MOLLA SADRÂ

el-Hikmetü'l-Müte âliye fi'l-Esfâri'l-`Akliyyeti'l-Erba a

DÖRT AKLÎ YOLCULUKTA AŞKIN HİKMET

3

litera kitap .com

DÖRT AKLÎ YOLCULUKTA

AŞKIN HİKMET

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

3. Cilt

Litera - 295
İslam Felsefesi Klasikleri - 64
Dört Aklî Yolculukta Aşkın Hikmet - 3
Orijinal İsim: el-Hikmetü'l-Müteʿâliye fi'l-Esfâri'l-ʿAkliyyeti'l-Erbaʿa
Yazar: Molla Sadreddin Şîrâzî
Çeviri: Ahmet Kamil Cihan, Erciyes Ün. - Salih Yalın, Erciyes Ün.
Proje ve Çeviri Editörü: Şamil Öçal, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Editör Yardımcısı: Mustafa Borsbuğa, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Arapça Metin Gözden Geçirme: Dr. Luay Hatem Yaqoob, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

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 978-625-6368-11-8
1. Basım, Aralık 2023
KADEM YAPIM MEDYA İLETİŞİM VE PİYASA ARAŞ. ORG. SAN. VE TİC. LTD. ŞTİ.
Kalenderhane Mah. Cemal Yener Tosyalı Cad.
Şehzade Cami Sok. No:3 Fatih/İstanbul
Tel: 0 (212) 522 86 90
www.literakitap.com - litera@literakitap.com

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Library of Congress A CIP Catalog record
Dört Aklî Yolculukta Aşkın Hikmet
1. Felsefe 2. Metafizik 3. Molla Sadrâ 4. İşrâkîlik 5. Vücûd

DÖRT AKLÎ YOLCULUKTA
AŞKIN HİKMET

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

3. Cilt

Molla Sadreddin Şîrâzî

Çeviri
Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın

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

İstanbul - 2023
www.literakitap.com

İÇİNDEKİLER

YEDİNCİ MERHALE: Kuvve ve Fiil 14

Birinci Fasıl: Kuvvenin Manaları 14

İkinci Fasıl: Bu Mana İtibariyle Kuvvenin Tanımı 18

Üçüncü Fasıl: Kudret Fiille Birlikte Olmayı Gerektirir mi Gerektirmez mi? 24

Dördüncü Fasıl: "İnfiâlî Kuvvetten Her Birinin Beraberinde Fiil Ne Zaman Zorunlu Olur Ne Zaman Olmaz" Görüşünün İzahı. 28

Beşinci Fasıl: Fâil Kuvvetin Başka bir Taksimi 36

Altıncı Fasıl: Başka bir Taksim 36

Yedinci Fasıl: Başka Bir Taksim 38

Sekizinci Fasıl: Her Fâillikte Yokluğun Fiilden Önce Gelmesi Zorunlu Mudur Değil Midir? 40

Dokuzuncu Fasıl: Bazı Tabiplerin Zannettiği Gibi Kudret, Mizacın Kendisi Değildir 42

Onuncu Fasıl: Hareket ve Sükûn 44

Düğüm ve Çözüm. 52

On Birinci Fasıl: Hareketin Varlığının Yönü Hakkındaki Görüşün Tahkiki. 60

On İkinci Fasıl: İlk Hareketlendiricinin İspatı 70

On Üçüncü Fasıl: "Her Hareketlinin Hareketlendiricisi Vardır" Kaidesine Varit olan Şüphelerin Giderilmesi. 72

On Dördüncü Fasıl: Hareketlendirici Kuvvetin Taksimi ve Aklî Hareketlendiricinin İspatı 82

On Beşinci Fasıl: Bu Fiillerin ve Hususi Hareketlerin Yakın İlkesi, Maddeden Ayrık Bir Varlık Değildir. . 86

On Altıncı Fasıl: Her Hâdisten Önce Varlık Kuvvesi ve Onu Taşıyacak Bir Madde Bulunur 88

Tembih 90

On Yedinci Fasıl: Fiil Kuvveden Önce Gelir 92

Bir Vehim ve Bunun Giderilmesi . 96

On Sekizinci Fasıl: Hareketin Konusunun Tahkiki, Onun Konusu Cisim midir Yoksa Başka Bir Şey midir? 96

On Dokuzuncu Fasıl: Meşrikî Hikmet 100

Yirminci Fasıl: Her Hareketliye Ait Tabiatın İspatı, Bu Tabiat İster Tabii İster Kasrî, İster İradi Olsun Her Hareketin Yakın İlkesidir 104

Yirmi Birinci Fasıl: Değişenin Sabit Olana Bağlanma Keyfiyeti 108

Yirmi İkinci Fasıl: Hareketin Kategorilere Nispeti 110

Yirmi Üçüncü Fasıl: Hareketin Hangi Kategoride Vaki Olduğunun ve Hangisinde Vaki Olmadığının Tayini 118

Yirmi Dördüncü Fasıl: Hareketin Bu Beş Kategorinin Her Birinde Vaki Olmasının Tahkiki . 124

Tembih ve Açıklama. 128

Yirmi Beşinci Fasıl: Niceliksel Hareketin Tahkikinde Zikredilen Şeylerin Tavzihi 140

Uzantı (*Tefri*) 144

Bahis ve Tahsil. 144

Yirmi Altıncı Fasıl: Hareketin Cevherde Vaki Olması Hakkında Başka Bir Burhanın Getirilmesi 146

Meşrikî Başka Bir Burhan: 150

Temsîlî Bir Tembih 152

Yirmi Yedinci Fasıl: İbn Sînâ ve Diğerlerinin Cevhersel Sûretin Hareket Sebebiyle Olan Hudûsunun Başka Bir Vecihle Olmaması Hakkında Zikrettiği Şeylerin Yıkımı. 152

Yirmi Sekizinci Fasıl: Semâvî ve Arzî Cisimlerin Mukavvimi Olan Tabii Cevherlerin Yenilenmesiyle İlgili Görüşün Güçlendirilmesi 156

Yirmi Dokuzuncu Fasıl: Arazlık Kategorisinde Vaki Olan Hareketlerin İlki ve Devamlı Olanı Dairesel Konumsal Harekettir. Yine O, Hareketlerin En Tamı ve En Üstünüdür. 164

Otuzuncu Fasıl: Zamanın Hakikatinin İspatı; Zaman, Niceliksel Hüviyeti Sebebiyle Hareketin Miktarıdır; Vehmî Bölünmenin İlişmesi Bakımından Hareketlerin Sayısı 166

Otuz Birinci Fasıl: Zamanın ve Hareketin Yakın Gayesi Varlığın Tedrîcî Oluşudur. 170

Otuz İkinci Fasıl: Zamanın ve Hareketin zâtından Önce Ancak Yüce Yaratıcı Bulunur 178

Otuz Üçüncü Fasıl: Hâdisin Kadîmle Bağlantısı 184

Aydınlatma İçeren Bir Tembih:. 881

Bahis ve Tahsil. 190

Takip ve Sayım 200

Otuz Dördüncü Fasıl: Zamanın Mevcûd Bir Tarafının Olması İmkânsızdır 206

Otuz Beşinci Fasıl: Zaman İçin Başlangıç Koyan Kimselerin Getirdiği Deliller. 214

Otuz Altıncı Fasıl: Anın Hakikati ve Varlığının ve Yokluğunun Keyfiyeti 232

Otuz Yedinci Fasıl: Hareketin Yokluk Keyfiyeti ve Ona Tabi Olan Şeyler. 242

Otuz Sekizinci Fasıl: An Zamanı Nasıl Sayar. 246

Otuz Dokuzuncu Fasıl: Zamanın Hareketle, Hareketin Zamanla Çoğalmasının Keyfiyeti ve Her Birinin Diğeriyle Ölçülme Keyfiyeti 248

Kırkıncı Fasıl: Zamanla İlgili Şeyler 252

SEKİZİNCİ MERHALE: Hareketin Hallerine ve Hükümlerine Ek 256

Birinci Fasıl: Hareketin Başlangıç Noktası, Hareketin Bitiş Noktası ve Bu İkisi, Yani Başlangıç Noktası ile Bitiş Noktası Arasında Nitelikte ve Nicelikteki Zıtlığın Vâki Olmasının Birbirine Zıt Oluşu veya İki Zıt Gibi Oluşu. 256

İkinci Fasıl: Hareketin Geriye Kalan Beş Kategoriden Bizzat Nefyi 258

Üçüncü Fasıl: Sükûnun Hakikati, Hareketin Mukabilinin Hangi Sükûn Olduğu ve Cismin Bu İkisinden Nasıl Yaratıldığı 262

Dördüncü Fasıl: Hareketin Sayısal, Türsel ve Cinslik Birliği 268

Bir Şüphe ve Giderilmesi 270

Beşinci Fasıl: Hızlılık ve Yavaşlığın Hakikati ve Bu İkisinin Sükûn Aracılığı ile Olmaması 274

Altıncı Fasıl: Hızlılık ve Yavaşlığa İlişkin Haller 276

Yedinci Fasıl: Hareketlerin Zıtlığı . 278

Sekizinci Fasıl: Doğrusal Hareket Dairesel Harekete Zıt Değildir. Eğimleri Farklı Dairesel Hareketler de Bu Farklılıklarından Dolayı Birbirine Zıt Değildir 282

Dokuzuncu Fasıl: Doğrusal Her Bir Hareket, Sükûnda Sona Erer 284

Onuncu Fasıl: Fâilinin Bölünmesiyle Hareketin Bölünmesi 296

On Birinci Fasıl: Tabii Hareketle Talep Edilen Şey Nedir? 300

On İkinci Fasıl: Farklı Hareketlerin İlkelerinin Tek Bir Cisimde Bir Araya Gelmesi Mümkün Müdür Değil Midir? 304

On Üçüncü Fasıl: Kasrî Hareketin İlkesinin Tahkiki 306

On Dördüncü Fasıl: Her Cisimde Doğrusal ve Dairesel Meylin İlkesinin Olması Gerekir. 310

Şüpheler ve Açıklamalar 316

Tetimme . 330

On Beşinci Fasıl: Cisimsel Hareket Ettirici Kuvvet, Tahrik Bakımından Sonludur 332

DOKUZUNCU MERHALE: Kıdem, Hudûs, Takaddüm ve Taahhurun Kısımları . 348

Birinci Fasıl: Kıdem ve Hudûsun Hakikatinin Beyanı 348

İkinci Fasıl: Zâtî Hudûsun İspatı 350

Üçüncü Fasıl: Zamansal Hudûs, Hâdisin Varlığına İlave Bir keyfiyet midir? 356

Dördüncü Fasıl: Hudûs, Varlık Veren İllete İhtiyaç duymanın İlleti Değil, Bilakis O, Hazırlayıcı İllete İhtiyacın Kaynağıdır ve Hazırlayıcı İllet Bizzat Değil Bilaraz Bir İllettir 358

Beşinci Fasıl: Önce Gelme (Takaddüm) ve Sonra Gelmenin (Taahhur) Beyanı ve Kısımları . 364

Altıncı Fasıl: Bu Kısımlar Arasındaki Ortaklığın Keyfiyeti 368

Yedinci Fasıl: "Önce Gelme, Kısımları Hakkında, Teşkik ve Tefavut/Farklılık Yoluyla Kullanılır" İddiası 380

Sekizinci Fasıl: Birlikteliğin (*Maiyetin*) Kısımları . 382

Dokuzuncu Fasıl: Zâtî Hudûsun Tahkiki . 386

Düğüm ve Çözüm . 396

ONUNCU MERHALE: Akıl ve Makul 400

BİRİNCİ TARAF: İlmin Mâhiyeti ve Zâtî Arazları 400

Birinci Fasıl: İlmin Tanımlanması . 400

İkinci Fasıl: Varlıkları Bizden Kaynaklanan Gaip Şeyleri Bilmek, Sûretlerinin Bizde Temessülünü Gerektirir 402

Üçüncü Fasıl: İlim Babında Zikredilen Yorumların Durumu ve Yapaylığı Fertleri Kapsayan Mananın Elde Edilişi. 408

Dördüncü Fasıl: İlmin Manasının Tahkiki 426

Beşinci Fasıl: İdrâkî Sûretin Nefis İçin Hazır Olması ile Maddede Hâsıl Olması Arasındaki Farklar 430

Altıncı Fasıl: Onların "İlim Arazdır." Sözü Üzerine 438

Yedinci Fasıl: Akletmenin Akleden Cevherin Makulle Birleşmesinden İbaret Oluşunun Beyanı 448

Sekizinci Fasıl: Akledenin Makulle İttihadı Görüşünün Güçlendirilmesi 460

Dokuzuncu Fasıl: Mütekaddiminin "Nefis Faal Akılla İttihat Ederek Akleder." Şeklindeki Görüşü. 482

Onuncu Fasıl: İlmin Manası Hakkında Müteahhirlerden Birinin Zikrettiği Şeyin Çürütülmesi 496

On Birinci Fasıl: "Bir Şeyin Akıl, Akil ve Makul Olması, Zâtında ve İtibarında Çokluğu Gerektirmez" Önermesinin Tahkiki 498

On İkinci Fasıl: Bir Şeyin, Zâtını Akleden Olması Hakkında Geri Kalan Şüphelerin Çözümü. 514

On Üçüncü Fasıl: İdrak Türleri 524

On Dördüncü Fasıl: Akıl Kuvveti Çok Olanı Birleştirmeye ve Bir Olanı Çoğaltmaya Nasıl Güç Yetirir? 532

On Beşinci Fasıl: Aklın ve Makulün Dereceleri. 534

On Altıncı Fasıl: Nefiste Tek Bir Kerede Birçok Taakkulün İmkânı 548

On Yedinci Fasıl: Basitliğine Rağmen Nefis Bu Birçok Akletmeye Nasıl Güç Yetirmektedir 552

On Sekizinci Fasıl: İlmin Kısımlara Bölünmesi. 554

On Dokuzuncu Fasıl: Kutsi Kuvvenin İspatına Bir İşaret. 556

Yirminci Fasıl: İlleti Bilmek, Malûlü Bilmeyi Gerektirir, Aksi Böyle Değildir 562

Yirmi Birinci Fasıl: Sebeplinin Bilgisinin Hâsıl Olması, Ancak Sebebinin Bilinmesi Yönünden Mümkündür 572

Yirmi İkinci Fasıl: Bir Şey İlletlerinin ve Sebeplerinin Bilinmesi Yoluyla Bilindiğinde, Nakşolma (İntibâî) Bilgi [Olur] ve Bu Ancak Küllî Olarak Bilinir. 580

Yirmi Üçüncü Fasıl: Şahsîleri Bilmek, Onların Değişmesi Sebebiyle Bilginin Değişmesini Gerektirir. 586

Yirmi Dördüncü Fasıl: Aklın Manalarının Tefsiri. 602

Yirmi Beşinci Fasıl: İlk Filozof Aristoteles'in Görüşüne Göre Afrodisyaslı İskender'in Naklettiği Aklın Manalarının Beyanı 614

Yirmi Altıncı Fasıl: Heyûlânî Aklın Bilfiil Akıl Oluşundaki Sorunların Giderilmesi. 620

Yirmi Yedinci Fasıl: Heyûlânî Aklın Bilfiil Akıl ve Bilfiil Makul Oluşu Hakkındaki İstidlal 624

Yirmi Sekizinci Fasıl: Evvelîler ve Onların İkinci Makullere Nispeti, İlklerin İlkinden Uzaklaşma. 634

İKİNCİ TARAF: Akledenin Hallerinin Araştırılması 640

Birinci Fasıl: Her Soyut Şeyin, Zâtını Akletmesi Gerekir. 640

İkinci Fasıl: Her Soyut Zâtı Gereği Akıldır. 654

Üçüncü Fasıl: Faal Aklın Nefislerimize Nispeti 658

Dördüncü Fasıl: Zâtını Akleden Her Şeyin, Zâtını Akletmesiyle Zâtıyla Aynı Olması ve Zâtı Devam Ettiği Sürece Bunun Devamlı Olması Gerekir. 664

Başka Bir Burhan: 666

Beşinci Fasıl: Bir Şeyi Akledenin Maddeden Soyut Olması Gerekir. 672

Altıncı Fasıl: Tahayyülî Sûretleri İdrak Edenin de Bu Âlemden Soyut Olması Gerekir 680

Başka Bir Delil 684

Hayalin Soyut Oluşuna Dair Başka Bir Delil 690

Başka Bir Delil 694

Yedinci Fasıl: İnsânî Nefsin Makulleri Düşünmesi ne Zâtî ne de Zâtının Lazımlarından Olan Bir Şeydir. 698

Sekizinci Fasıl: Öğrenme Hatırlama Değildir. 702

ÜÇÜNCÜ TARAF: Bilinen Şeye Dönük Bir Konuşma. 706

Birinci Fasıl: Makuller Ne Cisme Hulûl Eder Ne de Cisimde Bulunan Bir Kuvvedir. Bilakis Onlar Yolunu Daha Önce İzah Ettiğimiz Üzere Kendisiyle Kaim Cevher İçin Başka Bir Şekilde Hâsıl Olur 706

İkinci Fasıl: Duyular, Duyulurun Varlığa Sahip Olduğunu Bilmez; Bilakis Bu, Aklın Özelliğidir 712

Üçüncü Fasıl: Bilgilerin Kısımları 716

Hatime. 726

Dizin: 751

el-ESFÂRÜ'L-ERBA'A

الأسفار الأربعة

Bismillâhirrahmânirrahîm

YEDİNCİ MERHALE

Kuvve ve Fiil

[1] [Kuvve ve fiilin] hükümleriyle bağlantılı olan şeyler şu meselelerdir: "Her hareket edenin bir hareket ettiricisi vardır", "Hareket ettiricilerin sonluluğu", "Kudretin ispatı", "Nefsin kuvveleri cümlesinden olan kuvvelerin ispatı", "Nefsin mizaç olmayışına işaret", "Ayrık varlıkların yok olmayacağına ve hareket istemeyeceklerine işaret", " Her hâdis olanı yokluğun öncelemesi gibi, maddenin de hâdis olanla tümünü öncelemesi", "Vukûî imkânın araz oluşu", "Kuvvenin zaman bakımından fiilden önce gelmesi", "Fiilin zaman bakımından ve başka birçok yön bakımından önce gelmesi", "Tabiatın yenilenmesinin ve hareketin cevherde vuku bulmasının ispatı ve cisimlerin tümünün hudûsunun beyanı", "Bütünüyle âlemin hâdis oluşuna işaret", "Aklî şeylerin varlık tarzı/*yönü*", "Zamanın fâili ve kabul edicisi ve zamandan önce ancak yaratıcının geldiğinin ispatı." Bu kısımda birtakım fasıllar vardır:

Birinci Fasıl

Kuvvenin Manaları

[2] Kuvve lafzı, ortak bir adla birçok manada kullanılır. Fakat onun ilkin, hayvanda varlıkça ekseri olmayan hareket babındaki zor fiillerin kaynağı manasında konulmuş olması muhtemeldir. Zıddı zayıflık diye isimlendirilir. Sanki o, kudret manasındaki fazlalık ve çokluk gibidir. Dahası bu manada kuvvenin bir "ilkesi" ve "lâzımı" vardır. İlkeye gelince o, kudrettir. Kudret hayvanın dilediği zaman kendisinden fiilin sadır

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحلة السابعة

في القوَّة والفعل

[١] وما يرتبط بأحكامهما من أنَّ لكل متحرك محركًا، وفي تناهي المحركات، وفي إثبات القدرة، وفي إثبات قوى من قوى النفس، والإشارة إلى أنَّ النفس ليست بمزاج، والإشارة إلى أنَّ المفارق لا يموت ولا يطلب شيئًا بالحركة، وفي أنَّ كلَّ كائن حادث يسبقه مادة كما يسبقه عدم، وفي أنَّ الإمكان الوقوعي عرض، وفي تقدم القوَّة على الفعل بالزمان وتقدم الفعل عليها به وبالوجوه الكثيرة الأخرى، وفي إثبات تجدد الطبيعة ووقوع الحركة في الجوهر وبيان حدوث الأجسام بجملتها والإشارة إلى حدوث العالم كله، ونحو وجود العقليات، وإثبات الزمان وفاعله وقابله وأنَّه لا يتقدم عليه شيء إلا الباري جل ثناؤه، وفيه فصول:

الفصل الأول

في معاني القوَّة

[٢] إنَّ لفظ القوَّة يقال بالاشتراك الاسمي على معان كثيرة ولكنها يشبه أن تكون موضوعة أولًا للمعنى الذي في الحيوان الذي يمكنه به أن يكون مصدرًا لأفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود، ويُسمَّى ضده الضعف وكأنَّها زيادة وشدَّة في المعنى الذي هو القدرة، ثمَّ إنَّ للقوَّة بهذا المعنى مبدأ ولازمًا. أمَّا المبدأ؛ فهو القدرة وهي كون الحيوان بحيث يصدر

olması, dilemediğinde kendisinden fiilin sadır olmaması haysiyetinde olmasıdır. Bu mananın zıddı acizliktir. Lazıma gelince o da bir şeyin kolaylıkla etkilenmemesidir. Şöyle ki, zor hareketlerle meşgul olan bir şey, bazen ondan etkilenir ve bu etkilenme onu fiilini tamamlamaktan alıkoyar. Hiç kuşku yok ki etkilenmeme, şiddete bir delildir. Bu sabit ise deriz ki: Onlar kuvve ismini kudret olan bu ilkeye ve etkilenmeme olan bu lâzıma taşımışlardır. Dahası kuvvenin cinsi gibi olan bir "vasfı" ve "lâzımı" vardır.

[3] Cins gibi olan şeye gelince bu, onun başkasına etkili bir sıfat oluşudur. Lazım ise imkândır. Kudretli için etkileme ve etkilememe doğru olduğu için, ondan fiilin çıkması imkân mahâllinde ve cevaz hayyizindedir. Dolayısıyla imkân onun lâzımıdır. Bu sabit ise deriz ki, onlar kuvve ismini bu cinse, yani başkası olarak başkasında etkili olan her sıfata ve imkân olan lâzıma nakletmişlerdir. Buna bağlı olarak onlar beyaz elbisenin bilkuvve siyah olduğunu, yani siyaha dönüşmesinin mümkün olduğunu söylerler. Dahası onlar, hâsıl olmayı ve varlığı, her ne kadar hakikat bakımından fiil ve tesir olmayıp bilakis edilgi ve etkilenme olsa da fiil olarak adlandırırlar. Zira onun vazedilen manası ilkin, kuvve ismine sahip olunca o da fiile taalluk eder. Onlar burada imkânı kuvve diye isimlendirdikleri için, bu kuvvenin taalluk ettiği şeyi imkân diye isimlendirirler ki, o da bilfiil hâsıl olma ve varlıktır. Dahası geometriciler, bir kısım çizgilerin özel bir dörtgenin kenarı olması, bir kısmının da buna sahip olmasının mümkün olmaması özelliğini görünce, özellikle de bazıları bu dörtgenin, bu kenarın kendindeki hareketiyle ortaya çıktığına inandığı için, bu çizginin kuvvesi olan bu dörtgeni, sanki onda mümkün bir şey gibi kıldılar. Kuvve bilinince kuvveler de bilinir. Yine, kuvvelerin zıddının ya zayıf ya aciz, ya kolay etkilenen ya zaruri, ya da etkilenmeyen olduğu bilinir. Çizginin miktarının, yüzeysel dörtgenin miktarının kenarı olmamasına gelince bu, mukâbil manalardan her birinin başka bir yönüyle farz edilmesidir. İmkân anlamındaki kuvveye gelince, daha önce onun hükümleri zikredilmişti; her ne kadar fiilin mukâbili olan bu imkân, bir yönüyle varlığın ve yokluğun, yani vücûb ve imkânsızlığın zâtî zaruretinin mukâbili olan imkândan başka olsa da. Zira bu, her yenilenme ve hudûs sahibinin maddesi olduğu ispat edilirken açıklanacaktır. "Etkilenmesi zor olan" manasındaki kuvve, nitelik türlerinden biridir.

عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه الفعل إذا لم يشأ وضدَّ ذلك المعنى هو العجز. وأمَّا اللازم؛ فهو أن لا ينفعل الشيء بسهولة، وذلك لأنَّ الذي يزاول الحركات الشاقة ربما ينفعل عنها وذلك الانفعال يصده عن إتمام فعله، فلا جرم صار اللاانفعال دليلًا على الشدَّة وإذا ثبت ذلك فنقول: إنَّهم نقلوا اسم القوَّة إلى ذلك المبدأ وهو القدرة وإلى ذلك اللازم وهو اللاانفعال، ثمَّ إنَّ القوَّة لها وصف كالجنس لها ولها لازم.

[٣] أمَّا الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير، وأمَّا اللازم فهو الإمكان لأنَّ القادر لما صحَّ منه أن يفعل وصح منه أن لا يفعل كان صدور الفعل منه في محل الإمكان وحيز الجواز فكان الإمكان لازمًا له. وإذا ثبت ذلك فنقول: إنَّهم نقلوا اسم القوَّة إلى ذلك الجنس وهو كلّ صفة مؤثرة في الغير من حيث هو غير وإلى ذلك اللازم وهو الإمكان، فيقولون للثوب الأبيض إنه بالقوَّة أسود أي يمكن أن يصير أسود. ثمَّ إنَّهم سموا الحصول والوجود فعلًا وإن لم يكن بالحقيقة فعلا وتأثيرًا بل انفعالًا وتأثرًا، فإنَّه لما كان المعنى الموضوع له اسم القوَّة أولًا كان متعلقًا بالفعل، فهاهنا لما سموا الإمكان بالقوَّة سموا الأمر الذي يتعلَّق به الإمكان وهو الحصول والوجود بالفعل. ثمَّ إنَّ المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلعًا لمربع خاص وبعضها ليس ممكنا له ذلك جعلوا ذلك المربع قوَّة ذلك الخط كأنَّه أمر ممكن ذلك فيه وخصوصًا لما اعتقد بعضهم أنَّ حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه؛ وإذا عرفت القوَّة عرفت القوي وعرفت أنَّ ضد القوي إمَّا الضعيف وإمَّا العاجز وإمَّا السهل الانفعال وإمَّا الضروري وإمَّا غير المؤثر. وأمَّا أن لا يكون المقدار الخطي ضلعًا لمقدار مربع سطحي مفروض كلّ واحد من هذه المعاني المقابلة بجهة أخرى. فأمَّا القوَّة بمعنى الإمكان فقد سلف ذكر أحكامه فيما مضى وإن كان هذا الإمكان المقابل للفعل بوجه غير الإمكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود أو للعدم أعني الوجوب والامتناع لما سيتضح في إثبات المادة لكلّ

Bunun açıklaması daha sonra gelecektir. Şiddet ve kudret manasındaki kuvve, etkili sıfat manasındaki kuvve türlerinden biri gibidir.

İkinci Fasıl

Bu Mana İtibariyle Kuvvenin Tanımı

[4] Öğrendiğin üzere kuvve, başka bir şey olması itibariyle başka bir şeyde bulunan bir şeyin değişim ilkesidir. Bu itibarla kayıt altına alınması zorunludur. Çünkü tek bir şey şayet kendinde bir fiil uygulasa mesela tedavi eden biri, kendisini tedavi ettiğinde kendisinde farklı bir cihetin ve terkibin olması gerekir. Aksi halde tek bir şey tek bir cihetten eş zamanlı olarak hem kabul edici (*kâbil*) hem de fâil olur. Oysa bu, basitler şöyle dursun, bileşiklerde de imkânsızdır. Ancak burada, sıfata kıyasla nitelenen şeyin (*mevsuf*) imkânî bir kuvvesinin olması bunun dışındadır. Hatta o, salt lüzum ve istidat ciheti üzere değil sırf fiillik ciheti üzeredir, tıpkı mâhiyetlerin lâzımlarında olduğu gibi.

[5] *Mulahhas* yazarı [Fahrettin er-Râzî] ve diğerleri gibi birçok insan, mâhiyetlerin lâzımlarını düşünüp, onlarda fâil ve başka manada kâbil görünce şüpheye düştüler ve kuvve ile fiil arasındaki karşılıklılık, apaçık zaruri bilgilerden olmakla birlikte, tek bir şeyin fâil ve kâbil oluşunun imkânsızlığı hususunda sarsıldılar.

[6] Kısaca, şüpheye yer bırakmayacak şekilde hâsıl olan kesinlik şudur: Bir şeyin, kendindeki değişime ilke olması imkânsızdır. Şayet bu şey, sıfatının sabit olmasının veya kendi manasının ilkesi olsaydı bu sıfat veya sahip olduğu bu mana, zâtı mevcûd olarak devam ettiği sürece o da devamlı olur, ne zaman bu böyle olsa o da değişmemiş olurdu. Dolayısıyla şeyin değişim ilkesinin, şeyden başka olmasının gerekliliğini bilmiş oluruz. Böylelikle her hareketlinin, kendisi dışında bir hareket ettiricisi olduğu sabit olur.

[7] Dahası fâilin kuvveti bazen şuur ve iradeyle birlikte olur, bazen de olmaz. Bunların her birinin kısımları vardır. Etkilenenin kuvveti de

ذي حدوث وتجدد. وأمَّا القوَّة بمعنى عسر الانفعال فهو أحد الأنواع من الكيفيَّة وسيأتي تفصيل القول فيه. وأمَّا القوَّة بمعنى الشدَّة وبمعنى القدرة فكأنها أنواع للقوَّة بمعنى الصفة المؤثرة.

الفصل الثاني

في تحديد القوَّة بهذا المعنى

[٤] قد علمت أنَّ القوَّة قد يقال لمبدأ التغير من شيء في شيء آخر من حيث هو آخر، وإنَّما وجب التقييد بهذه الحيثية لأنَّ الشيء الواحد لو فعل في نفسه فعلا كالمعالج إذا عالج نفسه لكان يجب أن يكون فيه اختلاف جهة وتركيب وإلا لكان ذلك الواحد قابلًا وفاعلًا معا من جهة واحدة، وذلك ممتنع في المركب أيضًا فضلًا عن البسيط؛ اللهم إلا أن لا يكون هناك قوَّة إمكانية للموصوف بالقياس إلى الصفة بل مجرَّد اللزوم على جهة الفعلية المحضة لا على جهة الاستعداد كما في لوازم الماهيَّات.

[٥] وكثير من الناس كصاحب **الملخص** وغيره لما نظر في لوازم الماهيَّات ورأى أنَّ فيها فاعلًا وقابلًا بمعنى آخر وقع في شك وتزلزل في امتناع كون الشيء الواحد فاعلًا وقابلًا مع أنَّ التقابل بين القوَّة والفعلية من الضروريات الواضحة المستبينة.

[٦] وبالجملة فالجزم حاصل بلا شبهة في أنَّ الشيء يمتنع أن يكون مبدأ التغير في نفسه لأنَّه لو كان مبدأ لثبوت صفة أو معنى لنفسه لدامت تلك الصفة أو ذلك المعنى له ما دام ذاته موجودة ومتى كان كذلك لم يكن متغيرًا، فعلمنا أنَّ مبدأ تغيره لا بد أن يكون غيره وبهذا يثبت أنَّ لكلّ متحرك محركًا غيره.

[٧] ثمَّ قوَّة الفاعل قد تكون مع شعور وإرادة وقد لا تكون، وكلّ واحدة تنقسم أقسامًا، وقوَّة المنفعل أيضًا قد تكون في الأجسام

bazen cisimlerde, bazen de ruhlarda olur. Bunlardan her birinin mâhiyetinin bazen koruma değil kabul etme yönü olur, tıpkı şekli kabul edip korumayı kabul etmeyen su gibi; bazen de her ikisini kabul eder, tıpkı mum ve toprak gibi.

[8] Yine etkilenen şeyin kuvveti bazen tek bir durum üzere olur, konumsal hareket üzere olan feleğin kuvveti gibi; bazen sınırlı durum üzere olur, hayvanın kuvveti gibi; bazen de sonsuz durumlar üzere olur, dahası tüm durumlar ilk maddenin kuvveti gibidir. Yine fâilin kuvvetinin de tek bir durum üzere sınırlı olması mümkündür; bazen sınırlı birçok durum üzere olur, seçim yapanların seçtikleri şey üzerindeki kuvveti gibi; bazen de tüm şeyler üzerine olur, tıpkı ilâhî kuvvet gibi ki, O her şeye kadirdir.

[9] İki çeşitte de geçerli olan kural şudur: Bir şeyin hâsıl olması daha güçlüyse o daha çok etkide bulunur ve daha az etkilenir. Bir şey ne ölçüde az hâsıl olmuşsa daha çok etkilenir ve daha az etkide bulunur. Dolayısıyla zikri yüce olan Zorunlu (*Vâcib*), varlığı son derece güçlü ve hâsıl olması çok fazla olduğu için, her şeyin fâili ve her şeyin gayesidir. O'nun kuvveti, sonsuz olması itibariyle sonsuzluğun da ötesindedir. Nitekim madde de yüksek cins gibi zâtında varlıkça son derece belirsiz olduğu için, -zira madde, fasılların ilkeleri ve hâsıl olmanın mukavvimleri olan sûretlerin tümünden uzaktır- onda diğer şeyleri kabul kuvveti bulunur, tıpkı her faslı kabul eden ve her kısmı hâsıl eden yüksek cinste olduğu gibi. Maddede her şeyin istidadının bulunduğunu söylemiyorum. Çünkü istidat, hususi yakın bir kuvvet olduğu için ancak hususi sûret sebebiyle hâsıl olur. Dolayısıyla maddenin zâtında mutlak sûret için bir istidat yoktur. Hususi bir sûretten dolayı o, hususi bir şeyin istidadına sahiptir.

[10] Fâil kuvvetin taksimine gelince baştan şunu söyleyelim ki, kuvvetin kendisinden ya tek bir fiil sâdır olur veya farklı fiiller sâdır olur. Her iki kısım da başka iki kısım altında vâki olur. Çünkü o, ya bu fiil hakkında bir şuura sahiptir veya değildir. Dolayısıyla taksimle ilgili bu sözden dört kısım ortaya çıkar.

وقد تكون في الأرواح وكلّ منهما قد تكون ماهيَّته نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل الشكل ولا يقبل الإمساك، وقد تكون قوَّة عليهما كالشمعة وكالأرض.

[٨] وأيضًا قد تكون قوَّة الشيء المنفعل على أمر واحد كقوَّة الفلك على الحركة الوضعية أو أمور محدودة كقوَّة الحيوان أو أمور غير متناهية بل جميع الأمور كقوَّة الهيولى الأولى. وكذا قوَّة الفاعل يجوز أن تكون محدودة على أمر واحد، وقد تكون على أمور كثيرة محدودة كقوَّة المختارين على ما يختارونه، وقد تكون على جميع الأمور كالقوَّة الإلهية إنه على كلِّ شيء قدير.

[٩] وضابطة القول في القبيلتين أنَّ الشيء كلما كان أشد تحصلًا كان أكثر فعلًا وأقل انفعالًا، وكلما كان أضعف تحصلًا كان أكثر انفعالًا وأقل فعلًا؛ فالواجب جلّ ذكره لما كان في غاية تأكد الوجود وشدَّة التحصل كان فاعلًا للكل وغاية للكل، وكانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى، والهيولى لما كانت في ذاتها مبهمة الوجود غاية الإبهام كالجنس العالي لتعريها في ذاتها عن كافة الصور التي هي مبادئ للفصول ومقومات للحصول كانت فيه قوَّة قبول سائر الأشياء كالجنس العالي يقبل كلّ فصل ويحصل كلّ قسم. لست أقول فيها استعداد كلّ شيء إذ الاستعداد لكونه قوَّة قريبة مخصوصة لا يحصل إلا بسبب صورة مخصوصة، فلا استعداد للهيولى في ذاتها لمطلق الصورة وإنما يستعد لأمر مخصوص لأجل صورة مخصوصة.

[١٠] وأمَّا تقسيم القوَّة الفاعلة فهو أن نقول من رأس: القوَّة إمَّا أن يصدر عنها فعل واحد أو أفعال مختلفة وكلا القسمين يقعان على قسمين آخرين، فإنَّه إمَّا أن يكون لها بذلك الفعل شعور أو لا يكون، فحصل من هذا الكلام في التقسيم أربعة أقسام:

[11] 1. Fiile ilişkin bir şuur olmaksızın kendisinden tek bir fiilin sâdır olduğu kuvvet. Bu da iki kısımdır. O, ya mukavvim bir sûret olur ya da böyle olmayıp aksine araz olur. Eğer o mukavvim bir sûret olursa ya ateşlik ve suluk gibi basit cisimlerde bulunur ve tabiat olarak isimlendirilir ya da bileşik cisimlerde bulunur ve bu durumda o, bileşiğin türsel sûreti diye isimlendirilir, tıpkı afyondaki soğutucu, ferfiyondaki ısıtıcı tabiat gibi. Eğer araz ise bu, sıcaklık ve soğukluk gibi şeylerdir.

[12] 2. Fiil hakkında şuur olmaksızın kendisinden farklı fiillerin ortaya çıktığı kuvvet. Bu [kısım], bitkisel kuvvetlerdir.

[13] 3. Fiile ilişkin şuur olmakla birlikte kendisinden tek bir tarzda tek bir fiilin sâdır olduğu kuvvet. Bu da felekî nefistir.

[14] 4. Fiiller hakkında şuur olmakla birlikte kendisinden farklı fiillerin çıktığı kuvvet. Bu, yeryüzündeki hayvanlarda mevcûd olan kudrettir.

[15] İşte bunlar kuvvetin kısımlarıdır. Bizim söylediklerimizden de açığa çıkmıştır ki, kuvvetin bu dört kısım hakkında bir cins terim gibi kullanılması mümkün değildir, çünkü onun bir kısmı cevherî sûretlerdir, bir kısmı da arazlardır. Çoğunluk nazarında cevherlerin ve arazların cinse ait bir nitelikte ortak olmaları mümkün değildir. Birinci kısma gelince ondan madde ve sûret bahislerinde söz edeceğiz. İkinci ve üçüncü kısım hakkında nefis ilminde söz edeceğiz. Dördüncü kısım hakkında ise nitelikler bahsinde söz edeceğiz. Fâil kuvvetin bazen ateşin yakma kuvveti gibi tek bir tarz üzere, bazen de seçime sahip olan şeyin seçtiği şey üzerindeki kuvveti gibi birçok şey üzere sınırlı olduğunu öğrendikten sonra burada bilinmesi gereken şey şudur: Bu gibi bir kuvvetin, kendi dışındaki hâricî sebeplerden değil kendi türünden tek bir şahısla hususileşen bir şahıs hakkında olması gerekir. Bu şahıs var olunca bu şahıs açısından ona dönük kuvvet kaybolur. Çünkü bu

[١٤] ٤. القوَّة التي يصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الأفعال وذلك هي القدرة الموجودة في الحيوانات الأرضية.

[١٥] فهذه أقسام القوَّة، ويظهر ممَّا قلناه أنَّ القوَّة لا يمكن أن تكون مقولة على هذه الأقسام الأربعة قول الجنس لأنَّ بعض أقسامها صور جوهرية وبعض أقسامها أعراض ولا يمكن أن تكون الجواهر والأعراض مشتركة في وصف جنسي عند الجمهور. وأمَّا القسم الأول فإنما نتكلم فيه في مباحث المادة والصورة، وأمَّا القسم الثاني والثالث فإنَّما نتكلم فيهما في علم النفس، وأمَّا القسم الرابع فنتكلم فيه في مباحث الكيفيات، والذي يجب أن يعلم هاهنا بعد أن علمت أنَّ القوَّة الفاعلة قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوَّة النار على الإحراق فقط وقد تكون على أشياء كثيرة كقوَّة من له الاختيار على ما يختار. أنَّ مثل هذه القوَّة تكون على شخص منتشر تخصصها بواحد شخصي من نوعه دون غيره أسباب خارجة. فإذا وجد ذلك الشخص بطلت القوَّة عليه من حيث ذلك الشخص إذ لو كانت القوَّة

[١١] ١ القوَّة التي يصدر عنها فعل واحد من غير أن يكون لها به شعور، وذلك على قسمين؛ فإنَّها إمَّا أن تكون صورة مقومة، وإمَّا أن لا يكون كذلك بل يكون عرضًا، فإن كانت صورة مقومة فإمَّا أن يكون في الأجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية والمائية، وإمَّا أن يكون في الأجسام المركبة فيُسمَّى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التي في الأفيون والمسخنة في الفرفيون، وأمَّا إن كان عرضًا فذلك مثل الحرارة والبرودة.

[١٢] ٢ القوَّة التي تصدر عنها أفعال مختلفة من غير أن يكون لها شعور بها فذلك هو القوى النباتية.

[١٣] ٣. القوَّة التي يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية.

şahsa dönük kuvvet şayet kalıcı olsaydı bilkuvve ve bilfiil olan şey eş zamanlı olarak bulunurdu. Fakat onun gibi bir şahsın taşıyıcısındaki kuvvet kaybolmaz. Aksine var olan bir şahıstaki kuvvet, fiilin yokluğu ile birlikte kalıcı olur.

[16] Bu şahıstaki kuvvete gelince fiilin yokluğu ile birlikte o da yok olur. Bu, tıpkı makul bir mananın herhangi bir şahıs hakkında geçerli olduğunda, o şahsın aynıyla yok olmasının onu iptal etmemesi gibidir. Kendisine işaret edilen bir şey olmasına dayalı olarak bir şahıs hakkında geçerli olduğunda ise o şahıs yok olduğunda o da ortadan kalkar. Zorunluluğun imkâna olan nispetinin, kemâlin noksanlığa nispeti gibi olduğu daha önce geçmişti. Bundan dolayı zorunluluk esnasında imkân ortadan kalkmaz. Fakat hususi fiil karşısında kuvve, bildiğin gibi, yok olur.

Üçüncü Fasıl

Kudret Fiille Birlikte Olmayı Gerektirir mi Gerektirmez mi?

[17] Bir grup, kudretin fiilden ayrık olması gerektiğini zannetmiştir. İbn Sînâ bunu uzak bir ihtimal olarak görüp, *Şifâ*'nın *İlâhiyât* bölümünde şöyle demiştir: Bu görüşü benimseyenler "Oturanın ayakta durmaya gücü yetmez, yani o, ayakta durmadığı sürece fıtratında ayakta durması mümkün değildir; o nasıl ayakta dursun!" diyen kimse gibidir. Bunu söyleyen tıpkı görmeye gücü yetmeyen ve tek bir günde birçok kez görmeye gücü yetmeyen kimse gibidir. Dolayısıyla o, hakikatte kördür.

[18] *Mulahhas* yazarı Râzî'nin şöyle diyerek mazeret göstermesi ne kadar tuhaftır: "İbn Sînâ'nın konuyla ilgili yerde zikrettiği bu uzak ihtimalin bende bir karşılığı yoktur, çünkü o, kuvvetin manasını değişim ilkesi olarak yorumlamıştır. Değişim ilkesi ise ilkelik yönlerini ya tamamlamıştır ya da tamamlamamış ve bütünüyle fiile çıkmamıştır. Eğer o, ilkelik ve etkililik yönlerini tamamlamış ise etkinin onunla beraber olması zorunlu olur ve onun etkiden önce olması imkânsız olur. Bu takdirde bizim şu sözümüz doğru olur: Kuvvet, fiile bitişiktir. Eğer itibara alınan şeylerden biri etkili oluşunda bulunmazsa var olan bu şey, etkilenenin tamamı değil bir kısmı olur. Bu durumda var olan, fiile dönük bir kuvvet değil kuvvetin bir kısmı olur. Şüphesiz kudret olarak isimlendirilen

عليه باقية كان ما بالفعل وما بالقوَّة معًا، لكن لا تبطل القوَّة من حاملها على شخص مثله بل القوَّة على الشخص المنتشر تبقى مع عدم الفعل.

[١٦] فأمَّا على هذا الشخص فإنَّها تعدم مع عدم الفعل، وهذا كما أنَّ المعنى المعقول إذا تناول شخصًا لم يبطل عند عدم شخص ما بعينه، وأمَّا إذا تناول شخصًا مستندًا إلى أمر مشار إليه فإنَّه يبطل إذا عدم ذلك الشخص. ونسبة الوجوب إلى الإمكان قد مر أنَّها نسبة كمال إلى نقص فلهذا لا يبطل الإمكان عند الوجوب لكن القوَّة على الفعل المخصوص يبطل كما عرفت.

الفصل الثالث

في أنَّ القدرة هل يجب أن تكون مع الفعل أم لا

[١٧] زعمت طائفة أنَّ القدرة يجب أن تكون مقارنة للفعل، واستبعد الشيخ ذلك فقال في إلهيات **الشفاء**: القائل بذلك القول كأنَّه يقول إنَّ القاعد ليس يقوى على القيام أي لا يمكن في جبلته أن يقوم ما لم يقم فكيف يقوم، فهذا القائل لا محالة غير قوي على أنَّ يرى وعلى أن يبصر في اليوم الواحد مرارًا فيكون بالحقيقة أعمى.

[١٨] والعجب اعتذار صاحب **الملخص** عنهم بقوله وليس عندي هذا الاستبعاد الذي ذكره الشيخ في موضعه لأنَّ الذي فسَّر معنى القوَّة بكونها مبدأ التغير ومبدأ التغير إمَّا أن يكون قد كملت جهات مبدئيته أو لم تكمل ولم تخرج بالكليَّة إلى الفعل، فإن كملت جهات مؤثريته ومبدئيته وجب أن يوجد معه الأثر واستحال تقدمه على الأثر، وحينئذ يصح قولنا إنَّ القوَّة مقارنة للفعل وإن لم يوجد أمر من الأمور المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الذي وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوَّة على الفعل بل بعض القوَّة. ولا شك أنَّ الكيفيَّة المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل

nitelik fiilden önce ve sonra hâsıl olmuştur. Fakat hakikatte o, fiile dönük kuvvetin tamamı değil aksine kuvvetin cüzlerinden biridir. Eğer o grubun sözünün yorumu, tafsil ettiğimiz vecih üzere olması mümkün ise onlar hakkında densiz söz söylemeye ve sözlerinin şeklini kötülemeye ne gerek var." Onun sözü burada sona ermektedir.

[19] Ben de diyorum ki, mazeret gösteren [Râzî], imkânın eşlik ettiği ve fiilin mukabili olan kuvvet ile fâilliği tam olan fâilin gerektirici kuvvetini birbirine karıştırmış gibidir. Sanki o "Bu kuvvetin imkân olan bir lâzımı olduğunu" kabul ettiğini unutmuş ve ayrıca da "fiillik ile bir araya gelmeyen sırf istidat" olan bu imkânın halinin, bu vücûd ile aynıyla mevcûd iken sadece aklın varsayımında (*itibar*) varlıktan uzak olması hasebiyle zihnin mülahazasında mahiyetlere, özellikle de basit olan mahiyetlere ârız olan zâtî imkânların hâli gibi gibi olmadığını da bilmemektedir.

[20] İlke lafzı da bir şeyin imkânının ilkesi ile fiilliğinin ilkesi arasında ortaktır. Dolayısıyla tasarlanan sûret insanlık imkânının ilkesi olarak, onun hakkında doğru olur. Fakat onun aynıyla insanın fiilliğinin ilkesi olması mümkün değildir. Aksi halde kuvvet olması bakımından kuvvetin, kuvve ve fiille beraber olan tek bir şeye kıyasla fiil olması gerekir. Değişim ilkesi diye kabul edilen şey, tamamlanmadıkça ondan bir etki meydana gelmez, tamamlandığında ise ondan etkinin sâdır olması zorunlu olur. Bu durumda noksanlığın konusu, tamlığın konusundan farklıdır. İmkânsızlığın konusu ile zorunluluğun konusu, nasıl bir olması bakımından tek bir şey olsun! Fiil ve terkin sıhhatinin birlikte ilkesi olan şeyin, bir şey ona eklenmeden aynıyla hususi bir fiilin ilkesi olması mümkün değildir. Dolayısıyla sıhhat ve şeyin imkânı üzere olan kuvvetin ve kudretin ilkesi, kesinlik ve zorunluluk üzere olan varlık ve fiilin ilkesinden farklı ve başka bir şeydir. O halde akıl şeriatında ve fıtrat dininde olan birisi nasıl, "Bir şeye olan kuvvet ancak fiille birlikte olur." diyebilir! Değişim ilkesi sözümüzün anlamını biraz düşünen biri, böyle bir ilkenin bu mefhûm itibariyle ilkesi olan şeye kıyasla, yokluğa ve imkâna yoldaş olması gerektiğini bilir. Onun lâzımı olan şeyin ilkesi hakkında onun başka bir şeydeki değişim ilkesi olduğu söylenemez. Bunu sana daha fazla açıklayacağız.

وبعده ولكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوَّة على الفعل بل هي أحد أجزاء القوَّة وإذا أمكن تأويل كلام القوم على الوجه الذي فصلناه فأي حاجة بنا إلى التشنيع عليهم وتقبيح صورة كلامهم انتهى.

[١٩] أقول: هذا المعتذر كأنَّه خلط بين القوَّة التي تقابل الفعل ويصحبه الإمكان وبين القوَّة الإيجابية التي للفاعل التام الفاعلية، وكأنَّه نسي ما كان قد اعترف به من أنَّ تلك القوَّة لها لازم وهو الإمكان ولم يعلم أنَّ هذا الإمكان لكونه استعدادًا صرفًا لا يجامع الفعلية ليس حاله كحال الإمكانات الذاتية التي تعرض للماهيات سيَّما البسيطة في لحاظ الذهن بحسب كونها منحازة عن الوجود في اعتبار العقل فقط حينما هي موجودة بعين ذلك الوجود.

[٢٠] ولفظ المبدأ أيضًا مشترك بين مبدأ إمكان الشيء ومبدأ فعلية الشيء فالصورة المنوية يصدق عليها أنها مبدأ إمكان الإنسانيَّة ولا يمكن أن تكون هي بعينها مبدأ فعلية الإنسان وإلا لزم أن تكون القوَّة بما هي قوَّة فعلًا بالقياس إلى شيء واحد وهو مع اللتيا، والتي معترف بأنَّ مبدأ التغير متى لم يكمل لا يمكن أن يوجد منه الأثر وإذا كمل وجب منه صدور الأثر، فموضوع النقصان يخالف موضوع التمام وموضوع الامتناع وموضوع الوجوب كيف يكونان شيئًا واحدًا بما هو واحد فما كان مبدأ صحة الفعل والترك معًا لا يجوز أن يكون هو بعينه من غير زيادة شيء عليه مبدأ للفعل بخصوصه، فمبدأ القوَّة والقدرة على الصحة والإمكان شيء ومبدأ الفعل والوجود على البت والوجوب شيء آخر مغاير له؛ فكيف يجوز لأحد في شريعة العقل ودين الفطرة أن يقول: القوَّة على الشيء لا يكون إلا مع الفعل، ومن تأمل قليلًا في مفهوم قولنا مبدأ التغير يعلم أنَّ مثل هذا المبدأ بحسب هذا المفهوم يلزم أن يكون مصحوبًا للعدم والإمكان بالقياس إلى ما هو مبدأ له، لأنَّ مبدأ الأمر اللازم له لا ينبغي أن يقال فيه إنه مبدأ التغير في شيء آخر وسنزيدك أيضًا.

Dördüncü Fasıl

"İnfiâlî Kuvvetten Her Birinin Beraberinde Fiil Ne Zaman Zorunlu Olur Ne Zaman Olmaz" Görüşünün İzahı

[21] Sınırlı fâil kuvvet, sınırlı infiâlî kuvvetle karşılaştığında ondan fiilin çıkması gerekir. Fiillik kuvveti bazen, şuur ve irade ile olduğunda kudret diye isimlendirilir, bu kuvvetten çıkan fiil, ister gecikmeksizin devamlı olsun isterse olmasın, fark etmez.

[22] Kelamcılar kudretin, fiil ve terk gibi iki tarafı olan şeyler hakkında söz konusu olduğunu iddia etmişlerdir. Dolayısıyla onlar fâilliği tam ve fiili devamlı olan fâili, kadir diye isimlendirmemiştir. Oysa hakikat, onların inandıklarından farklıdır. Ancak kadiri, şu şekilde yorumlamaları bunun dışındadır: Kadir, her iki durumda da mümkün ve eksik olacak şekilde hem fiilin hem de terkin kendisinden meydana gelmesi mümkün ve doğru olan şeydir; tıpkı beraberinde bir tercih ediciye ve ona eklenen bir sevk ediciye ihtiyaç duyan hayvandaki kudret gibi, esasen hayvanın fâilliği bu sevk ediciyle tamamlanır. Kadiri, 'şuur ve iradeyle kendisinden fiilin çıktığı kimse' diye yorumlayan kişiye gelince, kim fiilini, ister zâtının lâzımı olsun ister olmasın iradeyle (*meşiet*) yapıyorsa yorumlayan katında o, "Hür bir kadirdir." ve iradenin yokluğu ister tesadüfi isterse imkânsız olsun, onun hakkında "Dilerse yapar, dilemezse yapmaz." demek doğru olur. Şartlılığın doğruluğu, iki tarafın da doğruluğuna dayanmaz.

[23] Burada herhangi bir şekilde istisnanın olması, doğruluk şartından değildir. Evet, kadirin kısımları vardır.

[24] 1. Kasıt Yoluyla Fâil: Onun iki tarafa, yani fiil ve terke nispeti eşittir. Dolayısıyla bu fâil, yeni bir bilgi, alıcının varlığı veya uygunluğu gibi başka bir ilaveye ihtiyaç duyar. Kâtibin yazı tahtasına ve yüzeyinin düz olmasına duyduğu ihtiyaç gibi veya kâtibin kaleme ve marangozun keskiye olan ihtiyacı gibi, alete ihtiyaç duyar ya da hızarcının başka bir hızarcıya ihtiyacı gibi yardımcıya ihtiyaç duyar veya tabakçının (*debbağ*) yaz mevsimine olan ihtiyacı gibi vaktin gelmesine ihtiyaç duyar ya da yemek için açlığa

الفصل الرابع

في أيضاح القول بأنَّ كل واحدة من القوَّة الانفعالية متى يجب معها الفعل ومتى لا يجب

[٢١] إنَّ القوَّة الفاعلية المحدودة إذا لاقت القوَّة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها، والقوَّة الفعلية قد تُسمَّى قدرة وهي إذا كانت مع شعور ومشيئة سواء كان الفعل منها دائمًا من غير تخلف أو لا.

[٢٢] والمتكلمون زعموا أنَّ القدرة ليست إلا لما من شأنه الطرفان الفعل والترك، فالفاعل الدائم الفعل التام الفاعلية لا يسمونه قادرًا؛ والحق خلاف ما اعتقدوه، اللهم إلا أن يفسروا القادر بما يمكن ويصح منه الفعل ويمكن ويصح منه الترك حتى يكون في كلٍّ من الأمرين ممكنا ناقصًا كالقدرة التي توجد في الحيوان التي يحتاج معها إلى مرجح وداع ينضم إليها فيتم معه فاعليته. وأمَّا من فسَّر القادر بمن يصدر عنه الفعل بشعور وإرادة فمن فعل بمشيئته سواء كانت المشيئة لازمًا لذاته أو غير لازم فهو عنده قادر مختار، صادق عليه أنَّه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل سواء اتفق عدم المشيئة أو استحال، وصدق الشرطية غير متوقف على صدق طرفيها.

[٢٣] ولا من شرط صدقها أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه، نعم القادر له أقسام.

[٢٤] منها الفاعل بالقصد وهو أن يتساوى نسبته إلى الطرفين فيحتاج إلى ضميمة أخرى كعلم جديد، أو وجود قابل أو صلوحه كحاجة الكاتب إلى لوح واستواء سطحه، أو آلة كحاجته إلى القلم وحاجة النجار إلى المنحت، أو معاون كحاجة النشار إلى نشار آخر، أو حضور وقت كحاجة صانع الأديم إلى الصيف، أو داع كحاجة الأكل إلى الجوع،

olan ihtiyaç gibi sevk ediciye ihtiyaç duyar veya boyacının pisliğin giderilmesine duyduğu ihtiyaç gibi maddedeki mâninin giderilmesine ihtiyaç duyar yahut da elbise yıkayanın bulutların gitmesine olan ihtiyacı gibi bunun dışındaki şeylere ihtiyaç duyar. Bil ki sevk edici iradeden başkadır. Zira iradeli fâil, bazen sevk ediciye sahip olur bazen de olmaz. Sevk edici daha önce yokken ortaya çıkar ve tüm hallerde fâil, iradeli fâil olarak nitelenmiş olur.

[25] 2. İnayet Yoluyla Fâil: Fâilliğinin kaynağı, fiilin kendisinden çıkmasının illeti ve onu ortaya çıkmaya sevk eden şey, fiilin düzeninin salt bilgisi ve cömertliktir, Meşşâî filozoflara göre zikri yüce olan Zorunlu Varlık'ta olduğu gibi, bilginin kendisine ilave şeyler değildir.

[26] 3. Rıza Yoluyla Fâil: Fâilliğinin kaynağı bilen zâtıdır, başkası değil. Onun yaratılmışa (*mec'ûl*) dönük bilgisi yaratılanın hüviyeti ile aynıdır. Nitekim O'nun yaratıcı olan zâtını bilmesi zâtıyla aynıdır, tıpkı İşrâkîlere göre Yüce Zorunlu'da olduğu gibi, zira onlara göre Zorunlu Varlık, nurdur. Zâtını bilmesi anlamında O'nun nurluğu, varlıkların ayanda O'ndan zuhurunun sebebidir. O'nun bizzat yarattığı şeyler, aklî olan kahir nurlar ve nefsî olan müdebbir nurlardır; bunlar, yani kahir nurlar aracılığı ile var olan yatay nurlar, sürekli olan [felekler] ve olmayan [unsurlu] şuur konumları yaratılır. En nurlusundan daha az nurlusuna doğru bir sıra üzere varlığın sonuna kadar, cisimlere ve karanlıklara kadar giden bir tertip üzere bunlar yaratılır. Nitekim onlar bunu kitaplarında ayrıntılı olarak açıklarlar.

[27] Bu üç fâilin her biri, ihtiyarla fâil olmada, iradeyle ve ilmî bir sevk ediciyle fâil olmada ortaktır. Bu ilim ister ondan ayrı olsun ister zâtına ilave olarak zâtının lâzımı olsun, isterse de zâtının aynı olsun değişmez.

[28] 4. Bu üçünün dışındakiler zorlama (*cebr*) yoluyla fâildir. Bunlar da üç kısımdır.

[29] 4.1. Tabiat Yoluyla Fâil: Bu, cismânî tabiatının engellenmediği ve serbest olduğu bir vakitte tabiatıyla fiilde bulunan fâildir.

أو إلى زوال مانع في المادة كحاجة الصباغ إلى زوال الوسخ، أو في غيرها كحاجة الغسال للثوب إلى زوال الغيم. واعلم أنَّ الداعي غير الإرادة فإنَّ الفاعل بالإرادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث بعد ما لم يكن، وهو في جميع الأحوال موصوف بأنه فاعل بالإرادة.

[٢٥] ومنها الفاعل بالعناية وهو الذي منشأ فاعليته وعلة صدور الفعل عنه والداعي له على الصدور مجرَّد علمه بنظام الفعل والجود لا غير من الأمور الزائدة على نفس العلم كما في الواجب جلّ ذكره عند حكماء المشاءين.

[٢٦] ومنها الفاعل بالرضا وهو الذي منشأ فاعليته ذاته العالمة لا غير ويكون علمه بمجعوله عين هوية مجعوله كما أنَّ علمه بذاته الجاعلة عين ذاته كالواجب تعالى عند الإشراقيين لكونه نورا عندهم ونوريته التي هي علمه بذاته سبب ظهور الموجودات في الأعيان منه تعالى، ومجعولاته بالذات هي الأنوار القاهرة والمدبرة العقليَّة والنفسية، وبواسطتها الأنوار العرضية، ومواضع الشعور المستمرة وغير المستمرة إلى آخر الوجود على ترتيب الأنور فالأنور حتى ينتهي إلى الغواسق والظلمات كما فصلوه في زبرهم.

[٢٧] وهذه الثلاثة كلها مشتركة في أنَّ كلا منها فاعليته بالاختيار، وأنَّه يفعل بالمشيئة والداعية العلمية سواء كان العلم مفارقًا عنه أو لازمًا لذاته زائدًا على ذاته أو عين ذاته.

[٢٨] وما سوى هذه الثلاثة فاعل بالجبر وهي أيضًا ثلاثة أقسام:

[٢٩] ١ منها الفاعل بالطبع وهو الذي يفعل بطبعه الجسماني حين هو مخلى وطبعه من غير عائق.

[30] 4.2. Zorlama (*kasr*) Yoluyla Fâil: Bu, kendisini zorlayanın tahrikiyle ve halini değiştirenin değiştirmesiyle serbest olduğu vakitte gereken şeyin hilafına zorlanan tabiatı sebebiyle fiilde bulunan fâildir.

[31] 4.3. Teshir yoluyla Fâil: Bu, kahir kuvvetin süfli maddede kullanılmasıyla onda hareket ve dönüşüm cümlesinden fiiller çıkartan tabiattır, tıpkı nefisler için itaatin, kuvveler için hizmetin sâdır olacağı bir şeyde cezbetme, uzaklaştırma, dönüştürme, hazım, büyütme, doğurma vb. fiili çıkartan hayvânî ve nebâtî kuvveler gibi. Bu fiillerin ortaya çıkışı, serbest olan tabiatlarından değil kuvvelerden kaynaklanır. Bu fiiller, tabiata aykırı zorlama sebebiyle değil aksine onların varlıklarının mukavvimlerini gerektiren ilkelerine uygunluğu itibariyle sâdır olur. Dolayısıyla onların fâilliği, tabii ve kasrî fâilden farklı başka bir türdür. Bu, aynı şekilde irâdî olması itibariyle irâdî olandan da farklıdır. Bunun örneği şudur: Nefis, bedeni ihtiyarla hareket ettirdiğinde bu hareketin ortaya çıkışında nefse olan bir nispeti ve aynı şekilde bedene olan bir nispeti vardır. Nispet, nefse olduğunda o "ihtiyari" diye isimlendirilir, nispet bedene veya organlarından birine olduğunda "teshîrî" diye isimlendirilir. Zira bedenin ve tabii kuvvelerinin ihtiyarı yoktur.

[32] Bu üç tür de aynı şekilde fiile zorlanmış olmada ortaktır. Şayet gerçek bir nazarla bakmış olsaydın zikri Yüce Yaratıcı'dan başka saf ihtiyar yoluyla fâil bulamazdın. O'nun dışındakiler, ister ihtiyar sahibi isterse zorlanmış olsunlar, yaptıkları şeylerde O'nun teshiri altındadırlar. Zira birçok fâil aynıyla ihtiyarlarına zorlanmışlardır.

[33] Hakkında konuştuğumuz meseleye dönüyor ve diyoruz ki: Hareketlerin ve fiillerin ilkeleri olan bu kuvvelerin bir kısmı, nutuk ve tahayyüle bitişiktir; bir kısmı da değildir. Nutka bitişik olan kuvveler, fiili gerektiren nispete rağmen tek başlarına etkide bulundukları şeyin [münfailin] hazır olmasını ve kendilerinden vuku bulmasını gerektirmez; yine onların, münfailin varlığından ve kendilerinin münfail kuvveyle karşılaşmalarından dolayı hiç kuşkusuz fiilde bulunmaları gerekmez. Hem nasıl gereksin! Nitekim bazen cisimsel maddenin birbirine zıt iki sûrete nispeti tek bir nispet gibi olur. Nutka ve tahayyüle bitişik olan kuvvetlerin durumu da böyle olup, bazen tek başlarına iken onların nefsânî iki şeye nispeti tek bir nispet olur. Çünkü aklî olan tek bir kuvvetle o, neredeyse insanı ve insan olmayanı bilir.

[٣٠] ٢. ومنها الفاعل بالقسر وهو الذي يفعل بطبعه المقسور على خلاف ما يقتضيه حينما هو مخلى ونفسه بتحريك قاسر وتحويل محول.

[٣١] ٣. ومنها الفاعل بالتسخير وهو الطبيعة التي تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها فيما ينشأ منها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات، كالقوى الحيوانيَّة والنباتية فيما يصدر عنها طاعة للنفوس وخدمة للقوى كالجذب والدفع والإحالة والهضم والتنمية والتوليد وغير ذلك. فإنَّ صدور هذه الأفاعيل منها ليس بحسب طبائعها مخلاة ولا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة لمبادئها المقتضية إياها المقومة لوجوداتها ففاعليتها نوع آخر مخالف للطبيعي والقسري ومخالف أيضًا للإرادي من حيث إنه إرادي. مثال ذلك أنَّ النفس إذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة في الصدور إلى النفس ولها نسبة فيه أيضًا إلى البدن، فإذا نسبتها إلى النفس فسمها اختيارية وإذا نسبتها إلى البدن أو آلة من آلاته فسمها تسخيرية إذ لا اختيار للبدن وقواه الطبيعيَّة.

[٣٢] وهذه الثلاثة أيضًا مشتركة في أنها مجبورة في فعلها. ولو نظرت حقّ النظر لم تجد فاعلًا بالاختيار المحض إلا الباري جلّ ذكره، وغيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين، فإنَّ كثيرًا من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم.

[٣٣] ولنرجع إلى ما كنا فيه فنقول: هذه القوى التي هي مبادئ الحركات والأفعال بعضها يقارن النطق والتخيل وبعضها لا يقارن، والتي تقارن النطق لا يجب بانفرادها من حضور منفعلها ووقوعه منها على نسبة يجب معها الفعل، ولا يلزم من وجود منفعلها ولا من ملاقاتها للقوَّة المنفعلة أن يفعل لا محالة، كيف وكما أنَّ المادة الجسميَّة قد تكون نسبتها إلى صورتين متضادتين نسبة واحدة، فكذلك حال القوى المقارنة للنطق والتخيل قد يكون نسبتها وهي بانفرادها إلى متقابلين نفسانيين نسبة واحدة. فإنَّه يكاد أن يعلم بقوَّة واحدة عقليَّة الإنسان واللاإنسان.

[34] Bazen de hayvânî olan tek bir kuvve sebebiyle lezzet ve elem işini vehmeder ve lezzet ve elem veren şeyi tahayyül eder. O, bir şeyi ve onun zıddını tasavvur eder. Bunların tümü onun zâtında şeye ve zıddına dönük tek bir kuvvettir. Hakikatte bu kuvvelerin tam olan fâilliği ancak itikattan veya fikrî bir görüşten kaynaklanan bir irade yahut şehevi olsun gazabi olsun hayvânî bir tahayyülden kaynaklanan bir şevk ona bitiştiğinde olur. Kısaca bu kuvvelerden kesin bir irade halinde irade edilen şeyin tarzına yönelmeyen bir sevk edicinin çıkması gerekir. Bu, sinirlerin ve kasların tahrikini gerektiren ve "karar" (*icma*) diye isimlendirilen şeydir ki, böylece fiil zorunlu olur. Şöyle ki, bu kuvveler tek başlarına fiili gerektirmiş olsa ve fiil de onlardan ayrılmamış olsaydı bu durumda birbirine zıt iki fiilin eş zamanlı olarak onlardan çıkması gerekirdi. Bu, gerçekten imkânsızdır. Nutuk ve tahayyül sahibi olmayan şeylerdeki fâil kuvvelere gelince, onlar fiilin kendilerinde zorunlu değil mümkün olduğu şeylerdir. Bazen o, zorunlu olabilir. Şöyle ki, mâninin onlardan giderilmesi tamamlanıp münfail kuvvet bitiştiğinde orada fiil gecikme olmaksızın zorunlu olur. İnfiâlî kuvvet de fâil kuvvete bitiştiğinde kendisinden infiâlin doğması zorunlu olur ve o, tam olan infiâlî kuvvettir. Zira o da fâil kuvvet gibi, bazen tam olur bazen de eksik olur. Bu, uzak kuvvettir, diğeri de yakın kuvvettir. Uzaklığın mertebeleri farklıdır. Adam olma kuvveti menide olduğu gibi çocukta da vardır. Fakat menideki uzaktır, zira o, adamlık sınırına ulaşması için iki fâil kuvvenin ona bitişmesine muhtaçtır; bu iki kuvveden biri onu çocukluğa götüren muharrik kuvvedir, diğeri de çocukta bulanan münfail kuvvetten farklı olarak onu adamlık sınırına götüren muharrik kuvvedir. Zira sadece adamlığa götüren kuvvenin ona bitişmesi ona yeter. Bu kuvvetten, bilfiil akıl olmaya, hatta kendisi dışındaki makullerin faal aklı olmaya en uzak olan şey, unsurun kuvvetidir, hatta maddenin kuvvetidir. Bunun ispatı ileride gelecektir, inşallah.

[٣٤] وقد يكون لقوَّة واحدة حيوانية أن يتوهم أمر اللذة والألم وأن يتخيل الملذ والمؤلم ويتصوَّر الشيء وضده فهي كلها في ذاتها قوَّة على الشيء وضده. وبالحقيقة لا تكون تلك القوى تامَّة الفاعلية إلا إذا اقترن بها إرادة منبعثة عن اعتقاد أو رأي فكري أو شوق منبعث عن تخيل حيواني شهوي أو غضبي. وبالجملة لا بد من داع منبعث منها إرادة جازمة غير مائلة عن نهج المراد وهي التي تُسمَّى بالإجماع الموجب لتحريك الأعصاب والعضلات حتى صار الفعل واجبًا، وذلك لأنَّ تلك القوى لو كانت بانفرادها موجبة للفعل وغير منفك عنها الفعل لوجب أن يصدر عنها الفعلان المتضادان معًا وهذا ممتنع جدًا. وأمَّا القوى الفاعلة التي في غير ذوات النطق والتخيل فهي أيضًا ممَّا قد يمكن منها الفعل ولا يجب، وقد يجب وذلك إذا كانت تامَّة رفع عنها المانع ولاقت القوَّة المنفعلة فوجب هناك الفعل من غير تراخ، والقوَّة الانفعالية أيضًا التي تجب إذا لاقت القوَّة الفاعلة أن يحدث منها الانفعال وهي القوَّة الانفعالية التامَّة لأنَّها أيضًا كالفاعلة قد تكون تامَّة وقد تكون ناقصة وهي البعيدة والأولى هي القريبة. ومراتب البعد مختلفة ففي المني قوَّة أن يصير رجلًا وكذا في الصبي لكن التي في المني بعيدة لأنها تحتاج إلى أن تلقاها قوتان فاعليتان حتى تصير بالغة حد الرجولية إحداها؛ المحركة إياها إلى الصبوية. وثانيتها؛ المحركة إياها إلى حد الرجلية. بخلاف القوَّة المنفعلة التي في الصبي فإنها يكفيها أن تلقاها قوَّة محركة إلى الرجولية فقط، وأبعد من تلك القوَّة قوَّة العنصر بل قوَّة الهيولى لأن يصير عقلًا بالفعل بل عقلًا فعالًا للمعقولات التي دونه كما سيجيء إثباته في موضعه إن شاء الله تعالى.

Beşinci Fasıl

Fâil Kuvvetin Başka Bir Taksimi

[35] Fiillik kuvveti bazen varlığın ilkesi olur, bazen hareketin ilkesi olur. Metafizikçi filozoflar fâil ile varlığın ilkesini ve vericisini kastederler; tabiatçılar ise hareketin kısımlarına göre hareketin ilkesini kastederler. Fâil ismini en çok hak eden, birinci manadır. Zira hareketin ilkesi önceki haline göre yenilenmekten ve değişimden uzak değildir. Bu durumda o, değişen bir alet gibi olur; bundan dolayı o hem hareket eden ve hareket ettiren hem fâil ve münfail, hem değişmeyen ve değişen hem kalıcı ve yok olucu olur. Eğer hakikati istersen fâil ismini hak eden şey, kendisinden yokluğun tamamıyla uzak olduğu, eksikliğin ve kötülüğün aslî olarak yok olduğu şeydir.

[36] O da, zikri yüce olan Yaratıcı'dır. Zira O'nun fiili, iyiliği vermektir ve herhangi bir kayıtlama olmaksızın, zâtı ve vasfı devam ettiği sürece veya vasıf şartıyla birlikte, herhangi bir vakitte olmaksızın ezelî bir zaruretle her hak edenin alacağı ölçüde ve her istidat sahibinin kabul edeceği genişlikte mutlak anlamda varlık vermektir. Doğrudan hareketin ilkesi olan kuvvetlere gelince onların işi ancak maddeleri hazırlamak ve zıtlıkların birinden kurtulduktan sonra diğerini alsın diye zıtları ondan uzaklaştırmak yahut vermek ve icat etmek olmaksızın istidat farklılıklarına göre maddeyi kısımlara ayırmaktır.

Altıncı Fasıl

Başka Bir Taksim

[37] Bil ki, illet ve malûl bahislerinde öğreneceğin üzere, illet bazen bilaraz illet olur. Buradan da anla ki onların fâil zannettiği şeylerin çoğu hakikatte fâil değildir. Bu, babanın çocuklar için, çiftçinin ekinler için, ustanın bina için fâil olması gibidir. Onlar kendisine nispet edilen şeye varlık veren illetler değil, bilakis onların sebebi olması cihetinden onların hazırlayıcısıdırlar; bizzat değil bilaraz illettirler. Bu bilinen şeylerde varlığı veren, Yüce Allah'tır. Nitekim O şöyle der:

الفصل الخامس

في تقسيم آخر للقوّة الفاعلية

[٣٥] وهو إنَّ القوَّة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود وقد تكون مبدأ الحركة، والإلهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود ومفيده والطبيعيون يعنون مبدأ الحركة على أقسامها، والأحق باسم الفاعل هو المعنى الأول لأنَّ مبدأ الحركة لا يخلو من تجدد وتغير عمَّا كان أولاً فهو كالآلة المتبدلة ولذلك هو محرك متحرك فاعل منفعل محفوظ متبدل باق زائل، وإن سألت الحق فالحقيق باسم الفاعل ما يطرد العدم بالكليَّة عن الشيء ويزيل النقص والشر أصلًا.

[٣٦] وهو الباري جلّ ذكره لأنَّ فعله إفاضة الخير وإفادة الوجود على الإطلاق من غير تقييد بما دام الذات وما دام الوصف أو بشرط الوصف أو في وقت دون وقت بل ضرورة أزلية بقدر احتمال كلّ قابل مستحق وسعة قبول كلّ مستعد. وأمَّا القوى التي هي مبادئ الحركات على سبيل المباشرة فليست من شأنها إلا الإعداد وتهيئة المواد وتخليتها عن بعض الأضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه أو تقسيمها باختلاف الاستعداد دون الإفاضة والإيجاد.

الفصل السادس

في طور آخر من التقسيم

[٣٧] واعلم أنَّك كما ستقف في مباحث العلة والمعلول أنَّ العلة قد تكون علة بالعرض، فاعلم هاهنا أن أكثر ما يظنونه فاعلًا فهو ليس بفاعل بالحقيقة، وذلك كالأب للأولاد والزارع للمزروع والباني للأبنية فليست هي عللا مفيدة لوجود ما ينسب إليها بل إنَّها معدات من جهة تسببها وعلل بالعرض لا بالذات. والمعطي للوجود في هذه المعلومات هو الله تعالى

"Attığınız o meniye ne dersiniz? Onu siz mi yaratıyorsunuz yoksa biz miyiz yaratan?... Hiç kuşkusuz ilk yaratılışınızı biliyorsunuz; düşünüp ibret alsanıza! Ektiğiniz tohuma ne dersiniz? Onu siz mi bitiriyorsunuz yoksa biz miyiz bitiren?... Tutuşturmakta olduğunuz ateşe ne dersiniz? Onun ağacını siz mi yarattınız yoksa yaratan biz miyiz?" [1] Dolayısıyla O, cumhurun fâil diye isimlendirdiği şeyin, ancak hareketin başlatıcısı ve ortaya çıkan şeylerdeki değişimlerin ilkesi ve hareket ettiricisi olduğuna işaret etmiştir. Sûretlerin fâili ve vücûdî şeylerin vericisi, ismi aziz olan Hak'tır.

Yedinci Fasıl

Başka Bir Taksim

[38] Fiilî kuvvetlerin bir kısmı tabiatları gereği hâsıl olur, bir kısmı alışkanlık gereği hâsıl olur, bir kısmı zanaat yoluyla hâsıl olur, bir kısmı da tesadüfen hâsıl olur. Sanat yoluyla hâsıl olan kuvvete gelince bununla maddelerin, aletlerin ve hareketlerin kullanılması kastedilir. Dolayısıyla nefis kendisinden, fiilin kolaylıkla meydana geldiği bir meleke elde eder. Bu meleke, bu sanatın sûreti konumundadır, tıpkı ateşin ısıtmanın sûreti, suyun da soğutmanın sûreti olması gibi. Meâd bahislerinde öğreneceğin üzere meleke bazen nefsin cevherî sûreti olur ve diriliş günü nefis ahirette bu sûretle diriltilir.

[39] Âdet yoluyla olan kuvvete gelince o, fiillerde kendisi kastedilmeyip bilakis şehvet, öfke veya düşünce sebebiyle fiillerde hâsıl olan şeydir.

[40] Daha sonra onları âdet olan bir gaye takip eder ki burada bir kasıt ve aslî olarak fiillerin kendisine bir yöneliş söz konusu değildir. Çünkü âdet nefiste bu fiillerin bizzat sûretinin sabit olmasını gerektirmez. Bilakis tekrarlanan fiiller onda kendi cinsinden olmayan başka bir şeyin hâsıl olmasına yol açar. Zira fiiller, hazırlayıcılardır. Hazırlayıcının ise bir şeyin hazırlayıcısı olması itibariyle o şeyin benzeri olması gerekmez. Dolayısıyla fiil melekesi fiilden doğan âdetten başkadır. Aynı şekilde hazırlayıcının, organların ve muayyen maddenin bir âdeti olması gerekmez. Zira yürüme âdeti ile ticaret âdeti arasında çok fark vardır. Dahası bununla birlikte çok dakik düşünen biri, âdet ve sanatın ortaya çıkışının tek bir yöne dönük olduğunu görür.

1 Vâkıa, 56/58-72.

كما أشار إليه بقوله: ﴿أَفَرَأَيْتُم ما تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخالِقُونَ﴾، ﴿أَفَرَأَيْتُم ما تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزّارِعُونَ﴾، ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النّارَ الَّتِي تُورُونَ أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَها أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِؤُنَ﴾ (سورة الواقعة، ٥٦/٧٢-٥٨) فأشار إلى أنَّ الجمهور ما يُسمُّونه فاعلًا ليس إلا مباشر الحركات ومبدأ التغيرات في الموارد ومحركها، وأمَّا فاعل الصور ومعطي الوجودية فهو الحقّ عز اسمه.

الفصل السابع

في طور آخر من التقسيم

[٣٨] إنَّ القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق. أمَّا التي تحصل بالصناعة فهي التي تقصد فيها استعمال مواد وآلات وحركات فيكتسب للنفس ملكة يصدر عنها الفعل بسهولة، وتلك بمنزلة صورة تلك الصناعة كصورة النار للتسخين وصورة الماء للتبريد. وستعلم في مبحث المعاد أنَّ الملكة ربما تصير صورة جوهرية للنفس وتبعث بتلك الصورة في الآخرة يوم البعث.

[٣٩] وأمَّا التي بالعادة فهي ما تحصل في أفاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل لشهوة أو غضب أو رأي.

[٤٠] ثمَّ يتبعها غاية هي العادة ولم يكن بقصد ولا بتوجيه الأفاعيل إليها بالأصالة إذ لا يلزم أن تكون العادة نفس ثبوت صورة تلك الأفاعيل في النفس بل تكرر الأفاعيل ربما يؤدي لحصول أمر آخر فيها ليس من قبيلها لأنَّها معدات والمعد لا يلزم أن يكون شبيها بما هو معد له فملكة الفعل غير العادة الناشئة من الفعل، ولا يلزم أيضًا أن يكون عادة آلات ومواد معينة فإنَّ عادة المشي وعادة التجارة بينهما تفاوت شديد. ثمَّ مع ذلك من دقق النظر يجد أنَّه يرجع حصول العادة والصناعة إلى جهة واحدة.

[41] Tabiat yoluyla olan kuvvetlerin bir kısmı hayvânî olmayan cisimlerde olan şeylerdir. Bir kısmı da hayvânî cisimlerde olan şeylerdir. Gaî illet bahislerinde tesadüf, rastgele (*cüzaf*) ve abesin manasını öğreneceksin.

Sekizinci Fasıl

Her Fâillikte Yokluğun Fiilden Önce Gelmesi Zorunlu mudur Değil midir?

[42] Bil ki fiilden önce yokluğun olması kelamcıların zannettiği gibi mutlak olarak fiilin şartından değildir. Şöyle ki bu, onların şu görüşünden ileri gelir: Mümkünün illete olan ihtiyacının illeti sadece imkân değil hudûstur. Fiil ile araz olan dokuz kategoriden birinin altında yer alan manayı kastetmeleri bunun dışındadır. Yani etki kategorisi yenilenen bir tesirdir, tıpkı ısıttığı sürece ısıtıcının ısıtması ve siyahlaştırdığı sürece siyahlaştırıcının siyahlaştırması gibi. Mutlak olarak varlık veren manasındaki fâilin fiiline gelince bunda yokluğun önce gelmesi şart koşulmaz. Fiilin mutlak olanında etki ediciye duyulan ihtiyacın illeti imkândır. Hareket ve zaman, aynı şekilde cisimlere sirayet eden tabiat gibi, iki zamanda kalıcılığı olmayan yenilenen fiile gelince onun bekada değil hudûsta fâile ihtiyaç duyması doğrudur. Zira onun bekası yoktur. Yine, bu fiilin ancak imkânda fâile ihtiyaç duyması doğrudur. Zira onun imkânı, daha sonra geleceği üzere, yenilenen hâdis bir şeyin varlığının imkânıdır. Kelamcılara gelince onlar sözleriyle bu manayı kastetmezler. Onlar lafı dolaştırmadan, Yaratıcı için âlemi yarattıktan sonra, şayet O'nun için yokluk mümkün olsaydı Yaratıcı'nın yokluğunun âleme zarar vermeyeceğini açıkça söylerler. Tahkik ehline göre hakikat, malumun varlığının, ona feyiz veren Yaratıcı'sının varlığı ile kıvam bulan taallukî, [başkasıyla bağlantılı] bir varlık olduğudur. Hâdis olan malûlün başkasına taalluku, mâhiyeti yönünden değildir, çünkü mâhiyet yaratılmış değildir.

[43] Yine bu taalluk, yokluğunun ondan önce gelmesinden dolayı da değildir. Zira fâilin faaliyeti yoklukta olmaz. Yine bu taalluk, yokluktan sonra olduğundan dolayı da değildir, zira bu varlığın zarurilerinden olan şey, onun yokluktan sonra olmasıdır. Zaruri olan, muallel (*sebepli*)

[٤١] والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الأجسام غير الحيوانيّة ومنها ما يكون في الأجسام الحيوانيّة، وستعلم معنى الاتفاق والجزاف والعبث في مباحث العلة الغائية.

الفصل الثامن

في أنّه هل يجب سبق العدم على الفعل في كلّ فاعليّة أم لا

[٤٢] اِعلم أنّه ليس من شرط الفعل مطلقًا أن يكون مسبوقًا بالعدم كما زعمه المتكلمون وذلك لذهابهم أنَّ علة حاجة المُمكن إلى العلة هي الحدوث دون الإمكان فقط، اللهم إلا أن يعنوا بالفعل ما هو معنى مندرج تحت إحدى المقولات التسع العرضيَّة أعني مقولة أن يفعل وهو التأثير التجدُّدي كتسخين المُسخّن ما دام يسخن وتسويد المسود ما دام يسود. وأمَّا فعل الفاعل بمعنى المعطي للوجود مطلقًا فلا يشترط فيه سبق العدم؛ فعلة الحاجة إلى المؤثر في مطلق الفعل هي الإمكان، وأمَّا الفعل التجدُّدي الذي لا بقاء له في زمانين كالحركة والزمان وكذا الطبيعة السَّارية في الأجسام فيصدق فيه أنَّه يفتقر إلى الفاعل في الحدوث لا في البقاء إذ لا بقاء له، ويصدق فيه أيضًا أنَّه لا يفتقر إلا في الإمكان لأنَّ إمكانه إمكان وجود أمر حادث متجدّد كما سيأتي. وأمَّا المتكلمون فما عنوا بقولهم هذا المعنى ولا حاموا حوله بل صرَّحوا بأنَّ الباري لو جاز عليه العدم بعد إيجاده للعالم لما ضرّ عدمه وجود العالم. والحق عند المحققين أنَّ وجود المعلوم وجود تعلقي لا قوام له إلا بوجود جاعله الفياض عليه، وليس تعلق المعلول الحادث بغيره من جهة ماهيَّته لأنَّها غير مجعولة.

[٤٣] ولا لأجل عدمه السابق عليه إذ لا صنع للفاعل فيه، ولا لكونه بعد العدم إذ هذا الوجود من ضروریاته أنَّه بعد العدم والضروري غير معلل؛ فإذن تعلق الحادث بعلّته إنَّما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام

değildir. Şu halde hâdisin illetine taalluku, zâtı itibarıyla kıvam bakımından bağımsız olmayan bir varlığa sahip olması yönündendir, zira onun cevherleşmesi zayıftır ve hüviyeti tam olmaktan uzaktır; ne var ki onun varlığı başkasının varlığı ile tamamlanır. Dolayısıyla illeti, onun tamlığı ve yetkinliğidir. İhtiyaç duyma zinciri, zâtında hakikati tam olan, her tama tamlığını veren, her fakiri zengin kılan, devir ve teselsülü gideren her hareketin ve talebin gayesi olan şeyde sona erer ki, O tamdır, hatta zikrettiğimiz şeylerden dolayı tamlığın da fevkindedir. O'nun dışındaki her şey, O'na taalluk eder [*bağlıdır*] ve O'na muhtaçtır. Daha önce geçtiği üzere O'na olan ihtiyaç, O'nun dışındakiler (*masiva*) için söz konusudur. Sanki O, masivayı varlıkta tutandır. Şayet hâdisler, feyizleri kabul etmede hüviyetleri gereği tam bir kuvvete sahip olsalardı sürekli olarak mevcûd olurlardı. Fakat onların, varlığı kabul hususundaki imkânları ve istidatları, tek tek kendilerine ilişen değişimler sebebiyle tamamlanır. Bunlar sayesinde varlığa dair kuvveti tamamlanır. Kuvvetleri tamamlandığında bekleme ve gecikme olmaksızın onlar var olur. Şu halde açığa çıktı ki, her fiil tam olan fâiliyle birliktedir. Bundan dolayı Muallim-i Evvel [Aristoteles], zamansal bir fiilin ancak zamansal bir fâile ait olacağına hükmetmiş ve şöyle demiştir: Bu fiilin fâilinin zamansal veya zamansal olmadığını bilmek istersen fiilinin haline bak! Eğer fiili, zamanın altına giriyorsa fâili de öyledir; zira fâil fiilinden ayrılmaz.

Dokuzuncu Fasıl

Bazı Tabiplerin Zannettiği Gibi Kudret, Mizacın Kendisi Değildir

[44] Bu faslın açıklaması şöyledir: Daha sonra geleceği üzere mizaç sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk olmak üzere dokunulur şeylerin ilk olanları cinsinden bir keyfiyeti ifade eder ve hakikat itibariyle bu dört keyfiyetten ibarettir. Ne var ki, mizaç keyfiyeti bunlar arasındaki orta bir keyfiyet olup, onlara nispetle zayıf ve kırılgandır. Bu böyle olunca mizacın fiilinin, bu keyfiyetlerin fiili cinsinden olması gerekir. Ne var ki onun fiili onlarınkinden daha zayıftır; zira onlar salt ve kuvvetlidir, bu ise gevşek ve zayıftır. Kudretin etkisi bu keyfiyetlerin etkisi cinsinden bir etki olmadığı için, onların mizacın kendisi olmadığını

بذاته لضعف تجوهره وقصور هويته عن التمام إلا بوجود غيره حتى يتم بوجوده فوجود علته هو تمامه وكماله، وينتهي في سلسلة الافتقار إلى ما هو تام الحقيقة في ذاته وبه تمام كلّ تام وغنى كلّ ذي فاقة وغاية كلّ حركة وطلب دفعا للدور والتسلسل وهو التام وفوق التمام لما ذكرناه فكلّ ما سواه متعلّق به مفتقر إليه. وقد مر أن الافتقار إليه لما سواه كأنه مقوم لها ولو كانت الحوادث تامة القوَّة على قبول الإفاضة لهوياتها لكانت موجودة دائمًا لكنها إنَّما يتم إمكاناتها واستعداداتها لقبول الوجود بتغيرات تعرض لها شيئًا بعد شيء فيتم بها قوتها على الوجود فمتى تمت قوتها وجدت بلا مهلة وتراخ. فظهر أنَّ كلَ فعل مع فاعله التام ولهذا حكم المعلم الأول أنَّ الفعل الزماني لا يكون إلا لفاعل زماني وقال: إذا أردت أن تعلم أنَّ الفاعل لهذا الفعل زماني أو غير زماني فانظر في حال فعله، فإن كان فعله واقعًا تحت الزمان ففاعله أيضًا كذلك لعدم انفكاكه عنه.

الفصل التاسع

في أنَّ القدرة ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الأطباء

[٤٤] وبيانه أنَّ المزاج كما سيأتي عبارة عن كيفيَّة من جنس أوائل الملموسات أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي بالحقيقة من هذه الكيفيات الأربع إلا أنَّها مُتوسِّطة بينها منكسرة ضعيفة بالنسبة إليها، وإذا كان كذلك وجب أن يكون فعل المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات إلا أنَّه أضعف منها لأنها صرفة قوية وهو فاتر ضعيف. ولما لم يكن تأثير القدرة من جنس تأثير هذه الكيفيات عرفنا أنَّها ليست نفس المزاج بل هي كيفيَّة

bilakis mizaca bağlı nefsânî bir keyfiyet olduğunu biliriz. Dahası mizaçtan tek tek eksilen şeyleri tedarik etmek ve konumları farklı, fiilleri zıt olan bu keyfiyetlerin konularından ayrılmaya yol açan şeyleri kaynaştırmaya zorlamak sûretiyle mizacı yöneten ve onu koruyan bir sûret ona tabi olur. Hiç kuşkusuz kudret, tedbir, zorlama ve teshir ile nitelenen bu sûretin varlığı, mizacın ufkundan daha yüksek bir ufukta olur. Bu bahis tabii ilimlere daha uygundur.

Onuncu Fasıl

Hareket ve Sükûn

[45] Bu ikisi kuvvet ve fiile benzer. İkisi umumi manada mevcûd olması bakımından mevcûdun arazlarındandır. Zira mevcûd bu ikisinin kendisine ilişmesinde tabii veya talimi hususi bir tür olmaya ihtiyaç duymaz.

[46] Dolayısıyla biz diyoruz ki: Mevcûd ya [1] tüm yönlerden bilfiildir ve bulunduğu durumdan çıkması imkânsızdır ya da [2] tüm yönlerden bilkuvvedir ve o ancak kuvvetin fiilliğine sahip olan bir mevcûd hakkında tasavvur edilir; bu durumda onun fiili kuvvetinde içerilmiş olur. Bundan dolayı o, ilk madde gibi hangisi sebebiyle olursa olsun meydana gelme ve kıvam bulma özelliğindedir. Yahut [3] bir yönden bilfiil başka bir yönden de bilkuvvedir. Kuşkusuz bu mevcûdun zâtı, biri bilfiil diğeri bilkuvve olan iki şeyden bileşiktir. Bu mevcûdun bilfiil olması bakımından sahip olduğu şeyin, bilkuvve olması bakımından sahip olduğu şeye zâtî bir önceliği vardır. Öğreneceğin üzere fiil cinsinin, önce gelmenin tüm yönleri bakımından kuvvet cinsine bir önceliği vardır. Dahası her bakımdan bilfiil olan, değişmesi ve bir halden başka bir hale çıkması asla mümkün olmayan ilk kısım mevcûdun, hakiki ve basit bir şey olması gerekir. Basitliğinin yanı sıra, ileride ispatlayacağımız üzere, onun şeylerin bütünü ve varlıkların tamamı olması gerekir. Bir yönüyle bilfiil, bir yönüyle bilkuvve olan şeyin, bilkuvve olması sebebiyle, başkası sebebiyle fiile çıkması gerekir. Aksi halde bilkuvve olan şey, bilkuvve olan şey olmaz. Onun çıkışı ya tedrîcî ya da bir kereliktir. Umumi manada bu iki şeyden çıkış, kategorilerin tümüne ilişir. Çünkü kendisinde kuvveden fiile çıkışın olmadığı hiçbir kategori yoktur.

[٤٦] فنقول: الموجود إمَّا بالفعل من كلّ وجه فيمتنع عليه الخروج عمَّا كان عليه وإمَّا بالقوَّة من كلّ جهة وهذا غير متصور في الموجود إلا فيما كان له فعلية القوَّة فيكون فعله مضمنا في قوته ولهذا من شأنه أن يتقوم ويتحصل بأي شيء كان كالهيولى الأولى. وإمَّا بالفعل من جهة وبالقوَّة من جهة أخرى، ولا محالة ذاته مركبة من شيئين بأحدهما بالفعل وبالآخر بالقوَّة وله من حيث هو بالفعل سبق ذاتي على ما له من حيث هو بالقوَّة. وستعلم عن أنَّ جنس الفعل له التقدم على جنس القوَّة بجميع أنحاء التقدم. ثمَّ القسم الأول الذي هو بالفعل من كلّ وجه الذي لا يمكن عليه التغير والخروج من حالة إلى حالة أصلًا يجب أن يكون أمرًا بسيطًا حقيقيًّا، ومع بساطته لا بد أن يكون كلّ الأشياء وتمام الموجودات كلها كما سنبرهن عليه. والذي هو بالفعل من وجه وبالقوَّة من وجه له من حيث هو بالقوَّة أن يخرج إلى الفعل بغيره من حيث هو غيره وإلا لم يكن ما بالقوَّة ما بالقوَّة، وهذا الخروج إمَّا بالتدريج أو دفعة، والخروج بالمعنى الأعم من الأمرين يعرض لجميع المقولات فإنَّه لا مقولة إلا وفيها خروج عن قوَّة لها إلى

نفسانيَّة تابعة للمزاج، بل يستتبعها صورة مدبرة للمزاج حافظة إياه بإيراد ما يستحيل منه شيئًا فشيئًا، وجبر ما يتداعى إلى الانفكاك على الالتئام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة الأفعال المتخالفة الأوضاع، فيكون لا محالة وجود تلك الصورة الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والتسخير من أفق أرفع من أفق المزاج، وهذا المبحث أليق بالطبيعيات.

الفصل العاشر

في الحركة والسكون

[٤٥] فأنَّهما يشبهان القوَّة والفعل وهما بالمعنى الأعم من عوارض الموجود بما هو موجود إذ لا يحتاج الموجود في عروضهما له إلى أن يصير نوعًا خاصًا طبيعيًا أو تعليميًا.

Fakat hareket lafzının kullanılmasında terim haline gelen şey, bir kerelik olmaksızın çıkıştır. Bu durumda o, hareket diye isimlendirilir. Alıcı olan konudan bu çıkışın olmaması hareketsizlik (*sükûn*) diye isimlendirilir. Hareketin hakikati tedrîcî hudûs, husûl, adım adım kuvveden fiile veya tedrîcî olarak yahut bir kerelik olmaksızın çıkıştır. Bu ibarelerin tümü, hareketi tanımlamaya elverişlidir.

[47] Şunu demeye hakkın yoktur: "Bir kere"nin manası andaki husûlden ibarettir, an ise zamanın bir tarafından ibarettir, zaman da hareketin miktarından ibarettir, "Bir kere"nin tarifinin tahlili, bu tarifin bir cüz'ü olan harekette sona erer. Bu durumda bir şey, kendi tarifinde alınmış olur. Bu ise imkânsız bir devirdir. Aynı şekilde "adım adım" veya "tedrîcî olarak" dediğimizde bu ikisinden her biri ancak hareketle tarif edilen zamanla tarif edilir. Zira biz, bazı fâzılların söylediği gibi, diyoruz ki bu şeylerin, yani bir kere, tedrîcî olarak vb. şeylerin tasavvuru, hissin bu hususlaki yardımıyla bedîhîdir. Bu şeylerin tanımlarının bilgisi zaman ve an gibi zâtî mukavvimlerine muhtaç ise işte bu, burhana muhtaç olan şeydir.

[48] Hareketin hakikatini bu şeylerle tarif etmek, dahası hareketi zamanın ve anın bilgisinin vasıtası yapmak mümkündür, ki biri hareketin miktarı diğeri onun miktarının bir tarafı olup, bu ikisi tasavvuru evvelî olan bu şeylerin sebepleridir. Varlığı açık mâhiyeti gizli birçok şeyin durumu da böyledir. İşte o zaman devir gerekmez. Bu cevap *Mutârahât* yazarı Sühreverdî'nin zikrettiği şeylerden olup, İmam Râzî de *el-Mebâhis-i Meşrikiyye*'de bunu tasvip etmiştir. Fakat mütekaddimûn, gizli bir devir içerdiği için bu tarife iltifat etmemiştir. Zira bu tür şeylerde, husûlü tedrîcî olan uzamlı şeylere uyumlu olmayı dikkate almak gerekir. Bu nedenle İbn Sînâ *Şifâ*'da şöyle demiştir: "Bu betimlerin (*rüsûm*) tümü, döngüsel (*devrî*) olan bir açıklama içerir." Bu nedenle bu sanatı veren başka bir yola girmek zorunda kaldı. Dolayısıyla eski filozoflar bundan vazgeçip dediler ki, hareket, husûlü mümkün olan şeydir. Husûlü mümkün olan her şey bir şeyden dolayıdır. Zira bir şeyin husûlü o şey için bir kemâldir. O halde hareket, hareket eden şey için bir kemâldir. Fakat bu kemâl, başkasına geçen ve ona bağlanan bir hakikate sahip olması yönüyle diğer kemâllerden ayrılır. Böyle olan bir şeyin hiç kuşkusuz iki

فعل لكن المصطلح عليه في استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجًا لا دفعة فهو المُسمَّى بالحركة، وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل هو المُسمَّى بالسكون. فحقيقة الحركة هو الحدوث التدريجي أو الحصول أو الخروج من القوَّة إلى الفعل يسيرًا يسيرًا أو بالتدريج أو لا دفعة وكلّ هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة.

[٤٧] وليس لك أن تقول: الدفعة عبارة عن الحصول في الآن، والآن عبارة عن طرف الزمان، والزمان عبارة عن مقدار الحركة فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة وهو جزء هذه التعريف إلى الحركة فقد أخذ الشيء في تعريف نفسه وهو الدور المستحيل. وكذلك إذا قلنا يسيرًا يسيرًا أو بالتدريج فإنَّ كلًّا منهما لا يعرف إلا بالزمان الذي لا يعرف إلا بالحركة. لأنَّا نقول كما قال بعض الفضلاء: إنَّ تصورات هذه الأمور أي الدفعة والتدريج ونحوه بديهية بإعانة الحس عليها وإن كان معرفتها بحدودها محوجَّة إلى مقوماتها الذاتية من الزمان والآن فذلك هو المحتاج إلى البرهان.

[٤٨] فمن الجائز أن يعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور ثمَّ يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان والآن اللذين أحدهما مقدارها والآخر طرف مقدارها وهما سببا هذه الأمور الأوليَّة التصور. وهكذا حال كثير من الأمور التي هي ظاهرة الإنية خفية الماهيَّة وحينئذ لا يلزم الدور. وهذا الجواب ممَّا ذكره صاحب **المطارحات** واستحسنه الإمام الرازي في **المباحث المشرقية** لكن المتقدمين لم يلتفتوا إلى هذا التعريف لاشتماله على دور خفي إذ لا بد أن يعتبر في تلك الأمور الانطباق على أمر ممتد تدريجي الحصول، ولذلك قال الشيخ في **الشفاء**: جميع هذه الرسوم يتضمن بيانًا دوريًّا فاضطر مفيدنا هذه الصناعة إلى أن سلك مسلكًا آخر؛ فالقدماء عدلوا عن ذلك فقالوا: الحركة ممكن الحصول وكلّ ما يمكن حصوله للشيء فإنَّ حصوله كمال لذلك الشيء فإذن الحركة كمال لما يتحرك، ولكنها تفارق سائر الكمالات من حيث إنَّه لا حقيقة لها إلا التعدي إلى الغير والسلوك إليه

özelliği vardır. İlki, burada kendisine yönelebilmek için husûlü mümkün olan bir matlubun olması gerekir. İkincisi, bu yönelişin bu şekilde devamlı bir şey olması gerekir. Zira onda bilkuvve bir şey kalmıştır. Çünkü hareketli bir şey hedefine ulaşmadığında bilfiil hareketli olur. Böyle olduğu sürece onda bilkuvve bir şey kalır. O halde hareketin hüviyeti kendisinde bilkuvve bir şeyin kalmasıyla ve hareketten hedeflenen şeyin bilfiil hâsıl olmamasına bağlıdır. Diğer kemâllere gelince onların hiçbirinde bu iki özellikten biri bulunmaz. Zira bir şey bilkuvve dörtgen olduğunda bilfiil dörtgene dönüşür. Dolayısıyla dörtgenlik bakımından dörtgenliğin husûlü, bir şeyin iktizasını ve ardından bir şeyin gelmesini gerektirmez. Dörtgenin husûlüyle birlikte onda bilkuvve bir şey kalmaz.

[49] Bunu öğrendiysen diyoruz ki, cisim, başka bir mekânda husûlü mümkün iken herhangi bir mekânda olduğunda onda imkân bulunur. İlki, bu mekânda husûl, diğeri de o mekâna yönelme imkânıdır. Daha önce geçtiği üzere husûlü mümkün olan her şeyin husûlü, onun için bir kemâldir. O halde bu matluba yönelme, bir kemâldir. Fakat matluba yönelme, hiç kuşkusuz matlubun husûlünden önce gelir. Aksi halde tedrîcî olarak ona ulaşmak söz konusu olmazdı. Oysa bu, hakkında konuştuğumuz şeydir. O halde yönelme, bilkuvve olan bir şeyin ilk kemâlidir. Fakat bu, tüm yönlerden değildir, zira hareket bir şeyin cisimliğinde bir kemâl değildir, ancak bilkuvve olmasının itibara alınması yönüyle şeyin kemâlidir. O halde hareket, bilkuvve olması yönünden bilkuvve şeyin ilk kemâlidir.

[50] Bu betimleme (*resm*) büyük filozof Aristoteles'e aittir. Eflatun-ı İlâhî'ye gelince o, hareketi şöyle betimlemiştir: Hareket eşitlikten çıkıştır, yani bir şeyin halinin, bu andan önce ve sonraki haline denk olmayacak şekilde olmasıdır. Pisagor'a gelince, hareketin tarifi hususunda ondan nakledilen şeye göre hareket, başkalıktan ibarettir. Bu, Eflatun'un zikrettiği şeye yakındır. Zira onda herhangi bir sıfat üzere olan bir hareketin halinin, her bir anda, bu anın öncesindeki ve sonrasındaki halinin başkalığına işaret vardır. Eflatun ile Pisagor'un sözlerini, sürekli olan tedrîcîliği dikkate alarak tarifin tamamına delalet edecek bir şeye yöneltmek mümkündür. Zira bir şeyin her vakitteki hali bundan

فما كان كذلك فله لا محالة خاصيتان إحداهما أنه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها إليه، الثانية أنَّ ذلك التوجه ما دام كذلك فإنه بقي منه شيء بالقوَّة فإنَّ المتحرك إنَّما يكون متحركًا بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوَّة فإذن هوية الحركة متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوَّة وبأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلًا بالفعل. وأمَّا سائر الكمالات فلا يوجد منها واحدة من هاتين الخاصيتين فإنَّ الشيء إذا كان مربَّعًا بالقوَّة صار مربَّعًا بالفعل فحصول المربَّعيَّة هي من حيث هي لا يوجب أن يقتضي ويستعقب شيئًا، وأيضًا فعند حصوله لا يبقى منه شيء بالقوَّة.

[٤٩] فإذا عرفت هذا فنقول الجسم إذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه إمكانان أحدهما الحصول في ذلك المكان والثاني إمكان التوجه إليه. وقد سبق أنَّ كلّ ما يكون ممكن الحصول فإنَّ حصوله يكون كمالًا له فإذن التوجه إلى ذلك المطلوب كمال، لكن التوجه إلى المطلوب متقدم لا محالة على حصول المطلوب وإلا لم يكن الوصول إليه على التدريج وكلامنا فيه؛ فإذن التوجه كمال أول للشيء الذي بالقوَّة لكن لا من كلّ وجه فإنَّ الحركة لا تكون كمالًا في جسميته وإنَّما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوَّة، فإذن الحركة كمال أول لما بالقوَّة من جهة ما هو بالقوَّة.

[٥٠] وهذا الرسم للفيلسوف الأعظم أرسطاطليس. وأمَّا أفلاطون الإلهي فإنَّه رسمها بأنَّها خروج عن المساواة أي كون الشيء بحيث لا يكون حاله في آن مساويًا لحاله قبل ذلك الآن وبعده. وأمَّا فيثاغورس فإنَّه نقل عنه في تعريف الحركة أنَّها عبارة عن الغيرية، وهذا قريب ممَّا ذكره أفلاطون إذ فيه إشارة إلى أنَّ حالها في صفة من الصفات في كلّ آن مغايرة لحالها قبل ذلك الآن وبعده. ويمكن توجيه كلامهما بما يدل على تمام التعريف من أخذ التدريج الاتصالي فيه، فإنَّ الشيء إذا كان حاله في كل

önceki ve sonraki başka bir vakitteki halinden farklı farz edildiğinde peş peşe gelen bu haller birlik ve süreklilik sıfatı üzere tedrîcî olarak başka başka şeyler olur. Eflatun bu manayı "eşitlikten çıkış" diye ifade etti, Pisagor da "başkalık" diye ifade etmiştir. Kastedilen mana, aynıdır. "Bu iki manadan her biri kendisinde uzamın ve sürekliliğin düşünülmediği basit bir şeydir." diye, bu ikisine itiraz edilmez. Bunlardan hiçbiri hareketin hakikatinin tümü değildir. Fakat İbn Sînâ zikredilen yöneltmeye iltifat etmemiş ve *Şifâ*'da şöyle demiştir: "Hareket karışık olan farklı tanımlarla tanımlanmıştır. Bu, hareketin tabiatındaki işin karışıklığından kaynaklanır. Zira onun halleri bilfiil sabit olmadığı gibi, varlığı da kendisinden önceki bir şeyin yok olduğu ve bir şeyin de geleceğinin görüldüğü şeydedir. Bazıları halin değişmesini ve olanın dışında başka bir şeyi vermeyi gerektirdiği için, hareketi "başkalık" diye tanımlamıştır. Fakat o, başkalığı vermeyi gerektiren şeyin bu başkalığın kendisi olmasının gerekmediğini bilmemiştir. Zira herhangi bir şeyi veren her şey, verdiği şey olmaz. Şayet başkalık bir hareket olsaydı, her başka, hareketli olurdu. Oysa durum böyle değildir. Bir grup da şöyle demiştir: Hareket tanımlanmayan bir tabiattır. Tanıma en uygun olanı budur, eğer hareket hassanın dışında bir sıfata sahip olursa hareket olmayan da aynı şekilde olur, tıpkı sonsuzluk ve zaman gibi. Denildiğine göre hareket eşitlikten çıkıştır. Sanki tek bir sıfat üzere olan sebat, akıp giden her vakte kıyasla bir şeyin eşit olmasıdır. Zira hareketin cüzlerinin ve hallerinin farklı zamanlarda bir şeye nispeti eşit değildir. Bir yerde hareket eden bir şey, her bir anda başka bir niteliğe sahip olması imkânsızken her anda başka bir yere sahiptir. Bu betimlemelere konunun sıkıntısı ve zorluklar sevk etmiştir. Bunların iptali ve nakzedilmesi hususunda sözü uzatmaya ihtiyacımız yoktur. Söylediğimiz şeylerin yapmacıklığını anlamada selim zihin kâfidir." [İbn Sînâ'nın] sözü burada bitti.

[51] Ben de diyorum ki, İbn Sînâ'nın Pisagorcu tarifi değersizleştirme hususunda "Hareket başkalığın kendisi değildir; o ancak başkalığı verendir." şeklinde söylediği şey, Pisagor'un söylediği şey değildir. Zira hareket yenilenmenin kendisi ve bir halden başka bir hale çıkıştır, yoksa şeyin yenilenmesini ve çıkışını sağlayan şey değildir. Bilakis bir şeyin herhangi bir halden çıkışıyla, tahakkuk ve sübutta başkalığı aynıdır, her ne kadar bu ikisi mefhûm bakımından farklı olsalar da. Bu, betimlerde yeterlidir.

حين فرض مخالفًا لحاله في حين آخر قبله أو بعده كانت تلك الأحوال المتتالية أمورًا متغايرة تدريجية على نعت الوحدة والاتصال، فأفلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية والمقصود واحد، ولا يرد عليهما أنَّ كلا من هذين المعنيين أمر بسيط لا يعقل فيه الامتداد والاتصال فليس شيء منهما تمام حقيقة الحركة، لكنَّ الشيخ لم يلتفت إلى التوجيه المذكور وقال في **الشفاء**: إنَّ الحركة قد حدت بحدود مختلفة مشتبهة وذلك لاشتباه الأمر في طبيعتها إذ كانت لا يوجد أحوالها ثابتة بالفعل ووجودها فيما يرى أن يكون قبلها شيء قد بطل وشيء مستأنف الوجود، فبعضهم حدَّها بالغيرية إذ كانت توجب تغير الحال وإفادة لغير ما كان ولم يعلم أنَّه ليس يجب أن يكون ما يوجب إفادة الغيريَّة فهو نفسه غيريَّة فإنَّه ليس كلّ ما يفيد شيئًا يكون هو إياه، ولو كانت الغيريَّة حركة لكان كلّ غير متحركًا وليس كذلك. وقال قوم: إنَّها طبيعة غير محدودة، والأحرى أن يكون هذا إن كان صفة لها صفة غير خاصة فغير الحركة كذلك أيضًا كاللانهاية والزمان. وقيل: إنَّها خروج عن المساواة كأنَّ الثبات على صفة واحدة مساواة الأمر بالقياس إلى كلّ وقت يمرّ عليه، وإنَّ الحركة لا يتساوى نسبة أجزائها وأحوالها إلى الشيء في أزمنة مختلفة فإنَّ المتحرك في الأين في كلّ آن له أين آخر والمستحيل في كلِّ آن له كيف آخر، وهذه رسوم إنَّما دعا إليها الاضطرار وضيق المجال، ولا حاجة بنا إلى التطويل في إبطالها ومناقضتها فإنَّ الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلناه انتهى كلامه.

[٥١] أقول: ما ذكره الشيخ في تزييف التعريف الفيثاغورسي من أنَّ الحركة ليست نفس الغيريَّة وإنَّما هي مفيدة الغيرية فليس بذلك، إذ الحركة نفس التجدُّد والخروج من حاله إلى غيره لا ما به يتجدد الشيء ويخرج بل نفس خروج الشيء عن حالة نفس غيريته لها في التحقق والثبوت وإن تغايرا في المفهوم وذلك كاف في الرسوم.

[52] Bir gruptan nakledilen ve kıymetsiz olarak değerlendirilen "Hareket, tanımlanmayan bir tabiattır." görüşüne gelince cevherî oluşların yenilenmesinin ve her cisme sirayet eden tabiatın değişmesinin ispatına ilişkin yerde bunu öğreneceksin. Bu tabiatların zâtlarında ve cevherlerinde yenilenmesi ve değişmesi, bütün hareketlerin ve yatay tabakadaki yerle ilgili değişimlerin aslıdır.

Düğüm ve Çözüm

[53] İmam Râzî *el-Mebâhis-i Meşrikiyye*'de ve *Uyûnu'l-Hikme* şerhinde şöyle demiştir: "Bir şeyin tedrîcî olarak kuvveden fiile çıkışında, her ne kadar filozofların bu hususta ki görüşlerinde ittifak olsa da benim şüphelerim vardır. Zira bir şey değiştiğinde bu değişim ya onda bir şeyin hâsıl olmasından dolayıdır ya da bir şeyin onda yok olmasından dolayıdır. Eğer mâdum olanlardan bir şey onda hâdis olmamış ve mevcûd olanlardan bir şey de ondan yok olmamış ise onun şimdiki halinin, ondan önceki hali gibi olması gerekir. Dolayısıyla onda değişim olmaz. Oysa biz değişimi farz etmiştik. Bu ise çelişkidir. O halde bir şey değiştiğinde burada bir şeyin hâdis olması veya onda bir şeyin yok olması gerekir. Farz edelim ki, onda bir şey hâdis oldu. Dolayısıyla bu şey, daha önce yokken var olmuştur. Böyle olan her şeyin varlığı için bir başlangıç vardır. Bu başlangıç ise bölünmezdir. Aksi halde o değil cüzlerinden biri başlangıç olurdu. Hâdis olan bu şey ya varlığının başlangıcında mevcûd olur ya da olmaz. Eğer mevcûd değilse o, varlığının başlangıcında değil henüz yokluktadır. Eğer varlığı hâsıl olmuşsa onda bilkuvve bir şeyin kalmasından veya kalmamasından uzak değildir. Eğer bilkuvve bir şey kalmamışsa bu durumda şey, ilk hâdis oluşunda tamamıyla hâsıl olmuştur. Dolayısıyla o, azar azar değil bir kerede hâsıl olan bir şey olur. Eğer onda bilkuvve bir şey kalmışsa bu kalan bilkuvve şey, ya var olan şeyin aynısı olur ki, bir şeyin aynı anda hem mevcûd hem de mâdum olmasının imkânsızlığından dolayı bu mümkün değildir; ya da var olandan başka olur. Bu durumda da ilk olarak hâsıl olan şey tamamıyla hâsıl olmuştur; hâsıl olmayan ise tamamıyla mâdum olur. Burada tedrîcî olarak hâsıl olan tek bir şey yoktur; bilakis peş peşe olan şeyler vardır.

[٥٢] وأمَّا الذي نقل من قوم وزيفه وهو أنَّها طبيعة غير محدودة فستعلم في موضعه من إثبات تجدد الأكوان الجوهريَّة وتحوَّل الطبيعة السارية في كلِّ جسم، وإنَّ تجددها وتبدلها في ذاتها وجوهرها أصل جميع الحركات والاستحالات الأرضية العرضية.

عُقدةٌ وَحَلٌّ:

[٥٣] قال الإمام الرازي في **المباحث المشرقية** وشرحه لـ **عيون الحكمة** إنَّ لي في خروج الشيء من القوَّة إلى الفعل على التدريج تشكيكًا مع أنَّه اتفقت آراء الحكماء عليه، فإنَّ الشيء إذا تغير فذلك التغير إمَّا أن يكون لحصول شيء فيه أو لزوال شيء عنه فإنَّه إن لم يحدث فيه شيء ممَّا كان معدومًا ولم يزل عنه شيء ممَّا كان موجودًا وجب أن يكون حاله في ذلك الآن كحاله قبل ذلك فلم يوجد فيه تغير وقد فرض ذلك هذا خلف. فإذن الشيء إذا تغيَّر فلا بد هناك من حدوث شيء فيه أو زوال شيء عنه. فلنفرض أنَّه حدث فيه شيء فذلك الشيء قد كان معدومًا ثمَّ وجد وكلّ ما كان كذلك فلوجوده ابتداء وذلك الابتداء غير منقسم وإلا لكان أحد جزئيه هو الابتداء لا هو، فذلك الذي حدث إمَّا أن يكون في ابتداء وجوده موجودًا أو لا يكون، فإن لم يكن فهو بعد في عدم لا في ابتداء وجوده وإن حصل له وجود فلا يخلو إمَّا أن يكون قد بقي منه شيء بالقوَّة أو لم يبق، فإن لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في أول حدوثه فهو حاصل دفعة لا يسيرًا يسيرًا، وإن بقي منه شيء بالقوَّة فذلك الشيء الذي بقي إمَّا أن يكون عين الذي وجد وهو محال لاستحالة أن يكون شيء واحد موجودًا ومعدومًا دفعة واحدة، وإمَّا أن يكون غيره فحينئذ الذي حصل أولًا فقد حصل بتمامه والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم وليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج بل هناك أمور متتالية.

[54] Sonuç olarak zât bakımından biricik olan şey ancak bir kerelik bir husûle sahip olabilir. Dahası birçok cüz'ü olan şeyin tedrîcî olarak hâsıl olduğunun söylenebilmesi şu anlama gelir: Bu fertlerden [cüzlerden] her biri ancak art arda hâsıl olur. Bunun tahkikine gelince hâdis olan her şey bir kerede tamamıyla hâdis olmuştur. Hâdis olmayan da tamamıyla mâdumdur. Bana göre konuda olan şey işte budur." Bunlar [Fahreddin Râzî'nin] sözleridir.

[55] Ben de diyorum ki, Behmenyâr kendinden önceki filozoflardan naklederek bu şüpheyi zikretmiş ve onu şöyle iptal etmiştir: Katetme manasındaki hareketin varlığı bu şüpheyi giderir. Bu hareket ayanda mevcûd değildir. Mevcûd olan hareket, belirtilen ortalamadır ve o biten ve bir şeye ilave olmayan akıp giden bir şeydir. Müteahhirun filozofların çoğunluğu hikmetin yöntemi zannederek bu yola girdiler. Ancak sahibimiz ve efendimiz, yüce gölgesi devam eden üstadımız [Mîr Dâmâd] şöyle diyerek onların dışında kalmıştır. Katetme manasındaki hareketi nefyeden kimseler, her ne kadar onun hâdis cüzleri tedrîcî olarak bir araya gelse de belirtilen ortalamanın, vehimde süreklilik sıfatı üzere tedrîcî olarak hâdis olan bir şey olduğu görüşüne ulaşan kimselerdir. Tek bir şeyin, tedriç yoluyla hâsıl olması makul olmuyorsa ister vehimde ister se ayanda olsun, bu tasavvur edilmez. Mugalatalı bu kıyas, şayet doğru olsaydı bu hususta da açık bir delil olurdu. Zira bu şey, hiçbir şekilde iki varlıktan biriyle hususileşmez. Oysa lüzum eden şey çelişiktir. Bu delilin geçersizliği hususunda görüşler ortaktır. Nasıl olmasın! Cevher bahislerinde geleceği üzere cismin bitişikliği ve vaz'î bölünmeyenlere bölünmemesi hususunda delil getirilmiştir. Bir cismin bir yerden başka bir yere çıkması, görülür ve duyulur bir şeydir. Bu çıkış, bitişik mesafeye uyan tedrîcî bir şeydir. Yerleşik olmayan sürekli niceliğin varlığı, yerleşik olan sürekli niceliğe uygun düşer. Hayalde bulunan şey, inkârı mümkün olmayan zaruri şeylerden olsaydı ondaki yanlışın (*galat*) yönünü ifşa etmesi sebebiyle problemin temelinin sökülmesi ve binasının yıkılmasına uygun olurdu. Bu, buna katılanlara zor değil, dahası bunun için yaratılmış olanlara daha kolaydır. Bir şeyin andaki varlığı, tamamıyla zamandaki varlığından başkadır. Zira bir şeyin bazen zamanda varlığı olur, oysa onun varlığı ve cüz'ünün varlığı anda söz konusu değildir,

[٥٤] فالحاصل أنَّ الشيء الأحدي الذات يمتنع أن يكون له حصول إلا دفعة بل الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال إن حصوله على التدريج على معنى أنَّ كلّ واحد من تلك الأفراد إنَّما يحصل في حين بعد حين، وأمَّا على التحقيق فكلّ ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث فهو بتمامه معدوم فهذا ما عندي في هذا الموضع، هذا كلامه.

[٥٥] وأقول: إنَّ بهمنيار ذكر هذه الشبهة ناقلًا إياها عمَّا سبقه من الأقدمين وأبطلها بأنَّها إنَّما تنفي وجود الحركة بمعنى القطع وهي غير موجودة في الأعيان والموجود من الحركة إنَّما هو التوسُّط المذكور وهو ليس إلا أمرًا سيالًا لا يكون متقضيًّا ولاحقًّا. وجمهور المتأخرين سلكوا هذا المنهج زاعمين أنَّه منهج الحكمة إلا مولانا وسيدنا الأستاذ دام ظله العالي حيث أفاد أنَّ النافين للحركة بمعنى القطع قائلون بأنَّ التوسط المذكور يرسم في الوهم أمرًا حادثًا تدريجيًّا على نعت الاتصال وإن اجتمعت هناك أجزاؤه الحادثة على التدريج، وإذا كان حصول الشيء الواحد على سبيل التدريج غير معقول فلم يتصوَّر ذلك سواء كان في الأعيان أو في الأوهام، وهذا القياس المغالطي لو صح لكان حجة ناهضة هناك أيضًا إذ لا اختصاص له بأحد الوجودين أصلًا واللازم خلف؛ وقد اجتمعت الآراء على بطلانها، كيف وقد برهن على اتصال الجسم وعدم انفصاله إلى غير المنقسمات الوضعية كما سيجيء في مباحث الجوهر. وخروج الجسم من أين إلى أين آخر مشاهد محسوس وذلك الخروج أمر تدريجي منطبق على المسافة المتصلة، فوجود كمية متصلة غير قارة منطبقة على كمية متصلة قارة ولو في الخيال من الضروريات التي لا يمكن إنكارها فالحري قلع أساس الإشكال وتخريب بنائه بإفشاء وجه الغلط فيه، وذلك غير متعسر على من وفق له بل مُيسَّر لمن خلق له، فإنَّ وجود الشيء بتمامه في الآن غير وجوده في الزمان إذ قد يكون للشيء وجود في الزمان وليس وجوده ولا وجود جزء منه في الآن

bilakis şeyin nihayetinin varlığı söz konusudur. Şeyin nihayeti o şeyin dışındadır. Çünkü nihayet, onun yokluğu ve bitişidir. Şeyin birliği ise bunu asla kabul etmez. Zira hareket, zaman ve bu ikisinin yerine geçen şeyler, varlıkça zayıf şeyler cümlesindendir ki, bu şeylerin her bir cüz'ünün varlığı, diğerinin yokluğuna bitişir. Hâdis olmadaki tedrîcîlik, kendinde sürekli ve şahsî tek bir şey olan zamanın bütününe tamamıyla yayılmış tek bir şeyin varlığına aykırı değil, bilakis o şeyin varlığının tümüne veya o şeyin bir kısmının andaki varlığına aykırıdır.

[56] Dahası her bir hâdisin, kendisinin veya cüz'ünün o anda var olduğu anlık başlangıcının olması gerekli değildir. Bu hata, başlangıç lafzının birbirinden ayrı iki mana arasında ortak kullanılmasından kaynaklanır. Zira "başlangıç" lafzı bazen "bir şeyin bir yönü ve sonu" için kullanılır. Bazen de "ilk olarak zâtı devamlı ve hudûsu bir kerelik olan şeyin içinde var olduğu an" hakkında kullanılır. Hareket bir kerelik var olup daha sonra devam eden şeylerden değildir. Dolayısıyla hareket, hudûsun ilk anına sahip olmadığı gibi onun cüz'üne de sahip değildir. Zira hareketin cüz'ü de harekettir. Dahası bu hareketin de kendisinin bir tarafına uygun düşen anla hususileşen bir tarafı ve nihayeti vardır.

[57] Hareketin tarifleri cümlesinden İbn Sînâ'nın *Necât*'ta zikrettiği şey şudur: "Hareket, cisimde yerleşik olan halin, bir şeye doğru yönelmesi yoluyla yavaş yavaş değişmesi ve bu sebeple bilkuvve veya bilfiil bu şeye ulaşmasıdır." Bu tarifte kayıt altına aldıkları ve çekindikleri şeyleri açıklayalım. "Yerleşik halin değişmesi" sözüyle yerleşik olmayan halden yerleşik olmayan başka bir hale intikalden çekinmiştir, tıpkı bir zamandan başka bir zamana, bir fiilden başka bir fiile veya bir edilgiden başka bir edilgiye intikal etmek gibi. Zira bu şeyler, yerleşik olmayan hallerdir. Bunlardan intikal, hareket değildir, tıpkı bu hallere sahip olmanın sükûn olmaması gibi. "Cisimdeki" ifadesiyle nefsin sıfatları ve idrakleri gibi, soyut nefislere yerleşik hallerin değişiminden sakınmıştır. Zira bu, hareket olmadığı gibi, denildiği üzere ilk maddenin sıfatlarındaki değişim de değildir. Zira maddenin istidatlarında ve edilgilerinde hareket vardır. Bazen denilir ki, niceliksel harekette hareket eden ancak maddedir. Cisimden maksat onu ve maddesini içine alan şeydir. "Yavaş yavaş" ifadesi, cisimde böyle olmayan değişimi ve maddenin cevherî

بل وجود نهاية منه ونهاية الشيء خارجة عنه لأنَّه عدمه وانقطاعه، ووحدة الشيء لا تأبى ذلك أصلًا لأنَّ الحركة والزمان وما يجري مجراهما من الأمور الضعيفة الوجود التي وجود كلّ جزء منها يجامع عدم غيره. والتدريج في الحدوث لا ينافي وجود الشيء الممتد الواحد بتمامه في مجموع الزمان الذي هو أيضًا متصل واحد شخصي في نفسه بل إنَّما ينافي وجوده بتمامه أو وجود بعض منه في الآن.

[٥٦] ثمَّ لا يلزم أن يكون لكلّ حادث ابتداء آني يوجد هو أو جزء منه في ذلك الآن، وهذا الغلط إنَّما نشأ من اشتراك لفظ الابتداء بين معنيين متغايرين، فإنَّ لفظ الابتداء قد يطلق على طرف الشيء ونهايته وقد يطلق على الآن الذي يوجد فيه الشيء الدفعي الحدوث المستمر الذات أولًا؛ والحركة ليست ممَّا يوجد دفعة ثمَّ يستمر فليس لها آن أول الحدوث ولا لجزء منها لأنَّ جزء الحركة أيضًا حركة بل لها طرف ونهاية يختص بآن هو منطبق على طرفها.

[٥٧] ومن تعاريف الحركة ما ذكره الشيخ في **النجاة** وهو أنَّ الحركة تبدل حال قارة في الجسم يسيرًا يسيرًا على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول به إليه وهو بالقوَّة أو بالفعل. فلنبين قيود هذا التعريف واحترازاته، فقوله «تبدل حال قارة» احتراز عن انتقال من حال غير قارة إلى حال غير قارة أخرى كانتقال من متى إلى متى أو من فعل إلى فعل أو من انفعال إلى انفعال إذ تلك الأمور أحوال غير قارة، والانتقال منها ليس حركة كما أنَّ التلبس بها ليس بسكون. وقوله «في الجسم» احتراز عن تبدل الأحوال القارة للنفوس المجرَّدة من صفاتها وإدراكاتها إذ ذلك لا يكون حركة لا عن تبدل الهيولى الأولى في صفاتها على ما قيل، فإنَّ للهيولى حركة في استعداداتها وانفعالاتها. وقد يقال إنَّ المتحرك في الحركة الكمِّيَّة ليس إلا المادة بل المراد من الجسم ما يعمه ومادته. وقوله «يسيرًا يسيرًا» يخرج تبدلا لا يكون كذلك في الجسم وتبدل الهيولى في صورها الجوهريَّة فإنَّ

sûretindeki değişimi dışarıda tutar. Zira İbn Sînâ ve filozofların çoğunluğuna göre bunun tedrîcî olarak gerçekleşmesi mümkün değildir. Bundaki hakikat sana açıklanacaktır. "Bir şeye doğru yönelmesi yoluyla" ifadesiyle cismin mesela ışındaki değişmesinden ve ondaki ışığın yavaş yavaş karanlığa doğru intikalinden, her ne kadar buradaki yerleşik haldeki değişim tedrîcî olsa da sakınmıştır. Ne var ki bu, hareket değildir, zira oluşu bir şeye doğru yönelme yoluyla değildir. Bâ harfiyle ifade edilen sebeplik ifadesiyle o, zâti yakınlığı kastetmiştir ki, bunu yerleşik hallerin, öncelikli ve zâtî olarak terettüp eden şeye ulaşma olmaksızın tedrîcî olarak değişmesinden sakınmak için yapmıştır, tıpkı gâî illet bahislerinde öğreneceğin üzere gaye bazen zâtî, bazen de arazî olur. Bu sebeple tanımdan; bir sahiplikten başka bir sahipliğe veya bir izafetten başka bir izafete intikal çıkarılmıştır. Bu ikisinden her biri, her ne kadar tedrîcî olsalar da ne zâtî ne de evvelî bir gayedir. Aksine bu ikisindeki değişimden önce bunların dışındaki değişim gelir.

[58] Doğrusal hareketlerin devamlı olmaması gibi, bilfiil gayeye sahip olan şeyleri ve dairesel hareketlerin devamlı olması gibi, bilfiil gayeye sahip olmayan şeyleri içine alması için, zikredilen gayeyi umumi kılmıştır. Zira hareket için hâsıl olan şey, ancak konumlara ayrılmaya elverişli tedrîcî bir konum olduğundan dolayı hiçbir hareket bilfiil değil fiile yakın bilkuvve olur.

[59] Bazı İslâm filozoflarının mütekaddimûn filozoflara uygun olarak zikrettiği hareket tarifi de şudur: Hareket halin zevalidir veya kuvveden fiile gidiştir. *Şifâ*'da bunun hatalı olduğu zikredilir. Zeval ve gidişin harekete nispet edilmesi cinsin veya cinse benzer bir şeyin nispeti gibi değil, bilakis eş anlamlı lafızların harekete nispete gibidir. Zira bu iki lafız ve hareket ilkin bir şeyin mekândaki değişimi için konulmuş sonra hallere nakledilmiştir.

[60] Tariflerin doğruya en yakını şöyle demektir: Hareket bilkuvve sınırların bitişmeye uygunluğudur. Sükûnet ise bu uygunluğun kesilmesidir. Bu sınırlar uygunluk sebebiyle farz edilir. Bu yön üzere olan hareketi, zikredeceğimiz katetme manasındaki hareketin varlığı takip eder.

ذلك عند الشيخ وجمهور الحكماء لا يمكن أن يكون على سبيل التدريج وسينكشف لك الحق الذي فيه. وقوله «على سبيل اتجاه نحو شيء» احترز به عن تبدل الجسم في ضوئه مثلًا والانتقال عنه يسيرًا يسيرًا إلى الظلمة فإنَّه وإن كان فيه تبدل في حال قارة تدريجًا إلا أنَّه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شيء. وأراد ب«السببية المعبر عنها بالباء القريبة الذاتية» احترازًا عن تبدل أحوال قارة تدريجًا لا يكون الوصول إلى ما يترتب عليه أوليًا أو ذاتيًا، كما ستعلم في مباحث العلة الغائية من أنَّ الغاية قد تكون ذاتية وقد تكون عرضية، وبذلك يخرج عن الحد الانتقال من جدة إلى جدة أو من إضافة إلى إضافة إذ كلّ منهما وإن كان تدريجيًا إلا أنَّ شيئًا منهما ليس غاية ذاتية أو أوليَّة بل التبدل فيهما مسبوق بتبدل في غيرهما.

[٥٨] وإنَّما عمّم في الغاية المذكورة ليشمل ما لها غاية بالفعل كما لا تدوم من الحركات المستقيمة وما ليس لها غاية بالفعل كما تدوم من الحركات الدوريَّة، إذ ما يحصل لها إنَّما هو وضع تدريجي صالح لأنَّ يفصل إلى أوضاع لا يكون شيء منها بالفعل بل بالقوَّة القريبة من الفعل.

[٥٩] ومن تعاريفها ما ذكره رهط من حكماء الإسلام وفاقا للمتقدمين وهو أنَّ الحركة زوال من حال أو سلوك من قوَّة إلى فعل. وفي **الشفاء** أنَّ ذلك غلط لأنَّ نسبة الزوال والسلوك إلى الحركة ليست كنسبة الجنس أو ما يشبه الجنس بل كنسبة الألفاظ المترادفة إياها إذ هاتان اللفظتان والحركة وضعت أولا لاستبدال الشيء في المكان ثمَّ نقلت إلى الأحوال.

[٦٠] وأقرب التعاريف هو أن يقال الحركة هي موافاة حدود بالقوَّة على الاتصال، والسكون هو أن تنقطع هذه الموافاة وتلك الحدود تفترض بالموافاة والحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذي سنذكرها.

On Birinci Fasıl

Hareketin Varlığının Yönü Hakkındaki Görüşün Tahkiki

[61] İbn Sînâ *Şifâ*'da demiştir ki: Hareket iki manaya gelen bir isimdir.

[62] İlki, baştan sona doğru hareket edene ait makul ve bitişik bir şeydir. Bu, ayanda husûlü olmayan şeyler cümlesindendir. Zira hareketli devam ettiği sürece sona ulaşmış değildir. Dolayısıyla hareket tamamıyla var olmaz, var olduğunda biter ve yok olur. O halde onun ayanda varlığı hiçbir şekilde yoktur, bilakis zihinde vardır. Şöyle ki, hareketli şey, bıraktığı mekâna ve eriştiği mekâna dayanır. Hayalde onun ilk mekândaki oluşunun sûreti belirdiğinde daha sonra bunun hayalden kaybolmasından önce ikinci mekânda oluşunun sûreti belirdiği vakit hayalde iki sûret toplanır. İşte bu durumda zihin iki sûreti birlikte tek bir şey olarak hisseder. Hâriçteki harekete gelince onun için varlıkta zihinde bulunduğu gibi kaim olan bir husûl yoktur. Zira hareketli varlıkta iki tarafta hâsıl olmaz; iki taraf arasındaki halin de kaim bir varlığı yoktur.

[63] İkincisi, hareket, hâriçte bulunan vücûdî bir şeydir ve cismin, ortada farz edilen her bir sınırın öncesi ve sonrası olmadığı için, başla son arasında ortada olmasıdır. Şey hareketli olmaya devam ettikçe hareket, devamlı var olan bir haldir. Bu halde asla bir değişme yoktur. Bilakis bazen mesafenin sınırları bilaraz değişir.

[64] Fakat hareketli şey, ortanın belirli bir sınırında bulunduğu için hareketli değildir. Aksi halde ondan çıkışı esnasında hareketli olmazdı. Dahası o, zikredilen sıfat üzere ortada olduğu için hareketlidir. Bu hal, bu ortanın sınırlarının tümünde sabittir ve bu sıfat, hareketlide var olur. Oysa hareketli bir anda bulunur. Dolayısıyla bu manadaki hareket hakkında şunu söylemek doğrudur: O, her bir anda, öncesi ve sonrası olmayan bir orta sınırda, diye farz edilen şeydir.

الفصل الحادي عشر

في تحقيق القول في نحو وجود الحركة

[٦١] قال الشيخ في **الشفاء** الحركة اسم لمعنيين.

[٦٢] الأول: الأمر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ إلى المنتهى وذلك ممَّا لا حصول له في أعيان لأنَّ المتحرك ما دام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها وإذا وجدت فقد انقطع وبطل فإذن لا وجود له في الأعيان أصلًا بل في الذهن. وذلك لأنَّ المتحرك يستند إلى المكان الذي تركه وإلى المكان الذي أدركه فإذا ارتسمت صورة كونه في المكان الأول في الخيال ثمَّ قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فحينئذ يشعر الذهن بأنَّ الصورتين معًا على أنَّهما شيء واحد. وأمَّا في الخارج فلا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن إذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم.

[٦٣] الثاني: وهو الأمر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم مُتوسِّطا بين المبدأ والمنتهى بحيث كلّ حد فرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه، وهو حالة موجودة مستمرة ما دام كون الشيء متحركًا وليس في هذه الحالة تغير أصلًا بل قد يتغير بحدود المسافة بالعرض.

[٦٤] لكن ليس المتحرك متحركًا لأنَّه في حد معين من الوسط وإلا لم يكن متحركًا عند خروجه منه بل لأنَّه مُتوسِّط على الصفة المذكورة، وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط وهذه الصفة توجد في المتحرك وهو في آن لأنَّه يصح أن يقال له في كلّ آن يفرض في حدّ مُتوسِّط لا يكون قبله ولا بعده فيه.

[65] "Her hareket bir zamanda olur." diye söylenen sözde "hareket" ile bitişik bir şey olan hareket kastedilir. Dolayısıyla o, zamandadır. Hareketin zamandaki varlığı, şeylerin geçmişteki varlığı yoluyladır. Eğer zaman bir şekilde hareketten ayrı olabiliyorsa geçmişteki anda bir varlığa sahip olan geçmişteki mevcûd şeyler, şimdiki anda hazır olur. Oysa durum böyle değildir. Eğer bununla ikinci mana kastedilirse onun zamanda oluşu zamanın mutabakatını gerektirmesi anlamında değil, bilakis katetmenin husûlünden uzak olmaması anlamındadır. Bu katetme zamana uygundur. Dolayısıyla o, zamanın hudûsundan uzak değildir. Zira bu zamanın her bir anında sabittir. Dolayısıyla onun vasıtasıyla bu zamanda sabit olur. Söylediği bundan ibarettir.

[66] Burada nakzetme ve sağlamlaştırma açısından incelenecek yerler vardır.

[67] İlk olarak; biz diyoruz ki, her mâhiyet varlık bakımından hususi bir yöne sahiptir. Mâhiyetlerin ayanda olması bir şeyin doğru olması ve tanımının tahakkuk etmesi demektir; tıpkı İbn Sînâ'nın görelilik babında zikrettiği gibi ki, görelilik, tanımının pek çok şey hakkında doğru olması anlamında hâriçte mevcûddur. Bir şeyin mevcûdluğu ile ancak bu şey kastedilir. Hareketin, zamanın, kuvvetlerin, istidatların vd. şeylerin mâhiyeti de bu kâbildendir. Tuhaftır ki İbn Sînâ sürekli zamanın senelere, aylara, günlere, saatlere bölünmesi sebebiyle hâriçte varlığı olduğu kanaatindedir. İlk manadaki hareket buna uygundur. Ona göre hareket zamanın mahâlli ve illetidir. Bu durumda mâdum nasıl olur da mevcûdun mahâlli ve illeti olur?

[68] İkinci olarak; biz diyoruz ki, İbn Sînâ'nm amacı ilk manadaki hareketin varlığını nefyetmek olabilir. Zira hareket cismin bir niteliğidir. Cisim de var olduğu zamandan beri hep bir anda mevcûd olan sabit bir cevherdir. Hareketin ise anda varlığı yoktur. Şayet bu mana cismin bir sıfatı olsaydı onunla nitelenen cismin içinde bulunduğu her bir anda hareketin varlığı gerekli olurdu, zira nitelenenin nitelendiği vakitte kendisini niteleyen sıfattan ayrılması imkânsızdır. Bu durumda hareket itibariyle var olan şey, cismin sabitliğinin yanı sıra yenilenmesi ve değişmesi sebebiyle ilk manada değil fakat devamlılığı cismin devamlılığı gibi olduğu için, başka bir manadadır.

[٦٥] والذي يقال من أنَّ كلّ حركة في زمان فإمَّا أن يعني بالحركة الأمر المتصل فهو في الزمان ووجودها فيه على سبيل وجود الأمور في الماضي وإن كان يباينها بوجه فإنَّ الأمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرًا فيه ولا كذلك هذا، وإن عني به المعنى الثاني فكونه في الزمان لا على معنى أنَّه يلزم مطابقة الزمان بل على معنى أنَّه لا يخلو من حصول قطع وذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان، ولأنَّه ثابت في كلّ آن من ذلك الزمان فيكون ثابتًا في هذا الزمان بواسطته، هذا كلامه.

[٦٦] وفيه موضع أبحاث نقضًا وإحكامًا:

[٦٧] الأول إنَّا نقول: لكلّ ماهيَّة نحو خاص من الوجود وكونها في الأعيان عبارة عن صدقها على أمر وتحقق حدها فيه كما ذكره الشيخ في باب المضاف، وإنَّه موجود في الخارج بمعنى أنَّه يصدق حده على أشياء كثيرة فيه ولا يعنى بموجودية الشيء إلا ذلك، ومن هذا القبيل ماهيَّة الحركة والزمان والقوى والاستعدادات وغيرها. والعجب أنَّ الشيخ ذاهب إلى وجود الزمان المتصل في الخارج لأنَّه الذي ينقسم إلى السنين والشهور والأيام والساعات، والحركة بالمعنى الأول يطابقه والحركة عنده محل الزمان وعلته فالمعدوم كيف يكون محلًّا للموجود وعلة له.

[٦٨] الثاني إنَّا نقول: لعلَّ غرض الشيخ من نفي وجود الحركة بالمعنى الأول، إنَّ الحركة وصف للجسم والجسم جوهر ثابت موجود في كلّ آن من زمان وجوده والحركة لا وجود لها في الآن؛ ولو كان ذلك المعنى نعتًا للجسم يلزم وجود الحركة في كلّ آن يوجد فيه الجسم المنعوت به لاستحالة انفكاك الموصوف عن الصفة التي وصف بها عنه حين وصف بها فالموجود من الحركة هو المعنى الآخر لاستمراره كاستمرار الجسم لا المعنى الأول لتبدله وتجدده مع ثبات الجسم.

[69] Ancak bize göre hareketin mahâlli ve alıcısı, sabit bir şey olması itibariyle cisim değil, bilakis anbean etkilenen maddeyi içine alması vasıtasıyla olan cisimdir. Tıpkı hallerin değişiminin bir çeşidinin ve haysiyetlerin ister tabiat ister zorlama, isterse irade olsun, hareketin fâiline eklenmesinin gerekmesi gibi ki, bu hallerin eklenmesiyle alıcıdaki hareketin husûlü gerekli olur. Nitekim İbn Sînâ ilgili yerde bunu açıklar. Zira hiç kuşku yok ki, değişenin illeti değişen, sabitin illeti sabittir. Şeyin kabul edicisinin hükmü de böyledir.

[70] Üçüncü: Mutlak olarak katetme manasındaki hareketin varlığının nefyedilmesi doğru değildir. Bu manadaki hareketin nefyine nasıl hükmedilir? Uygun olan İbn Sînâ'nın sözünü şuna hamletmektir: Onun nefyetmeye çalıştığı şey, tıpkı yenilenmeyen, zâtı devamlı olan sabit şeylerin varlığı gibi, hareketin varlığı için ayanda bir sûretin olmasıdır. Onun "Onun bilfiil kaim olarak hâsıl olması mümkün değildir." sözü seni bu manaya ulaştırır: Burada hâsıl olma "kaim olma" ile yani zâtın sabitliği ve istikrarı ile kayıt altına alınır. Yine onun "Hareketin varlıkta, zihinde olduğu gibi kaim olan bir husûlü yoktur. Zira iki taraf " sözü de aynen önceki gibidir. Zira zihinde bulunan hareket, her ne kadar hudûs itibariyle hâsıl olması tedrîcî olsa da onun bekası bir kereliktir. Ayanda olan bundan farklıdır, zira o hem hudûsu hem de bekası itibariyle tedrîcîdir.

[71] Dördüncü: İbn Sînâ'nın buradaki metninde söylediği ilk manadaki hareketin varlığının nefyi, onun *Şifâ*'daki zaman kategorisindeki şüpheyi giderme faslında söylediği şu sözle çelişiktir: "Zamana gelince, onun yokluk durumları ve varlığa sahip olmaması hakkında söylenen şeylerin tümü anda varlığa sahip olmamasına dayanır. 'Onun mutlak olarak varlığı yoktur.' demekle 'Onun an içinde hâsıl olan bir varlığı yoktur.' demek arasında fark vardır. Bu tarz üzere hâsıl olan varlığın ancak nefiste ve vehimde zamana ait olduğunu kabul edip doğru buluyoruz. Mutlak yokluğun mukâbili olan mutlak varlığa gelince bu, zaman için doğru olur. Eğer onun için bu doğru olmasaydı onun olumsuzunun [*selb*] doğruluğu söz konusu olur ve şöyle denilmesi doğru olurdu: Mesafenin iki tarafı arasında hareketin katettiği hız sınırına göre hareketin sahip olduğu bir imkân miktarı yoktur. Eğer bu olumsuzluk (*selb*),

[٦٩] لكنا نقول: إنَّ محل الحركة وقابلها ليس الجسم بما هو أمر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادة المنفعلة المتأثرة آنا فآنا، كما أنَّ فاعلها أيضًا سواء كانت طبيعة أو قسرًا أو إرادة لا بد وأن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال والحيثيات ليصير بانضمام تلك الأحوال موجبًا لحصول الحركة في القابل كما بينه الشيخ في موضعه، لأنَّ علة المتغير متغير وعلة الثابت ثابت لا محالة وكذلك حكم القابل للشيء.

[٧٠] الثالث: إنَّ نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقًا غير صحيح فكيف حكم بنفيها، والأولى أن يحمل كلامه على أنَّ ما رامه هو نفي أن يكون لوجودها صورة في الأعيان كوجود الأمور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة. ويرشدك إلى ذلك قوله: لا يجوز أن يحصل بالفعل قائمًا حيث قيد الحصول بالقيام أعني قرار الذات وثباتها، وكذا قوله: ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن إذ الطرفان إلى آخره؛ فإنَّ ما في الذهن منها وإن كان بحسب الحدوث تدريجي الحصول لكنه دفعي البقاء بخلاف ما في الأعيان منها فإنَّه تدريجي الحدوث والبقاء جميعًا.

[٧١] الرابع: إنَّ نفي وجود الحركة بالمعنى الأول كما ينص عليه عبارة الشيخ هاهنا مناقض لما قاله في الشفاء في فصل حل الشكوك المقولة في الزمان بهذه العبارة: وأمَّا الزمان فإنَّ جميع ما قيل في أمر إعدامه وأنَّه لا وجود له فهو مبني على أنَّه لا وجود له في الآن، وفرق بين أن يقال لا وجود له مطلقًا وبين أن يقال لا وجود له في آن حاصلًا. ونحن نسلم ونصحح أن الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان إلا في النفس والتوهم، وأمَّا الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له فإنَّه إن لم يكن صحيحًا له صدق سلبه فصدق أن نقول: إنَّه ليس بين طرفي المسافة مقدار إمكان لحركة على حد من السُّرعة يقطعها وإن كان هذا السلب

yanlış olursa onun mukâbili olan ispat (*olumluluk*) doğru olur ki, o da bu imkânın miktarının burada bulunmasıdır. İspat, her ne kadar bir anda veya herhangi bir cihet üzere olmasa da bir şeyin mutlak olarak varlığına bir delalettir. Bu yön, vehmetme sebebiyle ona ait değildir. Zira vehmetmese bile varlığın bu tarzı hâsıl olur ve onunla birliktedir. Çünkü bilinmelidir ki, var olanların bir kısmı varlıkça tahakkuk etmiş ve hâsıl olmuştur, bir kısmı da varlık bakımından oldukça zayıftır. Zaman varlıkça hareketten oldukça zayıf gibidir." [İbn Sînâ'nın] sözü burada bitti.

[72] Ruhu aziz olsun, şanı büyük, yeri yüksek olan İbn Sînâ tek bir kitabında kendisiyle çelişmektedir. Zira onun sözünden anlaşılmaktadır ki, hareket varlık bakımından mutlak olarak ayanda nitelenen şeyden, yani zamandan daha kuvvetlidir. Bu durumda hareket zaruri olarak ayanda bir varlığa sahip olur. Nasıl olur da bu varlık zamanın illeti ve mahâlli olsun? Bu durumda o daha önce yazdığı gibi varlık bakımından daha evla olur. Hareketin varlığını nefyetmede onun yöneldiği şeyin manası, bizim işaret ettiğimiz şeydir.

[73] Beşinci: Zikri geçen orta anlamındaki hareketin ayanda varlığı yoktur. Zira o küllîdir. Küllî olması itibariyle küllîler, yani umuma ve ortaklığa maruz kalan şeyler, hâriçte mevcûd olmaz. Var olan muayyen bir hareket muayyen bir sınırdaki husûldür. Bu da anlık bir durumdur. Bundan dolayı filozoflar topluluğu hareketin mesafenin sınırlarında birbirini takip eden ve peş peşe gelen husûller olduğunu düşünmüştür. Dolayısıyla anların peş peşe gelmesi, sınırların da aracılık etmesi gerekir ki bu da geçersizdir. Nasıl geçersiz olmasın! Şayet böyle olursa bu husûllerden hiçbiri ilk yetkinlik olmaz ikinci yetkinlik olurdu. Zira hareket belirli bir sınırdaki husûle gidiş ve onu taleptir, bu husûlün kendisi değildir, zira bir şeyi talep etmek aynıyla o şeyin kendisi değildir, bir şeye doğru gitmek de onda hâsıl olmak değildir.

[74] Cevap: Bu manadaki hareket her ne kadar aklın dikkate aldığı anlık ve zamansal husûllere kıyasla bir belirsizliğe sahip olsa da bununla birlikte o; konunun taayyünü, mesafenin birliği, zamanın birliği, muayyen fâil, hususi başlangıç, hususi son cihetinden bir taayyüne sahiptir. Daha önce de geçtiği üzere o, varlık bakımından zayıf mevcûdlardandır.

كاذبًا فالإثبات الذي يقابله صادق، وهو أنَّ هناك مقدار هذا الإمكان والإثبات دلالة على وجود الأمر مطلقًا وإن لم يكن في آن أو على جهة ما، وليس هذا الوجه له بسبب التوهم فإنَّه وإن لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلًا ومع هذا فإنَّه يجب أن يعلم أنَّ الموجودات منها ما هي محققة الوجود ومحصلته ومنها ما هي أضعف في الوجود، والزمان يشبه أن يكون أضعف وجودًا من الحركة، انتهى كلامه.

[٧٢] والشيخ قدس سره أجل شأنًا وأرفع محلًا من أن يناقض نفسه في كتاب واحد إذ ظهر من كلامه أنَّ الحركة أقوى في الوجود ممَّا يوصف في الأعيان بنحو من الوجود مطلقًا أعني الزمان فيكون لها وجود في الأعيان بالضرورة، كيف وهو علة الزمان ومحله فيكون أولى بالوجود كما نص عليه فعلم أنَّ معنى ما رامه من نفي وجود الحركة هو الذي أومأنا إليه.

[٧٣] الخامس: إنَّ الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الأعيان لأنَّه كلي والكليات بما هي كليات أي معروضة للعموم والاشتراك غير موجودة في الخارج، فالموجود من الحركة المعينة هي الحصول في حد معين وذلك أمر آني ولهذا ذهب جمع إلى أنَّ الحركة حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية فيلزم تتالي الآنات وتشافع الحدود وهو باطل؛ كيف ولو كان كذلك لم يكن كلّ واحد من تلك الحصولات كمالًا أوليًّا بل هو الكمال الثاني لأنَّ الحركة هو السلوك إلى الحصول في حدّ معين والطلب له، لا أنَّه نفس ذلك الحصول إذ طلب الشيء ليس ذلك الشيء بعينه والسلوك إليه غير الحصول فيه.

[٧٤] والجواب؛ إنَّ الحركة بهذا المعنى وإن كان لها إبهام بالقياس إلى الحصولات الآنية والزمانية التي يعتبرها العقل إلا أنَّها مع ذلك لها تعين من جهة تعين الموضوع ووحدة المسافة ووحدة الزمان والفاعل المعين والمبدأ الخاص والمنتهى الخاص. وهي أيضًا كما مرّ من الموجودات الضعيفة

Dolayısıyla taayyün bakımından bu miktar, her ne kadar kendisinde bir ortaklık çeşidi bulunsa da hareket için yeterlidir. Zira bu husûllerin devamlı olan orta manasına nispeti, cüz'îlerin küllîye nispeti gibidir. Hareketin katetme manasına nispet edilmesi de cüzlerin ve sınırların bütüne nispet edilmesi gibidir.

[75] Altıncı: Birinin şunu demeye hakkı vardır: Hareket ya her biri asla bölünmeyen şeylerden bileşiktir ya da böyle değildir. Cisim ve miktar bahislerinde açıklandığı üzere birinci ihtimal geçersizdir. İkinci ihtimale, yani hareketin ebedî olarak bölünmeyi kabul edici olmasına gelince onun farz edilen cüzleri, bütünüyle bir kerede var olmaz. Zira hareket yerleşik değildir. Bu nedenle hiç kuşkusuz onun parçaları peş peşe olur. Hareketin mevcûd cüz'ü eğer bölünmüyorsa bu cüz'ün yok olmasından sonra ona bitişik olarak hâsıl olan şey de aynı şekilde bölünemeyen bir şeydir. O halde hareket bölünmeyen şeylerden bileşik olur ki bu çelişkidir.

[76] Eğer hareketin mevcûd cüz'ü bölünüyorsa, bir kısmı önce bir kısmı sonra gelir. Bu durumda tümü hâsıl olmaz. Dolayısıyla bizim hâsıl diye farz ettiğimiz şey hâsıl olmaz. Bu da çelişkidir.

[77] Ben de buna derim ki, bu şüphe İmam Râzî'ye aittir. Bu şüphe, yukarıda zikri geçen soru ve cevabın kaynağına yakındır. Hata, bir şeyin mutlak olarak varlığının andaki varlığından daha umumi olduğundan gafil olmaktan kaynaklanmaktadır. Biz, bu şıklardan sonuncu olanı tercih ediyoruz ki o da mevcûd olan hareketin tüm cüzleri, bir kısmı önce gelen bir kısmı ona bitişen cüzlere bilkuvve bölünen bir şeydir. Aklı, bölünmeyi ve parçalara ayırmayı itibara almaktan alıkoyan haysiyetlere ulaştıran her şey bunun gibidir.

[78] Yedinci: Geçmiş ve gelecek hareket arasındaki bitişmenin bir kısmı, mevcûdla mâdum arasındaki bitişmedir.

[79] Cevap: Hareket ve zaman, varlık bakımından zayıf şeylerdendir ki, bu şeylerin varlığı yokluğuna karışır, fiilliği kuvveliğine bitişir ve hudûsu zevaliyle aynı olur. Bunların her birinin cüz'ü diğer cüz'ün yokluğunu gerektirir, dahası o aynıyla yokluğudur. Hareket peş peşe gelen şeylerin bizzat zevali ve birbirinden önce gelen şeylerin bizzat hudûsudur. Bu yön de tıpkı izafetlerin bir varlık çeşidi olduğu gibi mutlak varlığın bir çeşididir.

الوجود فيكفيها من التعين هذا القدر وإن كان فيها ضرب من الاشتراك؛ فإنَّ نسبة تلك الحصولات إلى معنى التوسُّط المستمر نسبة الجزئيات إلى الكلي، ونسبتها إلى معنى القطع المتصل نسبة الأجزاء والحدود إلى الكلّ.

[٧٥] السادس: إنَّ لقائل أن يقول: الحركة إمَّا مركبة من أمور كلّ واحد منها غير منقسم أصلًا أو ليس كذلك، والأول باطل كما بين في مباحث الجسم والمقادير، والثاني أي كونها قابلة للقسمة أبدا فالأجزاء الفرضية منها لا توجد بأسرها دفعة لأنها غير قارة فلا محالة يوجد منها شيء بعد شيء؛ فالجزء الموجود منها إن لم يكن منقسمًا فكذلك الذي يحصل بعد انقضائه مقارنًا له أيضًا أمر غير منقسم فالحركة إذن مركبة من أمور غير منقسمة، هذا خلف.

[٧٦] وإن كان منقسمًا كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلًا فلا يكون ما فرضناه حاصلًا، هذا خلف.

[٧٧] أقول: هذه الشبهة من الإمام الرازي وهي قريبة المأخذ ممّا سبق ذكره سؤالًا وجوابًا، والغلط إنَّما نشأ من الذهول عن أن وجود الشيء مطلقًا أعمّ من وجوده في الآن ففي هذه الشقوق نختار الشق الأخير وهو أنَّ الموجود من كلّ جزء من الحركة أمر منقسم بالقوَّة إلى أجزاء بعضها سابق وبعضها لاحق، وهكذا بالغًا ما بلغ إلى حيث يقف العقل عن اعتبار التجزئة والقسمة.

[٧٨] السابع: إنَّ الاتصال بين الماضي من الحركة والمستقبل منه اتصال بين موجود ومعدوم.

[٧٩] والجواب؛ إنَّ الحركة والزمان من الأمور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها وفعليتها تقارن قوتها وحدوثها عين زوالها، فكلّ جزء منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه، فإنَّ الحركة هي نفس زوال شيء بعد شيء وحدوث شيء قبل شيء، وهذا النحو أيضًا ضرب من مطلق الوجود كما أنَّ للإضافات ضربًا من الوجود.

[80] Hareketin varlığında pek çok kuşku ve şüphe bulunmaktadır. Her birisinin de cevabı vardır ki bunları zikrederek sözü uzatmayacağız. Kalemimizi bundan daha önemli şeylere çevireceğiz.

On İkinci Fasıl

İlk Hareketlendiricinin İspatı

[81] Öğrendiğin üzere hareketin tarifi, herhangi bir yönden bilkuvve olması bakımından bilkuvve olan şeyin fiili veya ilk kemâlidir. Bu nedenle hareketli olması itibariyle hareketli olan şeyin kuvveti onun mukavvim faslı konumundadır. Yokluğun ve aynî oluşun mukâbili olan sükûn, hareketin mukâbilidir. İmdi biz de diyoruz ki, hareket imkânî ve vücûdî bir sıfat olduğundan dolayı bir kabul edicinin (*kâbil*) olması gerekir. Hareket, hâdis olduğu, hatta hudûs olduğu için bir fâilinin olması gerekir. Bu iki şeyin birbirinden farklı olması gerekir, zira tek bir şeyin, farklı iki kategori, yani etki ve edilgi kategorisi altında vâki olan ve yenilenen fiil ve kabul bakımından fâil ve kabul edici olması imkânsızdır. Oysa kategoriler birbirinden farklı yüksek cinslerdir. Feyiz verenin aynıyla feyiz alan olması imkânsızdır. Dolayısıyla hareketlendirici kendisini değil, bilakis kendinde hareketli olmayan bir şeyi hareket ettirir.

[82] Hareketli kendiliğinden hareket etmez ki bilfiil hareketi bilkuvve cihetinden olsun. Bu imkânsızdır. Isıtan kendini değil bilkuvve ısınması olan bir şeyi ısıtır. Dolayısıyla hareketi kabul eden şeyin bilfiil değil bilkuvve hareketli olması gerekir. Hareketin fâilinin, şeyi kendisine, yani hareketin vâki olduğu varlıksal kemâle doğru hareket ettirdiği şeyde bilfiil olması gerekir, her ne kadar bu kemâl hareketin kendisinde bilfiil ve bilkuvve olmasa da. Zira hareket, bilfiil mevcûd bir şey olması bakımından, bilfiil mevcûd olan şey için bir kemâl değildir. Fakat burada öğrenilecek olan bir incelik vardır. O da varlıkta hareket olmayan ve hareketi kabul edici olmayan, zâtıyla hareketli olan, kendisiyle yenilenen ve lüzum yoluyla hareketin ilkesi olan bir şey gereklidir. Bu şeyin, bizzat yenilenen zâtını icat etmesi anlamında hareketlendirici bir fâili vardır. Bu, hareketinin yaratıcısı olması anlamında değildir, zira yaratma şey ile zâtîlerin arasına girmez. Şöyle ki, hareketin doğrudan fâilinin hareketli olması gerekir. Aksi halde illetin malûlünden geri kalması gerekir.

[٨٠] وفي وجود الحركة شكوك وشبه كثيرة ولها أجوبة لا نطول الكلام بذكرها ونصرف عنان القلم إلى ما هو أهمّ من ذلك.

الفصل الثاني عشر

في إثبات المحرك الأول

[٨١] إنَّك قد عرفت حدّ الحركة فهي فعل أو كمال أول للشيء الذي هو بالقوَّة من جهة ما هو بالقوَّة، فالقوَّة للمتحرك بما هو متحرك بمنزلة الفصل المقوم له ويقابله السكون تقابل العدم والعينية. فنقول: الحركة لكونها صفة وجودية إمكانية لا بد لها من قابل، ولكونها حادثة بل حدوثا لا بد لها من فاعل ولا بد من أن يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلا وفاعلا فعلا وقبولا تجدديين واقعين تحت مقولتين متخالفتين وهما مقولة أن يفعل وأن ينفعل والمقولات أجناس عالية متباينة ولاستحالة كون المفيض مستفيضًا بعينه فالمحرك لا يحرك نفسه بل الشيء لا يكون في نفسه متحركًا.

[٨٢] والمتحرك لا يتحرك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوَّة، وهذا محال. والمسخن لا يسخن نفسه بل لأمر يكون سخونته بالقوَّة فلا بد أن يكون قابل الحركة متحركًا بالقوَّة لا بالفعل وفاعلها لا بد وأن يكون بالفعل فيما يحرك الشيء إليه أعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة وإن لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوَّة إذ ليست الحركة كمالًا لما هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل. لكن هنا دقيقة مستعلم بها وهي أنه لا بد في الوجود من أمر غير الحركة وغير قابل الحركة وهو متحرك بذاته متجدد بنفسه وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم، وله فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته، وذلك لأنَّ فاعل الحركة المباشر لها لا بد وأن يكون متحركًا وإلا لزم تخلف العلة عن معلولها،

Şayet zâtı yenilenen varlıksal bir şeye kadar ulaşmazsa bu, teselsüle veya devre götürür. Bu işin tahkikini, inşallah daha sonra ele alacağız. Şimdi icmâlî olarak diyoruz ki: Hareketi kabul eden şey, ya bu yönden veya tüm yönlerden bilkuvve bir şeydir. Hareketin fâili de ya bu yönden ya da tüm yönlerden bilfiil bir şeydir. Hiç kuşku yok ki fiil cihetleri, devir ve teselsülü giderecek şekilde tüm yönlerden bilfiil olan bir şeyde son bulur, tıpkı kuvvet cihetlerinin tüm yönlerden bilkuvve olana dönük olması gibi. Onun bilkuvve oluşu, kuvvenin onda bilfiil olması hasebiyledir. Bununla o mutlak yokluktan ayrılır. Dolayısıyla varlıkta iki tarafın bulunduğu ortaya çıkar: Biri zikri yüce olan Hakk-ı Evvel ve sırf varlıktır, diğeri de ilk maddedir. Evvel, salt iyidir, diğeri ise kendisinde ancak bilaraz iyilik bulunan kötüdür ve var olanların tümünün kuvvesi olması sebebiyle o, yokluktan farklı olarak bilaraz iyi olur. Zira yokluk sırf kötülüktür. Bundan da anlaşılıyor ki, cisim madde ve sûretten bileşiktir. Zira cisimde hareket kuvveti bulunur ve o, cisimlik sûretine, yani cevherî sürekliliğe sahiptir ve o, bilfiil bir şeydir. Dolayısıyla onda her basit hakikatin bilfiil şeylerin tümü olması gerektiğine dair birçok işaret vardır. Bu, dünyada bunun bilgisine sahip olan birini bulamadığım üstün bir konudur.

On Üçüncü Fasıl

"Her Hareketlinin Hareketlendiricisi Vardır" Kaidesine Varit olan Şüphelerin Giderilmesi

[83] Bu meramın ispatıyla ilgili olarak filozoflardan miras kalan birçok delil vardır.

[84] 1. Bir şey şayet zâtı gereği hareketli olsaydı onun sükûna ermesi imkânsız olurdu. Zira zât sebebiyle olan bir şey zâtın bekasıyla baki olur. Tâlînin yanlışlığı mukaddemin yanlışlığını gerektirir.

[85] 2. Bir şey şayet zâtı gereği hareket etseydi hareketin cüzleri de sabit bir şekilde bir araya gelmiş olurdu. Zira sabit olanın bilgisi sabittir. Şayet cüz sabit olsaydı hareket olmazdı.

[86] 3. Bir şey şayet zâtı gereği hareketli olsaydı şunlardan uzak olmazdı: O ya bir mekâna sahip olur ya uygun bir hali olur, ya da olmaz.

فلو لم ينته إلى أمر وجودي متجدد الذات لأدى ذلك إلى التسلسل أو الدور. وسنرجع إلى تحقيق ذلك الأمر إن شاء الله تعالى، فالآن نقول قولًا مجملًا: إن قابل الحركة أمر بالقوَّة إمَّا من هذه الجهة أو من كلّ جهة، وفاعلها أمر بالفعل إمَّا من هذه الجهة وإمَّا من كلّ جهة ولا محالة ينتهي جهات الفعل إلى ما هو بالفعل من كلّ وجه دفعًا للدور أو التسلسل، كما أنَّ جهات القوَّة ترجع إلى أمر بالقوَّة من كلّ وجه إلا كونه بالقوَّة لأنَّ القوَّة قد حصلت فيه بالفعل وبذلك يمتاز عن العدم المطلق؛ فثبت أنَّ في الوجود طرفين أحدهما الحق الأول والوجود البحت جلّ ذكره والآخر الهيولى الأولى، والأول خير محض وهذه شر لا خيرية فيه إلا بالعرض ولكونها قوَّة جميع الموجودات يكون خيرًا بالعرض بخلاف العدم فإنَّه شر محض. ومن هاهنا ظهر أنَّ الجسم مركب من هيولى وصورة لأنَّ الجسم فيه قوَّة الحركة وله الصورة الجسميَّة أعني الاتصال الجوهري وهو أمر بالفعل ففيه كثرة إشارة إلى أن كل بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل وهذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له علم بذاك.

الفصل الثالث عشر

في دفع شكوك أوردت على قاعدة كون كلّ متحرك له محرك

[٨٣] إنَّ الموروث من الحكماء في إثبات هذا المرام حججٌ مُتكثِّرة.

[٨٤] الأولى: لو كان الشيء متحركًا لذاته امتنع سكونه لأنَّ ما بالذات يبقى ببقاء الذات وفساد التالي يستلزم فساد المقدم.

[٨٥] الثانية: لو تحرك لذاته كان أجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لأنَّ معلوم الثابت ثابت ولو كان ثابتًا لم يكن حركة.

[٨٦] الثالثة: لو كان متحركًا لذاته فلا يخلو إمَّا أن يكون له مكان أو حالة ملائمة أو لا يكون فعلى الشق الأول لم يكن طالبًا لذلك المكان أو

Birinci ihtimale göre o, bu mekânı veya onun yerine bir şeyi talep etmez, dolayısıyla hareketli olmaz. Ayrıca onun bir yöne doğru olan hareketi, diğer yöne doğru olan hareketinden daha evla olmaz ya da tüm yönlere doğru hareket eder. Oysa bu imkânsızdır veya hiçbir şekilde hareket etmez ki bu da çelişkidir. [İkinci ihtimal olan] kendisine uygun bir şeye sahip olursa ona ulaştığında o da durur. Bu durumda o zâtı gereği hareketli olmaz.

[87] 4. Şayet cisim, cisim olduğu için hareket ediyor olsaydı, hepsi de cisimlikte ortak oldukları için tüm cisimler böyle olurdu. Bu ise yanlıştır. Şayet cisim hususi bir cisim olduğu için hareket ediyor olsaydı hareket ettirtici bu hususiyet olurdu.

[88] 5. Fiil ve kuvve cihetlerinin farklı oluşuna dair önceki fasılda zikri geçen şeydir. Hareketlendirici hareket ettirdiğinde şunlardan uzak kalmaz: O ya hareket etmeksizin ya da hareket ederek hareket ettirir. İlk ihtimale göre o hareketli değildir. İkinci ihtimale göre hareketli olmasının manası kendisinde bilkuvve hareketin bulunmasıdır. Bu durumda ondaki hareket hem bilkuvve hem de bilfiil olur. Bu ise imkânsızdır.

[89] 6. Alıcı olan hareketlinin harekete nispeti imkân itibariyledir, fâil olması haysiyetiyle olan nispeti ise zorunluluk itibariyledir. Zorunluluk ve imkân birbirini nefyeden şeylerdir. Dolayısıyla hareket ettirici hareketliden başkadır.

[90] *el-Mebâhis-i Meşrikiyye* kitabının yazarı [Fahreddin Râzi], ilk üç maddedekilere itiraz ederek şunları söylemiştir: Tabiat asla hareket etmemekle birlikte zâtı gereği hareket ettirici değil midir? Harekette farz edilen cüzler, hareket bir mekâna yönelmişken kalıcı olmazlar. Dolayısıyla, sizin dediğiniz şeylerden biri gerekmediği halde bir cismin zâtı gereği hareketlendirici olması niçin mümkün olmasın? Eğer şunu iddia ederseniz: Tabiat ancak uyumsuz bir hal şartıyla veya uygun bir halin zevaliyle hareketi gerektirir. Dolayısıyla hareketin cüzleri, bu uygun hale yakınlık ve uzaklığın yenilenmesi sebebiyle yenilenir. Sükûn ise ancak uygun olana ulaşma anında hâsıl olur. İlletin gerektirdiği şeyde malûlü bir şarta dayanıyorsa bu gerektirme bu şartın kaybolmasıyla devam etmez.

ما يجري مجراه فلا يكون متحركًا، ولا أيضًا حركته إلى جانب أولى من حركته إلى جانب آخر، فإمَّا أن يتحرك إلى كلّ الجوانب وذلك محال أو لا يتحرك أصلًا هذا خلف، وإن كان له ما يلائمه فإذا وصل إليه سكن فلا يكون متحركًا لذاته.

[٨٧] الرابعة: لو تحرك الجسم لأنَّه جسم لكان كلّ جسم كذلك لاشتراك الكلّ في الجسميَّة وهو كذب أو لأنَّه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصيَّة.

[٨٨] الخامسة: ما مرّ ذكره في الفصل المقدم من اختلاف جهتي القوَّة والفعل فالمحرك إذا حرك لم يخل إمَّا بأنَّ يحرك لا أن يتحرك أو بأن يتحرك، فعلى الأول يكون هو غير المتحرك وعلى الثاني فمعنى أنَّه يتحرك أنَّه وجدت فيه الحركة التي هي بالقوَّة فيكون الحركة فيه بالقوَّة والفعل معًا، هذا محال.

[٨٩] السادسة: إنَّ نسبة المتحرك القابل إلى الحركة بالإمكان ونسبته من حيث هو فاعل بالوجوب، والوجوب والإمكان متنافيان فالمحرك غير المتحرك.

[٩٠] قال صاحب **كتاب المباحث المشرقية** معترضًا على الثلاث الأول أليست الطبيعة محركة لذاتها مع أنها لا تحرك أبدًا، ولا يبقى الأجزاء المفروضة في الحركة وهي طالبة لمكان معين فلم لا يجوز أن يكون الجسم محركًا لذاته ولم يلزم شيء ممَّا قلتموه. فلئن قلتم: إنَّ الطبيعة إنَّما تقتضي الحركة بشرط حالة منافية أو زوال حالة ملائمة فيتجدد أجزاء الحركة لأجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة، والسكون إنَّما يحصل عند الوصول إلى الملائم، والعلة إن كانت في إيجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الإيجاب لفوات ذلك الشرط.

[91] Biz de şöyle deriz: Eğer bunu mümkün görüyorsanız uyumsuz halin husûlü şartıyla tahrikin iktizasını niçin mümkün görmüyorsunuz? Hatta hareketin cüzleri, bu uyumsuz hale yakınlık ve uzaklık sebebiyle yenilenebilir ve bunların zevali esnasında da hareket kesilir. İşte o zaman bu itirazı uzaklaştırmak "Şayet cisimlilik zâtı gereği hususi bir hali talep etseydi her cisim böyle olurdu." diyerek mümkün olur. Bu, dördüncü delildir. O halde bu üçüncü yolun takririnde dördüncü yolun yardımına ihtiyaç duyulur. Dolayısıyla onun hakkında konuşalım.

[92] Biz diyoruz ki, her cismin bir miktarı, sûreti ve maddesi vardır. Onun miktarı, üç boyuttur. Hiç kuşkusuz bu, tüm cisimler arasında ortak olan bir tabiattır. Cisimsel sûrete gelince onun tüm cisimlerde tek bir şey olduğu hakkında burhan getirmek gerekir. Şöyle ki, cisimsel sûretin bu üç boyutun bizzat kabul edicisi olması mümkün değildir. Zira o izâfî bir şeydir. Cisimlilik cevher kategorisindendir. Bu nedenle onun, bu alıcılığın kendisi olması nasıl söz konusu olabilir? Bilakis bu sûret, bu alıcılığın gerektirdiği cevhersel bir mâhiyetten ibarettir. Cisimliliğin bu boyutların gerektirdiği bir şey olduğu sabitse bu şeyin cisimlerde farklı olması mümkün şeylerdendir, her ne kadar cisimlilik bu hüküm-de, yani bu boyutların alıcısı olmada ortak olsa da. Farklı şeylerin tek bir lâzımda ortak olması ise mümkündür.

[93] Sonra Râzî şöyle demiştir: Cisimlerin, cisimsel sûrette ortak olduğunu fakat cismin maddesinde ortak olmadığını, hatta cisimliliğin, hareketin illeti olmadığını kabul edersek hususi maddesi olan cisimliliğin onun illeti olması niçin mümkün olmasın?

[94] Ben de diyorum ki, cisimlerin boyutları alıcı cevherde ortak oluşu, hakkında delil getirmeye ihtiyaç duymayan apaçık bir şeydir. Bu, tabiat ilkelerinin ve hususi hareketlendiricilerin ispatı için bize yeter. Zira hareketlerin, konumların ve yerlerin tümünün bu ortak şeyin arazları ve vasıfları olduğu bilinmektedir. Mekânda oluş ancak cisimliliği, yani eni, boyu ve derinliği olan cevheri niteler. Konum, yani şeyin cüzlerinin birbirine ve hâricî bir şeye nispeti de böyledir. Bir mekândan başka bir mekâna intikal de böyledir. Bu nedenle bu vasıfları ve intikalleri

[٩١] فنقول: إذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون أن يكون اقتضاء التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد أجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوالها وحينئذ لا يمكن أن يدفع ذلك إلا بأن يقال لو كانت الجسميَّة لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كلّ جسم كذا، وهذا هو الحجة الرابعة فإذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلاثة إلى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها.

[٩٢] فنقول: إنَّ كلّ جسم فله مقدار وله صورة وله هيولى، أمَّا مقداره فهو الأبعاد الثلاثة ولا شك أنَّها طبيعة مشتركة بين الأجسام كلها، وأمَّا الصور الجسميَّة فلا بد من إقامة البرهان على أنَّها أمر واحد في الأجسام كلها، وذلك لأنَّ الصورة الجسميَّة لا يمكن أن تكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الأبعاد لأنَّها أمر إضافي والجسميَّة من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهيَّة جوهرية يلزمها هذه القابلية. وإذا ثبت أنَّ الجسميَّة أمر يلزمه هذه الأبعاد فمن الجائز أن يكون ذلك الأمر مختلفًا في الأجسام وإن كانت مشتركة في هذا الحكم وهو قابلية هذه الأبعاد والأمور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد.

[٩٣] ثمَّ قال: وإن سلمنا أنَّ الأجسام مشتركة في الصورة الجسميَّة ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم فهب أنَّ الجسميَّة ليست علة للحركة فلم لا يجوز أن يكون علتها هي مادتها المخصوصة.

[٩٤] أقول: كون الأجسام مشتركة في الجوهر القابل للأبعاد أمر بديهي لا حاجة إلى إقامة البرهان عليه، وذلك يكفينا لإثبات المبادئ الطبيعة والمحركات الخاصة إذ يعلم أنَّ الحركات والأوضاع والأيون كلها عوارض وأوصاف لذلك الأمر المشترك، فإنَّ الكون في المكان لا يوصف به إلا الجسميَّة أعني الجوهر الطويل العريض العميق، وكذا الوضع أعني نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض وإلى أمر خارج، وكذا الانتقال من مكان إلى مكان فالقابل لهذه الأوصاف والانتقالات هو الجسم لا محالة وهو

kabul edici olan, hiç kuşku yok ki cisimdir ve o kabul edici bir sebeptir. Dolayısıyla bu niteliklerin fâil bir sebebinin de olması gerekir. Fakat bu fâil sebebin ispatında birtakım yöntemler vardır. Bunların bir kısmı, cismin bu niteliklerinin varlığına ait olan imkân ve kuvvetin ispatına dayanır, zira mâhiyetin lâzımında hatta fâil ve alıcı olması mümkün olan bir şeyin varlık lâzımında tek bir şey bulunur. Bir kısmı da sıfatlarda farklı olmakla birlikte bu sıfatlarla nitelenenler arasındaki ortaklık cihetinin ispatına dayanır.

[95] Şayet bunlardan biri ortak mâhiyetin lâzımlarından olsaydı, nitelenen şey gibi, bütünde ortak olurdu. Zira mâhiyetin lâzımı fertlerin tümünün lâzımıdır. Bununla birlikte onlar, ileride zikredileceği üzere, cisimliliğin cisimlerin türleri ve cinsleri arasında ortak türsel bir tabiat olduğuna dair ilgili yerde delil getirmişlerdir.

[96] Onun "Farklı şeylerin tek bir lâzımda ortak olması mümkündür." sözüne gelince biz de diyoruz ki yerinde açıklandığı üzere bu ancak lüzumun kaynağının farklılık ciheti değil ortaklık ciheti olması şartıyla mümkündür. Kesin olarak biliyoruz ki, boyutları alıcı olma her ne kadar nispetle ilgili bir şey olsa da cisim onu cisimde farklı olması itibariyle değil, cisim olması bakımından gerektirir. Her ne kadar cisimlerin mâhiyetleri farklı olsa da bu, cisimler arasında zaruri ve ortak olan bir manadır. Bu yöntemlerin bir kısmı, cisimlerdeki farklı maddelerin, hareketlerin ve her bir kısmı cismin bir türüyle hususileşen çeşitli etkilerin ilkeleri olmalarını ortadan kaldırır. Zira madde, sırf kuvve ve istidat olup, o da ancak tabiatların ve sûretlerin farklılığı bakımından farklı olur. Bununla "Hususi maddenin, hareketin illeti olması niçin mümkün olmasın?" sorusu cevaplanmış olur. Oysa maddenin kendinden önceki bir sûretle hususileşmesinin manası bilinmemiştir. İleride önce gelen çeşitleri itibariyle fiilin, kuvveden önce olduğunu öğreneceksin.

[97] Daha sonra [Râzî] şöyle demiştir: Felek, oluş ve bozuluşu kabul edici değildir. Dolayısıyla sahip olduğu şekil, konum ve miktarın onun için hâsıl olması zorunludur. Her cismin böyle olması gerekmemekle birlikte bu zorunluluk eğer onun cisimliliğinden dolayı ise her ne kadar her cisim hareketli olmasa da hareket, onun cisimliliğinden dolayıdır. Eğer zorunluluk, cisimlilikte mevcûd olan bir şeyden dolayı ise bu şey

سبب قابلي، فلا بد لهذه الأوصاف من سبب فاعلي أيضًا لكن لهم في إثبات ذلك السبب الفاعلي طرق: بعضها يبتني على إثبات الإمكان والقوَّة لوجود هذه الأوصاف للجسم إذ لازم الماهيَّة بل لازم الوجود للشيء يجوز أن يكون الفاعل والقابل فيه أمرًا واحدًا؛ وبعضها يبتني على إثبات جهة الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف الصفات.

[٩٥] فلو كان شيء منها من لوازم الماهيَّة المشتركة لكان كموصوفه متفقًا في الكلّ إذ لازم الماهيَّة لازم لجميع الأفراد، وهم مع ذلك قد أقاموا البرهان على أنَّ الجسميَّة طبيعة نوعية مشتركة بين أنواع الأجسام وأجناسها في موضعه كما سيأتي ذكره.

[٩٦] وأمَّا قوله يجوز أن يكون الأمور المختلفة مشتركة في لازم واحد، فنقول: أنَّ ذلك إنَّما جاز بشرط أن يكون منشأ اللزوم جهة الاشتراك لا جهة الاختلاف كما بين في مقامه، ونحن نعلم يقينًا أنَّ قابلية الأبعاد وإن كان أمرًا نسبيًّا فإنَّما يقتضيه الجسم بما هو جسم لا بما هو مختلف فيه، وذلك معنى مشترك بين الأجسام ضرورة واتفاقًا، وإن كانت الأجسام متخالفة الماهيَّات. وبعض تلك الطرق يدفع كون الهيوليات المتخالفة في الأجسام مبادئ للحركات والآثار المتفننة المختصة كلّ قسم منها بنوع من الجسم لأنَّها محض القوَّة والاستعداد وليست هي أيضًا مختلفة إلا من جهة اختلاف الطبائع والصور، وبهذا يدفع قوله لم لا يجوز أن يكون علة الحركة هي المادة المخصوصة ولم يعلم أن لا معنى لتخصيص المادة إلا بصورة سابقة عليها وستعلم أنَّ الفعل أقدم من القوَّة بحسب أصناف التقدم.

[٩٧] ثمَّ قال: إنَّ الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون ما له من الشكل والوضع والمقدار واجب الحصول له، فذلك الوجوب إن كان لجسميَّته مع أنَّه لم يلزم أن يكون كلّ جسم كذلك فلتكن الحركة أيضا لجسميَّته وإن لم يكن كلّ جسم متحركًا، وإن كان لأمر موجود في الجسميَّة

eğer cisimliliğin [gerekeni] ise onun sebebiyle lâzım cisimliliğin mülâzımı olmaz. Eğer onun mülâzımı ise taksim geri gelir ve bu niteliklerin, yani şekil, konum ve miktarın feleğin cisimliliğinin lâzımı olmadığı söylenerek bu lüzum, yani hareketin cisimlikten kaynaklanması ortadan kalkar. Dolayısıyla felek için parçalanma ve bozulma imkânı söz konusu olur veya bu vasıflar tümünde ortak olmamakla birlikte onlar ya vasıtasız ya da ondan gereken bir şey vasıtasıyla mutlak cismin lâzımı olur. Şu halde hareket de böyle olur. Eğer "Gereklilik (*mülazemet*) cisimliliğin maddeye hulûl ettiği bir şeydir. Zira feleklerin maddesi diğer maddelerden farklı olduğundan ve cisimsel bu şekilleri ve miktarları da gerektirdiğinden cisimlilik ile bu şeyler arasında bu mülazemet hâsıl olur." denilirse buna bağlı olarak biz de şunu deriz: "Bazı cisimlerin, zâtları gereği hususi bir hareketi gerektiren diğer maddelerden farklı olan hususi bir maddeye sahip olması niçin mümkün olmasın? Bu hususta o, cisimlerin ortaklığını da gerektirmez."

[98] Ben de şöyle diyorum: Onun felek konusunda zikrettiği şeye gelince bunun dayanağı şunlardır: [1.] Mâhiyetin hallerinden ve cinsin, hâsıl olmuş bir türde hâsıl olmuş bir fasılla zihindeki irtibatının keyfiyetinden habersiz olmak. [2.] Hâriçteki bileşik türde maddesiyle sûreti arasındaki gereklilik keyfiyetinden habersiz olmak. [3.] Felek sûretlerinin, dahası cisimlerde bulunan hususi sûretlerden her birinin cisimlilikten dolayı hâsıl olduğunun bilgisinden habersiz olmak. Yoksa onlardaki ve diğerlerindeki cisimlilik felekliği, ateşliği veya suluğu, kısaca sûretler bahsinde geleceği üzere tek tek her bir türdeki özellikleri ve hususi lâzımları gerektiriyor, değildir.

[99] [Râzî'nin], maddenin hususi bir hareketi ve diğer özellikleri gerektirmesinin imkânına dair söylediği şeye gelince madde diye isimlendirilen bu şeyler hakikat ve mana bakımından bir sûrettir. Madde manasından geriye kalan, maddenin ismidir, manası değil. Zikredilen mana aynıyla sûretin manasıdır. Zira biz "sûret" ile hususi etkilerin ilkesini, "tabiat" ile zâtî hareketin ilkesini kastediyoruz. Burhanla hakikati elde ettikten sonra isme ihtiyacımız yoktur.

[٩٨] أقول: أمّا الذي ذكره في الفلك فمبناه على الغفلة عن أحوال الماهيّة وكيفيّة ارتباط الجنس بالفصل المحصل إياه في النوع المحصل في الذهن، وعن كيفيّة الملازمة بين مادتها وصورتها في النوع المركب في الخارج، وعن معرفة أنّ الصورة الفلكية بل كلّ صورة من الصور المخصوصة التي في الأجسام محصلة لجسميتها لا أنّ الجسميّة فيها وفي غيرها مقتضية للفلكية أو النارية أو المائية وبالجملة للخواص واللوازم المخصوصة في نوع كما سيأتي في مباحث الصور.

[٩٩] وأمّا الذي ذكره من تجويز كون المادة مقتضية للحركة المخصوصة وسائر الخواص، فهذه المسماة بالمادة هي بالحقيقة والمعنى صورة فلم يبق لها من معنى المادة إلا اسمها دون معناها، فإنّ المعنى المذكور هو معنى الصورة بعينها إذ لا نعني بالصورة إلا مبدأ الآثار المختصة ولا نعني بالطبيعة إلا مبدأ الحركة الذاتيّة، ولا حاجة بنا إلى الاسم بعد تحصيل الحقيقة بالبرهان.

فذلك الأمر إن لم يكن ملازمًا لها لم يكن اللازم بسببه ملازمًا لجسميَّته، وإن كان ملازمًا عاد التقسيم ولا ينقطع إلا بأن يقال تلك الأوصاف غير لازمة لجسميَّة الفلك ففيه تجويز للخرق والفساد، أو إنَّها لازمة للجسميَّة المطلقة إمَّا بغير واسطة أو بواسطة ما يلازمها مع أنَّ تلك الأوصاف غير مشتركة في الجميع فلتكن الحركة أيضًا كذلك. وإن قيل إنَّ تلك الملازمة لما حلت فيه الجسميَّة وهو المادة فإنَّ الأفلاك لكون مادتها مخالفة لسائر المواد وكانت مقتضية لتلك الأشكال والمقادير الجسميَّة أيضًا حصلت الملازمة بين الجسميَّة وتلك الأمور، فعلى هذا نقول: لم لا يجوز أن يكون لبعض الأجسام مادة مخصوصة مخالفة لسائر المواد وهي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الأجسام في ذلك.

[100] [Râzî] daha sonra o şöyle demiştir: Hâsılı, zikredilen delil, kuvvetlerin ve tabiatların ispatını ancak maddenin ortak olduğunu beyan ettiğimizde gösterir. Bu ne zaman mümkün görülmez ise o zaman delil netice vermez. Eğer "Madde olması bakımından madde kabul edici olduğu için, hareketin ilkesi olmaya uygun değildir. Tek bir şey kabul edici ve fâil olmaz." denilirse biz de deriz ki: "İllet bölümünde bu aslın geçersiz olduğu sabit oldu. Bunun doğru takdir edilmesi, matlubun ispatında yeterli olur. Bu, konunun beyanına dönük beşinci bir yoldur. Onların yöneldiği şeylerin en güçlüsü şudur: Mâhiyetler, lâzımlarının fâilidir ve onları kabul edendir. Bu ise onların söyledikleri şeyi geçersiz kılar.

[101] Ben de diyorum ki, kesin olarak etki ve edilgi yönlerinin farklı oluşunu, kuvve ve fiil yönlerinin farklılığını, yani vâki olma imkânı ile zorunluluğun beyanını öğrenmiştin. Mâhiyetlerin lâzımlarının nakzedilmesi itiraz konusu olamaz. Zira itiraz, "kabul edici" lafzının ortaklığından ve onun bazen değişime dönük edilgi, bazen de lüzuma dönük nitelenme manasında vuku bulmasından kaynaklanan mugalataya dayanır.

On Dördüncü Fasıl

Hareketlendirici Kuvvetin Taksimi ve Aklî Hareketlendiricinin İspatı

[102] Hareketlendiricilerin[2] bir kısmı bizzat hareket ettirir, bir kısmı da keser vasıtasıyla hareket ettiren marangoz gibi bir vasıtayla hareket ettirir; bir kısmı doğrudan ve hareket sıfatını vererek hareket ettirir, bir kısmı da doğrudan değil, bilakis sadece hareketlinin hareketini değil aynı zamanda zâtını da vererek hareket ettirir -bunu daha sonra öğreneceksin-, yine bir kısmı da hareket ederek hareket ettirendir, bir kısmı da hareket etmeksizin hareket ettirir, tıpkı âşığın maşuku hareket ettirmesi, öğretmenin öğrenciyi hareket ettirmesi gibi. Sonsuz cisimlerin varlığının imkânsız oluşundan dolayı hareketli şeylerin eş zamanlı olarak sonsuza kadar hareket etmesi imkânsızdır. Bunun açıklaması şöyledir: 1. Hareketlinin cisim veya maddi olması gerekir ve bundan cisimlerin sonluluğu doğar.

2 Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ es-Simau't-Tabii/Fizik*, 15. Fasıl: Hareket Ettirici Nedenlerin Halleri...

[١٠٠] ثمَّ قال: فالحاصل أنَّ الحجة المذكورة لا تدلّ على إثبات القوى والطبائع إلّا إذا بيَّنَّا أنَّ المادة مشتركة ومتى تعذر ذلك لم تكن الحجة منتجة. فإن قيل: إنَّ المادة لا تصلح أن تكون مبدأ الحركة لأنَّها من حيث هي هي قابلة، والشيء الواحد لا يكون قابلًا وفاعلًا. قلنا: قد ثبت في باب العلة فساد هذا الأصل وبتقدير صحته يكون كافيًا في إثبات المطلوب وهو الطريقة الخامسة وليكن البيان فيه وأقوى ما يتوجه عليه أنَّ الماهيَّات فاعلة للوازمها وقابلة لها وذلك يبطل ما قالوه.

[١٠١] أقول: قد علمت بيان اختلاف جهتي أن يفعل وأن ينفعل واختلاف جهتي القوَّة والفعل أعني الإمكان الوقوعي والإيجاب بلا مرية، وأمَّا النقض بلوازم الماهيَّات فغير وارد إذ مبنى الإيراد على المغالطة الناشئة من اشتراك لفظ القابل ووقوعه تارة بمعنى الانفعال التغيري وتارة بمعنى الاتصاف اللزومي.

الفصل الرابع عشر

في تقسيم القوَّة المحركة وفي إثبات محرك عقلي

[١٠٢] إنَّ من المحرك ما يحرك بالذات، ومنه ما يحرك بالواسطة كالنجار بواسطة القدُّوم، ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة وأن يفيد صفة الحركة ومنه ما يحرك لا على سبيل المباشرة بل بأن يفيد الذات المتحركة لا حركتها فقط كما ستعلم؛ وأيضًا منه ما يحرك بأن يتحرك، ومنه ما يحرك لا بأن يتحرك كالمعشوق إذا حرَّك العاشق والمعلم إذا حرَّك المتعلم. ولاستحالة وجود أجسام بلا نهاية يستحيل أن يتحرك متحركات معًا إلى غير نهاية، وبيان ذلك أمَّا أولًا: فإن المتحرك يجب أن يكون جسمًا أو ماديًّا ويلزم تناهي[١] الأجسام،

١ في المطبوع: لا تناهي، ولكن في المخطوطات: تناهي.

2. İlletler sonluluğu gerektirir. Çünkü bir başka hareketli varsa ve onu hareket ettiren hareket ettirici de hareketli ise bu durumda söz konusu hareket ettiricinin hareket etmesi ancak bir başka hareket ettiricinin onu hareket ettirmesinden sonra mümkün olabilir. Bu üç şeyin ortasında bulunan şeyin iki nispeti olur ve o, bunlar arasında bu özelliğe sahip olur. Dolayısıyla ortadaki, hareket eden ve hareket ettirendir. Bu ortadaki ister tek ister sınırlı, isterse sonsuz sayıda çok olsun fark etmez. Zira hareketin hükmü, ortadakinin hükmü gibi devam ettiği sürece hareket mümkün olmaz. Dolayısıyla hareketin, hükmü ortadakinin hükmü gibi olmayan bir hareket ettiricide son bulması gerekir. Bu hareketlendirici, şeyleri hem kuvveden fiile çıkarır hem de bilfiil bir şeyde son bulan mucide götürür. Dolayısıyla onun bilfiil bir şey ve bizatihi mevcûd olması gerekir. Bu durumda hareket etmeyen hareketlendirici ya hareketli cisme hareket ettiren yakın ilkesini vererek hareket ettirir ya da onu tamamlayan gayeye, yöneleceği bir iyilik ve sevgiliye göre onu hareket ettirir. Cisimdeki her kuvvetin hareket ettirdiği malumdur. Zira o bilaraz hareket eder. Dolayısıyla hareket etmeyen hareket ettiricinin cisimsel bir kuvvet olması uygun değildir. Her cismin hususi bir fiil yaptığını ve araz, tesadüf ve zorla olmayan hususi bir hareketinin olduğunun ispatını öğrenmiştin. Zira bu fiil, cisme ilave bir kuvvet sebebiyledir. Bu kuvvet ya tabiat ya da nefse taalluk eden bir iradedir. Her iki takdire göre de bu kuvvetin cisme taallukunun olması gerekir. Cisme taallukunun olması ve ondan bütünüyle ayrık olmaması gerekir.

[103] Hususi fiil cisimlere hiçbir şekilde bulaşmamış, bütünüyle ayrık bir fâilden sâdır olduğunda onun bu hareketle sahip olmadığı bir şeyi talep etmesi gerekir. Oysa bildiğin üzere bu geçersizdir. Eğer ayrık varlık, hareket ettirmede fâile ortak ise başkasına göre değil zikredilen iki vecihten birine göre hareket ettirir, tıpkı felekî hareketlerdeki hal gibi.

وأمَّا ثانيًا: فلأن العلل يجب أن تتناهى وذلك لأنَّه إن كان متحرك آخر ويحركه محرك هو أيضًا متحرك فمحال أن يتحرك إلا بعد أن يحركه محرك آخر فالمُتوسِّط من هذه الثلاثة له نسبتان وله من بينها هذه الخاصية، وهو أنَّه يحرك ويتحرك وسواء كانت هذه الواسطة واحدة أو كثيرة متناهية أو غير متناهية فإنَّه لا يصح الحركة ما دام حكمها حكم الواسطة فيجب أن ينتهي إلى محرك لا يكون حكمه حكم الواسطة، وهذا مخرج الأمور من القوَّة إلى الفعل والموجد ينتهي إلى أمر بالفعل فيجب أن يكون أمرًا بالفعل وموجودًا بذاته، فالمحرك الذي لا يتحرك إمَّا أن يحرك بأن يعطي للجسم المتحرك المبدأ القريب الذي به يتحرك أو يحرك على أنَّه غاية يتمّ بها وخير يتوجه إليه ومعشوق، ومعلوم أنَّ كلَّ قوَّة في جسم يحرك فإنَّها تتحرك أيضا بالعرض فالمحرك الذي لا يتحرك لا يصلح أن تكون قوَّة جسمانيَّة. وقد علمت إثبات أنَّ كلَّ جسم يفعل فعلًا خاصًا أو حركة مخصوصة ليس بعرض ولا باتفاق أو قسر فإنَّه بقوَّة زائدة على الجسميَّة فهي إمَّا طبع أو إرادة نفسانية متعلقة وعلى التقديرين لا بد أن يكون لتلك القوَّة تعلق بالجسم ولا تكون مفارقة عنه بالكليَّة.

[١٠٣] فإنَّ الفعل الخاص إذا صدر عن فاعل مفارق بالكليَّة غير مخالط للأجسام وجب أن يكون المفارق يطلب بالحركة أمرًا ليس له وهذا باطل كما علمت. فإذن إن كان مفارق مشاركًا له في التحريك فإنَّه يحرك على أحد الوجهين المذكورين لا غير كالحال في الحركات الفلكية.

On Beşinci Fasıl

Bu Fiillerin ve Hususi Hareketlerin Yakın İlkesi, Maddeden Ayrık Bir Varlık Değildir.

[104] Biz diyoruz ki, bu cismin ayrık varlığın etkisini kabul etmesiyle hususileşmesi ya cisim olmasından ya cisimdeki bir kuvvetten, ya da ayrık varlıktaki bir kuvvetten dolayı olmaktan uzak değildir. Birinciye gelince bildiğin üzere, her cismin bunda ortak olması gerekir, oysa durum böyle değildir. İkinciye gelince bu, cisimdeki bir kuvvet sebebiyle olur, talep edilen işte budur. Üçüncüye gelince bu, ayrık varlıktaki bu kuvvettin ya kendisi bu etkiyi gerektirir, daha önce geçtiği üzere bu konuşma, ayrık varlık hakkındaki konuşma gibidir. Eğer bu hususileşme irade yoluyla olursa irade cisimdeki bir hususiyet sebebiyle bu cisimden ya temyiz edilir ya da edilmez, bilakis cisimdeki etki rastgele olurdu. Eğer etkisi, nasıl tesadüf ederse etsin, rastgele olursa âlemin, özellikle feleklerin daimi veya ekseri bu nizam üzere olan konumu devamlı olmazdı. Nitekim daha sonra öğreneceğin üzere tesadüfi şeyler ne daimi ne de ekseridir. Onlarda tesadüfi ve rastgele bir şey yoktur. Daha sonra öğreneceğin üzere bunların tümü küllî gayelere doğru yönelmiştir. Şu halde onlar tesadüfi değildir. Bu durumda geriye cisimdeki bir özellik sebebiyle olması kalır. Bu özellik zâtı gereği hareketi gerektirir. Bu özellik kuvvet ve tabiattır. Bu özellik sebebiyle cisim hareketle hayyizleri, şekilleri ve diğerleri gibi ikinci yetkinliklerini talep eder. Cisimsel sûretler bölümünde bunun hakkında konuşacağız. Bu tabiatın benzeri, mesela ısındığında su, yükseltildiğinde toprak, zorla sıkıştırıldığında hava gibi şeyler, uzak bir hal olarak cisimlere iliştiğinde işte bu durumda tabiat, ilkenin ve zorlayıcının ortadan kalkmasından sonra onları tabii hallerine döndürür ve bu hallerini korur. Dolayısıyla suyu soğukluğuna, toprağı aşağı mekânına, havayı kıvamına ve inceliğine döndürür. Bedenler de böyle olup, mizaçları bozulduğunda ve bazı unsurların üstün gelmesiyle hastalandığında onu yöneten tabiat kuvvetlendiği vakit onu uygun mizaca döndürür. Buradan hareketle de bilinir ki nefis mizaç değildir. Zira yok olan mizaç, mâdumun döndürülmesinin imkânsızlığından dolayı zâtını aslî hale döndüremez.

الفصل الخامس عشر

في أنَّ المبدأ القريب لهذه الأفاعيل والحركات المخصوصة ليس أمرًا مفارقًا عن المادة

[١٠٤] فنقول: اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثير عن مفارق لا يخلو إمَّا لأنَّه جسم أو لقوَّة فيه أو لقوَّة في المفارق، أمَّا الأول فيلزم أن يشاركه فيه كلّ جسم كما عرفت وليس الأمر كذا، وأمَّا الثاني وهو أن يكون بقوَّة فيه فهو المطلوب، وأمَّا الثالث فتلك القوَّة في المفارق إمَّا أن يكون نفسها يوجب هذا التأثير فيكون الكلام فيه كالكلام في المفارق وقد مرّ. وإن كان على سبيل الإرادة فلا يخلو إمَّا أن يكون الإرادة ميَّزت هذا الجسم بخاصية فيه أو لا بل أثّر فيه جُزافًا، فإن كان تأثيره جُزافًا كيف اتفق لم يستمر أوضاع العالم سيَّما الأفلاك على هذا النظام الدائمي أو الأكثري، إذ الاتفاقيات كما ستعلم ليست بدائمة ولا أكثرية لكن الأمور الطبيعيَّة أكثرية أو دائمة وليس فيها شيء بالاتفاق والجزاف كما ستعلم أنَّ جميعها متوجِّهة نحو أغراض كليَّة فليست إذن باتفاقية فبقي أن يكون بخاصيَّة فيه، ويكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة وهي القوَّة والطبيعة وهي التي بسببها يطلب الجسم بالحركة كمالاتها الثانية من أحيازها وأشكالها وغير ذلك، وستتكلم فيها في باب الصور الجسمانيَّة، ومثل هذه الطبيعة إذا عرضت للأجسام حالة غريبة كالماء إذا سخن والأرض إذا ارتفعت والهواء إذا انضغط بالقسر ردتها الطبيعة بعد زوال المبدأ الغريب والقاسر إلى حالتها الطبيعيَّة وحفظت عليها تلك الحالات فردت الماء إلى برودته والأرض إلى مكانها الأسفل والهواء إلى قوامه ورقته، وكذا الأبدان إذا انحرفت أمزجتها ومرضت باستيلاء بعض العناصر فإذا قويت الطبيعة المدبرة إياها ردتها إلى المزاج الموافق. ومن هاهنا أيضًا يعلم أنَّ النفس ليست بمزاج فإنَّ المزاج المعدوم لا يعيد ذاته إلى الحالة الأصليَّة لاستحالة إعادة المعدوم.

On Altıncı Fasıl

Her Hâdisten Önce Varlık Kuvvesi ve Onu Taşıyacak Bir Madde Bulunur

[105] Kendisinden önce varlık kuvvesi olmayan her şeyin hudûsu imkânsızdır. Yok iken daha sonra var olan her şeyin öncesi yoktur, zira ondan önce madde gelir. Şöyle ki, varlığından önce o, zâtı gereği varlıkça mümkündür. Şayet imkânsız olsaydı hiçbir şekilde var olmazdı. Eğer varlığı zorunlu olsaydı yok (*mâdum*) olmaz, dolayısıyla onun varlığının imkânı, fâilin kudretinin dışında olurdu. Zira bir şeyin varlıkça mümkün olması kendi dışındaki bir şeye kıyasla değil, varlığına kıyasla sahip olduğu bir haldir. Şu halde onun varlık imkânı için, varlığı bu mümkünün varlığından önce gelen bir hakikat vardır. Bu imkân hâriçte bir arazdır, yoksa o sırf aklî ve sırf itibari şeylerden değildir. Zira o varlığı mümkün olan şeye nispet edilen herhangi bir izafettir. Mutlak varlığın imkânı bizzat izafetin dışında ne cevherdir ne de arazdır. Şayet imkân cevher olsaydı, izafet dikkate alınmamakla birlikte, hususi bir varlığa sahip olurdu. Şayet böyle olsaydı imkânının kaynağı olmaz, zâtıyla varlığı kaim olurdu. Aynı şekilde imkân, yerleşik bir araz olsaydı mutlak olarak varlığın imkânının hâriçte bir varlığı olmadığı ve hâriçten bir izafetin ona iliştiği bilinirdi. Bilakis varlığın imkânından var olan şey, hususi imkânlardır. Hatta bu şey, hakiki değil meşhur olarak izafe edilen bir şey olur. Bu nedenle onlar, konuların arazlarıdır. İzafet, böyle varlığın imkânının kıvamını verendir. Araz ise cevhere kıvamını vermez. Şu halde bu imkân, bir arazdır. Dolayısıyla onun bir konuda mevcûd olması gerekir. Bu imkâna varlık kuvvesi, taşıyıcısına itibarlara göre konu, madde ve heyûlâ adını verelim. Şu halde bu imkân, her ne kadar yokluk ona eşlik etse de vücûdî bir şeydir. Bu imkân, mutlak varlık gibi umumi teşkiki içine alır ki, onun altına, şöyle şöyle bir varlığın imkânı diye ifade edilen, isimleri bilinmeyen imkânlar olan birçok mana dâhil olur. Şu halde her hâdisten önce hudûs sebeplerinden biri olarak madde bulunur. Hudûs, oluş ve bozuluş olması itibariyle maddenin, bozulan şeyler için tek bir şey olması gerekir. Aksi halde re'sen maddenin hudûsu gerekir. Oysa bu imkânsızdır. Zira hâdis olan maddeden önce, varlık imkânının olması gerekir. Böylece onun imkânı için başka bir madde olur.

الفصل السادس عشر

في أنَّ كلَّ حادث يسبقه قوَّة الوجود ومادة تحملها

[١٠٥] كلُّ ما لم يكن يسبقه قوَّة الوجود فيستحيل حدوثه وكلّ كائن بعد ما لم يكن بعدية لا يجامع القبلية فإنَّه يسبقه مادة وذلك لأنَّه قبل وجوده يكون مُمكن الوجود لذاته إذ لو كان ممتنعًا لم يكن يوجد أصلًا ولو كان واجبًا لم يكن معدومًا فإمكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه، لأنَّ كون الشيء مُمكن الوجود حالة له بالقياس إلى وجوده لا إلى أمر خارج عنه؛ فإذن لإمكان وجوده حقيقة يسبق وجودها وجود ذلك المُمكن، وهذا الإمكان عرض في الخارج ليس من الأمور العقليَّة المحضة والاعتبارية الصرفة لأنَّه إضافة ما منسوبة إلى ما هو إمكان وجوده فيكون الإضافة مقوّمة له وليس إمكان الوجود المطلق جوهرًا ولا عرضًا غير نفس الإضافة، ولو كان الإمكان جوهرًا لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الإضافة، ولو كان كذلك لكان قائم الوجود بذاته لا منشأ لإمكانه، وكذا لو كان عرضًا قارًا فقد علم أنَّه ليس لإمكان الوجود مطلقًا وجود في الخارج ثمَّ يعرض له الإضافة من خارج بل الموجود من إمكان الوجود هو الإمكانات المخصوصة حتى يكون مضافًا مشهورًا لا حقيقيًّا فهي أعراض لموضوعات، والإضافة مقومة لإمكان وجود كذا، والجوهر لا يقومه العرض فهو عرض فيجب أن يكون موجودًا في موضوع، فلنسم هذا الإمكان قوَّة الوجود وحامله موضوعًا ومادة وهيولى باعتبارات. فهذا الإمكان أمر وجودي وإن صَحبه العدم، وهو عام عموم التشكيك مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي إمكانات مجهولة الأسامي يعبر عنها بإمكان وجود كذا وكذا؛ فإذن كلّ حادث قد سبقه المادة والمادة هي سبب من أسباب الحدوث وحيث يكون حدوث وكون وفساد يجب أن يكون الهيولى للكائن والفاسد واحدة وإلا لكان يلزم حدوث الهيولى رأسًا وهذا محال، لأنَّه يلزم أن يكون الهيولى الحادثة يسبقها إمكان الوجود فيكون لإمكانها

Bu da teselsüle yol açar. Oysa bu imkânsızdır. Ne var ki, daha sonra öğreneceğin üzere maddenin yenilenmesi sürekli olarak sûretin yenilenmesiyle birliktedir.

[106] Bil ki, imkânın konusunun ibda edilmiş olması gerekir. Aksi halde ondan önce başka bir konu gelir. Bu da sonsuza kadar gider. Zira böyle farz edildiğinde imkândan önce imkânın olması gerekir. Bilinmesi gerekli şeylerden biri de şudur: Fiille birlikte yokluğa karışan imkân hiç kuşkusuz hâdis bir sebebe sahiptir. Şüphesiz bu sebepten önce zamansal bir öncelikle sonsuza kadar giden başka bir imkân gelir.

[107] Dahası heyûlânın, aynı şekilde madde olması bakımından her maddenin var olma üzere değil, bilfiil bir şeye dönüşme kuvvesi vardır. Sûretin imkânı bilfiil bir şeye dönüşmeksizin var olmaktır. Zira sûretin kendisi fiildir. Şu halde biz diyoruz ki, sûretin varlık imkânı, onun maddesinde bulunan mevcûd bir sıfattır. Bu sıfat akledildiğinde onun, sûretin varlık imkânı olduğu akledilir. Bunun örneği, havuzun genişliğidir. Zira genişlik, havuzun sıfatıdır. Zihin, kendinde havuzu hazır kıldığında ve içine alacağı suyun miktarını da hazır kıldığında genişlik suyun varlık imkânı olur. Evin avlusunun evin sıfatı olması da böyledir. Avlu ve içine alacağı adamlar da düşünüldüğünde bu onların varlık imkânı olur. Bununla şu görüşü ileri süren kimsenin şüphesi giderilir: Mevcûd nasıl mâduma izafe edilen [göreli] bir şeydir? Zira görelinin tanımı, bir şey düşünüldüğünde onunla birlikte ona izafe edilenin de düşünüldüğü bir şey olmasıdır. "Havuzun genişliği ve evin avlusunun tümü, vücûdî bir manadır, kuvve de ademî bir manadır." denilirse bu ikisinden her biri, ademî mana olan varlığa değil içine aldığı şeye, mesela suya kıyasla var olur. Mutlak anlamda kuvve ise mutlak varlığa kıyasla var olan ademî bir manadır.

Tembih

[108] Bazı şeylerin varlıklarının imkânı, maddede mevcûd olmakla söz konusu olur. Bazı şeylerin varlıklarının imkânı, maddede mevcûd olmakla değil fakat maddeyle birlikte söz konusu olur. Birincisi cisimsel sûret gibidir; ikincisi nefis ilminde öğreneceğin üzere, varlığı maddede olmayan fakat maddeyle birlikte olan insânî nefisler gibidir.

هيولى أخرى فيتسلسل وهذا محال إلا على وجه ستقف عليه من تجددها مع تجدّد الصورة على الاتصال.

[١٠٦] واعلم أنَّ موضوع الإمكان يجب أن يكون مبدعًا وإلا يسبقه موضوع آخر وكذلك إلى ما لا نهاية له لأنَّه متى فرض كذلك يلزم أن يسبق للإمكان إمكان. وممَّا يجب أيضًا أن يعلم أنَّ الإمكان الذي يعدم مع الفعل فله سبب ولا محالة يكون حادثًا ويسبقه لا محالة إمكان آخر سبقا زمانيًا إلى ما لا نهاية.

[١٠٧] ثمَّ الهيولى وكذا كلّ مادة بما هي مادة لها قوَّة أن يصير بالفعل شيئًا لا على أن يوجد، وإمكان الصورة هو أن يوجد لا على أن يصير بالفعل شيئًا فإنَّها هي فعل. فنقول: إنَّ إمكان وجود الصورة صفة موجودة في هيولاها إذا عقلت تلك الصفة عقلت إنَّها إمكان وجود الصورة، مثال ذلك سعة الحوض فإنَّها صفة للحوض فإذا أحضره الذهن وأحضر قدر ما يسعه من الماء كانت إمكان وجود الماء، وكذا صحن الدار صفة الدار فإذا عَقل وعِقل ما يسعه من الرجال كان إمكان وجودهم. فبهذا ينحل شبهة من يقول: إنَّ الموجود كيف يكون مضافًا إلى المعدوم، فإنَّ حدّ المضاف كون الشيء بحيث إذا عَقل عِقل معه انضاف إليه، وإن قيل إنَّ سعة الحوض وصحن الدار كلّ منهما معنى وجودي والقوَّة معنى عدمي كان كلّ منهما بالقياس إلى ما يسعه وهو الماء مثلًا لا إلى الوجود هو معنى عدميًا، والقوَّة التي هي بالإطلاق معنى عدمي هي ما يكون بالقياس إلى الوجود مطلقًا.

تنبيه

[١٠٨] إنَّ بعض الحوادث يكون إمكان وجوده بأن يكون موجودًا في المادة، وبعض الأشياء يكون إمكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها، فالأول كالصور الجسميَّة والثانية كالنفوس الإنسانيَّة ليس وجودها في المادة ولكن مع المادة كما ستعلم في علم النفس،

Madde, nefsin varlığını yokluğuna tercih eden bir şeydir. Çünkü varlığı mümkün olan her şeyin varlığa ve yokluğa olan kuvvesi eşittir. Dolayısıyla mümkünün, iki taraftan birine yönelten tercih edici bir sebebi olmalıdır. Verici cömert olduğu için, bir şeyin varlıkla yokluk arasındaki ortak sınırdan çıkmasında az bir tercih edici yeterlidir. Bundan da sana aşikâr olmuştur ki madde, başka değil bu vecih üzere nefsin varlığının illetidir. Zira iki vecihten dolayı maddeye ihtiyaç duyulur. İlki kendisinden var olan şeyin kıvamını sağladığı içindir ve bu, nâtık nefis hakkında söz konusu değildir. İkincisi bir şeyin varlığının, yokluğuna tercih edilmesi içindir. Nefis konusunda maddeye duyulan ihtiyaç işte budur. Bu nedenle hakikat itibariyle madde, mümkün varlığın varlığını yokluğuna tercih etmeye dönük olarak varlık imkânının yüklenmesi için hâdis şeyler hakkında söz konusudur. Dahası bu mümkün şey sûrettir. Böylelikle bazı sûretlerin maddede var olduğu açığa çıkmıştır. Dolayısıyla maddeye iki manadan dolayı ihtiyaç duyulur. İlki hudûstur, ikincisi de sûretin varlığının onunla kıvam bulması içindir. İnsânî nefsin maddeye olan ihtiyacı hudûsu içindir. Bu manadaki ilave tahkik ve maddenin nefse sebep oluşundaki şüphenin giderilmesi, ölümden sonra nefsin bekasının beyanı bölümünde zikredeceğimiz şeylerin bir kısmıdır.

[109] Bil ki, salt ayrık varlık, vâki olan şey itibariyle bir imkâna sahip değildir. Aksi halde varlığının bir taşıyıcısı olurdu. Onun imkânı, zihnin, onun küllî mâhiyetini mülahazası esnasında itibara aldığı salt bir itibardır. Onun varlığa nispeti, daha önce geçtiği üzere imkânladır.

On Yedinci Fasıl

Fiil Kuvveden Önce Gelir

[110] Önceki fasıllar kuvvenin mutlak olarak fiilden önce geldiğini vehmettirmiştir. İnsanların çoğunun görüşü budur, zira onların çoğu maddenin sûretten, cinsin fasıldan, âlemin düzensizliğinin düzenden, mümkünün mâhiyetinin varlığından önce geldiğini zannetmişlerdir. Oysa durum böyle değildir.

والمادة هي المرجَّحة لوجود النفس على عدمها إذ كلّ ما هو ممكن الوجود فقوته على الوجود والعدم سواء؛ فيجب أن يكون له سبب مرجح يميله إلى أحدّ الطرفين لأنَّ الواهب جواد يكفيه أقل مرجح يخرج الشيء عن الحد المشترك بين الوجود والعدم، فتبين لك أنَّ المادة علة لوجود النفس على هذا الوجه لا غير إذ المادة يحتاج إليها لوجهين: أحدهما لأنَّ يتقوم بها الموجود عنها وهذا ليس للنفس النطقية، والثاني لأنَّ يرجح وجود الشيء على عدمه والمحتاج إليها من المادة في النفس هو هذا فالمادة بالحقيقة للحوادث لأنَّ يحمل إمكان الوجود ليرجح وجود ممكن الوجود على عدمه، ثمَّ هذا الأمر المُمكن هو صورة فبان[٢] في بعض الصور أنَّها توجد فيها فيحتاج إليها لمعنيين؛ أحدهما للحدوث وثانيهما لأنَّ يتقوم بها وجود الصورة وأمَّا النفس الإنسانيَّة فإنَّما يحتاج إليها للحدوث، وزيادة التحقيق في هذا المعنى وحلّ الشبهة في سببية المادة للنفس ممَّا سنذكره في باب بيان بقائها بعد الموت.

[١٠٩] واعلم أنَّ المفارق المحض لا إمكان له بحسب الواقع وإلَّا لكان لوجوده حامل وإنَّما إمكانه اعتبار صرف يعتبره الذهن عند ملاحظة ماهيَّة كليَّة له فيجد نسبتها إلى الوجود بالإمكان كما مرّ.

الفصل السابع عشر

في أنَّ الفعل مقدَّم على القوَّة

[١١٠] إنَّ الفصول الماضية أوهمت أنَّ القوَّة متقدمة على الفعل مطلقًا وهذا مذهب أكثر الناس وجلهم حيث زعموا أنَّ المادة قبل الصورة والجنس قبل الفصل ولا نظام العالم قبل نظامه وماهيَّة المُمكن قبله وجوده وليس الأمر كذلك.

---

٢ في المطبوع «فبأن» ولكن الاصح فبان.

[111] İbn Sînâ *Şifâ*'da[3] kuvvenin fiilden önce geldiğini zanneden grupların görüşlerini anlatmıştır. Onlar bu konuda çeşitli fırkalara ve hiziplere ayrılmıştır. Bir kısmına göre maddeye sûretten önce varlık verilmiş, sonra bir fâil ya başlangıç olarak ya da onu gerektiren bir sebepten dolayı ona sûret elbisesini giydirmiştir. Nitekim bazı kadîm filozofların zannı böyledir. Onlar demişler ki, nefis gibi bir şey için, maddeyi yönetmesi ve şekillendirmeyle meşgul olmak gibi bir durum vâki olmuş. Yönetim ve şekillendirme de iyi olmamış. Buna binaen Yaratıcı devreye girmiş ve onun şekillendirilmesini iyice yapmıştır. Bir kısmına göre bu şeyler ezelde kendi doğalarına göre düzensiz olarak hareket ediyorlardı. Yaratıcı onların tabiatlarına yardım edip, onları düzensizlikten düzene çıkardı. Bir kısmına göre kadîm olan şey, karanlık, dipsiz çukur veya sonsuz boşluk olup, sakinlikten sonra harekete geçmiştir. Bir kısmına göre ise [bu şeyler] Anaksogoras'ın söylediği gibi karışımla olmuştur. Bu, onların tohum, nutfe ve yaratılmış şeylerin tümünde olduğu gibi, kuvve fiilden önce gelir, demelerinden kaynaklanır.

[112] Biz de diyoruz ki, oluş ve bozuluş içinde bulunan cüz'î şeylerdeki hal, hususi kuvvenin zaman itibariyle fiile önceliği olması bakımından meni ve insandaki hal gibidir. Zaman bakımından öncelik, sayılan bir şey değildir. Dahası mutlak olarak kuvve, önce gelme yönleriyle fiilden sonradır. Zira kuvve bizatihi kaim olmayıp, bilakis kendisine kıvam veren bir cevhere muhtaçtır. Bu cevherin bilfiil olması gerekir. Zira bilfiil olmayan bir şey, bir şeyi hazır kılmaz. Mutlak olarak mevcûd olmayan şeyin bir şeyi kabul etmesi mümkün değildir.

[113] Dahası varlıkta asla bilkuvve olmayan ve olmayacak olan şeyler vardır, tıpkı Evvel Teâlâ ve faal akıllar gibi. Dahası kuvve, kendisini fiile çıkaracak bir fiile muhtaçtır. Bu fiil hâdis şeylerden değildir. Zira o da başka bir fiile muhtaçtır. Hiç kuşkusuz bu, illetlerin sonluluğu bölümünde açıklandığı üzere, yaratılmış olmayan bilfiil mevcûda kadar gider. Yine fiil zâtıyla tasavvur edilir, kuvvenin tasavvuru ise fiilin tasavvuruna muhtaçtır. Yine, fiil üstünlük ve yetkinlik bakımından kuvveden öncedir. Fiil yetkinlik, kuvve de eksiklik iken fiil nasıl önce olmasın? Her kuvve fiile bağlıdır. Bu fiil de onun yetkinliğidir. Kötülüğün burada bilkuvve bir

3 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât*: 4. Makale, 2. Fasıl.

[١١١] والشيخ حكى في **الشفاء** مذاهب أقوام زعموا أنَّ القوَّة قبل الفعل، وهم تفرقوا في هذا فرقًا وتحزبوا أحزابًا: فمنهم من جعل للهيولى وجودًا قبل الصورة ثمَّ ألبسها الفاعل كسوة الصورة، إمَّا ابتداء أو لداع دعاه إليه كما ظنه بعض عامة القدماء فقال: إنَّ شيئًا كالنفس وقع له فلتة أن اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير والتصوير فتداركها الباري فأحسن تصويرها. ومنهم من قال: إنَّ هذه الأشياء كانت في الأزل تتحرك بطباعها حركة غير منتظمة فأعانها الباري طبيعتها فأخرجها من لا نظام إلى نظام.ومنهم من قال: إنَّ القديم هو الظلمة أو الهاوية أو خلاء غير متناه لم يزل ساكنًا ثمَّ حرك. ومنهم من قال: بالخليط الذي يقول به أنكساغورس. وذلك لأنَّهم قالوا إنَّ القوَّة قبل الفعل كما في البزور والنطف وفي جميع ما يصنع.

[١١٢] فنقول: إنَّ الحال في الأمور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المني والإنسان من أنَّ للقوَّة المخصوصة تقدمًا على الفعل بالزمان والتقدم بالزمان غير معتد به، ثمَّ القوَّة مطلقًا متأخرة عن الفعل بوجوه التقدم فإنها لا تقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهر تقوم به، وذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل فإنَّه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدًا لشيء فإنَّ ما ليس موجودًا مطلقًا ليس ممكنًا أن يقبل شيئًا.

[١١٣] ثمَّ إنَّ في الوجود أشياء بالفعل لم يكن ولا يكون بالقوَّة أصلًا كالأول تعالى والعقول الفعَّالة، ثمَّ القوَّة تحتاج إلى فعل يخرجها إلى الفعل وليس ذلك الفعل ممَّا يحدث فإنَّه يحتاج إلى مخرج آخر وينتهي لا محالة إلى موجود بالفعل ليس بمحدث كما بيَّن في تناهي العلل. وأيضًا فإنَّ الفعل يتصوَّر بذاته والقوَّة يحتاج تصورها إلى تصوَّر الفعل. وأيضًا فإنَّ الفعل قبل القوَّة بالشرف والكمال، كيف والفعل كمال والقوَّة نقص وكلّ قوَّة على فعل فذلك الفعل كمالها، والخير في كلّ شيء إنَّما هو مع الكون

şey olması itibariyle her şeydeki iyilik ancak bilfiil oluşla birlikte bulunur. Bir şey her bakımdan kötü olmaz. Aksi halde yok (*mâdum*) olurdu. Mevcûd olması itibariyle her şey kötü değildir. Bir şey ancak cehalet gibi yetkinliğin yok olması itibariyle veya zulüm gibi başkasında yokluk gerektiren şeyden dolayı kötüdür. Dolayısıyla hâriçte oluş çeşidine sahip olduğu için, kuvvenin mâhiyeti, varlık ile kaim olur. Zira varlık, bildiğin üzere hakikat bakımından olan bir öncelikle mâhiyetten önce gelir. Kuvve olması itibariyle kuvve, aklen bilfiil hâsıldır. Şu halde belli oldu ki, işaret ettiğimiz üzere fiil kuvveden illiyet, tabiat, şeref, zaman ve hakikat bakımından önce gelir.

Bir Vehim ve Bunun Giderilmesi

[114] Eğer "Kuvve bazı yerlerde fiilden daha iyidir ve fiil, kuvveden daha kötüdür. Kötülüğe dönük olan kuvve, ona uygun düşen fiilinden daha iyidir. Bilfiil kötülüğün oluşu, bilkuvve kötülükten daha kötüdür, tıpkı bilfiil iyiliğin, bilkuvve iyilikten daha iyi olması gibi. Zira kötü olan, kendisinde bulunan kötülük kuvvesiyle kötü değil, bilakis kötülük melekesi sebebiyle kötüdür." dersen biz de deriz ki: Söylediğin doğru. Fakat bu, kıyas bakımından arız olan bir şeydir. Kuvve olması bakımında ve kuvvenin bir tür yokluk olması bakımından, kötülük kuvvesi şerdir, tıpkı bilfiil olmaları bakımından onun karşısında bulunan zulüm, hastalık vb. şeylerin durumunda olduğu gibi. Fiil varlıktır ve iyiliktir. Fakat kendisine ârız olan herhangi bir yokluğa götürmesi itibariyle şerdir. Bu fiile dönük olan kuvve, varlığıyla başka bir şeyin yokluğuna götüren bir şeyin yokluğu olması bakımından, bu şeyin fiilinden daha iyidir. Zira varlık, yokluğun yokluğunu gerektirir. Kötülüğe dönük olan kuvvedeki iyilik ciheti de fiile dönüktür, tıpkı kötünün işlenmesindeki kötülük cihetinin kuvveye dönük olması gibi.

On Sekizinci Fasıl

Hareketin Konusunun Tahkiki, Onun Konusu Cisim midir Yoksa Başka Bir Şey midir?

[115] Hareketin, toplanma ve hazır olma niteliği üzere ancak vehimde varlığı olan kat'i, tedrîcî ve sürekli bir şeyin gereği olarak sırf kuvve

بالفعل وحيث يكون الشر فهناك ما بالقوَّة، والشيء لا يكون من كلّ وجه شرًّا وإلا لكان معدومًا، وكلّ شيء من حيث هو موجود ليس بشر وإنَّما هو شرّ من حيث هو عدم كمال مثل الجهل أو لأنَّه يوجب في غيره عدما كالظلم؛ فالقوَّة لأنَّ لها في الخارج ضربًا من الكون يتقوم ماهيَّتها بالوجود إذ الوجود كما علمت مقدَّم على الماهيَّة تقدمًا بالحقيقة فالقوَّة بما هي قوَّة لها تحصل بالفعل عقلًا فقد بان أنَّ الفعل مقدَّم على القوَّة تقدُّمًا بالعليَّة وبالطبع وبالشرف وبالزمان وبالحقيقة كما أومأنا إليه.

وَهمٌ واندفاعٌ

[١١٤] فإن قلت: إنَّ القوَّة في بعض المواضع خير من الفعل والفعل شرّ من القوَّة، فإنَّ القوَّة على الشرّ خير من الفعل الذي بإزائه والكون بالفعل شرّ أشر من الكون بالقوَّة شرًّا كما أنَّ الكون بالفعل خير أخير من الكون بالقوَّة خيرًا إذ لا يكون الشرير شريرًا بقوَّة الشرّ فيه بل بملكة الشرّ قلنا: صدقت ولكنَّ هذا أمر عارض بالقياس فقوَّة الشرّ بما هو قوَّة والقوَّة عدم ما فهي شرّ كما أنَّ الفعل الذي بإزائها كالظلم والمرض وأشباههما من حيث هو بالفعل، والفعل وجود خير لكنّ الفعل من حيث يؤدي إلى عدم ما عرض له أنَّه شرّ، فالقوَّة على ذلك الفعل من جهة أنَّها عدم أمر يؤدي وجوده إلى عدم شيء آخر كانت خيرًا من فعله حيث إنَّ عدم العدم يلزمه وجود؛ فجهة الخيرية في القوَّة على الشرّ رجعت أيضًا إلى الفعل كما أنَّ جهة الشريَّة في فعل الشرّ رجعت إلى القوَّة.

الفصل الثامن عشر

في تحقيق موضوع الحركة وأنَّ موضوعها هل الجسم أم غيره

[١١٥] لما علمت أنَّ الحركة حالة سيالة لها وجود بين القوَّة المحضة والفعل المحض يلزمها أمر متصل تدريجي قطعي لا وجود له على وصف

ile sırf fiil arasında bir varlığa sahip değişken bir hal olduğunu bildiğine göre, hareketin, kendisine iliştiği sabit bir şeyin olması gerekir. Bu sabit şey ya bilkuvve bir şey olur ya da bilfiil bir şey olur. Onun bilkuvve olması imkânsızdır. Zira bilfiil varlığı olmayan bir şey, asla bilfiil veya bilkuvve ile nitelenmez. Dolayısıyla hareketin konusu olarak geriye bilfiil sabit olan bir şey kalır. Bu ya tüm yönlerden bilfiil olur ya da böyle olmaz. Birincisi imkânsızdır. Zira tüm yönleriyle bilfiil olan şey kendisiyle madde arasında asla alaka bulunmayan ayrık bir varlık olur. Böyle olan her şeyin kuvveden fiile çıkmasının bir manası yoktur. Dolayısıyla hareketli olmasının da bir manası yoktur. Zira umumi imkân ile kendisi için mümkün olan şeylerin tümü, onun için zorunlu olarak hâsıl olmuştur. Tüm yönlerden bilfiil olan her şey hakkında hareket imkânsızdır. Çelişiğin döndürmesi şöyledir: Kendisi için hareketin doğru olduğu her şeyde, bilkuvve bir şey bulunur. Hareketi talep eden her şey, daha önce kendisi için hâsıl olmayan bir şeyi talep eder. Bu nedenle maddeden soyut bir şeyin, hareketle bir şeyi talep etmesi doğru değildir. Yine, hareket hareketli olanda ortaya çıkan bir şeydir. Dolayısıyla hareketin kendisinde ortaya çıktığı şeyde, herhangi bir anlamda bilkuvve şeyin olması gerekir. Kendisinde hareketin farz edildiği şeyde bilkuvve bir mananın olması gerekir. Ayrık varlık bundan uzaktır. Dolayısıyla hareketin konusunun, hüviyeti bilkuvve bir şeyle bilfiil bir şeyden bileşik bir cevher olması gerekir. Bu da cisimdir.

[116] Bil ki, hareketin cisimsel cevherlerden bir türün sûreti olması açıklanan çeşitli vecihlerden dolayı mümkün değildir.

[117] 1. Zira hareket arazdır, hatta arazların en zayıfıdır. Zira şeyin hareketli oluşu nispete dönük mana itibariyledir, şeye hareket veren sebep itibariyle değildir. Hareketin, cevhersel mevcûdun sûreti olması doğru değildir. Zira bir şey varlıkça kendisinden daha eksik bir şeyle hâsıl olmaz [araz, cevheri hâsıl etmez].

[118] 2. Zira hareketin konusunun bilfiil cisim olduğunu öğrendin. Umumi, belirsiz bir cisim ancak akılda hâsıl olur. Mevcûd olan cisim, hususi bir tür olarak hâsıl olmuş bir şeydir.

الحضور والجمعيَّة إلا في الوهم يجب أن يكون شيء ثابت بوجه حتى يعرض له الحركة؛ فإمَّا أن يكون هذا الثابت أمرًا بالقوَّة أو أمرًا بالفعل، ومحال أن يكون بالقوَّة إذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشيء أصلًا لا بالقوَّة ولا بالفعل، فبقي أن يكون موضوعها أمرًا ثابتًا بالفعل وذلك إمَّا أن يكون بالفعل من كلّ وجه أو لا يكون كذلك؛ والأول محال إذ الذي يكون بالفعل من كلّ الوجوه يكون مفارقًا لا علاقة بينه وبين المادة أصلًا، وكلّ ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجًا من القوَّة إلى الفعل فلا معنى لكونه متحركًا إذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالإمكان العام، فكلّ ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة، وبعكس النقيض كلّ ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوَّة إذ كلّ طالب للحركة يطلب شيئًا لم يحصل له بعد فلا يصح أن يكون المجرَّد عن المادة يطلب بالحركة أمرًا. وأيضًا الحركة أمر طار على الشيء المتحرك ويجب أن يكون في الشيء الذي يطرأ له شيء معنى ما بالقوَّة فيجب فيما يفرض له الحركة معنى ما بالقوَّة، والمفارق بريء من ذلك فموضوع الحركة يلزمه أن يكون جوهرًا مركب الهويَّة ممَّا بالقوَّة وممَّا بالفعل جميعًا وهذا هو الجسم.

[١١٦] واعلم أنَّه لا يجوز أن يكون الحركة صورة لنوع من الجواهر الجسمانيَّة لوجوه من البيان:

[١١٧] الأول: لأنَّ الحركة عرض بل أضعف الأعراض لأنَّها متحركية الشيء بالمعنى النسبي لا ما به يتحرك الشيء فلا يصح أن يكون صورة لموجود جوهري ولا يتحصل الشيء بما هو أنقص وجودًا منه.

[١١٨] والثاني: لأنَّك علمت أنَّ موضوعها الجسم بالفعل ولا يصح أن يوجد جسم عام مبهم إلا في العقل بل الموجود من الجسم ما قد تحصل نوعًا خاصًا.

[119] 3. Zira hareket bilfiil yerleşmiş olan türlerini icat etmez. Bilfiil var olmayan şey, bilfiil bir şeyi çeşitlendirmez.

[120] 4. Hareket şayet bir türe kıvamını verseydi o şey hem sükûn sebebiyle yok olurdu hem de bu hareketin cüzlerinin yokluğu sebebiyle yok olurdu. Bu durumda tür, bilkuvve olur ve bilfiil sabit bir şeye ihtiyaç duyardı. Şu halde sabit olmuştur ki hareket, cisim kıvam bulduktan sonra cisme ilişir. İşte bu, bu hususta söylenilen şeylerin son noktasıdır. Bununla ilgili kalbi aydınlatan sözler de duyacaksın.

On Dokuzuncu Fasıl

Meşrikî Hikmet

[121] Bil ki, bizzat yenilenme ve yok olma olduğu için hareket, bir şeyin hareketliliği olduğuna göre hareketin yakın illetinin zâtı sabit olmayan bir şey olması gerekir. Aksi halde hareketin cüzleri yok olmaz. Bu durumda hareket, hareket olmaz, yenilenme de yenilenme olmaz, bilakis hareketsizlik ve sükûnet olur. Hareketi icra eden fâil, varlıkta lâzımı bizzat hareket olan bir şeydir. Varlığının lâzımlarından biri hareket olan her şeyin hareketin dışında bir mâhiyeti vardır. Fakat hareket ondan varlıkça ayrılmaz. Hâricî şeyin varlığının lâzımlarından olduğu her şeyde bu şey ile bu lâzımı arasına hâricî varlık yönü itibariyle bir yaratma (*ca'l*) girmez. Tahlîlî arazlardan olan hareketin varlığı yakın fâilinin varlığından ileri gelir. Hareketin yakın fâilinin mâhiyeti sabit ve varlığı yenilenen bir şey olması gerekir. Öğreneceğin üzere hareketin her türündeki yakın illet ancak tabiattır ve o, cisme kıvam veren ve türü hâsıl kılan cevherdir. Dolayısıyla o bilfiil mevcûd olması itibariyle tabii cismin ilk yetkinliğidir. Bunda da sabit olduğu ve tahakkuk ettiği üzere her cisim mâhiyeti sabit olsa da varlığı yenilenen, hüviyeti değişen bir şeydir. Bununla o, hareketten temyiz edilir. Zira hareketin manası bizzat yenilenme ve yok olmadır. Bununla cismânî âlemin, cismânî cevherlerin tümünün ve ister felekî ister unsûrî olsun diğer arazların hudûsu sabit olur. Önceki fasılda hareketin konusunun zâtı sabit bir şey olması gerektiğine dair zikredilen şey, hareketin konusuyla mâhiyet itibariyle onun konusu kastedildiğinde doğrudur. Zira yenilenmenin konusu, yenilenmenin arız olduğu bir

[١١٩] والثالث: لأنَّ الحركة لا توجد أنواعها بالفعل مستقرَّة وما لا يوجد بالفعل لا ينوع أمرًا بالفعل.

[١٢٠] والرابع: إنَّ الحركة لو كانت مقوّمة لنوع لعدم بالسكون ولعدم بعدم أجزاء تلك الحركة، فيكون النوع بالقوَّة فاحتاج إلى ثابت بالفعل. فثبت أنَّ الحركة تعرض للجسم بعد تقومه هذا غاية ما قيل في هذا المقام وستسمع كلامًا فيه تنوير القلب.

الفصل التاسع عشر

في حكمة مشرقية

[١٢١] اعلم أنَّ الحركة لما كانت متحركية الشيء لأنَّها نفس التجدُّد والانقضاء فيجب أن يكون علته القريبة أمرًا غير ثابت الذات وإلَّا لم ينعدم أجزاء الحركة فلم تكن الحركة حركة والتجدُّد تجددًا بل سكونا وقرارًا؛ فالفاعل المزاول لها أمر تكون الحركة لازمة له في الوجود بالذات، وكلّ ما كانت الحركة من لوازم وجوده فله ماهيَّة غير الحركة لكن الحركة لا تنفك عنه وجودًا، وكلّ ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجي فلم يتخلل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجي، فيكون وجود الحركة من العوارض التحليلية لوجود فاعلها القريب فالفاعل القريب للحركة لا بدّ أن يكون ثابت الماهيَّة متجدد الوجود. وستعلم أنَّ العلة القريبة في كلِّ نوع من الحركة ليست إلا الطبيعة وهي جوهر يتقوم به الجسم ويتحصل به نوعًا وهي كمال أول لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود. فقد ثبت وتحقق من هذا أنَّ كلّ جسم أمر متجدد الوجود سيال الهويَّة وإن كان ثابت الماهيَّة، وبهذا يفترق عن الحركة لأنَّ معناها نفس التجدُّد والانقضاء، وبهذا ثبت حدوث العالم الجسماني وجميع الجواهر الجسمانيَّة وسائر أعراضها فلكية كانت أو عنصرية فما ذكر في الفصل السابق من أنَّ موضوع الحركة لا بد وأن يكون أمرًا ثابت الذات صحيح إذا عنى بموضوع الحركة موضوعها

yenilenmedir. Dolayısıyla o, zâtı ve mâhiyeti itibariyle yenilenmez. Yahut bununla varlıkta lâzımı olmayan hareketin konusu kastedilir, tıpkı taşınma, dönüşüm ve büyüme gibi. O "fasıl"da hareketin konusu bilkuvve ve bilfiil şeyden bileşiktir, diye zikredilen şey ise tafsile ihtiyaç duyan mücmel bir sözdür. Şöyle ki, konu olma ve ilişme, cisme ilişen hareketlerde bulunduğu gibi, eğer varlıkta bulunuyor ise gerçek o ki hareketin konusu hâriçte hareketin tüm zamanında cismi devamlı, sabit ve bilfiil mevcûd kılan bir şey ile bilkuvve hareketli kılan bir şeyden bileşik olur. Zira hareketin her bir cüz'ü önce konuda yokken var olur, sonra o olduğu haliyle konudan kaybolur.

[122] Eğer ilişme (*urûz*) lâzımlarda olduğu gibi, aklî tahlil itibariyle oluyorsa bu durumda her biri diğerini içerecek şekilde kabul edici ve fâil tek bir şey olur, kuvve ve fiillik tek bir cihet olur, yani bilkuvve olan şey, bilfiil şeyin aynısı olur. Nitekim hareketin sabit olması, yenilenmesinin aynıdır, hareketin bir şeye dönük kuvvesi, o şeye dönük kuvvesinin fiilliği ile aynıdır. Harekete sebep olan şeyin -ki bu cisimlerde oluşan tabiattır- sabit olmasının hükmü de böyledir ve o, zâtî yenilenmesiyle aynıdır.

[123] Bu meselenin tahkiki şöyledir: Bildiğin üzere maddenin hakikati kuvve ve istidat olduğu için, tabii sûretin hakikati de ileride sana daha fazla açıklanacağı üzere, yenilenen bir hudûsa sahip olduğu için, maddenin her bir anda istidat bakımından başka bir sûreti vardır. Fiilin kuvveden önce geldiğini öğrendiğin için, her bir sûretin de zorunluluk yoluyla onu gerektiren başka bir maddesi vardır. Bu madde de istidat sebebiyle olmaksızın onu gerektiren sûretin dışında başka bir sûrete hazırdır. Böylece zât bakımından sûret, maddeden önce geldiği ve zaman bakımından şahsî hüviyeti maddeden sonra geldiği için, bu ikisinden her birinin imkânsız bir devir şeklinde olmaksızın diğeriyle yenilenmesi ve devamı gerekir. Nitekim madde ile sûretin birbirini gerektirmesine ilişkin bahislerde bunun keyfiyeti sana açıklanacaktır. Basit cisimdeki sûretler birbirine benzediği için, bu cisimde yenilenme şeklinde değil devamlı tek bir sûretin olduğu zannedilmiştir. Oysa durum böyle değildir. Bilakis sûret, şahsî sayı bakımından değil, mana ve tanım itibariyle birdir. Zira sûret her anda bitişme [süreklilik] niteliği üzere yenilenir ve peş peşe gelir. Yoksa ayrı ve süreksiz [fasılalı] bir şey olması itibariyle değildir ki, atomculara göre gereken şey burada gerekmiş olsun.

بحسب الماهيَّة لأنَّ موضوع التجدُّد يكون التجدُّد عارضا له فهو بحسب ذاته وماهيَّته غير متجدد أو عنى به موضوع الحركات الغير اللازمة في الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو. وما ذكر أيضًا فيه من أنَّ موضوع الحركة مركب من ما بالقوَّة وما بالفعل قول مجمل يحتاج إلى تفصيل، وهو أنَّ الموضوعية والعروض إن كانا في الوجود كما في الحركات العارضة للجسم، فحقَّ أنْ موضوعها مركب في الخارج من أمر به يكون بالفعل موجودًا ثابتًا مستمرًا في كلِّ زمان الحركة ومن أمر يكون بالقوَّة متحركًا لأنَّ كلّ جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن ويزول عنه وهو هو بحاله.

[١٢٢] وإن كان العروض بحسب التحليل العقلي كما في اللوازم فالقابل والفاعل هناك أمر واحد والقوَّة والفعلية جهة واحدة أي ما بالقوَّة عين ما بالفعل كلّ منهما متضمن للآخر، وكما أنَّ ثبات الحركة عين تجدّدها وقوَّتها على الشيء عين فعليَّة القوَّة على ذلك الشيء فكذلك حكم ثبات ما به الحركة وهي الطبيعة الكائنة في الأجسام فإنَّه عين تجدّدها الذاتي.

[١٢٣] وتحقيق هذا المقام أنَّه لما كانت حقيقة الهيولى هي القوَّة والاستعداد كما علمت وحقيقة الصورة الطبيعيَّة لها الحدوث التجدُّدي كما سينكشف لك زيادة الانكشاف فللهيولى في كلِّ آن صورة أخرى بالاستعداد ولكلّ صورة هيولى أخرى يلزمها بالإيجاب لما علمت أنَّ الفعل مقدّم على القوَّة؛ وتلك الهيولى أيضًا مستعدَّة لصورة أخرى غير الصورة التي توجبها لا بالاستعداد، وهكذا لتقدّم الصورة على المادة ذاتًا وتأخر هويتها الشخصيَّة عنها زمانًا فلكل منهما تجدد ودوام بالأخرى لا على وجه الدور المستحيل كما يستبين عليك كيفيته في مباحث التلازم بينهما، ولتشابه الصور في الجسم البسيط ظن فيه صورة واحدة مستمرة لا على وجه التجدُّد وليست كذلك بل هي واحد بالحدّ والمعنى لا بالعدد الشخصي لأنَّها متجدّدة متعاقبة في كلِّ آن على نعت الاتصال لا بأن يكون أمور متباينة متفاصلة ليلزم ما يلزم على أصحاب الجزء.

Yirminci Fasıl

Her Hareketliye Ait Tabiatın İspatı, Bu Tabiat İster Tabii İster Kasrî, İster İradi Olsun Her Hareketin Yakın İlkesidir

[124] Birinciye, yani tabii harekete gelince açıktır ki, onun fâili tabiattır. Zoraki (*kasrî*) harekete gelince, zorlama hazırlayıcı bir illet olduğu için, hazırlayıcı da bilaraz illettir. Hareket henüz kesilmediği halde zorlamanın bitmesi bu nedenledir. Yine zorlayıcıların, tabiat ve iradede son bulması gerekir. İradi harekete gelince nefis tabiatı kullanarak cismi hareket ettirir. Birçok araştırmacı, her ne kadar nefsin iradeye nispet edilen hareketlerin yakın fâili olduğunu iddia etse de işin hakikati hareketin yakın ilkesinin tahayyülün, iradenin ve şevkin tahakkukundan sonra olmasıdır ki o da kasları, lifleri ve tendonları hareket ettiren kuvvedir.

[125] Bu kuvve aynıyla kendisine bağlı kılınmış olan bu uzuvların ve organların tabiatıdır. Zira bu kuvveler, kendileri aracılığı ile bedeni yönetmek için nefisten uzuvlara taşar. Biz, burhan bir tarafa, iç yaşantımızdan (*vicdan*) kesinlikle biliyoruz ki, cismi meylettiren, bir mekândan bir mekâna, bir halden bir hale götüren şey, cismi kaim kılan fiilî bir kuvvedir ve tabiat diye isimlendirilir. Cisimsel hareketin yakın ilkesi cisimle kaim cevhersel bir kuvvettir. Zira arazların tümü, tabiat olan kıvam veren sûrete tabidir. Bu nedenle filozoflar bu kuvveti bilaraz değil bizzat cisimde bulunan hareketin ve cismin hareketsizliğinin ilk ilkesi olarak tarif etmişlerdir. Yine filozoflar, hâriçten meyil alan her şeyde tabii bir meylin olması gerektiğini kanıtlamışlardır. Dolayısıyla harekete yol açan şeyin mutlak olarak tabiat olduğu sabit olmuştur. Hareketi başlatan şeyin, hüviyeti yenilenen, değişen bir şey olduğunu öğrenmiştin. Şayet o, yenilenen ve değişen olmasaydı bu tabii hareketlerin ondan çıkması mümkün olmazdı. Zira bu tabii hareketlerin ondan [başlatıcıdan] ortaya çıkması imkânsız olduğundan, yenilenen bu şeylerin sabit olandan ortaya çıkması da imkânsızdır. İbn Sînâ ve benzeri filozoflar, değişmeyen bir şey olan tabiatın, hareketin illeti olmasının imkânsız olduğunu kabul ederler. Ne var ki onlar, tıpkı tabii hareketlerde talep edilen gayenin yakınlık ve uzaklık derecelerinin yenilenmesi, kasrî hareketlerdeki başka

الفصل العشرون

في إثبات الطبيعة لكلّ متحرك وأنّها هي المبدأ القريب لكلّ حركة سواء كانت الحركة طبيعيّة أو قسريّة أو إراديّة

[١٢٤] أمّا إذا كانت الأولى فظاهر أنَّ فاعلها الطبيعة، وأمّا إذا كانت قسريّة فلأنَّ القسر العلة المعدَّة والمُعدّ عِلَّة بالعرض ولذلك يزول القسر والحركة غير منقطعة بعد، وأيضًا لا بد من انتهاء القواسر إلى الطبيعة أو الإرادة. وأمّا إذا كانت إراديّة فإنَّ النفس إنَّما تحرك الجسم باستخدام الطبيعة وكثير من أولي البحث وإن زعموا أنَّ النفس هي الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة إلى الإرادة لكن التحقيق أنَّ المبدأ القريب لها بعد تحقق التخيل والإرادة والشوق هو القوَّة المحركة للعضلة والأوتار والرباطات.

[١٢٥] وتلك القوَّة هي بعينها طبيعة تلك الأعضاء والآلات جعلت مطيعة إياها لأنَّها منبعثة عن النفس على الأعضاء لتدبير البدن بواسطتها. ونحن نتيقَّن بالوجدان فضلًا عن البرهان أنَّ الأمر المُميل للجسم والصَّارف له من مكان إلى مكان أو من حالة إلى حالة لا يكون إلَّا قوَّة فعلية قائمة به وهي المُسمَّاة بالطبيعة؛ فالمبدأ القريب للحركة الجسميَّة قوَّة جوهرية قائمة بالجسم إذ الأعراض كلها تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعة، ولهذا عرَّفها الحكماء بأنَّها مبدأ أول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض، وقد برهنوا أيضًا على أنَّ كلّ ما يقبل الميل من خارج فلا بدّ وأن يكون فيه ميل طباعي فثبت أنَّ مزاول الحركة مطلقًا لا يكون إلا طبيعة، وقد علمت أنَّ مباشر الحركة أمر سيَّال متجدّد الهويَّة، ولو لم يكن سيالًا متجدِّدًا لم يمكن صدور هذه الحركات الطبيعيَّة عنه لاستحالة صدور هذه الحركات الطبيعيَّة عنه لاستحالة صدور المتجدِّد عن الثابت. والحكماء كالشيخ الرئيس وغيره معترفون بأنَّ الطبيعة ما لم تتغير لا يمكن أن تكون علَّة الحركة إلا أنَّهم قالوا: لا بدّ من لحوق التغير لها من خارج كتجدُّد مراتب قرب وبعد من

hallerin yenilenmesi ve nefsi harekete güdüleyen ve sevk eden sebeplerin yenilenmesine göre nefisten kaynaklanan iradelerin ve cüz'î şevklerin yenilenmesi gibi, tabiata hâriçten bir değişimin eklenmesi gerektiğini ileri sürerler.

[126] Ben de diyorum ki: Zikrettikleri şey bunun doğruluğunda işe yaramaz. Bu hallerin, şeyin sonunda yenilenmesi ve değişmesi, hiç kuşkusuz tabiata götürür. Zira zorlamanın sonunun tabiatta bittiğini öğrenmiştin. Yine nefsin, ancak tabiatın kullanılmasıyla hareketin ilkesi olduğunu öğrenmiştin. Bu durumda yenilenmelerin tümü, tabiatın malûlü olarak tabiatta son bulur. İlkesi olduğu şeyin yenilenmesi, hareketin de yenilenmesini gerektirir.

[127] Eğer denilirse ki: "Onlar, hareket gibi bir değişmeyi, tabiat gibi bir şeye dayandırmayı doğru görmüşlerdir. Bunu şu iddialarına dayanarak yapmışlardır: Onlar her bir harekette iki silsileyi sabit görmüşlerdir. Birisi hareketin asıl silsilesi, diğeri de tabiat üzerinde varit olan hallerden düzenlenmiş silsiledir, tıpkı gayenin yakın ve uzak olan dereceleri gibi. Dolayısıyla tabiat gibi, iki silsileden birinin her bölümüyle birlikte sabit olan şey, diğer bölümün illetidir. Yoksa hâdisi kadîme bağlama konusunda zikrettikleri gibi imkânsız bir devir yolu üzere değildir."

[128] Ben de derim ki; değişenin sabit olana dayandırılması ve hâdisin kadîmle irtibatında bu yön yeterli değildir. Zira hakkında konuştuğumuz şey, hareketi hazırlayan illet değil, hareketi gerektiren illettir. Her sebeplide (*malûl*) onu iktiza eden bir illet gerekir. Bu durumda iki silsilenin farz edilmesi harekete hazır olan maddeye ilişen ve hareketin cüzlerini hususileştiren şeylerin varlığına gerçekten iyi bir destektir. Oysa bizim hakkında konuştuğumuz şey, hareketin aslını gerektiren illettir. Zira hareket malûldür ve her malûlün kendinden ayrılmayan ve zamanca ondan sonraya kalmayan bir gerektiricisi olmalıdır. Şayet her bir silsilenin başka bir illeti olursa bu durumda şeyin kendinden önce gelmesi gerekir. Bundan kurtulmanın yolu tabiatın değişen bir cevher olmasını kabul etmekten geçer ki, onun yenilenen hakikati, kuvve ve zeval özelliğindeki maddeyle feyiz ve lütuf verme özelliğindeki sırf fâil arasında ortaya çıkar. Dolayısıyla fâilden bir şey çıkmaya ve alıcıdan yok olmaya devam eder.

الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعيَّة وكتجدُّد أحوال أخرى في الحركات القسريَّة وكتجدُّد الإرادات والأشواق الجزئية المنبعثة عن النفس على حسب تجدُّد الدواعي الباعثة لها على الحركة.

[١٢٦] أقول: ما ذكروه غير مجد في صحة ذلك فإن تجدُّد هذه الأحوال وتغيرها في آخر الأمر ينتهي لا محالة إلى الطبيعة لما قد عرفت من انتهاء القسر إلى الطبيعة وعلمت أنَّ النفس لا تكون مبدأ الحركة إلا باستخدام الطبيعة فالتجدُّدات بأسرها منتهية إلى الطبيعة معلولة لها فتجدُّد ما هي مبدأ له يستدعي تجدُّدها البتة.

[١٢٧] فإن قيل: إنَّهم صححوا استناد التغير كالحركة إلى الثابت كالطبيعة على زعمهم بأن أثبتوا في كلّ حركة سلسلتين إحداهما سلسلة أصل الحركة والأخرى سلسلة منتظمة من أحوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب وبعد من الغاية. قالوا: فالثابت كالطبيعة مع كلِّ شطر من إحدى السلسلتين علة لشطر من الأخرى وبالعكس لا على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا في ربط الحادث بالقديم.

[١٢٨] أقول: هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير إلى الثابت وارتباط الحادث بالقديم، فإنَّ الكلام في العلة الموجبة للحركة لا في العلة المعدة لها، ولا بد في كل معلول من علة مقتضية ففرض السلسلتين نعم العون على وجود أمور مخصصة لأجزاء الحركة العارضة للمادة المستعدَّة لها، وكلامنا في العلَّة الموجبة لأصل الحركة فإنَّ الحركة معلولة وكلّ معلول لا بد له من موجب لا ينفك ولا يتأخر عنه زمانًا، ولو كان كلّ من السلسلتين علة للأخرى يلزم تقدُّم الشيء على نفسه، ولا مخلص عن هذا إلا بأن يذعن بأنَّ الطبيعة جوهر سيال إنَّما نشأت حقيقتها المتجددة بين مادة شأنها القوَّة والزوال وفاعل محض شأنه الإفاضة والإفضال فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر وينعدم من القابل

Ardından da fâil yok olan şeye bedel getirmek sûretiyle alıcıyı sürekliliğe zorlar. Yine, cüzlerinin tümüyle birlikte iki silsilenin hali konusunda ve bu ikisinin hiç kuşkusuz varlıkta tabiatın varlığından sonra geldiği hususunda iç yaşantısına (*vicdan*) müracaat eden kimse bilir ki, bu ikisinin birlikte sabit bir şeye eklenmesi hakkındaki bu söz, asıl sabit arazlar ona tabi olarak farz edildikten sonra bu ikisinin nereden hâsıl olduğu sorusuna döner. Bu, illetlerin teselsülünde sonsuzluğun geçersizliği hakkındaki "vasat ve iki taraf burhanı" diye zikredilen delildeki şeye kıyasladır. Son tarafın dışında birimlerin tümü, ilk tarafa sahip olmadan orta olduğunda bu silsile nereden hâsıl olacak? Aynı şekilde burada da diyoruz ki, burada zâtı gereği yenilenme ve yok olma özelliğinde bir şeyin varlığı bulunmuyorsa, ister tek silsile ister silsileler halinde olsun yenilenen şeyler nereden hâsıl olacak? Hareketin kendisinden başka bir şey olmayan diğer silsile olarak farz ettikleri yakınlık ve uzaklık derecelerine göre bu iki silsilenin yenilenmesi nelerden hâsıl olacak? Zira yakınlık ve uzaklığın yenilenmesi varlık ve yaratma (*ca'l*) olarak hareketin dışında bir şey değildir. Şu halde aşikâr olmuştur ki yenilenen şeylerin yenilenmesi, hakikati ve zâtı, hakikatinde ve zâtında değişen ve dönüşen bir şeye dayanır ki o da tabiattır, başkası değil. Zira aklî cevherler değişmenin ve hudûsun üstündedir. Yine, nefis de aklî zâtı itibariyle böyledir, cisme taalluk etmesi itibariyle daha sonra geleceği üzere o tabiatın aynıdır. Arazlara gelince onlar varlıkta sûrî cevherlerin varlığına tabidir. Hareketin kendisine gelince onun hüviyetinin yenilenen şey değil, şeyin yenilenmesi ve değişmesi olduğunu öğrenmiştin. Dolayısıyla hareket bizzat yenilenme nispetidir, yenilenmeyi sağlayan şey değildir.

Yirmi Birinci Fasıl

Değişenin Sabit Olana Bağlanma Keyfiyeti

[129] Birinin şunu demeye hakkı vardır: Her yenilenenin varlığından önce, yenilenmenin illeti olan başka bir yenilenenin varlığı geliyorsa bu durumda söz illetin yenilenmesine döner. İlletin illetinin yenilenmesi hakkındaki söz de böyledir. Dolayısıyla bu ya teselsüle ya devre, ya da ilk ilkenin zâtında değişmeye götürür ki o bundan yücedir. Fakat biz diyoruz ki, şeyin yenilenmesi eğer şeyin zâtî bir sıfatı değilse şey, yenilenmesinde bir yenileyiciye muhtaç olur. Eğer bu, onun için zâtî bir sıfatsa ye-

ثمَّ يجبره الفاعل بإيراد البدل على الاتصال. وأيضًا من راجع إلى وجدانه في حال السلسلتين معًا بجميع أجزائهما ولا محالة أنَّهما جميعًا متأخرتان في وجودهما عن وجود الطبيعة علم أنَّ الكلام في لحوقهما معًا بأمر ثابت عائد من رأس من أنَّهما من أين حصلتا بعد ما فرض الأصل ثابتًا والأعراض تابعة، وهذا على قياس ما ذكر في البرهان المُسمَّى بالوسط والطرفين على بطلان اللاتناهي في تسلسل العلل من أنَّه إذا كان جميع الآحاد ما سوى الطرف الأخير أوساطًا من غير أن يكون لها طرف أول فمن أين حصلت تلك السلسلة، فهكذا نقول هاهنا إذا لم يكن هاهنا وجود أمر شأنه التجدُّد والانقضاء لذاته فمن أين حصلت المتجددات سواء كانت سلسلة واحدة أو سلاسل، ومِمَّ حصل تجدد السلسلتين على أنَّ مراتب القرب والبعد التي فرضوها سلسلة أخرى هي ليست غير نفس الحركة، فإن تجدَّد القرب والبعد ليس أمرًا غير الحركة جعلا وجودًا. فقد وضح أنَّ تجدُّد المتجدِّدات مستند إلى أمر يكون حقيقته وذاته متبدِّلة سيَّالة في ذاتها وحقيقتها وهي الطبيعة لا غير، لأنَّ الجواهر العقليَّة هي فوق التغير والحدوث وكذا النفس من حيث ذاتها العقليَّة وأمَّا من حيث تعلقها بالجسم فهي عين الطبيعة كما سيجيء. وأمَّا الأعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصورية، وأمَّا نفس الحركة فقد علمت أنَّه لا هوية لها إلا تجدد أمر وتغيره لا المتجدد فهي نفس نسبة التجدُّد لا الذي به التجدُّد.

الفصل الحادي والعشرون

في كيفيَّة ربط المتغير بالثابت

[١٢٩] لقائل أن يقول: إذا كان وجود كلّ متجدِّد مسبوقًا بوجود متجدّد آخر يكون علة تجدُّده، فالكلام عائد في تجدُّد علته وهكذا في تجدُّد علة علته فيؤدي ذلك إمَّا إلى التسلسل أو الدور أو إلى التغير في ذات المبدأ الأول تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا. لكنَّا نقول: إنَّ تجدُّد الشيء إن لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج إلى مجدِّد وإن كان صفة ذاتية له

nilenmesinde onu yeni kılacak bir yaratıcıya (*câil*) muhtaç olmaz. Bilakis yaratılmış (*mec'ûl*) ve yaratan (*mec'ûlun ileyh*) arasına giren bileşik bir şey halinde değil, kendisini basit bir yaratılış halinde yaratana ihtiyaç duyar. Hakikati, yenilenmeyi ve değişmeyi gerektiren bir şeyin varlığında şüphe yoktur ve bu, bize göre tabiat, bir gruba göre hareket ve zamandır. Her şeyin bir sebatı ve bir fiilliği vardır. Yaratıcıdan (*câil*) gelen şey, onun sebat ve fiiliyet yönüdür. Bir şeyin sebatı onun yenilenme sebatı, fiilliği de kuvvesinin fiilliği olunca hiç kuşkusuz el-Evvel'den ona taşan şey sebat ve fiilliğin bu yönüdür, tıpkı her bir şeyin, varlık ve onun aynıyla beraber bulunan birlik yönüne sahip olması gibi. Şeyin birliği, bilkuvve veya bilfiil şeyin çokluğunun aynı olunca Hak olan Bir'den ona taşan şey, iki yönden biri sebebiyle çokluğun birliği olmuştur. Varlıklar içinde sebatı, yenilenmesinin aynı olan şey, tabiattır. Fiilliği, kuvvesinin aynı olan şey ise maddedir. Birliği, bilfiil çokluğun aynı olan şey sayıdır. Birliği çokluk kuvvesinin aynı olan şey, cisim ve ondaki şeylerdir. Sabit olması itibariyle tabiat, sabit ilkeyle bağlantılıdır; yenilenen olması itibariyle yenilenen şeylerin yenilenmesi ona bağlıdır. Hâdis şeylerin hudûsu ona bağlıdır. Nitekim madde herhangi bir fiilliğe sahip olması itibariyle ibda olarak sûretin eklenmesiyle birlikte faal ilkeden sâdır olur, kuvve ve imkân olması itibariyle hâdis olma ve yok olma, son bulma ve kaybolma mümkün olur. Bu iki cevher iki zât halinde yok olması ve yenilenmesi sebebiyle cismânî şeylerdeki hudûsa ve zevale vasıta olurlar. Bu ikisiyle kadîm ve hâdis arasındaki bağ hâsıl olur. Fazıl kimselerin gidermede zorlandığı bu problemin maddesi çözülmüş olur.

Yirmi İkinci Fasıl

Hareketin Kategorilere Nispeti

[130] Hareket falanca kategoride bulunur dediğimizde burada dört tür ihtimal vardır. 1. Kategori hareketin hakiki konusudur; 2. Konu, varsa cevherdir fakat bu kategori vasıtasıyla cevherdir; 3. Kategori hareketin cinsi olur; 4. Cevher bu kategori türünden dolayı tedrîcî olarak bir türe veya bir sınıftan başka bir sınıfa doğru değişir ve dönüşür. Doğru olan diğerleri değil sonuncusudur.

ففي تجدُّده لا يحتاج إلى جاعل يجعله متجددًا بل إلى جاعل يجعل نفسه جعلًا بسيطًا لا مركَّبًا يتخلل بين مجعول ومجعول إليه، ولا شكّ في وجود أمر حقيقته مستلزمة للتجدُّد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند القوم الحركة والزمان ولكلّ شيء ثبات ما وفعلية ما وإنَّما الفائض من الجاعل نحو ثباته وفعليته، فإذا كان ثبات شيء ثبات تجدُّده وفعليته فعلية قوَّته فلا محالة يكون الفائض من الأول عليه هذا النحو من الثبات والفعلية كما أنَّ لكلّ شيء نحوًا من الوحدة وهي مساوقة للوجود وعينه فإذا كانت وحدته عين كثرة ما بالقوَّة أو بالفعل كانت الفائض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة بأحد الوجهين، والذي من الموجودات ثباته عين التجدُّد هي الطبيعة، والذي فعليَّته عين القوَّة الهيولى، والذي وحدته عين الكثرة بالفعل هو العدد، والذي وحدته عين قوَّة الكثرة هو الجسم وما فيه. فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى المبدأ الثابت وبما هي متجددة يرتبط إليها تجدُّد المتجدِّدات وحدوث الحادثات كما أنَّ الهيولى من حيث لها فعلية ما صدرت عن المبدأ الفعَّال بانضمام الصورة إبداعًا ومن حيث إنَّها قوَّة وإمكان يستصح بها الحدوث والانقضاء والدثور والفناء، فهذان الجوهران بدثورهما وتجدُّدهما الذاتيتين واسطتان للحدوث والزوال في الأمور الجسمانيَّة، وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث وينحسم مادة الإشكال التي أعيت الفضلاء في دفعه.

الفصل الثاني والعشرون

في نسبة الحركة إلى المقولات

[١٣٠] إذا قلنا حركة في مقولة كذا احتمل وجوهًا أربعة؛ أحدها: أنَّ المقولة موضوع حقيقي لها، والثاني: أنَّ الموضوع وإن كان هو الجوهر ولكن بتوسَّط تلك المقولة، الثالث: أنَّ المقولة جنس لها، الرابع: أنَّ الجوهر يتبدل ويتغير من نوع تلك المقولة إلى نوع أو من صنف إلى صنف آخر تبدلًا وتغيرًا على التدريج، والحق هو هذا القسم الأخير دون البواقي.

[131] İlk ihtimale gelince siyahlaşma siyahlığın zâtının artması değildir. Zira siyahlığın zâtı aynıyla kalıyorsa onda herhangi bir sıfat ortaya çıkmaz ve artmaz. Bilakis o olduğu gibidir. Eğer zâtı olduğu gibi kaldığı halde onda ilave bir sıfat ortaya çıkarsa siyahlığın zâtında değil sıfatında değişme olur. Sıfatı ise zâtından başkadır. Oysa biz değişimi onun zâtında farz etmiştik. Ortaya çıkan durum çelişkidir. Eğer artma esnasında zâtı kalmıyorsa bu durumda o artmaz bilakis yok olur ve başka bir siyahlık ortaya çıkar ve bu, hareket değildir. Dolayısıyla bu hareketin, konusunun kendisi değil, siyahlığın mahâlli olduğu bilinir. Artma onu bir türden başka bir türe, bir sınıftan başka bir sınıfa çıkarır. Dolayısıyla o her bir türde ve her bir sınıfta ona sahip olur. Miktardaki hareket de böyledir. Zira bir şeyin miktarı arttığında ya burada hareketin tüm zamanında kalıcı olan tek bir hareket bulunur ya da bulunmaz. Eğer bulunuyorsa artma ya ona tedahül eder veya hâriçten ona eklenir. İlki, tedahülün imkânsızlığından dolayı geçersizdir. Zira bunun farz edilmesine göre miktar, olduğundan daha fazla olmaz. Oysa bizim sözümüz buna ilişkindir. İkinci de geçersizdir. Zira bu bir çizginin bir çizgiyle bitiştirilmesi gibidir ki bu ikisi sebebiyle çizgi artmaz. Yine toplam da ilk olan duruma kıyasla artmaz. Eğer artma anında ilk miktar kalmıyorsa bu durumda o, konu değil sadece mahâlli, yani maddesi olur veya o, bizdeki tahkike göre umumi olarak herhangi bir miktarla birlikte olur. Dolayısıyla burada cisim üzerinde bilkuvve sonsuz peş peşe gelen ve artan miktarlar olur.

[132] Bil ki İmam Râzî onların "Siyahlaşma siyahlığı kendi türünden çıkarır." sözünü düşündüğünde bunun manasının onu siyah olmayana çıkardığını zannetmiş ve bundan dolayı bazı eserlerinde demiştir ki: "Siyahlığın artması onu kendi türünden çıkarır ve konusu her bir anda tek bir basit niteliğe sahip olur. Fakat insanlar siyahlığın yakın sınırlarının tümünü siyahlık diye, beyazlığın yakın sınırlarının tümünü de beyazlık diye isimlendirirler. Mutlak siyahlık hakikatte tektir ve bu gizli bir taraftır, beyazlık da aynı şekilde böyledir. Karışım gibi orta olanlar iki taraftan birine yakın olduğu için, yakın olan tarafa nispet edilir ve duyu bunu ayırmaz. O tek bir tür gibi zannedilir." [Râzî'nin] sözü burada bitti. "Bunların tümü doğru ve haktır." sözüyle o, bunları doğru bulmuştur. Fakat miktârî hareketle ilgili görüşünün reddedilmesi gerekir.

[١٣١] أمَّا الأول فنقول: التسود ليس هو أنَّ ذات السَّواد يشتد فإنَّ ذات السَّواد إن بقيت بعينها ولم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي كما كانت، وإن حدثت فيه صفة زائدة وذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدّل في ذات السَّواد بل في صفاته وصفاته غير ذاته وقد فرضنا التبدل في ذاته، هذا خلف. وإن لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث سواد آخر وهذا ليس بحركة، فعلم أنَّ موضوع هذه الحركة محل السَّواد لا نفسه، والاشتداد يخرجه من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف فله في كلِّ نوع آخر أو صنف آخر. وكذا الحركة في المقدار فإن الشيء إذا تزايد مقداره فإمَّا أن يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة أو لا يكون فإن كان فالزيادة إمَّا أن تداخله أو تنضم إليه من خارج. الأول باطل لاستحالة التداخل ولأنَّه على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان وكلامنا فيه، والثاني أيضًا باطل لأنَّ ذلك كاتصال خط بخط ما زاد شيء منهما ولا المجموع على ما كان أولًا، وإن كان المقدار الأول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو موضوع بل محله أعني الهيولى فقط أو مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير متعاظمة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوَّة.

[١٣٢] واعلم أنَّ الإمام الرازي لما نظر في قولهم إنَّ التسود يخرج سوادًا من نوعه زعم أنَّ معناه أنَّه يخرجه إلى غير السَّواد ولأجل ذلك قال في بعض تصانيفه إنَّ اشتداد السَّواد يخرجه من نوعه ويكون للموضوع في كلّ آن كيفيَّة بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع الحدود المقاربة من السَّواد سوادًا وجميع الحدود المقاربة من البياض بياضًا، والسَّواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف خفي والبياض كذلك، والمُتوسِّط كالممتزج لكن يعرض لما يقرب من أحد الطرفين أن ينسب إليه والحس لا يميز فيظن أنها نوع واحد، انتهى ما ذكره. وقد صوبه بقوله هذا كله حق وصواب لكن يجب طرد القول به في الحركة المقدارية.

[133] Ben de diyorum ki, onun görüşünün bozukluğu bu bahislere muttali olan kimseye gizli değildir. Siyahlığın sınırlarından hangisinin ona göre siyahlık olduğunu, geri kalanların siyahlık olmadığını her ne kadar bu sınırlardan her biri sebat ve sükûn esnasında bilfiil mevcûd olsa da ben nereden bileyim? Eğer o siyahlık değilse hangisi siyahlık olacak?

[134] Daha sonra Râzî, onların "Miktardaki hareketli, iki farklı zamanda tek bir miktarın var olmaması yönüyle her bir anda başka miktara sahip olur. Aksi halde onda hareket olmazdı." sözünü "anların peş peşe gelmesini ileri süren" sözle ilzam ederek itiraz etmiş ve demiştir ki: "*Ta'lîkât*'ta bunun cevabı olarak 'Bu türler, bilkuvvedir.' diye bulduğumuz şey hakkında düşünmek lâzımdır. Zira türlerin hâriçte varlığı yoksa cismin tek bir nitelikteki hareketinin hâriçte varlığı yoktur. Dolayısıyla cisim hareketli olmaz, aksine hareket etmesi mümkün olur, her ne kadar hareket bilfiil mevcûd olsa da. Oysa delil tür bakımından onların farklılığına ve onlardan her birinin de anın dışında olmadığına delalet etmiştir ki bunlar, zikrettiğimiz şeyleri gerektiren bir zamanın kendilerine karışmadığı peş peşe gelen şeylerdir. Bu özellikte olan şeyin varlığının bilkuvve olduğu nasıl söylenebilir? Bilakis bu şüphe bu sözden daha saf ve daha faydalı bir çözümü gerektirir. Yakında bu hususa döneceğiz." [Râzî'nin sözü] bitti.

[135] Ben de diyorum ki, mesela siyahlık olarak var olan şey, hareket esnasında sınırlar arasında orta olan tek bir şeydir ve devamlıdır. Onun, hareketin zamanına uygun, tedrîcî ve sürekli olan zamansal bir ferdi vardır. Hareketin de varlığı fiile ve varlığa bilkuvve yakın olan anlık fertleri vardır. Öğrendiğin üzere [varlık] mâhiyetten öncedir. Burada mutlak siyahlık bilfiil varlığa sahiptir. Fakat bu varlık, aklın her bir anda mevcûd siyahlıktan başka bir türü soyutlaması doğru olduğu için, birbirinden ayrışan anlık varlıklar sebebiyledir. Bu varlıkta bozulma olmaz. Aksine siyahlığın bu varlığı, birçok türün misdakı olması itibariyle anlık varlıklardan daha kuvvetlidir. Bu, tıpkı hayvanın varlığının bitkinin varlığından daha kuvvetli olması gibidir. Zira hayvan, birliği ile birlikte bitkide mevcûd olan tüm manaların mısdağıdır. Bu manalardan hayvanda bulunan her şey, başka bir konuda da aynı şekilde bulunur.

[١٣٣] أقول: فساده ممَّا لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث، ولست أدري أي حدّ من حدود السَّواد سواد عنده والبواقي كلها غير سواد مع أنَّ كلّ واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات والسكون وإذا لم يكن سواد فأي شيء كان.

[١٣٤] ثمَّ اعترض على قولهم: إنَّ للمتحرك في المقدار في كلّ آن مقدارًا آخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منهما في زمانين وإلا لم تكن الحركة فيه بأنَّه يلزم عليهم القول بتتالي الآنات قال: والذي وجدنا في التعليقات جوابًا عن ذلك من أنَّ تلك الأنواع بالقوَّة فيه نظر لأنَّ الأنواع إن لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كيفيَّة واحدة وجود في الخارج؛ فالجسم لا يكون متحركًا بل يكون ممكنًا أن يتحرك وإن كانت موجودة بالفعل. وقد دلَّ الدليل على تخالفها بالنوع وأن كلًّا منها لا يوجد في غير آن وهي متتالية لا يتخللها زمان يلزم ما ذكرناه، والتي هذا شأنها كيف يقال إنَّ وجودها بالقوَّة بل هذا الشك يستدعي حلًّا أصفى وأشفى من هذا الكلام وسيكون لنا إليه عود عن قريب، انتهى.

[١٣٥] أقول: إنَّ الموجود من السَّواد مثلًا في أثناء الحركة أمر وحداني مُتوسِّط بين الحدود وذلك مستمر وله فرد زماني متصل تدريجي منطبق على زمان الحركة، ولها أفراد آنية وجودها بالقوَّة القريبة من الفعل والوجود. قد علمت أنَّه متقدم على الماهيَّة فهاهنا لمطلق السَّواد وجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث يصح أن ينتزع العقل منه في كلّ آن نوعًا آخر من السَّوادات الموجودة بوجودات متمايزة آنية ولا فساد في ذلك بل هذا الوجود للسواد أقوى من الوجودات الآنية حيث يكون مصداقًا لأنواع كثيرة، وهذا كما أنَّ وجود الحيوان أقوى من وجود النبات لأنَّه مع وحدته يكون مصداقًا لجميع المعاني الموجودة في النبات والموجودة فيه التي كل منها يوجد على حدة في موضوع آخر،

Bilkuvve manalardan zayıf siyahlıkta bulunan şeylerin tümünün onda da bulunması itibariyle aşırı siyahlığın hükmü de bunun gibidir. Büyük miktar da böyledir. Onun hükmü de böyledir. Buradaki bilkuvve ve bilfiilin manası toplanma ve tahsile döner.

[136] Bu makamda onun dayandığı şeyin çözümü şuna dönüktür. Siyahlık, artmasında, konusu için söz konusu olan anlık değişmelerine sahiptir. Bu değişmelerin her biri az bir zaman kalır ve az bir zaman olduğu için, duyu ile onların kalıcılığı hissedilmez ve her bir anda başka bir ferde sahip olduğu zannedilir. Nicelik hakkındaki söz de böyledir. Kısaca Râzî'ye göre her iki kategoride hakikat itibariyle hareketin nefyedilmesi görüşü gerekir.

[137] Ben diyorum ki, bu, zikredilen problemi çözmede faydalı değildir. Zira bunun benzeri, hareketin yerde ve konumda vâki olması hakkında da söz konusu olur. Ne var ki bunda duyunun tekzip ettiği sıçramanın (*tafra*) varlığı ortaya çıkar. Dönüş yeri, bizim zikrettiğimiz şeydir. Böylece birinci kısmın geçersizliği ortaya çıkmış olur.

[138] İkinci kısmın geçersizliğine gelince zikredilen şeylerden dolayı onun da geçersizliği bilinir. Zira bir şeyin, ilişene konu olması mümkün değilse onun ilişme hususunda vasıta olması mümkün değildir. Onun vasıta olmasıyla başka bir mananın kastedilmesi bunun dışındadır. Başka olan mana, kendisiyle konusu arasında vasıta olan hangisi olursa olsun herhangi bir itibarla mutlak tabiat olmaktır, tıpkı miktârî harekette zikredildiği gibi.

[139] Üçüncü kısma, yani kategorinin onun cinsi olmasına gelince bazıları bu görüşte olmuş ve şunu iddia etmişlerdir: "Yerin bir kısmı yerleşik, bir kısmı da mekânsal hareket olan yerleşik olmayan şeydir. Niteliğin de bir kısmı yerleşik, bir kısmı da değişkendir, tıpkı dönüşüm gibi. Niceliğin bir kısmı yerleşik bir kısmı da değişkendir, büyüme ve küçülme gibi. Her bir cinste değişken şey, harekettir." Bu iddia doğru değildir. Bilakis doğru şudur: Hareket, yenilenen bir şey değil bir şeyin yenilenmesidir. Aynı şekilde sükûn da karar bulmuş şey değil, bir şeyin karar bulmasıdır. Fakat burada şöyle bir şey vardır: Hareketin, değişen ve yenilenen fert için sabit olması, arazın hulûl eden şeyle değil, bizatihi kaim

وهكذا حكم الشديد من السَّواد حيث يوجد فيه كلّ ما يوجد في السَّوادات الضعيفة من المعاني بالقوَّة وكذا المقدار العظيم هذا حكمه، ومعنى بالقوَّة وبالفعل هاهنا يرجع إلى الجمع والتفصيل.

[١٣٦] ثمَّ إنَّ الحل الذي اعتمد عليه في هذا المقام أنَّ للسواد في اشتداده تبدلات دفعية للموضوع كلّ منها يبقى زمانًا قليلًا لا يدرك بالحس بقاؤه لصغر زمانه فيظن أنَّ له في كلِّ آن فردًا آخر، وهكذا في الكم وبالجملة لا بد عنده من القول بنفي الحركة بالحقيقة في هاتين المقولتين.

[١٣٧] أقول: وهذا ممَّا لا فائدة فيه لدفع الإشكال المذكور لأنَّ مثله يرد على وقوع الحركة في الأين وفي الوضع أيضًا إلا أن يرتكب فيه وجود الطفرة التي يكذبها الحس أيضًا فالمصير إلى ما ذكرناه فقد ظهر بطلان القسم الأول.

[١٣٨] وأمَّا بطلان القسم الثاني: فهو أيضًا يعلم ممَّا ذكر لأنَّه إذا لم يجز كون شيء موضوعًا لعارض لم يجز كونه واسطة في العروض إلا أن يعني بكونه واسطة معنى آخر وهو كون الطبيعة المطلقة باعتبار وحدة ما أي وحدة كانت واسطة بينها وبين الموضوع كما ذكر في الحركة المقدارية.

[١٣٩] وأمَّا القسم الثالث: وهو كون المقولة جنسًا لهذا فقد ذهب إليه بعض فزعموا بأنَّ الأين منه قار ومنه غير قار وهو الحركة المكانية، والكيف منه قار ومنه سيال وهو الاستحالة، والكم منه قار ومنه سيَّال وهو النمو والذبول فالسيَّال من كلِّ جنس هو الحركة. وهذا غير صحيح بل الحق أنَّ الحركة تُجدِّد الأمر لا الأمر المتجدِّد كما أنَّ السكون قرار الشيء لا الشيء القار؛ لكن هاهنا شيء وهو أنَّ ثبوت الحركة للفرد المتجدِّد السيال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا بما يحله بل هي

olan konuya ilişmesi gibi değildir. Bilakis hareket, tahlîlî arazlardandır. Tahlîlî arazların, ilişilen şeye nispeti, faslın cinse nispeti gibidir. Sükûnun yerleşik (*kararlı*) ferde nispeti hakkında söz de böyledir. Bu takarrür edince "Niteliğin bir kısmı yerleşik bir fert, bir kısmı da değişken bir ferttir." görüşü doğru ve haktır. "Değişken nitelik harekettir; şu manada ki, hareketi sağlayan şey, ona ilave bir şey değil varlığının aynıdır." görüşü de doğruluktan uzak değildir.

[140] Dahası onlar ihtilafa düşmüş ve bir kısmı değişkenlik ve sebat bakımından olan farklılığı şöyle bir delil getirerek türsel bir farklılık yapmışlardır: Değişkenlik değişmenin mâhiyetine dâhildir. Dolayısıyla onun mâhiyetinde, değişken olmayan şeye karşı çıkan bir şey vardır. Bir kısmı da bunu arazlar itibariyle olan bir farklılık yapmıştır. Zira bu, bir çizginin başka bir çizgiye eklenmesi gibidir.

[141] Her iki delil de geçersizdir. Birinciye gelince bu şuna döndürülür: Beyazlık beyazın hakikatine dâhildir, her ne kadar beyazın siyahtan ayrışması bazen türleştiren fasıl olmasa da. Bu ise delil getirdiğimiz şey hakkında geçerli değildir.

[142] İkinciye gelince bu da şuna döndürülür: Her ilave, türleştirici olmayan değildir, tıpkı fasılların ilavesi ve sayıda birlerin ilavesi gibi. Zira bunlar türleştirici ilavelerdir. Fakat fasılların ilave keyfiyeti ve onun, türleştirici olmayan temyiz edici özelliklerden temyiz keyfiyeti bilinmelidir. Bu üç kısım geçersiz olunca dördüncüsü tahakkuk eder. O da şudur: Hareket, konusu aniden değil tedrîcî olarak bir türden başka bir türe, bir sınıftan bir başka sınıfa değişen bir kategoride vâki olan manadır.

Yirmi Üçüncü Fasıl

Hareketin Hangi Kategoride Vaki Olduğunun ve Hangisinde Vaki Olmadığının Tayini

[143] Bil ki, hareket varlıkça zayıf olduğu için altı şeyle ilişkilidir: Fâil, kabul edici, hareketin kendisinde gerçekleştiği şey, başlangıç noktası, bitiş noktası ve zaman.

من العوارض التحليلية. والعوارض التحليلية نسبتها إلى المعروض نسبة الفصل إلى الجنس وكذا الكلام في نسبة السكون إلى الفرد القار، فإذا تقرَّر هذا فالقول بأنَّ الكيف منه فرد قار ومنه فرد سيَّال حقٌّ وصوابٌ، وأنَّ الكيف السيَّال حركة بمعنى أنَّ ما به الحركة عين وجوده لا أمر زائد عليه أيضًا غير بعيد.

[١٤٠] ثمَّ إنَّ هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيلان والثبات مخالفة نوعية محتجين بأنَّ السياليَّة داخلة في ماهيَّة السيال فيكون في ماهيَّته مخالفًا لما ليس بسيَّال. ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض لأنَّه كزيادة خط على خط.

[١٤١] والحجتان كلتاهما باطلتان، أمَّا الأولى فيرد عليها أن البياض داخل في حقيقة الأبيض مع أن امتياز الأبيض عن الأسود قد لا يكون بالفصل المنوع وهذا غير وارد على ما احتججنا به.

[١٤٢] وأمَّا الثانية فيرد عليها أنَّه ليس كلّ زيادة غير منوع كزيادة الفصول وكزيادة الآحاد في العدد فإنَّها زوائد منوَّعة لكن يجب أن يعلم كيفيَّة زيادة الفصول وامتيازها عن زيادة الخواص المُميَّزة غير المنوَّعة، وإذا بطلت الأقسام الثلاثة فتحقق الرابع وهو أنَّ المعنى بوقوع الحركة في مقولة أن يكون الموضوع متغيّرًا من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف تدريجيًّا لا دفعيًّا.

الفصل الثالث والعشرون

في تعيين أنَّ أي مقولة من المقولات تقع فيها الحركة وأيُّها لم تقع فيها

[١٤٣] واعلم أنَّ الحركة لكونها ضعيفة الوجود تتعلق بأمور ستة: الفاعل، والقابل، وما فيه الحركة، وما منه الحركة، وما إليه الحركة، والزمان.

[144] Kabul ediciyle olan ilişkisi açıktır.

[145] Fâille ilişkisine gelince bunun iki vecihle olduğunu öğrenmiştin. Zira öğrendiğin üzere fâil ve kabul ediciyle olan ilişkisi iki çeşittir. İlki hakikat itibariyle ikisinin farklı olmasını gerektirir, tıpkı etki kategorisi ile edilgi kategorisinin birbirinden farklı olması gibi. Diğeri ise ikisinin farklı olmasını gerektirmez, tıpkı ateşlik sûretinin sıcaklığı ile dördün çift oluşu gibi, zâtların lâzımlarında ve mâhiyetlerin lâzımlarında olduğu gibi.

[146] Hareketin başlangıç ve bitiş noktasıyla olan ilişkisine gelince bu da tanımından çıkarılır. Zira hareket bilkuvve sınırların sürekliliğe uygun olmasıdır. Bazen başlangıç noktası ile bitiş noktası birbirine zıt olur, bazen bir yönden karşılıklı şeyler olur, dolayısıyla bu ikisi bir araya gelmez. Bazen başlangıç noktası ile bitiş noktası, zaman bakımından kendilerinde iki şeyin husûlü sabit olan şeylerden olur. Hatta kesilen hareketlerde olduğu gibi sükûn bulunur. Bazen feleklerdeki hal gibi kesinti olmaz. Bazı filozoflar demiştir ki, "Bazen buradaki başlangıç noktası aynıyla bitiş noktası olur, tıpkı felekte olduğu gibi. Hareketin başladığı yer olması itibariyle o, başlangıçtır; hareketin bitmesi itibariyle de o, sondur." Bu, doğru değildir. Zira günlük harekette feleğin doğuşu esnasında günlük konuma ulaşması, mesela ondaki hüviyeti ve tekliği itibariyle akşamki konumundan başkadır, hatta onun benzeridir. Buna göre başlangıç son değildir. Anlık sınırların tümünde olduğu gibi, iki cihetin düşünülmesine ancak önceki ve ilişen şeyin mukayesesinde ihtiyaç vardır. Zira bunlardan her biri, bir şeyin başlangıcı ve başka bir şeyin sonudur. Bil ki, felekî vaz'î hareketlerin sınırlarının noktalar diye isimlendirilmesi müsamaha üzeredir. Hakikat itibariyle bu sınırlar varlığı bilkuvve olan anlık konumlardır. Ne var ki onlar fiile yakın bir kuvvedir.

[147] Hareketin kendisinde gerçekleştiği şeyle ilişkisine gelince bu daha da sıkıdır. Hatta bir gruba göre o, hareketin kendisinde gerçekleştiği kategorinin kendisidir. Oysa bu, mutlak olarak doğru değildir. Bilakis hareket, işaret ettiğimiz üzere bu kategorinin yenilenmesidir. Evet, o kabul ediciye nispet edildiğinde aynıyla edilgi kategorisidir; fâile nispet edildiğinde ise etki kategorisidir. Bu nedenle hareketin bu ikisinden bir şeyde vâki olması imkânsızdır. Zira o, bir heyetten çıkış ve bir heyeti bırakıştır.

[١٤٤] أمَّا تعلقها بالقابل فبيِّنًا

[١٤٥] وأمَّا تعلقها بالفاعل فقد علمت أيضًا بوجهين؛ إذ قد علمت أنَّ تعلقها بالفاعل والقابل على ضربين: ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقة كما يتخالف مقولة أن يفعل ومقولة أن ينفعل، وضرب لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات ولوازم الماهيَّات كحرارة الصورة النارية وزوجية الأربعة.

[١٤٦] وأمَّا تعلقها بما منه وما إليه فيستنبط من حدها لأنَّها موافاة حدود بالقوَّة على الاتصال، وربما كان ما منه وما إليه ضدين وربما كانت أمورًا متقابلة بوجه فلا يجتمعان معًا، وربما كان ما منه وما إليه ممَّا يثبت الحصولان فيهما زمانًا حتى يكون عند الطرفين سكون كما في الحركات المنقطعة وربما لم يكن كالحال في الفلك. قال بعض الحكماء: وربما كان المبدأ فيه هو المنتهى بعينه كما في الفلك فباعتبار أنَّ منه الحركة هو المبدأ وباعتبار أنَّ إليه الحركة هو المنتهى، وهذا غير صحيح فإنَّ وصول الفلك في الحركة اليوميَّة إلى الوضع اليومي عند الطلوع مثلًا غير وضعه الأمسي عنده بالشخص والهويَّة بل مثله فيكون المبدأ غير المنتهى بالذات، ولا حاجة فيه إلى اعتبار الجهتين إلا عند المقايسة إلى السابق واللاحق كما في جميع الحدود الآنية، فإنَّ كلًّا منها مبدأ لشيء ومنتهى لشيء آخر. واعلم أنَّ تسمية حدود الحركة الوضعية الفلكية بالنقط على المسامحة، فإنَّ تلك الحدود بالحقيقة أوضاع آنية وجودها بالقوَّة إلا أنَّها قوَّة قريبة من الفعل.

[١٤٧] أمَّا تعلق الحركة بما فيه الحركة فهو ألصق حتى ذهب جماعة إلى أنَّها نفس المقولة التي وقعت فيه الحركة، وليس ذلك بصحيح مطلقًا بل هي كما أشرنا إليه تجدُّد تلك المقولة، نعم هي بعينها مقولة أن ينفعل إذا نسبت إلى القابل ومقولة أن يفعل إذا نسبت إلى الفاعل، ولهذا يمتنع أن تقع الحركة في شيء منهما لأنَّها الخروج عن هيئة والترك لهيئة

Dolayısıyla o, yerleşik bir heyetten çıkışı gerektirir. Şayet o, yerleşik olmayan bir heyette vâki olsaydı ondan çıkmaz bilakis kendini ona bırakırdı. Kısaca hareketin bir kategoride bulunmasının manası her bir anda hareketlinin bu kategorinin bir ferdine sahip olmasından ibarettir. Dolayısıyla hareketin gerçekleştiği şey için bilkuvve fertlerinin olması gerekir. Her iki kategorinin de anlık bir ferdi bulunmaz, mesela hareket ısıtmada vâki olduğunda soğumaya doğru hareket etmesi gerekir. Dolayısıyla cismin, ısınma anında her ne kadar sıcaklıktan çıkmamış olsa da soğumuş olması gerekir. Böylelikle onda hareketli olmuş olur. Hareketi esnasında cisim eğer sıcaklığı terk ederse hareket edilgi kategorisinin dışında olur. Aynı şekilde hareketin zaman kategorisinde olması da mümkün değildir. Bağıntı kategorisine gelince eğer bağıntıda yenilenme vâki olur fakat bağıntının varlığı bağımsız olmayıp bilakis bağıntı iki tarafın varlığına tabi olursa daha önce geçtiği üzere onda bizzat hareket söz konusu olmaz. Sahip olma kategorisi de böyledir. Zira onun hareketi de sarık ve benzerindeki yer değiştirme hareketine tabidir. Şu halde kendisinde hareketin olduğu tasavvur edilen kategorilerden geriye cumhura göre dört, bize göre beş kategori kalır: Cevher, nitelik, nicelik, yer ve konum.

[148] Hareketin mukâbili olan sükûn, zıddın veya yokluğun karşılığıdır. Bunun ayrıntısı *Kitâbu'ş-Şifâ*'da vardır. Fakat bu yokluğun, varlık bakımından bir betimleme vermesi mümkündür. Zira mutlak yokluk olan şey hiçbir şekilde mevcûd değildir. Bilkuvve hareketli iken kendisinde hareket bulunmayan cisim, hiç kuşkusuz onu başkasından ayrıştıran ilave bir niteliğe sahiptir. Eğer bu ilaveye sahip olmasaydı hareket ettiğinde onu ayrıştırmazdı. O halde cismin bu niteliği kendisinde bulunan bir manadan dolayıdır. Hiç kuşkusuz onun bir fâili ve bir kabul edicisi vardır ve nitelenmesinde bir şeye ihtiyaç duyan yokluk gibi değildir, tıpkı varlık ve kuvveye nispet edilmeyen bir şey olarak insanda boynuzun yokluğu gibi ki yürümenin yokluğu bundan farklıdır. Zira yürümeme, yürüme illeti ortadan kalktığında var olur ve bir tür varlığa sahiptir. O, bilkuvve varlık illetiyle aynı olan bir illete sahiptir. Buradan da bilinir ki hareketin illeti, daha önce işaret edildiği üzere yokluk manasını ihtiva eder. Malûl olan bu yokluk, mutlak anlamda eşya değil, bilakis o bir şeyin belirli bir hal ile belirli bir şeyde şeyliğinin olmamasıdır. Şeyin yokluğu, bir şeyin bilkuvve oluşudur.

[١٤٨] والسكون يقابلها تقابل الضد أو العدم وتفصيله في **كتاب الشفاء**، ولكن هذا العدم يصح أن يعطي رسمًا من الوجود لأنَّ الذي هو عدم بالإطلاق ليس بموجود أصلًا، والجسم الذي ليس فيه الحركة وهو بالقوَّة متحرك فلا محالة له وصف زائد يتميَّز به عن غيره ولو لم يكن زائدًا لما فارقه إذا تحرَّك فإذن هذا الوصف للجسم لمعنى ما فيه فلا محالة له فاعل وقابل، وليس كعدم لا حاجة في الاتصاف به إلى شيء كعدم القرنين في الإنسان ممَّا لا ينسب إلى وجود وقوَّة بخلاف عدم المشي له فإنَّه يوجد عند ارتفاع علة المشي وله وجود بنحو من الأنحاء وله علة هي بعينها علة الوجود بالقوَّة. ومن هاهنا يعلم أنَّ علة الحركة يتضمن فيها معنى العدم كمّا مرت الإشارة إليه، وهذا العدم المعلول ليس هو الأشياء على الإطلاق بل هو لا شيئية شيء في شيء ما معين بحال ما معينة وهي كونه بالقوَّة.

فهي يجب أن يكون خروجًا عن هيئة قارة لأنَّها لو وقعت في هيئة غير قارة لما كان خروجًا عنها بل إمعانًا فيها. وبالجملة معنى الحركة في مقولة عبارة عن أن يكون للمتحرك في كلّ آن فرد من تلك المقولة، فلا بد لما يقع فيه الحركة من أفراد آنية بالقوَّة وليس لتينك المقولتين فرد آني مثلًا إن وقعت الحركة في التسخين يجب أن يكون إلى التبريد فيلزم أن يكون الجسم في حالة تسخنه متبردًا مع أنَّه لم يخرج عن التسخن حتى يكون متحرّكًا فيه وإن كان في أثناء حركته ترك التسخن فالحركة في غير مقولة أن ينفعل، وكذا لا يمكن الحركة في مقولة متى، وأمَّا الإضافة فإنَّها وإن وقع فيها التجدُّد لكن وجود الإضافة غير مستقل بل الإضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مرّ، وكذا الجدة فإنَّ حركتها تابعة لحركة أينية في العمامة أو نحوها فلم يبق من المقولات التي يتصوَّر فيها الحركة إلا أربع عند الجمهور وخمس عندنا: الجوهر، والكيف، والكم، والأين، والوضع.

Yirmi Dördüncü Fasıl

Hareketin Bu Beş Kategorinin Her Birinde Vaki Olmasının Tahkiki

[149] Yer kategorisine gelince hareketin onda olduğu açıktır. Konum da böyledir. Onda da dairesel cismin kendi eksenindeki hareketi gibi bir hareket bulunur. Doluluk ve boşluğun çevrelemediği en yüksek felek gibi, bir mekânın kuşatmadığı cisme gelince o kendi ekseninde hareket ettiğinde hiç kuşkusuz onun hareketi konumda olur. Zira onlara göre onun bir mekânı yoktur. Bir mekânda olan cisme gelince ya onun bütünlüğü, mekânının bütünlüğünden ayrıdır veya onun bütünlüğü mekânının bütünlüğünü gerektirir ve onun cüzleri, mekânın cüzlerinden ayrı olur. Dolayısıyla onun cüzlerinin, mekânın cüzlerine nispeti farklıdır. Böyle olan her şeyin mekânındaki konumu değişir. İşte bu cismin, dairesel hareketi sebebiyle konumu değişir. Fakat kendisinde hareket bulunan kategorinin artması ve tamamlanmayı kabul etmesi gerekir. Yer ve konumdaki bu hareket, gerçekleştiği halde, insanların çoğuna göre açık değildi, zira bu ikisinden her biri artma ve eksilme kabul eder. Nitelikteki harekete gelince bu, niteliğin artması veya eksilmesidir.

[150] Bil ki hareket, birçok kez zikrettiğimiz üzere kuvveden fiile çıkan şey değil, bir şeyin kuvveden fiile çıkışının kendisidir. Bu nedenle onlar derler ki, siyahlaşma artan siyahlık değil, bilakis konunun siyahlığındaki artıştır. Yine onlar derler ki, bir konuda biri asıl ve devamlı olan diğeri de ona ilave olan iki siyahlık bulunmaz. Zira tek bir konuda iki benzerin bir arada bulunması imkânsızdır. Bilakis o her bir sınırda başka bir miktara sahiptir. Bitişik olan bu ilave, siyahlık değil harekettir. Çünkü biz bir siyahlık farz ettiğimizde o, şu ihtimallerden uzak bulunmaz: Bu siyahlık artma anında ona ilave bir arız olduğunda ya aynıyla mevcûd olur ya da olmaz. Eğer mevcûd olmazsa yok olan bir şeyin arttığının söylenmesi muhâl olur, zira hareketli olanın zâtının sabit olması gerekir. Eğer siyahlığın zâtı sabit ise bu durumda siyahlık değişmez, tıpkı onun değişen tek bir nitelik olarak zannedilmesi gibi. Her bir anda siyahlık hareketinin başka bir miktarı vardır. Bu durumda siyahlığın artması, onun ilk türünün dışına çıkmasını gerektirir. Zira bir şeyin hem mevcûd bir

الفصل الرابع والعشرون

في تحقيق وقوع الحركة في كلّ واحدة من هذه المقولات الخمس

[١٤٩] أمَّا الأين فوجود الحركة فيه ظاهر وكذا الوضع فإن فيه حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه أمَّا الجسم الذي لا يحيط به مكان كالجرم الأقصى الذي لا يحف به خلاء ولا ملاء إذا استدار على نفسه يكون حركته لا محالة في الوضع إذ لا مكان له عندهم، وأمَّا الذي في مكان فإمَّا أن يباين كليته كليَّة مكانه أو يلزم كليته كليَّة المكان ويباين أجزاؤه أجزاء المكان. فقد اختلف نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه وكلّ ما كان كذلك فقد تبدل وضعه في مكانه، فهذا الجسم تبدل وضعه بحركته المستديرة لكن المقولة التي فيها الحركة لا بد أن يقبل الاشتداد والاستكمال، وهذا في الأين والوضع غير ظاهر عند الناس وذلك متحقق فيهما فإن كلا منهما يقبل التزيد والتنقص. وأمَّا الحركة في الكيف فهو اشتداده أو تضعفه.

[١٥٠] واعلم أنَّ الحركة كما ذكرناه مرارًا هي نفس خروج الشيء من القوَّة إلى الفعل لا ما به يخرج منها إليه، ولذلك قالوا: إنَّ التسوُّد ليس سوادًا اشتدّ بل اشتداد الموضوع في سواديَّته، قالوا: فليس في الموضوع سوادان سواد أصل مستمر وسواد زائد عليه لامتناع اجتماع المثلين في موضوع واحد بل يكون له في كل حد مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السَّواد، إذ لا يخلو إنَّا إذا فرضنا سوادًا فإمَّا أن يكون ذلك السَّواد بعينه موجودًا وقد عرضت له عند الاشتداد زيادة أو لا يكون موجودًا، فإن لم يكن موجودًا فمحال أن يقال ما عدم قد اشتد لأنَّ المتحرك يجب أن يكون ثابت الذات فإن كان السَّواد ثابت الذات فليس بسيَّال كما ظن من أنَّها كيفيَّة واحدة سيَّالة فظهر من هذا أنَّ لها في كلّ

kısmına hem de ona izafetle ona eklenen bir kısmına işaret etmek imkânsızdır. Bilakis bir şeyin sınırlarına taalluk eden şeyin bütününe işaret edilebilir. Dolayısıyla basit olan tek bir nitelik vardır.

[151] Ben de diyorum ki, yüzeye temas eden bir koniğin, dar kısmı gibi bir nokta farz edelim. Burada hareket zamanında mevcûd tek bir nokta vardır. Bu nokta orta olma manasındaki hareketin örneğidir.

[152] Yine, başka noktalar farz edelim ki, tek olan noktanın mutlak taayyünüyle farz edilen noktaların taayyünlerinin sınırlarda birleşmeleri itibariyle, tek tek bu noktalar, tek olan noktayla birleşsin. Aynı şekilde, her bir harekette, değişen nokta gibi devamlı bir şey ve hareketlinin her bir sınırda vâki olmasından farz edilen noktalar gibi şeyler bulunur. Siyahlığın artmasıyla ilgili olarak şunu söylemek doğru olur: Siyahlıkta zayıf bir birliğe sahip asıl ve sürekli olan bir şey ve her biri asıl siyahlığı ve ilaveyi içinde bulunduran şeyler bulunur. Fakat bu hâriç itibariyle değil, aklî tahlil itibariyledir. Bundan da anlaşılmaktadır ki, siyahlık, artmasının başlangıcından sonuna kadar her bir anda kemâle eren tek bir şahsî hüviyete sahiptir. Onların "Artma onu bir türden başka bir türüne çıkarır ve onun her bir sınırda başka bir türü vardır." sözlerini bizim zikrettiğimiz şey nefyetmez. Zira bu türlerin varlığı ve birbirinden ayrılması bilkuvve ve akıl itibariyledir, hâriç itibariyle değildir. Çünkü hâriç itibariyle, fasıl bakımından farklı iki türün bilfiil tek bir varlıkla mevcûd olarak tahakkuk etmesi mümkün değildir.

[153] Bazıları demiştir ki, nefsin mizaç olmadığı bilinir. Zira mizaç değişen ve yenilenen bir şey olup, iki taraf arasında bilkuvve sonsuz türlere sahiptir. Buradaki bilkuvvenin manası her bir türdür. Zira o, kendisini bilfiil takip eden şeylerden ayrışmaz, tıpkı mesafedeki noktaların ve cüzlerin bilfiil ayrışmaması gibi. Her insan kendi zâtının şahıs itibariyle değişmeyen tek bir şey olduğunun şuurundadır, her ne kadar sürekliliğin manası ömrün sonuna kadar tek bir şey olsa da.

آن مبلغًا آخر فيلزم أنَّ اشتداد السَّواد يخرجه من نوعه الأول إذ يستحيل أن يشير إلى موجود منه وزيادة عليه مضافة إليه بل كلّ ما يتعلقه من الحدود فكيفيَّة واحدة بسيطة.

[١٥١] أقول: إذا فرضنا نقطة كرأس مخروط يَمرّ على سطح فهاهنا نقطة واحدة موجودة في زمان الحركة هي مثال الحركة بمعنى التوسُّط.

[١٥٢] ونقط أخرى يتحدّ تلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة منها بحيث يجامع تعينها المطلق تعينات تلك النقط المفروضة في الحدود؛ فهكذا في كلّ حركة شيء كالنقطة السيَّالة مستمرة وأشياء كنقط مفروضة من وقوع المتحرك في كلّ واحد من الحدود. ففي اشتداد السَّواد يصح أن يقال من السَّواد شيء كالأصل مستمر وله وحدة ضعيفة وأشياء كلّ منها يشتمل على السَّواد الأصل وعلى زيادة ولكن بحسب التحليل في العقل لا بحسب الخارج، ومن هذا يظهر أنَّ السَّواد من أول اشتداده إلى منتهاه له هويَّة شخصيَّة واحدة يستكمل في كلّ حين. وقولهم: إنَّ الاشتداد يخرجه من نوعه إلى نوع آخر منه وإنَّ له في كلِّ حد نوعًا آخر لا ينافي ما ذكرناه إذ وجود هذه الأنواع وامتياز بعضها عن بعض هو بالقوَّة وبحسب العقل لا بحسب الخارج إذ بحسب الخارج لا يمكن تحقق نوعين متباينين بالفصل موجودين بوجود واحد بالفعل.

[١٥٣] قال بعضهم: وبهذا يعلم أنَّ النفس ليست بمزاج فإنَّ المزاج أمر سيال متجدد له فيما بين كلّ طرفين أنواع غير متناهية بالقوَّة، ومعنى بالقوَّة أنَّ كلّ نوع فإنَّه غير متميّز عمَّا يليه بالفعل كما أنَّ النقط والأجزاء في المسافة غير متميِّزة بالفعل، وكلّ إنسان يشعر من ذاته أمرًا واحدًا بالشخص غير متغير وإن كان بمعنى الاتصال واحدًا إلى انقضاء العمر.

[154] Ben de diyorum ki, sürekliliğin manası ömrün sonuna kadar tek bir şey olsa da bunu diyen kimseye, bunu söylemesi itibariyle sanki insanda zâtının yenilenmesinin kokusu ulaşmış gibidir. Çünkü zamansal süreklilik bu sürekli şeyin kendindeki değişimden ayrılmaz. Bunu, ileride sözü yeniden ele aldığımızda öğreneceksin. Nefsin mizaçtan ayrı olması, zikredilen şeye muhtaç değildir. Zira bu hususta buna ihtiyaç duyurmayacak kesin deliller vardır.

Tembih ve Açıklama

[155] Bil ki daha önce de işaret ettiğimiz üzere mesela siyahlığın, artmasının başlangıcından sonuna kadar sürekli olan tek bir hüviyeti vardır. Farz edilen her anda daha önce ve daha sonra sahip olduğundan başka olan türsel bir manası vardır. Zira Meşşâîlere göre artmanın mertebeleri, siyahlık ve sıcaklığın mertebeleri gibi farklı türlerdir. Bu grubun kabulüne göre üç hüküm gerekli ve sabit olur.

[156] 1. Artma anında sonsuz türlerin husûlü, sürekli tek bir varlıkla mevcûd olduğuna göre -zira onlara göre tek olan sürekli şey tek bir varlığa sahiptir- bu durumda sabit olup tahakkuk etmiştir ki, varlık mâhiyetin dışında hâriçte tahakkuk etmiş bir şeydir, yani tahakkuk etmede aslolan şey varlıktır. Mâhiyet, makul ve küllî bir mana olup, her varlıktan soyutlanan, ona yüklem olan ve onunla herhangi bir ittihat türüyle birleşen bir manadır. Şayet, müteahhirûnun ileri sürdüğü gibi, mâhiyet mevcûd olup varlık da soyutlanan makul bir şey olsaydı artmanın sûretinde bilfiil sonsuz, birbirinden ayrı, iki sınırlayıcı arasında kalan türlerin varlığının bulunması gerekirdi. Teemmülle açığa çıkacağı üzere, bundan atomların birbirine yardım etmelerinin bozukluğu gerekirdi.

[157] 2. Siyahlığın, artma veya eksilme anında şahsî tek bir hüviyete sahip olduğu sabit olunca birliğine ve şahsîliğine rağmen birçok türün kapsamına gireceği ve üzerinde birçok zâtî manaların ve mantıksal fasılların, varlığın yetkinliğinde ve eksikliğinde değişmesi hasebiyle değişeceği aşikârdır. Bu, bir çeşit dönüşümdür ve mümkündür. Zira varlık asıl, mâhiyet ise gölgenin ışığa tabi olması gibi varlığa tabidir. Cevherde de bunun benzerini mümkün gör.

[١٥٤] أقول: هذا القائل كأنَّه وصل إليه شيء من رائحة تجدُّد الذات في الإنسان حيث قال وإن كان بمعنى الاتصال واحدًا إلى انقضاء العمر إذ الاتصال الزماني لا ينفك عن التبدل في نفس ذلك المتصل وستعلم هذا في مستأنف الكلام. ثمَّ إنَّ مغايرة النفس للمزاج لا يحتاج إلى ما ذكر فإنَّ لها من قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء عن ذلك.

تنبيه وتوضيح

[١٥٥] اعلم أنَّ السَّواد مثلًا كما أومأنا إليه من أول اشتداده إلى النهاية له هوية واحدة اتصالية، وله في كلِّ آن مفروض معنى نوعي آخر غير ما له قبل وما له بعد إذ مراتب الاشتداد كمراتب السَّوادات والحرارات أنواع متخالفة عند المشاءين. فعلى اعتراف القوم يلزم ويثبت هاهنا أحكام ثلاثة:

[١٥٦] الأول: لما كان عند الاشتداد حصول أنواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالي إذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت وتحقق أنَّ الوجود أمر متحقق في الخارج غير الماهيَّة بمعنى أنَّ الأصل في المتحققية هو الوجود، والماهيَّة معنى كلي معقول من كلّ وجود منتزعة عنه محمولة عليه مُتَّحِدة معه ضربًا من الاتحاد، ولو كانت الماهيَّة موجودة والوجود أمرًا معقولًا انتزاعيًّا كما ذهب إليه المتأخرون لزم في صورة الاشتداد وجود أنواع بلا نهاية بالفعل متمايزة بعضها عن بعض محصورة بين حاصرين، ويلزم منه مفاسد تشافع الأجزاء التي لا تتجزأ كما يظهر بالتأمل.

[١٥٧] والثاني: إنَّ السَّواد لما ثبت أنَّ له في حالة اشتداده أو تضعفه هوية واحدة شخصية ظهر أنَّها مع وحدتها وشخصيتها تندرج تحت أنواع كثيرة وتتبدل عليه معاني ذاتية وفصول منطقية حسب تبدل الوجود في كماليته أو نقصه، وهذا ضرب من الانقلاب وهو جائز لأنَّ الوجود هو الأصل والماهيَّة تبع له كاتباع الظل للضوء فليجز مثله في الجوهر.

[158] 3. Birliğine ve devamlılığına rağmen artan bu varlık, yenilenen ve vehimde önceye ve sonraya bölünebilen bir varlıktır ve bir kısmı zail olan, bir kısmı hâdis olan, bir kısmı gelecek olan fertlere sahiptir. Onun bitişik cüzlerinin her birinin belirli bir vakitte hudûsu başka bir vakitte yokluğu söz konusudur. Onun cüzlerinin bir kısmını kapsaması, bu görüşte olanlara göre, imkânsızlığı sebebiyle miktarların bölünemeyenleri kapsaması gibi değildir. Bilakis sürekli olan bu varlık, aynıyla yerleşik olmayan varlıktır. Yine o, bu cüzlerin ve anlık fertlerin her biriyle aynıdır. Dolayısıyla o, sayılara sirayet eden bir birliğe sahiptir. Çünkü o, fiile yakın kuvveyle onları bir araya getirir. "O, birdir." dediğimizde doğru söylemiş oluruz; "O, çoktur." dediğimizde de doğru söylemişizdir. "Değişimin başından sonuna kadar o, bakidir." dediğimizde doğru söylemiş oluruz. "O her anda hâdistir." dediğimizde de doğru söylemiş oluruz. Bunun gibi bir varlığın hali ve onun her anda yenilenmesi ne kadar da ilginçtir! İnsanlar bu hususta gaflet içindedir, her ne kadar onların hüviyet itibariyle halleri bu hal gibi olsa da. Onlar her anda yenilenmektedirler. Zira bunun idraki, bir yeteneğin ve basiret nurunun verilmesine muhtaçtır ki, baki olan şeyle yenilenen ve zail olan şeyi aynıyla bir görsün. Zikri geçen bahsi tamamlamak amacıyla bakışımızı cevherdeki hareketin ispatına çevirelim.

[159] Biz diyoruz ki, öğrendiğin üzere yetkinlik ve noksanlığa sahip olduğu halde tek bir varlık bazen zâtî özelliklere ve tavırlara sahip olur. Niteliksel artmaya, niceliksel artışa ve bunların mukâbillerine kail olanlar, tek bir hareketin şahsî bir konu sebebiyle şahsî bir mesafede şahsî bir şey olduğuna da kaildir. Bunu da onlar şöyle delillendirmişlerdir: "Belirli bir başlangıç ve son arasında şahsî bir fâil ve şahsî bir kabul ediciden dolayı vâki olan ortadaki oluş, türsel belirsiz bir oluş değil, bilakis fâili, kabul edicisi ve bu ikisinin içine aldığı diğer şeyler sebebiyle taayyün eden şahsî bir haldir. Aynı şekilde onunla betimlemesi yapılan şey de cüz'îlik niteliği ile cüz'ü olmayan bitişik tek bir şey olur. Ancak o, bilkuvve cüzlere ve sınırlara sahiptir." Dolayısıyla biz de diyoruz ki, nicelikte, nitelikte ve onların çeşitlerinde sonsuz türlerin tarafları arasında bilkuvve oluşu mümkünse, her ne kadar yenilenen varlık, nicelik veya nitelik babından şahsî bir şey olsa da bunun benzeri sûret türündeki cevherde de mümkün olsun. Bu durumda, farz edilen her anda bilkuvve başka bir türün mana-

[١٥٨] والثالث: إنَّ هذا الوجود الاشتدادي مع وحدته واستمراره فهو وجود متجدد منقسم في الوهم إلى سابق ولاحق، وله أفراد بعضها زائل وبعضها حادث وبعضها آت ولكلّ من أبعاضه المتصلة حدوث في وقت معين وعدم في غيره، وليس اشتماله على أبعاضه كاشتمال المقادير على غير المنقسمات عند القائلين بها لاستحالته بل ذلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل الغير القار وهو بعينه أيضًا كلّ من تلك الأبعاض والأفراد الآنية، فله وحدة سارية في الأعداد لأنَّها جامعة لها بالقوَّة القريبة من الفعل. فإن قلنا إنَّه واحد صدَّقنا، وإن قلنا إنَّه متعدّد صدَّقنا، وإن قلنا إنَّه باق من أول الاستحالة إلى غايتها صدَّقنا، وإن قلنا إنَّه حادث في كلّ حين صدَّقنا فما أعجب حال مثل هذا الوجود وتجدّده في كلِّ آن، والناس في ذهول عن هذا مع أنَّ حالهم بحسب الهويَّة مثل هذه الحال وهم متجددون في كلّ حين، لأنَّ إدراكه يحتاج إلى لطف قريحة ونور بصيرة يرى كون ما هو الباقي وما هو الزائل المتجدِّد واحدًا بعينه ولنصرف العنان إلى إثبات الحركة في الجوهر تتميمًا لما سبق ذكره فيه.

[١٥٩] فنقول: لمَّا علمت أنَّ الوجود الواحد قد يكون له شئون وأطوار ذاتية وله كمالية وتنقص والقائلون بالاشتداد الكيفي والازدياد الكمي ومقابليهما قائلون بأن الحركة الواحدة أمر شخصي في مسافة شخصية لموضوع شخصي. واستدلوا عليه بأنَّ الكون في الوسط الواقع من فاعل شخصي وقابل شخصي بين مبدأ ومنتهى معينين ليس كونا مبهمًا نوعيًّا بل حالة شخصية يتعين بفاعلها وقابلها وسائر ما يكتنفها، وكذا المرسوم منه يكون واحدًا متصلًا لا جزء له بوصف الجزئية وإنَّما له أجزاء وحدود بالقوَّة. فنقول: إذا جاز في الكم والكيف وأنواعهما كون أنواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوَّة مع كون الوجود المتجدد أمرًا شخصيًّا من باب الكم أو الكيف فليجز مثل ذلك في الجوهر الصوري؛ فيمكن اشتداده واستكماله في ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصي مستمر متفاوت الحصول في

sının ondan soyutlanması itibariyle şahsîliğinde ve cevhersel tekliğindeki husûlü farklı olan ve devamlı şahsî tek bir varlık olması itibariyle onun zâtında artma ve tamamlanma mümkün olur.

[160] İbn Sînâ'nın ve diğerlerinin görüşleri içerisinde cevherî artışı nefyetmede zikrettiği şeylere gelince: "Şayet cevherde bir hareket, artma, güçlenme, zayıflama, artma ve eksilme vâki olsaydı bu durumda onun türü, mesela ya artmanın ortasında baki kalır ya da kalmazdı. Eğer onun türü baki kalırsa cevhersel sûret zâtında değil, bilakis ilişen şeyde değişirdi. Dolayısıyla oluşum değil dönüşüm olurdu. Eğer cevher mesela artmayla birlikte baki kalmazsa artma başka bir cevheri ortaya çıkarırdı. Aynı şekilde artmanın farz edildiği her bir anda başka bir cevher ortaya çıkardı. Bu durumda cevherle başka bir cevher arasında bilfiil sonsuz cevher türlerinin imkânı söz konusu olurdu. Bu ise cevher hakkında imkânsızdır. Mevcûd şey, yani cisim bilfiil olduğu için, siyahlık ve sıcaklıkta bu mümkündür. Cisimsel cevher hakkında ise bu doğru değildir. Zira burada bilfiil bir şey farz edilmesi bulunmaz ki cevherde hareket farz edilsin." [İbn Sînâ'nın sözü] bitti.

[161] Ben de diyorum ki, burada mâhiyet ile varlık arasındaki bir karıştırmadan ve bilkuvve olan şeyi bilfiil yerine almadaki karışıklıktan kaynaklanan bir tahakküm ve mugalata vardır. Zira onların "Ya artmanın ortasında onun türü baki kalır." sözlerindeki "baki kalması" ile şahıs olarak varlığı kastediliyorsa biz daha önce geçen veçhile onun baki olmasını tercih ederiz. Çünkü bitişik, tedrîcî ve bir olan varlık, zamansal tek bir şeydir. Artma ise eksilmeden farklı olarak, bu varlıktaki yetkinliktir.

[162] Eğer onunla, yani baki kalmakla daha önce varlığından soyutlanmış olan türsel mana kastediliyorsa şeyin zâtında sahip olduğu zikredilen sıfatla bilfiil olduğunda onun hususi varlığı kalıcı (*baki*) olur. Oysa biz onun bu sıfatla baki olmamasını tercih etmiştik. Bundan başka bir cevherin hudûsu, yani varlığı değil, bilakis fiile yakın bilkuvve sahip olduğu zâtî başka bir sıfatın ortaya çıkması gerekir. Bu, varlıksal yetkinliği veya noksanlığı sebebiyledir. Hiç kuşkusuz onun zâtî cevherî sıfatları değişir. Bu, bilfiil sonsuz türlerin varlığını gerektirmez. Bilakis burada zamanında olduğu farz edilen anlar hasebiyle bilkuvve sonsuz sınırlara sahip, sürekli ve şahsî bir varlık bulunur. Dolayısıyla onda bilfiil ve varlık

شخصيته ووحدته الجوهريَّة بحيث ينتزع منه معنى نوع آخر بالقوَّة في كل آن يفرض.

[١٦٠] وأمَّا الذي ذكره الشيخ وغيره في نفي الاشتداد الجوهري من قولهم لو وقعت حركة في الجوهر واشتداد وتضعف وازدياد وتنقص فإمَّا أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلًا أو لا يبقى، فإن كان يبقى نوعه فما تغيَّرت الصورة الجوهريَّة في ذاتها بل إنَّما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا تكونا، وإن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلًا فكان الاشتداد قد أحدث جوهرًا آخر، وكذا في كلّ آن يفرض للاشتداد يحدث جوهرًا آخر فيكون بين جوهر وجوهر آخر إمكان أنواع جواهر غير متناهية بالفعل، وهذا محال في الجوهر وإنَّما جاز في السَّواد والحرارة حيث كان أمر موجود بالفعل أعني الجسم، وأمَّا في الجوهر الجسماني فلا يصح هذا إذ لا يكون هناك أمر بالفعل حتى فرض في الجوهر حركة. انتهى

[١٦١] فأقول: فيه تحكم ومغالطة نشأت من الخلط بين الماهيَّة والوجود والاشتباه في أخذ ما بالقوَّة مكان ما بالفعل، فإنَّ قولهم: إمَّا أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد إن أريد ببقائه وجوده بالشخص فنختار أنَّه باق على الوجه الذي مرّ لأنَّ الوجود المتصل التدريجي الواحد أمر واحد زماني والاشتداد كمالية في ذلك الوجود والتضعف بخلافها.

[١٦٢] وإن أريد به أنَّ المعنى النوعي الذي قد كان منتزعًا من وجوده أولًا قد بقي وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي له في ذاته فنختار أنَّه غير باق بتلك الصفة، ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر أي وجوده بل حدوث صفة أخرى ذاتية له بالقوَّة القريبة من الفعل وذلك لأجل كماليَّته أو تنقصه الوجوديين، فلا محالة يتبدَّل عليه صفات ذاتية جوهريَّة ولم يلزم منه وجود أنواع بلا نهاية بالفعل بل هناك وجود واحد شخصي متصل له حدود غير متناهية بالقوَّة بحسب آنات مفروضة في زمانه

olmayan bir manada bilkuvve sonsuz türlerin varlığı bulunur. Dönüşüm olarak isimlendirilen niteliksel artmanın ve büyüme olarak isimlendirilen niceliksel artmanın husûlü ile oluşum olarak isimlendirilen cevhersel artmasının husûlü arasında her birinin tedrîcî olarak kemâle ermiş olmasında bir fark yoktur. Bir şeyin varlık yönündeki yetkinlik hareketi, hareketin kendisinde bulunduğu şey nicelik, nitelik veya cevher olsun, aynıdır. İlk ikisinde farkın mümkün olduğunu fakat diğerinde imkânsız olduğunu iddia etmek, delilsiz sırf bir tahakkümdür. Zira her birindeki asıl onun varlığıdır; mâhiyet ise birçok kez geçtiği üzere ona tabidir. Her hareketin konusu, varlığı ve şahsîleşmesi sebebiyle baki olmasını gerektirse de, cisimsel konunun şahsîleşmesinde herhangi bir sûretin, herhangi bir niteliğin ve herhangi bir niceliğin varlığı ile şahıslaşan bir maddenin burada olması yeterlidir. Bu nedenle onların her birinin hususiyetinde değişime sahip olması mümkündür. Görmüyor musun ki, sûretin tek bir madde üzerindeki değişmesinin genel olarak birliği tek bir şeyden alınmıştır. O tek şey ise herhangi bir sûret, sayıca bir olan bir şeydir. O, İbn Sînâ ve diğer filozofların mümkün gördüğü aklî ayrık (*mufarık*) bir cevherdir. Onlar bunu şöyle açıklamaktadır: Mufarık akıl himmetini, maddenin, aynıyla değil herhangi bir sûretle şahsîliği korunmakla birlikte her bir anda korunan varlığının, birinciye bedel olarak başka bir sûrete istinat etmesinden ve aynıyla şahsî bir sûretin bu maddeye istinat etmesinden uzak tutmamıştır. Cisimliğin -ki bu, yüklem olmayan madde olması anlamında herhangi bir cismin türüdür, farklı cisimlere yüklem olma manasında böyle olmasa da; zira cisimlik, bu itibar ile cinstir- aslında bu mümkünse bunun benzeri, yakın maddesi tabii cisimliğin kendisi olan sûrî türler hakkında mümkün olmalıdır. İşte bununla, nicelik kategorisindeki hareket problemi çözülmüş olur. Öyle ki müteahhirun, bunun çözümünde zorlanmış, İşrâk sahibi [Sühreverdî] ve ona uyanlar şöyle diyerek bunu inkâr etmişlerdir: Miktarın başka bir miktara izafeti, onun yokluğunu gerektirir. Miktârî bir cüz'ün bitişik olandan ayrılması da aynı şekilde onun yokluğunu gerektirir. Bundan dolayı bu hareketin konusu baki değildir.

[163] İbn Sînâ da bunda zorlanmış ve bitkide hatta hayvanda bu hareket için sabit bir konunun ispatındaki acizliği itiraf etmiştir. Bazı öğrencilerine yazmış olduğu kimi risalelerinde kendisine bu mesele hakkında soru soran öğrenciye şu ibareyle demiştir ki:

ففيه وجود أنواع بلا نهاية بالقوَّة والمعنى لا بالفعل والوجود، ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي المُسمَّى بالاستحالة والكمي المُسمَّى بالنمو وبين حصول الاشتداد الجوهري المُسمَّى بالتكون في كون كلّ منهما استكمالًا تدريجيًّا، وحركة كمالية في نحو وجود الشيء سواء كان ما فيه الحركة كما أو كيفًا أو جوهرًا ودعوى الفرق بأنَّ الأولين ممكنان والآخر مستحيل تحكم محض بلا حجة، فإنَّ الأصل في كلّ شيء هو وجوده والماهيَّة تبع له كما مرّ مرارًا، وموضوع كلّ حركة وإن وجب أن يكون باقيًا بوجوده وتشخصه إلا أنَّه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني أن يكون هناك مادة تتشخص بوجود صورة ما وكيفيَّة ما وكمية ما، فيجوز له التبدل في خصوصيات كلّ منها أَوَ لا ترى أنَّ تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم وهي صورة ما وواحد بالعدد وهو جوهر مفارق عقلي ممَّا جوزه الشيخ وغيره من الحكماء، وصرحوا بأنَّ العقل غير منقبض عن استناد وجود المادة المستبقاة في كل آن إلى صورة أخرى بدل الأولى مع انحفاظ تشخصها المستمر بصورة ما لا بعينها، واستناد كلّ صورة شخصية بعينها إلى تلك المادة؛ فإذا جاز ذلك في أصل الجسميَّة وهي نوع أي الجسم بالمعنى الذي هو مادة غير محمولة وإن لم يكن كذلك بالمعنى الذي يحمل على الأجسام المتخالفة إذ الجسميَّة بهذا الاعتبار جنس فليجز مثل ذلك في النوعيات الصورية التي مادتها القريبة نفس الجسميَّة الطبيعيَّة، وبذلك ينحل إشكال الحركة في مقولة الكم الذي اضطرب المتأخرون في حله حتى أنكرها صاحب **الإشراق** ومتابعوه حيث قالوا: إضافة مقدار إلى مقدار آخر يوجب انعدامه وكذا انفصال جزء مقداري عن المتصل يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق.

[١٦٣] والشيخ الرئيس أيضًا استصعب ذلك واعترف بالعجز عن إثبات موضوع ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة حيث قال في بعض رسائله المكتوبة إلى بعض تلاميذه وقد سأله عن هذه المسألة بهذه العبارة:

"Meşrikî temellerle ilgili sorgulamada daha sonra da açığa çıkarma hususunda büyük bir derinliğe sahip olmama rağmen, hayvanlardaki sabit şeye gelince bu, açıklamaya daha yakın olabilir. Bitkilerdekine gelince bunu açıklamak daha da zordur. Onlarda sabit bir şey yoksa bu şeyin diğerlerinden ayrışması tür itibariyle değil sayı itibariyle olur. Dahası bitkinin, bir vakitte bitmesi başka bir vakitte bitmesinden daha evla olmadığı halde, değişen şeydeki devamlılığı, bilkuvve sonsuz bölünen bir şey olduğunda o sayıca nasıl ayrışmış olabilir ki? Dolayısıyla sınırlı bir zamanda sonsuz bir sayı nasıl yenilenen bir şey olur? Belki unsur, sabit şey olabilir. Sonra nicelik unsurda yenilenmezken unsur nasıl sabit olsun! Belki beslenme sebebiyle unsurun üzerine unsur gelir. Tek bir sûret kendisine bürünen bir maddeye veya daha çoğuna sahip olabilir. Tek bir sûret tek bir madde için belirlenmişken bu nasıl doğru olsun! Belki de tek bir sûret, şahsın beka müddetinin sonuna kadar sabit olması evla olan tek bir maddede korunmuş olabilir. Büyüyen şeyin cüzleri eşit bir şekilde artmakta iken bu nasıl olacak? Bu nedenle cüzleri benzer olan her bir şey olduğundan daha çok olur. Bütüne sirayet eden kuvvet, bir kısmın dışında başka bir kısma aslî sûret olmaya evla olan bir kuvvet değildir. Belki de varlık bakımından önceki kuvvet, korunan asıldır. Fakat onun öncekine nispeti, diğerinin ek olana nispeti gibidir. Belki zan itibariyle tek bir bitki, hakikat itibariyle tek olmayabilir. Aksine her bir cüz, öncekine bitişik başka bir şahıs olarak aniden var olabilir. Belki de önceki asıl olur ve sonra gelen (*tâlî*) ona benzer olarak ondan taşar. Asıl yok olduğunda, tâlî de yok olur, bunun tersi geçerli değildir. Belki de bu, bitkilerde doğru değilken hayvanda veya hayvanların çoğunda doğru olabilir. Zira ondaki kuvvet her biri kendinde bağımsız olan cüzlere ayrılmaz. Yahut hayvan ve bitki için karışım olmayan bir asıl olabilir. Fakat bu, bizden çıkan görüşe aykırıdır. Yahut belki de his itibariyle benzer olan, hakikatte benzer değildir. İlk cevher [ilk madde] hâdislerde bölünür fakat bu bölünme, aslî ilke kendindeyken, süreklilik açısından onu yok etmez. Yahut bitki, gerekli olan duruş zamanı hariç, şahıs itibariyle kuvvette mutlak olarak bir değildir. Bunların hepsi, akıl bunların etrafında gezindiğinde, onların ayrıntılarını ortaya koyduğunda ve onların sonuçlarını düşündüğünde birer tuzak ve aldatmacadır, Allah'tan hak tarafına ulaşanlardan olmayı dilerim.

أمَّا الشيء الثابت في الحيوانات فلعله أقرب إلى البيان ولِيَ في الأصول المشرقية خوض عظيم في التشكيك ثمَّ في الكشف، وأمَّا في النبات فالبيان أصعب وإذا لم يكن ثابتًا كان تميّزه ليس بالنوع فيكون بالعدد، ثمَّ كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره في مقابل الثبات غير متناهي القسمة بالقوَّة وليس قطع أولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متجدِّدًا في زمان محصور لعلَّ العنصر هو الثابت، ثمَّ كيف يكون ثابتًا وليس الكم يتجدَّد على عنصر بل يرد عنصر على عنصر بالتغذية فلعلَّ الصورة الواحدة يكون لها أن يكتسيها مادة وأكثر منها وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ولعلَّ الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة أولى يثبت إلى آخر مدة بقاء الشخص، وكيف يكون هذا وأجزاء النامي تتزايد على السَّواء فيصير كلّ واحد من المتشابهة الأجزاء أكثر ممَّا كان، والقوَّة سارية في الجميع ليس قوَّة البعض أولى من أن يكون الصورة الأصلية دون قوَّة البعض الآخر؛ فلعلَّ قوَّة السابق وجودًا هو الأصل المحفوظ لكن نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق، فلعلَّ النبات الواحد بالظن ليس واحدًا بالعدد في الحقيقة بل كلّ جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل بالأول، أو لعلَّ الأول هو الأصل يفيض منه التالي شبيها به فإذا بطل الأصل بطل ذلك من غير انعكاس، ولعلَّ هذا يصح في الحيوان أو أكثر الحيوان ولا يصح في النبات لأنَّها لا تنقسم إلى أجزاء كلّ واحد منها قد يستقل في نفسه، أو لعلَّ للحيوان والنبات أصلًا غير مخالط لكن هذا مخالف للرأي الذي يظهر منا، أو لعلَّ المتشابه بحسب الحسّ غير متشابه في الحقيقة. والجوهر الأول ينقسم في الحوادث من بعد انقسامًا لا يعدمه مع ذلك اتصالًا وفيه المبدأ الأصلي، أو لعلَّ النبات لا واحد فيها بالشخص مُطلقًا إلا زمان الوقوف الذي لا بدَّ منه، فهذه أشراك وحبائل إذا حام حواليها العقل وفرع عليها ونظر في أعطافها رجوت أن يجد من الله مخلصًا إلى جانب الحقّ.

[164] Nazar ehlinden olan cumhura gelince onlar da bu hususta ki hakkı elde etme konusunda bizim yaptığımız gibi yardımlaşmaya devam etsinler. Allah'ın rahmetinden ümitlerini kesmesinler!"[4] [İbn Sînâ'nın] sözü bitti.

[165] Bundan da anlaşılmaktadır ki, bu meselede onun kafası karışmış, daha sonra bu ve diğer öğrenciler ona "Eğer Şeyh -Allah onun büyüklüğünü sürdürsün- insan dışında diğer hayvanlarda ve bitkilerde sabit bir şeyin ispatında bu bahsi tamamlayacak bir ihsanda bulunursa bu büyük bir lütuf olur." diyerek mektup yazmışlardır. O da cevabında "Yapabilirsem..."[5] diye yazmış. Anlaşılmaktadır ki bu, İbn Sînâ'nın tahkikini yapamadığı bir şey olmuştur. Bunun çözüm şekli şudur: Bu hareketin konusu, şahsîleşmiş miktar değil şahsîleşmiş cisimdir. Bir sınırdan bir sınıra doğru vâki olan bütündeki herhangi bir miktar, cismin şahsîleşmesini gerektirir, tıpkı doktorların şahsî mizacın arız olmasında dediği gibi. Hareket miktarların hususiyetlerinde ve mertebelerinde vâki olur. Bu durumda hareketin başlangıcından sonuna kadar baki olan şey, değişen şeyden başkadır. Ayrılma ve kavuşma ancak vehim itibariyle tabii madde olmaksızın alınan bitişik niceliği veya sûrî ilavelerden soyut olan cisimliği yok eder. Zira sadece cisim olması itibariyle olan onun şahsî varlığı, muayyen bir miktarı gerektirir. Başka bir sûret ve cisimlikle kıvam bulan türsel tabii cismin türü, yakın cinsine paralel herhangi bir cisimlilikle birlikte son faslının ilkesi olan türleşmiş belirli bir sûretle korunur. Cins belirsiz, fasıl da hâsıl olmuş bir biçimde itibara alınır. Bu durumda cinsin tekleri ve madde, sûret baki oldukça konunun bekasına bir zarar vermez. Onların "Miktârî bir şeyin miktârî bir şeye eklenmesi onun iptalini gerektirir." sözleri her birinin varlığı bilfiil olan şeyler hakkında doğru olur. Dolayısıyla onlardan biri diğerine izafe edilir. Her ikisi de bilkuvve tedrîcî izafet olduğunda bu doğru olmaz.

4 İbn Sînâ, *Kitabul-Mübâhasât*, 50-53, 36-42 nolu paragraflar. Kum 1413.
5 İbn Sînâ, *Mübâhasât*, s. 121, 294 nolu paragraf.

[١٦٤] وأمّا ما عليه الجمهور من أهل النظر فليجتهد كما عنينا في أن يتعاون على درك الحقّ في هذا ولا ييأس من روح الله، انتهى كلامه.

[١٦٥] فعلم من ذلك أنّه متحيّر في هذه المسألة ثمَّ كتب إليه ذلك التلميذ أو غيره: إن أنعم الشيخ أدام الله علوه بإتمام الكلام في إثبات شيء ثابت في سائر الحيوانات سوى الإنسان وفي النبات كانت المِنَّة أعظم، فكتب في جوابه إن قدرت، انتهى. فعلم أنَّ ذلك أمر تحقيقه غير مقدور عليه للشيخ قدس سره. ووجه الانحلال أنَّ موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص، وتشخص الجسم يلزمه مقدار ما في جملة ما يقع من حد إلى حد كما قالته الأطباء في عرض المزاج الشخصي، والحركة واقعة في خصوصيات المقادير ومراتبها فما هو الباقي من أول الحركة إلى آخرها غير ما هو المتبدّل، والفصل والوصل لا يعدمان إلا المقدار المتصل المأخوذ بلا مادة طبيعيَّة بحسب الوهم أو الجسميَّة المجرَّدة عن الزوائد الصورية لأنَّ وجودها الشخصي بما هي جسمية فقط يقتضي مقدارًا معيَّنًا. وأمَّا الجسم الطبيعي النوعي المتقوّم من الجسميَّة وصورة أخرى ينحفظ نوعه بالصورة المعينة المنوعة التي هي مبدأ الفصل الأخير له مع جسمية ما التي بإزاء جنسه القريب. والجنس يعتبر مُبهمًا والفصل محصَّلًا فتبدل آحاد الجنس والمادة لا يقدح في بقاء الموضوع ما دامت الصورة باقية. وقولهم انضمام شيء مقداري إلى شيء مقداري يوجب إبطاله إنَّما يصح فيما لكلّ واحد وجود بالفعل فأضيف أحدهما إلى الآخر، وغير صحيح إذا كانا بالقوَّة إضافة تدريجية.

Yirmi Beşinci Fasıl

Niceliksel Hareketin Tahkikinde Zikredilen Şeylerin Tavzihi

[166] Bil ki zâtı birçok manadan oluşan bir şey, kendisinin son faslı gibi olan bir şeyle tamlığa sahip olur. Bu durumda onun taayyünü, son faslı taayyün ettiği sürece korunmuş olur. Mâhiyetin, varlığının lâzımlarından ve mâhiyetinin cüzleri olan cinsler ve fasıllar gibi geri kalan mukavvimler, özellikle burada itibara alınmaz. Dolayısıyla bunların değişmesi, cismin zâtının bekasına bir zarar vermez. Bu sebeple mesela bitişme ve boyutları kabul etme, cisim olması itibariyle cismin, onlara madde olması anlamında bir faslıdır ve o, zâtında doğrudan bir türdür.

[167] [Cisim] ilk madde gibi bir kuvvete sahiptir. Zira bu kuvvet, bitişme kuvvetidir. Bunun mukâbili ve tam hali ise onun bilfiil oluşudur. Onun değişmesi, sadece cisim olması itibariyle cismin değişmesini gerektirir. Aynı şekilde büyüyen, büyüyen cismin faslıdır ve zâtının tamlığı onun sayesindedir. Onun tamlığı mücerret cisimlik itibariyle değil, bilakis tamlık onun kuvvetinin ilkesi ve imkânının taşıyıcısıdır. Şüphe yok ki cisimsel fertlerin değişimi, büyüyen cevherin zâtının değişimini gerektirmez. Zira onlar cevherde hususiyet ve kayıtlama (*takyit*) veçhi üzere değil umumluk ve mutlaklık veçhi üzere itibara alınmıştır. Hayvanın, onun büyüyen ve hisseden gibi kıvam sağlayıcılarının hükmü de böyledir. Aynı şekilde, varlığı madde ve sûret gibi, iki şeyden kıvam bulan her şey de böyledir, tıpkı bedeni ve nefsi itibariyle insan gibi. Büyüyenin miktarı değiştiğinde şahsı itibariyle cisimliği de değişir. Oysa onun zâtı ve büyüyen cevheri şahsı itibariyle değişmez. Bu nedenle mutlak tabii cisim olması itibariyle, büyüme ve çürüme anında onun şahsı yok olur. Büyüyen tabii cisim olması itibariyle şahsı ve onun bir cüz'ü yok olmaz. Zira cüz'ü olan şey, vücûdî süreklilik üzere tahakkuk eden herhangi bir fertteki mutlak cisimliktir. Bu kıyasa göre hayvanın beka hükmü, ondaki hisseden cevherin bekası sebebiyledir ve o, onun hisseden nefsidir. Şahıs aynıyla baki iken yaşlılıkta onun nebâtî kuvvelerinin çoğu kaybolur. Bu kaide sende sağlamlaşıp senin nezdinde takarrür ettiğinde nicelikteki hareketin varlığını ve büyümedeki ve çürümedeki konunun, türsel bir cisim olması itibariyle cisim olduğunu bilirsin.

الفصل الخامس والعشرون

في توضيح ما ذكرنا في تحقيق الحركة الكمِّيَّة

[١٦٦] اعلم أنَّ كلّ ما يتقوم ذاته من عدة معان فله تماميَّة بما هو كالفصل الأخير له فتعينه محفوظ ما دام فصله الأخير متعيِّن، وباقي المقومات لِماهيَّة من الأجناس والفصول التي هي من لوازم وجوده وأجزاء ماهيَّته غير معتبرة فيه على الخصوص. فتبدلها لا يقدح في بقاء ذاته فالاتصال وقبول الأبعاد مثلًا فصل للجسم بما هو جسم بالمعنى الذي هو به مادة، وهو في ذاته نوع برأسه.

[١٦٧] وله قوَّة كالهيولى الأولى إذ هي قوَّة الاتصال ومقابله وتماميَّته هو كونه بالفعل وتبدله يوجب تبدل الجسم بما هو جسم فقط، وكذلك النامي فصل للجسم النامي وبه تماميَّة ذاته وليس تماميَّته بمجرَّد الجسميَّة بل هي مبدأ قوته وحامل إمكانه فلا جرم تبدل أفراد الجسميَّة لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي لأنَّها معتبرة فيه على وجه العموم والإطلاق لا على وجه الخصوصيَّة والتقييد، وهكذا حكم الحيوان وتقومه من النامي والحساس، وكذا كلّ ما يتقوَّم وجوده من شيء كالمادة ومن شيء كالصورة مثل الإنسان بحسب نفسه وبدنه فالنامي إذا تبدَّلت مقاديره فعند ذلك يتبدَّل جسميَّته بشخصها ولا يتبدَّل ذاته وجوهره النامي بشخصه، فهو بما هو جسم طبيعي مطلق قد انعدم شخصه عند النمو والذبول وبما هو جسم طبيعي نام لم ينعدم شخصه لا هو ولا جزؤه لأنَّ ما هو جزؤه ليس إلا مطلق الجسميَّة في أي فرد تحققت على الاتصال الوجودي، وعلى هذا القياس حكم بقاء الحيوان ببقاء الجوهر الحساس فيه وهو نفسه الحسَّاسة. ففي سن الشيخوخة يزول كثير من القوى النباتية والشخص بعينه باق، فإذا أحكمت هذه القاعدة وتقررت لديك فقد علمت بوجود الحركة في الكم وأنَّ الموضوع في النمو والذبول هو الجسم بما هو جسم نوعي،

Seyrekleşme ve sıklaşmadaki konuya gelince bunun da ilk madde olduğunu bilirsin. Yine oluş âleminde vâki olan şeylerin cevherliğinin, yani cisimler âlemindeki şeylerinin tümünün, kendisinde asıl ve temel gibi bir şey korunduktan sonra değişmenin ve dönüşmenin mümkün olduğu şeylerden olduğunu bilirsin. Bu asıl ve temel, bileşik tabiatlardaki son faslın varlığı gibidir. Zira onun varlığı bu türün zâtîleri olarak adlandırılan bu manaların tümünün varlığını içine alır ki, bu zâtîler mâhiyeti farklı, bilfiil değişik varlıklarla mevcûd diğer türleri sabit kılar. Mesela insan gibi, varlıkta yetkinlik sahibi yetkin türün son faslının ilkesinde vücûdî fazilet bakımından kendinden aşağıda bulunan türlerde dağınık olan şeylerin tümü toplu halde var olur. Zira o hem bu türlerin tamlığı hem de ilave şeylerle birlikte kendisini de içine alan bu şeyin tamlığıdır. Daha sonra burhanlarla izah edeceğimiz üzere, biz cisimsel tabiatların tümünde zâtî hareketlerin varlığına hükmettiğimizde, şöyle hükmetmemizde bir sakınca yoktur. Felekî ve unsûrî her tabiatın, asıl gibi sabit aklî bir cevheri olduğu gibi varlığı değişen bir cevheri de vardır. Aklî olan bu cevherin cisimsel olan bu tabiata nispeti, tam olanın eksiğe olan nispeti gibidir, aslın fer'e olan nispeti gibidir. Allah bize her yakından daha yakındır.

[168] Aklî bu cevherler zorunlu olan ilk nurun ışınları ve ışıkları konumundadır. Zira onlar Allah'ın ilmindeki şeylerin sûretleridir. Onların kendilerinden dolayı kendilerine ait bağımsız varlıkları yoktur. Onlar ancak zâtları Hakk'a taalluk eden varlıklardır. Bunun örneği zihinlerimizde var olan ilmî sûretlerdir. Bu sebeple filozoflar demişlerdir ki, duyulur olması itibariyle duyulurun zâtındaki varlığı, hisseden cevherin varlığı ile aynıdır; makul olması itibariyle makulün kendindeki varlığı akıllı cevher için olan varlığı ile aynıdır. Bu, her ne kadar kıt tabiatlılar bundan hoşlanmasa da ilimde derinleşen âlimler ile yüksek filozoflar nezdinde hakikat olan bir şeydir. Bunun açıklamasının yeri başka bir yerdir. Hakkında konuştuğumuz şeye dönüp burada hakikatin şu olduğunu söylüyoruz: Hareket nitelikte ve nicelikte mümkün olduğu gibi, cisimsel sûretlerde de mümkündür, tıpkı şahsîleşmiş diye isimlendirilen bu yerleşik olan ve olmayan arazlardan her birinin, tabii cismin bekasında başka bir veçhe göre muteber olmayacak bir şekilde itibara alınmış olması gibi. Zira hareketin konusunda, bunlardan her birinden geriye kalan şey, iki

وأمَّا في التخلخل والتكاثف فهي الهيولى الأولى. وعلمت أيضًا أنَّ جوهريَّات الأشياء الواقعة في عالم الكون وهو جملة ما في عالم الأجسام ممَّا يجوز فيه التغير والدثور بعد ما كان منحفظًا فيها شيء كالأصل والعمود وهو كوجود الفصل الأخير في الطبائع المركَّبة لأنَّ وجوده يتضمن لوجود جميع تلك المعاني المُسمَّاة بذاتيات هذا النوع التي تثبت لأنواع أخرى موجودة بوجودات متعدّدة بالفعل مختلفة بالماهيَّة. فمبدأ الفصل الأخير للنوع الكامل كالإنسان مثلًا له كمالية في الوجود يوجد له مجتمعة كلّ ما يوجد في الأنواع التي دونها في الفضيلة الوجوديَّة متفرقة، لأنَّ هذا تمام تلك الأنواع وتمام الشيء مشتمل عليه مع ما يزيد، ونحن لما حكمنا بوجود الحركة الذاتية في جميع الطبائع الجسمانيَّة كما سيتضح زيادة الاتضاح بالبراهين فلا جرم حكمنا أيضًا بأنَّ لكلّ طبيعة فلكيَّة أو عنصريَّة جوهرًا عقليًّا ثابتًا كالأصل وجوهرًا يتبدَّل وجوده، ونسبة ذلك الجوهر العقلي إلى هذه الطبيعة الجسمانيَّة كنسبة التمام إلى النقص ونسبة الأصل إلى الفرع، والله أقرب إلينا من كلّ قريب.

[١٦٨] وتلك الجواهر العقليَّة بمنزلة أضواء وأشعة للنور الأول الواجبي لأنَّها صور ما في علم الله وليست لها وجودات مستقلة بأنفسها لأنفسها وإنَّما هي وجودات متعلقة الذوات بالحق مثال ذلك الصور العلميَّة التي توجد في أذهاننا، ولهذا ذكرت الحكماء أنَّ المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحساس، والمعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل، وذلك أمر محقَّق عند الحكماء الشامخين والعلماء الراسخين وإن اشمأز عنه طبائع القاصرين، وموضع بيانه موضع آخر فلنرجع إلى ما كنَّا فيه فنقول الحق: أنَّ الحركة كما يجوز في الكم والكيف يجوز في الصور الجسمانيَّة، وكما أنَّ كلا من هذه الأعراض القارة وغير القارة المسماة بالمشخَّصات معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير معتبرة على وجه آخر إذ الباقي من كلّ واحد منها في موضوع

taraf arasındaki şeyde bulunan ortak bir miktardır; bunlardan değişen ise belirli sınırların hususiyetleridir. Sûrî cevherdeki durum da böyledir. Tıpkı artma anında siyahlığın şahsî, zamansal, devamlı, başlangıçla son arasında sürekli, siyahlığa maruz kalan şey gibi sayı bakımından birliğini koruyan ve belirsizlik itibariyle bir olan, yani siyahlığı mutlak olan bir ferde sahip olması gibi. Toplam, bu hareketin konusu olan siyah cisimdir. Zira siyahlıktaki hareketlinin siyah cisim olması gerekir, başkası değil. Dolayısıyla siyah cisim, iki taraf arasında bilkuvve sonsuz olan, onlara göre mana ve mâhiyet bakımından farklı, hususi sınırlara sahiptir. Aynı şekilde sûrî cevher de tedrîcî olarak yetkinliğe ulaşmasında bir itibara göre zamansal ve devamlı, bir itibara göre tedrîcî ve sürekli tek bir oluşa sahiptir. Aynı şekilde onun sınırları da vardır. Şahsın bekası hakkındaki buradaki burhan, şahsın bekası hakkındaki oradaki burhan gibidir. Zira her biri zamansal, tek ve süreklidir. Tek olan sürekli, tek bir varlığa sahiptir. Bize ve hikmette derinleşmiş olan öncekilere göre varlık, şahsî hüviyetle aynıdır. Eğer hareket, tek ve sürekli olmasaydı "Siyahlık artması esnasında baki değildir." hükmü doğru olurdu. Cevhersel sûrette de yetkinleşmesi esnasında böyle olurdu. Oysa durum böyle değildir. Bundaki sır, daha önce geçen şu şeydir: Her bir şeyin hususi varlığı asıldır ve o bizatihi taayyün etmiştir. Bazen o hüviyeti ve tekliği itibariyle makamlara ve derecelere sahip olur. Her bir derece ve makam itibariyle de zâtî küllî sıfatlara sahip olur; birliğine rağmen kendisinden soyutlanan, onunla herhangi bir şekilde bir olan farklı manalar onun için ortak olur.

Uzantı (*Tefri*)

[169] Şu halde hareket şahsın tabii ruhu konumundadır, tıpkı zamanın şahsın dehrî ruhu konumunda olması gibi. Dolayısıyla tabiat nefse, hatta akla kıyasla güneşin şahsîleşmesiyle şahsîleşen güneş ışını gibidir.

Bahis ve Tahsil

[170] Muhtemelen zikrettiklerimize itiraz olarak diyeceksin ki, her hareketin ve cisimsel her fiilin yakın fâili tabiattır, başkası değil. Şayet tabiat

الحركة قدر مشترك في ما بين طرفين، والمتبدل منه خصوصيات الحدود المعينة. فكذا الحال في الجوهر الصوري وكما أنَّ للسواد عند اشتداده فردًا شخصيًّا زمانيًّا مستمرًّا متصلًا بين المبدأ والمنتهى منحفظًا وحدته بواحد بالعدد كمعروض السَّواد وواحد بالإبهام وهو مطلق سواديَّته. والمجموع هو الجسم الأسود الذي هو موضوع هذه الحركة فإنَّ المتحرك في السَّواد لا بد أن يكون جسمًا أسود لا غير وله حدود مخصوصة غير متناهيَّة بالقوَّة بين طرفين متخالفة بالمعنى والماهيَّة عندهم؛ فكذلك للجوهر الصوري عند استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمر باعتبار ومتصل تدريجي باعتبار وله حدود كذلك. والبرهان على بقاء الشخص هاهنا كالبرهان على بقاء الشخص هناك فإنَّ كلا منهما متصل واحد زماني، والمتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين الهويَّة الشخصيَّة عندنا وعند غيرنا ممَّن له قدم راسخ في الحكمة، ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة كان الحكم بأنَّ السَّواد في اشتداده غير باق حقًّا وكذا في الصورة الجوهريَّة عند استكمالها، وليس الأمر كذلك. والسّر فيه ما مرَّ من أنَّ الوجود الخاص لكلّ شيء هو الأصل وهو متعين بذاته وقد يكون ذا مقامات ودرجات بهويَّته ووحدته وله بحسب كلّ مقام ودرجة صفات ذاتية كُليَّة، واتفقت له مع وحدته معان مختلفة منتزعة عنه مُتَّحِدة معه ضربًا من الاتحاد.

تفريع

[١٦٩] فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما أنَّ الزمان شخص روحه الدهر فالطبيعة بالقياس إلى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها.

بحث وتحصيل

[١٧٠] ولعلك تقول إيرادًا على ما ذكرناه من أنَّ الفاعل القريب لكلّ حركة وكلّ فعل جسماني هو الطبيعة لا غير إنَّه لو استحالت الطبيعة

nefse itaat olarak, zâtının gerektirdiği şeyin hilafına uzuvları tahrik eden bir şeye dönüşmüş olsaydı muktezasının hilafına bir yükümlülük esnasında bir yorgunluğun ortaya çıkmaması gerekirdi. Heyecan ve hastalık anındaki nefsin muktezası ile tabiatın muktezası birbiriyle çekiştiği için, kesinlikle bil ve öğren ki, sayesinde bazı fiilleri yaptığı, nefsin kuvvelerinden biri olan tabiat, bedenin unsurlarında ve onun organlarında mevcûd olan tabiattan sayıca başkadır. Zira nefsin tabiatı hizmetine alması ve istihdam etmesi, nefsin zâtından kaynaklanan bir kuvve olduğu için, zâtîdir, diğerlerini kullanması ise arazîdir ve zorlamayladır. Heyecan, zayıflık vb. şeyler ancak diğer şeylerin nefse itaatten uzak durması sebebiyle kimi vakitler ortaya çıkar. Bu durumda bedende nefis için biri gönüllü olarak diğeri de istemeyerek hâkimiyet altına alınan iki tabiat bulunur. Yine, nefsin iki çeşit kuvvesi ve tabii yardımcıları vardır ki, birisiyle tabii olarak isimlendirilen fiilleri yapar; tıpkı çekme, boşaltma, tutma, hazım, dönüştürme, büyüme, üreme ve benzeri niteliksel ve niceliksel hareketlerin ilkesi gibi. Bunlar gönüllü ve kabullenmiş olarak nefse hizmet ederler. Diğeriyle ihtiyari olarak isimlendirilen fiilleri yapar, tıpkı yazma, yürüme, oturma, ayakta durma gibi yersel ve konumsal ihtiyari hareketlerin ilkesi gibi. Bunlar nefse zorla ve istemeyerek hizmet eden şeylerdir. Bu ikisi, hayvânî nefis olmaları itibariyle nefse boyun eğen hareket âlemindeki askerlerdir. Aklî nefis olması itibariyle nefsin, tümü isteyerek ve razı olarak hizmet eden idrak âleminden askerleri ve başka yardımcıları vardır. Bunlar vehmî, hayâlî ve hissî idraklerin ilkeleri gibi olup, arzuların, hayvânî ve nutkî iradelerin ilkeleridir. Nefse itaat eden bu tabiat, kuvveleri ve ona tabi olan fer'î şeyler nefisle birlikte bakidir. Geri kalanlar ise yok olucu ve gidicidir. Bunda cismânî meâdın sırrı vardır. Nitekim tahkiki inşallah daha sonra gelecektir.

Yirmi Altıncı Fasıl

Hareketin Cevherde Vaki Olması Hakkında Başka Bir Burhanın Getirilmesi

[171] Bil ki cisimdeki mevcûd tabiat, zâtı gereği cisimdeki tabii şeylerden hiçbirine bir şey vermez. Zira bu tabiat, cisminde bir fiil yapsaydı cismin aracılığı olmadan bir fiile sahip olurdu. Tâlî geçersizdir, dolayısıyla mukaddem de onun gibidir. Tâlînin geçersiz oluşuna gelince bunun

محركة للأعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنفس فوجب أن لا يحدث إعياء عند تكليف النفس إيَّاها خلاف مقتضاها، ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة والمرض فاعلم وتيقن أنَّ الطبيعة التي هي قوَّة من قوى النفس التي تفعل بتوسطها بعض الأفاعيل هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن وأعضائه بالعدد. فإنَّ تسخير النفس واستخدامها للأولى ذاتي لأنَّها قوَّة منبعثة عن ذاتها وللأخرى عرضي قسري وإنَّما يقع الأعياء والرعشة ونحوهما بسبب تعصي الثانية عن طاعة النفس أحيانا، فلها في البدن طبيعتان مقهورتان إحداهما طوعًا والأخرى كرهًا، ولها أيضًا ضربان من القوى والخوادم الطبيعيَّة تفعل بإحداهما الأفاعيل المُسمَّاة بالطبيعيَّة كمبادئ الحركات الطبيعيَّة الكيفيَّة والكمِّيَّة من الجذب والدفع والإمساك والهضم والإحالة والنمو والتوليد وغيرها وهي التي تخدمها طوعًا وإسلامًا، وتفعل بالأخرى الأفاعيل المُسمَّاة بالاختيارية كمبادئ الحركات الاختيارية الأينية والوضعية كالكتابة والمشي والقعود والقيام وهي التي تخدمها كرهًا وقسرًا. وهذان جندان من عالم الحركات مقهورتان لها بما هي نفس حيوانية، ولها بما هي نفس عقليَّة جنود وخوادم أخرى من عالم الإدراكات جميعها يخدمها طوعًا ورضًا وهي كمبادئ الإدراكات الوهميَّة والخياليَّة والحسيَّة ومبادئ الأشواق والإرادات الحيوانيَّة والنطقيَّة، وهذه الطبيعة المطيعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها باقية مع النفس والأخرى بائدة هالكة وفي هذا سر المعاد الجسماني كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى.

الفصل السادس والعشرون

في استئناف برهان آخر على وقوع الحركة في الجوهر

[١٧١] اعلم أنَّ الطبيعة الموجودة في الجسم لا تفيد شيئًا من الأمور الطبيعيَّة فيه لذاتها لأنَّها لو كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم والتالي باطل فالمقدم مثله. أمَّا بيان بطلان التالي فلأنَّها قوَّة

sebebi, tabiatın cisimsel bir kuvvet olmasıdır. Bu kuvvet cisim aracılığı olmadan bir fiil yapacak olsaydı cisimsel değil soyut olurdu. Gerekliliğin doğru oluşunun açıklamasına gelince tabiatlar ve kuvvetler ancak madde ve konumun ortaklık etmesiyle bir fiil yaparlar. Bunun burhanı şudur: Var etme, varlıkla kıvam bulur ve ondan sonra gelir. Zira bir şey mevcûd değilse onun var eden olduğu düşünülemez. Bu nedenle onun var eden oluşu, mevcûd oluşunun bir kısmıdır (*fer'*). Şeyin varlık tarzı, maddeyle kıvam bulduğunda var edilme tarzı da maddeyle kıvam bulur. Dahası maddenin varlığı vaz'î bir varlıktır ve herhangi bir fiil veya edilgideki aracılığı bu şeydeki vaz'ının aracılığından ibarettir. Bu şeye kıyasla, maddenin vaz'ının bulunmadığı bir şeyde, madde için ne bir fiil ne de şey için maddeden kaynaklanan bir edilgi düşünülebilir. Vaz'ın katılımı olmaksızın kuvvenin bir fiili olursa kuvve fiilinde maddeden müstağni olur. Fiilde maddeden müstağni olan her şey, varlıkta da müstağnidir. Bu durumda kuvve maddeden soyut olur. Bu ise çelişkidir. Bu, tabiatın içinde bulunduğu maddenin kendisinde bir fiilinin olmamasını gerektirir. Zira zâtına ve zâtında hulûl eden şeye kıyasla maddenin vaz'ı yoktur. Aksi halde vaz' sahibinin, başka bir vaz'ı olurdu. Oysa bu imkânsızdır. Maddeyi yapan veya maddede bir fiil yapan her şeyin varlığının, maddi olması imkânsızdır. Bu nedenle cisimsel tabiatın maddesinde bir fiile sahip olması imkânsızdır. Aksi halde şahsî madde, maddeden önce gelirdi. Şu halde tabiat için lâzım olan sıfatların tümü, tabii hareket cümlesindendir; ateşin sıcaklığı, suyun nemliliği gibi tabii nitelikler ise yaratmanın (*ca'l*) ve onlarla bu şeyler arasına bir tesirin araya girmediği tabiatın lâzımlarındandır. Dolayısıyla varlıkta tabiattan, lâzımlarından ve eserlerinden daha üstün bir ilkenin olması gereklidir. Tabiatın lâzımı olan etkilerinin tümü hareketin kendisidir. Bu durumda tabiat ve hareket varlıkta muayyen olur. Bu nedenle tabiatın zâtında hareket gibi yenilenen bir şeyin bulunması gerekir. Dahası hareket tabiatın lâzımının bizzat yenilenmesidir. Aynı şekilde tabii nitelik ve tabii niceliğin hudûsu, tabiatın hudûsuyla birlikte, bekaları da tabiatın bekasıyla birlikte olur. Diğer tabii haller de böyle olup, bu hallerle birlikte olan şeyler, hudûsta, yenilenmede, kaybolmada ve bekada tabiatla birlikte olur.

جسمانيَّة ولو فعلت من غير وساطة الجسم لم تكن جسمانيَّة بل مجرَّدة. وأمَّا بيان حقية الملازمة فلأن الطبائع والقوى لا تفعل إلا بمشاركة المادة والوضع، وبرهانه أنَّ الإيجاد متقوم بالوجود متأخر عنه إذ الشيء ما لم يوجد لم يتصوَّر كونه مُوجدًا فكونه مُوجدًا متفرّع على كونه موجودًا فالشيء إذا كان نحو وجوده متقومًا بالمادة فكذلك نحو إيجاده متقوّم بها. ثمَّ إنَّ وجود المادة وجود وضعي وتوسطها في فعل أو انفعال عبارة عن توسط وضعها في ذلك فما لا وضع لها بالقياس إليه لم يتصوَّر لها فعل فيه ولا انفعال له منها، فلو كان لقوَّة فعل بدون مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة في فعلها، وكلّ مستغن عنها في الفعل مستغن في الوجود، فكانت مجرَّدة عنها، هذا خلف. ويلزم من هذا أن لا يكون للطبيعة فعل في نفس المادة التي وجدت فيها إذ لا وضع للمادة بالقياس إلى ذاتها وإلى ما حلَّ في ذاتها وإلّا لكان لذي الوضع وضع آخر، هذا مُحال؛ فكلّ ما يفعل المادة أو يفعل في المادة فيمتنع أن يكون وجودها ماديًّا فالطبيعة الجسمانيَّة يمتنع أن يكون لها فعل في مادتها وإلّا لتقدَّمت المادة الشخصيَّة على المادة. فإذن جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعيَّة والكيفيات الطبيعيَّة كالحرارة للنار والرطوبة للماء من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل وتأثير بينها وبين هذه الأمور؛ فلا بُد أن يكون في الوجود مبدأ أعلى من الطبيعة ولوازمها وآثارها، ومِن جُملة آثارها اللازمة نفس الحركة فيكون الطبيعة والحركة معين في الوجود فالطبيعة يلزم أن تكون أمرًا متجدِّدًا في ذاتها كالحركة بل الحركة نفس تجدّدها اللازم، وكذا الكيف الطبيعي والكم الطبيعي يكون حدوث كلّ منهما مع حدوث الطبيعة وبقاؤها مع بقائها، وكذلك في سائر الأحوال الطبيعيَّة ومعيتها مع الطبيعة في الحدوث والتجدُّد والدثور والبقاء.

[172] Ne var ki varlığın taşması, tabiatın onun üzerindeki aracılığı ile olur. İşte bu, onların sûretin maddeden önce gelme keyfiyeti hakkında söyledikleri şu sözün manasıdır: Sûret, maddi illetin ortağıdır; yoksa sûret bağımız, vasıta yahut ondan önce gelen alet olma itibariyle maddenin fâili değildir. Zira bu ikisi varlıkta eş zamanlıdır. Tabiatın, hareketin kendinden çıktığı bu tabii sıfatlarla birlikte olan hükmü de böyledir. Dolayısıyla tabiatın tüm cisimlerde yenilenmesi ve dönüşümü gereklidir. Zira feleğin yenilenen konumları felekî tabiatın yenilenmesiyle yenilenir, tıpkı basit ve bileşik unsurlarda bulunan tabii dönüşümler ve niceliksel hareketler gibi.

Meşrikî Başka Bir Burhan:

[173] Cisimsel her cevher, kendisinden ayrılması imkânsız olan arazları gerektiren ve şahsa nispeti türetilmiş fasılların lâzımlarının türlere nispeti gibi olan bir varlık yönüne sahiptir. Lazım olan bu arazlar cumhura göre şahsîler (*müşahhasât*) diye isimlendirilir. Hakikat şu ki onlar şahsîleşmenin alametleridir. Alametin buradaki manası bunun mefhûmuyla ifade edilen şeyin ünvanıdır, türetilmiş hakiki faslın, mantıkî fasılla ifade edilmesi gibi ki bu, bitki için "büyüyen", hayvan için "hisseden", insan için "düşünen" mantıkî fasıl gibi. Zira ilki bitkisel nefsin, ikincisi hayvânî nefsin, üçüncüsü de nâtık nefsin ünvanıdır. Bu nefisler türetilmiş fasıllardır. Cevhersel bileşiklerdeki diğer fasılların hükmü de böyledir. Onlardan her biri, şeyin zâtî lâzımı ve bir isimle isimlendirilmesi babından olan küllî mantıkî fasılla ifade edilen basit bir cevherdir. Onlar hakikat itibariyle mâhiyetleri olmayan basit hususi varlıklardır. Müşahhas diye isimlendirilmelerinde şahısların lâzımları da bu minval üzeredir. Şahsîleşme, varlığın herhangi bir yönüyledir. Zira o bizatihi şahsîleşendir. Bu lâzımlar, ışığın kaynağından, sıcaklığın sıcak ve ateşten çıkması gibi ondan çıkar. Bu sabit olduğunda şöyle deriz: Cisimsel her şahısta bu müşahhaslar kısmen veya tamamen değişir, tıpkı zaman, nicelik, konum vb. gibi. Onların değişmesi, onları gerektiren varlığın değişmesine bağlıdır. Hatta bir yönüyle onunla aynıdır. Zira cisimsel her bir tabiatın varlığı ona sürekli, nicelikli, konum ve yer sahibi, zâtı gereği zamansal bir cevher diye bizzat hamledilir. Miktarların, renklerin ve konumların değişmesi, cisimsel cevhersel şahsî varlığın değişmesini gerektirir. İşte bu

[١٧٢] إلّا أنَّ فيض الوجود يمرّ بواسطة الطبيعة عليها، وهذا معنى ما قالوا في كيفيَّة تقدُّم الصورة على المادة إنَّها شريكة علة الهيولى لا أنَّ الصورة فاعلة لها بالاستقلال أو واسطة أو آلة متقدَّمة عليها لأنَّهما معًا في الوجود، وهكذا حكم الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعيَّة التي منها الحركة فيلزم تجدد الطبيعة واستحالتها في جميع الأجسام، فإنَّ الأوضاع المتجدّدة للفلك تجدّدها بتجدّد الطبيعة الفلكيَّة كالاستحالات الطبيعيَّة والحركات الكمِّيَّة التي في العنصريَّات من البسائط والمركبات.

برهان آخر مشرقي:

[١٧٣] كلُّ جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع، وتلك العوارض اللازمة هي المُسمَّاة بالمشخصات عند الجمهور، والحق أنَّها علامات للتشخص ومعنى العلامة هاهنا العنوان للشيء المعبر بمفهومه عن ذلك كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي بالفصل المنطقي كالنامي للنبات وكالحساس للحيوان والناطق للإنسان فإنَّ الأول عنوان للنفس النباتية والثاني للنفس الحيوانيَّة والثالث للنفس الناطقة وتلك النفوس فصول اشتقاقية؛ وكذا حكم سائر الفصول في المركبات الجوهريَّة فإنَّ كلا منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل منطقي كلي من باب تسمية الشيء باسم لازمة الذاتي، وهي بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهيَّة لها، وعلى هذا المنوال لوازم الأشخاص في تسميتها بالمشخص فإنَّ التشخص بنحو من الوجود إذ هو المتشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء والحرارة من الحار والنار. فإذا تقرر هذا فنقول: كلّ شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلًّا أو بعضًا كالزمان والكم والوضع والأين وغيرها فتبدلها تابع لتبدّل الوجود المستلزم إياها بل عينه بوجه؛ فإنَّ وجود كلّ طبيعة جسمانيَّة يحمل عليه بالذات أنَّه الجوهر المتصل المتكمم الوضعي المتحيّز الزماني لذاته فتبدل المقادير والألوان والأوضاع يوجب

cevherdeki harekettir. Zira cevherin varlığı cevherdir, tıpkı arazın varlığının araz olduğu gibi.

Temsîlî Bir Tembih

[174] Cisimsel her cevher, yenilenen ve değişen bir tabiata sahiptir. Yine o, baki, devamlı ve sabit bir şeye de sahiptir ki, onun tabiata nispeti, ruhun bedene nispeti gibidir.

[175] Bu, tıpkı insânî ruhun soyutluğundan dolayı baki, bedenin de sürekli olarak erime, çözülme ve değişme içinde olması gibidir. Bu cisimsel cevherin baki olan zâtı, benzerlerinin sürekli olarak ortaya çıkışı sebebiyle yenilenen bir şeydir. Halk bundan gaflet içinde; "*Hatta onlar yeni bir yaratma konusunda şüphe içindeler.*"[6] Eşyanın tabii sûretlerinin durumu da böyledir. Onlar maddi, vaz'î ve zamansal varlıkları yönüyle yenilenen şeyler olup, zâtıyla sabit olmayan tedrîcî bir oluşa sahiptir; Platonik ayrık sûretleri ve aklî varlıkları itibariyle ezelî ve ebedî olarak Yüce Allah'ın ilminde bakidir. Onların kendiliğinden baki olduklarını söylüyor değilim. Bilakis onlar Allah'ın onları baki kılmasıyla değil Allah'ın bekası sebebiyle bakidir. Yerinde tahkiki sana açıklanacağı üzere iki mana arasında fark vardır. İlk varlık, sabit olmayan dünyevi, geçici ve yok olan bir varlıktır; ikincisi ise Allah'ın ilminden bir şeyin değişmesi veya ilminin değişmesi imkânsız olduğu için, Allah katında bozulmayan, yok olmayan sabit bir varlıktır. "Şüphesiz bunda Allah'a kulluk eden bir toplum için yeterli bir mesaj vardır."[7]

Yirmi Yedinci Fasıl

İbn Sînâ ve Diğerlerinin Cevhersel Sûretin Hareket Sebebiyle Olan Hudûsunun Başka Bir Vecihle Olmaması Hakkında Zikrettiği Şeylerin Yıkımı

[176] Zikrettikleri şeylerin özeti şudur: Daha önce geçtiği üzere artmayı kabul etmeyen şeyin hudûsu bir kereliktir. Şöyle ki, sûret artmayı kabul ediyorsa onun türü, artmanın ortasında ya baki olur ya da olmaz. Eğer baki olursa değişme sûrette değil, bilakis sûretin lâzımlarında olur.

6 Kaf, 50/15.

7 Enbiya, 21/106.

تبدّل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني، وهذا هو الحركة في الجوهر إذ وجود الجوهر جوهر كما أنَّ وجود العرض عرض.

تنبيه تمثيلي

[١٧٤] إنَّ كلّ جوهر جسماني له طبيعة سيَّالة متجدّدة وله أيضًا أمر ثابت مستمّر باق نسبته إليها نسبة الروح إلى الجسد.

[١٧٥] وهذا كما أنَّ الروح الإنساني لتجرّده باق وطبيعة البدن أبدًا في التحلل والذوبان والسيلان وإنَّما هو متجدّد الذات الباقية بورود الأمثال على الاتصال، والخلق لفي غفلة عن هذا ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (سورة ق، ١٥/٥٠)، وكذلك حال الصور الطبيعيَّة للأشياء فإنَّها متجدّدة من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني ولها كون تدريجي غير مستقر بالذات ومن حيث وجودها العقلي وصورتها المفارقة الأفلاطونية باقية أزلًا وأبدًا في علم الله تعالى ولست أقول إنَّها باقية ببقاء أنفسها بل ببقاء الله تعالى لا بإبقاء الله تعالى إياها، وبين المعنيين فرقان كما سيأتي لك تحقيقه في موضعه؛ فالأول: وجود دنيوي بائد داثر لا قرار له، والثاني: وجود ثابت عند الله غير داثر ولا زائل لاستحالة أن يزول شيء من الأشياء عن علمه تعالى أو يتغير علمه تعالى ﴿إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِقَوْمٍ عَابِدِينَ﴾ (سورة الأنبياء، ١٠٦/٢١).

الفصل السابع والعشرون

في هدم ما ذكره الشيخ وغيره من أن الصور الجوهريَّة لا يكون حدوثها بالحركة بوجه آخر

[١٧٦] حاصل ما ذكروه كما مر أن الصورة لا تقبل الاشتداد وما لا يقبل الاشتداد يكون حدوثها دفعيا، وذلك لأنَّها إن قبلت الاشتداد فإما أن يكون نوعها باقيا في وسط الاشتداد أو لا يبقى، فإن بقي فالتغير لم يكن

Eğer baki olmuyorsa bu, artmanın değil sûretin yokluğudur. Bu sûretin ardından başka bir sûretin hâsıl olması gerekir. Peş peşe gelen bu sûretlerde bulunan şey, ya tek bir anda olandan daha çok olur ya da olmaz. Eğer olursa bu hareket durur; eğer olmazsa burada varlığı anlık, art arda, peş peşe gelen sûretler bulunur. Bu delilin, iki delile ayrılması mümkündür. İlki, anların peş peşe gelmesini gerektirir ve nitelikteki ve diğerlerindeki hareketle bu nakzedilir; ikincisi ise hareket, konunun varlığını gerektirir; madde tek başına mevcûd değildir, dolayısıyla nitelikteki hareketten farklı olarak sûretteki hareket onun hakkında doğru olmaz. Zira konu, varlığında nitelikten müstağnidir. Bu nedenle hareket onun hakkında doğru olur. Delil bu şekilde sübût bulunca ilk söz, boş ve zayiat olur. Bu hususstaki dayanak, işte bu delildir. Bunun açıklaması şöyledir: Sûretteki hareket ancak sûretlerin peş peşe gelmesi sebebiyle olur. Hareketlerden hiçbiri, bir andan çok değildir. Sûretin yokluğu zâtının yokluğunu gerektirir. O halde bu zâtlardan hiçbiri zaman bakımından baki değildir. Oysa hareket zamanında her hareketli bakidir.

[177] Burada bir bahis vardır. Zira o, oluş ve bozuluşla nakzedilir. "Sûretin yokluğu, zâtın yokluğunu gerektirir." sözüyle, sûretin yokluğu ile sûretten ve mahâllinden hâsıl olan bütünün yokluğunu gerektirmesi kastediliyorsa bu doğrudur. Fakat hareketli bu bütün değildir ki, bütünün yokluğu ona zarar versin. Bilakis hareketli hangi sûret olursa olsun herhangi bir sûretle birlikte mahâldir, tıpkı nicelikteki hareketlinin herhangi bir nicelikle birlikte niceliğin mahâlli olması gibi. Eğer sûretin yokluğu ile maddenin yokluğunu gerektirmesi kastediliyorsa durum böyle değildir. Aksi halde madde ister bir kerelik ister tedrîcî olsun, daha önce yokken oluşan her bir sûrette hâdis olurdu. Her hâdis ise bir maddeye sahiptir. Bu nedenle hâdis maddelerin sonsuza kadar gitmesi gerekir. Bu ise imkânsızdır. Bununla birlikte eğer burada zâtı korunmuş bir şey yoksa hâdis, maddeden müstağni olurdu. Eğer burada zâtı korunmuş bir şey bulunuyorsa sûretin yokluğu onun yokluğunu gerektirmez.

[178] Dahası, ilginçtir ki İbn Sînâ madde ve sûretin birbirini gerektirmesinin keyfiyeti hususunda, "Türsel sûret yok olucudur, onun yokluğu da maddenin yokluğunu gerektirir." şeklinde kendisine bir soru yöneltildiğinde buna şöyle cevap vermiştir: Maddenin şahsî birliği, şahsî

في الصورة بل في لوازمها وإن لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها؛ ثمّ لا بد وأن يحصل عقيبها صورة أخرى فتلك الصور المتعاقبة إما أن يكون فيها ما يوجد أكثر من آن واحد أو لا يكون، فإن وجد فقد سكنت تلك الحركة وإن لم يوجد فهناك صور متعاقبة متتالية آنية الوجود، ويمكن تحليل هذه الحجة إلى حجتين؛ إحداهما: أنّه يلزم تتالي الآنات وهي منقوضة بالحركة في الكيف وغيره، الثانية: أنّ الحركة تستدعي وجود الموضوع والمادة وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة في الصورة بخلاف الكيف لأنّ الموضوع في وجوده غني عن الكيف فيصح الحركة فيه؛ فإذا تقرّرت الحجة بهذا الطريق وقع الكلام الأول لغوًا ضائعًا فالعُمدة في هذا الباب هذه الحجة. وبيانها أنّ الحركة في الصورة إنّما تكون بتعاقب صور لا يوجد واحدة منها أكثر من آن، وعدم الصورة يوجب عدم الذات فإذن لا يبقى شيء من تلك الذوات زمانًا وكلّ مُتحرّك باق في زمان الحركة.

[١٧٧] وفيه بحث لأنّه منقوض بالكون والفساد فإنّ قوله عدم الصورة يوجب عدم الذات إن عنى بها أنّ عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن محلها فذلك حقّ، ولكن المتحرك ليس تلك الجُملة حتى يضر عدم الجملة بل المتحرك هو المحل مع صورة ما أية صورة كانت كما أنّ المتحرك في الكم هو محل الكم مع كميّة ما، وإن عنى أنّ عدم الصورة يوجب عدم المادة فالأمر ليس كذلك وإلّا لكانت المادة حادثة في كلّ صورة كائنة بعد ما لم يكن سواء كانت دفعيّة أو تدريجيّة، وكلّ حادث فله مادة فيلزم مواد حادثة إلى غير النهاية وذلك محال، ومع ذلك فإن لم يوجد هناك شيء محفوظ الذات كان الحادث غنيًا عن المادة وإن وجد فيها شيء محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجبًا لعدمه.

[١٧٨] ثمّ من العجب أنّ الشيخ لما أورد على نفسه سؤالًا في باب كيفيّة تلازم الهيولى والصورة وهو أنّ الصورة النوعيّة زائلة فيلزم من زوالها عدم المادة، أجاب عنه بأنّ الوحدة الشخصيّة للمادة مستحفظة بالوحدة

birlikle değil, sûretin türsel birliği ile korunur. İbn Sînâ'nın sözü böyle olunca hareketin sûrette vâki olduğu takdir edilir. Dolayısıyla bu sûretin değişmesi maddenin yokluğunu gerektirmez. Bilakis doğru olan maddenin baki olması, sûretin de şahsîliği neyfetmeyen sürekli yenilenmesi yönüyle baki olmasıdır, tıpkı orta olan hareketin şahsîleşmesinin beyanında açıkladıkları gibi. "Kuvvetlilik ve zayıflık bakımından her mertebe, başka bir türdür." sözleri ile varlıkta başkalarından bilfiil ayrışmış olan şey kastedilir. Bu, siyahlığın artmasında, kendisinde bilkuvve sonsuz türlerin olduğu tek bir şahıs olmasını nefyetmez. Sürekli yenilenmesinde de sûretlerin hali böyledir. Ayrıca, İbn Sînâ bu ikisinin dışında başka bir delil ortaya koyup, onların zayıflığını şöyle açıklamıştır: Cevherin zıddı olmaz. Dolayısıyla onda hareket olmaz. Zira hareket bir zıttan bir zıdda doğru gidiştir. Daha sonra bu delili şöyle tenkit etmiştir: Eğer biz iki zıddın tek bir konu üzerinde peş peşe geldiğini itibara alırsak bu durumda sûretin zıddı olmaz. Eğer bu itibara alınmayıp, bilakis mahâl üzerinde bu ikisinin peş peşe gelmeleriyle yetinilirse sûretin bir zıddı olur. Zira suluk ve ateşlik tek bir mahâl üzerinde peş peşe gelmede ortak olan vücûdî iki manadır. Bu iki itibar arasında büyük bir fark vardır.

Yirmi Sekizinci Fasıl

Semâvî ve Arzî Cisimlerin Mukavvimi Olan Tabii Cevherlerin Yenilenmesiyle İlgili Görüşün Güçlendirilmesi

[179] Belki diyeceksin ki, bu, hikmet ehlinden hiçbirinin söylemediği bir görüş ihdas etmektir. Zira yerleşik olmayan şey, zaman ve hareketle sınırlıdır.

[180] Filozoflar bu ikisinden hangisinin bizzat hangisinin bilaraz yerleşik olmadığında farklı görüşlere sahip olmuştur. Çoğunluğa göre bu zamanın bir sıfatıdır, hareket ise zâtın yerleşik olmayışında ona tabidir. *İşrak* sahibi Sühreverdî bunun aksine kail olmuştur. Tabiatın, zâtı sabit olmayan bir cevher oluşuna gelince, hiç kimse buna kail olmamıştır.

[181] 1. İlkin bil ki, izlenmesi gereken şey, burhandır. Akıllı kimse kaçınılmaz bir şey bulunmadıkça, meşhurun dışına çıkmaz.

النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصيَّة، فإذا كان هذا قول الشيخ فبتقدير أن تقع الحركة في الصورة فلا يلزم من تبدَّل تلك الصورة عدم المادة بل الحق أنَّ المادة باقية والصورة أيضًا باقية بوجه التجدُّد الاتصالي التي لا تنافي الشخصيَّة كما صرَّحوا في بيان تشخص الحركة التوسطيَّة. وقولهم أنَّ كلّ مرتبة من الشدَّة والضعف نوع آخر يراد بها ما يكون بالفعل متميّزًا عن غيرها في الوجود وهذا لا ينافي كون السَّواد عند اشتداده شخصًا واحدًا يكون الأنواع الغير المتناهيَّة فيه بالقوَّة، وكذا حال الصور في تبدلها الاتصالي. ثمَّ إنَّ الشيخ أورد حجة أخرى غيرهما وبين ضعفها هي أنَّ الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لأنَّ الحركة سلوك من ضد إلى ضد، ثمَّ قدح فيها بأنَّا إن اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد فالصورة لا ضد لها وإن لم يعتبر ذلك بل يكتفى بتعاقبهما على المحل كان للصورة ضدّ لأنَّ المائية والنارية معنيان وجوديان مشتركان في محل يتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف.

الفصل الثامن والعشرون

في تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعيَّة المقومة للأجرام السماوية والأرضية

[١٧٩] ولعلك تقول هذا إحداث مذهب لم يقل به أحد من الحكماء فإنَّ الأمر الغير القار منحصر في الزمان والحركة.

[١٨٠] واختلفوا في أنَّ أيهما غير قار بالذات والآخر كذلك بالعرض فالجمهور على أنَّ هذا صفة الزمان والحركة تابعة له في عدم قرار الذات، وذهب صاحب **الإشراق** إلى العكس، وأمَّا كون الطبيعة جوهرًا غير ثابت الذات فلم يقل به أحد.

[١٨١] فاعلم؛ أولًا: أنَّ المتبع هو البرهان والعاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصًا.

[182] 2. Onların sözleri mâhiyetin hali ile varlığın hali arasındaki farkın dayandığı temele hamledilir. Dolayısıyla hareket ve zaman yenilenme ve yok olma mâhiyetinde olan bir şeydir. Tabiatın varlığı, yerleşik bir mâhiyete sahip olmakla birlikte, yenilenme ve yok olmanın varlığı gibidir.

[183] 3. Hareket, bir şeyin tedrîcî olarak kuvveden fiile çıkışından ibarettir, kuvveden fiile çıkan şey değildir. Çıkış, nispetle ilişkili bir manadır. Nispetle ve izafetle ilişkili şeylerin yenilenmesi ve sabit olması, nispetin kendisi bir tarafa, nispet edildikleri şeylerin yenilenmesine ve sabitliğine bağlı olan varlıkları ve yoklukları gibidir. Oysa izafet yok olma ve yenilenme mefhûmu gibidir. Dolayısıyla burada üç şey vardır: [a.] Şeyin yenilenmesi, [b.] Şeyi yenileyen ve [c.] Yenilenen şey. Birincisi hareketin manasıdır, ikincisi kategoridir, üçüncüsü de konudur. Yine şeyin kuvveden çıkışı veya bir kerelik olmaksızın şeyin hudûsu da böyle olup, bu ikisinin manası aynı şekilde kuvveden çıkan veya hâdis olan şeyin manasından ve çıkışı ve hudûsu sağlayan şeyden başkadır, tıpkı beyazda üç şeyin olması gibi: [a.] Beyazlaşma ki bu, soyutlanan nispetle ilişkili bir manadır, [b.] Beyazlık, [c.] Beyaz şey. Üzerinde durduğumuz bahis de böyledir. Bu nedenle yenilenmeyle ilgili kuvveden fiile olan çıkış, hareketin manasıdır ve onun varlığı hâriç bakımından değil zihin bakımındandır. İlk olarak kuvveden fiile çıkışı sağlayan şeye gelince o, tabiatın kendisidir. Çıkışı kabul eden şeye gelince o da maddedir. Çıkan şeye gelince o, mülk ve felek âlemindeki başka bir cevherdir. Çıkışın ölçüsüne gelince o da zamandır. Zira onun mâhiyeti, yenilenme ve yok olmanın ölçümüdür (*mikdar*). Zamanın varlığı, nispet bakımından matematiksel cismin, tabii cisme kıyasına göre, hareketten farklı olan bir şeyin varlığı değildir. Daha sonra geleceği gibi ikisi arasındaki fark, uzamsal taayyün ve onun yokluğu itibariyledir.

[184] 4. Senin "Bu, hikmet ehlinden hiçbirinin söylemediği bir görüş ihdas etmektir." sözün, bir yalan ve bir haksızlıktır. Bunu aziz kitabında ilk söyleyen hakîm, Allah subhanehudur. O, hakîmlerin doğru en doğru [sözlüsüdür]. Zira O der ki: "*Dağları görür, onların durduğunu sanırsın; oysa bulutlar gibi hareket ederler.*"[8];

8 Neml, 27/88.

[١٨٢] وثانيا: إنَّ كلامهم يحمل على أنَّه مبني على الفرق بين حال الماهيَّة وحال الوجود فالحركة والزمان أمر ماهيَّته ماهية التجدُّد والانقضاء، والطبيعة إنَّما وجودها وجود التجدُّد والانقضاء ولها ماهية قارة.

[١٨٣] وثالثا: إنَّ الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوَّة إلى الفعل تدريجًا لا الشيء الخارج عنها إليه، وهو معنى نسبي والأمور النسبية والإضافية تجدّدها وثباتها كوجودها وعدمها تابعان لتجدد ما نسب إليه وثباته فضلًا عن نفس النسبة والإضافة كمفهوم الانقضاء والتجدُّد، فهاهنا ثلاثة أشياء: تجدّد شيء وشيء به التجدُّد وشيء متجدّد، والأول معنى الحركة والثاني المقولة والثالث الموضوع وكذا خروج الشيء من القوَّة أو حدوث الشيء لا دفعة معناهما غير معنى الخارج من القوَّة كذلك أو الحادث وغير الذي به الخروج والحدوث، وكما أنَّ في الأبيض أمورًا ثلاثة: أبيضيَّة وهي معنى نسبي انتزاعي وبياض وشيء ذو بياض فكذلك فيما نحن فيه، فالخروج التجدُّدي من القوَّة إلى الفعل هو معنى الحركة ووجودها في الذهن لا بحسب الخارج، وأمَّا ما به الخروج منها إليه أولًا فهي نفس الطبيعة، وأمَّا الشيء القابل للخروج فهي المادة، وأمَّا المخرج فهو جوهر آخر ملكي أو فلكي، وأمَّا قدر الخروج فهو الزمان فإنَّ ماهيَّته مقدار التجدُّد والانقضاء وليس وجوده وجود أمر مغاير للحركة على قياس الجسم التعليمي بالنسبة إلى الجسم الطبيعي كما سيجيء من الفرق بينهما بالتعين الامتدادي وعدمه.

[١٨٤] وأمَّا رابعًا: فقولك هذا إحداث مذهب لم يقل به حكيم كذب وظلم؛ فأول حكيم قال في كتابه العزيز هو الله سبحانه هو أصدق الحكماء حيث قال: ﴿وتَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ﴾ (سورة النمل، ٨٨/٢٧)

yine "*Doğrusu onlar, yeniden yaratılış konusunda şüphe içindedirler.*"[9] O'nun şu sözleri de tabiatın değişmesine bir işarettir. "*O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür.*"[10]; Yine O'nun şu sözleri de böyledir: "*Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, 'İsteyerek veya istemeyerek gelin.' dedi. İkisi de 'İsteyerek geldik.' dediler.*"[11]; "*Hepsi boyunları bükük olarak O'na gelirler.*"[12]; "*Böylece sizin yerinize benzerlerinizi getirelim ve sizi bilmediğiniz bir yaratılışta tekrar var edelim diye [böyle yapıyoruz].*"[13]; "*Dilerse sizi giderir ve yeni bir yaratış (halk) getirir.*"[14]; "*Hepsi de ancak bize dönecekler.*"[15] Zikrettiğimiz şeylere işaret eden diğer ayetler de bunlar gibidir. Yine, cisimsel tabiatların değişimine işaret eden sözlerinden biri de şudur: "*O, kulları üzerinde hükümranlığı sürdürür ve size koruyucular gönderir, sonunda sizden birinize ölüm geldiği vakit elçilerimiz, hiç eksiklik yapmadan onun canını alırlar.*"[16] Ayetteki işaret yönü şudur: Varlığı yokluğu ile bağlantılı, bekası fenasını içeren bir şeyin korunma ve beka sebeplerinin, helak ve yok olma sebepleriyle aynı olması gerekir. Bundan dolayı birinde ifrat diğerinde tefrit olmaksızın korumanın elçilere isnat edilmesi gibi, vefat ettirme de onlara isnat edilmiştir. İlk filozofların sözlerinde buna dair açıklamalar ve tembihler bulunmaktadır. Yunan filozoflarının muallimi, rububiyeti bilme manasında olan *Kitâbu Esulucya* diye bilinen kitabında şöyle demiştir: "Nefsânî bir kuvve cisimde mevcûd olmadığında basit veya bileşik olsun hiçbir cismin sabit ve kaim olması mümkün değildir. Şöyle ki, değişme ve yok olma, cismin tabiatındandır. Şayet âlemin tümü, kendisinde bir nefis ve hayat bulunmayan bir cisim olsaydı eşya kaybolur ve helak olurdu." Bunlar, onun ifadeleridir. Bunlar, ona göre cisimsel tabiatın, değişen bir cevher olduğunu ve cisimlerin tümünün özünde yok olucu ve zail olucu olduğunu, aklî ruhların ise işaret ettiğimiz gibi baki olduğunu gösterir. Bu kitabın başka yerinde ise şöyle der: "Eğer nefis herhangi bir cisim veya cisimlerin en iyisi olsaydı hiç kuşkusuz o, değişmeyi gerektiren bir şey olurdu.

9 Kaf, 50/10.
10 İbrahim, 48/14.
11 Fussilet, 41/11.
12 Neml, 27/87.
13 Vakıa, 56/61.
14 İbrahim, 19/14.
15 Enbiya, 21/93.
16 En'âm, 6/61.

وقال: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (سورة ق، ١٥/٥٠) وقوله إشارة إلى تبدل الطبيعة: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾ (سورة إبراهيم، ٤٨/١٤) وقوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (سورة فصلت، ١١/٤١) وقوله: ﴿كُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ﴾ (سورة النمل، ٨٧/٢٧) وقوله: ﴿عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (سورة الواقعة، ٦١/٥٦) وقوله: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (سورة إبراهيم، ١٩/١٤) وقوله: ﴿كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾ (سورة الأنبياء، ٩٣/٢١) إلى غير ذلك من الآيات المشيرة إلى ما ذكرناه. وممَّا يشير إلى تجدّد الطبائع الجسمانيَّة قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ (سورة الأنعام، ٦١/٦) وجه الإشارة أنَّ ما وجوده مشابك لعدمه وبقاؤه متضمن لدثوره يجب أن يكون أسباب حفظه وبقائه بعينها أسباب هلاكه وفنائه ولهذا كما أسند الحفظ إلى الرسل أسند التوفي إليهم بلا تفريط في أحدهما وإفراط في الآخر، وفي كلمات الأوائل تصريحات وتنبيهات عليه فلقد قال معلم الفلاسفة اليونانية في كتابه المعروف بـ **كتاب أثولوجيا** معناه معرفة الربوبية: إنَّه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتًا قائمًا مبسوطًا كان أو مركبًا إذا كانت القوَّة النفسانيَّة غير موجودة فيه، وذلك أنَّ من طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم كله جرمًا لا نفس فيه ولا حياة لبادت الأشياء وهلكت، هذه عبارته وهي ناصة على أنَّ الطبيعة الجسمانيَّة عنده جوهر سيال وأنَّ الأجسام كلها بائدة زائلة في ذاتها والأرواح العقليَّة باقية كما أشرنا إليه. وقال في موضع آخر منه إن كانت النفس جرمًا من الأجرام أو من خير الأجسام لكانت متقضية سيالة لا محالة لأنَّها تسيل

Zira nefis eşyanın tümünü maddeye dönüştüren değişen bir şey olur. Eşyanın tümü maddeye döndürüldüğünde ve maddeyi, onun illeti olarak şekillendiren bir sûreti olmadığında âlem sırf cisimden ibaret olduğunda oluş ortadan kalkar ve âlem yok olur. Oysa bu imkânsızdır." [*Esulucya* yazarının sözü] bitti.

[185] Bu da cisimlerin tümünün yenilenmesi hususunda açık olan bir şeydir. Burada daha önce geçen, yokluğun maddenin özelliğinden olduğuna ilişkin şeylere bir işaret vardır. Her ne zaman ilkeden maddeye bir sûret taşarsa maddedeki sûret kaybolur ona bedel başka bir sûret gelir. Buna delalet eden şeylerden biri de metafizikçi filozofların ileri gelenlerinden olan Büyük Zenon'un görüşüdür. O, şöyle der: "Var olanlar, baki ve yok olucudur. Onların baki olması, sûretlerinin yenilenmesi sebebiyledir: Yok olması ise başka bir yenilenme esnasında ilk sûretin yok olması sebebiyledir. Yok olmanın sûret ve maddeyi gerektirdiğini de zikretmiştir." *Milel ve Nihal* kitabında Şehristânî'nin ondan naklen zikrettiği şey bitti.

[186] Cisimlerin yenilenmesi, yok olması ve zevaline delalet eden filozofların büyüklerinden birçoğunun sözlerini bu bahsin yeniden açılacağı yerde inşallah nakledeceğiz. Âlemin, içindekilerle birlikte zamansal bir hudûsla hudûsu konusunda yazdığımız bir risale de vardır. Buna vâkıf olmak isteyen kimse bu risaleye müracaat etsin. Zikrettiğimiz şeyleri destekleyen şeylerden biri de İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'deki şu sözüdür: "İlginç şeylerdendir. İnsan, hicabın letafetinden ve inceliğinden, sûretlerin benzerliğinden dolayı şuurunda olmasa da daima terakki içindedir. Allah Teâlâ'nın şu sözü gibi: 'Bunlar, söylediklerinin benzerleri olarak sunulmuştur.'[17]" İbn Arabî *Futûhât*'ta şöyle demiştir: Mevcûdun tümü, dünya ve ahirette, devamlı olarak hareketlidir. Zira oluşturma (*tekvin*) ancak oluşturucudan (*mükevvin*) kaynaklanır. Allah'tan [kaynaklanan] devamlılık üzere teveccühler ve tükenmeyen kelimeler vardır. '*Onun katındakiler bakidir.*'[18] sözü, Allah'ın aklî ve baki olan kelimelerinin, cisimsel bedenleri yok olsa da Allah'ın bekasıyla baki oldukları konusunda zikrettiğimiz şeylere bir işarettir."

17 Bakara, 2/25.

18 Nahl, 16/96.

سيلانا تصير الأشياء كلها إلى الهيولى فإذا ردت الأشياء كلها إلى الهيولى ولم يكن للهيولى صورة تصورها وهي علتها بطل الكون فبطل العالم إذا كان جرمًا محضًا وهذا محال انتهى.

[١٨٥] وهذا أيضًا صريح في تجدّد الأجسام كلها وفيه إشارة إلى ما مرّ سابقًا من أنَّ الهيولى شأنه العدم فكلما فاضت عليها صورة من المبدأ انعدمت فيها ثمَّ أقامها بإيراد البدل، وممَّا يدل على ذلك رأي زينون الأكبر وهو من أعاظم الفلاسفة الإلهيين حيث قال: إنَّ الموجودات باقية داثرة أمَّا بقاؤها فبتجدد صورها وأمَّا دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدّد الأخرى، وذكر أنَّ الدثور قد لزم الصورة والهيولى انتهى ما ذكره بنقل الشهرستاني في **كتاب الملل والنحل**.

[١٨٦] وسننقل أقوال كثير من أساطين الحكماء الدالة على تجدّد الأجسام ودثورها وزوالها في مستأنف الكلام إن شاء الله تعالى، ولنا أيضًا رسالة معمولة في حدوث العالم بجميع ما فيه حدوثًا زمانيًا ومن أراد الاطلاع على ذلك فليرجع إلى تلك الرسالة، وممَّا يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربي في **فصوص الحكم**: ومن أعجب الأمر أنَّ الإنسان في الترقي دائمًا وهو لا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله تعالى: ﴿**وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا**﴾ (سورة البقرة، ٢٥/٢). وقال في **الفتوحات**: فالموجود كله متحرك على الدوام دنيا وآخرة لأنَّ التكوين لا يكون إلا عن مكون فمن الله توجهات على الدوام وكلمات لا تنفد، وقوله: ﴿**وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ**﴾ (سورة النحل، ٩٦/١٦) إشارة إلى ما ذكرناه من بقاء كلمات الله تعالى العقليّة الباقية ببقاء الله ودثور أصنامها الجسمانيّة.

Yirmi Dokuzuncu Fasıl

Arazlık Kategorisinde Vaki Olan Hareketlerin İlki ve Devamlı Olanı Dairesel Konumsal Harekettir. Yine O, Hareketlerin En Tamı ve En Üstünüdür

[187] Hareketlerin en kıdemlisine gelince büyüme ve çürüme gibi nicelikteki hareket mekânsal harekete ihtiyaç duyar. Zira büyüyen ve çürüyen için kendisine gelen bir şey lâzımdır ki ona doğru hareket etsin veya çıkan bir şey lâzımdır ki ondan hareket etsin. Mekânsal ve konumsal hareket nicelikten müstağnidir. Seyreklik ve aynı şekilde sıkılık niteliksel hareketten uzak değildir. O da sıcak olanın çözmesi ve soğuk olanın dondurması sebebiyle olan dönüşümdür. Dönüşüm daimi değildir. Bu nedenle hâdis olan çözücü bir illet gereklidir, tıpkı ateşin suya yaklaşmasıyla ya da suyun ona yaklaşmasıyla daha önce böyle değilken ateşin suyu çözmesi gibi. Mekânsal hareket, niceliksel ve niteliksel hareketten daha önceliklidir. Fakat mekânsal hareket ya doğrusal ya dairesel, ya da geri dönen bir harekettir.

[188] Mekânsal boyutların tümü sonlu olduğu için, doğrusal hareketlerin sürekliliği devamlı değildir. Diğer iki hareket ise ciheti farklı her hareketin arasına sükûn girdiği için sürekli değildir. Sükûn ancak zamanda olur. Zaman, daha önce geçtiği üzere, hareketlerin bir kuvvetidir. Bir şeyin kuvvetinin, zaman bakımından şeyden önce gelmesi gerekir. Zaman kendisini koruyan bir harekete ihtiyaç duyar ve o kesintili hareketle değil, bilakis sürekli yenilenen ve devamı kabul eden bir şeyle korunur. Devamı kabul eden bu şey, sürekliliği daima mümkün olan dairesel harekettir. Dolayısıyla o, yeryüzündeki diğer hareketlerden müstağnidir. Yeryüzündeki hareketler ise dairesel hareketlerden müstağni değildir. Bu nedenle dairesel hareketler, hareketlerin ilkidir.

[189] Dairesel hareketlerin devamlı olmasına gelince daha önce geçtiği üzere onun dışındakiler sükûnda biter. Zira sükûn onun yokluğudur. O, hususi bir yokluk olduğu için zamansal, varlığı yenilenen, hareketin zamanından sonra ona mukâbil bir zamana ihtiyaç duyan bir kabul ediciye ihtiyaç duyan bir kuvve veya meleke ona eşlik eder. Meşhur olduğu üzere zamanı koruyan şeyin, dairesel hareket olduğu bilinir.

الفصل التاسع والعشرون

في أنَّ أقدم الحركات الواقعة في مقولة عرضيَّة وأدومها هي الوضعيَّة المستديرة وهي أيضًا أتمها وأشرفها

[١٨٧] أمَّا أنَّها أقدم الحركات فلأنَّ الحركة في الكم مثل النمو والذبول يفتقر إلى حركات مكانية إذ لا بد للنامي والذابل من وارد يتحرك إليه أو خارج يتحرك منه، وهي والوضعية تستغنيان عن الكمِّيَّة، والتخلخل والتكاثف أيضًا لا يخلو عن حركة كيفيَّة وهي الاستحالة بتحليل مسخن أو تجميد مبرد والاستحالة لا تكون دائمة فلا بد لها من علَّة محيلة حادثة مثل نار تحيل الماء بأن تقرب منه أو يقرب هو منها بعد أن لم يكن، فالحركة المكانيَّة أقدم من الكمِّيَّة والكيفيَّة لكن المكانيَّة إمَّا مستقيمة أو منعطفة أو راجعة.

[١٨٨] والمستقيمات لا تدوم على اتصالها لتناهي الأبعاد المكانية كلها والأخيرتان غير متصلتين لتخلل السكون بين كلّ حركتين متخالفتين جهة، والسكون لا يكون إلا في الزمان لأنَّه قوَّة الحركات كما مرّ وقوَّة الشيء لا بد أن تكون متقدمة عليه زمانًا والزمان يفتقر إلى حركة حافظة له وهو لا ينحفظ بحركة متصرمة بل بما يقبل الدوام التجدُّدي الاتصالي، والتي تقبل هذا الدوام هي المستديرة التي يجوز اتصالها دائمًا فهي غنية عن سائر الحركات العرضية وهي لا تستغني عن المستديرة فهي أقدم الحركات.

[١٨٩] وأمَّا أنَّ المستديرة أدومها فلما مرّ أنَّ غيرها منقطعة إلى سكون لأنَّه عدمها وهو لكونه عدمًا خاصًا يصحبه قوَّة أو ملكة مفتقرتين إلى قابل زماني متجدد الوجود يحتاج إلى زمان بعد زمان الحركة التي هو يقابلها، وقد علم أنَّ حافظ الزمان هو المستديرة في المشهور.

[190] Dairesel hareketlerin tam oluşuna gelince o, kendisinde nicelikte artmayı kabul etmez, diğer hareketlerde olduğu gibi, felek bahislerinde de öğreneceğin üzere o, hızlılıkta ve yavaşlıkta azlığı ve çokluğu kabul etmez. Zira onun fâili ve gayesi, duyulur bir şey değil, bilakis bu âlemin dışında olduğu için, ona yakınlıkta ve uzaklıkta farklı olmayan aklî bir şeydir. Nitekim yerdeki tabii hareketlerin gayesi farklıdır ve hareketli tabii hayyizine yaklaştıkça hareketi artar. Zoraki hareket, zorlayıcıdan uzaklaştıkça zayıflar. Şöyle ki, ilkesine ve aslına yaklaşan her şey, daha şiddetli ve daha kuvvetli olur. Onlardan uzaklaştıkça daha zayıf ve daha gevşek olur.

[191] Dairesel hareketin diğer hareketlerden daha üstün olmasına gelince bunun sebebi onun tam olmasıdır. Tam olan, eksik olandan daha üstündür. Dolayısıyla dairesel hareket diğer hareketlerden daha üstündür. İşte o zaman dairesel hareket eden cismin, tabiat bakımından cisimlerin ilki, tamı ve üstünü olması gerekir. Zira fiilin üstünlüğü, tamlığı ve devamlılığı fâilin üstünlüğünü, tamlığını ve devamlılığını gerektirir. Tutucu olan kuvveti sebebiyle onun için tabii, yersel ve düz hareket cihetleri ile mekânsal boyut cihetlerinin yenilenmesi söz konusudur, tıpkı açıklaması vadedilen cihet bahislerinde, felek bahislerinde geleceği gibi, inşallah.

Otuzuncu Fasıl

Zamanın Hakikatinin İspatı; Zaman, Niceliksel Hüviyeti Sebebiyle Hareketin Miktarıdır; Vehmî Bölünmenin İlişmesi Bakımından Hareketlerin Sayısı

[192] Zamanın varlığının ve hakikatinin ispatına gelince katedilen mesafedeki hareketlerin farklı oluşunun müşahedesi, bizi tabiatçıların yoluna yönlendiren şey olmuştur, her ne kadar bu hareketler, bazen başlama ve bitmede ortak, bazen de her ikisinde veya birinde alınan mesafede ortak ya da farklı olsalar da. Dolayısıyla bizim için şu bilgi hâsıl olur: Varlıkta kendisinde farklı veya ortak hareketlerin vâki olma imkânı bulunan ve cisimlerin miktarından ve sonlarından başka olan miktârî bir oluş vardır. Zira zamanın miktarı yerleşik değilken cisminki

[١٩٠] وأمَّا أنَّها أتمُّها فلأنَّها في نفسها لا يحتمل الزيادة في الكمِّيَّة كباقي الحركات ولا الاشتداد ولا التضعف في السُّرعة والبُطء لما ستعلم في مباحث الأفلاك، ولأنَّ فاعلها وغايتها ليس أمرًا محسوسًا بل أمر عقلي غير متفاوت في القرب إليه والبعد عنه لكونه خارجًا عن هذا العالم كما يتفاوت غاية الحركات الطبيعيَّة الأينية وتشتد حركتها أخيرًا كلما قرب المتحرك من الحيز الطبيعي، والقسريَّة يضعف أخيرًا كلما بعد من القاسر وذلك لأنَّ الشيء كلما هو أقرب من مبدئه وأصله فهو أشد وأقوى وكلما بعد منه فهو أضعف وأوهن.

[١٩١] وأمَّا أنَّها أشرف منها فلأنَّها تامة والتام أشرف من الناقص فالدورية أشرف من سائر الحركات فحينئذ قد ظهر أنَّ الجرم المتحرك بالاستدارة وجب أن يكون أقدم الأجرام وأتمها وأشرفها طبيعة، إذ شرف الفعل وتمامه ودوامه يستدعي شرف الفاعل وتمامه ودوامه فبقوته الممسكة له تجدد جهات الحركات الطبيعيَّة الأينية المستقيمة وجهات الأبعاد المكانية كما سيجيء موعد بيانه في مباحث الجهات ومباحث الفلكيَّات إن شاء الله تعالى.

الفصل الثلاثون

في إثبات حقيقة الزمان وأنَّه بهويَّته الاتصالية الكمِّيَّة مقدار الحركات وبما يعرض له من الانقسام الوهمي عددها

[١٩٢] أمَّا إثبات وجود الزمان وحقيقته فالهادي لنا على طريقة الطبيعيين مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتفاقها في الأخذ والترك تارة ثمَّ اتفاقها في المقطوع من المسافة واختلافها فيهما أو في أحدهما تارة أخرى؛ فحصل لنا العلم بأنَّ في الوجود كونًا مقداريًّا فيه إمكان وقوع الحركات المختلفة أو المتفقة غير مقدار الأجسام ونهاياتها لأنَّه غير قار وهذه قارة فهو مقدار لأمر غير قار وهو الحركة وشرح ذلك

yerleşiktir. Dolayısıyla zaman, yerleşik olmayan şeyin, yani hareketin miktarıdır. Bunun açıklaması doğa bilimine bırakılmıştır. Metafizikçilerin yoluna gelince her hâdis, kendisinden önce gelen bir şeyden sonradır ve daha sonra bu şeyle toplanmaz. Bu, 1'in 2'den önceliği gibi değildir, zira sayıda toplanma mümkündür. Bu, babanın oğuldan veya öncenin, beraberin ve sonranın mümkün olduğu bir fâilin zâtından önce gelmesi gibi de değildir. Bu, yokluk gibi de değildir, zira eklenen bir yokluk bir şeyde tahakkuk eder. Bilakis bu, zâtı gereği sonrayla birlikte olması imkânsız olan bir öncelik çeşididir. İlaveten, bu öncelik itibariyle önce olanla sonra olan şey arasındaki her bir öncelikte, bir sınırda vâki olmayan öncelikler ve sonralıklar tasavvur edilir. Bunun gibi bu öncelik ve sonralığa sahip olan şeyde önceliklerin ve sonralıkların yenilenmesi ve önceliklerin ve sonralıkların bitişi vardır. Dolayısıyla süreklilik sıfatı üzere, hiçbir şekilde bölünmeyen şeylere bölünmesi imkânsız olan mesafelerdeki hareketlere paralel, bizzat kesintili ve yenilen bir hüviyet gereklidir. Dolayısıyla zaman, bölünmeyi, artmayı ve eksilmeyi kabul ettiği için, bir nicelik; sürekli olduğu için, yerleşik olmayan sürekli nicelik veya yerleşik olmayan sürekli bir niceliğe sahiptir. İki takdire göre de ya cevher ya da araz olur. Eğer cevher olursa yenilenen hudûsu kapsaması sebebiyle maddeden ve imkânî kuvvetten ayrı olması mümkün değildir. Bu nedenle o, ya hüviyeti sabit olmayan, hatta hakikati yenilenen maddi bir cevherin miktarıdır ya da cevherin yenilenmesinin ve yerleşik olmayışının miktarıdır. Kısaca o ya hareketin miktarıdır ya da süreklilik cihetinden ölçülen ve vehmî olarak önce ve sonraya bölünmesi itibariyle sayılan zâtî hareket sahibinin miktarıdır. Varlığın bu çeşidi hem sabitliğe ve sürekliliğe hem de yenilenme ve yok olmaya sahiptir.

[193] Sanki o kuvveyi kullanan, fiili koruyan bir şey gibidir. O, varlığı ve devamlılığı cihetinden kendisini devam ettiren koruyucu bir fâile ihtiyaç duyar, hudûsu ve yok olması cihetinden de kendi imkânını ve varlık kuvvesini kabul eden bir kabul ediciye ihtiyaç duyar. Hiç kuşkusuz o ya cisim veya cisimsel bir şey olur. Yine o, sürekli bir birliğe ve yenilenen bir çokluğa sahiptir. Tek bir şey olması bakımından, onun tek bir fâilinin ve tek bir kabul edicisinin olması gerekir. Zira tek bir sıfatın, tek bir fâilden dolayı ancak tek bir nitelenen şey için söz konusu olması mümkündür. Fâilinin de maddeden ve alakalarından zâtı itibariyle arınmış

موكول إلى علم الطبيعة. وأمّا على طريقة الإلهيين فلأنَّ كلّ حادث هو بعد شيء له قبلية عليه لا يجامع به البعدية لا كقبلية الواحد على الاثنين لأنَّه يجوز فيها الاجتماع ولا كقبلية الأب على الابن أو ذات الفاعل ممَّا يجوز أن يكون قبل ومع وبعد، ولا العدم إذ قد يتحقق للشيء عدم لاحق بل قبلية قبل يستحيل أن يجامع مع البعد لذاته، ثمَّ ما من قبلية إلا وبين القبل بهذه القبلية وبين الذي هو البعد يتصوَّر قبليات وبعديات غير واقعة عند حد ومثل هذا الذي هو ملاك هذا التقدم والتأخر فيه تجدد قبليات وبعديات وتصرم تقدمات وتأخرات فلا بد من هوية متجدّدة متصرّمة بالذات على نعت الاتصال بمحاذاة الحركات في المسافات الممتنعة الانقسام إلى ما لا ينقسم أصلًا؛ فهو لقبوله الانقسام والزيادة والنقصان كم ولكونه متصلًا فهو كمية متصلة غير قارة أو ذو كمية متصلة غير قارة، وعلى التقديرين فإمَّا جوهر أو عرض فإن كان جوهرًا فلاشتماله على الحدوث التجدُّدي لا يمكن أن يكون مفارقًا عن المادة والقوَّة الإمكانية فهو إما مقدار جوهر مادي غير ثابت الهويَّة بل متجدد الحقيقة أو مقدار تجدّده وعدم قراره، وبالجملة إمَّا مقدار حركة أو ذي حركة ذاتية يتقدر به من جهة اتصاله ويتعدّد به من جهة انقسامه الوهمي إلى مُتقدّم ومُتأخّر؛ فهذا النحو من الوجود له ثبات واتصال وله أيضًا تجدّد وانقضاء.

[١٩٣] فكأنَّه شيء بين صرافة القوَّة ومحوضة الفعل فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج إلى فاعل حافظ يديمه ومن جهة حدوثه وانصرامه يحتاج إلى قابل يقبل إمكانه وقوَّة وجوده فلا محالة يكون جسمًا أو جسمانيًّا. وأيضًا له وحدة اتصالية وكثرة تجدّدية فمن حيث كونه أمرًا واحدًا يجب أن يكون له فاعل واحد وقابل واحد إذ الصفة الواحدة يستحيل أن يكون إلا لموصوف واحد من فاعل واحد ففاعله يجب أن يكون متبرئ الذات عن المادة

olması gerekir. Aksi halde bildiğin üzere, halleri yenilendiği için, cisimleşmesinde ve maddi oluşumunda başka bir harekete, başka bir zamana ve önce gelen bir maddeye ve onsuz kaim olmamaya ihtiyaç duyardı. Onun kabul edicisinin de tabiatların ve cisimlerin ilki olması ve tam olması gerekir. Zira zamandan önce kendisi, yani bu öncelik dışında herhangi bir şey gelmez. Bu nedenle kabul edicisinin başka bir cisimden oluşması veya ondan başka bir cismin oluşması imkânsızdır. Aksi halde zamanın sürekliliği kesintiye uğrar, kabul edicisi de unsûrî olmayan tam bir yaratılış olur. Onun tabiatında mekânsal hareket olmadığı gibi, büyüme, çürüme, seyrelme ve sıklaşma gibi, niceliksel hareket ile niteliksel dönüşüm de olmaz. Zira bu şeyler onun yok olmasını ve kesintiye uğramasını gerektirir ve diğer cisimlerden önce gelme durumunu düşürür. Hudûs ve yenilenme sahibi olması cihetine gelince onun yakın ve doğrudan fâili için yenilenmenin ve yok olmanın söz konusu olması gerekir. Aynı şekilde, kabul edicisinin de süreklilik ve birlik sıfatı üzere kendisi için yenilenen oluşların ilave olduğu şeylerden olması gerekir. Gayesi hakkında konuşma da böyledir. Bu manayı en basit şekilde açıklayalım.

Otuz Birinci Fasıl

Zamanın ve Hareketin Yakın Gayesi Varlığın Tedrîcî Oluşudur

[194] Bil ki feleğin hareketindeki zâtî gayenin, onları en yüksek ilkelerine yaklaştıracak arzu ve iradeleri gerektiren tasavvurlar olduğunun ispatı gelecektir.

[195] İbn Sînâ *Ta'lîkât*'ta şöyle demiştir: Felekî hareketteki maksat bu hareket olması bakımından bu hareketin kendisi değil aksine hareketin tabiatını korumaktır. Ne var ki, bu tabiatın, şahıs itibariyle korunması mümkün değildir. Bu nedenle o, tür itibariyle baki kılınmıştır, tıpkı insan türünün ancak şahıslarla baki kalması gibi, zira onun tek bir şahısla korunması mümkün değildir. Çünkü şahıs, oluş içinde bir şeydir. Oluşan her şey, zaruri olarak bozulur. Felekî hareket eğer yenileniyorsa süreklilik ve devam itibariyle tek olur. Bu cihetten ve bu itibara göre o, sabit hareket gibi olur.

الفصل الحادي والثلاثون

في أنَّ الغاية القريبة للزمان والحركة تدريجيَّة الوجود

[١٩٤] واعلم أنه سيجيء إثبات أنَّ الغاية الذاتية في حركة الفلك هي التصوُّرات المقتضية للأشواق والإرادات التي بها يتقرب إلى مبدئها الأعلى.

[١٩٥] قال الشيخ في **التعليقات** الغرض في الحركة الفلكية ليس نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل حفظ طبيعة الحركة إلَّا أنَّها لا يمكن حفظها بالشخص فاستبقت بالنوع كما لا يبقى نوع الإنسان إلا بالأشخاص لأنَّه لم يمكن حفظه بشخص واحد لأنَّه كائن وكلّ كائن فاسد بالضرورة، والحركة الفلكية وإن كانت متجدّدة فإنَّها واحدة بالاتصال والدوام، ومن هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار تكون كالثابتة.

وعلائقها وإلا لاحتاج في تجسّمه وتكوُّنه المادي لتجدّد أحواله كما علمت إلى حركة أخرى وزمان آخر ومادة سابقة وعدم قائم بها، وقابله يجب أن يكون أقدم الطبائع والأجسام وأتمها إذ الزمان لا يتقدم عليه شيء غيره هذا التقدم، فقابله يستحيل أن يتكوَّن من جسم آخر أو يتكون منه جسم آخر وإلا لانقطع اتصال الزمان فيكون قابله تام الخلقة غير عنصري ولا يكون في طبيعته حركة مكانيَّة ولا حركة كمِّيَّة كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف ولا استحالة كيفيَّة لأنَّ هذه الأشياء توجب انصرامه وانقطاعه وتسقط تقدّمه على سائر الأجرام. وأمَّا من جهة كونه ذا حدوث وتجدّد ففاعله القريب المباشر له يجب أن يكون له تجدد وتصرم، وكذا قابله يجب أن يكون ممَّا يلحقه أكوان تجدُّديَّة على نعت الاتصال والوحدة، وكذا الكلام في غايته ولنبين هذا المعنى بوجه أبسط.

[196] İbn Sînâ aynı eserin başka bir yerinde de şöyle demiştir: Cüz'î tabiatın gayesi, ondan sonra oluşacak cüz'î bir şahıstır, tıpkı onun da başka bir cüz'î tabiatın gayesi olması gibi. Sonu olmayan şahıslara gelince onlar semâvî cevherlerdeki sabit kuvvenin gayesidir.

[197] Yine aynı eserde şöyle demiştir: Feleğin hareketinin sebebi, peş peşe gelen tasavvurlara sahip olan nefsinin tasavvurudur. Herhangi bir konumla birlikte sahip olduğu bu tasavvur ve tahayyül, başka bir tahayyülün sebebidir, yani birincisi ikincisini hazırlar. Tekerrür eden tasavvurların tür bakımından bir, şahıs bakımından çok olması veya farklı tasavvurlar mümkündür.

[198] Yine aynı eserde şöyle demiştir: Bu ikinci tasavvur da birinci gibi şahıs değil kendisinden bir hareketin sâdır olması mümkün olan bir türdür, tıpkı hareketinin şahıs değil tür olması gibi. Şayet bu iki hareket benzer olsaydı yine bir olur ve bu ikisinden sayıca tek bir hareket sâdır olurdu.

[199] Yine aynı eserde şöyle demiştir: Felekteki her bir konum, bir konumu gerektirir. Bunun sebebi tevehhümün peş peşe yenilenmesidir. Bunlar onun lafızlarıyla ifadeye dökülen şeylerdir. Bu sözler, onun, cevhersel sûretlerdeki hareketin ispatını iki bakımdan dile getirecek güçtedir.

[200] 1. Felekî tasavvurlar, tedrîcî süreklilik, yani sûrî cevherdeki hareket anlamında olan bir sıfat üzere yenilenir, zira İbn Sînâ ve diğerlerine göre cevherin sûretinin cevher olduğu sübut bulmuştur. Feleklerin tasavvurları, onları bizzat hareket ettirici olan ilkelerinden ve bilaraz onlara tabi olan şeylerden dolayı olur, zira onlarda şu husus sabit olmuştur: Feleklerin hareketteki gayesi aşağı şeyler değildir. Bu nedenle onların maksatları ve tahayyülleri unsurî cevherlerden daha üstün olan cevhersel sûretlerdir.

[201] 2. Her cismin konumu, açıkladıkları gibi, varlığının bir yönü veya varlığının lâzımıdır. Feleğin tüm konumları, bir kısmı tabii bir kısmı zoraki olmaksızın onun için tabiidir. Zira felekî şeylerde zorlayıcı yoktur. Öğrendiğin üzere, her hareketin yakın ilkesi tabiattır. Tahkike göre feleğin tabiatı ve onun hayvânî nefsi tek bir şey ve tek bir zâttır.

[١٩٦] وقال في موضع آخر منها: غاية الطبيعة الجزئية شخص جزئي كالشخص الذي يتكون بعده كما يكون هو أيضًا غاية لطبيعة أخرى جزئية وأمَّا الأشخاص التي لا نهاية لها فهي الغاية للقوَّة الثابتة في جواهر السماوات.

[١٩٧] وقال أيضًا فيها: سبب الحركة للفلك تصوُّر النفس التي له تصوُّرًا بعد تصوُّر، وهذا التصوُّر والتخيُّل الذي له مع وضع ما سبب للتخيُّل الآخر أي يستعد بالأول للثاني، ويصح أن يكون التصوُّرات المتكررة تصورًا واحدًا في النوع كثيرًا بالشخص أو تصوُّرات مختلفة.

[١٩٨] وقال أيضًا فيها: هذا التصوُّر الثاني مثل الأول نوعًا لا شخصًا يجوز أن تصدر عنه حركة مثل حركته نوعًا لا شخصًا، ولو كانا مثلين لكانا واحدًا وصدر عنهما حركة واحدة بالعدد.

[١٩٩] وقال أيضًا فيها: كلّ وضع في الفلك يقتضي وضعًا وسببه تجدُّد توهم بعد توهم، هذه عباراته بألفاظه. وهي في قوَّة القول بإثبات الحركة في الصور الجوهريَّة من وجهين:

[٢٠٠] الأول: إنَّ التصوُّرات الفلكيَّة متجدّدة على نعت الاتصال التدريجي وهو المعنى بالحركة في الجوهر الصوري لما تقرَّر عند الشيخ وغيره أنَّ صورة الجوهر جوهر، وتصوُّرات الأفلاك إنَّما يكون لمبادئها المحركة إيَّاها بالذات ولما يتبعها بالعرض لما تقرَّر عندهم أنَّ غرضها في الحركة ليس أشياء سافلة فيكون مقاصدها وتخيلاتها صورًا جوهريَّة أشرف من الجواهر العنصريَّة.

[٢٠١] والثاني: إنَّ الوضع لكلّ جسم نحو وجوده أو لازم وجوده كما صرَّحوا به وجميع أوضاع الفلك طبيعيَّة له لا أنَّ بعضها طبيعي والبعض قسري إذ لا قاسر في الفلكيات، وقد علمت أنَّ المبدأ القريب لكلّ حركة هي الطبيعة. والتحقيق أنَّ طبيعة الفلك ونفسه الحيوانيَّة شيء واحد وذات

Bu nedenle konumdaki hareket, şahsî varlığın değişmesini gerektirir. Dolayısıyla felekte tedrîcî süreklilik sıfatı üzere peş peşe gelen bir şahıs ve art arda gelen bir varlık bulunur.

[202] [İbn Sînâ] yine *Ta'lîkât*'ta şöyle demiştir: Feleğin tabiatı olarak feleğin tabiatı hususi yeri değil tabii yeri ve tabii konumu gerektirir. Dolayısıyla oradan hareket etmek zorlama ile olur. Yine demiştir ki: Bu konumların ve yerlerin tümü onun için tabiidir. Onun sözleri burada bitti.

[203] Ben de şöyle diyorum: Bu sözlerden feleğin her bir konumunun ve her bir yerinin tabii olduğu ve tabii oluşuna rağmen oradan başkasına intikal ettiği sonucu çıktığına göre bu ancak feleğin tabiatı ,toplayıcı bir birlik ve sürekli bir çokluk sahibi olan ve zâtı yenilenen olması itibariyle mümkün olur. Yine onun gerektirdiği konum, yer ve diğer lâzımlar da böyledir. Her ne kadar İbn Sînâ ve ona tabi olanlar bu görüşe sahip olmasalar da bu, kaçınılmaz bir gerçektir. Onların görüşlerine uygun gelen şey ise şudur: Feleğin tabiatı, ilkin ve bizzat mutlak konumu ve mutlak yeri bunlardan birinin hususiyeti olmaksızın gerektirmesidir. Bu hususiyetlerden maksat, bizzat değil bilaraz türün bekasıdır. Fakat tahkike göre bu doğru değildir.

[204] 1. Onlara göre sabit olduğu üzere üzere tabiatın maksadı ancak şahsî olarak taayyün etmiş [bir varlık] olabilir. Zira küllî mana, şahıslaşmadıkça ayanda bir varlığa sahip olmaz. Bu nedenle varlık ilkin şahsa, sonra türe, daha sonra da cinse taalluk eder. Bu nedenle şahsî cevherlerin birinci, türlerin ikinci, cinslerin üçüncü cevherler olarak isimlendirilmesinin beyanı *Kategoriler Kitabı*'nda şöyle belirtilmiştir: Varlık ilkin şahsa, ikinci olarak türe, üçüncü olarak cinse taalluk eder.

[205] 2. Varlık bahislerinden öğrendiğin üzere her şeyde bizzat mevcûd olan, kendisiyle şahıslaşmış vücûdî hüviyettir. Küllî tabiatlar olduğu söylenen mâhiyetlere gelince onlar hâriçte bir varlığa sahip değildir, zihinde ise onlar ancak varlığa tabi olarak bulunur. Sonuç olarak konum ve yer, şahıslaşmış şeylerden ve varlıkların lâzımlarındandır. Bu ikisindeki değişim ya varlık yönündeki değişimle aynıdır ya da onun lâzımıdır.

واحدة فالحركة في الوضع تقتضي تبدُّل الوجود الشخصي فيكون في الفلك شخص بعد شخص ووجود بعد وجود على نعت الاتصال التدريجي.

[٢٠٢] وقال أيضًا في **التعليقات**: طبيعة الفلك من حيث إنَّه طبيعة الفلك تقتضي الأين الطبيعي والوضع الطبيعي لا أينا مخصوصًا فيكون النقل منه قسرًا. وقال أيضًا: هذه الأوضاع والأيون كلها طبيعيَّة له، انتهى.

[٢٠٣] أقول: لما خرج من هذا الكلام إنَّ كلّ وضع من أوضاع الفلك طبيعي وكلّ أين من أيونه طبيعي ومع كونه طبيعيًّا ينتقل منه إلى غيره فلا يستقيم ذلك إلَّا بأن يكون طبيعة الفلك أمرًا متجدّد الذات ذا وحدة جمعيَّة وكثرة اتصاليَّة، وكذا ما يقتضيه من الأوضاع والأيون وسائر اللوازم. وهذا وإن لم يكن يذهب إليه الشيخ ومتابعوه إلا أنَّه الحق الذي لا محيص عنه، والذي يناسب آراءهم أنَّ طبيعة الفلك تقتضي أولًا وبالذات الوضع المطلق والأين المطلق من غير خصوصيَّة لشيء منهما وإنَّما يراد تلك الخصوصيات لأجل بقاء النوع بالعرض لا بالذات، وهذا عند التحقيق غير مستقيم.

[٢٠٤] أمَّا أولًا: فلمَّا تقرَّر عندهم أنَّ مقصود الطبيعة لا يكون إلَّا متعيّنًا شخصيًّا إذ المعنى الكلي لا وجود له في الأعيان ما لم يتشخَّص، فالوجود يتعلَّق أولًا بالشخص ثمَّ بالنوع ثمَّ بالجنس ولهذا ذكروا في **كتاب قاطيغورياس** في بيان تسميتهم الأشخاص الجوهريَّة بالجواهر الأولى وأنواعها بالثانية وأجناسها بالثالثة أنَّ الوجود يتعلَّق بالشخص أولًا وبالنوع ثانيًا وبالجنس ثالثًا.

[٢٠٥] وأمَّا ثانيا: فلمَّا علمت في مباحث الوجود أنَّ الموجود في كلّ شيء بالذات هو الهويَّة الوجوديَّة المتشخِّصة بنفسه، أمَّا الماهيَّات التي يقال لها الطبائع الكليَّة فليس لها وجود لا في الخارج ولا في الذهن إلا بتبعيَّة الوجود. والحاصل أنَّ الوضع والأين من جملة المشخصات ولوازم الوجودات والتبدل فيهما إمَّا عين التبدل في نحو الوجود أو لازم له.

Meşhur [olan anlayışta] zannedildiği gibi, bu cisim, zamanın ve hareketin mutlak illeti değildir. Aksi halde zamansal olmaz. Oysa her cisim ve cisimsel şey, zamansaldır. Dolayısıyla o, zaman itibariyle şahıslaşmıştır. Şeyin fâili, bu şeyle şahıslaşmadığı gibi, varlığında ona da muhtaç değildir. Süreklilik birliği cihetinden zamanın illetinin önce gelen ve sonra gelen cüzlerine nispeti, tek bir nispettir. Zaman ve beraberindeki şeyler, tek bir fiil yapar ve zamanın hudûsunun ve bekasının illeti tek bir şey olur. Zira zâtı itibariyle yerleşik olmayan şeyin bekası, hudûsuyla aynıdır. Bizim yolumuzdan da öğrendiğin üzere her cisim, her cisimsel tabiat ve şekil, konum, nicelik, nitelik, yer ve diğer maddi arazlar gibi her cisimsel araz ya bizzat ya da bilaraz değişen ve yok olan şeylerdir. Mutlak olarak zamanın fâilinin, biri aklî birlik ciheti, diğeri yenilenen çokluk ciheti olan iki cihete sahip olduğu halde, iki itibara sahip bir şey olması gerekir. Birlik cihetiyle o, süreklilik hüviyeti itibariyle zamanı yapar, yenilenme cihetiyle bazen ondan etkilenir bazen de hususi cüzlerinin hüviyetleri itibariyle başka bir zamanı yapar.

[206] Bu fâil, iki yöne sahip olan en uzak feleğin nefsidir. Bu yönlerden biri, aklî tabiattır, yani onun birlik yönü olan ayrık sûretidir; diğer yön de onun çokluğu ve yenilenmesi cihetinden oluşan cisimsel tabiattır. Bu nedenle en uzak cismin nefsi, zamanın fâili, onu varlıkta tutan, onun koruyucusu ve devam ettiricisi, onu yenileyen ve zamansallığı tayin edendir. Zikredilen beyanda olduğu gibi, cismi vasıtasıyla cihetler ve mekânsallıklar yenilenir. Zira her şahsî cisim, istidadıyla ilgili imkânında ve yenilenen hudûsunda zaman ve harekete ihtiyaç duyduğu gibi, mekânında ve cihetinin konumunda kendisini kuşatan, hayyizini tayin eden bir şeye ihtiyaç duyar. Şahsî cisim, tab'an nasıl kendisinden önce gelir? Zira işaret ettiğimiz gibi, bu şeyler ya şahsın mukavvimlerinden ya da varlığının lâzımlarından olur. Varlığın lâzımları, lâzım ile lâzımı doğuran şey arasında yaratmanın dâhil olmadığı imkânsızlıkta, mâhiyetin lâzımları gibidir. Bu nedenle cisimsel oluşlar, mutlak olarak zamana, mekâna, konuma, niceliğe, niteliğe ihtiyaç duyan eksik oluşlardır. Oysa öğrendiğin üzere bu şeylerin fâilinin aslının, zât ve varlık bakımdan onlardan ayrık olması gerekir. Bu nedenle zamanın illetinin ondan önceki bir zaman olması ve mekânın illetinin ondan önceki bir mekân olması, konumun illetinin başka bir konum olması mümkün değildir. Nicelik ve

وليس كما ظن في المشهور أنَّ هذا الجرم بشخصه علة مطلقة للزمان والحركة وإلّا لم يكن زمانيًا وكلّ جسم وجسماني زماني فهو متشخص بالزمان. وفاعل الشيء غير متشخص به ولا مفتقر في وجوده إلى ذلك الشيء؛ فعلة الزمان من جهة وحدتها الاتصالية نسبته إلى أجزائه المتقدمة والمتأخرة نسبة واحدة. ويفعل الزمان وما معه فعلًا واحدًا، ويكون علة حدوثه وعلة بقائه شيئًا واحدًا إذ الشيء التدريجي الغير القار بالذات بقاؤه عين حدوثه، وقد علمت من طريقتنا أنَّ كلّ جسم وكلّ طبيعة جسمانيَّة وكلّ عارض جسماني من الشكل والوضع والكم والكيف والأين وسائر العوارض الماديَّة أمور سائلة زائلة إمَّا بالذات وإمَّا بالعرض؛ ففاعل الزمان على الإطلاق لا بدّ وأن يكون أمرًا ذا اعتبارين وله جهتان جهة وحدة عقليَّة وجهة كثرة تجدّديَّة، فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية وبجهة تجدّده ينفعل تارة عنه ويفعل أخرى بحسب هويات أجزائه المخصوصة.

[٢٠٦] وذلك الأمر هو نفس الفلك الأقصى التي لها وجهان: فالطبيعة العقليَّة أعني صورتها المفارقة جهة وحدتها، والطبيعة الجسمانيَّة الكائنة جهة كثرتها وتجدّدها؛ فنفس الجرم الأقصى فاعل الزمان ومقيمه وحافظه ومديمه وبه يتجدد ويتعيّن الزمانيَّات، وبجرمه يتجدد الجهات والمكانيات بمثل البيان المذكور إذ كلّ جرم شخصي كما يفتقر إلى الزمان والحركة في إمكانه الاستعدادي وحدوثه التجدُّدي كذلك يحتاج في مكانه ووضع جهته إلى ما يحيط به ويعين حيزه؛ فكيف يتقدم عليها طبعًا فإنَّ هذه الأمور كما أشرنا إليه إمَّا من مقومات الشخص أو من لوازم وجوده، ولوازم الوجود كلوازم الماهيَّة في امتناع تخلل الجعل بين اللازم والملزوم فالأكوان الجسمانيَّة مطلقًا أكوان ناقصة تحتاج إلى زمان ومكان ووضع وكم وكيف. فقد علمت أنَّ فاعل هذه الأمور يجب أن يكون أصله مفارق الذات والوجود عنها، فلا يجوز أن يكون علَّة الزمان زمانًا قبله ولا علة المكان مكانًا قبله وعلة الوضع وضعًا آخر وهكذا في الكم وغيره. فهذه الأمور مع

diğerlerinde de durum böyledir. Bu şeyler, yenilenen ve yok olan şeyler olmakla birlikte onların aslî illeti ancak zâtı sabit, zaman ve mekân zincirinin dışında ayrık bir şey olur ki o da tek olan zâtıyla her türlü kusurdan arınmış olan Allah'tır veya O'nun ilâhî bilgileri yahut son bulmayan tam kelimeleri cihetinden bir şeydir ya da bir şeye ol dediğinde hemen oluveren emir âlemidir.

Otuz İkinci Fasıl

Zamanın ve Hareketin zâtından Önce Ancak Yüce Yaratıcı Bulunur

[207] Zamanın, zamana bitişen ve onu izleyen şeylerin tedrîcî ve husûlleri yenilenen oluşlar olduğunu öğrendiğine göre, ister varlık ister yokluk, isterse bunların dışındaki herhangi bir öncelik itibariyle olan şeyler olsun, zamandan önce gelen şeylerin tümü, öncelik ve sonralık itibariyle bir araya gelmez ki, bir zaman veya zaman sahibi bir şey bulunsun da her zamandan önce bir zaman, her hareketten önce bir hareket olsun! Yine daha önce geçtiği üzere sabit olmuştu ki, şeyin illetinin, zât ve varlık bakımından bu şeye taalluk etmeyen bir şey olması gerekir. Bu nedenle zamandan önce ancak Yaratıcı ve bazen tafsîlî ilim diye, bazen bir gruba göre sıfatlar diye, başkalarına göre melekler diye, Platonculara göre ilâhî sûretler diye ifade edilen emir ve kudreti gelir. İnsanlar sevdikleri şeyde farklı görüşlere sahip olur.

[208] Yine, zamandan ve hareketten önce yenilenen bir öncelikle bir şey bulunsaydı bu şeyin varlığı sırasında hareketin ve zamanın yokluğu söz konusu olurdu. Varlığından önce her mâdum (*yok*), yokluğu esnasında varlıkça mümkündür. Zira ondan önce bir imkân gelmezse o ya zorunlu olur ya da imkânsız olur. Her ikisi de yokluğun önce gelmesi ve varlığın ona eklenmesine ilişkin hakikatin değişmesini gerektirir. Oysa bu imkânsızdır. Hareketin imkânının konusunun daha önce de geçtiği üzere hareketi gerektiren bir şey olması gerekir. Fakat bu, cisim veya cisimsel bir şey olur. Hareket etme özelliğinde olan her şey, hareket etmediğinde bu ya illetinin yokluğu sebebiyledir ya da illetinin hallerinden birinin yokluğu sebebiyledir veyahut onu hareket ettirici yapan şartların yokluğu sebebiyledir. Hareket mevcûd olmuşsa bu, hareketlendirici illetin hudûsu

أنّها حوادث متجددة متصرمة فعلتها الأصلية لا تكون إلّا أمرًا مفارقًا ثابت الذات خارجًا عن سلسلة الزمان والمكان وهو الله سبحانه بذاته الأحدية أو من جهة علومه الإلهية أو كلماته التامات التي لا تنتفي أو عالم أمره الذي إذا قال لشيء كن فيكون.

الفصل الثاني والثلاثون

في أنّه لا يتقدَّم على ذات الزمان والحركة شيء إلا الباري عزَّ مجده

[٢٠٧] لمَّا علمت أنَّ الزمان وما يقترنه ويحتف به أمور تدريجية وأكوان متجدّدة الحصولات فكلّ ما يتقدَّم على الزمان سواء كان وجودًا أو عدمًا أو غيرهما أي تقدمًا لا يجامع بحسبه القبل للبعد يكون زمانًا أو ذا زمان فيكون قبل كلّ زمان زمان وقبل كلّ حركة حركة. وقد ثبت أيضًا فيما مرَّ أنَّ علة الشيء لا بد وأن تكون غير متعلقة الذات والوجود بذلك الشيء فلا يتقدّم على الزمان إلا الباري وقدرته وأمره المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلي وتارة بالصفات عند قوم وأخرى بالملائكة عند آخرين وبالصور الإلهية عند الأفلاطونيين، وللناس فيما يعشقون مذاهب.

[٢٠٨] وأيضًا لو تقدَّم على الزمان والحركة شيء هذا التقدم التجدُّدي لكان عند وجوده عدمها وكلّ معدوم قبل وجوده كان حين عدمه مُمكن الوجود إذ لو لم يسبقه إمكان لكان إمَّا واجبًا أو ممتنعًا وكلاهما يوجب انقلاب الحقيقة لسبق العدم ولحوق الوجود وذلك مستحيل؛ وموضوع إمكان الحركة لا بدّ وأن يكون من شأنه الحركة كما مرَّ ولكن لا يكون إلّا جسمًا أو جسمانيًا، وكلّ ما من شأنه أن يتحرك فإذا لم يوجد حركته فإمَّا لعدم علته أو لعدم شيء من أحوال علته أو شرائطها التي بها تصير محركة، فإذا وجدت الحركة فلحدوث علة محركة والكلام في حدوث العلة للحركة

sebebiyledir. İlletin hudûsuna ilişkin konuşma, bu hareketin hudûsuna ilişkin konuşma gibidir. Bu sonsuza kadar böyledir. Dolayısıyla birbirini gerektiren sebepler; [1] eş zamanlı olarak bir arada bulunurlar veya [2] peş peşe gelirler ise -ki her ikisi de bize ve muhakkik filozoflara göre muhâldir- birinciye gelince bu, tatbik ve tezayüf burhanı, zâtî arazlar (*haysiyyat*) burhanı, orta ve iki taraf sahibi burhanı gibi kat'î burhanlar sebebiyledir; bununla birlikte hâdis hiçbir şeyin istisnası olmayacak şekilde tümünün hâdis bir illetinin olması gerekir. İkinciye gelince bunlardan her biri birbirini takip edecek şekilde bilfiil tek bir anda mevcûd olsaydı anların peş peşe gelmesi ve sınırların aracılık etmesi gerekirdi. Bunun imkânsızlığını atomun nefyedilmesinde ve onunla ilgili hükümde öğreneceksin. Bunlardan her biri, diğerinin zamanından başka bir zamanda bulunuyorsa, eğer zamanları da birbirinden kopuk ve süreksiz ise zihnen ve haricen ne onların ne de zamanlarının bir varlığı olur. Ne zihnî ne de hâricî varlığı olmayan şeyler arasında ne birbirini gerektirme, ne de bir kısmının diğer bir kısmına kıyasla sebepliliği söz konusu olur. Biz ancak onların hâriçte varlığı olmadığını söyledik. Zaman bakımından var olan şeyde süreksiz şeyler bulunmaz. Bilakis ondan mevcûd olan, daha önce geçtiği üzere, şahsî sürekli bir şeydir. Biz onun zihinde de mevcûd olmadığını söylemiştik, zira vehmin, zamanları ve sayıca sonsuz çoğalan zamansal şeyleri hazırlaması imkânsızdır. Onları hazırlama takdirine göre, ayandaki şeylere uygun olmaz; böylelikle zihnen de yanlış olur. Oysa konuşma nefsü'l-emirde vâki olan şeyin varlığının sebepleri hakkındadır, her ne kadar bunların birbirini gerektirmesi hareketin hareketi, zamanın zamanı süreklilik ve devamlılık sıfatı üzere gerektirmesi gibi olsa da. Bu durumda yenilenme sıfatı üzere bizzat sürekli olan şey, cismin sûreti olan cevhersel tabiatın varlığıdır. Cisim istidâdî kuvveti sebebiyle onun maddesidir, sürekliliği ise katetme anlamında harekettir. Bu sürekliliğin miktarı da zamandır.

[209] Bunlardan devamlı ve sürekli olan şeye gelince o, onların aslıdır; sınırları ve bir yönüyle onların da cüzleri olan cüzleri arasında daima aracı olan köküdür. Bu asıl ve kökün paralelinde olan değişen anın zamana nispeti, orta hareketin sürekli hareketten katedilen şeye nispeti gibi değildir. Burada sonsuz işlere sahip, tek ve faal bir cevher olan aklî

كالكلام في حدوث تلك الحركة وهكذا إلى لا نهاية فالأسباب المترتبة إن وجدت مجتمعة معًا أو متعاقبة على التوالي وكلاهما محال عندنا وعند محققي الفلاسفة، أمَّا الأول: فلقواطع البراهين كالتطبيق والتضايف وبرهان الحيثيات وبرهان ذي الوسط والطرفين وغيرها ومع ذلك فجميعها بحيث لا يشذّ عنها شيء حادثة لا بد لها من علة حادثة. وأمَّا الثاني: فلأنَّ كلّ واحد منها لو كان موجودًا في آن واحد بالفعل يتلو بعضها بعضًا يلزم تتالي الآنات وتشافع الحدود، وستعلم استحالته في نفي الجواهر الفردة وما في حكمها، وإن كان كلّ منها في زمان غير زمان صاحبه فإن كانت أزمنتها منفصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها ولا لأزمنتها لا خارجًا ولا ذهنًا، وما لا وجود لها لا ذهنا ولا خارجًا فلا ترتب بينها ولا سببية لبعضها بالقياس إلى بعض آخر. وإنَّما قلنا لا وجود لها في الخارج لأنَّ الموجودة من الزمان ليس فيه أمور منفصلة بل الموجود منه أمر متصل شخصي كما مرّ. وإنَّما قلنا لا وجود لها في الذهن فلاستحالة استحضار الوهم أزمنة وزمانيات مُتكثِّرة غير متناهية بالعدد، وعلى تقدير استحضاره لا يكون مطابقًا لما في العين فيكون ذهنًا كاذبًا، والكلام في أسباب وجود الشيء الواقع في نفس الأمر وإن كان ترتبها كترتب حركة بعد حركة وزمان بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار؛ فالمتصل بالذات على نعت التجدُّد هو وجود الطبيعة الجوهريَّة التي هي صورة الجسم، والجسم بقوته الاستعدادية مادتها واتصالها هو الحركة بمعنى القطع ومقدار هذا الاتصال هو الزمان.

[٢٠٩] وأمَّا الأمر المستمرّ الدائم منها فهو أصلها وسنخها المُتوسِّط أبدًا بين حدودها وأجزائها التي هي أيضًا جزئياتها بوجه، والآن السيال الذي بإزائه ما نسبته إلى الزمان نسبة التوسط من الحركة إلى الأمر المقطوع المتصل منها؛ فهاهنا أمر عقلي هو جوهر فعال واحد ذو شئون غير متناهية

bir şey vardır, tıpkı Allah'ın şu sözünde olduğu gibi: "*O, her an yeni bir iştedir.*"[19] Bu şeyin cisim ve cisimsel olması mümkün değildir, zira birçok kez öğrendiğin üzere her cisim ve cisimsel olan şey, zaman ve hareketin altında vâki olur. Dolayısıyla bu şey ya nefis ya akıl, ya da Yaratıcı'nın zâtıdır. Nefis olma ihtimali yoktur, zira cisme taalluk etmesi itibariyle nefsin hükmü, daha önce geçtiği üzere maddi tabiatın ve değişen cisimsel sûretin hükmü gibidir. Dolayısıyla hem zamanın hem de yenilenen ve müstakilliği kalmayan zamansal şeylerin illeti ya Yaratıcı'nın zâtıdır ya da faal akıl veya ruh diye isimlendirilen yüce emri aracılığı iledir, ki bu emir, Yüce Rabb'in ordusu olan birçok meleği kapsayan yakın (*mukarreb*) bir melektir. Nitekim şu ayette buna işaret edilir: "*Rabbinin ordularını ancak kendisi bilir.*"[20] Allah'ın emri olduğu için ruhun ona nispeti, emir olması itibariyle emrin amire olan nispeti; kelamın, konuşan olması itibariyle konuşana nispeti gibidir. Dolayısıyla "*Yaratma da emir de O'nun hakkıdır.*"[21] Şu halde bu âlem onun yaratmasıdır (*halk*). Halk âlemi, emir âleminden farklı olarak cisim ve cisimsel şeyler gibi yaratma, takdir ve ölçüme sahip olan her şey, zâtları hâdis, varlıkları tedrîcî, hüviyetleri kudretine ve ilmine tabi olan şeylerdir. Kusursuz olan Allah, ezelî ve ebedî olarak fâildir, tıpkı ezelî ve ebedî olarak âlim ve mürid olduğu gibi. O başı ve sonu olmaksızın (*sermedî*) ve ebedî olarak amir ve yaratıcıdır. Ne var ki onun emri kadîm, yaratması ise hâdistir, zira öğrendiğin üzere hudûs ve yenilenme maddi hüviyetlerin lâzımlarıdır. İşte bu nedenle aziz kitapta "*Allah'ın emri daima yapılagelmiştir.*"[22] demiş, 'Allah'ın yaratması yapılagelmiştir', dememiştir. Emir âleminin O'na nispeti ışığın, bizzat aydınlatıcıya nispeti gibidir. Halk âleminin O'na nispeti, yazı yazmanın yazara nispeti gibidir. Zira yazılı her sûretin varlığı, yazarın varlığından sonradır. Yaratıcı, ikisinden [emir ve halk âleminden] öncedir. "*Şüphesiz bunda Allah'a kulluk eden bir toplum için yeterli bir mesaj vardır.*"[23]

19 Rahman, 55/29.
20 Müddessir, 74/31.
21 A'raf, 7/54.
22 Nisa, 4/47.
23 Enbiya, 21/106.

كما في قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (سورة الرحمن، ٢٩/٥٥) فذلك الأمر لا يمكن أن يكون جسمًا أو جسمانيًّا لما علمت مرارًا أنَّ كلّ جسم أو جسماني واقع تحت الزمان والحركة فهو إمَّا نفس أو عقل أو ذات الباري، لا سبيل إلى الأول لأنَّ النفس بما هي متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة الماديَّة والصورة الجرميَّة المتبدلة كما مرَّ فعلة الزمان والزمانيَّات المتجددة المتصرمة على الاستقلال، إمَّا الباري ذاته أو بتوسط أمره الأعلى المُسمَّى بالعقل الفعَّال والروح وهو ملك مقرَّب مشتمل على ملائكة كثيرة هي جنود للرب تعالى كما أشار إليه بقوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ (سورة المدثر، ٣١/٧٤) ونسبة الروح لكونه أمر الله إليه نسبة الأمر من حيث هو أمر إلى الآمر والكلام إلى المتكلم من حيث هو متكلم فـ ﴿الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ (سورة الأعراف، ٥٤/٧) فعالم خلقه وهو كلّ ما له خلق وتقدير ومساحة كالأجسام والجسمانيَّات حادثة الذوات تدريجيَّة الوجودات متراخية الهويَّات عن قدرته وعلمه بخلاف عالم أمره فالله سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما أنَّه عالم مريد لم يزل ولا يزال، وهو آمر خالق أبدًا سرمدًا إلّا أنَّ أمره قديم وخلقه حادث لما عرفت من أنَّ الحدوث والتجدُّد لازمان لهوياتها الماديَّة. ولهذا قال في كتابه العزيز: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ (سورة النساء، ٤٧/٤) ولم يقل خلق الله مفعولا، ونسبة عالم أمره إليه نسبة الضوء إلى المضيء بالذات ونسبة عالم الخلق إليه نسبة الكتابة إلى الكاتب فإنَّ وجود كلّ صورة كتبية متأخرة عن وجود الكاتب وهو مقدّم عليهما جميعًا ﴿إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِقَوْمٍ عَابِدِينَ﴾ (سورة الأنبياء، ١٠٦/٢١).

Otuz Üçüncü Fasıl

Hâdisin Kadîmle Bağlantısı

[210] Hâdisin kadîmle irtibatı hususunda kelamcıların ve filozofların idrakleri şaşırmış ve zihinleri karışmıştır. Onlardan gelen görüşlerin en isabetlisi ve doğruya en yakın olanı, şöyle diyen kimsenin görüşüdür: Bütünüyle hâdis şeyler, dairesel ve devamlı olan harekete dayanır. Bu hareket, hâdis bir illete ihtiyaç duymaz, zira onun zamansal bir başlangıcı yoktur.

[211] Bu hareket bir itibarla daimidir ve onunla kadîm bir illete dayanır; bir itibarla hâdistir ve onunla hâdis şeylere dayanır. Eğer bize, küllî bir hükümle her hâdisin hâdis bir illetinin olduğuna hükmetmemize rağmen, dairesel hareketin hâdis olan itibarının illetinin hudûsundan müstağni oluşunun keyfiyeti sorulursa deriz ki, bu önermenin konusu olan hâdisle kastedilen şey, hudûsun iliştiği şey olması itibariyle hudûsun iliştiği mâhiyettir. Oysa hareket böyle değildir, bilakis mâhiyetinin hudûs ve yenilenme olması anlamında zâtı gereği hâdistir. Eğer bu hudûs ve yenilenme zâtî olursa, illetinin hâdis olmasına ihtiyaç duymaz. Biz aklımıza müracaat ettiğimizde illetin hudûsunun zorunluluğunu ancak yenilenen malûl sebebiyle kesin olarak buluruz. Yenilenme ve değişmenin mâhiyetinin kendisi olan malûle gelince kendimizi buna hükmetmiş bulmayız. Ancak ona ilave bir yenilenme ve değişme iliştiğinde kendimizi buna hükmetmiş buluruz, tıpkı daha önce yokken hâdis olan hareket gibi ki bu, sürekli ve daimi hareketten farklıdır. Hâdis malûlün ihtiyaç duyduğu illetin hudûsunun ilave bir hudûs olması gerekmez. Aksi halde hâdis şeylerin devamlı olan harekete dayanması doğru olmazdı. Sonuç olarak her bir değişim, mâhiyeti değişmenin ve yok olmanın kendisi olan bir şeyde son bulur. Hudûs ve yenilenme devamlı olduğu için, değişimlerin illeti hâdis değildir. Fakat değişimler, değişimin kendisi olduğu için, değişen şeylerin illetinin ve değişmekten ibaret olan mâhiyetin hareket olması doğru olur. Bu nedenle bir grup, hareketi "Zatı gereği sebatı imkânsız olan heyettir." diye tarif etmiştir. Alıntı burada bitti.

الفصل الثالث والثلاثون

في ربط الحادث بالقديم

[٢١٠] قد تحيَّرت أفهام العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت أذهانهم في ارتباط الحادث بالقديم. والذي هو أسد الأقوال الواردة منهم وأقرب من الصواب هو قول من قال: إنَّ الحوادث بأسرها مستندة إلى حركة دائمة دوريَّة ولا تفتقر هذه الحركة إلى علة حادثة لكونها ليس لها بدو زماني.

[٢١١] فهي دائمة باعتبار وبه استندت إلى علة قديمة، وحادثة باعتبار وبه كانت مستند الحوادث. فإن سئلنا عن كيفيَّة استغناء اعتبارها الحادث من حدوث علة مع أنا حكمنا حكمًا كليًّا أنَّ كلّ حادث فله علة حادثة، قلنا: المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو الماهيَّة التي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له. والحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى أنَّ ماهيَّتها الحدوث والتجدُّد، فإن كان ذلك الحدوث والتجدُّد ذاتيًّا لم يكن مفتقرًا إلى أن يكون علته حادثة. ونحن إذا رجعنا إلى عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة إلا للمعلول الذي يتجدَّد، أمَّا المعلول الذي هو نفس ماهيَّة التجدُّد والتغير فلا نجدها نحكم عليه بذلك إلا إذا عرض له تجدّد وتغيّر زائدان عليه كالحركة الحادثة بعد أن لم يكن بخلاف المتصلة الدائمة. وحدوث العلة التي يفتقر إليها المعلول الحادث لا يلزم أن يكون حدوثًا زائدًا وإلّا لم يصح استناد الحوادث إلى الحركة الدائمة. فالحاصل أنَّ كلّ واحد من التغيرات ينتهي إلى شيء ماهيَّته نفس التغير والانقضاء فلدوام الحدوث والتجدُّد لم يكن علتها حادثة، ولكونها نفس التغيّر صحَّ أن يكون علة للمتغيّرات والماهيَّة التي هي التغير هي الحركة، ولهذا عرَّفها قوم بأنَّها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها، انتهى.

[212] Ben de diyorum ki, bu sözle birçok problem ortadan kalksa da yine de onda birçok bozukluk vardır. Şöyle ki:

[213] 1. Hareket, nispetle ilgili bir şey olup, zâtında hudûs ve kıdeme sahip olması, kendisine izafe edilen şeye bağlılığı itibariyledir. Zira hareketin manası, daha önce de geçtiği üzere, bir şeyin adım adım kuvveden fiile çıkışıdır. Hakikatte ise kuvveden fiile çıkan şey, kendisinde hareket bulunan bu şeydir. Hareket, yenilenen şeyin yenilenmesi ve hâdis olması itibariyle hâdis olanın hudûsudur.

[214] 2. Hareket bilkuvve bir şey olduğu için, onun, bilfiil mevcûd bir hâdisin varlığından önce gelmesi mümkün değildir. Oysa konuşmamız bir şeyi gerektiren illet hakkındadır. Şeyi gerektiren illetin, onunla birlikte olması gerekir. Bu nedenle hâdis olan mevcûd, tabii olarak kendisinden önce gelen, zaman bakımından kendisiyle birlikte olan hâdis bir sebebe ihtiyaç duyar. Onun varlığının, malûlünün varlığından daha kuvvetli olması gerekir. Oysa hareket bilfiil mevcûd değildir.

[215] 3. Bu görüşü dile getirenin sözü, bir itibara göre devrî hareketin zât bakımından devamlı olduğuna delalet eder. Bu itibar ile o, kadîm bir illete dayanır. Bu ise doğru değildir. Zira sırf yenilenen şeyin, kadîm olması bir tarafa hiçbir şekilde bekası yoktur. Küllî mâhiyete gelince o ne yaratılmış (*mec'ûl*) ne de yaratıcıdır. Daha önce geçtiği üzere devamlılığının bir önemi yoktur.

[216] 4. İspat etmiştik ki, konumsal tabii (*vaz'î-tabi'î*) sûretiyle feleğin cevheri, şahsı bakımından baki değildir. Onda bulunan gezegenler ve diğer cisimler de böyledir. Hareketin illeti ve onun konusu, kadîm olmayan şahsî cisimdir. Onun "Hareketin illeti kadîmdir." sözü doğru değildir. Aynı şekilde onun "Hareket, hâdis bir illete ihtiyaç duymaz." sözü de doğru değildir. Tasdike layık olan hakikat şudur: Zât ve hüviyet olarak yenilenen şey, cisimsel tabiatın varlık yönüdür ki bu tabiat, hem Allah katında aklî bir hakikate hem de sırf kuvve ve istidat olan maddede tedrîcî sürekli bir hüviyete sahiptir. Her ne kadar bu tabiatın mâhiyeti, hudûsun mâhiyeti olmasa da onun varlık yönü, yenilenme ve hudûstur; tıpkı cevherin mâhiyetinin zihinde kıvamca konudan müstağni

[٢١٢] أقول هذا الكلام وإن اندفعت به إشكالات كثيرة لكنَّه فيه بعد خلل كثير.

[٢١٣] الأول: إنَّ الحركة أمر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم إلا بتبعية ما أضيفت إليه إذ معناها كما مرّ خروج الشيء من القوَّة إلى الفعل شيئًا فشيئًا فبالحقيقة الخارج من القوَّة إلى الفعل ذلك الذي فيه الحركة، والحركة هي تجدّد المتجدّد وحدوث الحادث بما هو حادث.

[٢١٤] الثاني: إنَّ الحركة لكونها أمرًا بالقوَّة لا يمكن تقدّمها على وجود حادث موجود بالفعل، والكلام في العلة الموجبة للشيء، والعلة الموجبة له يجب أن تكون موجودة معه فالموجود الحادث يفتقر إلى سبب حادث يكون موجودًا معه زمانًا متقدّمًا عليه طبعًا، ويجب أن يكون وجوده أقوى من وجود معلوله والحركة ليست موجودة بالفعل.

[٢١٥] الثالث: إنَّ كلام هذا القائل يدلّ على كون الحركة الدوريَّة دائمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار مستندة إلى العلة القديمة، وهذا غير صحيح إذ الأمر التجدُّدي البحت ليس له بقاء أصلًا فضلًا عن كونه قديمًا، وأمَّا الماهيَّة الكليَّة فهي غير مجعولة ولا جاعلة فلا عبرة باستمرارها كما سبق.

[٢١٦] الرابع: إنَّا قد برهنَّا على أنَّ جوهر الفلك بصورته الطبيعيَّة الوضعية غير باق بشخصه وكذا ما فيه من الأجرام الكوكبية وغيرها. وعلة الحركة وموضوعها الجسم الشخصي وهو غير قديم، فقوله علتها قديمة غير صحيح وكذا قوله إنَّها غير مفتقرة إلى علة حادثة غير صحيح أيضًا. فالحقُّ الحقيق بالتصديق أنَّ الأمر المتجدّد الذات والهويَّة هو نحو وجود الطبيعة الجسمانيَّة التي لها حقيقة عقليَّة عند الله ولها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوَّة والاستعداد. وهذه الطبيعة وإن لم يكن ماهيَّتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدُّد والحدوث كما أنَّ

olmaması, hâriçte ise kıvamca ondan müstağni olması gibi. Dolayısıyla varlık için bir sıfat vardır ki, mâhiyet, varlık itibarından soyutlandığında mâhiyet için bu sıfat söz konusu olmaz, tıpkı bir şeyin varlığının bizzat, eşyada güçlülük ve zayıflık bakımından husûlünün farklı olması gibi. Oysa onun mâhiyeti böyle değildir. Aynı şekilde bazı varlıklar da mâhiyeti böyle olmadığı halde, arızî bir sıfatla değil ancak itibar ve tahlil hasebiyle bizatihi hüviyeti tedrîcîdir, tıpkı maddi cisimler için hâsıl olmuş tabiatın varlığı gibi. Hüviyeti, şahsî devamlılığı kabul etmekte kusurlu olduğu için bu varlığın hâsıl olması ancak tedrîcî olur. Şunu demiyorum; onun mâhiyeti, kendisine ilave bir şeyi dikkate almaksızın yenilenmeyi ve yokluğu gerektirir. Hatta bir kimse cisimsel bir tabiatı mâhiyeti itibariyle tasavvur etmemizde bir sıkıntı görsün de tıpkı devam ve bekasının hatırımıza gelmemesi gibi hatırımıza yenilenme, yok olma ve hudûs gelmesin! Dolayısıyla onun nasıl zâtî ve mukavvim sıfatları olsun? İşte bu, şeyin varlığı ile mâhiyeti arasındaki karışıklık hakkında varit olan şeyin esasıdır. Zira varlığın hakikati, zihinde hâsıl olmaz. Birçok kez öğrendiğin üzere o bizatihi şahıslaşmış şeylerdendir. Zihinde hâsıl olan her şey ortaklığı ve genelliği kabul eder. Şayet varlık zihinde temessül etmiş bir halde hâsıl olsaydı cüz'î olan, küllî; hâricî olan, zihnî; varlık da mâhiyet olurdu. Oysa bunların tümü imkânsızdır.

Aydınlatma İçeren Bir Tembih

[217] Bil ki var olanların çoğunun makulü, duyuluruna veya tahayyül edilirine benzer değildir. Bunlar zaman, hareket, daire ve kuvvet gibidir. Zira bu şeylerin makulleri, duyulurları ve tahayyül edilirleri gibi değildir. Miktarlar ve matematiksel şeyler de böyledir, tıpkı matematiksel cisim gibi. Zira onun varlık yönü, alanın hususi miktarından ibarettir, bu miktar ister madde ve hususi tabiatta ister maddeden ve hususi tabiattan ayrı olarak hayalde bulunsun, onun makul varlıktan bir payı yoktur. Zira her makul küllîdir. Küllî ne miktar ve uzam sahibidir ne de miktarda ve uzamlıda bulunur. Şu halde miktarın makulü ne miktar ne miktar sahibi, ne de ölçüm sahibidir, yani miktar mefhûmu yapay olarak yayılan (*şâi'an sınâiyyan*) bir yüklemle ona hamledilmez. Bu cümleden olarak,

الجوهر ماهيَّته في الذهن غير مستغنية القوام عن الموضوع ووجوده في الخارج مستغني القوام عنه، فقد يكون للوجود نعت لا يكون للماهيَّة إذا جردت عن اعتبار الوجود، وكما أنَّ وجود الشيء متفاوت الحصول بنفسه في الأشياء بالأشدية والأضعفية وماهيَّته ليست كذلك فكذلك بعض الوجودات تدريجي الهويَّة بذاته لا بصفة عارضة إلا بحسب الاعتبار والتحليل وليست ماهيَّته كذلك كوجود الطبيعة المحصلة للأجرام الماديَّة، فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصي لا يكون إلا متدرج الحصول. لست أقول: إنَّ ماهيَّته تقتضي التجدُّد والانقضاء مع قطع النظر عن أمر زائد عليها حتى يستشكل أحد فيه بأنَّا قد نتصوَّر طبيعة من الطبائع الجسمانيَّة بماهيَّتها ولا يخطر ببالنا التجدُّد والانقضاء والحدوث كما لا يخطر ببالنا الدوام والبقاء لها، فكيف يكون من الصفات الذاتية أو المقومة لها؟ وذلك لأنَّ مبنى ما أورده على الاشتباه بين ماهيَّة الشيء ووجوده لأنَّ حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن لما عرفت مرارًا من أنَّه متشخص بذاته وكلّ ما يحصل في الذهن يقبل الاشتراك والعموم فلو حصل الوجود متمثلًا في الذهن لكان الجزئي كليًّا والخارج ذهنًا والوجود ماهيَّة والكلّ ممتنع.

تنبيه فيه تنوير

[٢١٧] واعلم أنَّ كثيرًا من الموجودات ليس معقوله مُماثلًا لمحسوسه أو متخيّله وذلك مثل الزمان والحركة والدائرة والقوَّة فإنَّ هذه الأشياء ليست معقولاتها كمحسوساتها ومتخيلاتها، وكذلك المقادير والتعليميات كالجسم التعليمي فإنَّ نحو وجوده عبارة عن خصوص المقدار المساحي سواء كان في مادة وطبيعة مخصوصة أو كان في الخيال منفصلًا عن مادة وطبيعة مخصوصة ليس له حظ من الوجود المعقول إذ كل معقول فهو كلي والكلي لا يكون ممتدًّا متقدّرًا ولا في مُمتد متقدّر؛ فالمعقول من المقدار ليس مقدارًا ولا ذا مقدار ولا ذا تقدير أي لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملًا شائعًا صناعيًّا، ومن هذا القبيل كثير من الموجودات الماديَّة

maddi mevcûdlardan çoğu, mevcûduna uygun bir makule sahip olmayan şeylerdendir. Eğer doğruyu soracak olursan, basit olsun bileşik olsun, hâricî cisimsel sûretlerin şahsî mevcûdlarının tümü, akılda mevcûduna uygun olmayan şeyler cümlesindendir. Zira onlar ortaklığın yüklenmediği şahsî varlıklardır. Oysa akılda bulunan şeyler, ortaklığın yüklendiği küllî şeylerdir. Cisimsel tabiatların tedrîcî sûretinin varlığı da aynı şekildedir. Şöyle ki, hakikat itibariyle zâtî fasıllarının ilkeleri olan cisimlerin çeşitli sûretleri yenilenen varlıklar olup, anlık yok olan ve yenilenen şeyler olmaları itibariyle onların mâhiyetleri yoktur. Evet, bunlardan mâhiyetler diye isimlendirilen küllî mefhûmlar soyutlanır. Hakikat itibariyle onlar, bildiğin üzere her ne kadar kendilerinden kaynaklanan manaların zâtîleri olsa da bu varlıkların lâzımlarıdır. Biz kitapta cevherlerin çeşitli sûretlerinin hem cevher kategorisinin cinsleri altına hem de araz kategorilerinden birinin altına girmediğine, bilakis onların bizzat cevherin, niceliğin, niteliğin diğer kategorilerin ve onların cinslerinin ve türlerinin altına girmeyen vücûdî bir hüviyet olduğunu ortaya koyan burhanlar getireceğiz. Zira onlar, Hakk-ı Evvel'in işlerinden taşan sırf varlıklardır; aklî ışıklarının eserleri ve nurlu işraklarının gölgeleridir.

Bahis ve Tahsil

[218] Dönüp şöyle diyebilirsin: Türsel sûretler ve cisimsel tabiatlar diye adlandırılan yenilenen bu hüviyetler, kadîm bir müessirden nasıl sâdır olur? Eğer onları kabul edecek bir istidat olmadan sâdır oluyorsa bu sûretlerin ayrık sûretler olması gerekir. Bu nedenle onlar maddi değil aklî olur. Bu, imkânsız olmakla birlikte farz edilenden farklı olan bir şeyi ve tenakuzu gerektirir. Zira yenilenme, ayrık varlığı nefyeder.

[219] Eğer istidatlı bir kabul edici sâdır olursa kabul eden şey hâdis ise başka bir kabul ediciye ve önce gelen istidâdî bir kuvveye dayanması gerekir ki bu da sonsuza kadar devam eder; eğer kabul edici kadîm olursa ya onun zâtı bizatihi olur ya da onun zâtı zâtını gerektiren bir şey sebebiyle kabul etmede yeterli olur. Bu durumda sûret de sabit olur, yenilenmez. Oysa farz edilen şey, onun yenilenmesi idi. Eğer zâtı yeterli

ممَّا ليس له معقول مطابق لموجوده. وإن سألت الحق فجميع الموجودات الشخصيَّة للصور الجسمانيَّة الخارجية بسيطة كانت أو مركبة ممَّا لا مطابق لها في العقل لأنَّها هويات شخصية لا تحتمل الشركة وما في العقل أمور كليَّة يحتمل الشركة، فكذلك الهويَّة الصوريَّة التدريجيَّة للطبائع الجسمانيَّة وذلك لأنَّ الصور المنوَّعة للأجرام التي هي مبادئ لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجدّدة لا ماهيَّة لها من حيث هي آنيات داثرة متجدّدة. نعم ينتزع منها مفهومات كليَّة تُسمَّى بالماهيَّات، وبالحقيقة هي لوازم لتلك الوجودات وإن كانت ذاتيات للمعاني المنبعثة عنها كما عرفت. ونحن سنقيم البرهان في هذا الكتاب على أنَّ الصور المنوعة للجواهر ليست داخلة تحت أجناس مقولة الجوهر ولا تحت شيء من مقولات الأعراض بل إنَّما هي هويَّات وجوديَّة غير مندرجة بالذات تحت جوهر ولا كم ولا كيف ولا غيرها من المقولات وأجناسها وأنواعها لأنَّها وجودات محضة فائضة من شئونات الحق الأول وهي آثار لأشعته العقليَّة وظلال لإشراقاته النوريَّة.

بحث وتحصيل

[٢١٨] ولك أن ترجع وتقول: إنَّ هذه الهويات المتجدّدة المُسمَّاة بالصور النوعيَّة والطبائع الجُرميَّة كيف صدرت عن مؤثر قديم، فإن صدرت من غير قابل مستعد إياها لزم أن يكون تلك الصور صورًا مفارقة فتكون عقليَّة لا ماديَّة، وهذا مع استحالته يستلزم خلاف المفروض والتناقض إذ التجدُّد ينافي الوجود المفارقي.

[٢١٩] وإن صدرت عنه في قابل مستعد فإن كان القابل حادثًا يلزم توقُّفه على قابل آخر وقوَّة استعدادية سابقة وهكذا يتسلسل إلى لا نهاية، وإن كان قديمًا فإمَّا أن يكون ذاته بذاته أو ذاته بما يلزم ذاته كافية في القبول، فتكون الصورة ثابتة أيضًا لا متجددة والمفروض أنَّها متجدّدة؛ وإن لم يكف

olmaz ve kabul için zâtı gereği lâzım bir şey de beraberinde olmaz, bilakis kendisinde yenilenen ilave bir istidadın olması gerekirse bu durumda senin maddenin kıdemini, peş peşe gelen şeylerde teselsülün lüzumunu itiraf etmen gerekir. Oysa sen içindekilerle birlikte âlemin hudûsuyla ilgilenmekteydin. Dahası, sûrî türlerin sûretiyle sûretlenen her maddenin kadîm oluşu seni bağlar. Bu durumda kadîm şahısların sayısı, sûrî türlerin sayısı kadar olur. Hâlbuki söz, cüz'î ve hususi her istidadın husûlüne dönüktür, zira daha önce de geçtiği üzere bilfiil bir şeyle kıvam bulan bilkuvve şey, ona muhtaçtır. Hususi istidat ancak zaman bakımından değil tabiat bakımından kendisinden önce gelen bilfiil bir sûretle hâdis olur. Zira o, onu hazırlayan değil onu bizzat gerektiren bir illettir.

[220] Sana diyoruz ki, daha önce geçen sözlerimiz, bu ve benzeri şüphenin giderilmesinde yeterlidir. Zira kabul edici olan madde eğer ilk madde ise onun birliği sayısal birlik değil cins bakımından birliktir. Zira maddenin manası, bilkuvve cevherdir. Cevherlik türsel olan hâsıl olmayı gerektirmez. Kuvve ise kendisiyle kuvvesi olduğu şeyi hâsıl eden yokluğa dönük bir şeydir. Dolayısıyla özdeşliği itibariyle kuvvesi olduğu şeyin hâsıl olmasında hangisi olursa olsun bir sûretin eklenmesi yeterlidir. Eğer başka bir madde olursa aynı şekilde madde oluşu bakımından onun hükmü de ilk maddenin hükmü gibidir. Zira kuvve ve eksiklik ciheti tek bir manaya dönüktür. Bu nedenle o [başka madde], kendisine bitişen bir sûretle hâsıl olur ve kıvam bulur. Ne var ki onun hâsıl olması ilk maddenin hâsıl olmasından daha tamdır. Zira o, öncekinin hâsıl olmasından sonra hâsıl olur. Her sûretle hâsıl olan şey, maddedir. Dolayısıyla zât bakımından bu sûret, aslî hakikati cihetinden maddesinden öncedir. Maddi şahıslaşması cihetine gelince madde onunla ittihat eder, onun çoğalmasıyla çoğalır, onun tekliği tek olur. Önceki cihetinden böyle olduğunu söylemiyorum. Zira onun istidadı, onun mukâbili olan şeydir ve varlıkta onunla ittihat etmez. Evet, belki de şahsın her bir istidadı, istidadına göre değil zâtî bir öncelikle zaman bakımından bu şahıstan önce gelen şahıslardan başka bir şahsı gerektiren tabiatın şahıslarına eklenmiştir, tıpkı yenilenen ve yok olan hüviyetlerin halinden bildiği gibi.

ذاته ولا مع أمر لازم لذاته للقبول بل لا بدّ فيه من استعدادات لاحقة متجدّدة فيلزم عليك الاعتراف بقدم المادة ولزوم التسلسل في المتعاقبات وأنت بصدد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم عليك قدم كلّ مادة مصورة بصورة من النوعيات الصوريَّة، فيكون عدد الأشخاص القديمة عدد الأنواع الصوريَّة. على أنَّ الكلام عائد في حصول كلّ استعداد خاص جزئي لِما مرَّ أنَّ ما بالقوَّة متقوِّم بما هو بالفعل مفتقر إليه فإنَّ الاستعداد الخاص إنَّما يحدث بصورة بالفعل سابقة عليه بالطبع لا بالزمان لأنَّها علة موجبة له بالذات لا معدة له.

[٢٢٠] فنقول لك: إنَّ ما أسلفناه من الكلام يفي بحل هذه الشبهة ونظائرها فإنَّ المادة القابلة إن كانت هيولى أولى فوحدتها وحدة جنسيَّة لا وحدة عدديَّة لأنَّ معناها الجوهر بالقوَّة. والجوهريَّة لا توجب تحصلًا نوعيًّا والقوَّة عدمية يتحصل بما هي قوَّة عليه فيكفي في تحصلها بما هي هي لحوق أية صورة كانت، وإن كانت مادة أخرى فهي أيضًا من حيث كونها مادة حكمها حكم الهيولى الأولى، فإنَّ جهة القوَّة والنقص راجعة إلى معنى واحد فهي أيضًا إنَّما تتحصل وتتقوم بالصورة المقترنة بها إلا أنَّ تحصُّلها أتم من تحصل الهيولى الأولى لأنَّه تحصل بعد تحصل سابق وكلّ صورة يتحصل بها مادة فتلك الصورة أقدم ذاتًا من مادتها من جهة حقيقتها الأصلية، وأمَّا من جهة تشخصها المادي فيتحد بها المادة وتتعدد بتعددها وتتحدد بتحددها. لست أقول من جهة استعدادها السابق إذ استعدادها يقابلها ولا يتحد بها في الوجود، نعم ربما كان كلّ استعداد لشخص لاحق من أشخاص طبيعة مستلزمًا لشخص آخر من أشخاصها سابق على هذا الشخص زمانًا لا على استعداده إلا سبقًا ذاتيًّا، كما علمت من حال الهويات المتجدّدة المتقضية.

[221] Kısaca zikredilen şeyden, maddi şeylerden hiçbirinin kıdemi asla gerekmez. Nitekim biz, cisimsel her tabiatın, Allah'ın ilminde mevcûd olarak Allah katında bir hakikati olduğuna işaret etmiştik. Aklî hakikati itibariyle o ne maddeye ne istidada veya ne harekete ne zamana, ne yokluğa ne hudûsa, ne de istidâdî imkâna sahiptir. Onun, vücûdî, kevnî ve süreklilik sıfatı üzere peş peşe gelen işleri vardır. Sürekli birlikleri sebebiyle o, Allah'ın ilminde mevcûd aklî birliği gerektirir. Peş peşe gelen işlerinin çokluğunu düşündüğünde her birinin bir zamanda ve vakitte olduğunu bulursun. Bu itibarla zaman bakımından kendisinden önce gelen uygun kabul ediciye ihtiyaç duyar. Bu kabul edici, bilkuvve oluşu bakımından belirli bir illete ihtiyaç duymayan yokluğa dönük bir şeydir. Dahası, hangi mutlak sûret olursa olsun, herhangi bir mutlak sûretin varlığı ona yeterlidir, kuvve bu sûrete ait veya bu sûretin üzerinde ya da herhangi bir yetkinlik üzere olursa olsun fark etmez. Yakın hususi istidadı itibariyle olan kabul ediciye gelince o, istidadının ve yakın kuvvesinin hususi bir şey ve hususi bir sûret hakkında olması cihetiyle belli bir sûrete ihtiyaç duyar. Kabul edici yakın kuvveden onun mukâbili olan fiile çıktığında eklenen sûretin eklenmesi sebebiyle önceki sûret yok olduğu için o da yok olur. Zira iki sûretin bir arada olması imkânsızdır, tıpkı hayvan sûreti ortaya çıktığında nutfenin sûretinin ortadan kalkması gibi ki bu nutfelik sûreti, onun kuvvesi ve imkânıdır. Her sûret, kendisinden önce gelenin ortadan kalkması sebebiyle var olur; aynı şekilde yenilenen süreklilik sıfatı üzere ardından gelen sûretin ona eklenmesiyle yok olur.

[222] Her bir şahsî hususi sûretin cüz'î vaktiyle özelleşmesi sorusuna gelince bunun cevabı şudur: Bu özelleşme muhtemelen bu şahsî sûretin hüviyetine ilave bir şey değildir. Bu nedenle kendisine ilave belirli bir vakit sebebiyle onu hususileştirecek bir sebebe ihtiyaç duymaz. Bu, öncesinin ve sonrasının inkıtaya uğramadığı, devamlı ve yenilenen bir hüviyete sahip bir şeyde bulunur. Hatta soru, bu hususileşmenin kendisi değil niçinliği (*limmiyyet*) hakkında olur. Tabiatın biri diğerinden önce biten şahsîlere sahip olduğunda soru söz konusu oluyorsa, özel vakti sebebiyle bir kısmının hususileşmesine dönük olur. Fakat bu soruya şöyle cevap verilir: Hüviyete ilave bir şey sebebiyle bu hüviyetin belirli vakitle

[٢٢١] وبالجملة لا يلزم ممَّا ذكر قدم شيء من الهيوليات أصلًا، وقد أشرنا إلى أنَّ لكلّ طبيعة جسمانيَّة حقيقة عند الله موجودة في علمه وهي بحقيقتها العقليَّة لا يحتاج إلى مادة ولا استعداد أو حركة أو زمان أو عدم أو حدوث أو إمكان استعدادي ولها شئونات وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال وهي بوحدتها الاتصالية لازمة لوحدتها العقليَّة الموجودة في علم الله، وإذا نظرت إلى تكثر شئونها المتعاقبة وجدت كلًّا منها في زمان وحين، وبهذا الاعتبار يحتاج إلى قابل مستعد يتقدم عليه زمانًا وذلك القابل من حيث كونه بالقوَّة أمر عدمي غير مفتقر إلى علة معينة بل يكفيه وجود صورة ما مطلقة أية صورة مطلقة كانت تكون القوَّة قوَّة لها أو عليها أو على كمال ما من الكمالات. وأمَّا من حيث استعداده الخاص القريب فيفتقر إلى صورة معينة هي جهة استعداده وقوته القريبة على أمر مخصوص وصورة مخصوصة، فإذا خرج القابل من هذه القوَّة القريبة إلى فعل يقابلها بطلت لبطلان الصورة السابقة بلحوق صورته اللاحقة لعدم إمكان الاجتماع بينهما كما تبطل صورة النطفة إذا حدثت صورة الحيوان الذي تلك الصورة النطفية قوَّة عليه وإمكان له، وهكذا كلّ صورة تحدث بانقضاء سابقتها وتبطل هي أيضًا بلحوق عاقبتها على نعت الاتصال التجدُّدي.

[٢٢٢] وأمَّا السؤال عن اختصاص كلّ صورة خاصة شخصية بوقتها الجزئي، فجوابه: أنَّ ذلك الاختصاص ربما لم يكن بأمر زائد على هوية تلك الصورة الشخصيَّة فلا يفتقر إلى سبب مخصص لها بوقتها المعين زائد عليها، وذلك فيما له هوية مستمرة متجدّدة لا ينقطع سابقًا ولا لاحقًا حتى يرد السؤال في لمية ذلك الاختصاص، وأمَّا إذا كانت للطبيعة شخصيات منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال في اختصاص بعضها بوقته الخاص وإن كان واردًا لكنه يجاب بأنَّه بسبب زائد على نفس الهويَّة موجب لاختصاص

hususileşmesi gerekir. Bu sebebin onunla birlikte ve onun vaktinde olması gerekir. Aynı şekilde o, hüviyeti ilave bir şeyle olmaksızın, zâtı gereği belirli bir zamanla özelleşen bir hüviyete giden illetlere varır. Zira söz, sonsuza kadar giden teselsülün mümkün olmadığı gerektirici sebepler hakkındadır. Sözün özü, varlığın, zâtları gereği farklı hakikatlere sahip olmasında olduğu gibi bazen de kendisine ilişilen şeyler aslî türselliğinde ortak olduktan sonra ilave arazlar sebebiyle farklılaşır.

[223] Birincinin örneği, Hakk'ın varlığı, meleğin varlığı, şeytanın varlığı, insanın varlığı, ateşin varlığı ve suyun varlığı gibidir. Zira her biri, zâtının hakikati itibariyle ayrılır ve bunlardan her birinin zâtı gereği diğerinin onda bulunmadığı bir makamı ve bir mertebesi vardır. İkincinin örneği ise Zeyd'in varlığı, Amr'ın varlığı ve bu ikisinin dışındaki diğer insânî fertlerin varlığı gibidir. Zira onların farklılığı ancak insanlığa ilave bir şey sebebiyledir. Atın hakikatinin tekleri de böyledir. Tek bir mertebeye sahip olan çeşitli siyahlıkların artma ve eksilmedeki hükmü de böyledir. Tek bir ınertebeye sahip birçok beyazlığın hükmü de böyledir. İnsanın varlığının attan, siyahlığın varlığının beyazlıktan ayrışması her ne kadar onlardan bir şeyin hakikatine ilave bir şey sebebiyle olmasa da fakat onlardan her birinin sayısının birbirinden ayrışması ancak aslî hakikatinin varlığına ilave arazlar sebebiyledir. Bu iki yönün, varlıkların farklı oluşundan kaynaklandığı senin için aşikâr olmuştur. O halde bil ki, zâtları itibariyle ayrışan vücûdî hakikatlerde, bir yaratıcının (*câil*) bu şekilde yaratmasıyla değil, bilakis bizzat hüviyetini yaratan basit bir yaratmayla, yenilenen işlere sahip, öncelik ve sonralık itibariyle zâtları farklılaşan tek bir hüviyet vardır ki o, ilave bir öncelik ve ilave bir sonralıkla değil, bilakis öncelikte ve sonralıkta denk olan önce gelen ve sonra gelen cüzlerinin bizzat hüviyetleri sebebiyle önceyi sonrayla bir araya getirmez. Bir gruba göre bu, sürekli zaman gibidir. Zira bu kimselere göre zamanın önce gelmede ve sonra gelmede, önce oluşta ve sonra oluşta, geçmişte ve gelecekte farklı bir hüviyeti vardır. Tabii sûret bize göre zaman gibi [farklı] iken, onlara göre farklı değildir. Şu farkla ki, tabii sûret cevhersel bir hüviyet iken zaman bir arazdır. Doğrusu şudur: Sûrî cevhersel hüviyet bizzat zikrettiğimiz şeylerle nitelenir, zaman böyle değildir; zira zaman onlara göre bir arazdır ve varlığı, kendisini ölçen şeyin,

تلك الهويَّة بوقته المعين وذلك السبب لا بد وأن يكون معه وفي وقته، وهكذا إلى أن ينتهي العلل إلى هوية خاصة بزمان معين لذاته وهويته لا بأمر زائد لأنَّ الكلام في الأسباب الموجبة التي لا يجوز فيها التسلسل إلى غير نهاية. وحاصل الكلام أنَّه كما أنَّ للوجود حقائق مختلفة لذواتها وقد يختلف أيضًا بعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات في نوعيتها الأصلية.

[٢٢٣] مثال الأول وجود الحق ووجود الملك ووجود الشيطان ووجود الإنسان ووجود النار ووجود الماء فإنَّ كلًّا منها يتميز عن غيره بحقيقة ذاته ولكلّ منها مقام ومرتبة لذاته لا يوجد فيها وغيره. مثال الثاني وجود زيد ووجود عمرو وغيرهما من أفراد الناس فإنَّ اختلافهم ليس إلا بأمر زائد على الإنسانيَّة، وكذا أفراد حقيقة الفرس، وكذا حكم سوادات متعددة لها مرتبة واحدة منه في الشدَّة والضعف، وكذا الأعداد من البياض التي لها مرتبة واحدة منه فإنَّ امتياز وجود الإنسان عن الفرس ووجود السَّواد عن البياض وإن لم يكن بأمر زائد على حقيقة شيء منها ولكن امتياز أعداد كل منها بعضها عن بعض إنَّما هو بعوارض زائدة على وجود الحقيقة الأصلية، وقد ظهر لك هذان الوجهان من اختلاف الوجودات. فاعلم أنَّه ربما كانت في الحقائق الوجودية المتميزة بذاتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلك بل بجعل بسيط يجعل نفس هويتها هوية واحدة ذات شئون متجددة متخالفة بالتقدم والتأخر الذاتيين اللذين لا يجامع القبل[٣] البعد لذاتها لا بقبلية زائدة وبعدية زائدة بل بنفس هويات الأجزاء المتقدمات والمتأخرات المتفاوتة في القبلية والبعدية؛ وذلك كالزمان المتصل عند القوم فإن له عندهم هوية متفاوتة في التقدم والتأخر والسبق واللحوق والمضي والاستقبال. والصورة الطبيعيَّة عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت إلا أن هذه هوية جوهرية والزمان عرض، والحق أنَّ الهويَّة الجوهريَّة الصوريَّة هي المنعوتة بما ذكرناه بالذات لا الزمان لأنَّ الزمان عرض عندهم ووجوده تابع لوجود ما يتقدر به؛

٣ في المخطوطات هكذا، ولكن في المطبوع: القليل.

yani hareketin varlığına tabidir. Bu nedenle zaman, zâtî olan önce gelme ve sonra gelme yönünden bizatihi yenilenen tabiatın miktarından ibarettir, tıpkı matematiksel cismin üç boyutu kabul etmesi yönünden yenilenen tabiatın miktarı olması gibi. Dolayısıyla tabiatın iki uzamı ve iki miktarı vardır. Birisi vehim itibariyle zaman bakımından önce gelene ve sonra gelene bölünmeyi kabul eden zamansal ve tedrîcî olandır, diğeri de mekân bakımından önce gelene ve sonra gelene bölünmeyi kabul eden mekânsal ve bir kerelik olandır. Miktarın uzama nispeti, belirgin olanın belirsiz olana nispeti gibidir. Bu ikisi varlıkta bir, itibarda ayrıdır; tıpkı miktarları olan şeylerin bitişmesi olmaksızın matematiksel şeylerin maddi olanlara bitişmesinin olmadığı gibi. Aynı şekilde zamanın bitişmesi de bizzat yenilenen şey için olan tedrîcî sürekliliğe ilave bir şey sebebiyle değildir.

[224] Zamanın, zamansal uzama sahip tabii sûretle birlikte olan durumu, matematiksel miktarın, mekânsal uzama sahip cisimsel sûretle birlikte olan hali gibidir. Bunu bil, zira bu, dayanakların en kullanışlısıdır. Zamanın mâhiyeti hakkında birazcık düşünen kimse onun ancak akılda bir itibara sahip olduğunu bilir. Bu mâhiyet zamana iliştiği için, onun zamana ilişmesi, siyahlık ve sıcaklık vb. hâricî arazların şeylere ilişmesi gibi, varlık bakımından olan bir ilişme değildir. Bilakis zaman bizzat iliştiği şey sebebiyle tahlîlî arazlar cümlesinden olur. Bu gibi arazların ayandaki varlığı ancak iliştiği şeylerin bizzat varlığı sebebiyledir. Zira aralarında ancak zihnî itibar hasebiyle ilişen ve ilişilen olma söz konusu olur, tıpkı hâriçte de ancak böyle varlığa sahip olmaları gibi. Dolayısıyla zamanın varlığı için yenilenme ve yok olma, hudûs ve devamlılık ancak zihinde kendisine izafe edilen herhangi bir şeyin yenilenmesi, yok olması, hudûsu ve devamlılığı hasebiyledir. Tuhaftır ki bir grup, nasıl oluyor da zaman için yenilenen bir varlık tayin ediyor. Ne var ki, onların bununla hareketin mâhiyetinin, yenilenen bir mâhiyet olduğunu ve bir şeyin yok olması olduğunu, zamanın da bunun niceliği olduğunu söylemeleri tuhaf bir şey değildir. Bu nedenle *Telvîhât* yazarı, hareket olması bakımından ayrı olsa da hareketin zamanla aynı olduğunu düşünmüştür. Dolayısıyla zaman sadece hareket olması itibariyle düşünüldüğünde harekete ayanda değil, bilakis zihinde ilavedir.

فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجدّدة بذاتها من جهة تقدّمها وتأخرها الذاتيين كما أنَّ الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة، فللطبيعة امتدادان ولها مقداران؛ أحدهما: تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدم ومتأخر زمانيين، والآخر: دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدم ومتأخر مكانيين ونسبة المقدار إلى الامتداد كنسبة المتعين إلى المبهم وهما مُتَّحِدان في الوجود متغايران في الاعتبار وكما ليس اتصال التعليميات[٤] الماديَّة بغير اتصال ما هي مقادير لها[٥] فكذلك اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدّد بنفسه.

[٢٢٤] فحال الزمان مع الصورة الطبيعيَّة ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرميَّة ذات الامتداد المكاني. فاعلم هذا فإنَّه أجدى من تفاريق العصا ومن تأمل قليلًا في ماهيَّة الزمان يعلم أنَّ ليس لها اعتبار إلا في العقل، وليس عروضها لما هي عارضة له عروضًا بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للأشياء كالسَّواد والحرارة وغيرهما بل الزمان من العوارض التحليليَّة لما هو معروضه بالذات، ومثل هذا العارض لا وجود له في الأعيان إلا بنفس وجود معروضه إذ لا عارضيَّة ولا معروضيَّة بينهما إلا بحسب الاعتبار الذهني، وكما لا وجود له في الخارج إلا كذلك فلا تجدّد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار إلا بحسب تجدّد ما أضيف إليه في الذهن وانقضائه وحدوثه واستمراره. والعجب من القوم كيف قرَّروا للزمان هويَّة متجدّدة اللهم إلّا أن عَنوا بذلك أنَّ ماهيَّة الحركة ماهيَّة التجدُّد والانقضاء لشيء والزمان كميتها، ولهذا رأى صاحب **التلويحات** أنَّ الحركة من حيث تقدرها عين الزمان وإن غايرته من حيث هي حركة فهو لا يزيد عليها في الأعيان بل في الذهن فقط إذا اعتبرت من حيث هي حركة فقط.

٤ في المخطوطات هكذا، ولكن في المطبوع: التعليمات.
٥ في المخطوطات هكذا، ولكن في المطبوع: مقاديرها.

Takip ve Sayım

[225] İbn Sînâ *Şifâ*'da[24] der ki: "[1.] Bir kısım insanlar zamanın varlığını mutlak olarak nefyetmiştir. [2.] Bir kısmı herhangi bir yönden ayanda mevcûd olacak, hatta vehmî bir şey olacak şekilde zamanın varlığını sabit görmüştür. [3.] Bir kısmı ise kendinde tek bir şey olmayacak şekilde zaman için varlık belirlemiştir. Hatta zaman, hangi şeyler olursa olsun herhangi bir cihet üzere olan bir şeyin, bunların hangi vakitlerinde olursa olsun başka şeylere olan herhangi bir nispetidir. Dolayısıyla zaman vakitlerin toplamı olarak görülür. Vakit ise hâdis olan bir arazdır ki, hangi araz olursa olsun başka bir arazla birlikte araz olur. Dolayısıyla o, bu başkasının vaktidir, tıpkı güneşin doğması ve insanın hazır oluşu gibi. [4.] Bir kısmı da bizatihi cisimsel şeylerin ayrık ve kaim bir cevheri olmak üzere zaman için biricik bir varlık vazetmişlerdir. [5.] Bir kısmı da onu en uzak feleğin nefsi olan cisimsel bir cevher yapmıştır. [6.] Bir kısmı da onu bir araz olarak kabul etmiş ve onu hareketin kendisi kılmıştır. [7.] Bir kısmı da diğer hareketleri değil feleğin hareketini zaman kılmıştır. [8.] Bir kısmı da feleğin dönüşünü, yani tek bir devrini zaman olarak kılmıştır."

[226] İşte bunlar tabîiyât bölümünde sayılan zamanın mâhiyeti konusunda önceki asırlarda kabul edilen görüşlerdir. Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, zamanın varlığın miktarı olduğunu düşünmüş; Eş'arî kelamcılar, bu görüşlerden üçüncüyü kendilerine mal etmişlerdir. Dördüncü görüşü benimseyenler, zamanı zorunlu varlık olmak üzere ayrık bir varlık olarak tahayyül etmişlerdir. Önceki filozofların çoğu bu görüşe sahiptir. Bunlardan bir kısmı da zamanı imkânî tabiatların altına koymuş fakat maddi alakalardan sıyırmamış bilakis zâtı maddeden ayrı müstakil bir cevher olarak imkânî tabiatların altına koymuştur. Bu görüş metafizikçi Eflatun'a ve bazı takipçilerine nispet edilir. Her iki grubun da koyduğu kural zamanın zâtının değişen şeylere olan nispeti değişmedikçe zamanın ve müddetin zâtında değişmenin vâki olmasının imkânsızlığıdır. Dolayısıyla zamanın zâtında hareket ve değişmelerden biri vâki olmazsa zâtında ancak devamlılık ve süreklilik (*sermed*) olur. Her ne kadar zamanın zâtı için öncelikler ve sonralıklar hâsıl olsa da [bu], zamanın ve müddetin zâtındaki değişimler yönünden değil, bilakis bu değişen şeyler yönündendir.

24 İbn Sînâ, *Şifâ el-İlâhiyât*, 2. Makale, 10. Fasıl.

تعقيب وإحصاء

[٢٢٥] ذكر الشيخ في الشفاء أنَّ من الناس من نفى وجود الزمان مطلقًا. ومنهم من أثبت له وجودًا إلَّا على أنَّه في الأعيان بوجه من الوجوه بل على أنَّه أمر متوهم. ومنهم من جعل له وجودًا لا على أنَّه أمر واحد في نفسه بل على أنَّه نسبة ما على جهة ما لأمور أيّها كانت إلى أمور أخرى، أيّها كانت تلك أوقات لهذه فتخيل أنَّ الزمان مجموع أوقات والوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض آخر أيّ عرض كان فهو وقت لذلك الآخر كطلوع الشمس وحضور إنسان. ومنهم من وضع له وجودًا وحدانيًا على أنَّه جوهر قائم مفارق للجسمانيات بذاته. ومنهم من جعله جوهرًا جسمانيًا هو نفس الفلك الأقصى. ومنهم من عدَّه عرضًا فجعله نفس الحركة. ومنهم من جعل حركة الفلك زمانًا دون سائر الحركات. ومنهم من جعل عودة الفلك زمانًا أيّ دورة واحدة.

[٢٢٦] فهذه هي المذاهب المسلوكة في الأعصار السابقة في ماهيَّة الزمان التي أحصاها في الطبيعيات. وذهب أبو البركات البغدادي إلى أنَّ الزمان مقدار الوجود، والأشاعرة من المتكلمين انتحلوا ثالث تلك المذاهب، ومن الذاهبين إلى الرابع من تخيَّل للزمان وجودًا مفارقًا على أنَّه واجب الوجود بذاته، وإليه ذهب جمع من متقدِّمة الفلاسفة ومنهم من يضع إدراجه في الطبائع الإمكانية لكن لا على أنَّ يعتريه تعلق بالمادة بل على أنَّه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة وهذا الرأي منسوب إلى أفلاطون الإلهي وبعض أشياعه، ومشرع الفريقين استحالة أن يقع تغير في ذات الزمان والمدة أصلًا ما لم يعتبر نسبة ذاته إلى المتغيرات فليس ذاته إن لم يقع فيها شيء من الحركات والتغييرات لم يكن فيها إلّا الدَّوام والسَّرمد وإن حصلت لها قبليات وبعديَّات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدَّة بل من قبل تلك المتغيِّرات.

Dahası, zamanın varlığı devamlı ve değişmekten korunmuş olan zâtlara nispeti itibara alınırsa bu cihetten "sermed" diye adlandırılır. Hareketlerin ve değişmelerin şeyde hâsıl olmaları bakımından zamanın bu şeye nispeti itibara alınırsa o, "ebedî dehir" diye adlandırılır. Eğer zamanın, kendisine bitişen değişmelere olan nispeti itibara alınırsa bu, "zaman" olarak adlandırılır.

[227] *el-Mebâhis-i Meşrikiyye* yazarı Râzî zaman işinde şaşırmış ve İbn Sînâ'nın *Uyûnu'l-Hikme* adlı eserine yazdığı şerhinde Eflatun'a zeyil düşmüştür. *el-Mebâhis-i Meşrikiyye*'de görüşleri ve hakkında şüphe varit olanları zikrettikten sonra şöyle demiştir: Bil ki, şu ana kadar zaman konusunda gerçek hakikate ulaşamadım. Bu kitaptaki çaban, her yönden söylenmesi mümkün olan şeylerdeki görüşü incelemeye dönük olsun. Bir grubun değil de diğer grubun cevaplarını taassup göstererek üstlenmeye gelince birçok konuda özellikle bu meselede bunu yapmadım.

[228] *Uyûnu'l-Hikme* şerhinde görüşleri ortaya koyup şüpheleri dile getirdikten sonra söyle demiştir: Zamanın hareketin miktarı olmasında Aristoteles'in görüşüne destek verenlerin, zamanla ilgili zor bahislerin birinde derinleşmeleri ancak Eflatun'un görüşüne dönerek mümkün olmuştur. Bana göre kabule en yakın olanı onun şu görüşüdür: Zaman zâtı itibariyle müstakil, kendisiyle kaim bir mevcûddur. Daha sonra Râzî sermed, dehir ve zaman olarak adlandırılan üç itibarı zikretmiş, daha sonra da şöyle demiştir: Eflatun'un görüşüne gelince o hakiki burhan alametlerine daha yakın ve şüphe karanlıklarından daha uzaktır. Bununla birlikte tam bilgi ancak Allah katından gelir.

[229] Yine, Râzî, Aristoteles'in görüşüne itiraz olarak şöyle demiştir: "Aklın bedîhî hükmü, âlemin ilahının, bu günlük hâdisin [feleğin] hudûsundan önce mevcûd olduğuna, şimdi onunla birlikte mevcûd olduğuna ve ondan sonra da baki olacağına hükmeder. Şayet öncelik, birliktelik ve sonralığın peş peşe olması kendisi hakkında bu hallerle hükmedilen bu şeyin zâtında değişmenin vukuunu gerektirseydi zorunlu varlığın zâtında değişme gerekli olurdu. Bu ise akıllı birinin söyleyeceği bir şey değildir. Eğer "Şayet bu hâdiste değişim vuku bulmazsa Allah'ın öncelik, beraberlik ve sonralıkla nitelenmesi imkânsız olurdu." derseniz biz de

ثمَّ إن اعتبرت نسبته إلى الذوات الدائمة الوجود المقدَّسة عن التغيّر سُمِّيَ من تلك الجهة بالسَّرمد، وإن اعتبرت نسبته إلى ما فيه الحركات والتغيُّرات من حيث حصولها فيه فذلك هو الدَّهر الدَّاهِر، وإن اعتبرت نسبته إلى التغيُّرات المقارنة إياه فذلك هو المُسمَّى بالزمان.

[٢٢٧] وصاحب **المباحث المشرقية** تحيَّر في أمر الزَّمان وتشبث في شرحه لـ **عيون الحكمة** للشيخ الرئيس بذيل أفلاطون فقال في **المباحث المشرقية** بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من الشكوك: واعلم أني إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان، فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كلّ جانب وأمَّا تكلف الأجوبة تعصُّبًا لقوم دون قوم فذلك لا أفعله في كثير من المواضع وخصوصًا مع هذه المسألة.

[٢٢٨] وقال في شرح **عيون الحكمة** بعد تقرير الآراء وإيراد الشكوك: إنَّ الناصرين لمذهب أرسطاطاليس في أنَّ الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان إلا بالرجوع إلى مذهب أفلاطون، والأقرب عندي في الزمان هو مذهبه وهو أنَّه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته، ثمَّ ذكر الاعتبارات الثلاثة المذكورة التي بها يُسمَّى سرمدًا ودهرًا وزمانًا. ثمَّ قال: وأمَّا مذهب أفلاطون فهو إلى المعالم البرهانيَّة الحقيقيَّة أقرب وعن ظلمات الشبهات أبعد ومع ذلك فالعلم التام ليس إلّا من عند الله.

[٢٢٩] وقال أيضًا مُوردًا على مذهب أرسطاطاليس: إنَّ بداهة العقل حاكمة بأنَّ إله العالم كان موجودًا قبل حدوث هذا الحادث اليومي وأنَّه الآن موجود معه وأنَّه سيبقى بعده. فلو كان تعاقب القبليَّة والمعيَّة والبعديَّة يوجب وقوع التغيّر في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الأحوال لزم التغير في ذات الواجب الوجود وذلك لا يقوله عاقل؛ فلئن قلتم: لو لا وقوع التغير في هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبليَّة والمعيَّة والبعديَّة،

deriz ki siz, pek çok şeydeki değişimin vukuu sebebiyle bir şeyin öncelik, birliktelik ve sonralıkla hükmedilen bir şey olmasını mümkün gördünüz, zamanın böyle olması niçin mümkün olmasın? Önder Eflatun'un görüşü budur. O şöyle demektedir: Müddette hareket ve değişimden bir şey vâki olmazsa onda ancak devam ve süreklilik bulunur ve bu, dehir ve sermed diye adlandırılan şeydir. Eğer kendisinde değişim ve hareketler hâsıl olursa işte o zaman müddet için sonralıktan önce bir öncelik ve öncelikten sonra bir sonralık hâsıl olur. Bu, müddetin zâtında değişimin vuku bulması sebebiyle değil, bilakis bu şeylerde değişimin vuku bulması sebebiyledir." Zikrettiği şeyler burada bitti.

[230] Ben de diyorum ki, zâtının varlığı ile yenilenmesinin varlığı arasındaki yaratmanın (*ca'l*) aracılığı olmaksızın zâtı gereği kesintiye uğrayan, yenilenen bir hüviyetin varlığını kesin burhanla öğrenmiştin. Râzî'nin zaman ve hareket başlığında ortaya koyduğu ve çözümü zor olan şüphelerin tamamının düğümü, Allah'ın fazlıyla, ona uygun bir yerde vaktin tayin edilmesi yönüyle çözülmüş ve zorluğu giderilmiştir. Hak Teâlâ hususi varlığı ile öncelik ve sonralık içinde vuku bulmakla nitelenmekten günlük hâdis şeylerden birine kıyasla çok daha yücedir. O, beraberinde zamansal olmayan başka birlikteliklerin bulunduğu bir birliktelik ile nitelenmekten de daha yücedir. O, zamandan, mekândan, değişimden ve hudûstan münezzeh olan kayyûmî bir birlikteliktir. Belki de zamanın varlığını mutlak olarak nefyeden kadîm filozofların bir kısmı, bununla kendisiyle yenilenen şeyin varlığının dışında bir varlığa sahip olmayan bir şeyi kastetmiş olabilirler. Yine, zamanın varlığını zihinde değil de ayanda nefyedenler, bununla daha önce işaret ettiğimiz üzere iliştiği şeye varlıkta ilave olan vücûdî arazlardan değil sadece tasavvurda mâhiyetlere ilave olan tahlîlî arazlardan olduğunu kastetmiş olabilirler. Zamanı en uzak feleğin nefsi olan cisimsel bir cevheri kılan kimseler, bununla feleğe ait yenilenen tabiatı kastetmiş olabilirler. Dolayısıyla feleğin nefsi ile onun zâtını kastetmişlerdir ki bu, bizim "Zaman, zâtî yenilenmesi itibariyle tabiatın miktarıdır." şeklindeki görüşümüzle uyumludur.

فنقول قد جوزتم أن يكون الشيء محكومًا عليه بالقبليَّة والبعديَّة والمعيَّة بسبب وقوع التغير في شيء آخر فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلك، وهذا قول الإمام أفلاطون فإنَّه يقول المدَّة إن لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيُّرات لم يكن فيه إلّا الدوام والاستمرار وذلك هو المُسمَّى بالدهر والسَّرمد، وأمَّا إن حصل فيه الحركات والتغيُّرات فحينئذ يحصل لها قبليَّات قبل بعديَّات وبعديَّات بعد قبليَّات لا لأجل وقوع التغير في ذات المدَّة بل لأجل وقوع التغير في هذه الأشياء، انتهى ما ذكره.

[٢٣٠] وأقول: إنَّك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هويَّة متجدِّدة متصرِّمة لذاتها بلا تخلل جعل بين وجود ذاتها ووجود تجدُّدها، والشبهات التي أوردها واستصعب حلَّها في باب الزمان والحركة فجميعها منحلة العقد مدفوعة الصعوبة بفضل الله حيث يحين حينها في موضع أليق بها. والحقُّ تعالى وجوده الخاص به أجلّ من أن يوصف بالوقوع في القبليَّة والبعديَّة بالقياس إلى شيء من الحوادث اليوميَّة ولا بالمعيَّة معها إلّا معيَّة أخرى غير الزمانيَّة وهي المعيَّة القيُّوميَّة المنزَّهة عن الزمان والحركة والتغير والحدوث، ولعلَّ من القدماء من نفى وجود الزمان مطلقًا أراد به ليس أنَّه من له وجود غير وجود الأمر المتجدّد بنفسه، وكذا من نفى وجوده في الأعيان دون الأذهان أراد به أنَّه من العوارض التحليليَّة التي زيادتها على الماهيَّة في التصوُّر فقط لا من العوارض الوجوديَّة التي زيادتها على معروضاتها في الوجود كما أشرنا إليه، ومن جعله جوهرًا جسمانيًّا هو نفس الفلك الأقصى أراد به الطبيعة المتجدّدة الفلكية فأراد بنفس الفلك ذاته وهو موافق لما ذهبنا إليه من أنَّه مقدار الطبيعة باعتبار تجدّدها الذاتي.

[231] Biz, zamanın matematiksel cisim gibi vücûdî arazlardan olmadığına, bilakis miktarın varlığının öncelikle ve bizzat bununla ölçülen şeyin aynısı olduğuna, onun arazlardan oluşunun, varlığın mâhiyetin ve bu varlıkla mevcûd olan zâtın arazlarından oluşu gibi olduğuna işaret etmiştik. Zamanı maddeden ayrık cevher olarak gören kimseler, bununla bu tabii sûretlerin ayrık aklî hakikatini kastetmiş olabilirler ki bu sûretler, Allah'ın ilminde sermedî olarak aklî ve sabit varlığı ile değil yenilenen ve maddi varlığı hasebiyle uzam sahibi olan ve ölçülen şeylerdir. Zamanın zorunlu varlık olduğunu düşünen kimseler, bununla insanların anlayışından daha yüce ve üstün bir manayı kastetmektedir. Nitekim hadiste varit olmuştur ki: "Dehre sövmeyin, o Allah Teâlâ'dır!" Yine nebevi dualarda "Ya Dehir! Ya Deyhur! Ya Deyhar! Ya Olan! Ya Oluş! Ya ruh!" şeklinde geçer. Felsefenin temel taşları olan kimselerin sözünde sabitin sabite nispeti "sermed", sabitin değişkene nispeti "dehir", değişenin değişene nispeti "zaman" diye geçen sözlerde, birinciyle Yaratıcı'nın isimlerine ve ilimlerine olan nispetini, ikinciyle sabit ilminin vücûdî birliktelikle bütünüyle cisimsel bu âlemin mevcûdları olan yenilenen malumlara nispetini, üçüncüyle malumlarının zamansal birliktelikle birbirine olan nispetini kastetmişlerdir.

Otuz Dördüncü Fasıl

Zamanın Mevcûd Bir Tarafının Olması İmkânsızdır

[232] Demişler ki, her hâdisten önce bir yokluk bulunur ve o, hâdisin varlığı ile bir arada olmaz. Önceliği sağlayan şey, yokluğun kendisi değildir; zira yokluk sonra da olur. Önce olması itibariyle önce sonrayla eş zamanlıdır. Yokluk olması itibariyle yokluk ne öncedir ne sonradır. Aynı şekilde o, fâilin zâtı da değildir; zira onun zâtı bitişik olarak bulunur. Sonrayla birlikte var olması doğru olan şeylerden hiçbiri zâtı gereği önceliğin bu yönünden önce değildir. Şu halde yokluğun önce olması şu demektir: Bir şeye ait olan bu yokluk, hâdis olan bir zamana bitişiktir ve şeyin varlığı bu zamandan sonradır. Dolayısıyla öncesi, başka bir zamanın başlangıcı olarak farz edilen her bir andır. Aynı şekilde, bitiş diye farz edilen her bir an hakkındaki kıyas da böyledir. O halde mutlak zamanın ne başlangıcı ne de sonu vardır. Bu nedenle filozofların

[٢٣١] ولوَّحنا إلى أنَّ الزمان كالجسم التعليمي ليس من العوارض الوجوديَّة بل وجود المقدار نفس وجود ما يتقدَّر به أولًا وبالذات، وكونه من العوارض بضرب من التحليل ككون الوجود من عوارض الماهيَّة والذات الموجودة بذلك الوجود، ومن ذهب إلى أنَّه جوهر مفارق عن المادة كأنَّه أراد به الحقيقة العقليَّة المفارقة لهذه الصورة الطبيعيَّة التي يتقدَّر ويمتد بحسب وجودها التجدُّدي المادي لا بحسب وجودها العقلي الثابت في علم الله سرمدًا، ومن ذهب إلى أنَّ الزمان واجب الوجود أراد به معنى أجل وأرفع ممَّا فهمه الناس وقد ورد في الحديث: «لا تسبُّوا الدَّهر فإنَّ الدهر هو الله تعالى» وفي الأدعية النبوية: «يا دهر يا ديهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح» وفي كلام أساطين الحكمة: نسبة الثابت إلى الثابت سرمد، ونسبة الثابت إلى المتغير دهر، ونسبة المتغير إلى المتغير زمان أرادوا بالأول: نسبة الباري إلى أسمائه وعلومه، وبالثاني: نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجدّدة التي هي موجودات هذا العالم الجسماني برمتها بالمعيَّة الوجوديَّة، وبالثالث: نسبة معلوماته بعضها إلى بعض بالمعيَّة الزمانيَّة.

الفصل الرابع والثلاثون

في أنَّ الزمان يمتنع أن يكون له طرف موجود

[٢٣٢] قالوا: إنَّ كلّ حادث يسبقه عدم لا يجامع وجوده وما به القبليَّة ليس نفس العدم لأنَّ العدم يكون بعد أيضًا، وليس القبل بما هو قبل مع البعد فليس العدم بما هو عدم قبلًا ولا بُعدًا، وليس أيضًا ذات الفاعل لأنَّ ذاته توجد مقارنة أيضًا ولا شيء من الأشياء التي يصح أن يوجد مع المتأخر قبلًا لذاته هذا النحو من القبليَّة، فإذن كون العدم سابقًا هو أنَّ ذلك العدم للشيء مقترن بزمان حدث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل آن فرض بداية زمان آخر وهكذا القياس في آن يفرض نهاية، فإذن ليست لمطلق الزمان بداية ولا نهاية، ولهذا ذكر معلم الفلاسفة من قال بحدوث

muallimi belirtmiştir ki, zamanın hudûsuna kail olan kimse farkına varmadan kıdemine de kail olmuştur. Malum olduğu üzere zaman hareketin lâzımlarındandır. Hareket de bize göre tabiatın lâzımlarındandır. Tabiat ancak bir madde ve cisim sebebiyle varlığını sürdürür. O halde cömert olan Hakk'ın cömertliği bitmez; feyzi ve iyiliği ne son bulur ne de sayıya sığar. Her zaman ve her hareket hâdis olmakla birlikte; "*Allah'ın nimetlerini saymaya kalkarsanız sayamazsınız.*"[25] Aynı şekilde, her cisim de bize göre, daha önce de işaret edildiği üzere, öncesi ve sonrası yoklukla çevrili bir hâdistir. Bu çok ilginçtir.

[233] Eğer denirse ki, bu önce geliş, ölçülen vehmî bir şeydir, tıpkı âlemin dışarısında yokluğun üstte oluşunun, saf bir vehim olması gibi. Nitekim mekânın sonlu oluşu onun mekânda yokluğunu gerektirmez. Aynı şekilde zamanın sonluluğu onun zamanda yokluğunu gerektirmez.

[234] Biz de diyoruz ki, akıl, şeyin varlığı ile yokluğu arasındaki gerekliliği, ikisinin bir araya gelmemesi yönüyle apaçık idrak eder. Dolayısıyla bu gereklilik, illiyet sebebiyle değildir. Zira illet ve malûlün belirli olması gerekir. Bu gereklilik, tabiat bakımından da değildir. Zira tabii olarak önce gelenin tabii olarak sonra gelene bir kerede bitişmesi imkânsızdır. Açıktır ki bu gereklilik, şeref ve mekân bakımından da değildir. Dolayısıyla onun zaman bakımından olduğu ortaya çıkar. Kısaca biz zamanla ancak bu tür gerekliliği kastediyoruz. Eğer bu gereklilik hâsıl olmuyorsa siz daha önce zamanın varlığının yokluğundan sonra olmadığını kabul etmiştiniz. Eğer hâsıl oluyorsa zamanın yokluğu elbette bir zamanda olacaktır. Bununla âlemin dışında vehmedilen hayyizler arasındaki farka gelince o da şundan ibarettir: Hayyiz oluşunda başka bir hayyize ihtiyaç duymaz; hâdis olmasında ise yokluğun önce gelmesine dayanır.

[235] Biri "Bu, âlemin ilahının zamansal olmasını ve zamanın başka bir zamanı olmasını ve zamanlar silsilesinin sonsuza kadar gitmesini gerektirir." derse biz deriz ki, Allah'ın belirli bir zamandan önce olmasına gelince, bu da zamana dönüktür, her ne kadar O, değişmeden münezzeh, zamandan ve geri dönüşe raci zamansal bir birliktelikle zamanla bera-

25 Nahl, 16/18.

الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر. وقد علم أنَّ الزمان من لوازم الحركة والحركة من لوازم الطبيعة عندنا والطبيعة لا تقوم إلا بمادة وجسم فإذن جود الحق الجواد لا ينقطع وإفاضته وخيره لا ينقضي ولا يحصى ﴿**وإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللّٰهِ لا تُحْصُوهَا**﴾ (سورة النحل، ١٨/١٦) مع أنَّ كلّ زمان وكلّ حركة حادث، وكذا كلّ جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدمين السابق واللاحق كما مرَّت الإشارة إليه وهذا غريب.

[٢٣٣] فإن قيل: هذا التقدُّم أمر وهمي مقدَّر كما أنَّ فوقيَّة العدم خارج العالم وهم محض فكما لا يلزم من تناهي المكان أن يكون عدمه في مكان فكذلك لا يلزم من تناهي الزمان أن يكون عدمه في زمان.

[٢٣٤] فنقول: إنَّ العقل يدرك ببداهته ترتُّبًا بين وجود شيء وعدمه حيث لا يجتمعان، وليس ذلك الترتب بالعلية لأنَّ العلة والمعلول يجب أن يكونا معين، ولا بالطبع لأنَّ المتقدّم بالطبع لا يستحيل أن يقارن مع المتأخر بالطبع دفعة، وظاهر أنَّه ليس بالشرف والمكان فتعين أن يكون بالزمان. وبالجملة نحن لا نعني بالزمان إلا هذا النوع من الترتب فإن لم يحصل هذا الترتب فقد سلَّمتم أنَّه ليس وجود الزمان بعد عدمه وإن حصل كان عدم الزمان في زمان البتة. وأمَّا الفرق بين ذلك وبين الأحياز المتوهِّمة خارج العالم فهو أنَّ الحيز في كونه متناهيًا لا يفتقر إلى حيّز آخر، وأمَّا في كونه محدثًا فيتوقَّف على مسبوقيَّته بالعدم.

[٢٣٥] فإن قال قائل: إنَّ هذا يوجب أن يكون إله العالم زمانيًّا وأن يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل الأزمنة إلى لا نهاية. فنقول: أمَّا تقدُّم الله على الزمان المعين فهذا يرجع إلى الزمان أيضًا، فإنَّ ذاته تعالى وإن كان مقدَّسًا عن التغير متعاليًا عن الزمان وما معه معية زمانيَّة يرجع إلى الفيئية

ber bulunan şeylerden yüce olsa da. Fakat O, meşguliyet ve müdahele olmaksızın her şeyle birlikte olduğu için, bu durumda değişmeyi gerektirmeyen bir birliktelikle önceki zamanla birlikte olur. Şu halde O'nun belirli bir zamandan önce var olması doğrudur, tıpkı o zamandan önce var olması ve o zamanla birlikte var olmasının doğru olması gibi. Her zamanın başka bir zamandan önce, yani her zamanın yokluğunun bir zamanda oluşuna gelince, bu sonsuza kadar gitmeyecek şekilde her zamandan önce bir zamanın, her hareketten önce bir hareketin olmasını, her cisimden önce bir cismin olmasını gerektirir. Bu teselsül imkânsız değildir, zira bunun menşei, bu şeylerin, kendilerinde varlığın yoklukla iç içe geçtiği zayıf şeylerden olmasıdır. Dolayısıyla her bir ferdin varlığı, başka bir ferdin yokluğunu gerektirir. Her bir ferdin yokluğu başka birinin varlığını gerektirir. Bu nedenle zamanın yokluğu ancak zamanda tahakkuk eder.

[236] Zikri geçen kişi yine derse ki, "Allah ile zaman arasında birlikteliğin vuku bulması her ikisine bitişen başka bir zamanda ikisinin birlikte olmasını gerektirir. Aynı şekilde, zamanın yokluğu ile önceki zaman veya sonraki zaman arasında birlikteliğin vuku bulması da bu ikisi dışında kalan bir zamanı gerektirir."

[237] Biz de deriz ki, birisinin muayyen zaman olduğu iki şey arasındaki zamansal birlikteliğin vâki olması, herhangi bir zamanı gerektirir. Zamanla herhangi bir şey arasındaki birliktelik ise başka bir zamanı gerektirmez. Zira buradaki birlikteliği sağlayan şey muayyen zamanın kendisidir. Zira onun taayyünü kendisi sebebiyledir. O, varlığın bir çeşidi olduğu için, diğer varlıklardan ayrılır. Zira bu saat ancak bu saat olarak tasavvur edilir. Onun bu saatten önce veya sonra vâki olması imkânsızdır. Aynı şekilde, zamanın diğer fertleri ve cüzleri de böyledir. Onların varlığı yaratılmış (*mec'ûl*) zaruri şeylerden vâki olanlar gibi, basit bir yaratılıştır. O halde her şeyin zamanla birlikte vukuu, başka bir zamanı gerektirmez. İkisinden biri zaman olmaksızın bir şeyin başka bir şeyle birlikte vuku bulması, üçüncü bir şeyin varlığını gerektirir ki, o da ikisi arasındaki birliktelik yönüdür. Önce gelme ve sonra gelme hakkındaki kıyas da bunun gibidir. Zâtı gereği zaman, önce gelmeyi ve sonra gelmeyi gerektirir. Zira bu, zamanın mâhiyetinin lâzımlarındandır.

لكنه لمَّا كان مع كلّ شيء لا بمزاولة ولا بمداخلة فهو مع الزمان السابق معيَّة لا توجب تغيُّرًا فيصدق عليه أنَّه يوجد قبل الزمان المعين كما يوجد معه وبعده، وأمَّا كون كلّ زمان مسبوقًا بزمان آخر بمعنى أنَّ عدم كلّ زمان في زمان فهذا يوجب أن يكون قبل كلّ زمان زمان وقبل كلّ حركة حركة وقبل كلّ جسم جسم لا إلى نهاية، فهذا التسلسل غير مُمتنع لأنَّ منشؤه أنَّ هذه الأشياء من الأمور الضعيفة الوجود التي يتشابك فيها الوجود بالعدم فكلّ وجود لفرد يوجب عدمًا لفرد آخر وكلّ عدم لفرد يوجب وجود الآخر، فعدم الزمان لا يتحقق إلا في الزمان.

[٢٣٦] فإن قال القائل المذكور: وقوع المعيَّة بين الله وزمان يستدعي أن يكون المعان في زمان آخر يقارنهما، وكذا وقوع المعيَّة بين عدم الزمان والزمان الذي يسبقه أو يلحقه يستدعي زمانًا غيرهما.

[٢٣٧] فنقول: وقوع المعيَّة الزمانيَّة بين شيئين ليس أحدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب زمانًا، وأمَّا المعيَّة بين الزمان وشيء فلا يقتضي زمانًا آخر إذ ما به المعيَّة هاهنا نفس الزمان المعين لأنَّ تعينه بنفسه لأنَّه ضرب من الوجود يباين سائر الوجودات، فإنَّ هذه الساعة لا يتصوَّر إلا هذه الساعة ويستحيل وقوعها قبلها أو بعدها، وكذا غيرها من أفراد الزمان وأجزائه فإنَّ وجودها كما وقعت من الضروريات المجعولة جعلًا بسيطًا، فإذن وقوع كلّ شيء مع زمان لا يقتضي زمانًا آخر، وأمَّا وقوع شيء مع شيء آخر ليس واحد منهما زمانًا فإنَّه يستدعي وجود أمر ثالث هو جهة المعيَّة بينهما، وكذا القياس في التقدُّم والتأخُّر فإنَّ الزمان لذاته يقتضي التقدُّم والتأخُّر لأنَّ ذلك من لوازم ماهيَّته فكلّ زمان من الأزمنة قبل وقبليَّته

Her bir zamanın öncesi vardır ve onun önceliği başkasına nispetledir. Aynı şekilde onun sonralığı da vardır ve onun sonralığı başkasına nispetledir. Onun birlikteliği de vardır ve onun birlikteliği kendisine bitişik olan şeye nispetledir.

[238] Birinin "Zaman görelilik kategorisinden olmalıdır." demeye hakkı yoktur. Zira biz diyoruz ki, bu, bir şeyin mefhûmuyla o şeyin varlığı arasında vâki olan bir karıştırmadır. Bu nedenle zaman mefhûmu nicelik kategorisindendir ve o kendinde yerleşik olmayan sürekli bir miktardır. Fakat onun varlığı zâtı gereği bir şeyden önce gelir ve zâtı gereği bir şeyden sonra gelir. Başka bir makulü gerektiren bir şeyin makulü ile varlığı başka bir şeyin varlığına veya yokluğuna taalluk eden şey arasında fark vardır. Bundan dolayı öncelik ve sonralık zâtı gereği zamanın mâhiyetine arız olur. Zira mâhiyetin varlığı, önce gelmenin ve sonra gelmenin varlığıdır. Oysa görelilik kategorisinden olan önce gelmenin ve sonra gelmenin mâhiyeti ise önce gelme ve sonra gelmenin varlığı değildir, yani önce gelmeyi ve sonra gelmeyi sağlayan şey, bizzat izafetin varlığı değildir.

[239] Burada başka bir problem daha vardır. O da sürekli olan cüzlerin benzer olmaları gerektiği halde, zamanın cüzlerinin mâhiyetçe farklı olmasıdır. Şöyle ki, zamanın her bir cüz'ü zâtı gereği öncelik ve sonralık bakımından sahip olduğu bir mertebeyi gerektirir. Zira perşembenin çarşamba olması mümkün değildir. Başka bir perşembenin ondan önce ve onda sonra olması mümkün değildir. Dolayısıyla bu, imkânsızın etrafında döner.

[240] Bunun cevabı şöyledir: Sürekli olan cüzlerin benzerliği, cüzlerin farklılık sahibi olmamaları itibariyle sürekliliğin mâhiyetinin iktiza ettiği şeyde olmasını ifade eder. Zira bazı süreklinin herhangi bir hal ile, bazısının başka bir hal ile oluşunu, bizzat benzerlik iktiza eder. Zaruri şeylerden olan süreklilik, sürekli varlığının bir yönüdür, tıpkı tek bir mekânın cüzlerinden her birinin diğerinin hali dışında bir hal ile oluşu, zâtı gereği mekânın birliğini ve sürekliliğini gerektiren şeylerden olması gibi. Aynı şekilde zamanca diğer saatlerin halinden başka olan her bir saatin hali, zamanın birliğini ve sürekliliğini gerektiren bir şeydir.

بالنسبة إلى آخر، وكذلك بعد وبعديّته بالنسبة إلى آخر، ومع ومعيّته بالنسبة إلى ما يقارنه.

[٢٣٨] وليس لقائل أن يقول: يلزم أن يكون الزمان من مقولة المضاف، لأنّا نقول: هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشيء ووجوده فمفهوم الزمان من مقولة الكم وهو في نفسه مقدار متصل غير قار ولكن وجوده يتقدَّم لذاته على شيء ويتأخَّر لذاته عن شيء، وفرق بين ما المعقول منه يلزم منه معقولًا آخر وما وجوده يتعلَّق بوجود شيء آخر أو بعدمه فالتقدُّم والتأخُّر يعرضان لماهيَّة الزمان لذاتها لأنَّ وجودها وجود التقدُّم والتأخُّر، وماهيَّة التقدُّم والتأخُّر من مقولة المضاف لا وجود التقدُّم والتأخُّر بمعنى ما به التقدُّم والتأخُّر لا وجود نفس الإضافة.

[٢٣٩] وهاهنا إشكال آخر وهو أنَّ أجزاء الزمان لا بد وأن تكون متخالفة الماهيَّة مع أنَّ أجزاء المتَّصل لا بد وأن تكون متشابهة، وذلك لأنَّ كلّ جزء منه يقتضي لذاته مرتبته التي له من التقدُّم والتأخُّر فإنَّ يوم الخميس لا يمكن أن يكون يوم الأربعاء ولا يوم الخميس الآخر قبله أو بعده فيعود المحالات.

[٢٤٠] والجواب عنه: إنَّ تشابه أجزاء المتصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف لها فيما يقتضي ماهيَّة الاتصال فإن كون بعض المتصل بحال وبعضه بحال آخر يقتضيهما نفس التشابه والاتصال من ضروريَّات نحو وجودها الاتصالي فكما أنَّ كون كلّ جزء من أجزاء المكان الواحد بحال غير حال صاحبه ممَّا يقتضيه لذاته وحدة المكان واتصاله فكذلك كون كلّ ساعة من الزمان بحال غير حال سائر الساعات أمر يقتضيه وحدة الزمان واتصاله.

Otuz Beşinci Fasıl

Zaman İçin Başlangıç Koyan Kimselerin Getirdiği Deliller

[241] Zaman için başlangıç tespit edenler buna delil olarak şunları göstermişlerdir:

[242] 1. Geçmişteki hâdisler artma ve eksilmeye elverişlidir. Böyle olan her şeyin başlangıcı vardır. Şu halde hâdislerin başlangıcı vardır.

[243] 2. Şayet geçmişteki hâdisler sonsuz olursa bugünkü hâdisin hudûsu sonsuz olanın bitmesine dayanır. Dolayısıyla sonsuzun varlığı imkânsız olur. Fakat müşahede yoluyla biliyoruz ki, tâlî imkânsızdır, öyleyse mukaddem de öyledir.

[244] 3. Her bir hâdis bir başlangıca sahip olduğunda tümünün de bir başlangıcının olması gerekir.

[245] 4. Geçmişteki hâdisler bizde sona erer. Şayet geçmişteki hâdisler sonsuz olsaydı sonsuz olan sona ermezdi. Dolayısıyla bu çelişkidir.

[246] 5. Ezelde ya hâdis bulunur ya da bulunmaz. Birincisi imkânsızdır, aksi halde hâdis, hâdis olmazdı. Eğer ezelde hâdis bir şey var olmazsa bu durumda kendisinde hâdisten hiçbir şeyin bulunmadığı bir hal olur. Dolayısıyla her hâdisten önce bir yokluk bulunur.

[247] 6. Geçmiş şeyler varlığa dâhil olmuştur. Varlığa dâhil olan şeyler varlık tarafından sınırlanmıştır. Bu durumda onlar sonlu ve sınırlıdır. Dolayısıyla onlar sonludur.

[248] 7. Her bir hâdisten önce ezelî bir yokluk geldiğinde, biz kadîm bir cisim farz ettiğimizde ve yine başlangıcı olmayan hâdisler farz ettiğimizde bu cismin hâdislerin ne varlığından ne de yokluğundan önce olması gerekir. Bir şeyin şeylerden önce olmaması imkânsızdır ve o, bu şeylerin her birinden önce gelen şeyden önce gelir. Zira önce

الفصل الخامس والثلاثون

في احتجاج من يضع للزمان بداية

[٢٤١] إنَّ المثبتين للزمان بداية احتجُّوا بأمور:

[٢٤٢] الأول: إنَّ الحوادث الماضية يتطرَّق إليها الزيادة والنقصان وكلّ ما كان كذلك فله بداية فللحوادث بداية.

[٢٤٣] الثاني: لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقَّف حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له فاستحال وجوده لكن التالي محال بالمشاهدة فكذا المقدم.

[٢٤٤] والثالث: إنَّ كلّ واحد من الحوادث إذا كان له أول وجب أن يكون للكلّ أوَّل.

[٢٤٥] والرابع: إنَّ الحوادث الماضية قد انتهت إلينا فلو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لكان الغير المتناهي متناهيًا هذا خلف.

[٢٤٦] والخامس: إنَّ الأزل إمَّا أن يوجد فيه حادث أو لم يوجد والأول محال وإلا لم يكن الحادث حادثًا وإن لم يوجد شيء من الحوادث في الأزل فوجد حالة لم يكن فيها شيء من الحوادث موجودًا فإذن كلّ الحوادث مسبوق بالعدم.

[٢٤٧] والسادس: إنَّ الأمور الماضية قد دخلت في الوجود وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصورًا متناهيًا فهي متناهية.

[٢٤٨] والسابع: إنَّ كلّ واحد من الحوادث إذا كان مسبوقًا بالعدم الأزلي فإذا فرضنا جسمًا قديمًا وفرضنا حوادث لا أوَّل لها لزم أن يكون ذلك الجسم لا متقدِّمًا على وجودها ولا على عدمها ومحال أن يكون الشيء لا يتقدم أمورًا ويتقدَّم على ما هو سابق على كلّ واحد من

gelen ile kendisinden önce gelinen şeyin öncelikteki hükmü tek bir hüküm olur.

[249] 8. Âlem, hâdislerden uzak değildir. Hâdislerden uzak olmayan şey, hâdistir. Dolayısıyla âlem hâdistir.

[250] Bunlar, zamanın, hareketin ve bunlarla ilgili şeylerin hudûsunda esasları zayıf olan vecihlerdir. Onların getirdiği ilk delil, boyutların sonluluğuna ilişkin burhandan alınmadır. Bunun özeti şudur: Biz seneleri, geçmiş nefislerin sayısını, dönemleri veya zamanları toplar, sonra bunlara gelecek dönemi, bir seneyi veya başka bir nefsi ekleriz. Bunların ilk vecihlerini bir toplam, bunun yanındaki eklenen şeyleri de başka bir toplam olarak alırız. Bunları eşleştirme yoluyla eşleştiririz. Bu durumda bir farklılık gerekir ve iki toplamdan birinin, sınırlı bir ölçüde diğerinden fazla olması gerekir. Sonlu miktarla diğerinden fazla olan şey, sonlu olur. Hareketlerin, zamanların ve hâdislerin tümü diye bir şey söz konusu olmadığını, onların bir araya gelmesinin imkânsız olduğunu öğrendiğinde bunların imkânsız olan bir araya gelmelerine dayanan şeylerin tümü doğru olmaz. Bir araya gelmeleri imkânsız olduğu için, sonsuzluk ancak zamanlarda ve hareketlerde doğru olur. Zamanın ve hareketin aynı şekilde bu ikisinin sürekliliğinin ve devamlılığının ispatının dayanağı varlıkta bir araya gelmemelerine dayanır. Bu ikisinin varlığının iktizası, önceki yokluğun eklenmesidir ve bunun aksidir; önceki yokluğun iktizası ise eklenen varlıktır ve bunun aksidir. İmkânsız toplanmanın vuku bulması sebebiyle herhangi bir şeyin imkânsızlığından dolayı doğru olan sonsuzluğa mâni olsun diye imkânsız bir araya gelmelerinin farz edilmesi nasıl doğru olsun? Dolayısıyla o herhangi bir şeyin imkânsızlığına dayanarak imkânsız olması yönüyle farz edilmesidir. Bu ise doğru değildir.

[251] Getirdikleri ikinci delile gelince bunun reddi sadedinde şöyle denilmiştir: Sonsuza dayanan imkânsız şey, bir şeyin henüz hâsıl olmadan sonsuz bir şeye dayanıyor olmasıdır. Açıktır ki sonsuzun varlığından sonra var olan şeyin gelecekte vuku bulması imkânsızdır. Geçmişte ise hâdisin dayandığı sonsuzun içinde yer aldığı bir hal yoktur, o hal önce yok olup sonra hâsıl olsun da ondan sonra ona dayanan hâdis hâsıl olsun. Zira sonsuz bir şeyin kendisinden önce geldiği hiçbir vakit yoktur.

تلك الأمور لأنَّه يصير حكم السابق والمسبوق في التقدّم حكمًا واحدًا.

[٢٤٩] الثامن: إنَّ العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالعالم حادث.

[٢٥٠] فهذه وجوه ضعيفة الأساس في حدوث ماهيَّة الزمان والحركة وما يتعلق بهما. أمَّا ما يحتجون به أولًا؛ فهو مأخوذ من برهان تناهي الأبعاد، حاصله أنَّا نجمع دورات الماضي أو الأزمنة كالسنين أو عدد النفوس الماضية ثمَّ نضم إليها من المستقبل دورة أو سنة أو نفسًا أخرى، فنأخذها على وجهها مبلغًا ومع الزيادة مبلغًا آخر ونقابل بينهما بالتطبيق فلا بد من التفاوت فيزيد أحد المبلغين على الآخر بقدر متناه، وما زاد على الشيء بمتناه فهو متناه. وإذا علمت أنَّ الحركات والأزمنة والحوادث لا كلّ لها وأنَّها يستحيل اجتماعها فكلّ ما يبتني على اجتماعها المستحيل لا يصح وإنَّما صحت اللانهاية في الأزمنة والحركات لاستحالة اجتماعها، ومبنى إثبات الزمان والحركة وكذا اتصالهما وتماديهما على عدم الاجتماع في الوجود، واقتضاء وجودهما اللاحق العدم السابق وبالعكس، واقتضاء العدم السابق الوجود اللاحق وبالعكس، فكيف يصح فرض اجتماعهما المستحيل ليمنع بوقوع الاجتماع المستحيل اللانهاية التي صحتها لاستحالة شيء فهو فرض شيء على المستحيل من جهة استحالته وهو غير صحيح.

[٢٥١] وأمَّا ما احتجوا به ثانيًا؛ فيقال في دفعه إنَّ الممتنع من التوقف على الغير المتناهي هو ما يكون الشيء متوقفًا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد وظاهر أنَّ الذي لا يكون إلا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصح وقوعه، فأمَّا في الماضي فلم يكن حالة فيها الغير المتناهي الذي يتوقَّف عليه حادث معدومًا ثمَّ حصل وحصل بعده الحادث الذي يتوقَّف عليه إذ ما من وقت يفرض إلا وكان مسبوقًا بما لا يتناهى.

[252] Eğer bu dayanma ile hâdislerden herhangi birinin sonsuz bir şeyden sonra vâki olması kastediliyorsa tartışma konusu zaten budur. Nasıl olsun da o, kendisinin geçersizliğine delil yapılsın?

[253] Zikrettikleri üçüncü delile gelince o, her birinin hükmünü bütüne uygulamaktan ileri gelen bir mugalatadır. Delil getirmede anlamaları söz konusu olan şeylerden biri de şudur: Geçmişteki nâtık nefislerin toplamından önce yokluğun bulunması gerekir. Zira onların hepsi hâdistir. Toplam olan malûl de aynı şekilde hâdistir. Bu, daha önce geçen şeylere yakın olsa da -zira her birinin hükmünün mücerret olarak bütüne geçişliliği ile yetinilmemekte, bilakis illetin hudûsuyla malûlün hudûsu delillendirilmektir- ne var ki bu, onların bu konudaki maksatlarına fayda vermez. Toplam olması itibariyle nefislerin toplamının hudûsu, zamanın ve içindekilerin hudûsunu gerektirmez. Dolayısıyla her vakit nefisler için başka bir toplamı ortaya koyar. Âlem de bütünüyle böyle olup her an oluş içindedir. Bu, her biri bir vakitte olan hâdislerin sayılarının sonlu oluşunu göstermez.

[254] Dördüncü olarak zikrettikleri şeyin cevabı şudur: Hâdislerin bizde son bulması bize bağlı olan bu yönden hâdisler için bir sonun sabit olmasını gerektirir. Bir yönden sonun sabit olması, başka bir yönden sonsuzluğu nefyetmez. Cennet ehlinin hareketlerinin bir sonu yoktur, her ne kadar, başlangıç yönünden onların bir sonu olsa da.

[255] Beşinci olarak zikrettikleri şeyin cevabı şudur: Ezel, belli bir hale sahip sınırlı bir vakit değil, bilakis o, başlangıcı nefyetmekten ibarettir. Kendisinde önce yokluğun geldiği zamansal hâdisin ezelde vuku bulması imkânsızdır, her ne kadar vehmin maddesi hâdislerin hudûsunun doğruluğu ezelde hâsıl mıdır değil midir demenin doğruluğuna karşı çıkarak ortadan kalksa da. Eğer hâsıl olmuşsa hâdisin hudûsunun ezelî olması mümkündür, oysa bu imkânsızdır. Eğer hâsıl olmamışsa doğruluğunun bir ilkesi vardır. Oysa bu da imkânsızdır. Bu söz doğruluğu yani kudreti reddettiği için burada da aynı şey geçerlidir.

[256] Altıncı olarak zikrettikleri şeyin cevabı şudur: Sınırlamayla kastedilen, şeyin bir tarafa sahip olmasıdır. Oysa biz hâdislerin, bize bağlı olan yön tarafından sınırlı olduğunu kabul etmiş, daha sonra da hâdislerin hudûsunun doğruluğu ile buna karşı çıkmıştık.

[٢٥٢] وإن أريد بهذا التوقُّف أنَّه لا يقع شيء من الحوادث إلّا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محلّ النزاع فكيف يجعل حجَّة على بطلان نفسه.

[٢٥٣] وأمَّا ما ذكروه ثالثا؛ فهو مغالطة نشأت من إجراء حكم كل واحد على الكلّ، وممَّا لهم أن يتفطنوا له للاحتجاج به أنَّ النفوس الناطقة الماضية مجموعها يجب أن يكون مسبوقا بالعدم إذ ليس فيها إلا حادث فكذلك المعلول الذي هو المجموع، هذا وإن كان أقرب ممَّا سبق إذ ليس اقتصارًا على مجرَّد تعدية حكم كل واحد على الكل بل استدلال بحدوث العلة على حدوث المعلول إلا أنَّه لا ينجع غرضهم من هذا، فإنَّ حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان وما فيه فكلّ وقت يحدث للنفوس مجموع آخر وكذا العالم بجملته يحدث كلّ حين ولا يدل هذا على نهاية أعداد الحوادث التي كلّ منها في وقت.

[٢٥٤] والجواب عما ذكروه رابعًا؛ أنَّ انتهاء الحوادث إلينا يقتضي ثبوت النهاية لها من هذا الجانب الذي يلينا، وثبوت النهاية من جانب لا ينافي اللانهاية من جانب آخر فإنَّ حركات أهل الجنة لا نهاية لها مع أنَّ في جانب البداية لها نهاية.

[٢٥٥] والجواب عما ذكروه خامسًا؛ أنَّ الأزل ليس وقتًا محدودًا له حالة معينة بل هي عبارة عن نفي الأوليَّة، فالحادث الزماني الذي يسبقه العدم يمتنع وقوعه في الأزل مع أنَّه يحسم مادة الوهم بالمعارضة بالصّحة بأن يقال صحَّة حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الأزل أم لا، فإن كانت حاصلة فأمكن حدوث حادث أزلي وذلك محال، وإن لم يكن فللصِّحة مبدأ وهو محال، ولما لم يكن هذا الكلام قادحًا في الصحة أعني القدرة فكذا هاهنا.

[٢٥٦] وعمَّا ذكروه سادسًا؛ أنَّ المراد بالحصر أن يكون للشيء طرف، ونحن نُسلّم أنَّ الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا ثمَّ نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث.

[257] Yedinci olarak zikrettikleri şeyin cevabı şudur: Eğer zikrettiğiniz şeyle, cismin hâdislerin tümüyle nitelenmiş olduğunu ve aynı zamanda onların yokluğu ile nitelenmiş olduğunu kastediyorsanız bu geçersizdir. Zira hâdis şeyler, küllîliği bakımından bir varlığa sahip değildir ki cisim onlarla nitelenmiş olsun! Eğer onunla her bir vakitte onlardan biriyle nitelenmiş olmasını kastediyorsanız bu durumda o, bu vakitte bu hâdisin yokluğu ile nitelenmiş değil, bilakis bunun dışındaki hâdislerden birinin yokluğu ile nitelenmiştir. Dolayısıyla yüklem birliği olmadığı için burada bir çelişki yoktur.

[258] Önceki şeylerden alınmaya daha layık olan ve zikrettikleri sekizinci şeyin cevabı şudur: Öncüllerinde, onlar arasında meşhur olan veçhe göre birçok bozukluk yönü bulunur. İlk öncüle, yani âlemin hâdislerden uzak kalamayacağı sözlerine gelince eğer âlemle cisimlerin toplamı kastediliyorsa o, hareket ve diğer şeylerden uzak kalamaz. Eğer âlemle toplam olması itibariyle toplamı kastediyorlarsa daha önce de geçtiği üzere bunun, eğer doğru olsa bile her vakitteki hâdislerin sayıları başka bir toplam olacağı için, onlara bir faydası yoktur. Eğer bununla dedikleri gibi zorunlu varlığın dışındaki şeyleri kastediyorlarsa burhan, mümkün varlıklar içinde asla değişmeyen şeylerin bulunmasına dayanır; bu durumda ilk öncül nakzedilmiş ve geçersiz kılınmış olur.

[259] "Hâdislerden uzak olmayan şey, hâdistir." şeklindeki diğer öncüle gelince onda da birtakım bozukluklar vardır. Eğer bununla tekleri önce gelmeyen şey kastediliyorsa açıktır ki o, zaruri olarak hâdislerin tek tek her birinden önce gelir. Eğer bununla hâdislerin tümünden önce gelmemesi kastediliyorsa hâdislerin tümünden bahsetmek söz konusu olmaz ki, herhangi bir şey ondan önce gelsin! Onların "Hâdislerin kendisinden önce gelmediği şey hâdistir." sözleri de aynı şekilde tartışma mahâllidir. Zira hasmın görüşüne göre felekî cisimlerin hiçbir şekilde hareketten uzak kalması ve zamansal bir öncelikle onlardan önce gelmesi, yani hareketin teklerinden hâlî bir şey olması asla doğru değildir, her ne kadar hareketli şey, zâtî bir öncelikle hareketten önce gelse de. Dolayısıyla onlar, daha önce de bahsi geçtiği üzere burada hâdis şeylerin sonlu olduğunun ispatına dönmeye muhtaçtırlar. Bu, iki taraf arasındaki inceleme ve tartışmalardan dolayı vâki olan şeydir.

[٢٥٧] وعمَّا ذكروه سابعًا؛ أنَّه إن عنيتم بما ذكرتم أنَّه يكون الجسم موصوفًا بكلّ الحوادث ويكون موصوفًا بعدمها معًا فذلك باطل لأنَّ الحوادث ليس لكليتها وجود حتى يكون الجسم موصوفًا بها، وإن عنيتم به أنَّه في كلِّ وقت من الأوقات يكون موصوفًا بواحد منها فهو في ذلك الوقت ليس موصوفًا بعدم ذلك الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه لعدم وحدة المحمول.

[٨٥٢] [٢٠٠] وعمَّا ذكروه ثامنًا؛ وهو قريب المأخذ ممَّا سبق أنَّ في مقدّماته على الوجه الذي اشتهر بينهم وجوهًا من الخلل. أمَّا المقدمة الأولى وهو قولهم: العالم لا يخلو عن الحوادث إذا عُنيَ بالعالم مجموع الأجسام فإنَّه لا يخلو عن الحركات وغيرها، وإن عَنوا به المجموع بما هو مجموع فقد مرّ أنَّ ذلك وإن كان صحيحًا فإنَّ لأعداد الحوادث في كلِّ حين مجموع آخر لكن لا ينفعهم، وإن عَنوا به كما يقولون ما سوى الواجب الوجود فالبرهان قائم على أنَّ في الموجودات المُمكنة أمورًا لا تتغيَّر أصلًا فيكون المقدِّمة الأولى منقوضة باطلة.

[٢٥٩] وأمَّا المقدِّمة الأخرى وهي: أنَّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو لا يسبقها ففيها خلل إن أريد ما لا يسبق آحادها فإنَّه من البيِّن أنَّه مُتقدّم على كلّ واحد واحد من الحوادث بالضرورة، وإن أريد به أنَّه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها أصلًا حتى يسبقها شيء، فقولهم إنَّ ما لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النِّزاع فإنَّ على مذهب الخصم لا يصح خلو الأجرام الفلكية عن الحركات أصلًا ولا يسبقها سبقًا زمانيًا أي ما خلت عن آحاد الحركات قط وإن كان المتحرّك يتقدَّم على الحركة تقدُّمًا ذاتيًا، فيحتاجون هاهنا إلى الرجوع إلى إثبات نهاية الحوادث وقد سبق الكلام فيه، فهذا ما وقع من الأبحاث والمناقضات بين الطرفين

Biz Allah'ın fazlı ve yardımıyla bu yolu açıkladık ve âlemin hudûsunu, cisimlerin, tabiatlarının, nefislerinin ve arazlarının önce gelen zamansal bir yokluk tarafından öncelenmiş olduklarına dönük talep edilen yönü keşfettik.

[260] Biz iki öncülü, yani "Âlemin cevherleri zâtları gereği hâdislerden uzak kalamaz. Zâtı gereği hâdislerden uzak kalamayan her şey zamansal olarak hâdistir. Dolayısıyla âlem içindekilerle birlikte hâdistir." sözlerini düzelttik. Bu merama dönük ihtiyaç duyulan şeylerin bir kısmı daha önce geçmişti. Verilmiş bir söz olarak bir kısmı geriye kaldı. İnşallah buna döneceğiz.

[261] Bil ki, insanların çoğuna görüşlerini ve tartışma mahâllini ifade etmek zor gelir. Onlar, "Âlem hâdistir." dediğinde bununla neyi kastettikleri sorulursa hayrete düşerler. Zira onlar bununla âlemin etkin bir yaratıcıya muhtaç olmasını kastediyorlarsa zâten hasımları tam bir vecih üzere buna sahip ve bunu desteklemektedir. Zira hasım, âlemin hudûsu ve bekası itibariyle zât ve sıfat bakımından bir etkin varlığa muhtaç olduğunu kabul etmektedir. Eğer bununla âlemden önce zamansal bir yokluğun gelmesini kastediyorlarsa hasmın bunu kabul etmesi mümkün değildir. Onların şunu kabul etmesi de mümkün değildir: Zira bütünüyle âlem, Allah'ın dışındaki şeydir. Zaman da âlem cümlesindendir. Yokluk zamansal bir öncelikle âlemden önce geldiği için nasıl olur da zaman âlemden önce gelsin! Eğer onlar görüşlerini "Âlem kadîm değildir." şeklinde açıklıyorlarsa filozof da onun kadîm olmadığı görüşündedir. Zira âlem zorunlu varlık değildir. Eğer bununla âlemin devamlı olmayışını kastediyorlarsa onlara bununla neyi kastettikleri sorulur. Zira devamlı olanla bazen örfî bir mana kastedilir ve o, varlığın uzun süre devamlılığıdır. Bu manada âlemin devamlığında cumhur nezdinde meşhur olan şeye göre bir tartışmada yoktur. Eğer bununla âlemin var olmadığı bir vakti kastediyorlarsa bu, onların görüşünden farklıdır. Zira âlemden önce âlemin içinde bulunmadığı bir vakit yoktur. Zira bu, "Vakitten önce, içinde vaktin bulunmadığı bir vakit vardır." sözü konumundadır. Eğer onlardan biri "Ben bununla âlemin ezelî olmadığını kastettim." derse ezelîyi açıklamış olur ve zikredilen sakınca tekrar geri dönmüş olur. Eğer "Zihinde olan şey sonludur." derse zihnindeki hareketlerin sayısı

ونحن بفضل الله وتوفيقه قد أوضحنا هذا السبيل وكشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم ومسبوقيَّة كل شخص من الأجسام وطبائعها ونفوسها وأعراضها بالعدم الزماني السابق عليها.

[٢٦٠] وصحَّحنا هاتين المقدِّمتين أعني كون جواهر العالم لا يخلو عن الحوادث لذاتها، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زماني فالعالم بجميع ما فيه حادث، وقد سبق بعض ما يحتاج إليه هذا المرام وبقي البعض وله موعد وسنعود إليه إن شاء الله تعالى.

[٢٦١] واعلم أنَّ أكثر الناس يصعب عليهم الإعراب عن مذهبهم وعن محل الخلاف فإنَّهم إذا قالوا العالم حادث فإن سئل عنهم ما أردتم بذلك وقعوا في الحيرة لأنَّهم إن عَنوا به أنه محتاج إلى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به على أتم وجه وآكده لأنَّه قائل بافتقاره إلى المؤثر حدوثًا وبقاء ذاتًا وصفة، وإن عَنوا به أنَّ العالم يسبقه عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف به لأنَّ العالم جُملة ما سوى الله عندهم والزمان من جملة العالم فكيف يتقدَّم الزمان على العالم ليكون تقدُّم العدم عليه تقدُّمًا زمانيًا، وإن أفصحوا عن مذهبهم بأنَّ العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف إنَّه ليس بقديم لأنَّه ليس بواجب الوجود، وإن عَنوا أنَّ العالم ليس بدائم فيقال ما ذا أردتم بذلك فإن الدائم قد يعنى به معنى عرفي وهو مستمر الوجود زمانًا طويلًا ودوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه في المشهور لدى الجمهور، وإن عنوا به أنَّه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبه إذ ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم إذ هو بمنزلة قوله قبل الوقت وقت لم يكن فيه وقت، وإن قال واحد منهم أردت به أنَّه ليس بأزلي يستفسر الأزلي وعاد الترديد والمحذور المذكور. وإن قال الذي في الذهن متناه يسلّم له أنَّ القدر الذي

kadar âlemin sonu olduğunu kabul etmiş olur. Fakat bu, âlemin varlığının, yaratıcısının varlığından başkasına dayanmasını gerektirmez. Dahası onlar için herhangi bir toplam farz edildiğinde onlar da aynı şekilde hâdis olur. Eğer "Ben hudûsu, yani yokken var olanı kastediyorum." derse bu mefhûmla zamansal önceliği kastediyorsa çelişkili olmakla birlikte o kendi görüşüne tezat teşkil etmektedir. Zira bu görüş, âlemden önce zamanın varlığını gerektirir. Oysa zaman âlemin bütününe dâhil idi. Eğer bununla zâtî önceliği kastediyorsa hasmı da bunu kabul etmektedir. Zira filozofun kabulüne göre, mümkünün yokluğu, herhangi bir öncelikle varlığından önce gelir. Eğer "Yaratıcı, âlemle kendisi arasında bir zaman olması yönüyle âlemden öncedir." derse bu onun görüşü değildir. Zira ona göre yaratıcının zâtı dışında âlemden önce herhangi bir şey yoktur. Bu aynıyla filozofun da (*hakîm*) görüşüdür.

[262] Bu durumda hakikatte öncelik olan hakiki öncelik taayyün eder. Dolayısıyla burada bir tartışma olmaz. Tartışma ancak iki hasımdan birinin [Nemrut'un] âlemin Allah'ın zâtından başkasına dayandığını ve âlemin varlığında Allah'ın zâtının ve sıfatının yeterli olmadığını söylemesi, diğerinin de [Hz. İbrahim'in] yeterli olduğunu söylemesi durumunda ortaya çıkar. İşte o zaman, müşrik, müşrik olmayandan ayrılır.

[263] Bil ki ta'tilin[26] iptali ve zâtına bir şey katmaksızın, zâtını kendisine mahâl kılacak bir hâdis olmaksızın var olanları var eden yaratıcı fâilin ispatı meselesi, önemi çok büyük olan, meselelerin ve ilimlerin en üstünü olan bir meseledir. Zira onun fiildeki tevhidini bilmeyen, zâttaki tevhidini bilmez. Aynı şekilde zorunlu varlık, kudret, ilim, irade, hikmet vb. sıfatlardan olan sıfatındaki tevhidini bilmez. İnsan bu meseleyi bildiğinde ve yine insan ilkesini ve fâilini, onun birliğini bildikten sonra nefsin varlığını, bekasını, meâdını ve geri dönüşünün keyfiyetini bildiğinde büyük bir ilim tahsil etmiş olur, kaçırdığı ilimlere ve meselelere aldırış etmez. Bu mesele bilinip muhkem hale geldiğinde, hâdis şeylerin hudûsunun ve yok olan şeylerin yok oluşunun sebepleri ve cisimlerin hüviyetlerinin ve tabiatlarının anbean yenilendiği bilindiğinde tıpkı felsefi kaideye zarar vermeksizin Kur'an'ın işaret ettiği ve burhanın desteklediği

26 Allah'ın zâtını sıfatlarından tecrit etme; tabiatın onu yaratan ve yöneten yüce bir varlıktan berî olduğu düşüncesi. (Editör)

في ذهنه من أعداد الحركات متناه، ولكن لا يلزم من ذلك توقُّف وجود العالم على غير ذات الباري ثمَّ إذا فرض لها مجموع ما فهي أيضًا حادثة. وإن قال أعني بالحدوث أنَّه كان معدومًا فوجد إن أراد بمفهوم كان السبق الزماني فهو مع كونه متناقضًا يخالف مذهبه لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم، وإن أراد به السبق الذاتي فخصمه قائل به فإنَّ الفيلسوف معترف بأنَّ عدم المُمكن يتقدم على وجوده تقدُّمًا ما، وإن قال إنَّ الباري مقدَّم على العالم بحيث يكون بينه وبين العالم زمان فليس هذا مذهبه إذ ليس قبل العالم شيء عنده غير ذات الباري وهو مذهب الحكيم بعينه.

[٢٦٢] فيتعين التقدم الحقيقي الذي هو في الحقيقة تقدُّم فلا يتعين النزاع هاهنا إلّا أن يقول أحد الخصمين إنَّه توقَّف العالم على غير ذات الله ولم يكف في وجوده ذاته وصفاته ويقول الآخر يكفي وحينئذ يتبيَّن المُشرِك من غير المُشرِك.

[٢٦٣] واعلم أنَّ مسألة إبطال التعطيل وإثبات الصانع المبدع الذي يفيد الموجودات من دون سانح على ذاته وحادث يصير ذاته محلّا له من أعظم المهمَّات وأفضل العلوم والمسائل، فإنَّ من لم يعرف توحيده في الفعل لم يعرف توحيده في الذات ولا في صفة وجوب الوجود ولا القدرة ولا العلم ولا الإرادة ولا الحكمة ولا غيره من الصفات، وإذا علم الإنسان هذه المسألة وعلم وجود النفس وبقاءها وكيفيَّة معادها ورجعاها بعد ما عرف مبدأها وفاعلها ووحدانيته فقد حصل من العلم شيئًا عظيمًا ولا يبالي بما يفوته من العلوم والمسائل. وهذه المسألة إذا عرفت وأحكمت وعلمت أسباب حدوث الحادثات ودثور الداثرات وأنَّ هويَّات الأجسام وطبائعها متجدّدة لحظة فلحظة كما أشار إليه القرآن وقومه البرهان من غير أن يختل

gibi işte o zaman keşif ve aklî şühud âlemine ulaşmanın kaideleri, en açık bir yol ve en sağlam bir yöntemle tam bir şekilde tamamlanmış olur. İnsanlar, zorunlu varlıkta bir sıfat açığa çıkmaksızın değişmediğinde hâdis şeylerin ondan nasıl olduğu hususunda şaşkınlık içindedirler. İnsan bu vb. meselede kesinliğe ulaşmadığı sürece tartışmada buna dayanması söz konusu değildir. İllet ve malûl meselesi sabit olduğunda tartışma da doğru [zeminde olmuş] olur. [İllet ve ma'lûl] meselesi ortadan kalkınca tartışmanın mecali de ortadan kalkar. Bahisle ilgilenen kişinin, abes ve gereksiz bir gücü olmakla birlikte [artık] söyleyeceği söz kalmaz. Bu güçle makul bir şey asla sabit olmaz.

[264] Ariflerden biri demiştir ki 'Âlem zaman itibariyle kadîmdir.' diyen kimsenin sözü sadece saçma sapan bir hevestir. Zira bunu söyleyene 'Âlemle kastedilen şey nedir?' diye sorulursa ya onunla gökler, unsurlar gibi tüm cisimleri kastettim, diyecektir ya da onunla Allah'ın dışındaki tüm mevcûdu kastettim, diyecektir. Eğer bu sözüyle ikinci mana kastedilmişse bu söze göre âlem lafzının altında yer alan mevcûdâtın çoğunun varlığı zamana dayanmaz.

[265] Eğer bununla birinci mana kastedilmişse bu da mümkün değildir. Zira bunun manası şudur: Zaman mevcûd olduğundan itibaren cisimler mevcûddur. Bu da zamanın varlıkta cisimlerden önce geldiğini hissettirmektedir. Oysa durum böyle değildir. Zira cisimler varlıkça zamandan öncedir, zaman da onlardan sonradır, her ne kadar bu, mertebe ve zât bakımından olsa da. Eğer 'Maksat ne budur ne de odur.' derse biz onun sözünden ancak anladığımız şeyi biliriz ve anladığımız şey üzere konuşuruz. Maksadını anlamadığımız şeye gelince bunun üzerine konuşmak, kör birine yaraşır. Eğer 'Hak mevcûd olduğu andan itibaren cisimler mevcûddur.' diye iddia ederse bu, büyük bir hatadır. Zira cisimler, Hakk'ın ne şimdisi ne öncesi, ne de sonrası mevcûd olduğu için, asla mevcûd değildir. Eğer 'Âlem Hak'la birlikte şimdi mevcûddur.' görüşüne dönerse o, büyük bir hata işlemiş olur. Hakk'ın zâtının, tekliği(*ehadiyet*) yönüyle ne zaman ne de mekân vardır. Eğer zaman ve mekân, âlemin hiçbir bir zerresi O'ndan uzak değilse O her zerreyle birliktedir fakat ne mümkün ne de başkası O'nunla birliktedir. O'nun varlığı, âlemin varlığından öncedir, mesela hiçbir fark olmaksızın O'nun varlığının, bu kitapta

بها قاعدة حكميَّة فقد تمهدت قواعد الوصول إلى عالم الكشف والشهود العقلي تمهيدًا بأوضح طريقة وأحكم سبيل. والناس يتحيَّرون في أنَّ الواجب الوجود إذا لم يتغيَّر ولم يسنح له صفة فكيف يحصل الحوادث. ولا يكون الإنسان معتمدًا إليه في البحث ما لم يتيقَّن هذه المسألة وأخواتها، وإذا ثبت مسألة العلَّة والمعلول صح البحث وإن ارتفعت ارتفع مجال البحث، ومع القُدرة العبثيَّة الجزافيَّة لا يبقى للباحث كلام ولا يثبت معها معقول أصلًا.

[٢٦٤] قال بعض العرفاء: قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته إذ يقال له ما الذي يعني بالعالم، فإمَّا أنَّه يقول عنيت به الأجسام كلها كالسماوات والأمهات وإمَّا أنَّه يقول عنيت به كلّ موجود سوى الله، فإن عني بذلك المعنى الثاني فعلى هذا كثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقُّف الوجود على الزمان.

[٢٦٥] وإن عني به المعنى الأول فلم يجز أيضًا لأنَّ معناه أنَّ الأجسام موجودة مذ كان الزمان موجودًا وهذا مشعر بأنَّ الزمان سابق على الأجسام في الوجود، وليس كذلك فإنَّ الأجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متأخِّر عنها وإن كان ذلك بالرُّتبة والذات، وإن قال ليس المراد هذا ولا ذاك فنحن لا نعلم من قوله إلّا ما فهمنا وقد تكلَّمنا على ما فهمناه، وأمَّا ما لم نفهمه من مقصده فالكلام عليه من شأن العميان. وإن زعم أنَّ الأجسام موجودة منذ كان الحق موجودًا فهو خطأ عظيم لأنَّ الأجسام لا توجد أصلًا حيث يوجد الحقّ لا الآن ولا قبله ولا بعده، ومن صار إلى أنَّ العالم موجود الآن مع الحقّ فهو مخطئ خطأ عظيمًا فحيث الحق بأحديَّة ذاته لا زمان ولا مكان وإن لم يخل منه زمان ولا مكان ولا ذرة من ذرات العالم فهو مع كلّ ذرة لكن لا مُمكن ولا غير معه فهو سابق الوجود على وجود العالم كما أنَّه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب

yazılan bu kelimelerin sûretinin varlığından önce olması gibi. Bu ikisini ayıran kimse şüphenin dar boğazına düşmüş olur. Hak, zamandan münezzeh kılınmaz, tıpkı avam katında O'nun mekândan münezzeh kılınmadığı gibi. Avam, O'nun, diğer duyulurlar gibi mekânsal bir cisim olduğunu zannetmiştir. Dolayısıyla o kimse, arif için sülûkunun başında hâsıl olan hakiki imandan uzaktır. O iman ki, Hak Teâlâ'nın fark olmaksızın geçmişten önce gelmesi itibariyle gelecekten de önce gelmesidir. Âlimlerin çoğu bunu anlamaktan aciz kalsalar da arif katında bu, yakînîdir." [Arifin sözü] burada bitti.

[266] Ben de diyorum ki, arifin zikrettiği şey âlemin hudûsu babında yeterli değildir. Zira felekî cisimlerin ve temel unsurların kadîm olduğu görüşünde olanlar, Hak Teâlâ'nın geleceğe olan nispetinin, geçmişe olan nispeti gibi olduğu görüşündedirler. Onlar arifin ifade ettiği her şeyi, hatta onun "Hakk'ın ne bu anda ne öncesinde, ne de sonrasında mevcûd olması itibariyle cisimler mevcûd değildir." şeklindeki sözünü idrak etmekten aciz değildir. Her malûlün var edicisine kıyasla oluşu da bunun gibidir. Bununla birlikte onlar feleklerin ve diğerlerinin sermedî olduğu görüşündedirler. Onlar cisimlerin kıdemini, onların varlıklarından önce zamansal yokluğun gelmemesi olarak yorumlarlar. Arifin ortaya koyduğu itiraz asla bunun hakkında gerçekleşmez.

[267] Bu meselede dönüş, tahkik ettiğimiz ve İslâmî dönemde de ispatında tek kaldığımız şeye varır. Zira İslâm filozofları ve diğer âlimler, bu meramın künhüne ulaşamamışlardır. Aksi olsaydı onlardan biri meşhur olurdu. Şöyle ki, gerekçeler ancak bu zamanda yeterli olmuştur. Bu konuda delillendirmenin vâki olduğu şeye en yakın olanı, mütekaddimûn Hristiyanlarından birinin şu sözüdür: Âlem kuvvet bakımından sonludur. Kuvvet bakımından sonlu olan her şey, beka bakımından sonludur. Dolayısıyla onun ezelî olması imkânsızdır. Bundan dolayı âlemin ezelî olması imkânsızdır. *Mutârahât* yazarı Sühreverdî'nin şu şekilde ortaya koyduğu itiraz bunun hakkında geçerli değildir: "Takririmize göre âlemin beka kuvvesi sonludur fakat bekası ne zâtı gereği ne de kuvveti gereği değil, bilakis illeti devamlı olduğu için sonlu değildir. Bu illet, eserleri, hareketleri vs. bilkuvve sonsuz olan şeyi devam ettirir." Ben de diyorum ki, onun "Beka kuvvetinin ne zâtı ne de kuvveti gereği sonlu

مثلًا من غير فرق أصلًا، ومن فرَّق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون أنّه جسم مكاني كسائر المحسوسات فهو بعيد عن الإيمان الحقيقي الحاصل للعارف في أوَّل سلوكه، وهو أنَّه تعالى سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضي من غير فرق، وهذا يقيني عند العارف وإن كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه، انتهى.

[٢٦٦] أقول: إنَّ ما ذكره هذا العارف غير كاف في باب حدوث العالم إذ القائلون بقدم الأجسام الفلكيَّة وأمهات العناصر قائلون بأنَّ نسبته تعالى إلى المستقبل كنسبته إلى الماضي وليسوا عاجزين عن إدراك كلّ ما أفاده حتى قوله إنَّ الأجسام لا توجد حيث يوجد الحقّ الأول لا هذا الآن ولا قبله ولا بعده، وهكذا كلّ معلول بالقياس إلى موجده ومع ذلك ذهبوا إلى تسرمد الأفلاك وغيرها، ولهم أن يفسروا قدم الأجسام بأنَّ وجودها غير مسبوق بعدم زماني فلا يردّ عليه ما أورده أصلًا

[٢٦٧] فالمصير في هذه المسألة إلى ما حققناه وتفردنا بإثباته في هذه الدورة الإسلامية إذ حكماء الإسلام وسائر العلماء لم يصلوا إلى كنه هذا المرام وإلّا لاشتهر منهم ذلك لأنَّ الدواعي كانت مستوفرة عليها في هذه الأزمنة. وأقرب ما وقع الاحتجاج به في هذا الموضع قول بعض المتقدِّمين من النصارى وهو أنَّ العالم متناهي القوَّة وكلّ متناهي القوَّة متناهي البقاء فيستحيل أن يكون أزليًا فالعالم يستحيل أن يكون أزليًا. ولا يرد عليه ما أورده صاحب **المطارحات** بأنَّا نقرر أنَّ العالم متناهي قوَّة البقاء لكنه غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته بل لأنَّ علته دائمة وهي يمدها بالقوَّة الغير المتناهيَّة الآثار والحركات وغيرها. أقول: قوله غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته كلام مُجمل مغلط لأنَّه إن أراد به أنَّه بحسب ماهيَّته الإمكانيَّة

değildir." şeklindeki sözü yanıltıcı kapalı bir sözdür. Zira o "Âlem, imkân olan mâhiyeti itibariyle beka kuvvetine sahip değil, bilakis Vâcip'ten ona taşan varlık sebebiyle baki ve devamlıdır." manasını kastettiyse bu, hakkında delil getirdiği maksadın dışında olabilir. Zira o muhtemelen bu cisimsel cevherlerin varlığının, sonsuz kuvvet sahibi olmayan mâhiyeti bakımından değil, kuvvet bakımından sonlu olduğunu iddia etmektedir. Hem nasıl olsun! O, kuvvetçe sonsuz olması bir tarafa, mâhiyeti itibariyle mevcûd bile değildir! Eğer bu sözüyle "Onun vücûdî zâtı ve başlangıçta yaratıcıdan (*câil*) sâdır olan hüviyeti kuvvetçe sonsuz değildir. Ne var ki onun devamlı olan illetten kuvvetleri ve eserleri alması bunun dışındadır." manasını kastediyorsa bunun iki vecih üzere mümkün olduğunu söylüyoruz:

[268] 1. Kuvvet ve kudretteki sonlu şahsî varlığı, devamlı değildir. Fakat Yüce İlke'nin yardımı ile ondan sonsuz eserler ve fiiller sâdır olur, tıpkı sözünün zâhirinin delalet ettiği gibi. Oysa bu geçersizdir. Zira şahsa eklenen arazların, eserlerin ve fiillerin varlığı, onun varlığına tabidir. Şahsî cevher varlıkta kendisine tabi olan şeylerin tümünden daha kuvvetlidir. Varlığın feyzi onlara ancak tabi olunan, eklenen ve füruu olan şahsî cevhere uğradıktan sonra gelir. Dolayısıyla eserlerin ve malûllerin sonsuzluğu, ister yakın fâil olsun isterse kabul edici kuvvet veya alet yahut konu olsun, aracı illetin sonsuzluğunu gerektirir. Zikrettiğimiz şeyler, sonsuz eserleri kabul edici olan ilk maddeyi nakzetmez. Zira ilk madde bu etkileri ancak istidatların ve sonsuz kuvvetlerin ortaya çıkışıyla kabul eder. Onun kalıcı birliği sûretlerin ve kuvvetlerin yenilendiği her anda yenilenen belirsiz bir birliktir.

[269] 2. Onun her vakitteki varlığı kuvvetçe sonlu olsa da her vakitte onun maddesine 'ilkeden ilk taşan'dan başka bir kuvvet ve hüviyet taşar. İşte bu, âlemin hudûsuna ve yok olmasına kail olmaktır. Böylece her şahıstan önce ezelî zamansal bir yokluk gelir. Bu, üç dinden yani Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'dan birine bağlanan birinin kail olduğu maksadın aynıdır. Evet, âlemin kuvvetçe sonlu olduğuna kail olan kimsenin görüşü, sırf mufarık varlıklar gibi kuvvetçe sonsuz olan şeylerin de âlem cümlesinden olması bakımından men edilirse onun bir veçhi olur. Ne var ki, senin bizim yolumuzdan öğreneceğin üzere ayrık (*mufarık*) sûretler

ليس ذا قوَّة البقاء بل بوجودها الفائض عليها من الواجب يبقى ويدوم فلعلَّ هذا غير مقصود المستدل إذ ربما ادعى أنَّ وجود هذه الجواهر الجسمانيَّة متناهي القوَّة لا أنَّها من حيث ماهيَّاتها ليست ذات قوَّة غير متناهية، كيف وهي بحسب ماهيَّاتها ليست بموجودة فضلًا عن كونها غير متناهي القوَّة، وإن أراد به أنَّ ذاتها الوجوديَّة وهويَّتها الصادرة عن الجاعل ابتداء ليست بلا متناهي القوَّة إلا أنَّه يستمد من العلة الدائمة القوى والآثار، فنقول هذا يمكن على وجهين:

[٢٦٨] أحدهما: إنَّ وجودها الشخصي المتناهي في القوَّة والقدرة لا يبقى دائمًا لكن يصدر منه الآثار والأفاعيل الغير المتناهي بإمداد المبدأ العالي كما يدلّ عليه ظاهر كلامه، وهو فاسد فإنَّ وجود الأعراض والآثار والأفعال اللاحقة للشخص تابع لوجوده، والشخص الجوهري أقوى في الوجود من جميع ما يتبعه، وفيض الوجود لا يصل إليها إلا بعد أن يمرَّ على المتبوع الملحوق به ما يتفرع عليه، فعدم تناهي الآثار والمعاليل يستلزم عدم تناهي العلة المُتوسِّطة سواء كانت فاعلًا قريبًا أو قوَّة قابليَّة أو آلة أو موضوعًا ولا ينتقض ما ذكرناه بالهيولى الأولى التي تقبل آثارًا غير متناهية لأنَّها لا تقبل هذه الآثار إلا بورود الاستعدادات والقوى الغير المتناهية، وليست وحدتها الباقية إلا وحدة مبهمة تتجدَّد في كلّ حين بتجدُّد الصور والقوى.

[٢٦٩] وثانيهما: إنَّ وجودها في كلِّ وقت وإن كان متناهي القوَّة إلا أنَّه يفيض من المبدأ في كلِّ وقت على مادتها قوَّة أخرى وهويَّة غير التي فاضت أولًا فهذا قول بحدوث العالم ودثوره فيكون كلّ شخص منه مسبوقًا بعدم زماني أزلي وهو عين مقصود القائل المنتحل بإحدى الملل الثلاث أعني التهوُّد والتنصُّر والإسلام. نعم لو منع قول القائل إنَّ العالم متناهي القوَّة بأنَّ من العالم ما لا يتناهى قوَّته كالمفارقات المحضة لكان له وجه إلّا أنَّك ستعلم من طريقتنا أنَّ الصور المفارقة ليست بما هي مفارقة من جملة ما

Allah'ın dışındaki şeyler cümlesinden olan ayrı şeyler değildir. Dolayısıyla o, bizim şu sözümüze bir zarar vermez: Âlem ve kuvvetçe sonlu olan içindeki şeylerin tümü sayı bakımından değil, bilakis şahsî varlığı ve hüviyeti olmaksızın mefhûm ve mana bakımından kalıcı ve devamlıdır.

Otuz Altıncı Fasıl

Anın Hakikati ve Varlığının ve Yokluğunun Keyfiyeti

[270] Bil ki anın iki manası vardır. İlki zamana bölünen şey, diğeri de zamanı bölen şeydir. İlk manada an sürekli zamanın bir sınırı ve tarafıdır. Şu halde araştırma anın varlık ve yokluk keyfiyeti hakkında olur. Anın varlık keyfiyetine gelince öğrendiğin üzere zaman sürekli bir nicelik olup her sürekli nicelik bilfiil değil bilkuvve sonsuz taksimleri üç sebepten, yani katetme, arazın farklılığı ve vehimden biriyle kabul eder. Bildiğin gibi katetmenin hâsıl olması zamanda imkânsızdır. Bu durumda geriye diğer iki vecihten birinin imkânı kalır. Bu, ortak bir sınır gibi bir kerelik bir şey olarak hareketin bölünmeksizin ortak bir sınıra ulaşmasıdır, tıpkı doğuş ve batış ilkesi gibi. Ya da bu, bir kimsenin vehmî kuvveyle farz etmesi hasebiyle olur.

[271] Anın yokluk keyfiyetine gelince bunu konuşmak, İbn Sînâ'nın *Şifâ*'da ve diğer yerlerde ifade ettiği bir kaideyi sunmayı gerektirir. O da şudur: Zamansal tek bir şeyin varlığı veya yokluğu; [1] ya hâsıl olması itibariyle bir kerelik olur ya da kendisine tahsis edilen bir anda bir kerede yok olur. Eğer sürekli olursa bu an varlığın husûl veya yokluk anlarının ilkidir. Anlık şeyler gibi sürekli olmazsa husûl çerçevesinin dışında olmaksızın mücerret bu an olur. [2] ya da bu, şu şekilde tedrîcî olur: Bitişik [sürekli] bir hüviyete sahip tek bir şeyin husûlü ancak bitişik tek bir zamanda ona uygun olmak yoluyla mümkün olur. Bu da tedrîcî yolla husûl diye ifade edilir.

[272] Bu şeyin husûlü, bu zamanın cüzlerinde birçok şeyin husûlünü gerektirmez. Zira o, hüviyeti itibariyle birçok şeyden bileşik değil, bilakis o, cüzlere bölünmeyi kabul etme özelliğinde olan tek bir şeydir. Dolayısıyla o, bölünmenin ilişmesinden önce tek bir zamana uygun tek bir şeydir. Bu şeyin, içinde var olacağı bir tarafı yoktur. Zira varlığının za-

سوى الله، فلا يقدح قولنا العالم وجميع ما فيه متناهي القوَّة غير باق ولا دائم بالعدد بل بالمفهوم والمعنى دون الوجود الشخصي والهويَّة.

الفصل السادس والثلاثون

في حقيقة الآن وكيفيَّة وجوده وعدمه

[٢٧٠] اعلم أنَّ الآن يكون له معنيان؛ أحدهما: ما يتفرع على الزمان، والثاني: ما يتفرع عليه الزمان. أمَّا الآن بالمعنى الأول فهو حدّ وطرف للزمان المتصل فالنظر في كيفيَّة وجوده وكيفيَّة عدمه، أمَّا كيفيَّة وجوده؛ فلما علمت أنَّ الزمان كميَّة متصلة وكلّ كميَّة متصلة فإنَّها قابلة لتقسيمات غير متناهية بالقوَّة لا بالفعل إلّا بواحد من الأسباب الثلاثة القطع واختلاف العرض والوهم لكن حصول القطع مُمتنع في الزمان لِمَا عرفت فبقي الإمكان لأحد وجهين آخرين وذلك بموافاة الحركة أمرًا دفعيًّا كحد مشترك حدًّا مشتركًا غير منقسم كمبدأ طلوع أو غروب وإمَّا بحسب فرض الفارض بقوَّته الوهميَّة.

[٢٧١] وأمَّا كيفيَّة عدمه؛ فالكلام يستدعي تمهيد قاعدة أفادها الشيخ في **الشفاء** وغيره وهي أنَّ وجود الشيء الواحد الزماني أو عدمه إمَّا أن يكون دفعيًّا بأن يحصل أو يعدم دفعة في آن يختص به فإن استمر كان ذلك الآن أول آنات حصول الوجود أو العدم وإن لم يبق كالأمور الآنية كان مجرَّد ذلك الآن لا غير ظرف الحصول. وإمَّا أن يكون تدريجيًّا بأن يكون الشيء الوحداني له هوية اتصاليَّة لا يمكن أن يتحصَّل إلّا في زمان واحد متصل على سبيل الانطباق عليه، ويعبر عن ذلك بالحصول على سبيل التدريج.

[٢٧٢] ولا يلزم أن يكون حصول ذلك الشيء حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان لأنَّه من حيث هويَّته ليس بملتئم عن أشياء كثيرة بل هو شيء واحد من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء فهو قبل عروض القسمة ليس

manın bir tarafında ve bir sınırda hâsıl olması imkânsızdır. Bilakis onun, bu zamanın tümüne bitişik olarak hâsıl olması zorunludur. Bölünmenin ilişmesi sonrasında ise cüzlerinin bu zamanın cüzlerinde husûlü peyderpey olur. Hâsıl olan bu şey, yani tedrîcî tek bir husûle sahip olan şey için husûlün başlangıç anı olmaz. Bilakis husûlünün çerçevesi tarafı olmayan zamandır. [3] Ya da bu, şu şekilde zamansal olur: Varlığın ya da yokluğun husûlü zamanın kendisinde olur, tarafında veya ona intibak yoluyla zamanda değil. Zira hâsıl olan şeyin zamana uygun düşen sürekli bir hüviyeti yoktur. Bilakis onun husûlü bu zamanla hususileşir. Şu manadaki bu zamanda bir anın var olması veya farz edilmesi mümkün değildir. Aksi halde bu şey onda hâsıl olur ve bu hâsıl olan için, bu zamanın ilk husûl anı asla söz konusu değildir ki, bu an ne zamanın bir tarafı ne de onda bulunan başka bir andır. Görüşü bu üslupla takrir etmek, birçok şüpheyi ortadan kaldırır.

[273] Bu şüphelerden biri *Mulahhas* yazarı Râzî'nin zikrettiği şu şeydir: Bir şeyin tamamıyla varlığı veya yokluğu ya peyderpey hâsıl olur ve bu durumda o, kendisine uygun düşme ve bölünmesi itibariyle cüzlere bölünme veçhi üzere bir zamanda olur ya da tek bir kerede olur, bu durumda da o kesinlikle bir anda olur ve bu an varlığının veya yokluğunun ilk husûl anıdır. Aynı şekilde diyoruz ki şeyin varlığı veya yokluğu ya bir kerede hâsıl olur, bu durumda o bir anda olur, ki o zaruri olarak husûlünün ilk anıdır ya da bir kerede değil yavaş yavaş olur, bu durumda o, hiç kuşkusuz, kendisine uygun düşen bir zamanda bulunur. Burada bir vasıta nasıl tasavvur edilebilir ki? Yine, burada ilk ana sahip olmayan bir hudûs nasıl tasavvur edilebilir ki? Zira bu, iki kısımdan her biriyle uzaklaştırılır: İlki, bir şeyin azar azar varlığı veya yokluğu itibariyledir; ikincisi ise şeyin varlığının veya yokluğunun bir kerede olması itibariyledir ki, bunun manası şeyin varlığının veya yokluğunun, açık bir şekilde biri diğerinin ne mukâbili [yani tedrîcî veya bir kerelik olan] ne de mukâbilinin lâzımı olan, kendisiyle hususileştiği tek bir anda hâsıl olmasıdır. Azar azar var olan şeyin mukâbili ya azar azar var olmaz ve o hudûsu bir anla hususileşerek var olmaktan ve böyle olmaksızın var olmaktan daha umumidir. Aynı şekilde, hudûsu bir anla hususileşerek var olan mukâbil de azar azar var olmaktan ve böyle olmaksızın var olmaktan daha umumidir. Bundan

إلّا شيئًا واحدًا منطبقًا على زمان واحد، ولا يكون لذلك طرف يوجد هو فيه لأنَّ وجوده مُمتنع الحصول في طرف زمان أو حد من حدوده بل واجب أن يحصل مقارنًا لجميع ذلك الزمان، وأمَّا بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه في أجزاء ذلك الزمان شيئًا بعد شيء، فهذا الحاصل أعني ما يكون له حصول واحد تدريجي لا يكون له آن ابتداء الحصول بل ظرف حصوله إنَّما هو الزمان لا طرفه. وإمَّا أن يكون زمانيًا بأن يكون حصول الوجود أو العدم في نفس الزمان لا في طرفه ولا فيه على سبيل الانطباق عليه إذ لا يكون للشيء الحاصل هويَّة اتصاليَّة ينطبق على الزمان بل إنَّما يختص حصوله بذلك الزمان على معنى أن لا يمكن أن يوجد أو يفرض في ذلك الزمان آن إلّا ويكون ذلك الشيء حاصلًا فيه ولا يكون لذلك الحاصل آن أوَّل الحصول أصلًا لا طرف ذلك الزمان ولا آن آخر فيه، وتقرير القول على هذا الأسلوب ممَّا يضمحل به كثير من الشكوك.

[٢٧٣] منها ما ذكره صاحب **الملخص** أنَّ وجود الشيء بتمامه أو عدمه إمَّا أن يحصل شيئًا فشيئًا فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه والانقسام إلى أجزاء حسب انقسامه أو دفعة واحدة فيكون في آن قطعًا وهو آن أول الحصول لوجوده أو عدمه، وكذلك نقول وجود الشيء أو عدمه إمَّا أن يحصل دفعة فيكون في آن هو أول الآنات لحصوله ضرورة أو لا دفعة بل قليلًا قليلًا فيكون لا محالة في زمان ينطبق عليه فكيف يتصوَّر هناك الواسطة فكيف يتصوَّر حدوث ليس له آن أول. فإنَّه مندفع بأنَّ كلا من هذين القسمين أعني وجود الشيء أو عدمه يسيرًا يسيرًا، ووجود الشيء أو عدمه دفعة بمعنى الذي يحصل في آن واحد يختص به ابتداء وجود الشيء أو عدمه ليس مقابلًا صريحًا للآخر ولا لازمًا لمقابله، وإن مقابل الذي يوجد يسيرًا يسيرًا إمَّا لا يوجد يسيرًا يسيرًا وهو أعمّ من أن يوجد مختصًّا حدوثه بآن ومن أن يوجد لا كذلك. وكذا مقابل الذي يوجد مختصًّا حدوثه بآن أعم من أن يوجد يسيرًا يسيرًا ومن أن يوجد لا كذلك. فالواسطة

dolayı vasıta muhtemeldir, yani şeyin tüm zamanlarda bütünüyle mevcûd olması ve tüm cüzlerinde ve tüm sınırlarında uygunluk olmaksızın mevcûd olması ve bu zamanın başlangıcında mevcûd olmaması muhtemeldir.

[274] Burhan ve inceleme, varlıkların hudûsunda vasıtanın varlığını gerektirir. Zikredilen üç şeydeki yokluklarının hâdis olmalarının durumu da daha sonra açıklayacağımız üzere böyledir. *Şifâ*'daki şeyin akışına uygun olarak kısımların tahkiki hakkındaki burhanın yolu şunu araştırmaktır: İki zaman arasında müşterek olan an, birinde bir hal ile diğerinde başka bir hal ile midir? Malumdur ki her ikisi de çelişik veya karşılıklılık kuvvetinde olan iki şeyin tümünden konunun bu anda yoksun olması imkânsızdır. Bir kısım şeyler, bir anda hâsıl olur ve diğerinin varlık zamanında farz edilen herhangi bir anda onun haline benzer. O, temas, dörtgen ve diğer yerleşik heyetler gibi, oluşunda bir müddet uygun olmaya ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla o da böyle olmaz. Ortak fasıl olan bu anda bulunan şey, onunla nitelenmiş olur.

[275] Bu şüphelerden biri de varlığı ve sınırı ikinci zamanda vâki olan şeydir. İkisinin arasını ayıran an için bu muhtemel değildir, tıpkı hareket gibi ki varlık zamanının anlarında hali benzer olmayıp, bilakis her bir anda gayeye yeni bir yakınlık ve ilkeden uzaklık içinde olması hasebiyle yenilenir. Bunlar ancak ortak fasıl olan andan sonra, yani ondan sonraki tüm zamanlarda ve tüm anlarda hâsıl olur. Aynı şekilde ancak hareketle vâki olan şeyler de böyledir, tıpkı temastan sonra ayrı olan temassızlık gibi. Bu gibi şeylerin ilk tahakkuk anları yoktur. Aksi halde ya bu an müşterek fasıl olan şeye bitişir, bu durumda anların birbirine eklenmesi gerekir veya aralarına bir zaman girer. Şeyin bu zamanda mesela hareketten, sükûndan, temastan ve temassızlıktan uzak olması gerekir. Kısaca tavassut hareketi katetme olarak mevcûddur. Bu durumda o, hâdis katetme hareketi zamanının bir tarafı olan anda hâsıl olmaz. Zira o, sükûn anlarının sonuncusudur. Yine bu an, mesafenin ve onun başlangıcının bir tarafına uygundur. Hem nasıl doğru olmasın ki hareketli onda vuku bulması itibariyle mesafenin başlangıcı ile sonu arasında ortadadır. Bu andan sonrakine gelince o, hareket zamanının anlarından ve onun cüzlerinden birisinden uzak olmaz. Bu anı başka bir anın takip etmesi mümkün değildir. Bu nedenle anlar arasında süreklilik vardır. Şu halde

محتملة وهي أن يكون الشيء موجودًا بتمامه في جميع الزمان وفي كلِّ جزء من أجزائه وحد من حدوده لا على الانطباق ولا يكون موجودًا في مبدأ ذلك الزمان.

[٢٧٤] والبرهان والفحص أوجبا وجود الواسطة في حدوث الوجودات وكذا حال حدوث الأعدام في الثلاث المذكور كما سنبيّن. فسبيل البرهان على تحقيق الأقسام على سياق ما في **الشفاء** هو أن ينظر هل الآن المُشترك بين زمانين في أحدهما الأمر بحال وفي الآخر بحال أخرى، ومن المعلوم أنَّ الذين هما في قوَّة المتناقضين أو المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعًا في ذلك الآن. ثمَّ من الأمور ما يحصل في آن ويتشابه حاله في أي آن فرض في زمان وجوده، ولا يحتاج في كونه إلى أن يطابق مدَّة كالمماسة والتربيع وغير ذلك من الهيئات القارة فما كان كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك موصوف به.

[٢٧٥] ومنها ما يقع وجوده في الزمان الثاني وحدَّه والآن الفاصل بينهما لا يحتمله كالحركة التي لا يتشابه حالها في آنات زمان وجودها بل يتجدَّد بحسبها في كلّ آن قرب جديد إلى الغاية وبعد عن المبدأ، وهي إنَّما يحصل بعد الآن الذي هو الفصل المشترك أي في جميع الزمان الذي بعده وفي جميع آناته، وكذلك ما لا يقع إلا بالحركة كاللاممماسة التي هي الفارقة بعد المماسة فلمثل هذه الأمور لا يكون أول آنات التحقّق وإلّا فإمَّا أن يتَّصل ذلك الآن بالذي هو الفصل المشترك فيلزم تشافع الآنات أو يتخلل بينهما زمان فيلزم خلو الشيء في ذلك الزمان عن الحركة والسكون والمماسة واللاممماسة مثلًا. وبالجملة الحركة التوسُّطيَّة موجودة قطعًا ولا يحصل في الآن الذي هو طرف الزمان الحركة القطعيَّة الحادثة لأنَّه آخر آنات السكون. وأيضًا ذلك الآن مُنطبق على طرف المسافة ومبدأها فكيف يصدق أنَّ المتحرّك بحسب وقوعه فيه مُتوسِّط بين مبدأ المسافة ومنتهاها، وأمَّا بعد ذلك الآن فلا يخلو عنها آن من آنات زمان الحركة ولا جزء من

o, herhangi bir zamanda ve zamanın her bir anında mevcûddur ve o, husûlün başlangıç anına sahip değildir. Aynı şekilde onun husûlü ancak hareketle tamamlanır ve katetme hareketinden belli bir miktarı gerektirmez. Yine onun varlığı sadece bir anla hususileşir, tıpkı varlıkça anlık olan şeyler gibi. Dolayısıyla o, bu anın tarafı olan tüm zamanlarda ve bu andan sonra içinde bulunduğu tüm anlarda yok olur. Yokluk husûlünün başlangıcı olarak yokluğu için de hususileştiği bir ilk an yoktur.

[276] Bu asılları bildiğinde anın yokluk keyfiyeti, hatta ona uygun her şeyin yokluk keyfiyeti hakkında konuşalım. Bu an veya anlık, var olduğunda onun yokluğu şu ihtimallerden uzak değildir: O ya tedrîcî olur ve bölünen bir şey olur; bu durumda an, zaman; anlık da zamansal olur, bu ise çelişkidir. Eğer bir kerelik olursa ya yokluğunun anı varlığının anına bitişen bir şey olur, bu da iki anın peş peşe olmasıdır, bu ise imkânsızdır; ya da ondan sonra gelir, bu durumda da o şunlardan uzak kalmaz: O ya iki an arasında orta bir zaman olur, bu durumda an, bu ortada devamlı olur ya da iki an arasında orta olmaz, dolayısıyla anların bir arada bulunması gerekir. Dahası ikinci anın yokluğu hakkındaki söz birinci anın yokluğu hakkındaki söz gibi olur. Bu, zamanın peş peşe gelen anlardan birleşik olmasını gerektirir. Tümü imkânsızdır. Dolayısıyla hakikat, anın yokluğunun ondan sonra gelen zamanın tümünde olmasıdır. Bu ise hudûsun üçüncü kısmıdır ve bu, doğrudur.

[277] Eğer şunu dersen: "Farz et ki, anın yokluğu andan sonra gelen zamanın tümündedir. Fakat bizim sözümüz onun mutlak yokluğu değil, bilakis yokluğunun başlangıcı hakkındaydı. Malumdur ki onun yokluğunun başlangıcı, ondan sonra gelen zamanın tümünde değildir. Dolayısıyla o ya tedrîcî olarak hâsıl olur veya bir kerelik olur. Bu durumda da problem geri döner."

[278] Biz de deriz ki, bir şeyin başlangıcının iki manası vardır. İlki, bu şeyin kendisinde hâsıl olduğu zamanın bir tarafıdır. İkincisi ise şeyin ilk olarak kendisinde hâsıl olduğu andır. Buna bağlı olarak diyoruz ki, ilk manada bu anın yokluğunun başlangıcı bu anın varlığının kendisidir. İkinci manadaki başlangıca gelince bu manada onun yokluğunun başlangıcı yoktur. Oysa öğrendiğin üzere her hâdisin içinde hâsıl olacağı bir başlangıcının olması gerekmez. Zira hareketin bir başlangıcı yok ki

أجزائه ولا يمكن أن يتلو ذلك الآن آن آخر فيقع التتالي بين الآنات فإذن هي موجودة في زمان ما وفي كلّ آن منه وليس لها آن ابتداء الحصول، وكذلك ما لا يتم حصوله إلا بالحركة ولا يستدعي قدرًا معيَّنًا من الحركة القطعيَّة وأيضًا ما يختص وجوده بآن فقط كالأمور الآنية الوجود فهو إنَّما يعدم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الآن وفي جميع الآنات الذي فيه بعد ذلك الآن، ولا يكون لعدمه آن أول يختص به ابتداء حصول العدم.

[٢٧٦] فإذا عرفت هذه الأصول فلنتكلم في كيفيَّة عدم الآن بل عدم كلّ ما ينطبق عليه، فإنَّ هذا الآن أو الآني إذا وجد فعدمه لا يخلو إمَّا أن يكون تدريجيًّا وكان منقسمًا فيكون الآن زمانًا والآني زمانيًّا هذا خلف، وإن كان دفعة فإمَّا أن يكون آن عدمه مقارنًا لآن وجوده وهو تتالي الآنين وذلك ممتنع، وإمَّا أن يكون متراخيًا عنه وحينئذ لا يخلو إمَّا أن يكون بين الآنين زمان مُتوسِّط فحينئذ يكون الآن مستمرًّا في ذلك المُتوسِّط وإمَّا أن لا يكون بينهما مُتوسِّط فيلزم تشافع الآنات، ثمَّ الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الأول ويلزم منه تركب الزمان عن الآنات المتتالية والكلّ محال فالحق أنَّ عدمه في جميع الزمان الذي بعده وهذا قسم ثالث من الحدوث وهو صحيح.

[٢٧٧] فإن قلت: هب أنَّ عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ومن المعلوم أنَّه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده فهو إمَّا أن يحصل تدريجًا أو دفعة فيعود الإشكال.

[٢٧٨] قلنا: الابتداء للشيء له معنيان؛ أحدهما: طرف الزمان الذي يحصل فيه ذلك الشيء، وثانيهما: الآن الذي يحصل فيه أولًا فنقول: إنَّ ابتداء عدم ذلك الآن بالمعنى الأول هو نفس وجود ذلك الآن وأمَّا الابتداء بالمعنى الثاني فلا يكون لعدمه ابتداء بهذا المعنى وقد عرفت أنَّه لا يلزم أن يكون لكلّ حادث ابتداء يكون هو حاصلًا فيه فإنَّ الحركة ليس لها ابتداء

hareket onda hâsıl olsun. Sükûn da böyledir. Bil ki, ilk türün altında yer alan şeyler, yani husûlü bir kerelik anda olan ve anlık şeylerin tümüyle, mesafenin sınırına ulaşmalar, hareketin kendisine yöneldiği şeye ulaşması, dörtgen, altıgen ve diğer şekiller olma, iki daireden birinin diğerine, iki çizgiden birinin diğerine teması ve uygun olması gibi şeyleri kastediyorum, hudûsun başlangıcına sahip olan ve bir zaman varlığı devam eden her şey bunun altında yer alır. İkinci türün altında vâki olanla, yani husûlü tedrîcî olanla, katetme hareketlerini ve bunun zamansal miktarlarını, bizzat veya ses vb. bilaraz yerleşik olmayan heyetlerden ona bağlı olan şeylerin tümünü kastediyorum.

[279] Üçüncü türün altına, aracı (*tavassutî*) hareketler ve ona uygun düşen şeyler, tıpkı hareketle açının hudûsu gibi ki, birbiriyle karşılıklı ve paralel olan iki çizgiden birinin paralellikten yukarıya doğru hareketiyle ikisi arasında hâdis olan dik açı gibi, aynı şekilde iki yüzey arasındaki yırtılma veya iki çizgi arasındaki bütünüyle olan ayrılma, uygunluktan sonraki kesişme, ulaşmama ve temas etmemenin hudûsu, kısaca husûlü bölünmeksizin hareketle tamamlanan her şey girer. Yine, anlık şeylerin yokluğu, varlığının sonuncu anından sonra hâdis şeylere ilişen yokluklar ve sayılamayacak kadar pek çok şey de buna dâhildir. Bunların tümü, zikredilen vecihlerden biriyle hâsıl olmuş, anın sınırı ve tarafı olan zamanın varlığına ayrılan anın varlığı hakkındaki bir incelemedir.

[280] Diğer manadaki an, yani akışkanlığı sebebiyle sürekli zamanı gerçekleştiren ana gelince onun varlığının tahkikine ilişkin şunu söyleriz: Mesafe, hareket ve zaman, varlıklarına taalluk eden şeylerin tümünde birbirine uygun düşen üç şeydir; tıpkı mesafede bir şey farz etmememizin mümkün olması gibi ki mesela akışıyla mesafeyi yapan nokta, akışıyla noktanın çizgiyi oluşturması gibi. Harekette de durum böyledir. Öğrendiğin üzere zikredilen haysiyetle ortada olmaktan ibaret olan tavassutî varlıksal şeylerin bir kısmı, akışıyla katetme anlamındaki hareketi yapar. Böyle olduğunda hiç kuşkusuz zaman için akışkan bir şey söz konusu olur ki, o, akışıyla zamanı gerçekleştirir ve ona akışkan an denir. Dolayısıyla o, tavassutî harekete uygun olur, tıpkı fâil noktanın sınırlar

يكون الحركة حاصلة فيه وكذلك السكون. واعلم أنه يندرج في النوع الأول أعني ما يكون حصوله دفعة الآن وجميع الأمور الآنية كالوصولات إلى حدود المسافات، والوصول إلى ما إليه الحركة، والتربيع والتسديس وسائر الأشكال، والتماس وانطباق إحدى الدائرتين على الأخرى وأحد الخطين على الآخر، وكلّ ما يكون له ابتداء الحدوث ثمَّ يستمر وجوده زمانًا. ويقع في النوع الثاني أعني الحصول التدريجي الحركات القطعية ومقاديرها من الأزمنة وكلّ ما يتبعها من الهيئات الغير القارة بالذات أو بالعرض كالأصوات وأمثالها.

[٢٧٩] ويدخل في النوع الثالث الحركات التوسُّطيَّة وما ينطبق عليها كحدوث الزاوية بالحركة كزاوية المسامتة الحادثة بين خطين متطابقين موازيين لآخر يتحرك أحدهما عن الموازاة إلى المسامتة، وكذا الانفتاق والافتراق بين السطحين أو الخطين بالتمام والتقاطع بعد الانطباق وحدوث اللاوصول واللاممامسة وبالجملة كلّ ما لا يتم إلا بالحركة من غير أن ينقسم حصوله، وعدم الأمور الآنية والأعدام الطارية للحوادث بعد آخر آنات وجودها وغير ذلك ممَّا لا يكاد يحصى، فهذا كله نظر في الآن الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان وهو حده وطرفه الحاصل بأحد الوجهين المذكورين.

[٢٨٠] وأمَّا الآن بالمعنى الآخر وهو الذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه فتحقيق وجوده إنَّا نقول: إنَّ المسافة والحركة والزمان ثلاثة أشياء متطابقة في جميع ما يتعلَّق بوجودها فكما يمكننا أن نفرض في المسافة شيئًا كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه كما يفعل النقطة الخط بسيلانها وكذا في الحركة. فقد عرفت أنَّ الأمر الوجودي التوسطي منها وهو الكون في الوسط بالحيثيَّة المذكورة يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع، فإذا كان كذلك فلا محالة يكون للزمان شيء سيال يفعل الزمان بسيلانه يقال له الآن السيال وهو مطابق للحركة التوسُّطيَّة، وكما أنَّ النقطة الفاعلة غير النقط التي هي الحدود

ve taraflar olan noktalardan başka oluşu gibi. Yine, tavassutî hareket, bir kerelik oluşlardan ve anlık vuslatlardan başkadır. Aynı şekilde zamanın fâili, onun içinde farz edilen andan başka olduğu gibi, zâtındaki itibarı da hareketi ve akışı sebebiyle fâil oluşu itibarından başkadır. Sırrını dikkatle incele!

Otuz Yedinci Fasıl

Hareketin Yokluk Keyfiyeti ve Ona Tabi Olan Şeyler

[281] Bil ki, katetme hareketinin yokluğu ve zamanın bu harekete tabi oluşu hakkındaki söz, birtakım problemlerden uzak değildir. Bazıları, bu hareketin ve aynı şekilde zamandan ona uygun düşen şeyin, ezelî ve ebedî olarak bu zamanın dışında yok olduğuna kail oldular. Onlar şöyle derler: Hareketin yokluğunun manası, onun varlığının zamanın bir parçasıyla hususileşmesi ve bu parçanın dışında var olmamasıdır. Böylelikle o bu zamanın dışında ezelî ve ebedî olarak mâdum olur.

[282] Bunda incelecek şeyler vardır. 1. Hareketin zevali, yani yokluğun ilişmesi ve bu yokluğun hudûs yönü hakkındaki söze gelince bunun ezelde ve ebedde olduğunu söylemek doğru değildir.

[283] 2. Yokluk ve varlık, karşılıklı olup, konu kendilerinden uzak olmadığı gibi, ikisi tek bir şey hakkında yüklem olarak bir araya gelmez. "Bu, varlıkça tedrîcîdir." dediğimizde onun varlığı peyderpey hâsıl olur ve her bir cüz ondan hâsıl olur ve ona paralel olan yokluk ortadan kalkar. Oysa diğer cüz'ün yokluğu onu ortadan kaldırmaz. Bu cüz de aynı şekilde var olur ve onun varlığı sebebiyle hususi yokluğu ortadan kalkar, başka bir cüz'ün yokluğu değil. Hatta başka bir cüz'ün yokluğu, bu cüz'ün varlığı esnasında sabittir. Aynı şekilde bilinir ki, tedrîcî şeyin varlığı tedrîcî olduğu gibi yokluğu da tedrîcîdir. Anın yokluğunun tedrîcî olmadığı hakkında getirilen istidlalin vâki olduğunu görmedin mi? Aksi halde anın varlığı tedrîcî olurdu. Aksinin hükmü de böyledir. Bundan da açığa çıkmaktadır ki şeyin varlığı tedrîcî olduğunda yokluğu da böyle olur. Dolayısıyla problem doğar ve görüşün tetkikine ihtiyaç duyulur.

والأطراف وكذا الحركة التوسُّطيَّة غير الأكوان الدفعية والوصولات الآنية فكذلك الفاعل للزمان غير الآن الذي يفرض فيه واعتباره في ذاته غير اعتبار كونه فاعلًا بحركته وسيلانه الزمان فتلطف في سرك.

الفصل السابع والثلاثون

في كيفيَّة عدم الحركة وما يتبعها

[٢٨١] اعلم أنَّ القول في عدم الحركة القطعية والزمان الذي ينطبق عليها لا يخلو عن إشكال. فمنهم من ذهب إلى أنَّها وكذا ما يطابقها من الزمان ينعدم في غير ذلك الزمان أزلًا وأبدًا قائلًا إنَّ معنى عدم الحركة أنَّ وجودها يختص بقطعة من الزمان ولا يوجد في غيرها فيكون في غير ذلك الزمان معدومة أزلًا وأبدًا.

[٢٨٢] وفيه بحث؛ أمَّا أولا: فلأنَّ الكلام في زوالها أي طريان عدمها ونحو حدوث ذلك العدم فلا يصح القول بأنَّ ذلك في الأزل والأبد.

[٢٨٣] وأمَّا ثانيا: فإنَّ العدم والوجود متقابلان لا يخلو الموضوع عنهما ولا أيضًا يجتمعان في شيء واحد فإذا قلنا إنَّ هذا تدريجي الوجود وإنَّ وجوده يحصل شيئًا فشيئًا فكلّ جزء حصل منه بطل العدم الذي بإزائه ولم يرتفع به عدم جزء آخر حتى وجد ذلك الجزء أيضًا وارتفع بوجوده عدمه خاصة لا عدم جزء آخر بل عدم الجزء الذي غيره ثابت عند وجود هذا الجزء. وهكذا فعلم أنَّ الشيء التدريجي كما أنَّ وجوده تدريجي كذلك عدمه تدريجي، ألَا ترى أنَّه وقع الاستدلال على أنَّ عدم الآن ليس تدريجيًّا وإلّا لكان وجوده تدريجيًّا فكذلك حكم العكس، فظهر من هذا أنَّ وجود الشيء إذا كان تدريجيًّا كان عدمه أيضًا كذلك فوقع الإشكال واحتيج إلى تدقيق نظر.

[284] Buna binaen diyoruz ki, ilkin bilinmelidir ki hareket ve zaman varlıkça zayıf şeylerdendir. Hatta tedrîcî olan siyahlık, kendisinde artış olan nicelik vb. kategori teklerinden olan zamansal şeylerde olduğu gibi, hareket sebebiyle hâsıl olan şeylerin zamansal varlığı zayıf ve yoklukla karışıktır. Nitekim bu veçhile olan varlığı da tedrîcîdir. Aynı şekilde yokluğu da böyledir. Dolayısıyla varlık zamanı, yokluk zamanıdır. Zikrettiğimiz şeyleri öğrendiysen, hareketin iki itibara sahip olduğunu bil! Bunlardan biri, başka bir şeyin adım adım kuvveden fiile çıkış itibarıdır ve incelenen şey bu kategorinin hali ve onun tedrîcî varlık yönüdür. İkincisi hareketin kendindeki itibarıdır. İnceleme ise onun varlık yönü hakkındadır ve bu, kategorinin varlık yönünü ve tedrîcî olan zamansal şeyi incelemekten başkadır. Bu itibarla ve bu inceleme bakımından hareketin varlığı tedrîcî değildir ki yokluğu da tedrîcî olsun. Bilakis bu itibara göre hareketin varlığı bir kereliktir ve o, başka bir şeyi tedrîcî olarak ilerleten bir mâhiyete sahiptir. Oysa hareket kendisi için tedrîcî bir ilerleme değildir. Zira hareketin harekette vâki olması, daha önce geçtiği üzere imkânsızdır. Zamanın hükmü de böyledir. Zira o, bir şeyin tedrîcî olarak hâsıl olmasının miktarıdır. Zamanın kendisinin bir miktarı olmadığı gibi, şeyin varlığının tedrîcî oluş mâhiyetinin ve manasının miktarı da değildir. Hareket, zaman ve bu ikisinin yerine geçen şeylerin her birinde, iki varlık ve iki yokluk düşünülür. İki varlığa gelince birincisi tedrîcî olarak hâsıl olan varlığın kendisidir. İkincisi tedricin kendi varlığı veya küllî mantıkî aklî kıyasa göre tedrîcîlik sıfatla birlikte alınan şeyin varlığıdır.

[285] Birincisi tedrîcîdir, ikincisi bir kereliktir. Bu itibarla hareketin varlığının zihinde olduğuna hükmedilir. İki yokluğa gelince bu, tedrîcî şeyin husûlünün bir cüz'ünün yokluğu ile böyle olması bakımından ona ilişen şeyin yokluğudur. Bu tafsilattan çıkan şey şudur ki, bir kimse "Hareketin varlık zamanı aynıyla yokluk zamanıdır." derse doğru söylemiş olur. Yine, "Hareketin yokluk zamanı, varlık zamanından başkadır ve hareketin yokluğunun hudûs zamanı, onun varlık zamanından sonradır." diyen kimse de hata etmiş olmaz.

[٢٨٤] فنقول: أولًا يجب أن يعلم أنَّ الحركة والزمان من الأمور الضعيفة الوجود بل الذي يحصل بالحركة كالزماني من أفراد المقولة كالسَّواد المتدرِّج والكم المتزيد فيه وغيرهما وجوده الزماني ضعيف مختلط بالعدم فكما أنَّ وجوده على هذا الوجه تدريجي فكذلك عدمه فزمان وجوده زمان عدمه. فإذا علمت ما ذكرناه فاعلم أنَّ الحركة لها اعتباران؛ أحدهما: اعتبار أنَّها خروج شيء آخر من القوَّة إلى الفعل يسيرًا يسيرًا فالمنظور إليه حال تلك المقولة ونحو وجودها التدريجي، والثاني: اعتبار الحركة في نفسها والنظر في نحو وجودها وهو غير النظر في نحو وجود المقولة والشيء الزماني التدريجي، والحركة بهذا الاعتبار وفي هذا النظر ليس وجودها تدريجيًا حتى يكون عدمها تدريجيًا أيضًا بل هي بهذا الاعتبار دفعيَّة الوجود ولها ماهيَّة هي تدريج شيء آخر وليست تدريجًا لنفسها، فإنَّ وقوع الحركة في الحركة محال كما مرّ وكذا حكم الزمان فإنَّه مقدار حصول الشيء تدريجًا وليس مقدارًا لنفسه ولا مقدارًا لماهيَّة كون الشيء التدريجي الوجود ومعناه. ففي كلّ من الحركة والزمان وما يجري مجراهما يعقل وجودان وعدمان، أمَّا الوجودان؛ فأحدهما: نفس الوجود الذي يحصل بالتدريج، وثانيهما: وجود نفس التدريج أو وجود الشيء المأخوذ مع صفة التدريج على قياس الكلي المنطقي والعقلي.

[٢٨٥] والأول تدريجي والثاني دفعي وبهذا الاعتبار حكم بأنَّ الحركة وجودها في الذهن. وأمَّا العدمان فعدم هو جزء حصول الأمر التدريجي وعدم عارض له بما هو كذلك. فقد خرج من هذا التفصيل أنَّ من قال زمان وجود الحركة بعينه زمان عدمها فقد قال صوابًا ومن قال زمان عدمها غير زمان وجودها وزمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها فلم يقل خطأ أيضًا.

[286] Bil ki Şeyh [İbn Sînâ] buna benzer durumda şu görüşü zikretmiştir: Sende bilirsin ki hareketli, sakin, oluşan ve bozulan şeyin, kendisinde hareketli, sakin, oluşan ve bozulan olduğu bir başlangıcı yoktur. Zira zaman bilkuvve sonsuza bölünür.

[287] *Mulahhas* yazarı buna itiraz etmiş ve demiştir ki, hareketli ve sakin olanın kendisinde hareketli ve sakin olduğu bir başlangıcın olmamasına gelince bu doğrudur. Oluşanın veya bozulanın kendisinde oluştuğu ve bozulduğu bir başlangıç anının olmamasına gelince bu doğru değildir. Zira oluş ve bozuluş, sûretin hudûsu ve yokluğuyla olur. Oysa İbn Sînâ, sûretin hudûsunun ve yokluğunun bir kerelik olduğunu ve bir anda olduğunu kabul ediyor. Bu nedenle söylediği görüş bunlar için gerekmez.

[288] Ben de diyorum ki, oluşa gelince onun husûlü, Râzî'nin İbn Sînâ'dan naklettiği gibi, bir kereliktir. Bozuluşa gelince onun bir kerelik olduğuna dair İbn Sînâ'dan bir nakil sabit değildir. Formel (*sûrî*) oluşların bir kerelik olduğu görüşünü benimseyenlere göre bunların bozuluşunun da hudûslarının başlangıcı olmayan hâdis şeylerden dolayı olması gerekir. Bu durumda o, bir kerelik ile tedrîcî arasında vasıta olan kısımdan dolayı olur. Fakat bize göre doğrusu şudur: Oluş ve bozuluşun her ikisi de tedrîcî olarak vâki olan şeylerdendir. Aksi halde maddenin sûretten uzak olması gerekir. Zira su, havaya dönüştüğünde su olmaya devam ettikçe havalığın husûlü mümkün değildir. Başka bir 'su'luk zamanı olan anda değil, bilakis bu anın dışındaki bir anda ise mümkündür. Bu durumda ya iki anın peş peşe olması gerekir ki bu imkânsızdır ya da madde her ikisinden de ârîdir ki bu da bizim iddia ettiğimiz şeydir. İbn Sînâ'nın sözünün, bu ikisinden her birinin bilkuvve sonsuza kadar bölünen bir zamanda var olduğuna delalet etmesi itibariyle Allah ona hakkı söyletmiş olabilir.

Otuz Sekizinci Fasıl

An Zamanı Nasıl Sayar

[289] Geometricilere göre bir şeyi sayan, miktarın bir cüz'ü veya onun sayısıdır. Birbiri ardınca miktardan bir şey eksilirse ondan geriye bir şey kalmaz. Hâlbuki an, bu anlamda zamanın sayıcısı değildir.

[٢٨٦] واعلم أنَّه قد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قوله: وأنت تعلم أنَّه ليس للمتحرك والساكن والمتكون والفاسد أول هو متحرك فيه أو ساكن أو متكون أو فاسد إذ الزمان منقسم بالقوَّة إلى غير النهاية.

[٢٨٧] واعترض عليه صاحب **الملخص** وقال: أمَّا أنَّه ليس للمتحرك والساكن أول يكون فيه متحركًا أو ساكنًا فهو حقّ، وأمَّا أنَّه ليس للمتكون أو الفاسد أول آن يكون فاسدًا أو متكوّنًا فليس كذلك فإنَّ الكون والفساد إنَّما يكون بحدوث الصورة وعدمها والشيخ معترف بأنَّ حدوث الصورة وعدمها يكون دفعه وفي الآن فهذا الكلام ليس على ما ينبغي.

[٢٨٨] أقول: أمَّا الكون فهو كما نقله عن الشيخ بأنَّ حصوله دفعي وأمَّا الفساد فلم يثبت نقل كونه دفعيًّا عنه بل لا بدّ لمن ذهب إلى أنَّ الأكوان الصوريَّة دفعيَّات أن يكون فسادها عنده من الحوادث التي لا أول لحدوثها فيكون من القسم الذي هو واسطة بين الدفعي والتدريجي، لكن الحقّ عندنا أنَّ الكون والفساد كلاهما ممَّا يقع تدريجًا وإلا فيلزم خلو الهيولى عن الصورة فإنَّ الماء إذا صار هواء لم يجز حصول الهوائيَّة ما دام كونه ماء ولا في آن هو آخر زمان المائيَّة بل في آن غير ذلك الآن فيلزم إمَّا تتالي الآنين وهو محال وإمَّا تعري المادة عنهما جميعًا وهو الذي ادعيناه، ولعلَّ الشيخ قد أنطقه الله بالحقّ حيث دلَّ كلامه بأنَّ كلّا منهما يوجد في زمان منقسم بالقوَّة إلى غير النهاية.

الفصل الثامن والثلاثون

في أنَّ الآن كيف يعد الزمان

[٢٨٩] العاد للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار أو العدد له إذا أسقط منه مرَّة بعد أخرى لم يبق منه شيء، وليس الآن بهذا المعنى عادًا للزمان.

[290] Bazen de bununla şeyi ilk manası itibarıyla saymayı kabule hazırlayan şey kastedilir. Bu manada an zamanın sayıcısıdır. Zira an, birlik manasını ona verendir. Tekrar yoluyla da ona çokluk manasını verir. Öğrendiğin üzere zaman süreklidir ve onun sayımı ancak cüzlere ayırdıktan sonra mümkündür. Cüzlere ayırma ancak fasılların ihdasından sonra hâsıl olur. Fasıllar hâdis olduğunda sürekli olan kısımlara ayrılmış olur. Zamanın sayımı cüzlerinden bir şeyle mümkün olur, tıpkı çizgi gibi ki, cüzlerinden biri olan noktaya bölündüğünde nokta çizgiyi sayar. Şu anlamdaki şayet nokta hâsıl olmasaydı sayma hâsıl olmazdı. Bu kısımlar, çizgiyi ilk manada sayıcıdır. Sayıcının ana nispetindeki hal de böyledir. Bu ikisinden her birine olan nispetinde sayıcının zamanın kısımlarına olan nispeti ise başka manadadır.

[291] Fazıllardan biri [olan Râzî, *Metâlib*'de] demiştir ki, an bir itibarla zamanın ayırıcısıdır, başka bir itibarla da onun bitiştiricisidir. [Zamanın] ayırıcısı oluşuna gelince o, geçmişi gelecekten ayırır. [Zamanın] bitiştirici oluşuna gelince o, geçmişle gelecek arasında ortak bir sınırdır. Bu nedenle geçmiş, geleceğe bitişmiş olur. Bilinmelidir ki, ayırıcı oluşu bakımından o, bizzat birdir, itibar bakımından ikidir. Zira onun geçmişin sonu olması mefhûmu, geleceğin başlangıcı olması mefhûmundan başkadır. Birleştirici olması bakımından o hem zât hem itibar bakımından birdir. Zira o, bir itibarla tek bir şey olduğu için iki kısım arasında ortak olur. Çünkü bu, ikisinin ortaklık cihetidir.

Otuz Dokuzuncu Fasıl

Zamanın Hareketle, Hareketin Zamanla Çoğalmasının Keyfiyeti ve Her Birinin Diğeriyle Ölçülme Keyfiyeti

[292] Birinci meseleye gelince, öğrendiğin üzere kendisinde hareket bulunması bakımından mesafenin sürekliliği, zamanın varlığının illetidir. Hiç kuşkusuz, hareketin mesafenin her bir cüz'ünde vâki olması paralelindeki zamanın cüz'ünün varlık illetidir. Bundan dolayı hareket zamanın önceki ve sonraki cüzlerini icat etmesi anlamında zamanın sayıcısıdır. Zaman da hareketin sayısı olması bakımından hareketin sayıcısıdır. Zira hareketin miktarı zamanla taayyün eder. Bunun örneği şudur:

[٢٩٠] وقد يُعنى ما يهيئ الشيء لقبول العدّ بالمعنى الأول، والآن عاد بهذا المعنى للزمان إذ هو معط له معنى الوحدة ومعط له الكثرة بالتكرير. فقد عرفت أنَّ الزمان متصل والمتصل لا يمكن تعديده إلّا بعد أن يتجزى، والتجزّئة لا تحصل إلّا بإحداث الفصول وإذا حدثت الفصول صار المتَّصل منقسمًا إلى أقسام، ويُمكن تعديده بشيء من أجزائه كالخط إذا جزَّئ بأجزائه بالنقط فالنقطة عادة للخط بمعنى أنَّه لو لا حصول النقط لما حصل التعديد، وتلك الأقسام عادة للخط بالمعنى الأول فكذلك الحال في نسبة العاديَّة إلى الآن، وإلى أقسام الزمان في أنَّ نسبته إلى كلّ منهما بمعنى آخر.

[٢٩١] قال بعض الفضلاء: إنَّ الآن فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر، أمَّا كونه فاصلًا فلأنَّه يفصل الماضي عن المستقبل وأمَّا كونه واصلًا فإنَّه حدّ مشترك بين الماضي والمستقبل ولأجله يكون الماضي مُتَّصلًا بالمستقبل ويجب أن يعلم أنَّه من حيث كونه فاصلًا واحد بالذات واثنان من حيث الاعتبار لأنَّ مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل. وأمَّا من حيث كونه واصلًا فهو يكون واحدًا بالذات والاعتبار جميعًا لأنَّه باعتبار واحد يكون مشتركًا بين القسمين لأنَّه جهة اشتراكهما.

الفصل التاسع والثلاثون

في كيفيَّة تعدُّد الزَّمان بالحركة والحركة بالزَّمان وكيفيَّة تقدير كلّ منهما بالآخر

[٢٩٢] أمَّا المطلب الأول؛ فقد عرفت أنَّ اتصال المسافة من حيث فيها الحركة هو علة لوجود الزمان ولا شك أنَّ وقوع الحركة في كلِّ جزء من المسافة علة لوجود الجزء من الزمان الذي بحذائه فالحركة عادة للزمان على معنى أنَّها توجد أجزاؤه المتقدّمة والمتأخّرة، والزمان عاد للحركة من حيث إنَّه عدّد لها لأنَّ الحركة تتعيَّن مقدارها بالزمان مثال ذلك أنَّ وجود

İnsan şahıslarının varlığı, 10 gibi sayılarının varlığının sebebidir. Sayılarının ve on oluşlarının varlığına gelince bu, onların 10'la sayılıyor oluşlarının sebebidir. Zira 10, zâtı gereği 10'dur. 10'la sayılan onun vasıtasıyla 10'dur. Zaman ve zamansal da aynı şekilde hareket gibidir. Zira zamanın varlığı, miktarın kendisidir. Zaman, miktar oluşu cihetinden değil varlığı cihetinden hareketin malûlüdür. Miktarın miktar oluşu, bir illetle değildir. Dolayısıyla zaman iki veçhe göre hareketi ölçer. Birincisi, hareketi miktar sahibi kılarak, ikincisi hareketin miktarının niceliğine delalet ederek ölçer.

[293] Öncelik ve sonralık gibi zamanda var olan şeylerle zamanın ölçüsüne delalet etmesi anlamında hareket zamanı ölçer. Oysa iki şey arasında fark vardır. Ölçüye delalet etmesine gelince bu, bazen ölçeğin ölçülenen şeye delaleti gibi, bazen de ölçülenin ölçeğe delaleti gibi olur, tıpkı mesafenin bazen hareketin ölçüsüne delalet etmesi ve iki fersahlık yol denilmesi gibi. Bazen hareket mesafenin ölçüsüne delalet eder ve bir adımlık mesafe denir. Fakat miktarı bizzat veren şey, bu ikisinden biridir ve o bizatihi miktar ve niceliktir. Cevherinde bitişik [sürekli] olduğu için, uzun ve kısa demeye elverişlidir. Ondan önce gelen ve ondan sonra gelen olması itibariyle o, sayı olduğu için, çok ve az demeye elverişlidir.

Meşrikî Hikmet

[294] Bil ki mesafe olması bakımından mesafe, hareket ve zamanın tümü tek bir varlıkla mevcûddur, birinin diğerine ilişmesi, hâricî bir ilişme değildir. Bilakis akıl, tahlil yoluyla aralarını ayırır ve her biri hakkında kendisine has bir hükümle hükmeder. Şu halde mesafe nitelik, nicelik vb. kategorisinin bir ferdidir. Hareket ise yenilenme ve kuvveden fiile çıkış olup, bu, aklî olarak soyutlanmış bir manadır. Hareketin sürekliliği, aynıyla mesafenin sürekliliğidir. Zaman da bu sürekliliğin ölçüsü ve bunun taayyünüdür yahut da hareket bir itibara göre miktârî bir taayyündür. Dolayısıyla tahlil ve tafsilden sonra bir vecihle birbirine illet olduğuna hükmedilir ve hareketin sürekliliği onun için ancak mesafenin sürekliliği vasıtasıyla sabit olur, denilir. Dolayısıyla mesafenin sürekliliği, onun sürekli hareket oluşunun illetidir. Bununla mesafenin sürekliliğinin, hareketin başka bir sürekliliğinin illeti olduğunu kastetmiyoruz. Bilakis hareketin sürekliliği, harekete izafe edilmiş bir halde bizzat mesafenin

الأشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة، وأمّا وجود عددهم وعشريتهم فسبب لصيرورتهم معدودين بالعشرة فإنَّ العشرة عشرة لذاتها والمعدود بالعشرة عشرة بواسطتها، وكذا الزمان والزماني كالحركة فإنَّ الزمان وجوده نفس المقدار وهو معلول للحركة من جهة وجوده لا من جهة كونه مقدارًا فإنَّ كون المقدار مقدارًا ليس بعلة فالزمان يقدر الحركة على وجهين؛ أحدهما: يجعلها ذا قدر، والثاني: بدلالتها على كميَّة قدرها.

[٢٩٣] والحركة تقدر الزمان بمعنى أنَّه يدل على قدره بما يوجد فيه من التقدُّم والتأخُّر وبين الأمرين فرق. وأمَّا الدلالة على القدر فتارة مثل ما يدلّ المكيال على المكيل وتارة مثل ما يدلّ المكيل على المكيال كما أنَّ المسافة قد تدلُّ على قدر الحركة فيقال مسير فرسخين، وقد تدلُّ الحركة على قدر المسافة فيقال مسافة رمية لكن الذي يعطي المقدار بالذات هو أحدهما، وهو الذي بذاته قدر وكميَّة ولأنَّه متصل في جوهره صلح أن يقال طويل وقصير ولأنَّه عدد بحسب المتقدِّم منه والمتأخِّر صلح أن يقال إنَّه كثير وقليل.

حكمة مشرقية

[٢٩٤] اعلم أنَّ المسافة بما هي مسافة والحركة والزمان كلها موجود بوجود واحد وليس عروض بعضها لبعض عروضًا خارجيًّا بل العقل بالتحليل يفرق بينها ويحكم على كلّ منها بحكم يخصه فالمسافة فرد من المقولة كيف أو كم أو نحوهما. والحركة هي تجدّدها وخروجها من القوَّة إلى الفعل وهي معنى انتزاعي عقلي واتصالها بعينه اتصال المسافة والزمان قدر ذلك الاتصال وتعينه أو هي باعتبار التعيّن المقداري فيحكم بعد التحليل والتفصيل بعليَّة بعضها لبعض بوجه فيقال: إنَّ اتصال الحركة إنَّما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ولا نعني بذلك أنَّ اتصال المسافة علة لاتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافًا إلى الحركة، فالمسافة كما أنَّها علة لوجود

sürekliliğidir. Bundan dolayı mesafe, hareketin varlığının illeti olduğu gibi, aynı şekilde sürekliliğinin de illetidir. Zira bir kimse sürekli olmayan bir hareket düşünebilir, tıpkı atomcuların düşündüğü gibi. Zamanın sürekli oluşuna gelince bu illet değildir, zira onun mâhiyeti sürekli niceliktir. Mâhiyetler yaratılmış (*mec'ûl*) değildir. Bilakis zamanın varlığı illeti gerektirir ve onun illeti, sadece mesafenin sürekliliği değil, bilakis mesafenin sürekliliği hareketin sürekliliği vasıtasıyladır. Yani mesafenin sürekliliği hareketin sürekliliği olması bakımından zamanın varlığının illetidir.

Kırkıncı Fasıl

Zamanla İlgili Şeyler

[295] [İbn Sînâ'nın] *Şifâ*'sında ve diğer eserlerinde zikredilmiştir ki, bir şey ancak öncesi ve sonrası olduğunda 'zamanda' olur. Önce ve sonra, hareket için ilkin ve bizzat, hareketli için ikincil ve bilaraz olarak var olur.

[296] Yine, zaman hakkında, bazen şeyin türlerinin ve cüzleri ile ilgili "O [hareket] şeydedir." ve birlik, önce ve sonra olanın tek ve çiftin sayıda olması gibi "An zamandadır." denilir. Aynı şekilde saatler ve pazartesi, salı gibi günler sayıdadır. Zamandaki hareket, on kategorinin onlukta yer alması gibidir. Zamandaki hareketli, onlukta yer alan on kategorinin konusu gibidir. Sükûna gelince zâtı gereği zamanla ölçülmeyen yoklukla ilgili (*ademî*) bir şeydir. Fakat iki hareket sükûnu çevrelediğinden onun için bir tür önce ve sonra hâsıl olur. Bu yüzden onun zamanda vâki olduğu vehmedilir.

[297] Ben her tür cevherde ya da cevher için bir tür değişimin bulunduğunu söylüyorum. Nitekim tabiatın yenilendiği sabit olmuştu. Bu nedenle bir yönden hareketsiz olan, bir başka yönden hareketlidir ve bu yön, zâtı gereği zamanda vâki olur. Sonra ben, zamanın, bize göre en yüksek tabiatın yenilenmesiyle ilişkili olduğunu; ilaveten, diğer kategorilerdeki hareketlerin ilki olan dairesel hareketle, özellikle yersel ve konumsal diğer hareketlerin kendisiyle ölçüldüğü nitelikteki ve nicelikteki hareketin kendisiyle ölçüldüğü en uzak cisimle ilişkili olduğunu [söylüyorum]. Bağıntı, sahip olma ve bunların yerine geçen diğer kategori-

الحركة كذلك علة لاتصالها إذ يمكن لأحد أن يتصوَّر حركة لا متصلة كما هي عند القائلين بالجزء. وأمَّا كون الزمان متصلًا فليس ذلك بعلة لأنَّ ماهيَّته الكم المتَّصل والماهيَّات غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعي علة وعلته ليست اتصال المسافة فقط بل اتصالها بتوسُّط اتصال الحركة يعني أنَّ اتصالها من حيث إنَّه اتصال الحركة علة لوجود الزمان.

الفصل الأربعون

في الأمور التي في الزمان

[٢٩٥] ذكر في الشفاء وغيره أنَّ الشيء إنَّما يكون في الزمان إذا كان له مُتقدِّم ومُتأخِّر وهما لا يوجدان أولًا وبالذات إلا للحركة ولذي الحركة ثانيًا وبالعرض.

[٢٩٦] وأيضًا فيه قد يقال لأنواع الشيء وأجزائه إنَّها فيه والآن في الزمان كالوحدة في العدد والمتقدّم والمُتأخِّر كالزَّوج والفرد فيه، والساعات والأيام كالاثنين والثلاثة فيه، والحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشريَّة، والمتحرك في الزمان كموضوع المقولات العشر في العشريَّة، وأمَّا السكون فهو أمر عدمي لا يتقدَّر بالزمان لذاته ولكن لأجل أنَّ الحركتين يكتنفانه يحصل له ضرب من التقدُّم والتأخُّر فلا جرم يتوهَّم وقوعه في الزمان.

[٢٩٧] أقول: ما من جوهر إلّا وله أو فيه ضرب من التغير كيف وقد ثبت تجدّد الطبيعة فالساكن من جهة متحرك من جهة أخرى وبتلك الجهة يقع في الزمان لذاته. ثمَّ إنَّ الزمان يتعلق عندنا بتجدّد الطبيعة القصوى ثمَّ بالحركة المستديرة التي هي أقدم الحركات في سائر المقولات سيَّما ما للجرم الأقصى ويتقدر به سائر الحركات الأينيَّة والوضعيَّة وبواسطتها يتقدَّر التي في الكيف والكم، وأمَّا تجدُّد غيرها من المقولات كالإضافة

lerdeki yenilenmeye hatta yokluklara ve imkânlara gelince bunlar bizzat değil bilaraz bir harekettir. Onlarda bilaraz zamansal öncelik ve sonralık bulunur. Hareket olmayan ve harekette de olmayan mevcûdâta gelince onlar zamanın içinde değildir; zamanın sabit oluşu, değişen şeylerle birlikte dikkate alınır. Bu birliktelik dehir diye isimlendirilir. Aynı şekilde, değişenlerin değişenlerle olan birlikteliği de değişmeleri bakımından değil sebatları bakımındandır. Zira her şeyin bir sebat yönü vardır, her ne kadar sebatı değişmenin sebatı olsa da. Bu birliktelik de "dehrî"dir. Sabit şeyler, sabit şeylerle birlikte itibara alınırsa bu birliktelik "sermet"tir. Bu birlikteliğin hizasında ve öncesinde öncelik ve sonralık yoktur, bunda dönüşüm de yoktur. Onlardan biri bu birlikteliğe izafe edilmiş değil ki bu ikisini gerektirsin!

والملك وما يجري مجراهما حتى الأعدام والإمكانات فهي حركة بالعرض لا بالذات وفيها تقدُّم وتأخُّر في الزمان بالعرض. وأمَّا الموجودات التي ليست بحركة ولا في حركة فهي لا يكون في الزمان بل اعتبر ثباته مع المتغيرات فتلك المعيَّة يُسمَّى بالدهر وكذا معيَّة المتغيّرات مع المتغيّرات لا من حيث تغيرها بل من حيث ثباتها إذ ما من شيء إلا وله نحو من الثبات وإن كان ثباته ثبات التغير فتلك المعيَّة أيضًا دهريَّة. وإن اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة فتلك المعيَّة هي السرمد وليست بإزاء هذه المعيَّة ولا التي قبلها تقدُّم وتأخُّر ولا استحالة في ذلك فإنَّ شيئا منها ليس مضايفًا للمعيَّة حتى تستلزمهما.

SEKİZİNCİ MERHALE

Hareketin Hallerine ve Hükümlerine Ek

Birinci Fasıl

Hareketin Başlangıç Noktası, Hareketin Bitiş Noktası ve Bu İkisi, Yani Başlangıç Noktası ile Bitiş Noktası Arasında Nitelikte ve Nicelikteki Zıtlığın Vaki Olmasının Birbirine Zıt Oluşu veya İki Zıt Gibi Oluşu

[298] Nitelikteki [harekete] gelince bu, hakikatte iki zıt şey olan siyahlıktan beyazlığa doğru olan hareket; ve birinin beyazlığa diğerinin ise çivitliğe daha yakın olması dolayısıyla iki zıt şey gibi olan sarılıktan çivitliğe doğru olan hareket gibidir. Nicelikteki harekete gelince bu, tabiatındaki hacimce çokluktan hacimce azlığa doğru olan hareket gibidir. Bu ikisi iki uçtur. Yine o, uçlarda olmayan iki zıt arasında [iki zıt gibi] olan *solma*dan *büyüme*ye doğru olan hareket gibidir. Yerdeki [harekete] gelince, 'yerler' her ne kadar zâtında birbirlerine benzeseler de cihetler itibariyle onda zıtlıklar vâki olur. Bundan dolayı yerdeki tabii hareket en uzak uçtan en yakın tarafa doğru vâki olursa bir zıttan diğer bir zıdda doğru olur. Zira bu ikisi dışında tabii cihet yoktur. Eğer bu arada vâki olursa onun uçları iki zıt şey gibi olur. Bittabi olmayan harekete gelince onun uçları şu iki vecihle zıtlıktan uzak değildir: [1.] Miktarların cüzleri gibi olan yerlerin tek bir sınırda toplanması mümkün değildir. [2.] Başlangıcın başlangıçlığı, sonun sonluğudur. Bu ikisi daha sonra öğreneceğin üzere, zıt iki vasıftır. İşte o zaman iki uç bilaraz zıt olur.

المرحلة الثامنة

في تتمة أحوال الحركة وأحكامها

الفصل الأول

في ما منه الحركة وما إليه الحركة ووقوع التضاد بينهما الذي منه الحركة والذي إليه في الكيف والكم يتضادان أو يكونان كالمتضادين

[٢٩٨] أمَّا في الكيف فكالحركة من السَّواد إلى البياض وهما متضادان بالحقيقة وكالحركة من الصفرة إلى النيلية وهما كالمتضادين لكون أحدهما أقرب إلى البياض والآخر إلى السَّواد. وأمَّا في الكم فمثل الحركة من الأكثر حجمًا في طبيعته إلى الأقل حجمًا فيها وهما الطرفان وكالحركة من الذبول إلى النمو الذين ليسا في الغاية وهما بين المتضادين. وأمَّا في الأين فالأيون وإن كانت في ذاتها متشابهة إلّا أنّها بحسب الجهات يقع فيها التضاد فالحركات الطبيعيَّة في الأين إن وقعت من الطرف الأقصى إلى الطرف الأدنى كانت من الضِّدِّ إلى الضِّدِّ إذ لا جهة طبيعيَّة إلا هاتين. وإن وقعت في البين فطرفاها كالمتضادين، وأمَّا التي لا تكون بالطبع فطرفاها لا يخلوان عن التضاد بوجهين؛ أحدهما: أنَّ الأيون كأجزاء المقادير لا يمكن اجتماعها في حد واحد، وثانيهما: مبدئية المبدأ ومنتهويَّة المنتهى وصفان متضادَّان كما ستعرف فحينئذ يصير الطرفان متضادين بالعرض.

[299] Dairesel hareketlere gelince, bazılarının vehmettiği gibi ondaki başlangıç ve son nokta değildir. Bilakis her bir parçası, bir araya gelmeyen başlangıç ve sonu gerektiren hareketin cevheridir. Dolayısıyla hareketli cismin konumlarından her birinin konumsal hareketinde, başlangıç ve bitiş zamanlarının bir araya gelmemesi itibariyle başlangıç ve bitişin farz edilmesi doğrudur. Buradan hareketle bilinir ki, kendisine başlangıçlık ve sonluk ilişen şeyin varlığı bazen bilkuvve olur, bazen de bilfiil olur. Aynı şekilde, onun başlangıçlığı ve sonluğu da böyledir. Bunlardan her birinin harekete ve diğerine kıyası vardır. Her birinin harekete olan kıyası, göreli bir kıyastır. Zira başlangıç, başlangıcı olanın başlangıcıdır. Her birinin diğerine olan kıyasına gelince bu, görelilik yoluyla değildir. Zira başlangıç düşünüldüğünde son düşünülmez. Hareketin başlangıcının veya sonunun olmaması mümkündür, cennet ehlinin hareketleri gibi. Bu ikisi vücûdî olduğu için bunların mukâbili ne olumsuzluk (*selb*) ne olumluluk (*icab*) yoluyla, ne de yokluk ve meleke yoluyladır. Geriye ancak zıtlık kalır. Eğer, "Zıtlığın hakkı, bir araya gelmemek iken tek bir cisimde bu ikisi nasıl bir araya geliyor?" dersen biz de deriz ki, zıtların kendilerine uzak tek bir konuda bir araya gelmesi mümkündür. Başlangıçlığın ve sonluğun yakın konusu cisim değil, bilakis cismin tarafları ve halleridir.

İkinci Fasıl

Hareketin Geriye Kalan Beş Kategoriden Bizzat Nefyi

[300] Buna ilişkin özet bir söz daha önce geçmişti. Bunun açıklamasını senin için artırıyor ve diyoruz ki: Göreliliğe (*muzaf*) gelince o, müstakil değil bağımlı bir tabiattır. Onun bağlı olduğu şey hareket ederse o da hareket eder, hareketsiz kalırsa o da hareketsiz kalır veya artarsa o da artar veya eksilirse o da eksilir veya kuvvetlenirse o da kuvvetlenir veya zayıflarsa o da zayıflar. Bunların tümü bizzat değil bilarazdır.

[301] Zaman kategorisine gelince İbn Sînâ *Necât*'ta demiştir ki; onun cisim için olan varlığı, hareket vasıtasıyla olur, dolayısıyla hareket onda nasıl olsun? Her bir hareket zamanda bulunduğu için, zamanda hareket olsaydı bu sefer zaman için başka bir zaman olurdu. Oysa bu çelişiktir. İbn Sînâ, Şifâ'da da şöyle demiştir: Zamanda intikal muhtemelen bir kerelik vâki olur. Zira bir seneden bir seneye, bir aydan bir aya intikal bir kerelik olur.

[٢٩٩] وأمَّا الحركات المستديرة فليس المبدأ والمنتهى فيها كما توهَّمه بعض أنَّه نقطة بل جوهر الحركة ممَّا يستدعي كلّ قطعة منها مبدأ ومنتهى لا يجتمعان، ففي الوضعية كلّ وضع من أوضاع الجسم المتحرك يصح أن يفرض مبدأ ومنتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما، فعلم أنَّ الذي يعرض له المبدئيَّة أو المنتهائيَّة قد يكون وجوده بالقوَّة وقد يكون وجوده بالفعل وكذا مبدئيَّته ومنتهائيَّته ولكلّ منهما قياس إلى الحركة وقياس إلى الآخر فقياس كلّ منهما إلى الحركة قياس التضايف إذ المبدأ مبدأ لذي المبدأ، وأمَّا قياس كلّ منهما إلى الآخر فليس بتضايف إذ ليس إذا عقل المبدأ عقل المنتهى، ومن الجائز وجود حركة لا بداية لها أو لا نهاية لها كحركات أهل الجنَّة وإذ هما وجوديَّان فليس تقابلهما بالسلب والإيجاب ولا بالعدم والملكة فلم يبق إلا التضاد. فإن قلت: فكيف يجتمعان في جسم واحد والأضداد من حقها عدم الاجتماع، قلنا: الأضداد يجوز اجتماعها في موضوع بعيد لها، والموضوع القريب للمبدئيَّة والمنتهائيَّة ليس الجسم بل أطرافه وحالاته.

الفصل الثاني

في نفي الحركة عن باقي المقولات الخمس بالذات

[٣٠٠] قد مرَّ كلام إجمالي في هذا ونزيدك بيانًا فنقول: أمَّا المضاف فطبيعة غير مستقلة بل تابعة فمتبوعها إن تحرَّك تحرَّكت أو سكن فسكنت أو زاد فزادت أو نقص فنقصت أو اشتد فاشتدت أو ضعف فضعفت كلّ ذلك بالعرض لا بالذات.

[٣٠١] وأمَّا متى فقال الشيخ في **النجاة**: وجوده للجسم بتوسُّط الحركة فكيف يكون الحركة فيه فإذ كان كلّ حركة في متى فلو كانت فيه حركة لكان لمتى متى آخر هذا خلف. وقال في **الشفاء**: يشبه أن يكون الانتقال في متى واقعًا دفعة لأنَّ الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة.

[302] Ben de diyorum ki, daha önce tahkiki geçtiği üzere, bir şeyin husûlünün tedrîcî oluşu, şeyin kendisi dikkate alındığında bir kerelik olur. Müteahhirundan birçok kimse İbn Sînâ'nın bu sözünü problemli görmüş ve ona itiraz etmiştir. Nitekim biz bunu *Şerhu'l-Hidâye*'de açığa çıkarmıştık. İbn Sînâ ilaveten demiştir ki, "Muhtemelen zaman kategorisinin hali, kendisinde intikalin olmaması hususunda bağıntının hali gibidir. Bilakis intikal, ilkin nitelikte veya nicelikte olur ve zaman bu değişimin ayrılmazı (*mülâzım*) olur. Bu sebeple ona değişim ve istikrar ilişir."

[303] Ben de diyorum ki, zamanın kategoriye tabi oluşu bağıntının tabi oluşu gibi değildir. Zira zamanın, izafetten farklı olarak bu kategoride olduğu gibi, ani olan bir kerelik varlığı yoktur. Zira izafet, ani ve zamansal olanı içine alırken zaman ne ikisini ne de ikisinden birini içine alır. Çünkü hareket, kendisinde hareket bulunan kategorinin yenilenmesinin kendisidir, yenilenmede harekete tabi olması değildir. Zaman kategorisinin hükmü de böyledir.

[304] Sahip olma kategorisine gelince "Sahip olma, sebatta ve yenilenmede konusuna tabi olur." şeklindeki görüş doğrudur. Etki ve edilgi kategorisine gelince bazıları bunlar için hareketi sabit görmüştür ki bu geçersizdir. Bununla hareketlendirmenin ve hareketlenmenin kendisi, yani bazen hareketin hareketlendiriciye olan, bazen de hareketliye olan nispetinin kastedilmesi, bunun dışındadır.

[305] Şayet bunun dışında bir şey kastediliyorsa bu doğru değildir. Zira bir şey soğukluktan sıcaklığa intikal ettiğinde şundan uzak kalmaz: Ya ondaki soğukluk baki kalır, oysa bu imkânsızdır, aksi halde tek bir zamanda tek bir şeyin iki zıdda yönelmesi gerekirdi; ya da soğukluk baki kalmazsa sıcaklık ancak soğumanın durmasından sonra var olurdu. Bunların aralarında da hiç kuşkusuz sükûn olurdu. Dolayısıyla burada soğukluktan sıcaklığa doğru devamlı olan bir hareket olmazdı.

[306] Ben de diyorum ki, daha şümullü ve daha veciz bir şekilde bunu açıklamak mümkündür: Kategorideki hareket onun adım adım hâsıl olmasından ibarettir. Hareket zamanının her bir anında hareketin başka

[٣٠٢] أقول: قد مرَّ تحقيق كون الحصول التدريجي لشيء إذا اعتبر نفسه يكون دفعيًا، واستشكل كثير من المتأخرين كلام الشيخ هذا واعترضوا عليه وقد كشفنا عنه في **شرح الهداية**. ثمَّ قال: وقد يشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة في أنَّ الانتقال لا يكون فيه بل يكون أولًا في كيف أو كم ويكون الزمان مُلازمًا لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدُّل والاستقرار.

[٣٠٣] أقول: تابعيَّة الزمان للمقولة ليست كتابعيَّة الإضافة إذ ليس للزمان وجود دفعي آني[٦] كما للمقولة بخلاف الإضافة إذ يحتمل الآنية والزمانيَّة والزمان لا يحتملهما ولا أحدهما، فإنَّ الحركة نفس تجدّد المقولة التي فيها الحركة لا أنَّها تابعة لها في التجدُّد وكذا حكم متى.

[٣٠٤] وأمَّا الجدَّة فصح القول بأنَّها تابعة في الثبات والتجدُّد لموضوعها. وأمَّا مقولة أن يفعل وأن ينفعل فبعضهم أثبت الحركة فيهما وهو باطل إلّا أن يعنى بذلك كونهما نفس التحريك، والتحرك أي الحركة من جهة نسبتها إلى المحرِّك تارة وإلى المتحرِّك أخرى.

[٣٠٥] وأمَّا لو أريد غير ذلك فلم يصح لأنَّ الشيء إذا انتقل من التبرُّد إلى التسخن فلا يخلو إمَّا أن يكون التبرُّد باقيًا فيه فهو محال وإلّا لزم أن يتوجه شيء واحد إلى الضدين في زمان واحد، وإن لم يبق التبرُّد فالتسخُّن إنَّما وجد بعد وقوف التبرُّد وبينهما سكون لا محالة فليست هناك حركة متصلة من التبرُّد إلى التسخُّن على الاستمرار.

[٣٠٦] أقول: ويمكن البيان بوجه أشمل وأوجز وهو أنَّ الحركة في مقولة عبارة عن حصولها شيئًا فشيئًا فلها في كل آن من زمان الحركة فرد

٦ في المخطوطات: آني؛ في المطبوع: آلي.

bir ferdi vardır. Varlığı anda mümkün olmayan şeylerin tümünde hareketin vâki olması mümkün değildir. Aksi halde ani olan, zamansal olur hatta an, zaman olur.

[307] Birinin şunu demeye hakkı vardır: Bir şey bazen fâilliğinden adım adım sıyrılabilir; bu, konunun bu fiilin tamamını kabul etmede eksik olmasından değil, bilakis fâildeki bir heyetten dolayıdır.

[308] Ben de derim ki: Bu, eğer fiil tabii ise kuvveti yavaş yavaş gevşediği içindir; eğer fiil iradeli ise azmin yavaş yavaş ortadan kalkmasından dolayıdır; eğer fiil organa bağlı ise organ yorulduğu içindir. Bunların tümünde hal, kuvvette, iradede veya organda değişir. Ardından fâillikteki değişim bizzat değil bağlılık itibariyle ona tabi olur. Takrir ettiğimiz bu şeye göre, açık olacağı üzere, bunun gibi bir itiraz ortaya çıkmaz.

Üçüncü Fasıl

Sükûnun Hakikati, Hareketin Mukâbilinin Hangi Sükûn Olduğu ve Cismin Bu İkisinden Nasıl Yaratıldığı

[309] Bil ki, her cisim hareket etmediğinde burada iki mana bulunur. İlki, cismin bir yerde, nicelikte veya nitelikte vb. devamlı hâsıl olmasıdır. İkincisi, özelliği olan hareketinden yoksun olmasıdır. Belli bir grup, buna yokluk anlamındaki "sükûn" terimini tahsis etmede ittifak etmişlerdir. Bu konuda onların iki delili vardır:

[310] 1. Sükûn, ittifakla hareketin mukâbilidir. Karşılıklıların tanımları, karşılıklı olduğu takarrür ettiği için aralarındaki karşılıklılık, sükûn mefhûmu ademî olduğunda tahakkuk eder. İlk olarak, hareketi "Bilkuvve olan şeyin kemâlidir." diye tanımladığımızda sükûnun tanımında bu tarifin cüzlerinden olan bir şeyin mukâbilinin alınması gerekir.

[311] Sükûnu vücûdî kıldığımızda kemâlini korumak gerekir. Zira her varlık, bir kemâldir. İşte o zaman son iki kayıttan birinin, sükûnun tanımının şu şekilde zikredilmesi taayyün eder: O, ya "Bilkuvve olan

آخر فكلّ ما لا يمكن وجوده في آن لا يمكن وقوع الحركة فيه وإلّا لكان الآني زمانيًا بل الآن زمانًا.

[٣٠٧] ولقائل أن يقول: إنَّ الشيء قد ينسلخ عن فاعليَّته يسيرًا يسيرًا لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئة في الفاعل.

[٣٠٨] فنقول: ذلك إمَّا لأجل أنَّ قوَّته تفتر يسيرًا يسيرًا إن كان الفعل بالطبع، وإمَّا لأنَّ العزيمة تنفسخ يسيرًا يسيرًا إن كان بالإرادة أو كانت الآلة تكلّ إن كان آليًا، وفي جميع ذلك يتبدَّل الحال في القوَّة أو الإرادة أو الآلة ثمَّ يتبعه التبدُّل في الفاعليَّة بالتبعيَّة لا بالذات وعلى ما قررناه فلا ورود لمثل هذا كما لا يخفى.

الفصل الثالث

في حقيقة السكون وأنَّ مقابل الحركة أي سكون هو وأنَّه كيف يخلق الجسم عنهما جميعًا

[٣٠٩] اعلم أنَّ كلّ جسم إذا لم يتحرَّك فهناك معنيان؛ أحدهما: حصوله المستمر في أين أو كم أو كيف أو غيره، والثاني: عدم حركته التي من شأنه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمي ولهم في ذلك حجتان:

[٣١٠] الأولى: أنَّ السكون مقابل للحركة بالاتفاق والتقابل بينهما لا يتحقَّق إلّا إذا كان مفهومًا السكون عدميًّا لِمَا تقرَّر أنَّ حدود المتقابلات متقابلة، فإذا حدَّدنا الحركة أولًا بأنَّها كمال أول لِمَا بالقوَّة لا بدّ أن يؤخذ في حدِّ السكون مقابل شيء من أجزاء هذا التعريف.

[٣١١] فإذا جعلنا السكون وجوديًّا فلا بدَّ من حفظ الكمال له إذ كلّ وجود فهو كمال فحينئذ يتعيَّن أن يذكر في حدّه ما يقابل أحد القيدين

şeyin ikinci kemâlidir." deriz ya da "Bilfiil olan şeyin ilk kemâlidir." deriz. Birinciye göre her sükûndan önce bir hareketin olması gerekir, aksi halde ikinci olmaz. İkinciye göre her sükûndan sonra bir hareketin olması gerekir, aksi halde birinci olmaz. Her iki lüzum da geçersizdir. İki tanım da aynı şekilde geçersizdir. Bu durumda geriye kalan, kemâlin karşılıklısı olan sükûnun betimini ortaya koymaktır. O da şudur: Hiç kuşkusuz sükûn, ademî bir şeydir. Biz sükûnu ilk ve aynî olarak vücûdî bir şey diye betimlediğimizde -ki bu onun hayyizde hâsıl olmasıdır- onun, devamlılığı hissedilmeyen bir şeyle ve benzeriyle kayıt altına alınması gerekir. Bu ancak zamanı veya zamanı gerektiren şeyi zikrederek mümkün olur, tıpkı bir şeyin husûlünün zamanca tek bir mekânda veya birden daha çok anda veyahut kendisinde öncesi ve sonrası olması haysiyetiyle bir şeydeki oluş şeklindeki sözün gibi. Bunların tamamı ancak sükûnla bilindiğini farz ettiğimiz hareketle bilinir. Bu ise devri gerektirir ve imkânsızdır. Dolayısıyla geriye hareketin betiminin ilk ve bizzat olması kalır. Sonra ondan onun mukâbili olan bir vecihle sükûnun betimi talep edilir. Bu da ancak ademî olduğunda gerçekleşir.

[312] 2. Hareket çeşitlerinin her birinde onun mukâbili olan ademî bir şey bulunur. Dolayısıyla büyümenin mukâbili, durma; dönüşümün mukâbili sükûn, taşınmanın mukâbili yokluktur. Nitekim büyümenin mukâbili olan sükûn, devamlı olan nicelik değil, bilakis değişimin yokluğudur. Dönüşümün mukâbili, devamlı olan nitelik değil, bilakis bu değişimin yokluğudur. Aynı şekilde yer değiştirme hareketinin ve bunun dışındakilerin mukâbili olan sükûn da böyledir. Bu, birinin iddia ettiği gibi, lafzî bir bahis değildir. Dahası bazıları hareketin mukâbilinin hareketin sonunda değil başlangıcında bulunan sükûn olduğunu iddia etmişlerdir. Denildiğine göre hareketin mukâbili, sonda vâki olan şeydir. Her görüş sahibi görüşünün doğruluğuna dair bir delile sahiptir. Doğrusu şudur: Mekândaki sükûn, hem hareketin başlangıç noktasının hem de bitiş noktasının ondaki mukâbilidir. Zira sükûn, hususi bir hareketin yokluğu değildir. Aksi halde her bir hareketin bu cihetin dışında bir sükûnu olurdu. Bilakis o bu cinste mümkün olan her bir hareketin yokluğudur. Dahası, biz tabii bir hareketin mukâbilinin, tabii bir sükûn olmasını gerekli görseydik yukarıya doğru olan hareketin mukâbili, yukarıya doğru olan

الآخرين، فإمَّا أن نقول إنَّه كمال ثان لِمَا بالقوَّة أو نقول كمال أول لِمَا بالفعل فعلى الأول يلزم أن يكون قبل كلّ سكون حركة وإلّا لم يكن ثانيًا، وعلى الثاني يلزم أن يكون بعد كلّ سكون حركة وإلّا لم يكن أولًا، واللازمان باطلان فكذا الحدَّان فبقي أن نورد في رسم السكون مقابل الكمال وهو الأمر العدمي لا محالة. وأمَّا إذا رسمنا السكون أولًا وعنينا به الأمر الوجودي وهو حصوله في الحيِّز فلا بدَّ من تقييده بما لا يشعر بالاستمرار وما يرادفه فلا يمكن إلّا بذكر الزمان أو ما يلزمه كقولك حصول الشيء في المكان الواحد زمانًا أو أكثر من آن أو الحصول في شيء بحيث يكون قبله أو بعده فيه وكلّ ذلك لا يعرف إلّا بالحركة التي فرضنا إنَّها لا تعرف إلّا بالسكون فيلزم الدور وهو محال، فبقي أن يكون الرسم للحركة أولًا وبالذات ثمَّ يطلب منه رسم السكون بوجه يكون مُقابلًا له وذلك لا يتأتَّى إلّا إذا كان عدميًّا.

[٣١٢] وأمَّا الحجة الثانية: فهي أنَّ في كلّ صنف من أصناف الحركة أمرًا عدميًّا يقابله فللنمو وقوف يقابله وللاستحالة سكون يقابله وللنقلة عدم يقابلها، وكما أنَّ السكون المقابل للنم وليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره، ولا المقابل للاستحالة هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير، فكذا السكون المقابل للحركة الأينيَّة ولغيرها، وليس هذا ببحث لفظي كما زعمه بعض الفضلاء، ثمَّ زعم بعضهم أنَّ المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا في نهايتها. وقيل: المقابل لها هو الذي وقع في الانتهاء ولكلّ من القائلين حجج على صحَّة رأيه، والحقُّ أنَّ السكون في المكان مقابل للحركة منه وللحركة إليه جميعًا، فإنَّ السكون ليس عدم حركة خاصة وإلّا لكان كلّ حركة سكونًا في غير تلك الجهة بل هو عدم كلّ حركة مُمكنة في ذلك الجنس. ثمَّ لو أوجبنا أن يكون المقابل للحركة الطبيعيَّة سكون طبيعي كان المقابل للحركة الطبيعة إلى فوق هو سكون إلى فوق لأنَّ ذلك

sükûn olurdu. Zira tabii olan alt cihette olan değil, budur. Aşağıya doğru olan hareketin mukâbili bildiğin üzere aşağıya doğru olan sükûndur. İşte o zaman hareketin mukâbili sondaki sükûn olur.

[313] Cismin hem hareket hem de sükûndan uzak oluş keyfiyetine gelince bu, üç şeyde söz konusu olur.

[314] 1. Tabii hayyizinden çıkması imkânsız olan cisimde olur, tıpkı feleklerin ve unsurların küllîleri gibi. Onlar mekânlarından ayrılmadığı gibi, sakin de değildir. Zira sükûn, hareket etme özelliğinde olan bir şeyde hareketin yokluğudur. Hareket etme özelliğinde olmayan şey, sakin olmaz. Bilakis o hayyizinde sabit olup ne sakin ne de hareketlidir.

[315] 2. Tıpkı akarsudaki balık, hareketli havadaki kuş gibi, her cisim tek bir andan daha fazla tek bir kuşatıcı kendisine temas etmediğinde bu cisim hâricî şeylere nispetle konumu değişmediği için, hareketli olmadığı gibi, sükûn ondan ayrılmadığı halde tek bir mekânda zamanca sabit olmadığı için, sakin de değildir.

[316] 3. Hareketin başlangıcı ve sonu gibi, hareket zamanının anlarından her bir anda cisim ne sakin ne de hareketli olur. Zira hareket bölünür. Bu durumda hareketin anda vâki olması imkânsızdır. An içinde cismin hareketle nitelenmesi değiştiğinde o, anda sakin olmaz.

[317] Ben de diyorum ki, bu üç şeyin her birinde incelemeye ihtiyaç vardır. Birinciye gelince daha önce geçtiği üzere yokluğun tarifinde alınan kabul ve imkân, yakın cinsi itibariyle bazıları için yeterlidir. Bu nedenle unsurların küllîlerinin yerdeki hareketlerinin yokluğunun sükûn olarak isimlendirilmesi mümkündür.

[318] İkinciye gelince burada zikredilen şeyler, mekânın yüzey olduğunu ileri sürenlerin görüşüne dayanmakla birlikte şöyle demek mümkündür: Balık ve kuştan her biri, her ne kadar üzerlerindeki yüzey değişse de mekânında sakindir. Zira bu, yüzen gemide oturan kimsenin durumu

هو الطبيعي لا الذي في جهة التحت. والمقابل للحركة التي إلى أسفل هو السكون في أسفل لِمَا علمت فحينئذ المقابل للحركة هو السكون في المنتهى.

[٣١٣] وأمَّا كيفيَّة خلو الجسم عن الحركة والسكون جميعًا فذلك في ثلاثة أمور:

[٣١٤] الأول: في الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعي مثل كليات الأفلاك والعناصر فهي غير متحركة عن مكانها ولا ساكنة أيضًا لأنَّ السكون عدم الحركة عمَّا من شأنه أن يتحرك فإذا لم يكن من شأنها الحركة لم تكن ساكنة بل هي ثابتة في أحيازها لا ساكنة ولا متحركة.

[٣١٥] والثاني: كلُّ جسم إذا لم يماسه محيط واحد أكثر من آن واحد مثل السمك في ماء سيال أو الطير في هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل أوضاعه بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه ولا ساكن أيضًا لأنَّه غير ثابت في مكان واحد زمانًا والسكون لا ينفك من ذلك.

[٣١٦] الثالث: كلُّ آن من آنات زمان الحركة كابتدائها وانتهائها ليس الجسم فيه ساكنًا ولا متحرِّكًا لأنَّ الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن فإذا استحال اتصاف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكنًا فيه.

[٣١٧] أقول: في كلّ واحد من الأمور الثلاثة نظر؛ أمَّا الأول: فقد مرَّ أنَّ القبول والإمكان المأخوذ في تعريف العدم قد اكتفى بعضهم بما هو بحسب الجنس القريب فكليات العناصر يمكن أن يُسمَّى عدم حركتها في الأين سكونًا.

[٣١٨] وأمَّا الثاني: فهو مع ابتناء ما ذكر فيه على مذهب القائلين يكون المكان سطحًا يمكن أن يقال إن كلًّا من السمك والطير ساكن في مكانه وإن تبدَّلت عليه السطوح لأنَّ ذلك لم يقع من قبله كحال جالس السفينة السائرة

gibi olan bir cihetten değildir. Zira harekette etkin bir fâil ve etkilenen bir kabul edici gereklidir. Eğer fâil, var olan kabul edicide hareket ettirerek bir fiil yapmıyorsa burada sadece sükûn bulunur.

[319] Üçüncüye gelince bu hususta deriz ki, hareket zamanının anlarından her bir anda hareketli, sükûnla değil hareketle nitelenmiştir, her ne kadar anda hareketle nitelenmemiş olsa da. Eğer "Hareket anda tahakkuk etmediğinde konu anda hareketle nitelenmiş olmaz. Dolayısıyla bu hareketin mukâbili olan sükûnla nitelenir." dersen biz de deriz ki, andaki hareketin mukâbili, anda yokluk için değil hareket için bir kayıt olması itibariyle andaki hareketin yokluğudur. Dolayısıyla cismin anda bu yoklukla değil, bilakis sınırlarından biri bu an olan zamanda vâki olan hareketle nitelenmesi gerekir.

[320] Evet, cisim her anda, bu andaki hareketinden olan hareket zamanından ve bu andaki sükûndan uzak kalır. Bu ikisi bildiğin gibi çelişik değildir. Bilakis bu ikisi hareket ve sükûn değildir. Zira zaman bu ikisinin her birinin tanımında [yer] almıştır. Yine hususi olanın ortadan kaldırılması, umumi olanın ortadan kalkmasını gerektirmez. Andaki hareket, mutlak olarak hareketten daha hususidir. Anda cisimden kalkan hareket, hususi bir tabiattır. Bundan umumi olan tabiatın kalkması gerekmez.

Dördüncü Fasıl

Hareketin Sayısal, Türsel ve Cinslik Birliği

[321] Öğrendiğin üzere hareket, kendi konusu için bir yetkinlik ve vücûdî bir sıfattır. Yine öğrendiğin üzere hareket altı şeyle ilişkilidir. Dolayısıyla hareketin birliği bu şeylerden biriyle ilişkilidir. Hareketin şahsî birliğine gelince o, konunun birliğinden ve zamanın birliğinden uzak değildir. Bu ikisinin birliğinin her arazın birliğinde olması gerekir. İki cisimden birinde mevcûd olan beyazlık, diğer cisimde mevcûd değildir. Zevalinden sonra cismin beyazlığı geri gelirse geri gelen beyazlık, zail olan beyazlık değildir. Nitekim beyazlığın konusunun tür ve cins bakımından bizzat çoğalmasıyla beyazlık, tür veya cins bakımından çoğalmaz. Aynı şekilde konunun tür ve cins bakımından çoğalması, bu ikisi sebebiyle hareketin çoğalmasını gerektirmez. Şöyle ki, türlerdeki çokluk zâtî fasılların farklılığını gerektirir.

فإنَّ الحركة لا بدَّ فيها من فاعل مُؤثِّر وقابل مُتأثِّر فإذا لم يفعل فاعل في قابل موجود تحريكًا فليس هناك إلا السكون فقط.

[٣١٩] وأمَّا الثالث فنقول فيه: المتحرّك في كلّ آن من آنات زمان الحركة متصف بالحركة دون السكون وإن لم يتصف بالحركة في الآن. فإن قلت: إذا لم يتحقق الحركة في الآن لم يكن الموضوع متصفًا بالحركة في الآن فيتصف بمقابل تلك الحركة وهو السكون. قلنا: مقابل الحركة في الآن عدم الحركة في الآن بأن يكون في الآن قيدًا للحركة لا للعدم فلا يلزم أن يكون الجسم مُتَّصفًا في الآن بذلك العدم بل بالحركة الواقعة في الزمان الذي ذلك الآن حدّ من حدوده.

[٣٢٠] نعم، يخلوا الجسم في كلّ آن من زمان حركته من الحركة في ذلك الآن والسكون في ذلك الآن وهما ليسا بنقيضين كما عرفت بل ليسا بحركة وسكون لأنَّ الزمان مأخوذ في حدّ كلّ منهما. وأيضًا رفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم والحركة في الآن أخص من الحركة مطلقًا، والتي ارتفعت عن الجسم في الآن هي طبيعة الأخص ولا يلزم منه رفع طبيعة الأعم.

الفصل الرابع

في الوحدة العدديَّة والنوعيَّة والجنسيَّة للحركة

[٣٢١] قد عرفت أنَّ الحركة كمال وصفة وجوديَّة لموضوعها، وعرفت أنَّها متعلقة بأمور ستة فوحدتها متعلقة ببعض تلك الأمور، أمَّا وحدتها الشخصيَّة فلا يخلو عن وحدة الموضوع ووحدة الزمان إذ لا بد من وحدتهما في وحدة كلّ عرض فإنَّ البياض الموجود في أحد الجسمين غير موجود في الجسم الآخر وإذا عاد بياض جسم بعد زواله لم يكن العائد هو الذي زال، وكما أنَّ البياض لا يتكثر بالنوع أو بالجنس لنفس تكثر موضوعه بالنوع أو بالجنس فكذلك لا يوجب تكثر الموضوع نوعًا أو جنسًا تكثر الحركة بهما وذلك لأنَّه لا بدَّ في تكثر الأنواع من اختلاف الفصول الذاتية

[322] Diğer arazî kategorilere ilişen hallerin konuya izafe edilmesi, onların mâhiyetlerine bir katkı sağlamaz. Bundan dolayı diğer kategorilerin tek bir konuda bir araya gelmesi mümkündür. Şahıs itibariyle tek bir hareket, konusu, zamanı ve mesafesi bakımından birdir. Bunlardan biri farklı olduğunda hareket tür bakımından değil şahıs bakımından çoğalır. İlkeleri farklı olduğunda ancak tür bakımından farklılaşır. Bunlar, hareketin başlangıç noktası, içinde bulunduğu şey ve hareketin bitiş noktasıdır. İçinde bulunduğu şeye gelince bu, hareketlerden birinin başlangıçtan sona doğru doğrusal olması, diğerinin de dairesel olması gibi, hareketlerden birinin beyazlıktan sarılığa, kırmızılığa, koyuluğa ve siyahlığa doğru olması, diğerinin de fıstık yeşiline, sonra yeşile, sonra çivite daha sonra da siyahlığa doğru olması gibidir. Hareketin başlangıç ve bitiş noktasına gelince bu, yükselen ve inen şey gibidir. Dolayısıyla bu üçünden biri, hareketin kendisiyle ilişkili olduğu şartlarda ve hallerde farklı olduğunda tür bakımından tek olmaz. Bazen, siyahlaşmanın ve beyazlaşmanın -her ne kadar başlangıçta ve sonda farklı olsalar da- yollarının bir olduğu zannedilir.

[323] Aynı şekilde yükselmenin tür bakımından değil bilaraz inişten farklı olduğu iddia edilir. Hepsi de yanlıştır. Zira doğrusal ve dairesel hareket, içinde bulunduğu şeyin tür bakımından farklı olması sebebiyle tür bakımından farklıdır. Zira düz çizgi dairesel çizgiden tür bakımından farklıdır. Aynı şekilde farklı dairesel çizgiler, eğik çizgilerden farklıdır. Tıpkı, siyahlık türünde ortak olan hareketlerin, içinde bulunduğu şeyin farklılığı sebebiyle beyazlık türünde ortak olan hareketlerden farklı olması gibi. Türde ortak olan hareketler birbirine zıt değildir. Hızlılık ve yavaşlığa gelince bunlarla hareket tür bakımından farklı olmaz. Zira bu ikisi hareketin her çeşidine ilişir. Cinste farklı olan iki harekete gelince bunlar nitelikte ve nicelikte bulanan harekettir.

Bir Şüphe ve Giderilmesi

[324] [Bu şüphe], şöyle diyen kimsenin sözüdür: Hareket tıpkı hüviyetle nitelenmediği gibi birlikle de nitelenmez. Zira hareket hem kaybolan hem de eklenmeye devam eden bir şeydir. Bildiğin üzere hareket olması bakımından hareket iki kısma bölünmez. Dolayısıyla o birdir, tıpkı

[٣٢٢] والإضافة إلى الموضوع من الأحوال العارضة لسائر المقولات العرضية لا مدخل لها في ماهياتها ولذلك يجوز أن يجتمع سائر المقولات في موضوع واحد فالحركة الواحدة بالشخص هي التي موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة، وإذا اختلف شيء منها تعدَّدت الحركة شخصًا لا نوعًا وإنَّما يختلف بالنوع إذا اختلف مباديها وهي ما منه وما فيه وما إليه، أمَّا ما فيه فمثل أن يكون إحدى الحركتين من مبدأ إلى منتهى بالاستقامة ويكون الأخرى بالاستدارة، ومثل أن يكون إحدى الحركتين من البياض إلى الصفرة إلى الحمرة إلى القتمة إلى السَّواد والأخرى منه إلى الفستقيَّة ثمَّ إلى الخضرة ثمَّ إلى النيليَّة ثمَّ إلى السَّواد. وأمَّا ما منه وما إليه فمثل الصاعد والهابط، فيجب أنَّه إذا اختلف شيء من هذه الثلاثة في شرائط وأحوال تتعلق الحركة بها لم يكن واحدة بالنوع، وربما يظن أنَّ التسوُّد والتبيُّض وإن اختلفا في المبدأ والمنتهى طريقهما واحدة.

[٣٢٣] وكذلك زعم أنَّ الصعود يخالف النزول لا بالنوع بل بالأعراض والكل خطأ، وكذلك المستقيمة والمستديرة متخالفتان نوعًا لاختلاف ما فيه الحركة نوعًا لأنَّ الخط المستقيم يخالف المستدير بالنوع، وكذلك يتخالف المستديرات المتفاوتة التحديبات كما أنَّ الحركات المتفقة في نوع السَّواد مخالفة للمتفقات في نوع البياض لاختلاف ما فيه الحركة، والحركات المتفقة في النوع لا تتضاد، وأمَّا السُّرعة والبُطء فلا يختلف بهما الحركة في النوع إذ هما يعرضان لكلّ صنف من الحركة، وأمَّا الحركتان المختلفتان في الجنس فالحركة في الكيف والتي في الكم.

شك وإزالة

[٣٢٤] قول من قال: إنَّ الحركة لا توصف بالوحدة كما لا توصف بالهويَّة لأنَّها شيء فائت ولاحق يزال كما علمت بأنَّ الحركة من حيث كونها حركة لا تنقسم إلى قسمين فهي واحدة كما أنَّ العشرة من حيث ذاتها

10'un zâtı bakımından bölünmemesi gibi. Zira 10, başkası sebebiyle 10 olsa da zâtında birdir. Daha önce geçtiği üzere ister katetme manasında isterse orta olma manasında olsun, hareket hâriçte bir varlığa sahiptir.

[325] Bazı kimseler bu şüpheden şöyle kurtuldular: Bazen tek bir hareketten bazı şeylerin yok olup, bu şeylerin yokluğuna rağmen, hareketin varlığının korunmuş olmasının misali, dökülen kerpiçlerinin yerine geçen bir şeyle hasarın onarılmasına rağmen, aynıyla bir olarak korunan evin sûretinin misali gibidir. Her bir hayvan ve bitki şahıslarının sûreti de böyledir.

[326] Ben derim ki, hareketin ve sayının durumu evin, bitki ve hayvan şahsının durumu gibi değildir. Zira bunlardan her birinin sûreti, maddesiyle aynıdır, birlikleri de ev ve beslenen şahıs gibi zikrettiği şeyden farklı olarak bilkuvve veya bilfiil çokluğun birliğidir.

[327] Behmenyâr *Tahsil*'de bu şüpheden kurtulma konusunda zikredilen şeye işaretle demiştir ki, "Bu gibi cevaplar beni şaşırtmıyor. Oluşan ve bozulan şeylerin, cüzlerinin sebatı son bulmaksızın sabit bir sûretinin olması imkânsızdır; ki bu cüzler onlarda oluşun başından bozuluş vaktine kadar korunmuş, ne ayrılan ne yok olan, bu cüzlerin aynında vâki olan bozulmaya bedel olarak gelen şeyle onu koruyan tek bir sûrete veya tek bir kuvvete bitişik bir şekilde var olur.

[328] Eksik olan kerpicin yeri doldurularak kaim olan ev, eksiklikten önce olan ev gibi değildir. Zira arazlar cümlesinden olan bileşikler, taşıyıcıların bozulmasıyla bozulur. Onlarda intikal doğru değildir. Benzer şekilde akarsudaki gölge de aynıyla bir değildir. Çünkü o, kabul edicinin bir halidir. Kabul edici değiştiğinde sıfatı baki kalmaz, tıpkı kabul edici mutlak olarak değiştiğinde mutlak sıfatının baki kalmaması gibi." Behmenyâr'ın sözü bitti. Dolayısıyla tek bir hareketin birliği, evin birliği veya bunun yerine geçen şeyler gibi değildir. Bilakis ilki, birliği diğerlerinden daha çok hak eder. Büyüme ve erimedeki konunun birliğinin bekasına gelince bunun açıklaması daha önce geçmişti. Geçmişle gelecek arasında olması anlamında felekî hareket, onlara göre daima tek ve bakidir, bize göre ise her an değişmektedir. Fakat her bir feleğin yenilenen maddi sûretinden baki kalan hareket, Allah'ın bekasıyla baki olan aklî tek bir

غير منقسمة فهي وإن كانت عشرة لغيرها واحدة في ذاتها، وقد مرَّ أنَّ لها وجودًا في الخارج سواء كانت بمعنى القطع أو بمعنى التوسط.

[٣٢٥] وقد تفصى بعضهم عن تلك الشبهة بأنَّ مثل الحركة الواحدة في أنَّها قد تعدم منها أشياء ويكون مع عدم تلك الأشياء محفوظة الوجود مثل صورة البيت الذي يستحفظ واحدة بعينها مع خروج لبنة لبنة منها وسدّ الخلل بما يقوم مقامها وكذلك صورة كلّ شخص من الحيوان والنبات.

[٣٢٦] أقول: حال الحركة والعدد ليس كحال البيت والشخص من الحيوان أو النبات فإنَّ كلّا منهما صورته عين مادته وحدتهما بعينه وحدة الكثرة بالقوَّة أو بالفعل بخلاف ما ذكره من البيت والشخص المغتذي.

[٣٢٧] قال بهمنيار في التحصيل إشارة إلى ما ذكر من التفصي: وليس يعجبني أمثال هذه الأجوبة فإنَّه يستحيل أن يكون للكائنات الفاسدات صورة ثابتة من دون أن يقضى بثبات أجزاء وجدت فيها من أول الكون محفوظة إلى وقت الفساد لا تفارق ولا تبطل وتكون مقارنة لصورة واحدة أو قوَّة واحدة تستحفظان التخلل الواقع في عين تلك الأجزاء بما يورده من البدل.

[٣٢٨] والبيت القائم بما يَسدُّ مَسدَّ اللبن المنقوص ليس هو ما كان قبل النقص إذ التركيبات هي من جملة الأعراض تفسد بفساد حواملها ولا يصح عليها الانتقال. وكذلك الظل في الماء السائل ليس واحدًا بعينه لأنَّه حال للقابل فإذا استحال القابل لم يبق صفته كما أنَّه إذا استحال القابل مطلقًا لم يبق صفة مطلقة، انتهى. فعلم أنَّ الحركة الواحدة ليس وحدتها كوحدة البيت وما يجري مجراه بل هي أحقّ بالوحدة منها، وأمَّا بقاء وحدة الموضوع في النمو والذبول فقد مرَّ بيانه والحركة الفلكية بالمعنى الذي به يكون بين ماض ومستقبل هي واحدة باقية عندهم أبدًا وهي عندنا متبدلة في كلّ آن، لكن التي تبقى من الصور المتجدّدة الماديَّة لكلّ فلك هي صورة واحدة عقليَّة باقية ببقاء الله وهي الواسطة عند الله بين هذه المتجدّدة

sûrettir. Bu sûret önceki ve sonraki bu yenilenme arasında Allah katındaki vasıtadır. Katetme anlamındaki bu hareketin birliği muhtemelen bilarazdır ve onun birliği vasıta olan bu şeyin birliği gibi değildir. Zira vasıta olan sûret, ilmî ve aklî bir şeydir; bu ise sürekli olan ve bilkuvve bölünen bir şeydir. İlim Allah katından gelir.

Beşinci Fasıl

Hızlılık ve Yavaşlığın Hakikati ve Bu İkisinin Sükûn Aracılığı ile Olmaması

[329] Hareketin varlığının bölünmezliği veya bilkuvve de olsa atomlara bölünmesi imkânsız olduğu için, hızlılığın ve yavaşlığın sükûnların aracılığı ile olması imkânsızdır. Birincisine gelince, bölünmeyen bir hareketin varlığı mümkün olsaydı bölünmeyen bir mesafenin varlığı da mümkün olurdu. Cevher bahislerinde geleceği üzere, gerektirilen (*lâzım*) imkânsız olduğu gibi gerektiren de (*melzûm*) imkânsızdır. Gerektirmenin açıklaması şöyledir: Hareket mesafeye uygundur, mesafenin sürekliliği cismin sürekliliği iledir ve bu cisim, sonuna kadar bölünüyor değildir. Bundan dolayı hareket bölünmede sonlu değildir. İkinciye gelince şayet bir hareket diğer bir hareketten daha hızlı ve diğer hareket de sükûnların araya girmesi sebebiyle ilkinden daha yavaş olsaydı bu durumda hareketli olanın sakin, değirmen taşının da bölünmüş olarak görülmesi gerekirdi. Şöyle ki, hareketi hızlı olanın zamanının hareketi yavaş olanın zamanına nispeti, yavaş olanın mesafesinin hızlı olanın mesafesine nispeti gibidir.

[330] Şayet burada birisinin hareket zamanı diğerinin hareket zamanının on katı olan, başlamada ve bitirmede ortak oldukları halde ikisinden birinin katettiği mesafe diğerinin katettiği mesafeden milyonlarca kez fazla olan iki hareketli farz edilseydi hareketi yavaş olanın bu zamanın cüzlerinde sürekli olduğu halde duyulur olan hareketi esnasında sakin olarak görülmesi gerekirdi ki, bu hareketlerin içinde vâki olduğu zamanın cüzlerine nispeti hızlı olanın mesafesinin yavaş olanın mesafesine nispeti gibidir, tıpkı güneşin hareketi, düşmana karşı hızlı giden atın hareketi gibi. Bunun dışında kitaplarda zikredilen açık deliller vardır.

السابقة واللاحقة. وأمَّا هذه التي بمعنى القطع فيشبه أن يكون وحدتها بالعرض ووحدتها ليست كوحدة ذلك الأمر التوسُّطي لأنَّها عقليَّة علميَّة وهذه اتصاليَّة منقسمة بالقوَّة، والعلم عند الله.

الفصل الخامس

في حقيقة السُّرعة والبُطء وأنَّهما ليسا بتخلل السُّكون

[٣٢٩] لمَّا استحال وجود حركة غير متجزئة أو متجزئة إلى ما لا يتجزّى ولو بالقوَّة فاستحال كون السُّرعة والبُطء بتخلّل السَّكنات. أمَّا الأول فلأنَّه لو جاز وجود حركة لا تتجزى لجاز وجود مسافة غير متجزّئة واللازم محال لِمَا سيأتي في مباحث الجواهر فكذا الملزوم، وبيان الملازمة بأنَّ الحركة مطابقة للمسافة والمسافة اتصالها باتصال الجسم وهو متجز لا إلى نهاية فالحركة غير منتهية في التجزئة. وأمَّا الثاني فلو كانت حركة أسرع من حركة والأخرى أبطأ منها لأجل تخلُّل السكنات يلزم أن يرى المتحرك ساكنًا والرحى مُتفكِّكًا، وذلك لأنَّ نسبة زمان السريع من الحركة إلى زمان البطيء كنسبة مسافة البطيء إلى مسافة السريع.

[٣٣٠] فلو فرض متحرِّكان زمان حركة أحدهما عشر زمان حركة الآخر وكان المقطوع من مسافة إحداهما آلاف ألوف مسافة الأخرى واتفقا في الأخذ والترك لوجب أن يرى الإبطاء حركة ساكنًا في خلال حركته المحسوسة متصلة في أجزاء من ذلك الزمان نسبتها إلى أجزائه التي وقعت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع إلى مسافته كمثال حركة الشمس وحركة الفرس الشديد العدو ولغير ذلك من الحجج البينة المذكورة في الكتب.

Altıncı Fasıl

Hızlılık ve Yavaşlığa İlişkin Haller

[331] [1.] Bu ikisinden her biri, ortak bir sınırda, yani az bir zamanda mesafe katetmekte birleştikleri için, doğrusal ve daireselde, nicelik ve nitelikte kendilerinde bulunan şeyler arasında mana olarak ortaktır.

[332] [2.] Çatlamış şeyin engellemesi, tabii hareketlerdeki yavaşlamanın; tabiatın engellemesi, zoraki hareketlerdeki yavaşlamanın; her ikisinin engellemesi ise irâdî hareketlerdeki yavaşlamanın sebeplerindendir.

[333] [3.] Hızlılık ve yavaşlık arasındaki karşılıklılık, görelilik değildir. Zira iki göreli, iki varlığın birinde birbirini gerektirmezken iki varlıkta birbirini gerektirir. Bu ikisinin karşılıklı oluşu da sübut ve yokluk değildir. Her ne kadar bu ikisi zaman hususunda eşit olsa da hızlı olan, yavaş olanın katetmediği mesafeyi kateder. Her ne kadar mesafede eşit olsalar da yavaş olanın zamanı daha çok olur. Dolayısıyla biri mesafe bakımından, diğeri de zaman bakımından eksik olur. İkisinden birini ademî kılmak, diğerini ademî kılmaktan daha öncelikli değildir. Şu halde geriye aralarındaki karşılıklılığın ancak zıtlık olması kalır, başkası değil.

[334] [4.] Hızlılık ve yavaşlığın karşılıklı oluşu daha önce geçtiği üzere zıtlık yoluyla olduğu ve iki zıt artmayı ve eksilmeyi kabul ettiği için, bu ikisinden her birinin artma hususunda sonunun olması gerekir. Dolayısıyla kendisinden daha hızlısı olmayan hızlının ve kendisinden daha yavaşı olmayan yavaşlığın nasıl tasavvur edileceğini düşünmek gerekir.

[335] Ben diyorum ki, sürekli tahrikte bulunan ve sonlu olması gereken kuvvetin, hız bakımından aşamayacağı bir sonu vardır. Yavaşlıktaki son ise aynı şekilde hareketi engelleyen kuvvet itibariyle var olur, tıpkı çatlamışın kıvamının veya zorlanandaki zorlayıcı tabiatın vb. engel olması gibi.

[336] [5.] Allame Tûsî, çağdaşlarından birine gönderdiği mektubunda ilmî problemlerden biri olarak bu problemi şu sözüyle zikretmiştir:

الفصل السادس

في أحوال مُتعلِّقة بالسُّرعة والبُطء

[٣٣١] منها إنَّ كُلًّا منهما مشترك معنوي بين ما يوجد منه في المستقيمة والمستديرة والكمِّيَّة والكيفيَّة لاتحادها في الحد المشترك وهو القطع للمسافة في زمان أقل.

[٣٣٢] ومنها إنَّ من أسباب البُطء في الحركات الطبيعيَّة مُمانعة المخروق وفي القسريَّة مُمانعة الطبيعة وفي الإراديَّة هما جميعًا.

[٣٣٣] ومنها إنَّ التقابل بين السُّرعة والبُطء ليس بالتضايف لأنَّ المضافين متلازمان في الوجودين وهما غير متلازمين في واحد من الوجودين وليس تقابلهما أيضًا بالثبوت والعدم لأنَّهما إن تساويا في الزمان كانت السريعة قاطعة من المسافة ما لم يقطعها البطيئة، وإن تساويا في المسافة كان زمان البطيئة أكثر فلأحدهما نقصان المسافة وللآخر نقصان الزمان فليس جعل أحدهما عدميًّا أولى من جعل الآخر عدميًّا فلم يبق من التقابل بينهما إلَّا التضاد لا غير.

[٣٣٤] ومنها إنَّ تقابل السُّرعة والبُطء لما كان بالتضاد كما مرَّ والمتضادان يقبلان الأشد والأضعف فيجب أن يكون لكلّ منهما غاية في الشدَّة فلا بدَّ أن ينظر في أنَّه كيف يتصوَّر سرعة لا أسرع منها وبُطء لا أبطأ منه.

[٣٣٥] أقول: إنَّ القوَّة المزاولة للتحريك لا بدَّ وأن تكون متناهية فلها غاية في السُّرعة لا يتعدَّاها وأمَّا الغاية في البُطء فهي أيضًا توجد باعتبار القوَّة المُمانعة للحركة كمُمانعة قوام المخروق أو الطبيعة في المقسور للقسريَّة وغير ذلك.

[٣٣٦] ومنها إنَّ العلامة الطوسي ذكر في رسالة بعثها إلى بعض معاصريه موردًا فيها بعض الإشكالات العلميَّة هذا الإشكال بقوله: لمَّا

"Hızlılık ve yavaşlık bakımından belli bir sınırda olmaksızın, hareketin varlığı imkânsız olunca hızlılık ve yavaşlığın şahsî olması bakımından şahsî hareketlerin varlığında bir katkısının olması gerekir. Hızlılık ve yavaşlığın mâhiyeti ancak zamanla hâsıl olur. Şu hâlde şahsî hareketlere illet oluşunda zamanın bir katkısı vardır. Dolayısıyla belirli bir hareketin zamanın varlığının illeti kılınması nasıl mümkün olsun? Hareket olması itibariyle hareketin zamanın illeti olduğu ve herhangi bir hareket olması itibariyle zamanla şahsîleştiği söylenemez, tıpkı sûret olması itibariyle sûretin maddeden önce gelmesi ve herhangi bir sûret olması itibariyle sûretin maddeyle şahsîleşmesi gibi. Zira hareket olması itibariyle hareket zamanın illeti değildir, aksi halde hareketlerin tümünün onun illeti oluşunda bir katkısı olurdu. Oysa hareket ancak hâriçte taayyün etmiş hususi bir hareket olması itibariyle zamanın illeti olur. Bu problemin çözüm yönü nedir?" Tûsî'nin sözü burada bitti.

[337] Ben derim ki, bu konuda kimsenin bir cevabına rastlamadım. Daha önce işaret ettiğimiz kadarıyla akla gelen şey şudur: Zamanın harekete ilişmesi, ancak tahlil çerçevesindedir. Daha önce geçtiği gibi hareket ve zaman tek bir varlıkla var olan iki şeydir. Zamanın, kendisini ölçen harekete ilişmesi, varlık ilişeninin maruza ilişmesi gibi değil, aksine mâhiyetin ilişeni kâbilindendir, tıpkı faslın cinse, varlığın mâhiyete ilişen olması gibi. Bu gibi arazların bir itibarla önce gelen, bir itibarla sonra gelen olduğunu öğrenmiştin. Bu nedenle hususi hareket hâriçte belli bir zamanla kıvamını sürdürür. Fakat belirli zaman, zihinde bulunan hareket olması bakımından hareketin mâhiyetine ilişir. Bu durumda zaman harekete varlık ve taayyün veren illet gibidir. Hareket ise mâhiyet itibariyle zamanın kabul edici illeti gibidir. Bunların tümü, aklî tahlil çerçevesindedir. Hâriçtekine gelince orada ne illet ve malûl, ne ilişen ne ilişilen söz konusudur. Zira her ikisi de tek bir şeydir.

Yedinci Fasıl

Hareketlerin Zıtlığı

[338] Farklı cinslerdeki hareketlere gelince bunlar arasında zıtlık yoktur. Bu nedenle tek bir konuda dönüşümün, büyümenin ve yer

امتنع وجود حركة من غير أن يكون على حدِّ معين من السُّرعة والبُطء وجب أن يكون للسرعة والبُطء مدخل في وجود الحركات الشخصيَّة من حيث هي شخصية، والسُّرعة والبُطء غير متحصلي الماهيَّة إلَّا بالزمان فإذن للزمان مدخل في علية الحركات الشخصيَّة فكيف يمكن أن يجعل حركة معينة علة لوجود الزمان ولا يمكن أن يقال الحركة من حيث هي حركة علة للزمان ومن حيث هي حركة ما متشخصة بالزمان، كما أنَّ الصورة من حيث هي الصورة سابقة على الهيولى ومن حيث هي صورة ما متشخِّصة بها، لأنَّ الحركة ليست من حيث هي حركة علة للزمان وإلَّا لكان لجميع الحركات مدخل في عليته إنَّما هي علة للزمان من حيث هي حركة خاصة مُتعيِّنة في الخارج فما وجه حل هذا الإشكال، انتهى كلامه.

[٣٣٧] أقول: ما صادفنا جوابًا لأحد فيه والذي خطر بالبال حسبما أشرنا إليه سابقًا أنَّ عروض الزمان للحركة إنَّما هو في ظرف التحليل فإنَّ الحركة والزمان كما مرَّ موجودان بوجود واحد فعروض الزمان للحركة التي يتقدَّر به ليس كعروض عارض الوجود لمعروضه بل من قبيل عارض الماهيَّة كالفصل للجنس والوجود للماهيَّة ومثل هذه العوارض قد علمت أنَّها متقدِّمة باعتبار متأخرة في اعتبار فالحركة الخاصة تتقوم بالزمان المعين في الخارج لكن الزمان المعين عارض لماهيَّة الحركة من حيث هي حركة في الذهن فهو كالعلة المفيدة لها بحسب الوجود والتعين وهي كالعلة القابلة له بحسب الماهيَّة هذا كله في ظرف التحليل العقلي، وأمَّا في الخارج فلا علة ولا معلول ولا عارض ولا معروض لأنَّهما شيء واحد.

الفصل السابع

في تضاد الحركات

[٣٣٨] أمَّا المختلفة الأجناس فلا تضاد بينهما فيجوز أن يجتمع الاستحالة والنمو والنقلة في موضوع واحد، فإن تعاندت في وقت فذلك

değiştirmenin bir araya gelmesi mümkündür. Eğer herhangi bir vakitte zıtlaşma olursa bu, mâhiyetleri sebebiyle değil, bilakis dış sebeplerden dolayıdır. Siyahlaşma ve beyazlaşma gibi tek bir cins altındaki hareketlere gelince onlar arasında zıtlık olur. Aynı şekilde büyüme ve eksilme de bunun gibidir. Bunlardan her birinin tabiatta sınırlanmış ve kendisine yöneldiği bir sınırı vardır.

[339] Bil ki, hareketlerin zıtlığının hareketin kendilerine iliştiği altı şeyden biriyle ilişkili olması gerekir. Buna bağlı olarak deriz ki: [1.] İki hareketin zıtlığı konudan dolayı değildir. Zira zıtlara bazen türde ortak olan hareketler ilişir, tabii olarak yukarıya doğru olan hareketinde ateş ile, zorla yukarıya doğru hareketinde su gibi. [2.] Aynı şekilde hareketlerin zıtlığı, zamandan dolayı da değildir. Zira zamanın kendisi zıt değildir. [3.] Aynı şekilde zıtlık, mesafeden dolayı da değildir. Zira kendisinde hareket bulunan şey, onda bulunan hareketler zıt olduğu halde bazen ortak olur. Siyahlıktan beyazlığa doğru olan yol, bazen aynıyla beyazlıktan siyahlığa doğru olur. Oysa beyazlığa doğru olan hareket, siyahlığa doğru olan hareketin zıddıdır. [4.] Aynı şekilde zıtlık, fâilin zıtlığından dolayı değildir. Kısaca aracı olan sebeplerin zıtları yoktur. Bu şeylerden dolayı hareketler nasıl zıt olabilir. Bundan dolayı geriye, hareketin [5.] başlangıç ve [6.] bitiş noktalarından dolayı zıtlarının olması kalır. Bu ikisinin herhangi bir yönden zıt olduğu daha önce geçmişti. Bu ikisi bizzat zıt olduklarında hareket de rastgele olmaksızın zıt olur. Siyahlıktan başlayan hareket beyazlığa değil de şeffaflığa yöneldiğinde bu, siyahlığa doğru olan hareketin zıddı olmaz. Bu nedenle zıt hareketler, ister karşılıklılığı zâtlarında olsun -tıpkı siyahlık ve beyazlık gibi- ister karşılıklılığı harekete kıyasla olsun, uçları karşılıklı olan hareketlerdir. Zira karşılıklılık, hareketin başlangıcı olursa ikisinden birincisine ilişir, eğer bu, hareketin sonu olursa diğerine ilişir. Hareket gibi bir şey, uç gibi bir şeyle ilişkili olmadığında ve yine bu şeye cevherinde zıtlık ilişmeyip, bilakis bilaraz başlangıç olma gibi zıtlık iliştiğinde onunla ilişkili olan zıtlığın bilaraz zıtlık olması gerekir. Bu, başlangıç olma gibi ilişilen şeye ilişen bu şeyin hareket gibi taalluk eden cevhere dâhil olmasının imkânından ileri gelir. Zira sıcak ve soğuk cisim, ısıtma ve soğutma gibi ilişenleri sebebiyle birbirine zıttır. Onlar arasındaki zıtlık hakikat itibariyledir ve bu sûrete

ليس لماهيَّاتها بل لأسباب خارجة. وأمَّا التي تحت جنس واحد كالتسُّود والتبيُّض فهما متضادَّتان وكذا النمو والذبول فلكلّ منهما حدّ محدود في الطبع يتوجَّهان إليه.

[٣٣٩] واعلم أنَّ تضاد الحركات لا بدَّ وأن يكون مُتعلقًا بشيء من الأمور الستة التي بها تعلقت الحركة. فنقول: تضاد الحركتين ليس لأجل الموضوع لأنَّ الأضداد قد يعرض لها حركات مُتَّفقة في النَّوع كالنار في حركتها إلى فوق طبعًا والماء في حركته إليه قسرًا؛ ولا أيضًا لأجل الزمان لأنَّ الزمان نفسه لا يتضاد؛ ولا أيضًا لأجل المسافة لأنَّ ما فيه الحركة قد يكون مُتَّفقًا والحركات فيه متضادة فإنَّ الطريق من السَّواد إلى البياض قد يكون بعينه من البياض إلى السَّواد والحركة إلى البياض ضدَّ الحركة إلى السَّواد،؛وكذا تضادُّها لتضاد الفاعل وبالجملة فالأسباب المُتوسِّطة إذن لا أضداد لها فكيف يتضاد الحركات لأجلها فبقي أن يكون لأجل ما منه وما إليه. وقد مرَّ أنَّهما متضادان بوجه من الوجوه فهما إذا كانا متضادين بالذات كانت الحركة متضادة لا كيف اتفقت فإنَّ الحركة من السَّواد إذا لم يكن توجها إلى البياض بل إلى الإشفاف لم يكن ضدًّا للحركة إلى السَّواد. فالحركات المتضادَّة هي التي أطرافها متقابلة سواء كان تقابلها في ذواتها كالسَّواد والبياض أو يكون تقابلها بالقياس إلى الحركة، إذ قد عرض لأحدهما إن كان مبدأ لحركة وللآخر إن كان منتهى لتلك الحركة وليس إذا كان شيء كالحركة متعلِّقًا بشيء كالطرف ويكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد في جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدئيَّة يجب أن يكون تضاد المتعلق به تضادًّا بالعرض وذلك لجواز أن يكون هذا الذي هو عارض للمتعلّق به كالمبدئيَّة داخلًا في جوهر المتعلّق كالحركة، فإنَّ الجسم الحار والبارد يتضادَّان بعارضيهما وهما التسخين والتبريد والتضاد بينهما بالحقيقة

göredir. Hareket sadece onun bir ucu olması bakımından mesafenin bir ucuyla ilişkili değil, bilakis başlangıç ve son olması bakımından ilişkilidir. Hareketin cevheri, öncelik ve sonralığı içine alır. Zira onun hakikati, mufarık ve bir gayedir. Dolayısıyla hareketin cevheri başlangıç ve sonu içine alır. Başlangıç ve son itibariyle uçlara hareket taalluk eder. Dolayısıyla uçlar karşılıklı olup, böyle olmakla birlikte hareketin kıvamını sağlarlar. Her ne kadar konusunun kıvamı sağlayıcısından (*mukavvim*) başka olsa da. Bundan dolayı iki zıt, iki ucun zâtîsi değilken hareketin iki zâtîsidir.

Sekizinci Fasıl

Doğrusal Hareket Dairesel Harekete Zıt Değildir. Eğimleri Farklı Dairesel Hareketler de Bu Farklılıklarından Dolayı Birbirine Zıt Değildir

[340] Şöyle ki, doğrusallık ve dairesellikteki farklılık tek bir konu üzerinde art arda gerçekleşen iki şeyde olan farklılık değildir. Bilakis çizgi gibi doğrusallığın konusunun, bozulması hariç, doğrusallıktan daireselliğe dönüşmesi imkânsızdır. Bu nedenle doğrusallık ve dairesellik birbirine zıt değildir. Nasıl olur da doğrusal hareket dairesel harekete zıt olsun. Daireselliklerin birbirilerine göre olan mertebelerinin hükmü de böyledir. Zira onlar tek bir konu üzerinde peş peşe gelmez. Bildiğin üzere hareketin zıtlığı, kendisinde hareket bulunan şeyin zıtlığından dolayı değildir; şayet dairesel hareket, iki ucu sebebiyle başkalarına zıt olsaydı dairesel olanlar ve bilkuvve sonsuz olan yayların tek bir doğrusal çizgiden oluşan belirli bir kirişi olurdu. Bu durumda kendisinde zıtlık bulunan her bir hareketin imkân itibariyle sonsuz olması gerekirdi. Fakat birin zıddı, bilfiil veya bilkuvve birdir, yani ondan [birden] oldukça uzak olan birdir. Ne var ki bu yaylar şahıs itibariyle değil tür itibariyle farklılaşır.

[341] Evet, bizzat kendisinde zıtlık bulunmayan şeylerde başka bir cihetten ve başka manalarda zıtlığın vâki olmasına bir mâni yoktur, tıpkı ahlakta orta olmanın ifrat ve tefritin her ikisine de zıt olması gibi. İfrat ya da tefrit zâtî bir zıtlıkla birbirine zıttır. Onların orta olana zıtlığı başka bir anlamdan dolayı bilaraz bir zıtlıktır ve bu her ikisinde bulanan erdemsizliktir. Erdem ise orta olandadır. Bundan dolayı

وعلى هذه الصورة، فإنَّ الحركة ليست تتعلَّق بطرف المسافة من حيث **هو** طرفها فقط بل من حيث هو مبدأ ومُنتهى، فإنَّ جوهر الحركة يتضمَّن التقدُّم والتأخُّر لأنَّ حقيقتها مفارقة وقصد، فجوهر الحركة يتضمن المبدأ والمُنتهى فالأطراف من حيث هو مبدأ ومُنتهى يتعلَّق بها الحركة فهي متقابلة ومع تقابلها مُقوِّمة للحركة وإن كانت غير مُقوِّمة لموضوع الحركة فالضدان ذاتيان للحركة وليسا ذاتيين للطرفين.

الفصل الثامن

في أنَّ المستقيمة من الحركة لا تضادّ المستديرة ولا المستديرات المتخالفة الانحداب تضادّ بعضها لبعض لأجل هذا الاختلاف

[٣٤٠] وذلك لأنَّ الاختلاف في الاستقامة والاستدارة ليس اختلافًا في أمرين يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامة كالخط يمتنع أن يستحيل من استقامته إلى الاستدارة إلَّا لفساده، فالاستقامة والاستدارة ليستا بضدَّين فكيف الحركة المستقيمة والمستديرة، وكذا حُكم مراتب الاستدارات بعضها لبعض لأنَّها لا تتعاقب على موضوع واحد. على أنَّك قد علمت أنَّ ليس تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة ولو كانت مضادة المستديرة لغيرها بسبب الطرفين أمكن أن يكون لمستديرات وقسي لا نهاية لها بالقوَّة وتر معين من خط مستقيم واحد فيلزم أن يكون لكلّ حركة فيها أضداد لا نهاية لها بالإمكان، لكن ضدّ الواحد واحد بالفعل أو بالقوَّة وهو الذي في غاية البعد عنه على أنَّ تلك القسي تتخالف بالنَّوع لا بالشخص.

[٣٤١] نعم، لا مانع من أن يقع في أمور لا تضاد لها بالذات تضاد من جهة أخرى وفي معان أخر كما أنَّ التوسُّط في الأخلاق مضاد للنقص والإفراط كليهما، والنقض والإفراط متضادان تضادًّا ذاتيًّا وتضادهما للوسط تضاد بالعرض لأجل معنى آخر وهي الرذيلة فيهما، والفضيلة في الوسط

erdemsizlik, bu ikisini gerektiren bir manadır ve erdemsizliğin zıddı, orta olmayı gerektiren erdemdir. Bu orta, bir itibara göre ortadır, başka bir itibara göre uçtur. İki uç da bir itibara göre iki uçtur, başka bir itibara göre ise ikisi tek bir uçta bulunur. Onlar demişlerdir ki, her ne kadar sonlarda farklılığın olmaması sebebiyle doğulu ve batılı olmada farklı olsalar da dairesel hareketler arasında zıtlık yoktur. Zıt her hareketin sonları itibariyle farklı olması gerekir, oysa burada böyle değildir. Burası düşünülmesi gereken yerdir. Dahası sen doğrusal hareketlerin nasıl zıt olduğunu öğrenmiştin. Yine yükselen ve inen hareketin, doğrusal iki hareket olmaları sebebiyle iki zıt şey olduğunu ve bu ikisinin hareketin dışında başka bir zıtlığı olduğunu da öğrenmiştin ki bu, iki uçtan birinin yukarı, diğerinin aşağı olmasıdır. Bu nedenle bilfiil bir uçtan bilfiil başka bir uca doğru en yakın mesafe olarak alınan hareketin zıddı vardır ve onun zıddı, diğerinin sonundan başlayıp, başka bir şeye doğru değil onun başlangıcına doğru giden harekettir.

[342] Burçların peş peşe gelmesi üzerine olan hareket, peş peşe gelmenin hilafına olan hareketin zıddı değildir. Dairenin iki yarısından biri üzere olan hareket, diğer yarı üzerinde vâki olan harekete zıt değildir. Zira dairede bir yay başka bir yaydan taayyün etmez. Bununla birlikte her birine doğru olan yönelim, her birinden başlayan yönelimle aynıdır. Onlarda her bir sınır için talep edilen şey, aynıyla uzaklaşılan şeydir.

Dokuzuncu Fasıl

Doğrusal Her Bir Hareket, Sükûnda Sona Erer

[343] Mütekaddimin farklı her iki hareket arasında sükûnun bulunduğuna dair dört delil getirmiştir:

[344] 1. Muayyen ve kendisinden farklı bir bir sınıra temas eden bir şey, o şeye ancak iki anda temas eder. İki an arasında, peş peşe gelmenin imkânsızlığı sebebiyle bir zaman bulunur ve bu zamanda hareket bulunmaz. Bu nedenle onda sükûn bulunur.

[345] Bunun cevabı ilkin, delili, mesafede farz edilen her bir sınırda uygulanmasını nakzetmekle olur. Bu durumda âlemde süreklilik arz eden bir hareketin var olmaması gerekir. İkincisi çözümleme yoluyla olur. Zira

[٣٤٢] فليست الحركة على التوالي للبروج ضدًّا للحركة على خلاف التوالي، ولا الحركة على أحد نصفي الدائرة ضدًّا للواقعة على النصف الآخر لأنَّ الدائرة لا يتعيَّن فيها قوس عن قوس ومع ذلك التوجُّه إلى كلِّ حدٍّ عين التوجّه منه والمطلوب فيها لكلّ حدٍّ عين المهروب عنه.

الفصل التاسع

في أنَّ كلّ حركة مستقيمة فهي منتهية إلى السكون

[٣٤٣] احتج المتقدِّمون على أنَّ بين كلّ حركتين مختلفتين سكونًا بحجج أربع:

[٣٤٤] الأولى أنَّ الشيء لا يصير مُماسًّا لحد معين ومُباينًا له إلّا في آنين وبين الآنين زمان لاستحالة التتالي وذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون.

[٣٤٥] والجواب؛ أولًا: بالنقض لإجراء الدليل في كلِّ حدٍّ مفروض في المسافة فيلزم أن لا يوجد حركة متصلة في العالم. وثانيًا: بالحلّ لأنَّ المباينة

فالرذيلة معنى يلزمهما وضدُّها وهي الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار وطرف باعتبار آخر، وذانك الطرفان طرفان باعتبار وهما في طرف واحد باعتبار آخر. قالوا: لا تضاد بين الحركات المستديرة وإن اختلفت بالشرقيَّة والغربيَّة لعدم اختلافها في النهايات، وكلّ حركتين متضادتين فلا بدَّ أن يختلفا في النهايات وهاهنا ليست كذلك، وفيه موضع تأمل ثمَّ إنَّك قد عرفت كيف يتضاد المستقيمات وعرفت أنَّ الصاعدة والهابطة تتضادان بما هما حركتان مستقيمتان ولهما أيضًا تضاد آخر خارج عن الحركة وهو كون أحد الطرفين علوًّا والآخر سفلًا فالحركة ذات الضدّ هي التي تأخذ أقرب مسافة من طرف بالفعل إلى طرف بالفعل، وضدّها هي التي يبتدئ من منتهاها ذاهبة إلى مبدأها لا إلى شيء آخر.

ayrılma bir harekettir. Her hareket ancak bir zamanda bulunur. Hareketin zamanının, kendisinde hareket bulunmayan bir ucu olur ki, o andır. Ayrılmanın da temas için bir zaman söz konusu olsa da -ki bu, sadece bir anda vâki olsa bile aynıyla temas anıdır- kendisindeki şeyin uçtan ayrı olmadığı, hatta temas zamanın sonu olan bir ucu vardır. Ayrılma zamanının bir ucunda ayrılmadan farklı olan şeyin, yani temasın olması imkânsız değildir.

[346] 2. Şayet yükselen şeyin, inen şeyle birleşmesi mümkün olsaydı bitişmesi sebebiyle bu ikisinden tek bir hareket ortaya çıkar, birbirine zıt iki hareket bir olurdu. Bu ise imkânsızdır.

[347] Buna şöyle cevap verilmiştir: İki çizgi arasında bilfiil ortak olan sınırın varlığı bu ikisinin, özellikle açının sınırladığı iki çizgi gibi, cihetleri farklı olduğunda tek bir çizgi olmasına engeldir, üstelik sürekli birlikteki şart, ortak sınırın ancak bilkuvve mevcûd olmasıdır. Aynı şekilde iki harekette de ortak sınırın bilfiil mevcûd olmasından dolayı bir olmaları gerekmez.

[348] 3. Şayet iki hareket bitişmiş olsaydı yükselmenin gayesi, altındaki şeye geri dönmek olurdu. Bu durumda uzaklaşılan şey tek bir yönden istenilen şey olurdu.

[349] Bunun cevabı şöyledir: Şayet iki hareketin bitişmesi, onların birliğini ve yükselen şeyle inen şey arasındaki ortak sınırın yok olmasını gerektiriyorsa o takdirde bu gerekli olur. Oysa böyle değildir. Bundan dolayı söyledikleri şey gerekli değildir.

[350] 4. Bu daha önce geçen şu şeyin kaynağına yakın bir delildir: Şayet siyahlaşmadan beyazlaşmaya doğru gidiş, aralarında herhangi bir zaman olmaksızın mümkün olsaydı siyahlaşma kuvvesi, aynıyla beyazlaşma kuvvesi olurdu. Bu durumda beyaz, siyahlaşmaya başladığında onun siyahlaşma kuvvesi beyazlaşma kuvvesi olurdu. Beyazda beyazlık kuvvesi, yine siyahta siyahlık kuvvesinin bulunması gerekirdi. Oysa bu imkânsızdır. Zira bir şeyin kendisine kuvve olması imkânsızdır.

[351] Cevap şudur: Beyaz olduğu sırada o, siyahlaşmaya başlamaz. Zira siyahlaşma siyahlığın tabiatından alınır. Şöyle ki, o beyazlıkla birlikte değil, bilakis ondan var olur. "Siyahlaşma kuvvesi, aynıyla beyaz-

حركة وكلّ حركة لا توجد إلّا في زمان ولزمانها طرف لا يوجد الحركة فيه هو الآن فللمُباينة طرف ليس الشيء فيه مُباينًا بل هو آخر زمان المماسة لو كان للمماسة زمان وهو عين آن المماسة لو وقعت في آن فقط، ولا استحالة في أن يوجد في طرف زمان المُباينة خلاف المُباينة وهو المماسة.

[٣٤٦] الحجة الثانية، لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركة واحدة بالاتصال فيكون الحركتان المتضادتان واحدة هذا محال.

[٣٤٧] وأجيب، بأنَّ وجود الحد المشترك بالفعل بين الخطَّين يمنع أن يكونا خطًّا واحدًا سيَّما إذا كانا متخالفي الجهة كخطَّين مُحيطين بزاوية بل الشرط في الوحدة الاتصالية أن لا يكون الحدّ المشترك موجودًا إلّا بالقوَّة فكذلك في الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود الحدّ المشترك بالفعل.

[٣٤٨] الثالثة: لو اتصلت الحركتان لكانت غاية التصاعد العود إلى ما تحته فيكون المَهروب عنه مقصودًا من جهة واحدة.

[٣٤٩] والجواب، إنَّ هذا إنَّما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما وبطلان الحدّ المشترك بين الصاعد والهابط وليس كذلك فلم يلزم ما قالوه.

[٣٥٠] الرابعة: وهي أيضًا قريبة المأخذ ممَّا سبق إنَّه لو أمكن أن يستمر التسوُّد إلى التبيُّض من غير أن يقع بينهما زمان كانت القوَّة على التسوُّد قوَّة بعينها على التبيُّض، فالأبيض إذا أخذ في التسوُّد كانت قوَّته على التسوُّد قوَّة على التبيُّض فيلزم أن يكون الأبيض فيه قوَّة على البياض وكذا الأسود فيه قوَّة على السَّواد وذلك محال لأنَّ الشيء محال أن يكون قوَّة على نفسه.

[٣٥١] والجواب، إنَّه عند كونه أبيض لا يأخذ في التسوُّد لأنَّ التسوُّد مأخوذ من طبيعة السَّواد وذلك لا توجد مع البياض بل توجد بعد البياض، ولا يلزم من قول من يقول القوَّة على التسوُّد بعينها قوَّة على التبيُّض أن

laşma kuvvesidir." diyen kimsenin sözü, beyazlıkta beyazlık kuvvesinin bulunmasını gerektirmez, uzak bir ihtimal de olsa. Onu beyaz olma hali diye kabul etseydik, siyahlaşmaya başlar, hatta onda hâsıl olan beyazlıkla birlikte bilkuvve varlığı beklenen başka bir beyazlık olurdu.

[352] Kudemadan miras alınan bu delillerin tümü zayıftır. Burhânî delil, bu meramı ispatta İbn Sînâ'nın dayandığı şu delildir: Meyil, cismin, mesafede bir sınırdan bir başkasına hareket etmesinin yakın illetidir. Cismi bir sınıra doğru hareket ettiren şeyin, onunla birlikte olması gerekir. Onu bu sınıra ulaştıranın varlığının, ulaşmanın var olduğu sırada olması gerekir. Şu halde hareketliyi mesafenin sınırlarından birine doğru hareket ettiren meylin varlığının, ulaşma anında olması gerekir. Bunda bir imkânsızlık yoktur. Zira meyil, zaruri olarak varlığı 'ani' olmayan hareket gibi değildir. Dahası cisim bu sınırdan döndüğünde bu dönüş için dönmenin yakın bir illeti olan başka bir meyil olur. Zira tek bir meyil belli bir sınıra ulaşmanın ve ondan ayrılmanın illeti olmaz. Meylin hâdis olması andadır. İkinci meylin hâdis olma anı, bilfiil ulaştırıcı olan an değildir. Zira tek bir cisimde tek bir anda farklı iki yöne doğru olan iki meylin hâsıl olması imkânsızdır. O halde ikinci meylin hâdis olması, bilfiil ulaştırıcı olan birinci meylin bulunduğu andan başka bir andadır. Bu ikisi arasında cismin orada sakin olduğu bir zaman bulunur. Talep edilen de budur.

[353] Ben de diyorum ki, bu öncüllerin tümü doğrudur. Fakat onun "Zira tek bir meyil belli bir sınıra ulaşmanın ve ondan ayrılmanın illeti olmaz." sözündeki ayrılmadan kastedilen şeyin, burhanın mesafenin sınırlarına ulaşma ve ondan ayrılma ile nakzedilmemesi için, dönüş veya geri gelme anlamında bir ayrılmanın anlaşılması gerekir. Zira burhan, farklı meyillere ihtiyaç duyan farklı hareketlere özgüdür. Oysa hiç şüphe yok ki, farklı iki meylin tek bir anda tek bir konuda bir araya gelmesi imkânsızdır.

[354] Râzî'nin itirazlarından biri de onun şu sözüdür: Bu, niceliksel ve niteliksel hareketlerde işlemez. Zira bu hareketler meyilden müstağnidir. Oysa bu, burhanın ilkesidir.

لا يكون في الأبيض قوَّة على البياض ولو بعيدًا، ولو سلَّمنا أنَّه حال كونه أبيض يأخذ في التسوُّد حتى يكون فيه مع البياض الحاصل بياض آخر منتظر الوجود بالقوَّة.

[٣٥٢] فهذه الحجج الموروثة من القدماء كلّها ضعيفة، والحجة البرهانيَّة هي التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس في إثبات هذا المرام، وهو أنَّ الميل هو العلة القريبة لتحرك الجسم من حدٍّ إلى آخر في المسافة، والمحرك للجسم إلى حدٍّ لا بدَّ أن يكون معه فالموصل له إلى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول، فإذن الميل الذي حرَّك المتحرك إلى حد من حدود المسافة لا بد من وجوده في آن الوصول. ولا امتناع في ذلك إذ الميل ليس كالحركة غير آني الوجود بالضرورة، ثمَّ إذا رجع الجسم من ذلك الحد فلذلك الرجوع ميل آخر هو علة قريبة للرجوع لأنَّ الميل الواحد لا يكون علة للوصول إلى حدٍّ معيَّن وللمفارقة عنه والميل حدوثه في الآن وليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل موصلًا بالفعل لامتناع أن يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان إلى جهتين مختلفتين فإذن حدوث الميل الثاني في غير الآن الذي صار فيه الميل الأول موصلًا بالفعل وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنًا وهو المطلوب.

[٣٥٣] أقول: هذه المقدِّمات كلها صحيحة لكن يجب أن يفهم المراد من المفارقة في قوله لأنَّ الميل الواحد لا يكون علّة للوصول إلى حدٍّ وللمفارقة عنه المفارقة الرجوعيَّة أو الانعطافيَّة لِئلّا ينتقض البرهان بالوصولات إلى حدود المسافة والمفارقات عنه، إذ البُرهان مختص بالحركات المختلفة المفتقرة إلى الميول المختلفة والميلان المختلفان لا شبهة في امتناع اجتماعهما في آن واحد لموضوع واحد.

[٣٥٤] ومن الاعتراضات الفخرية قوله: إنَّ هذا لا يتمشى في الحركات الكمِّيَّة والكيفيَّة فإنَّ تلك الحركات غنيَّة عن الميل وهو مبدأ هذا البرهان.

[355] Ben de derim ki, bunlar lafzî sorgulamalardır. Eğer meyil lafzını yakın sebep oluşunda onun yerine geçen bir şeyle değiştirirsek, sebep olduğu şeyin farklılığı esnasında onun farklı olması gerekir. Oysa ilmî bir adamın nefsi, bu tür sorgulamalara nasıl razı olur.

[356] [Râzî'nin itirazlarından] biri de şudur: Dönen bir dolap şeklinde bileşik bir küre farz ettiğimizde yükseldiğinde karşılaşacağı düz bir yüzey farz edilir. Zira her bir devirde küre, bu devirde öncesi ve sonrası olmaksızın tek bir anda bu basit şeye temas eder. Daha sonra bunu saçma bir cevapla cevaplamış ki, biz bunu zikretmekle ve saçmalığını açıklamakla sözü daha fazla uzatmayacağız.

[357] Ben diyorum ki, dolap şüphesinin cevabını, atılan tane şüphesinin giderilmesinde ileride gelecek olan şeylerle öğreneceksin. Râzî daha sonra demiştir ki, bu sükûnu inkâr eden kimselere gelince onların sahip olduğu en güçlü şey şudur: Taş şayet yükselme ve iniş hareketi arasında dursaydı şüphe yok ki onun tabiatı yükselme esnasında baki olurdu. Zorlayıcı kuvvet eğer tabiattan daha kuvvetli ise yukarıya doğru olan hareket baki olurdu. Eğer ondan daha zayıf ise yükselme hareketine değil, bilakis iniş hareketine sahip olurdu. Eğer her ikisi de eşit olursa taş sakin [durağan] olurdu.

[358] Biz de diyoruz ki, yakın kuvvetin bu kadarının, zâtı gereği yok olmaması gerekir, aksi halde var olmaz ve yokluğunun bir sebebi olurdu. Bunun sebebi yakın meyli zayıflatan bir sebep kılınan yırtılan havanın çarpması olsaydı bu, sükûn durumunda değil hareket durumunda olur; bu durumda da yakın meyilden bu miktarın yok olmaması gerekirdi. Dolayısıyla taşın ancak bir iticinin itmesiyle geri dönmesi gerekirdi. Eğer sakin kalırsa bu sükûnet, tabiat tabii fiilinden engellendiği için tabii değil bilakis zorladır. Bunun sonucu şudur: Zorlayıcı, cisme bazı hayyizlerde sakin kalacağı yabancı bir kuvveti verir. İşte bu, İbn Sînâ'nın ikinci zamanda sükûn için sebep kıldığı şeydir. Fakat bu, iki yönden geçersizdir.

[359] 1. Zorlayıcı şayet sükûna erdirici kuvveti vermeyip yabancı kuvveti veriyorsa sükûn gerekli olmaz. Eğer sükûna erdirici kuvveti de veriyorsa bu durumda birbirini gerektiren iki zıt olur. Bu ise imkânsızdır.

[٣٥٥] أقول: هذه كالمُؤاخذة اللفظيَّة فإن بدَّلنا لفظ الميل بما يجري مجراه في كونه سببًا قريبًا لا بد من اختلافه عند اختلاف المسبب عنه والرجل العلمي كيف يرضى نفسه بمثل هذه المؤاخذة.

[٣٥٦] ومنها إنَّه إذا فرضنا كرة مركَّبة على دولاب دائر فرض فوقه سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فإنَّها تماس ذلك البسيط في كلِّ دورة آنا واحدًا لا قبله ولا بعده في تلك الدَّورة. ثمَّ أجاب عنه بجواب سخيف لا نطول الكلام بذكره ثمَّ بالاشتغال ببيان سخافته،

[٣٥٧] فأقول: ستعلم الجواب عن شبهة الدولاب بما سيأتي في دفع شبهة الحبَّة المرميَّة ثمَّ قال: فأمَّا المنكرون لهذا السكون فأقوى ما لهم أنَّ الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة والهابطة فلا شكَّ أنَّ طبيعته باقية عند الصعود، فالقوَّة القاسرة إن كانت أقوى من الطبيعة فالحركة إلى ما فوق باقية وإن كانت أضعف منها فلم يكن لها حركة الصعود بل الحركة الهبوطيَّة وإن تساويتا كان الحجر ساكنًا.

[٣٥٨] فنقول: هذا القدر من القوَّة القريبة يجب أن لا تنعدم لذاتها وإلّا لم توجد فلعدمها سبب، ولو كان سببه مصادمة الهواء المخروق التي جعلت سببًا مُضعِّفًا للميل القريب فذلك إنَّما يكون في حال الحركة لا في حال السكون فيجب أن لا ينعدم ذلك القدر من الميل القريب، فالحجر يجب أن لا يعود إلّا بدفع دافع فإذا بقي ساكنًا فذلك السُّكون لا يكون طبيعيًّا لأنَّ الطبيعة معوّقة عن فعلها الطبيعي بل قسريًّا، فيرجع حاصله إلى أنَّ القاسر أعطى الجسم قوَّة غريبة يسكنه في بعض الأحياز، وهذا هو الذي جعله الشيخ سببًا للسكون في الزمان الثاني ولكن هذا باطل بوجهين:

[٣٥٩] أحدهما: إنَّ القاسر لو أفاد القوَّة الغريبة ولم يفد قوَّة مسكنة لم يجب السكون، وإن يفد فالضدان متلازمان هذا محال.

[360] 2. Zorlayıcının verdiği şeyin başındaki kuvvet önce sükûna erdirici değilken daha sonra sükûna erdirici olur. Bu durumda onun sükûna erdirici oluşu ya engelin varlığı sebebiyle yok olur ki, bu kuvvet mağlubiyeti esnasında mâni olamayan tabiattır; ya da bu yokluk ikisinin eşit olması esnasında söz konusu olur, bu durumda sakinleştirici kuvvete ne gerek var? Bu nedenle bu eşitliğin kalıcılığı gerekir ve yabancı kuvvet mağlup olmaz. Dolayısıyla atılan taş geri dönmez.

[361] İbn Sînâ'nın boşluk konusunda zikrettiği şu şey ilginçtir: Yırtılan havanın zorlayıcı kuvvete çarpması olmasaydı atılan taş feleğin yüzeyine ulaşırdı. Burada zikredildiği üzere zorlayıcı bazı hayyizlerde sükûna erdirici bir kuvvet verir. Bu iki görüşün arasını birleştirmek sorunludur.

[362] Ben diyorum ki, bu sükûnun fâili ancak zorlayıcının zayıflığı şartıyla tabiattır. Zayıflığının illeti, sükûn yerine ulaşma anından önce var olan yırtılan havanın çarpmasını hazırlamasıyla birlikte tabiatın varlığıdır. Zorlayıcı kuvvetin zayıflığının, havanın çarpması sebebiyle giderek arttığını görmez misin? Zayıflığının artmasının sebebi hazırlama diye belirttiğimiz şeydir. Sükûnun sebebindeki durum da böyledir. İbn Sînâ'nın "Zorlayıcı bazı hayyizlerde sükûna erdirici bir kuvvet verir." şeklindeki sözünün manası işte budur. Yani tabiatı istilası esnasında yukarıya doğru hareket ettirici olan kuvvet, sükûn sebeplerinden olan tabiatla eşit olduğunda aslî kuvvetin kendisine baskın geldiği şeye dönüşür ve aşağıya doğru hareket eder.

[363] Râzî'nin cevap olarak verdiği şu şeye gelince: "Bu sükûnun hâsıl olması gerekir. Dolayısıyla cismin, hareketle nitelenmesi imkânsız olduğu için, hareketinin sonunda bu sükûn zaruri olur. Dolayısıyla illeti gerektirmez, tıpkı illet gerektirmeyen diğer lâzımlar gibi. Buna göre taşın yukarıda kalıcı olması bizi ilzam etmez. Zira bu zaruret ortadan kalktığında tabiat hareket ettirici olarak geri döner." [Râzî'nin sözü burada] bitti. Bu, şu yönlerden oldukça zayıftır:

[364] 1. Sükûn, hâsıl olmasında illete ihtiyaç duyan yokluklar cümlesindendir. Sükûn iki şeyden birinden uzak değildir: [a.] Bu şey ya vücûdî

[٣٦٠] وثانيهما: إنَّ تلك القوَّة في أول ما أفادها القاسر ما كانت مُسكَّنة ثمَّ صارت مُسكَّنة فعدم كونها مُسكَّنة إمَّا لوجود المانع وهي الطبيعة فعند مغلوبيتها لم تكن مانعة وإمَّا عند تكافؤهما فأي حاجة إلى القوَّة المُسكَّنة فوجب أن يبقى ذلك التساوي ولا يصير الغريبة مغلوبة فلا يرجع الحجر المرمي.

[٣٦١] والعجب إنَّ الشيخ ذكر في باب الخلاء أنَّه لو لا مصادمات الهواء المخروق للقوَّة القسريَّة لوصل الحجر المرمي إلى سطح الفلك وهاهنا ذكر أنَّ القاسر يفيد قوَّة مسكنة في بعض الأحياز، والجمع بين هذين مشكل.

[٣٦٢] أقول: فاعل هذا السكون هو الطبيعة لكن بشرط ضعف القاسر، وعلة ضعفه وجود الطبيعة مع إعداد مصادمة الهواء المخروق الذي وجد قبل آن الوصول إلى موضع السكون، أ لا ترى أنَّ ضعف القوَّة القسريَّة تزداد على سبيل التزايد لمصادمة الهواء، وسبب تزايد الزيادة هو الذي ذكرناه من الإعداد فكذا الحال في سبب السكون، وهذا معنى قول الشيخ إنَّ القاسر يفيد قوَّة مُسكَّنة في بعض الأحياز يعني أنَّ القوَّة التي كانت محرِّكة إلى فوق عند استيلائها على الطبيعة صارت عند تكافؤها مع الطبيعة من أسباب السكون إلى أن يغلب عليها القوَّة الأصلية فيفعل الحركة إلى تحت.

[٣٦٣] وأمَّا الذي أفاده الإمام في الجواب وهو أنَّ هذا السكون واجب الحصول فإنَّ الجسم في آخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروريًّا فلا يستدعي علة كما أنَّ سائر اللوازم لا يستدعي علة وعلى هذا لا يلزمنا بقاء الحجر في الفوق لأنَّه إذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة انتهى، فركيك جدًا من وجوه:

[٣٦٤] الأول: إنَّ السكون من الأعدام التي يحتاج حصولها إلى عِلَّة كيف ولا يخلو السكون من أحد الأمرين إمَّا وجودي كما هو عند من

olur, tıpkı sükûnu mekânda, nicelikte, nitelikte veya zaman bakımından diğerlerinde oluştan ibaret kılan kimsenin katında olduğu gibi; ya da [b.] vücûdî şeyin lâzımı olur. Hiç kuşkusuz onun vücûdî bir illeti vardır ve onda hareketin illetinin yokluğu yeterli değildir.

[365] 2. Onun "Bu zaruret ortadan kalktığında tabiat geri döner." sözünün bir manası yoktur. Zira hâsıl olması vacip olan şey, illet olmadan nasıl ortadan kalkar.

[366] 3. Mâhiyetin lâzımları onun iddia ettiği gibi değildir. Zira mâhiyetin lâzımları, hâricî şeyin veya bazılarına göre zihnî şeyin varlığı şartıyla mâhiyetin malûlüdür; başka birilerine göre böyle olması itibariyle mâhiyetin malûlüdür; başka birilerine göre de mâhiyetin illetinden dolayıdır. Bize göre doğru olan onun bilaraz malûl olmasıdır. Hangi takdire göre olursa olsun, onun hâsıl olması, mâhiyetin illetinin hâsıl olmasından ayrı değildir.

[367] Problemlerden biri de şudur: Sükûn, zamanının bölünmesiyle bölünmeyi kabul eden zamansal bir şeydir. Sükûnun her bir miktarının iki hareket arasında olduğu farz edilir. Bu ikisi arasında bulunan bu şeyin en azıyla yetinmek mümkündür. Onun zamanını tayin etmenin sebebi nedir?

[368] Cevap: Cismin durumu, büyüklük ve küçüklüğün, katılık ve inceliğin, ağırlık ve hafifliğin vb. farklı oluşu sebebiyle farklılaşır. Bu şeylerin, sükûnun miktarlarının sebebi olması mümkündür.

[369] Sükûnu nefyedenlerin sarıldığı şeylerden biri de şudur: Aşağıya doğru inmekte olan büyük bir taşa gittiği yolda yukarıya doğru atılan bir tane onunla karşılaştığında hatta taşa temas ettiğinde tane temas anında hareketsiz kalırsa yükselen taneyle karşılaşması sebebiyle aşağı düşen dağın da aynı şekilde durması gerekir.

[370] Buna, meşhur olan şu cevap verildi: Hardal tanesi, dağın rüzgârının çarpması sebebiyle geri döner. Dağla buluşmadan önce o, hareketsiz kalır. Onlara, "Biz buluşmanın dönüş değil yükselme hali olduğunu görüyoruz, tıpkı yükselen okta, hatta ağır taşın inişi esnasında elin yukarıya doğru olan hareketinde olduğu gibi." şeklinde bir itiraz gelince demişlerdir ki dağın durması uzak bir ihtimaldir ve imkânsız değildir.

يجعله عبارة عن الكون في مكان أو كم أو كيف أو غيره زمانًا، وإمَّا لازم لذلك الأمر الوجودي فله عِلَّة وجوديَّة لا محالة ولا يكفي فيه عدم عِلَّة الحركة.

[٣٦٥] الثاني قوله: إذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة، لا معنى له لأنَّ الأمر الضروري الواجب الحصول كيف زال بلا علة.

[٣٦٦] الثالث: إنَّ لوازم الماهيَّة ليست كما زعمه فإنَّها معلولة للماهيَّة بشرط وجود ما خارجيًّا كان أو ذهنيًّا عند بعض، ومعلولة للماهيَّة من حيث هي عند بعض آخر، ولعلة الماهيَّة عند بعض آخر؛ والحقُّ عندنا أنَّها معلولة بالعرض وعلى أي تقدير لا ينفكّ حصولها عن حصول عِلَّة الماهيَّة.

[٣٦٧] ومن الإشكالات إنَّ السكون زماني قابل للانقسام بانقسام زمانه فكلّ مقدار من السكون يفرض بين الحركتين فيمكن الاكتفاء بأقل من ذلك بينهما فما سبب التعيين لزمانه.

[٣٦٨] والجواب، إنَّ الجسم يختلف حاله باختلاف العظم والصغر والكثافة واللطافة والثقل والخفة وغير ذلك فهي يجوز كونها أسبابًا لمقادير السكون.

[٣٦٩] وممَّا تمسَّك به نفاة السكون إنَّ الحجر العظيم النازل إذا عارضه في مسلكه حبَّة مرميَّة إلى فوق حتى يماسَّه فإن سكنت الحبَّة عند التماس يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاة الحبَّة الصاعدة.

[٣٧٠] وأجيب، في المشهور بأنَّ الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فيسكن قبل ملاقاة الجبل، ثمَّ لمَّا ورد عليهم أنَّا نشاهد أنَّ الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد إلى فوق عند هبوط حجر ثقيل، قالوا وقوف الجبل مستبعد ليس بمحال.

[371] İmam Râzî demiştir ki, bu, her ne kadar uzak bir ihtimal olsa da burhanın yönlendirdiği mümkün bir şeydir ve buna bağlanmak gerekir.

[372] Ben de diyorum ki, hangi burhan bunu gerektiriyor? Zira burhan, hareketle mecazî değil hakiki olan başka bir hareket arasında sükûnu gerektirir. Zira bilaraz hareket, tıpkı gemide oturanın hareketi gibi, bizzat sükûndur. Dolayısıyla ilk hareket sükûn sebebiyle bitmiştir. Bir cismin hareketinin, bilaraz hareket eden bir şeye bağlılığı sebebiyle, onun tabii hareketi cihetine doğru olsa da bazı zamanlarda sakin olması imkânsız değildir, her ne kadar yabancı kuvvetin bekasından dolayı kendi hareketinden uzak olsa da.

Onuncu Fasıl

Fâilinin Bölünmesiyle Hareketin Bölünmesi

[373] Hareketin halleri gibi olan şeyler hakkında konuşunca, türleri gibi olan şeyler hakkında da konuşalım. Bizzat harekete gelince o, tabii, irâdî ve zoraki hareket kısımlarına ayrılır. Mutlak harekete gelince o da dört kısımdır: Zikri geçen üç hareket ve bilaraz hareket; her ne kadar arazlık bu üç şeyin dışında değilse de.

[374] Biz diyoruz ki, hareketle nitelenen şeylerin tümünde hareket ya kendisinde mevcûd olur ya da mevcûd olmaz da bilakis kendisine eşlik eden şeyde olur. İkincisinin hareketi bilaraz diye isimlendirilir. Birincisinin hareketinin sebebi ya kendinde mevcûddur ya da onun dışındadır. Sebep dışarıda ise hareket zorakidir. Sebep dışarıda değilse ya şuur sahibi olur ve bu durumda hareket nefsânîdir, aksi halde tabii olur. Bazı hareketlerdeki durumun, özellikle nabzın hangi kısma dâhil olduğu kimilerine kapalı kalmıştır. Nitekim nabzın tabii mi yoksa irâdî mi olduğu konusunda insanların ihtilafları ve her iki takdire göre onun yerel (*eynî*), konumsal (*vaz'î*) veya niceliksel oluşu ve her bir grubun bağlandığı şeyler, tıp kitaplarında özellikle *Kitâbu'l-Kânûn*'un şerhlerinden oluşan külliyyâtta zikredilmiştir.

[٣٧١] قال الإمام الرازي: هذا وإن كان بعيدًا لكنه ممكن ساق البرهان إليه فوجب التزامه.

[٣٧٢] أقول: وأي برهان اقتضى ذلك فإنَّ البرهان قد اقتضى السكون بين حركة وحركة أخرى حقيقيَّة لا حركة مجازيَّة فإنَّ الحركة بالعرض كحركة جالس السفينة سكون بالذات فقد انتهت الحركة الأولى بالسكون ولا استحالة في كون الجسم ساكنًا في بعض زمان لصوقه بشيء يتحرَّك معه بالعرض وإن كانت إلى جهة حركته الطبيعيَّة لو خليت لبقاء القوَّة الغريبة معه بعد.

الفصل العاشر

في انقسام الحركة بانقسام فاعلها

[٣٧٣] لما تكلمنا في ما هي كأحوال الحركة فلنتكلم فيما هي كأنواعها، أمَّا الحركة بالذات فتنقسم إلى طبيعيَّة وإراديَّة وقسريَّة، وأمَّا مطلق الحركة فهي أربعة أقسام الثلاثة المذكورة والتي بالعرض وإن لم يخرج العرضيَّة من الأقسام الثلاثة.

[٣٧٤] فنقول كلَّ ما يوصف بالحركة فإمَّا أن تكون الحركة موجودة فيها أو لا بل فيما يقترنه فالثاني يُسمَّى حركته بالعرض، والأول إمَّا أن يكون سبب حركته موجودًا فيه أو خارجًا عنه فإن خرج فالحركة قسريَّة والذي ليس بخارج فإمَّا أن يكون ذا شعور فالحركة نفسانيَّة وإلا فطبيعيَّة. وقد أشكل عليهم الأمر في بعض الحركات أنَّها من أي قسم من هذه الأقسام لا سيَّما النبض فقد ذكر اختلاف الناس في أنَّها طبيعيَّة أو إراديَّة وعلى التقديرين فأينيَّة أو وضعيَّة أو كمِّيَّة ولكلّ من الفرق تمسكات مذكورة في كتب الطب سيَّما في شروح الكليات لـ كتاب القانون.

[375] Âlimlerden biri demiştir ki: Nefes hareketi, bir itibara göre irâdî, bir itibara göre tabiidir; bu, her nefesin, nefes alan kimsenin iradesine göre önce veya sonra nefes alabileceği bir zamanda vâki olması bakımından iradeyle ilgilidir. Fakat nefese olan zaruri ihtiyaç itibariyle o, iradeye ilgili değildir. Bu, *Kitâbu'l-Kânûn* yazarı İbn Sînâ'nın söylediği şu şeyin manasıdır: Nefes alma hareketi, tabii mecrası değiştirilebilen irâdî bir harekettir. Buna yapılan "Uyuyanın iradesi yoktur, bu durumda onun teneffüs etmemesi gerekir." şeklindeki eleştirinin hiç bir değeri yoktur. Zira uyuyan irâdî hareketleri yapar fakat onların irâdî olduğunu bilmediği gibi şuurla olduğunu da hatırlamaz. Büyüme hareketine gelince onun tabii olduğu açıktır. Zira büyüyenin tabiatı, gıdanın gelmesi ve onun cüzlerin arasına nüfuz etmesi esnasında [canlının bedeninin] uçlarında artmayı gerektirir. Muhakkiklere göre nabız da böyledir. Zira o, kasıt ve irade hasebiyle olmadığı gibi, hâricî bir zorlayıcı hasebiyle de değildir; bilakis kalpte bulunan hayvânî bir kuvve sebebiyledir. Çoğunluğun temayülü, nabzın mekânsal hareket olduğuna dönüktür. Onun vaz'î olduğu veya niceliksel olduğu da söylenmiştir.

[376] Eğer şöyle denilirse: "Tabii hareket tek bir yöne doğrudur, dahası açıkladıkları şeye göre o, yükselen ve inen bir harekettir."

[377] Biz de deriz ki, bu hareket, unsur[dan oluşan] (*unsûrî*) basit [varlıklarda] bu şekilde olur. Fakat bitkisel ve hayvânî tabiat gibi bunun dışındaki şeylerde olan harekete gelince onlar farklı cihetlere ve hedeflere doğru gerçekleşir. Kalbin ve ana damarların tabiatının özelliklerinden biri de merkezden çevreye doğru hareket olan yayılma hareketini, diğeri de çevreden merkeze doğru olan toplama hareketini doğurmaktır. Fakat yayılmadan maksat durmayı gerektirmesi için çevrenin elde edilmesi olmadığı gibi, toplamadan maksat da merkezin elde edilmesi değil, bilakis mizacını bozan havanın uzaklaştırılmasıdır. Art arda gelen şeylerden olan bu ikisine olan ihtiyaç her lahza söz konusudur. Dolayısıyla tek bir kuvvetten kaynaklanan zıt etkiler bunu takip eder.

[378] Ben de diyorum ki, uygun olanı hareketi beşe bölmektir. Zira burada hareketin, "emri altına alma" (*teshîrî*) diye isimlendirmeye layık olan başka bir kısmı da vardır. O da nefsin, tabiatı ilave bir kasıtla değil, bizzat bir istihdamla kullanmasıdır. Zira bu kısmı izafe etmek ya tabii

[٣٧٥] وقال بعض العلماء: أمَّا حركة النفس فإراديَّة باعتبار وطبيعيَّة باعتبار فهي تتعلق بالإرادة من حيث وقوع كلّ نفس في زمان يتمكَّن المُتنفِّس من تقديمه عليه وتأخيره عنه بحسب إرادته لكنها لا تتعلَّق بالإرادة من حيث الاحتياج الضروري إليها، وهذا معنى ما قال صاحب القانون إنَّ حركة التنفُّس إراديَّة يمكن أن يغيّر عن مجراها الطبيعي، والاعتراض عليه بأنَّه لا إرادة للنائم فيلزم أن لا يتنفَّس ليس بشيء، لأنَّ النائم يفعل الحركات الإراديَّة لكن لا يشعر بأنَّها إراديَّة ولا يتذكر بشعور. وأمَّا حركة النمو فظاهر أنَّها طبيعيَّة إذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الأقطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الأجزاء، وكذا النبض عند المحقِّقين فإنَّها ليست بحسب القصد والإرادة ولا بحسب قاسر من خارج بل بما في القلب من القوَّة الحيوانيَّة، وميل الجمهور إلى أنَّها مكانيَّة وقيل بل وضعيَّة وقيل بل كميَّة.

[٣٧٦] فإن قيل: الحركة الطبيعيَّة لا تكون إلّا إلى جهة واحدة بل لا تكون إلّا صاعدة أو هابطة على ما صرحوا به.

[٣٧٧] قلنا: هي إنَّما تكون كذلك في البسائط العنصريَّة وأمَّا في غيرها كالطبيعة النباتيَّة والحيوانيَّة فقد تفعل حركات إلى جهات وغايات مختلفة، وطبيعة القلب والشرائين من شأنها إحداث حركة فيها من المركز إلى المحيط وهي الانبساط وأخرى من المحيط إلى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد لمزاجه، والاحتياج إلى هذين ممَّا يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقبه الآثار المُتضادَّة عن القوَّة الواحدة.

[٣٧٨] أقول: الأولى تخميس الأقسام في الحركة فإنَّ هاهنا قسمًا آخر من الحركة بالحري أن يُسمَّى تسخيريَّة وهي التي مبدأها النفس باستخدام الطبيعة استخدامًا بالذات لا بالقصد الزائد، ولأجل إضافة هذا القسم إمَّا أن يجعل الطبيعيَّة قسمين ما يكون بالاستخدام أو لذاتها وإمَّا أن يجعل النفسانيَّة

hareketi, istihdam yoluyla veya zâtı gereği iki kısım yaparak olur ya da nefsânî hareketi ilave bir iradeyle olan veya tabii istihdamla olan şeklinde iki kısım yaparak olur. Dairesel hareket gibi, feleğin tabiatına nispet edilen şey de bu kısımdandır. Zira onun tabiatı, nefsin istihdamıyla dairesel hareketi yapar. Kadîm filozoflardan meşhur olduğu üzere felek, beşinci tabiata sahiptir. Müteahhirûn onların meramını elde etmeleri kolay olmadığı için, bunun tevilinde iki yön zikretmişlerdir.

[379] 1. Feleklerin hareketleri, her ne kadar tabii olmasa da bu, cisimlere ait başka bir tabiatın muktezasına aykırı değildir. Zira onların ilkesi, cisimden uzak bir şey değil onun tabiatı gibidir. 2. Her kuvvet bildiğin üzere bir meyil vasıtasıyla hareket ettirir. Dolayısıyla ilk hareketin hareket ettiricisi peş peşe gelen bir meyille bu cisimde hudûsunu sürdürür. Bunun tabiat olarak isimlendirilmesi imkânsız değildir. Zira o, nefis olmadığı gibi ne irade ne de hâriçten hâsıl olan bir şeydir. Onun, hareket ettirmemesi veya bu cihetin dışına doğru hareket ettirmesi mümkün değildir. Yine o, bu cismin tabiatının muktezasına zıt da değildir. Eğer bunu tabiat diye isimlendirirsen "Felek tabiat sebebiyle hareket eder." demeye hakkın olur. Buna binaen Batlamyus demiştir ki: "Tercih edilen şudur: En üstün olan talep edilip ona bağlanıldığında felekî ile tabii olan arasında bir fark yoktur."

[380] Ben de diyorum ki, feleklerin hareketleri daha önce işaret ettiğimiz gibi tabiidir ve dairesel hareketleri başlatan ve yenilenen tabiatlara sahiptir. Onların tabiatları nefislerinden ve akıllarından farklı değildir. Onlar hakkındaki konuşmanın tahkiki bu yerin dışında başka bir yerdir.

On Birinci Fasıl

Tabii Hareketle Talep Edilen Şey Nedir?

[381] Tabii olan her halin zorlamayla ortadan kalkması veya bu tabii haletin bu tabiat için bir vakitte bilkuvve başka bir vakitte de bilfiil olması mümkündür. Dolayısıyla bir tabiattan dolayı hareketin ona doğru olması mümkündür. Zorlayıcının ortadan kalkmasıyla tabiat kendi haline döner. Kuvveden fiile çıkış esnasında kemâllerinin hâsıl olması da

قسمين ما يكون بالإرادة الزائدة أو باستخدام الطبيعة ومن هذا القسم ما ينسب إلى طبيعة الفلك من الحركة المستديرة فإنَّها تفعل باستخدام النفس إيَّاها. وقد اشتهر من قدماء الحكماء أنَّ الفلك له طبيعة خامسة وحيث لم يتيسَّر للمتأخرين نيل مرامهم ذكروا في تأويله وجهين:

[٣٧٩] أحدهما: إنَّ حركات الأفلاك وإن لم تكن طبيعيَّة لكنها ليست مخالفة لمقتضى طبيعة أخرى لتلك الأجسام لأنَّه ليس مبدؤها أمرًا غريبًا عن الجسم فكأنَّه طبيعة. وثانيهما: إنَّ كلّ قوَّة فهي إنَّما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت فمحرك الحركة الأولى لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلًا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع أن يُسمَّى طبيعة لأنَّه ليس بنفس ولا إرادة ولا أمر حصل من خارج ولا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير تلك الجهة ولا أيضًا مضاد لمقتضى طبيعة لذلك الجسم، فإن سمَّيت هذا طبيعة كان لك أن تقول إنَّ الفلك يتحرَّك بالطبيعة، وعلى هذا قال بطلميوس: إنَّ المختار إذا طلب الأفضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق.

[٣٨٠] أقول: حركات الأفلاك كما أشرنا إليه طبيعيَّة ولها طبائع مُتجدِّدة مباشرة للحركات الاستداري وليست طبائعها مباينة لنفوسها وعقولها، وموضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع.

الفصل الحادي عشر

في أنَّ المطلوب بالحركة الطبيعيَّة ماذا

[٣٨١] كلُّ حالة طبيعيَّة يمكن زوالها بالقسر أو كونها في وقت للطبيعة بالقوَّة وفي وقت بالفعل، فيمكن للطبيعة الحركة إليها فعند زوال القاسر يعود الطبيعة إلى حالها وكذا عند خروجها من القوَّة إلى الفعل يحصل لها كمالاتها لكن في الحركة الأينيَّة إشكال وهو أنَّ الأثقال بعد صعودها إذا عادت إلى الأسفل فهل هي طالبة لنفس المركز، وكذا الخفاف هل هي

böyledir. Fakat yersel (*eyniyye*) hareket ile ilgili bir müşkil vardır: Ağır şeyler yükseldikten sonra aşağıya döndüklerinde merkezin kendisini mi talep eder? Aynı şekilde hafif şeyler feleğin yüzeyini mi talep eder? Oysa bu imkânsızdır. Zira yeryüzünün bütünüyle merkeze ulaşması mümkün değildir. Aynı şekilde ateşin de ancak feleğin iç bükeyine temas etmesi hariç [merkeze ulaşması] mümkün değildir. Tabii olarak talep edilen şey için imkânsız bir şeyin olamaz. Zira inen su şayet merkezin aynını talep etseydi yüzeyde kalmazdı. Yine hava, kuşatıcı feleği talep etseydi ateşten daha altta olmazdı.

[382] İki hafif şey kuşatıcıyı talep etmiştir fakat ateş daha üstün ve daha öncedir, denilemez. Zira [ben derim ki] biz ellerimizi havaya tuttuğumuzda havanın onu yukarı doğru ittiğini hissetmemiz gerekir, tıpkı havayı suyun altındaki bir kapta tuttuğumuzda olduğu gibi. Yine her birinin talep ettiği şeyin, mutlak mekân olması da mümkün değildir ve bu da açıktır. Mutlak mekânın bir kısmını da talep etmesi mümkün değildir, zira mekânların kendisinde farklılık yoktur. Yine talep edilen şeyin bütünlüğe yakınlık olması da mümkün değildir. Aksi halde kuyunun başından atılan taşın kenarına yapışması gerekirdi.

[383] Biz diyoruz ki, bu ihtimaller geçersiz olunca doğrusu şunu söylemektir: Tabii olarak talep edilen, mutlak olarak değil tertip şartıyla mekândır (*hayyiz*). Zira suya uygun düşen şey, mekânının toprağın üstünde ve havanın altında olmasıdır, zira yer için uygun olan soğukluk ve kıvamdaki ölçülülük, hava için uygun olan da rutubet ve akıcılıktır. Geriye kalan hayyizlerin kıyası da bunun gibidir. Şayet onların tabii hayyizleri bu tertibe göre olmasaydı zıtlara komşulukları sebebiyle bozulurlardı. Zira cihetlerin kendisi onlardaki bu mananın husûlü ile talep edilir. Dolayısıyla kasıt bu gayenin talebine yönelik ve mukâbillerinden kaçınmaktır. Zikrettiğimiz şeyin delili şudur: Mekân bazen tabii iken tertip tabii olmaz, tıpkı havaya kaldırılan tuğlada sıkıştırılmış hava gibi. Zira hava, yabancı olan muhitten şiddetle kaçındığı için tuğla, altındaki suyu emer. Boşluğun yokluğu zaruri olduğu için, su tuğlanın gözeneğindeki havanın yerine geçer.

طالبة لسطح الفلك فذلك ممتنع، لأنَّ الأرض لا يمكن لها بكليتها نيل المركز وكذا النار لا يمكن إلّا لسطحها مُماسَّة مقعر الفلك، والمطلوب الطبيعي لا يجوز أن يكون أمرًا مُمتنعًا، ولأنَّ الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا، وكذا الهواء لو طلب المحيط لم يتسفل عن النار.

[٣٨٢] ولا يقال: إنَّ الخفيفين طالبان للمحيط لكن النار أغلب وأسبق لأنَّه يستلزم أنَّا إذا وضعنا أيدينا على الهواء أحسسنا باندفاعه إلى فوق كما إذا حبسناه في إناء تحت الماء، ولا يجوز أيضًا أن يكون مطلوب كلّ منهما المكان مطلقًا وهو ظاهر، ولا بعضًا من المطلق إذ لا اختلاف في نفس الأمكنة، ولا يجوز أيضًا أن يكون المطلوب القرب من الكليَّة وإلّا لكان الحجر المرسل من رأس البئر وجب أن يلتصق بشفيره.

[٣٨٣] فنقول لمَّا بطلت هذه الاحتمالات فالحقّ أن يقال أنَّ مطلوب الطبيعة هو الحيز لا مُطلقًا بل مع شرط الترتيب فإنَّ الملائم للماء أن يكون حيّزه فوق الأرض وتحت الهواء لمناسبة البرودة والاقتصاد في القوام للأرض ومناسبة الرطوبة والميعان للهواء، وهكذا قياس أحياز البواقي ولو لم يكن أحيازها الطبيعيَّة على هذا الترتيب لفسدت بمجاورة الأضداد، فإنَّ الجهات أنفسها غير مطلوبة إلّا بحصول هذا المعنى فيها، فالقصد متوجّه إلى طلب هذه الغاية والهرب عن مقابلاتها، والدليل على ما ذكرناه أنَّ المكان قد يكون طبيعيًا والترتيب غير طبيعي كالهواء المحصور في آجرة مرفوعة في الهواء حيث إنَّها تنشف الماء من تحتها لشدَّة هرب الهواء من محيط غريب فينوب الماء عنه مُتصعِّدًا في مسام الآجرة لضرورة عدم الخلاء.

[384] Eğer "Hareket tabii olmayandan kaçınmak sebebiyle midir yoksa tabii olanı talep sebebiyle midir?" denirse biz de deriz ki bu görüşün birleştirilmesi mümkündür. Zira aralarında zıtlık yoktur. Sadece kaçınmak mümkün değildir. Aksi halde hareket rastgele herhangi bir yöne doğru vâki olur. Zira bu durumda bir öncelik yoktur. Bu kesinlikle geçersizdir.

On İkinci Fasıl

Farklı Hareketlerin İlkelerinin Tek Bir Cisimde Bir Araya Gelmesi Mümkün müdür Değil midir?

[385] [Bir örneğe dayanılarak değil yoktan yaratılmış olan] ibdâî cisimde zâtî hareketten sonra ancak hem konumsal dairesel hem de nefsânî keyfiyetin ilkesinin bulunması mümkündür. Zira bunlarda yersel ve niceliksel hareketlerin olması imkânsızdır, tıpkı büyüme ve erime, seyreklik ve sıkılık, ısınma, soğuma, renklenme, tatlanma, ruhlaşması vb. diğer dönüşümler gibi. Zira ibdâî cisim, daha sonra öğreneceğin üzere bu niteliklerden uzaktır. Dolayısıyla kendisindeki bu şeylerin ilkesi değildir. Aksi halde tabiatta eylemsizlik (*ta'tîl*) gerekirdi ki bu imkânsızdır. Oluş [ve bozuluş] içindeki cisimlerde özellikle bileşik olanların birbiriyle bir araya gelmeleri ve onlarda hareketlerin olması mümkündür. Dolayısıyla bunlardan birinde farklı hareketlerin ilkesinin bulunması mümkündür. Fakat doğrusal hareket ilkesinin ve dairesel hareket ilkesinin tek bir cisimde bir araya gelmesi mümkün değildir. Aksi halde tabiatında iki ilke mevcûd olduğu halde yerinden çıktığında hedeflenen şeye doğru doğrusal olarak hareket eder ve aynı şekilde bittabii dairesel olarak ondan uzaklaşır. Bu ise imkânsızdır. Ancak şöyle denilmesi bunun dışındadır: Dairesel meyil tabii mekânında oluşu esnasında hâdis olur. Fakat işte o zaman garîzî olmaz. Aynı şekilde daireselliğin nefse dayandırılması da mümkün değildir. Zira bize göre nefis ancak tabiat aracılığı ile tasarrufta bulunur. Zira cisim hâricî tahriki ancak kendi zâtî meyli olan tab'ı hasebiyle kabul eder.

[386] Şu denemez: "Tabiat cisim mekânının (*hayyiz*) dışında olduğunda hareketi ve hayyizinde olduğunda sükûnu gerektirmiyor mu? Aynı şekilde tabiat, hayyizinde olmadığında cisimdeki doğrusal meyli, hayyi-

[٣٨٤] فإن قيل: هل الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي أو الطلب للطبيعي. قلنا: يمكن القول بالجمع إذ لا معاندة بينهما ولا يجوز الهرب فقط وإلّا لوقعت الحركة إلى أي جهة اتفقت إذ لا أولويَّة حينئذ وذلك باطل قطعًا.

الفصل الثاني عشر

في أنَّ مبادي الحركات المختلفة يمكن أن يجتمع في جسم واحد أم لا

[٣٨٥] أمَّا الجسم الإبداعي فلا يمكن فيه بعد الحركة الذاتية إلّا مبدأ المستديرة الوضعيَّة والكيفيَّة النفسانيَّة إذ يستحيل فيها الأينيَّة والكمِّيَّة كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف وسائر الاستحالات كالتسخُّن والتبرُّد والتلوُّن والتطعُّم والتروُّح وغيرها لبراءته عن هذه الكيفيات كما ستعلم فلا يكون مبدأ هذه الأمور فيه وإلّا لزم التعطيل في الطبيعة وهو محال. وأمَّا الأجسام الكائنة سيَّما المركبات فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض والحركات فيها فيجوز أن يوجد في واحد منها مبدأ الحركات المختلفة، لكنه لا يجوز أن يجتمع مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة في جسم واحد وإلّا لكان إذا خرج عن مكانه وفي طبعه مبدؤهما مُتحرِّكًا على الاستقامة إلى المطلوب ومُنصرفًا بالاستدارة عنه أيضًا بالطبع وهو محال، اللهم إلّا أن يقال الميل المستدير إنَّما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنه لم يكن حينئذ غريزيًّا، ولا يمكن أيضًا إسناد الاستدارة إلى النفس إذ النفس عندنا لا تتصرف إلّا بتوسط الطبيعة، ولأنَّه قد ثبت أنَّ التحريك الخارجي مِمَّا لا يقبله الجسم إلّا وله بحسب طبعه ميل ذاتي له.

[٣٨٦] لا يقال: أليس أنَّ الطبيعة تقتضي الحركة إذا كان الجسم في غير حيزه والسكون إذا كان فيه فكذلك يجوز أن يقتضي الميل المستقيم في

zinde olduğunda dairesel meyli gerektirmesi mümkün değil midir?" Zira biz diyoruz ki, tabiatın burada bir şey için gerektirdiği tek bir şey vardır ki o da kendindeki sükûndur fakat o bazen harekete dayanır. Özetle ona sükûnun verilmesi ondaki husûle dayanır, dairesel meyle dayanmaz. Zira mekânın cüzleri benzerdir.

On Üçüncü Fasıl

Kasrî Hareketin İlkesinin Tahkiki

[387] Bu hususta en sağlıklı görüşe göre ilke, zorlayıcının fiili ve hazırlaması ile hâsıl olan tabiatın değişmesi sebebiyle zorlananda bulunan tabiattır.

[388] İbn Sînâ'nın "İlke, hâricî hareketlendiriciden alınan meyildir." sözünün zâhirinin delalet ettiği şeye gelince bu sözdekine göre müdafaanın kendisi kasrî harekette yeterli değildir. Zorlayıcıdan hâsıl olan şeye gelince o baki değildir. Tabiattan tek tek hâsıl olan şeye gelince o da ilkenin tabiat olmasına döner. Dolayısıyla uyumlu olmayan kasrî meyilleri vermedeki tabiat, uygun tabii meyilleri vermedeki tabiat gibidir. Bu, tıpkı hastalık ve aslî mecrasından çıktığı için hastanın tabiatının, sıhhat haline geri dönünceye kadar verdiği yabancı sıcaklık gibidir. Dolayısıyla o, bu tabiata uygun olan şeyi verir. Yine bu, girintili ve çıkıntılı şekil gibidir ki, toprağın tabiatı, zorla dairesel olmanın gerektirdiği şeyden çıktığı için bu şekli ona verir. Ne var ki şekli koruma özelliğinde olan tabii kuruluğu olması sebebiyle mutlak olarak daireselliğe dönemez. Yerinde açıklandığı üzere burada bir uyuşmazlık yoktur. Bundan dolayı İbn Sînâ zikretmiştir ki, meyil zayıflayıncaya kadar yırtılan hava ile çarpışma olmasaydı feleğin yüzeyiyle temas ettikten sonra atılan şey geri dönerdi.

[389] Ben de diyorum ki, onun bu sözünde şöyle bir problem var: Yırtılan hava ile olan çarpışmalar, kasrî meyli zayıflattığı halde nasıl oluyor da tabii meyli zayıflatmıyor, hatta arttırdığı hayal ediliyor? Şöyle denilebilir: Tabii hayyizinden çıkmakla birlikte çarpışmalar bu fiili yapar. Adım adım çıkmadaki artış zayıflamadaki artışı gerektirir, hatta kuvve

جسم إذا لم يكن في حيزه والمستدير إذا كان فيه؛ لأنّا نقول: اقتضاء الطبيعة هناك لشيء واحد وهو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركة، وبالجملة إفادة السكون فيه يتوقف على الحصول فيه ولا يتوقّف على الميل المستدير لأنَّ أجزاء المكان متشابهة.

الفصل الثالث عشر

في تحقيق مبدأ الحركة القسريَّة

[٣٨٧] أصح المذاهب فيه أن يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب تغيرها الحاصل لها بفعل القاسر وإعداده.

[٣٨٨] وأمَّا الذي دلَّ عليه ظاهر كلام الشيخ من أنَّ المبدأ هو الميل المستفاد من المحرك الخارج ففيه أنَّ نفس المدافعة لا يكفي في الحركة القسريَّة، أمَّا التي حصلت من القاسر فغير باقية، وأمَّا التي تحصل شيئًا فشيئًا من الطبيعة فيرجع إلى أنَّ المبدأ هي الطبيعة فالطبيعة في إعطاء الميول القسريَّة الغير الملائمة كالطبيعة في إعطاء الميول الطبيعيَّة الملائمة وهذا كالمرض والحرارة الغريبة التي يفيدها طبيعة المريض لخروجها عن مجراها الأصلي حتى يعود إلى حال الصحة فيفيد ما كان ملائما لها وكالشكل المضرس فيفيده الطبيعة الأرضية لخروجها بالقسر عمَّا اقتضتها من الاستدارة إلّا أنَّها لا تعود إليها لوجود اليبوسة الطبيعيَّة التي شأنها حفظ الشكل مطلقًا فلا منافاة كما بيَّن في موضعه. ولهذا ذكر الشيخ لو لا مصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل وإلّا لا يعود المرمي إلّا بعد مصاكة سطح الفلك.

[٣٨٩] أقول: وفي كلامه إشكال وهو أنَّ مصادمات الهواء المخروق كيف لا توهن الميل الطبيعي حتى يخليه أن يشتد أخيرًا وتوهن الميل القسري، ويمكن أن يقال إنَّ المصادمات مع الخروج عن الحيز الطبيعي تفعل هذا الفعل والازدياد في الخروج شيئًا فشيئًا يوجب الازدياد في الوهن حتى

bütünüyle nefyedilir ve aslî kuvvet ortaya çıkar. Fakat bu yerin tahkiki ve keşfi ancak Meşrikî asıllarımızdan birine dönerek tamamlanır. O da şudur: Zorlanan sûret cevherinde ve zâtında bir sûretten önceki sûretinin dışında diğer sûrete dönüşür. Mesela erimiş demirdeki ısıtıcı ateşlik sûreti, onun demirliği ile bir arada bulunur. Yukarıya doğru atılan taşta hafifliği gerektiren bir sûret bulunur ve o taşlıkla bir araya gelmiştir. Sûrî olan tek bir varlıkta, farklı şeylerde dağılmış olarak bulunan zâtî manalardan pek çok şeyin bir araya gelmesi mümkündür. [Ortaya konulan] bu asılla, denilen şu şey giderilir: Yukarıya doğru hareket ettiren kuvvet, ateşin sûretidir. Şayet bu kuvvet taşta olsaydı, cevher olduğu halde cevherde bulunan bir araz olurdu. Bu hareketin illeti konusundaki mümkün görüşler dört çeşittir. Zira bu illet ya zorlananda mevcûd olur ya da onun dışında mevcûd olur. Birinci ihtimale göre o ya hareketin sonuna kadar baki olur ya da olmaz. Eğer baki değilse bu, tevlid olur, yani her hareketin başka bir hareketi doğurması görüşü olur. Eğer baki ise bu da 'zorlayıcı cisme, hareket ettiren bir kuvvet verir' diye söylenen şey olur. Birinci taksimin ikinci kısmına gelince hiç kuşkusuz illet ya çekim yoluyla veya itme yoluyla olan bir cisimdir. İkincisi şöyle diyen kimsenin sözüdür: Gelen hava arkaya atılır ve atılan şeyi kuvvet sebebiyle iter.

[390] Birincisi şöyle diyen kimsenin sözüdür: Zorlayıcı hem havayı hem atılan şeyi iter. Fakat hava daha latiftir. Bu yüzden daha hızlı itilir ve havaya konmuş olan cisim onunla birlikte çekilir. Son iki görüş de geçersizdir. Zira çekme ve itme hareketin sonuna kadar baki değilse bu hareket bu ikisi dışında bir illete ihtiyaç duyar. Buradaki söz "eğer kalıcı olursa" sözüne geri döner. Dolayısıyla söz, bu ikisinin illete ihtiyacı hakkında olur. Tevlid görüşüne gelince o da geçersizdir. Zira illetinin yokluğu esnasında malûlün varlığını ve illet olmadığı halde tesir etmesini gerektirir. Bu değersiz görüşler geçersiz olunca geriye hak olarak birisi kalır. Fakat bunun tahkiki derin bir incelemeye ihtiyaç duyar.

[391] Kasrî hareketlerin kısımlarına gelince o bazen tıpkı yukarıya doğru atılan taş gibi bütünüyle tabiatının dışında yerde olur ya da bütünüyle olmaksızın yerde olur, tıpkı taşın toprağa çekilmesi gibi. Hamletmeye gelince o daha çok arazî gibidir. Konumsal olana gelince kasrî

يفنى القوَّة بالكليَّة ويحدث القوَّة الأصلية، لكن لا يتم تحقيق هذا المقام وكشفه إلا بالرجوع إلى بعض أصولنا المشرقية، وهو أنَّ الصورة المقسورة تتحول في جوهرها وذاتها إلى صورة غير الصورة التي كانت فالحديدة المذابة مثلًا فيها الصورة المسخَّنة الناريَّة مجتمعة مع حديديَّتها والحجر المرمي إلى فوق فيه الصورة الموجبة للخفة واجتمعت مع حجريتها، وإنَّه يجوز أن يجتمع في وجود واحد صوري كثير من المعاني الذاتيَّة المتفرِّقة في الموجودات المتباينة، وبذلك الأصل يندفع ما قيل: القوَّة المحركة إلى فوق صورة النار فلو وجدت في الحجر لكانت عرضًا في الجوهر وقد كانت جوهرًا. والمذاهب المُمكنة في علة هذه الحركة أربعة لأنَّ هذه العلة إمَّا أن تكون موجودة في المقسور أم في الخارج عنه، وعلى الأول إمَّا أن تكون باقية إلى آخر الحركة أم لا، فإن لم تكن باقية فهو القول بالتوليد أي كلّ حركة تولد حركة أخرى، وإن كانت باقية فهو الذي يقال إنَّ القاسر أفاد الجسم قوَّة بها يتحرك. وأمَّا القسم الثاني من التقسيم الأول فالعلة لا محالة جسم فإمَّا على سبيل الجذب أو على سبيل الدفع، الثاني قول من يقول الهواء المتقدّم ينعطف إلى الخلف فيدفع المرمي بقوَّة.

[٣٩٠] والأول قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمي جميعًا لكن الهواء ألطف فيدفع أسرع فيجذب معه الجسم الموضوع فيه، والمذهبان الأخيران باطلان لأنَّ الجذب والدفع إن لم يكونا باقيين إلى آخر الحركة احتيجت الحركة إلى علة غيرهما، والكلام عائد فيها وإن بقيا فالكلام في احتياجهما إلى العلة. وأمَّا مذهب التوليد فهو أيضًا باطل إذ يلزم وجود المعلول عند عدم علته وتأثير العلة عند فقدانها ولمَّا بطلت هذه المذاهب السخيفة بقي الواحد حقًّا لكن يحتاج تحقيقه إلى النظر العميق.

[٣٩١] أمَّا أقسام الحركات القسريَّة فقد تكون في الأين إمَّا خارجًا عن الطبع بالكليَّة كالحجر المرمي إلى فوق أو لا بالكليَّة كجر الحجر على وجه الأرض، وأمَّا الحمل فهو بالعرضيَّة أشبه، وأمَّا الوضعي فالتدوير القسري

döndürme çekme ve itmeden bileşiktir. Kasrî hareketler bazen iki hareketin tearuzuyla olur, tıpkı erimiş sikkede olduğu gibi. Bağımsız cüz'ün kaynayarak kabarmasından ve yerleştiği yere yakınlığı esnasında tabiatı sebebiyle artmış bir halde yükseldikten sonra düşmesinden dolayı tearuz olur. Zira bu meyil ortaya çıktığında ısıtmanın gereğine karşı koyar ve aşağıya doğru meyleder. Yükselmeden dolayı kendisine arız olan yerleştiği yere doğru yönelir, tıpkı arız olan şey gibi. Dolayısıyla dairesel hareket, yerleşilen şey üzerinde değil, bilakis yukarısı ile yerleşilen şey arasında ortaya çıkar. Yuvarlamaya gelince o bazen hâricî iki sebepten dolayı ortaya çıkar, bazen itme ve çekmenin yanında tabii bir meyilden ortaya çıkar, tıpkı dağın tepesinden yuvarlanan küre gibi. Niceliksel olana gelince o, şişlik gibi ve şiddetli bir şekilde emildiğinde kaptaki suyun genleşmesi gibi artmada olur; bazen de sebebi yaşlılık değil hastalık olan erime gibi eksilmede olur. Zira bütünün tabiatına kıyasla tabii bir hareket, cüz'î olan bedenin tabiatına kıyasla kasrî bir harekettir. Niteliksel olana gelince o, ısıtıldığında su gibi hissî şeylerde, hastalık gibi hal ve melekede olur, küfrün ve cehaletin çoğalması, cimriliğin artması ve tedrîcî olarak diğer erdemsizlikleri kazanmanın artması gibi diğer nefsânî şeylerde olur. Zira bunlar insânî fıtrat tabiatının gereğinin dışındadır. Oluşlara gelince onlar bizim nezdimizde cevhersel hareketler sebebiyle olunca bazen tabii olur, bazen de kasrî olur. Tabii olanın bir kısmı, noktanın iki yönünün ve tohumdan bitkinin hâsıl olması gibidir. Kasrî olan ise sürterek ateşi oluşturmak ve iksir ehlinin bakırı altın, taşı da gümüş yapmaları gibidir. Bozuluş da aynı şekilde tıpkı yaşlı hayvanın ölümü ve zamanın geçmesiyle ağaçların kuruması gibi bazen tabii olur, bazen de kasrî olur, tıpkı öldürmeyle veya zehir vs. ile olan ölüm ve ağacı kesmek gibi.

On Dördüncü Fasıl

Her Cisimde Doğrusal ve Dairesel Meylin İlkesinin Olması Gerekir

[392] Cisim olması itibariyle her cisim, bir mekândan bir mekâna veya bir konumdan bir konuma hareket etme özelliğine sahiptir. Şöyle ki, cisim şu ihtimallerden uzak değildir: Ya cisimde bu hareketin ilkesi bulunur dolayısıyla bu ilke odur. Eğer onda ilke bulunmazsa bu durumda hâricî bir ilkeden hareketi kabul etmesi ona daha kolay olmalıdır.

مركب من جذب ودفع، وقد يكون بسبب تعارض الحركتين كما في السكة المذابة فعرض من تصعيد الجزء المستقل بالإغلاء وهبوطه بعد علوه بطبعه مُشتدًّا عند مقارنة المستقر لأنَّه إذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين ومال إلى أسفل ونحي مستقره العارض له من التصعيد مثل ما عرض فحدثت حركة مستديرة لا على المستقر بل ما بين العلو والمستقر. وأمَّا الدحرجة فرُبَّما حدثت عن سببين خارجين ورُبَّما كانت عن ميل طبيعي مع دفع أو جذب كالكرة تدحرجت عن فوق الجبل، وأمَّا الكمِّيَّة ففي الزيادة مثل الأورام وكالتخلخل في ماء القارورة إذا مُصَّت مَصًّا شديدًا، وفي النقصان كالذبول الذي بالمرض لا الذي سبَّبه الشيخوخة، فإنَّه بالقياس إلى طبيعة الكلّ حركة طبيعيَّة وبالقياس إلى طبيعة البدن الجزئي قسريَّة. وأمَّا الكيفيَّة ففي الحسِّيَّات مثل الماء إذا تسخَّن وفي الحال والملكة كالأمراض وفي سائر النفسانيَّات كازدياد الكفر والجهالات واشتداد البخل واكتساب سائر الرذائل على التدريج فإنَّها خارجة عن مقتضى طباع الفطرة الإنسانيَّة. وأمَّا الأكوان فلمَّا كانت عندنا بالحركة الجوهريَّة فهي قد تكون طبيعيَّة وقد تكون قسريَّة فالطبيعيَّة منها كحصول الجنين من النطفة والنبات من البذر، وأمَّا القسريَّة فكإحداث النار بالقدح وكأفعال أهل الإكسير من جعل النحاس ذهبًا والقلع فضة، والفساد أيضًا قد يكون طبيعيًّا كموت الهرمي من الحيوان وجفاف الأشجار لمرور الأزمنة وقد يكون قسريًّا كالموت بالقتل أو السم أو غيره وكقطع الشجر.

الفصل الرابع عشر

في أنَّ كلَّ جسم لا بد وأن يكون فيه مبدأ ميل مستقيم أو مستدير

[٣٩٢] كلُّ جسم بما هو جسم من شأنه أن يتحرَّك من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع، وذلك لأنَّه لا يخلو إمَّا أن يكون فيه مبدأ لتلك الحركة فذاك وإن لم يكن فيه المبدأ فقبوله للحركة من مبدأ خارج يجب أن يكون أسهل لأنَّ كلّ جسم يكون ميله إلى جانب أشد فتحريكه عن ذلك

Zira her cismin bir yöne doğru olan meyli daha kuvvetli olur ve onu bu yönden uzaklaştırmak cidden zordur. Engelle birlikte olan bir şey, engelsiz durumdaki kendisi gibi değildir. Şayet kendisinde hiçbir şekilde meyil ilkesi bulunmayan bir cismi takdir etseydik onun hâricî meyli kabul etmesinin son derece kolay olması gerekirdi. Zikrettiğimiz şeylerden gerekmektedir ki, tabiatında meyil ilkesi bulunmayan bir cismin varlığı imkânsızdır. Aksi halde bir mekândan bir mekâna bir kerede hareket etmesi gerekirdi. Lazımın geçersizliği zaruridir ki bu, zamana sahip olmayan bir hareketin varlığıdır. Gerektiren (*melzûm*) şey de aynı şekildedir. Gerekliliğin açıklaması daha önce öğrenilmişti. Bu kadar açıklama, düşünen basiret sahibine yeterlidir, her ne kadar münazaracı araştırmacının karşı çıkmasına yetmese de.

[393] Senin için izahı artırıp diyoruz ki, cisimsel her kuvvet artma ve eksilme, sonlu ve sonsuz olmayla zâtı gereği değil, bilakis kendisine taalluk eden zaman, sayı veya miktar gereği nitelenir. Onların süre, sayı ve şiddet bakımından etkilerinin ve hareketlerinin sayısı sonlu olduğu için, sonlu olmaları gerekir. Artma ve eksilme yönündeki zamanları da böyledir. Şöyle ki, hareketin zamanı bir miktardır. Her miktarda sonlu ve sonsuzun farz edilmesi mümkündür. Çünkü bunlar niceliğin özelliklerindendir. Dolayısıyla zamanda bu ikisinin farz edilmesi mümkündür. Bu ya artma yönünde olur ve bu, süre ve sayıdaki farklılıktır; ya da eksilme yönünde olur ve bu, şiddet bakımından olan farklılıktır. Bunun açıklaması şudur: Miktar veya sayı sahibi bir şeyin taalluk ettiği bir şey, tıpkı herhangi bir zamanda sürekli bir işin veya sayılı olan art arda işlerin kendisinden sâdır olduğu kuvvetler gibidir. Bundan dolayı sonluluk ve sonsuzluk bazen bu işin miktarı bakımından veya bu işlerin sayısı bakımından farz edilir. Miktar bakımından olan şey, ya işin birliği ile zamanın sürekli oluşunun farz edilmesi ile olur ya da işin birliği veya çokluğunun itibara alınması bakımından değil işin kendisindeki sürekliliğin farz edilmesiyle olur. Bu itibarlara göre kuvvetler üç çeşit olur.

[394] 1. Farklı zamanlarda kendisinden tek bir işin sâdır olduğu farz edilen kuvvetler, tıpkı okları farklı zamanlarda sınırlı bir mesafeyi kateden okçular gibi. Hiç kuşkusuz zamanı kısa olanın kuvveti, zamanı çok olandan daha fazladır. Bundan zamanda değil şiddette sonsuz olan bir işin vâki olması gerekir.

آثارها وحركاتها متناهيًا وكذا زمانها في جانبي الازدياد والانتقاص وذلك لأنَّ زمان الحركة مقدار وكلّ مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللاتناهي لأنَّ ذلك من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضهما أمَّا في جانب الازدياد وهو الاختلاف في المُدَّة أو العِدَّة أو في جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدَّة. وتوضيحه أنَّ الشيء الذي تعلَّق به شيء ذو مقدار أو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية قد يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال والذي بحسب المقدار يكون إمَّا مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته وكثرته وبهذه الاعتبارات يصير القوى أصنافًا ثلاثة.

[٣٩٤] الأول: قوى يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها أقل أشد قوَّة من التي زمانها أكثر ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في الشدَّة لا في زمان.

الجانب أصعب ضرورة أنَّ الشيء مع العائق لا يكون كنفسه لا مع العائق؛ فلو قدَّرنا جسمًا لا يكون فيه مبدأ ميل أصلًا فقبوله للميل الخارج لا بد أن يكون في نهاية السهولة فيلزم ممَّا ذكرناه أن يستحيل وجود جسم لا مبدأ ميل في طباعه وإلا لوجب أن يتحرَّك من مكان إلى مكان دفعة واحدة، واللازم ضروري البطلان وهو وجود حركة لا زمان لها فالملزوم كذلك، وقد علم بيان المُلازمة فهذا القدر من البيان يكفي للمستبصر الناظر وإن لم يكف لمقاومة الباحث المناظر.

[٣٩٣] فنزيدك أيضاحًا فنقول: إنَّ كلَّ قوَّة جسمانيَّة فإنَّها تتصف بالزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي لا لذاتها بل لأجل ما تعلقت بها من عدد أو مقدار أو زمان ولا بد من تناهيها بحسب العِدَّة والمُدَّة والشدَّة بأن يكون عدد

[395] 2. Farklı zamanlarda süreklilik üzere olan bir işin kendisinden sudûr ettiği farz edilen kuvvetler, tıpkı oklarının havadaki hareket zamanları farklı olan okçular gibi. Hiç kuşkusuz zamanı çok olan, zamanı az olandan daha kuvvetlidir. Bundan sonsuz bir zamanda sonsuz bir amelin vâki olması gerekir.

[396] 3. Sayıca farklı peş peşe işlerin kendisinde çıktığı farz edilen kuvvetler, tıpkı oklarının sayısı farklı olan okçular gibi. Hiç kuşkusuz sayısı çok olandan çıkan, sayısı az olandan çıkandan daha kuvvetlidir. Bundan sonsuz bir iş için sonsuz bir sayının olması gerekir. Birinci farklılık, şiddet itibariyle; ikincisi, süre itibariyle; üçüncüsü, sayı itibariyledir. Şiddet bakımından sonsuzluğun imkânsızlığı -ki bu son derece kısa olan zamanda hatta anda etkinin vâki olmasıdır- açık olduğu için, zaruri olarak hareketin vâki olması imkânsızdır; onun bölünmeyi kabul eden bir zamanda olması bunun dışındadır. Şüphe yok ki kasrî etki zorlanan kabul edicinin farklılığı sebebiyle farklılaşır. Şu manada ki, o her ne zaman büyük olduğunda zorlayıcısının tahriki zayıf olur. Zira karşı koyması ve engellemesi daha çok ve daha kuvvetlidir. Tabiatında bulunan şey itibariyle o, engel olur ve büyük cisimde daha kuvvetli, küçük cisimde daha zayıftır.

[397] Bu sabit olduğunda diyoruz ki, her bir hareket için üç şey gerekir: Zamanın uygunluğu, mesafe ve hızlılık ve yavaşlık mertebesi. Bu şeylerden ikisinde ortaklaşan her iki hareketin, üçüncü bir şeyde de ortak olması gerekir. Bu şeylerden birinde ortaklaşan iki hareket bir nispete göre geri kalandan birinde şayet farklı olursa bu nispete göre bu ikisinden diğerinde ikisinin farklı olması gerekir. Meyli olmayan bir cismi ve belli bir mesafede onu belli bir kuvvetle zorlayıcının hareket ettirdiğini farz ettiğimizde onun hareketi için belli bir zaman olur. Zira mutlak olan ancak belli olanda bir varlığa sahiptir. Buna benzer bir mesafede bu kuvvetle zorlayıcının hareket ettirdiği ve tabii meyli olan başka bir cisim farz ettiğimizde hareket zamanının, meyli olmayan hareket zamanı olması gerekir. Aksi halde engelle birlikte olan hareket, engelle birlikte olmayan hareket gibi olur. Bu kuvvetle zorlayıcının hareket ettirdiği ve tabii meyle sahip olan üçüncü bir cisim farz ettiğimizde onun kuvvetinin ilk meyil sahibi kuvvete nispeti, meyilden yoksun hareket zamanının ilk

[٣٩٥] والثاني: قوى يفرض صدور عمل ما عنها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرماة يختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء، ولا محالة يكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه.

[٣٩٦] والثالث: قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه، فالاختلاف الأول بالشدَّة والثاني بالمدَّة والثالث بالعدَّة. ولمَّا كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدَّة وهو أن يقع الأثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهرًا ضرورة امتناع أن يقع الحركة إلا في زمان قابل للانقسام، فلا شك أنَّ التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى أنَّه كلما كان أكبر كان تحريك القاسر له أضعف لكون ممانعته ومعاوقته أكثر وأقوى لأنَّه إنَّما يعاوق بحسب ما في طبيعته وهي في الجسم الكبير أقوى وفي الجسم الصغير أضعف.

[٣٩٧] فإذا تقرر هذا فنقول: لا بدَّ لكلّ حركة من أمور ثلاثة متناسبة زمان ومسافة ومرتبة من السُّرعة والبُطء، وكلّ حركتين اتفقتا في أمرين من هذه الأمور فلا بدَّ من اتفاقهما في الأمر الثالث أيضًا، وكلّ حركتين متفقتين في واحد منها فلو اختلفتا في أحد الباقين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الآخر منهما على تلك النسبة، فإذا فرضنا جسمًا عديم الميل وحركه القاسر بقوَّة معينة في مسافة معينة فلا بدَّ لحركته من زمان معين إذ المطلق لا وجود له إلا في معين. وإذا فرضنا جسمًا آخر له ميل طبيعي حركه القاسر بتلك القوَّة في مثل تلك المسافة فلا بدَّ وأن يكون زمان حركته من زمان حركة عديم الميل وإلا لكانت الحركة مع العائق كهي لا معه. وإذا فرضنا جسمًا ثالثًا حركه القاسر بتلك القوَّة وله ميل طبيعي نسبة قوته إلى قوَّة ذي الميل الأول كنسبة زمان حركة عديم الميل إلى زمان حركة ذي الميل

meyil sahibi hareket zamanına nispeti gibidir. Meyilsiz olan zamanı, ilk meyil sahibinin on zamanı olarak farz ettiğimizde nispetleri korumakla birlikte meyilsiz zamanla ikinci meyle sahip zamanın eşit olması gerekir. Dolayısıyla ikinci meylin bir etkisinin olmaması ve varlığının yokluğu gibi olması gerekir. Oysa bu, zaruri olarak imkânsızdır.

Şüpheler ve Açıklamalar

[398] Bu yerde bazı şüpheler ortaya atılmıştır. Onlardan biri de şudur: Meyil sahibinin meylinin ilk meyle sahip olanın meyline nispetinin, zayıf bir şeyin kendisinde daha zayıf olmayan bir şeyde sona erme ihtimalinden dolayı iki zamanın veya iki mesafenin nispeti gibi olma imkânını kabul etmemektir.

[399] Bu şüphelerden biri de kasrî meyle engel oluşunu kabul etmemektir, her ne kadar onun varlığının zikredilen nispete göre kendisi dışındaki bir şeye dayandığı farz edilse bile; zira engellemenin, kuvvetin miktarını aşmayacak şekilde ona bağlı olması mümkündür.

[400] Biri de şudur: İki zamanın nispeti miktârî, iki engelleyicinin nispeti ise sayısaldır. Bundan dolayı tam bir uyuşma söz konusu olmaz. Zira bazen birincisi, yani iki zamanın nispetinin miktârî oluşu işlevsizdir.

[401] Hepsinin cevabı şöyledir: Kuvvetlerdeki ve niteliklerdeki kuvvetlilik ve zayıflık mertebeleri miktarlardaki fazlalık ve eksiklik mertebeleri gibi olup, zât itibariyle birbirini geçmesi mümkün olmaksızın iki yönden bir şeyde bir sınırda durmaz, tıpkı cisimlerin bölünme ihtimali olmayan bir sınırda ve artma ihtimali olmayan bir artışta sona ermemesi gibi. Cisimliğin dışındaki bir mâniden dolayı olması, bunun dışındadır. Artmalarındaki ve eksilmelerindeki meyiller ve dayanmalar da böyledir. Meyil her ne kadar zayıflamanın son sınırına ulaşsa da varlığının engellemede bir etkisi vardır. Zira varlık hiç kuşkusuz etkinin ilkesidir ve bu konuda onun engel oluşunun gayesi hissedilmeyen hafif bir şeydir. Miktara taalluk eden şeyin hali, zâtı gereği eşitlik, farklılık, sayan ve sayılan olmak, ortak olma ve olmama vb. şeyleri kabul etmenin kendisine iliştiği şeydeki miktarın hali gibidir. Bu ikisi arasındaki fark, bu hallere bizzat sahip olmasıdır; zira bu haller, onlara bilaraz taalluk etmez.

الأول. وفرضنا زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل الأول فمع حفظ النسب يلزم أن يتساوى زمان عديم الميل وزمان ذي الميل الثاني، فيلزم أن لا يكون للميل الثاني أثر ويكون وجوده كعدمه هذا محال بالضرورة.

شكوك وإزاحات

[٣٩٨] قد أوردت في هذا المقام شبه: منها عدم التسليم لإمكان ذي ميل يكون نسبة ميله إلى ميل ذي الميل الأول كنسبة الزمانين أو المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف إلى ما لا أضعف منه.

[٣٩٩] ومنها عدم تسليم كونه معاوقًا للميل القسري وإن فرض وجوده على النسبة المذكورة مستندًا بجواز توقف المعاوقة على قدر من القوَّة بحيث لا يتعداها إلى ما دونها.

[٤٠٠] ومنها إنَّ نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقتين عددية فلا يلزم الانطباق إذ ربما كانت الأولى صماء.

[٤٠١] والجواب عن الكل؛ بأنَّ مراتب الشدَّة والضعف في القوى والكيفيات كمراتب الزيادة والنقصان في المقادير لا تقف في شيء من الجانبين عند حدّ لا يمكن لها التجاوز بحسب الذات، وكما أنَّ الأجسام لا تنتهي في الانقسام إلى حدٍّ لا يحتمل القسمة، ولا في الازدياد إلى ما لا يحتمل الزيادة عليه إلّا لمانع خارج عن الجسميَّة، فكذلك الميول والاعتمادات في تنقصها وازديادها فالميل وإن بلغ غاية الضعف فلوجوده أثر في المعاوقة إذ الوجود مبدأ الأثر لا محالة غاية ما في الباب أن يكون معاوقته خفيفة غير محسوسة وإن حال ما يتعلق بالمقدار كحال المقدار فيما يعرضه لذاته من قبول المساواة والمفاوتة والعاديَّة والمعدوديَّة والتشارك والصمم وغير ذلك، والفرق بينهما بأنَّ تلك الأحوال له بالذات ولِمَا يتعلَّق به بالعرض.

[402] Burada zikrettikleri şüphelerin en güçlüsü şudur: Engellemenin olmaması sebebiyle herhangi bir zamanda hareketin varlığı mümkün olur veya mümkün olmaz. [1.] Eğer mümkün oluyorsa kuvvetli engelleyicisi olan hareket zamanının bir kısmı asıl hareketin paralelinde olur, geri kalanı da engelleyicisinin paralelinde olur. Buna göre zayıf engelleyicisi olan hareket zamanı, iki engelleyicinin nispetinin gerektirdiği şeye göre engelleyicisi olmayan hareket zamanından daha fazladır. [2.] Eğer mümkün değilse bir kısmı imkânsız olan şeylerin üzerine farz edilmesine bina edildiği için getirilen delil geçersiz olur. Belki de çelişmenin kaynağı cismin engelleyiciden uzak kalmaması olan bu imkânsızlıktır.

[403] Ben de diyorum ki, cevapta son seçeneğin tercih edilmesi mümkündür. Bu, delilin geçersizliğini gerektirmez. Şöyle ki, burhanın sonucu, hareketin herhangi bir zamanda engelleyiciden yoksun olarak vâki olmasının imkânsız oluşudur. Zira şayet o mümkün olsaydı zikredilen yol üzere olan son iki cismin hareketi olan mümkün şeylerle birlikte vâki olması, engelleyicisi olan hareket zamanının engelleyiciden yoksun hareket zamanı ile eşit olması şeklindeki imkânsız bir şeyi gerektirmezdi. Fakat o bunu gerektiriyor. Onun herhangi bir zamanda vâki olması imkânsız olur. Fakat her hareket hiç kuşkusuz bir zamanda olur. Hareketin herhangi bir zamanda olmaksızın vâki olması da imkânsızdır. Bu, engelleyiciden yoksun olan hareketin mutlak olarak imkânsız olmasını gerektirir. Talep edilen de budur.

[404] Birinci seçeneğin tercih edilmesi yine mümkündür. Çünkü imkânsızın vukuunu takdir etmeye dayanarak hareketin zamanı gerektirmediğini kabul etmek, onun vakıada zamanı gerektirmesine ilişkin kesinliğe aykırı değildir. Dolayısıyla kesinlik onunla hâsıl olur. İşte o zaman bu şekilde delil getirmek muntazam olur. Şayet meyilden yoksun olan cismin hareketi vâki olursa hareket hiç kuşkusuz zamanda vâki olur. Aksi halde lâzımı doğuran şeyin, lâzımından farklı olması gerekir. Eğer hareket zamanda olursa engelleyiciden yoksun olan ve engelleyiciye sahip olanın eşit olması gerekir. Oysa bu imkânsızdır. Bu nedenle o bir zamanda olmaz. Aynı şekilde bu da imkânsızdır. Meyilden yoksun olan cismin hareketinin mutlak olarak vâki olması imkânsızdır. Bu itiraz, Ebu'l-Berekât'ın içinde bulunduğu ve İmam Râzî'nin bir şekilde ona

[٤٠٢] وأقوى ما ذكروه من الشبه هاهنا أنَّ الحركة إمَّا أن يمكن وجودها بدون المعاوقة في زمان أو لا يمكن فإن أمكن فكان بعض من زمان الحركة في ذي المعاوق القوي بإزاء أصل الحركة والباقي بإزاء معاوقته، فعلى هذا يزيد زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين. وإن لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض أمور يكون بعضها محالًا فلعلَّ منشأ الخلف ذلك المحال لا خلو الجسم عن المعاوق.

[٤٠٣] أقول: يمكن في الجواب اختيار الشق الأخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لأن حاصل البرهان أنَّ وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال، إذ لو أمكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الأمور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الأخيرين على النهج المذكور أمر محال هو تساوي زماني حركة ذي المعاوق وحركة عديم المعاوق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فهي لا محالة في زمان فوقوعها لا في زمان أيضًا محال، ومن هذا يلزم أن حركة عديم المعاوق مطلقا محال وهو المطلوب.

[٤٠٤] ويمكن أيضًا اختيار الشق الأول فإن الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية لزمان على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في الواقع فالجزم حاصل بذلك وحينئذ ينتظم أن يستدل هكذا، لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا محالة وإلّا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق وذي المعاوق وأنَّه محال فلم يكن في زمان وهو أيضًا محال فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا محال. وذلك الاعتراض ممَّا أورده جماعة من المتأخرين منهم الشيخ أبو البركات وتبعه الإمام الرازي بوجه آخر وهو

tabi olduğu müteahhirûndan bir grup tarafından varit olmuştur ve şöyledir: Kendisi olarak hareket, bir zamanı gerektirir, engelleyici sebebiyle de başka bir zamanı gerektirir. Engelleyicinin varlığı, bu ikisini bir araya getirir ve diğerini yok ederek ikisinden biriyle onu hususileştirir. O halde hareketin kendisinin zamanı, tüm durumlarda farklı olmaz. Ancak azlığı ve çokluğu itibariyle engelleyicinin zamanı farklı olur. Hareketin zamanı da zikri geçen şeyden gerekenin ona eklenmesinden sonra farklı olur. Bu durumda zikredilen çelişki, bunun için gerekli olmaz.

[405] Müteahhirûnun ortaya koyduğu itirazların çoğunu gidermesi yönüyle cevabın takriri şöyledir: İtiraz edenin "Kendisi olarak hareket, bir zamanı gerektirir." şeklindeki sözüyle eğer hızlılık ve yavaşlık bakımından bir sınırla birlikte olmaksızın herhangi bir zamanı gerektirmesi kastediliyorsa bunun geçersiz olduğu açıktır. Zira hareket bu ikisinden ayrılmaz. Bir şeyden ayrılmayan şeyin o şey olmadan bir şey iktiza etmesi düşünülemez, her ne kadar bu şey iktizaya dâhil olsa da.

[406] Eğer onun sözüyle hızlılık ve yavaşlık bakımından olan bir sınır dikkate alınmaksızın bir miktar zamanı gerektirmesi kastediliyorsa bu da geçersizdir. Zira hareketin hızlılık ve yavaşlığın sınırlarına nispeti, cinsin türlere nispeti gibidir ki türlerden biri olmadan cinsin varlığı mümkün değildir.

[407] Bil ki muhakkik Tûsî *İşârât* şerhinde şu mukaddimeyi buna cevap olarak hazırlamıştır: Hareket eğer nefsânî olursa nefis, uygunluk bakımından hareketin halini nefiste tahayyül edilen hızlılık ve yavaşlık bakımından sınırlar ve bundan bir itibarla meyil doğar. Bu meyilden hızlı ve yavaş hareket hâsıl olur. Nefsânî olmayan harekete gelince -ki onun ilkesi tabiat veya zorlamadır- o, şuur olmadığı için bu halini sınırlayacak bir şeye ihtiyaç duyar. Dahası uygunluk ve benzeri şeyler itibariyle o, şayet mümkün olsaydı, zâtı bakımından zamanın dışında hâsıl olabilirdi. Bu mümkün olmadığında kendisini gerektiren meyil ve onu sınırlandıran hal bakımından kendisini sınırlayacak bir şeye ihtiyaç duyar. Bu ancak hareket ettirici ile diğeri arasındaki engelleme esnasında bu ikisinden sâdır olan şeyde tasavvur edilir. Şöyle ki, zâtı bakımından tabiatta farklılık tasavvur edilmez. Zorlayıcı şey, olabilecek en yetkin şekilde farz edildiğinde zorlayıcı sebebiyle bir farklılık vâki olmaz. Oysa meyil zâtın-

أنَّ الحركة بنفسها تستدعي زمانًا وبسبب المعاوقة زمانًا آخر فتستجمعهما واجدة المعاوقة ويختص بأحدهما فاقدتها فإذن زمان نفس الحركة غير مختلفة في جميع الأحوال إنَّما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك إليه فلا يلزم على ذلك الخلف المذكور.

[٤٠٥] وتقرير الجواب بحيث يندفع أكثر إيرادات المتأخرين عنه هو أنَّ قول المعترض إنَّ الحركة بنفسها تستدعي زمانًا إن عنى به أنَّها لا مع حد من السُّرعة والبُطء تستدعي زمانًا فهو ظاهر البطلان لأنَّ الحركة لا تنفك عنهما وما لا ينفك عن شيء لا يتصوَّر اقتضاؤها أمرًا بدون ذلك الشيء وإن لم يكن ذلك الشيء دخيلًا في الاقتضاء.

[٤٠٦] وإن عنى به أنَّها مع قطع النظر عن حدٍّ من السُّرعة والبُطء تقتضي قدرًا من الزمان فهو أيضا فاسد لأنَّ نسبة الحركة إلى حدود السُّرعة والبُطء كنسبة الجنس إلى الأنواع التي لا يمكن وجوده بدون شيء منها.

[٤٠٧] واعلم أنَّ المحقق الطوسي في شرحه **للإشارات** مهد للجواب عنه مقدمة هي أنَّ الحركة إن كانت نفسانيَّة فللنفس أن تُحدِّد حالها من السُّرعة والبُطء المتخيلين للنفس بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يتحصل الحركة السريعة والبطيئة. وأمَّا غير النفسانيَّة التي مبدأها طبيعة أو قسر فيحتاج إلى ما تحدّد حالها تلك إذ لا شعور، ثمَّ بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد أن تحصل في غير زمان لو أمكن، وإذا لم يمكن ذلك فاحتاجت إلى ما يحدّد ميلًا يقتضيها وحالًا يتحدّد بها ولا يتصوَّر ذلك إلّا عند تعاوق بين المحرّك وغيره فيما يصدر عنهما. وذلك لأنَّ الطبيعة لا يتصوَّر فيها من حيث ذاتها تفاوت، والقاسر إذا فرض على أتمِّ ما يمكن أن يكون لا يقع بسببه تفاوت والميل في ذاته

da çeşitlidir. Dolayısıyla farklılık sebebiyle meyil taayyün eder; hızlılık ve yavaşlık bakımından ona tabi olan şeyler, engelleyici olarak isimlendirilen başka bir şey sebebiyle olur ki bunlar ya kendisinde hareket bulunan şeyin kıvamının farklılığı gibi hareket edenin dışında olur, hava ve suyun incelik ve kalınlık itibariyle olan farklılığı gibi ya da hareket edenin dışında olmaz. Bu, tabii harekette mümkün değildir. Zira bir şeyin zâtının hem bir şeyi gerektirmesi hem de bu gereğine engel olan bir şeyi gerektirmesi mümkün değildir. Bilakis şeyin zâtı, kasrî harekete engeldir. O da tabiat veya nefistir ki her ikisi de tabii meylin ilkesidir. Şu halde bu iki engelin, yani hâricî ve dâhilî olanın ortadan kalkması, hızlılığın ve yavaşlığın ortadan kalkmasını gerektirir. Bu da hareketin sona ermesini gerektirir. Bundan dolayı filozoflar bu iki hareketin halleriyle bazen hâricî engelleyicinin yokluğunun imkânsızlığına delil getirmişler ve boşluğun sabit olmasının imkânsızlığını açıklamışlardır; bazen de engelleyicinin zorunluluğuna delil getirmiş ve zorla hareket etmesi mümkün olan cisimlerdeki tabii meylin ilkesini ispat etmişlerdir. Tûsî mukaddimeyi hazırladıktan sonra zikri geçen itirazlara iki şekilde cevap vermiştir.

[408] 1. "Kendisi itibariyle hareket zaman bakımından bir şeyi, hızlılık ve yavaşlık sebebiyle başka bir şeyi gerektirir." denilemez. Zira açıkladığımız üzere hareketin ancak bu ikisinden herhangi bir sınır üzere olması imkânsız değildir. Dolayısıyla kendisi itibariyle hareket mevcûd olmayan müfret bir şeydir. Varlığı olmayan bir şey hiçbir şekilde bir şeyi gerektirmez.

[409] 2. Kendisi itibariyle hareket zamanı gerektirmez. Zira hareket hızlılık ve yavaşlık bakımından bir sınırla birlikte olmaksızın mevcûd olsaydı o, bu zamanın yarısında veya iki katında başka bir vukuunun farz edilmesi itibariyle farz edilenden daha hızlı veya daha yavaş olurdu. Yine, bu ikisinden birinin sınırıyla birlikte olmadığını farz ettiğimiz esnada hızlılık ve yavaşlık bakımından bir sınırla birlikte olurdu. Bu ise çelişkidir.

[410] [Burada zoruluklar olduğunu düşünen] bazı kimseler, "Delil, tabii ve kasrî iki hareketten birine özgüdür ve mukaddimelerin çoğu men mahâllindedir." şeklinde buna itiraz etmiş ve bu iki engelleyiciden biri olmaksızın hareketin varlığının olmayacağını iddia etmişlerdir. Fakat

مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعيَّن الميل وما يتبعه من السُّرعة والبُطء يكون بشيء آخر يُسمَّى بالمعاوق إمَّا خارج عن المتحرِّك كاختلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء والماء بالرّقة والغلظ أو غير خارج فهو لا يمكن في الحركة الطبيعيَّة لأنَّ ذات الشيء لا يمكن أن يقتضي شيئًا ويقتضي ما يُعوِّقه عن ذلك الاقتضاء بل هو الذي يعاوق القسريَّة وهو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي. فإذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين أعني الخارجي والداخلي ارتفاع السُّرعة والبُطء ويلزم منه انتفاء الحركة، ولأجل ذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع ثبوت الخلاء، وتارة على وجوب معاوق داخلي فأثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الأجسام التي يجوز أن يتحرَّك قسرًا، وبعد تمهيد المُقدِّمة أجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين:

[٤٠٨] أحدهما: إنَّه لا يمكن أن يقال إنَّ الحركة بنفسها تستدعي شيئًا من الزمان وبسبب السُّرعة والبُطء شيئًا آخر، لأنَّا بيَّنَّا أنَّ الحركة يمتنع أن توجد إلّا على حدٍّ ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئًا أصلًا.

[٤٠٩] وثانيهما: إنَّ الحركة بنفسها لا تستدعي زمانًا لأنَّها لو وجدت لا مع حدٍّ من السُّرعة والبُطء كانت بحيث إذا فرض وقوع أخرى في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت لا محالة أسرع أو أبطأ من المفروضة وكانت مع حد من السُّرعة والبُطء حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف.

[٤١٠] واعترض بعض اللاحقين عليه بأنَّه خص الدليل بإحدى الحركتين الطبيعيَّة والقسريَّة وأكثر مقدماته في محل المنع، وادعى أنَّ الحركة بدون إحدى المعاوقتين لا وجود لها ولم يتنبه أنَّه مبني الدليل

onlar bunun delilin temeli olduğunu ve bunun geçersiz kılınmasının binayı yıkacağını fark etmemişlerdir. Men edilen şeylere gelince onlardan biri de [Tûsî'nin] "Aynı şekilde zorlayıcıda farklılık olmaz." sözüdür. [1.] [Tûsî] bununla "Zikredilen delilde farz edilen üç hareketteki zorlayıcıda farklılığın olmaması ve şayet sınırlayıcı zorlayıcı ise zorlayıcı cihetinden hareketin bu üç sûrette hızlılık ve yavaşlık bakımından farklı olmaması gerekir. Bu, itiraz edenin talep ettiği şeydir." manasını kastediyorsa bu, itiraz edenin talep ettiği şeydir. Zira o, engelleyici dikkate alınmamakla birlikte kasrî hareketin bir miktar zamanı ve hızlılık ve yavaşlıktan bir sınırı gerektirdiğini iddia ediyor; oysa üç sûrette korunan şey farklılığın olmamasıdır. Bu zaman engelleyici sebebiyle artar ve onun farklılığı sebebiyle de farklılaşır. [2.] Tûsî bununla, zorlayıcının diğer kasrî hareketlerde de farklı olmaması manasını kastediyorsa ve şayet zorlayıcı da sınırlayıcı oluyorsa kasrî hareketlerde daha hızlılık ve daha yavaşlık bakımından bir farklılığın olmaması gerekirdi. Bunun geçersizliği açıktır. Tûsî'nin şu görüşündeki sözü de böyledir: "Aynı şekilde hareketin kabul edicisinde, yani hareketli cisimde bir olduğu farz edildiği için farklılık olmaz." İlaveten Tûsî'nin "Hareket ettiriciyi etkilemekten alıkoyan başka bir şey de gerekir." sözü de men edilen şeylerdendir. Zira bu başka şeyin engelleyici olması gerekmez. Bilakis bu başka şeye biz meyil demekteyiz.

[411] *İşârât* şerhinde Tûsî demiştir ki, hareket hızlılık ve yavaşlık bakımından herhangi sınırdan uzak değildir ve bu sınır, kuvvetliliği ve zayıflığı kabul eden bir niteliktir. Bu ikisi izafet itibariyle farklı olur. Bir şeye kıyasla hızlı olan, başka bir şeye kıyasla aynıyla yavaş olur. Hareketin bu nitelikten ayrılması imkânsız ve hareketin ilkesi olan tabiat da kuvvetliliği ve zayıflığı kabul etmeyen bir şey olunca kuvvetlilik ve zayıflık bakımından farklı olan hareketlerin tümünün tabiata nispeti bir olur.

[412] Belli hareketlerin ondan sâdır olması öncelik olmadığı için imkânsızdır. Bu durumda tabiat sahibi cismin farklılığı sebebiyle tabiat ilk olarak nicelikte, yani büyüklük ve küçüklükte; nitelikte, yani sıklık ve seyreklikte; konumda, yani cüzlerin toplanması ve yayılmasında veya bunun dışında yani meyilde kuvvetlilik ve zayıflığı gerektirir. Bu söz, hızlılık ve yavaşlık bakımından hareketin halini sınırlayan şeyin meyil olduğu hususunda açıktır. Eğer biz bu başka şeyin hareket ettiriciyi etki-

وإبطاله ينهدم بنيانه، وأمَّا المنوع فهي أنَّ قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه إن أراد أنَّ القاسر في الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المُحدَّد هو القاسر لزم أن لا تتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبُطء في تلك الصور الثلاث فذلك هو مطلوب المعترض، فإنَّه يَدَّعي أنَّ الحركة القسريَّة مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرًا من الزمان وحدًّا من السُّرعة والبُطء وهو محفوظ في الصور الثلاث لا يتفاوت ثمَّ يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته. وإن أراد أنَّ القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات القسريَّة أيضًا فلو كان هو المُحدَّد لزم أن لا يكون في الحركات القسريَّة تفاوت إسراعًا وإبطاء فذلك ظاهر البطلان. وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة أعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لأنَّ المفروض اتحاده، ثمَّ قوله فلا بدَّ من أمر آخر يعاوق المحرك في تأثيره أيضًا ممنوع؛ فإنَّ ذلك الأمر الآخر لا يلزم أن يكون معاوقًا بل نقول ذلك الأمر الآخر هو الميل.

[٤١١] قال في **شرح الإشارات**: إنَّ الحركة لا تنفك عن حدٍّ ما من السُّرعة والبُطء وهو كيفيَّة قابلة للشدَّة والضعف وإنَّما يختلفان بالإضافة فما هو سرعة بالقياس إلى شيء هو بعينه بُطء بالقياس إلى آخر، ولمَّا كانت الحركة مُمتنعة الانفكاك عن هذه الكيفيَّة وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئًا لا يقبل الشدَّة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدَّة والضعف إليها واحدة.

[٤١٢] وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الأولوية فاقتضت أولًا أمرًا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم أعني الكبر والصغر أو الكيف أعني التكاثف والتخلخل والوضع أعني اندماج الأجزاء وانتفاشها أو غير ذلك وهو الميل. وهذا الكلام صريح في أنَّ ما يحدّد حال الحركة من السُّرعة والبُطء هو الميل، وإن سلمنا أنَّ ذلك الأمر

sinden alıkoyması gerektiğini kabul edersek bu şeyin dâhilî bir engelleyici veya mesafedeki cisimlerden birinin kıvamı olduğunu kabul etmeyiz. Bu ikisinin dışında mesela mıknatısın çekim kuvveti gibi başka bir şeyin olması niçin mümkün olmasın? Şayet biz elimize bir parça demirle bir miktar mıknatıs alsak sonra demiri bıraksak, o tabii olarak aşağıya doğru hareket edecek ve mıknatısın kuvveti de hareketine engel olacaktı. Şayet bu kabul edilse bile biz hâricî olmayan engelleyicinin, tabii harekete engel olmasının mümkün olmadığını kabul etmeyiz. Onun "Zira bir şeyin zâtı hem bir şeyi gerektirmez hem de bu gereğine engel olan bir şeyi gerektirir." sözü hakkında bunun gerekli olmadığı söylüyoruz. Şayet tabiat ve nefis gibi hâricî engelleyiciler çoğalmazsa bu ikisinden biri hareketi gerektirir, diğeri de harekete engel olur, tıpkı kuşun mekânına doğru uçarken ağırlığı sebebiyle düşmesinde olduğu gibi.

[413] Boşluğun imkânsızlığına dayanarak tabii hareketle delil getirme işi tamamlanmaz. Bunu kabul ettik fakat engelleyicilerden biri sınırlamada yeterlidir. Bundan dolayı hâricî engelleyicinin yokluğunun, yani boşluğun imkânsızlığına dayanarak kasrî hareketi delil getirme işi tamamlanmaz. Zira dâhilî engelleyici sınırlamada yeterlidir. Fakat tahkikteki bu men, onun şu az önce geçen "Aynı şekilde hareketin kabul edicisinde, yani hareketli cisimde bir olduğu farz edildiği için farklılık olmaz." şeklindeki sözünün men'idir. Aynı şekilde dâhilî engelleyicinin, yani tabii meylin ilkesinin varlığına dayanarak kasrî hareketle yapılan delil getirme işi doğru değildir. Zira hâricî engelleyici, yani zikredilen kıvam hareketin halini sınırlamada yeterlidir. Açıktır ki bu matlup hakkındaki delil getirme işi tabii hareketle mümkün değildir. Böylece onun sözünün geçersizliği ortaya çıkmış olur. Bundan dolayı filozoflar bu iki hareketin halleriyle diğerlerine delil getirmiştir.

[414] Ben diyorum ki, itirazlarının tümü şu şekillerde giderilir: [1.] Engelleyici olmaksızın hareketin varlığa sahip olmayacağı iddiasına gelince daha önce geçtiği üzere delilin temelini fark etmemiştir. [2.] Delilin kasrî ve tabii iki hareketten birine özgü oluşuna gelince bunun bir önemi yoktur. Çünkü açıklandığı üzere nefsânî sınırlandırıcı, hayal kuvvesiyle hızlılık ve yavaşlık bakımından belli bir sınırı tahayyül etmesi itibariyle nefistir.

الآخر يجب أن يكون معاوقًا للمحرك في تأثيره فلا نسلم أنَّ ذلك الأمر هو المعاوق الداخلي أو قوام ما في المسافة من الأجسام، لم لا يجوز أن يكون أمرًا آخر غيرهما كالقوَّة الجاذبة للمغناطيس مثلًا فإنَّه لو أخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثمَّ أرسلناه فإنَّه يتحرَّك بالطبع إلى أسفل ويعاوقه في الحركة قوَّة المغناطيس، ولو سلم فلا نسلم أن غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعيَّة؛ قوله: لأنَّ ذات الشيء لا تقتضي شيئًا وتقتضي عن ما يعاوقه عنه. قلنا: غير لازم وإنَّما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج كالطبيعة والنفس فأحدهما يقتضي الحركة والآخر يعوقه عنها كالطير إذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير إليه.

[٤١٣] فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعيَّة على امتناع الخلاء، سلمنا ذلك لكن أحد المعاوقين كاف في التحديد فلا يتمّ الاستدلال بالحركة القسريَّة على امتناع عدم المعاوق الخارجي أعني الخلاء، لأنَّ المعاوق الداخلي كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل إلخ وقد مر آنفا، وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسريَّة على وجود المعاوق الداخلي أعني مبدأ الميل الطبيعي لأنَّ المعاوق الخارجي أعني القوام المذكور كاف في تحديد حال الحركة، فظاهر أنَّ الاستدلال على هذا المطلوب لا يمكن بالحركة الطبيعيَّة فظهر بطلان قوله ولذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين إلى آخره.

[٤١٤] أقول: جميع اعتراضاته مدفوعة أمَّا أنَّه ادعى أنَّ الحركة بدون المعاوق لا وجود لها ولم يتنبَّه أنَّه مبنى الدليل فقد مرَّ دفعه، وأمَّا أنَّه خص الدليل بإحدى الحركتين الطبيعيَّة والقسريَّة فلا ضير فيه لأنَّه قد بيَّن أنَّ محدّد النفسانيَّة هي النفس بحسب ما تتخيَّله بقوَّتها الخياليَّة من حدٍّ للإسراع والإبطاء.

[415] Onun "Yine, zorlayıcıda da farklılık olmaz" şeklindeki sözüne itiraz edenin görüşüne gelince bunun kaynağı, onun meramını yanlış anlamak ve kelamının siyakından habersiz olmaktır. Zira maksat şudur: Hareket, hızlılık ve yavaşlıkta mertebelere sahip bir şey olduğu için, hareketin yakın sebebinin zâtında farklılığa sahip olan bir şey olması gerekir. Böylece onun her bir sınırı, hareketin belli bir sınırını gerektirir. Zâtında zorlayıcı olan şeyde farklılık bulunmaz. Dolayısıyla o, hareketin sınırlayıcısı değildir ve bu, onun "Zatı bakımından tabiatta farklılık tasavvur edilmez." sözü gibidir. Onların katında meşhur olan, filozofların şu görüşüdür: Cevherde daha kuvvetli ve daha zayıf olmaz. Bize gelince tabiat zâtında yenilenme ve farklılık sahibidir. Farklılıkların tümü şerhi uzun olan şeyler gibi sonunda buna döner.

[416] Bu meselelerin çoğunda tuttuğumuz başka bir yol vardır. Nitekim muvaffak olanlara onun ışıltıları açıktır. Tûsî'nin "Aynı şekilde alıcıda da farklılık yoktur." sözünden maksadı itiraz edenin anladığı şey değildir. Onun "Bilakis biz bu şeyin meyil olduğunu söylüyoruz... kabul etsek bile" sözüne olan itiraza gelince bunun giderilmesi şöyledir: Meylin bir sınırının varlığı ve onun tabiata veya zorlayıcıya eklenmesi, hareketin belli bir mertebesinin sınırlanmasında yeterli değildir. Zira meyilli tek bir kuvvetle birlikte hızlılık ve yavaşlıkta tek bir sınırda durmayan hareket için farklı dereceler tasavvur edilir. Tek bir kuvvete sahip tek bir taşın hareketinin, mesafenin incelik ve kalınlık kıvamının farklılığı sebebiyle farklı olması mümkündür. Hareketinin mesafesi kalınlaştıkça hareketi de o derece yavaş olur; inceldikçe de daha hızlı olur. Hatta boşluk gibi kıvamı olmayan bir mesafe farz edildiğinde kendisinde hareket farz ettiğimiz şeyin lâzımı, zamana sahip olmamasıdır. Fakat bu imkânsızdır. Dolayısıyla mesafenin bir kıvamının olması gerekir. Bu nedenle boşluk geçersizdir. Onun "İki engelleyicinin dışında mıknatısın kuvveti gibi başka bir şeyin sınırlandırıcı olması niçin mümkün olmasın?" sözüne olan itiraz, beraberinde hâricî şeyler cümlesinden zikredilen bir şeyin değil hareketin lâzımı olan şeylerin bulunduğu bir cisim farz edilerek giderilir. Tûsî'nin "Şayet bunu kabul etsek bile biz hâricî olmayan engelleyicinin, tabii harekete engel olmasının mümkün olmadığını kabul etmeyiz." şeklindeki sözüne gelince o da "Bu iddia, burhânîdir." diyerek

[٤١٥] وأمّا ما أورده المعترض على قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه فكان منشؤه سوء الفهم لمرامه والغفلة عن سوق كلامه، فإن الغرض أنَّ الحركة لما كانت أمرًا ذا مراتب في السُّرعة والبُطء لا بدّ وأن يكون سببها القريب أمرًا ذا تفاوت في ذاته حتى يكون كلّ حدّ منه يقتضي حدًّا مُعينًا منها، والقاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدَّد للحركة فهو من قبيل قوله لأنَّ الطبيعة لا يتصوَّر فيها من حيث ذاتها تفاوت، فإنَّ المشهور عندهم من مذهب الحكماء أنَّ الجوهر لا يكون فيه الأشد والأضعف، وأمّا عندنا فالطبيعة ذات تجدُّد وتفاوت في ذاتها وجميع الاختلافات راجعة إليها بالآخرة كما يطول شرحه.

[٤١٦] ولنا مسلك آخر في أكثر هذه المطالب كما يظهر لمعات منه لِمَن وفق له، وكذا المراد من قوله وكذا القابل لا تفاوت فيه لا الذي فهمه المعترض، وأمّا إيراده بقوله بل نقول ذلك الأمر هو الميل إلى قوله ولئن سلمنا فدفعه بأنَّ وجود حدّ من الميل وانضمامه إلى الطبيعة أو القاسر لا يكفي في تحديد مرتبة معينة من الحركة إذ يتصوَّر مع قوَّة واحدة ميالة درجات متفاوتة للحركة في السُّرعة والبُطء لا يقف عند حدٍّ فإنَّ الحجر الواحد ذا قوَّة واحدة يمكن اختلاف حركته باختلاف قوام المسافة رقَّة وغلظة؛ فكلما كانت مسافة حركته أغلظ كانت حركته أبطأ وكلما كانت أرق كانت أسرع حتى إذا فرضت مسافة لا قوام لها كالخلاء كان اللازم لما نفرض فيها من الحركة أنَّ لا زمان لها لكنه محال، فوجب أن يكون للمسافة قوام فبطل الخلاء. وأمّا قوله لم لا يجوز أن يكون أمر آخر غير أحد المعاوقين مُحدَّدًا كالقوَّة المقناطيسيَّة فمندفع بأنَّا نفرض جسمًا متحرِّكًا لا يوجد معه شيء ممَّا ذكره من الأمور الخارجة إلّا ما يكون من لوازم الحركة، وأمّا قوله فلا نُسلِّم أنَّ غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعيَّة إلى قوله سلمنا ذلك فمندفع بأنَّ هذه الدعوى برهانيَّة والذي ذكر

giderilir. Açıklamasında geçen "Bir şey hem kendisini hem de gereğinin engeli olan bir şeyi gerektirmez." sözü, men'i kabul etmez. Kuşun hali, tabii olarak mekânından düşmesi ve zâtıyla oraya doğru uçmasıyla ilgili icmâlî çürütmeye (*nakz*) gelince, bu da şöyle giderilir: Nefis de aynı şekilde bu unsûrî tabiatların dışında olan şeylerdendir. Dolayısıyla bedenin tabiatına göre onun hali, mıknatıstaki kuvvetin hali gibidir. Daha önce de geçtiği üzere tabiatı bunun gibi ilavelerden soyutlamak mümkündür.

[417] Onun "Bunu kabul ediyoruz. Fakat iki engelleyiciden biri yeterlidir." şeklindeki sözüne gelince bunun giderilmesi daha önce geçmişti. Onun "Aynı şekilde kasrî hareketle delil getirme işi doğru değildir..." sözüne gelince bu da şöyle giderilir: Zorlayıcı harekette şeyin dışındaki zorlamayı tabiata iletir. Hiç kuşkusuz zorlayıcı konum sahibi cisimsel bir kuvvettir ve fiilini, iki mekâna çekerek veya iterek yahut hazırlama sayesinde ısıtıcı, soğutucu ve bu ikisi dışındaki kuvveti vermek sûretiyle yapar. Hareketli cisim ancak tabiat sahibi olduktan sonra bunlardan birinden etkilenir. Zira madde, belli bir cevherleşmeye sahip olmadığı takdirde zâtında bu şeyleri kabul edici değildir. Türsel sûretler bahsinde geleceği üzere madde bu türlerden birini elde eder.

Tetimme

[418] Bil ki, bizden de birçok kez duyduğun üzere, nefsânî, kasrî veya tabii her hareketin yakın başlatıcısı, hiç kuşkusuz tabiattır. Bu mesele, yani kasrî hareketlerdeki dâhilî engelleyicinin ispatı daha fazla ilaveye muhtaç değildir. Yine, filozoflar her cismin sûrî bir cevherinin olduğunu burhanla ispat ediyorlar. Bu sûrî cevher, onun cisimliğini sağlar, maddesini yetkinleştirir, etkilerinin ilkesi olur, faslının manasına uygun düşer. Fakat onlar burada hareketlerin ilkesi olması bakımından bu cevherin varlığını ispat etmeyi kastederler. Meyiller ise oluşturucu veya sınırlayıcıdır. Zira onlar, bir itibarla sûret, bir itibarla kuvvet, bir itibarla yetkinlik diye isimlendirildiği gibi, bu sebeple tabiat diye isimlendirilir.

في بيانه من أنَّ الشيء لا يقتضي شيئًا ويقتضي ما يعاوقه لا يقبل المنع، وأمَّا النقض الإجمالي بحال الطير وسقوطه عن مكانه بطبعه وطيرانه إليه بنفسه فظاهر الدفع بأنَّ النفس أيضًا من الأمور الخارجة عن هذه الطبائع العنصريَّة فحالها إلى طبيعة البدن كحال القوَّة المقناطيسية وقد مرَّ أنَّ الطبيعة يمكن تجريدها عن مثل هذه الزوائد.

[٤١٧] وأمَّا قوله سلمنا ذلك لكن أحد المعاوقين كاف فعلم دفعه بما مر، وأمَّا قوله وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسريَّة إلى آخره فمندفع بأنَّ القاسر يؤدي قسره لغيره في الحركة إلى الطبيعة فإن القاسر لا محالة قوَّة جسمانيَّة ذات وضع لا تفعل إلا بجذب أو دفع مكانيين أو بإفادة قوَّة مسخنة أو مبردة أو غيرهما بالإعداد، ولا ينفعل الجسم المتحرك عن شيء منها إلّا بعد أن يكون ذا طبيعة فإنَّ المادة لا تصير قابلًا لهذه الأمور في ذاتها ما لم يكن لها تجوهر معين وتحصل بإحدى النوعيات كما سيجيء في مباحث الصور النوعيَّة.

تتّمة

[٤١٨] واعلم أنَّك قد سمعت منَّا مرارًا أنَّ المباشر القريب لكلّ حركة سواء كانت نفسانيَّة أو قسريَّة أو طبيعيَّة هي الطبيعة لا محالة فلا يحتاج هذا المطلب أي إثبات المعاوق الداخلي في الحركات القسريَّة إلى زيادة خوض. وأيضًا، إنَّ الحكماء أثبتوا بالبرهان لكلّ جسم جوهرًا صوريًّا هو محصل جسميَّته ومُكمِّل مادته ومبدأ آثاره ومطابق مفهوم فصله، لكنَّهم أرادو هاهنا أن يثبتوا وجود ذلك الجوهر من حيث كونه مبدأ للحركات والميول تقويمًا أو تحديدًا إذ بذلك يُسمَّى طبيعة كما يُسمَّى صورة باعتبار آخر وقوَّة باعتبار وكمالًا باعتبار.

On Beşinci Fasıl

Cisimsel Hareket Ettirici Kuvvet, Tahrik Bakımından Sonludur

[419] Daha önce geçtiği gibi, kuvvetler sonluluk ve sonsuzlukla ancak kendilerinde bulunan veya onlar üzerine olan [söylenen] miktarlar ve sayılarla ilişkilileri bakımından nitelenirler. Birinciye gelince şayet cisimler miktar ve sayı bakımından sonsuz olsalardı onlardaki kuvvetler de mahâllinin bölünmesiyle ona hulûl eden şeyin bölünmesi anlamında bir sebeple böyle olurdu. İkinciye gelince, kuvvet verici kuvvetin paralelinde olduğu için güç verici sonsuz olsaydı kuvvet de sonsuz olurdu. Bunun ancak sayı, süre ve şiddet gibi üç şeyin birinde düşünüldüğünde gerçekleştiğini öğrenmiştin. Yine, bu üç mana arasındaki farkı da öğrenmiştin. Buna bağlı olarak biz de diyoruz ki, cisimsel kuvvetin varlığının şiddetçe sonsuz olmasının imkânsız olmasına gelince, bu hareket ya bir zamanda vâki olur ya da olmaz. Birincisi imkânsızdır. Aksi halde ondan daha az sürede bir hareketin var olması mümkün olurdu. Zira her zaman bölünür. Dolayısıyla bu hareket şiddet bakımından sonsuz olur. İkinci de aynı şekilde imkânsızdır. Zira hareket mesafe katetmekten ibarettir.

[420] Her mesafe bölünür. Mesafenin tümü katedilmeden önce bir kısmı katedilir. Bundan dolayı tahriki başlatanın, şiddet bakımından sonsuz olduğunda soyut bir kuvvet olmasının mümkün olmadığı ortaya çıkar. Sayı ve süre itibariyle sonsuz bir kuvvetin varlığının imkânsız oluşuna gelince bu ya tabiidir ya kasrîdir. [1.] Eğer tabii olursa daha büyük cismin kuvvetten gelen bir tahriki kabul etmesi gerekir, tıpkı daha küçük cismin kabulü gibi. Zira bu ikisi farklı olsaydı bu farklılık tümünün ortaklaştığı cisimlik itibariyle olmazdı. Yine bu farklılık tabii bir şey itibariyle de olmazdı. Zira harekete mâni olan, tabii bir şey olsaydı hareket tabii olmazdı. Bu ise çelişkidir. Farklılık kasrî bir şey itibariyle değildir. Zira farz edilen [zorlamanın] yokluğu idi. Hareket ettirici kuvvetten gelen hareketi kabulde büyük ve küçüğün farkının olmayışı imkânsızdır. İki cisim farklı olursa işte o zaman bu farklılık kuvvetin cevheri sebebiyle değil, bilakis miktarı sebebiyle olur. Bu durumda büyük olanda, bir cüz olan küçükte bulunandan daha büyük bir şey olur. Dolayısıyla hareket daha büyükte mevcûd ve fazla miktarda olur. [2.] Eğer kasrî olursa büyük

الفصل الخامس عشر

في أنَّ القوَّة المحرّكة الجسمانيَّة متناهية التحريك

[٤١٩] قد مرَّ إنَّ القوى لا تتصف بالتناهي وعدمه إلا بحسب تعلقها بالمقادير والأعداد التي هي فيها أو عليها، أمَّا الأول فلو كانت الأجسام غير متناهية المقدار والعدد كانت القوى التي فيها كذلك بسببها على المعنى الذي به ينقسم الحال بانقسام محله، وأمَّا الثاني فهو أنَّ المُقوّي عليه بإزاء القوَّة فلو كان غير متناه كانت القوَّة غير متناهية، وقد عرفت أنَّ ذلك إنَّما يعقل في أحد أمور ثلاثة الشدَّة والعدَّة والمُدَّة وعرفت الفرق بين هذه المعاني الثلاثة، فنقول أمَّا أنَّه يمتنع وجود قوَّة جسمانيَّة غير متناهية في الشدَّة فلأنَّ تلك الحركة إمَّا أن يقع في زمان أو لا في زمان والأول محال وإلا لأمكن أن يوجد حركة في زمان أقل منه لأنَّ كلَّ زمان مُنقسم فلا يكون تلك الحركة غير متناهية في الشدَّة، والثاني أيضًا محال لأنَّ الحركة عبارة عن قطع المسافة.

[٤٢٠] وكلّ مسافة منقسمة فقطع بعضها قبل قطع كلها ولأجل هذا يظهر أنَّ مباشر التحريك لا يمكن قوَّة مجرَّدة أيضًا إذا كانت غير متناهية في الشدَّة. وأمَّا أنَّه يمتنع وجود قوَّة غير متناهية بحسب العدَّة والمدَّة فلأنَّها إمَّا أن تكون طبيعيَّة أو قسريَّة فإن كانت طبيعيَّة وجب أن يكون قبول الجسم الأعظم للتحريك عنها كقبول الأصغر إذ لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف بالجسميَّة لاشتراكها للكلّ ولا بأمر طبيعي لأنَّه لو كان المانع عن الحركة طبيعيًا لم يكن الحركة طبيعيَّة هذا خلف، ولا بأمر قسري لأنَّ المفروض عدمه لكن عدم اختلاف العظيم والصغير في قبول الحركة عن القوَّة المُحرِّكة محال، فالجسمان لو اختلفا حينئذ لم يكن ذلك الاختلاف لأجل جوهر القوَّة بل لأجل مقدارها فتكون في الأكبر أكبر ممَّا في الأصغر الذي هو جزء فهي في الأكبر موجودة وزيادة مقدَّرة، وإن كانت قسريَّة فإنَّها

ve küçüğün tahriki farklı olur. Bu, hareket ettiricinin farklılığından değil, bilakis hareket edenin halinin farklılığından dolayıdır. Zira büyük olandaki engelleyici, küçüktekinden daha büyüktür. Bu kaide sübut bulunca biz diyoruz ki, tabii cisimsel bir kuvvetin varlığının cismini sonsuz bir tahrikle hareket ettirmesi imkânsızdır. Zira cismin bütününde bulunan cisimsel her kuvvet, cismin bir cüz'ünde bulunan kuvvetten daha büyüktür. Sonsuz bir hareketle farazi bir başlangıçtan cisimlerini hareket ettirdiğini farz ettiğimizde cüz'ün fiilinin bütünün fiili gibi olması gerekir. Oysa bu imkânsızdır. Şayet daha küçük olan sonlu bir tahrikle hareket ettirirse hareket olan ilave sonlu bir nispete göre olur ki o da cüz'ün miktarının bütünün miktarına nispetidir. Bu durumda her kuvvet sonlu olur. Talep edilen şey de budur. Kasrî kuvvetin tahriki hakkındaki konuşma da böyledir. Buna şu yönlerden itiraz etmişlerdir:

[421] 1. Bunun temeli şudur: Hulûl eden her şey, mahâllinin bölünmesiyle bölünür. Bu ise birlik, varlık, nokta ve izafetlerle nakzedilir.

[422] Diyorum ki, birlik ve varlığa gelince bizim yolumuzdan hareketle bu ikisinin tek bir şey olduğunu öğrenmiştin. Bu ikisi her şeyde, o şeyin hasebine göredir. Dahası bu ikisi bizzat bu şeyin kendisidir. Bu ikisi, zihin çerçevesinde ortaya çıkan mâhiyetin tahlilî arazlarındandır. Cismin varlığı, cisim gibi bölünür; onun birliği daha önce geçtiği gibi sürekliliğinin aynıdır. Nokta ve izafete gelince hiçbiri bölünmesi itibariyle bölünenin zâtına hulûl eden bir şey değildir. Bilakis noktanın sonluluğu gibi başka bir haysiyetin eklenmesiyle bölünür. İzafette de durum bunun gibidir. Bölünen olması itibariyle bölünenin kendisine ilişen bir izafet farz ettiğinde o da bölünmesiyle bölünür, tıpkı eşitlik, paralellik vb. gibi.

[423] 2. Kuvvetin cüz'ünün herhangi bir şeyde bütünün etkisi gibi etkili olması şöyle nakzedilir: On tane hareketlendirici, bir cismi kaldırıp onu herhangi bir zamanda herhangi bir mesafede taşıdıklarında onlardan birinin on kişinin taşıdığı bu mesafede veya on kat zamanda bu mesafede taşıyabilmesi gerekmez, bilakis o hiçbir şekilde hareket ettiremez. Dolayısıyla cüz'ün kuvvetinin, tesir etmede herhangi bir nispete sahip olmaması mümkündür. Eğer onun varlıkta bir nispete sahip olduğu farz edilirse küçük bir ateş parçasının bir cüz'ü taşın bir cüz'ünü yakmaz.

تختلف تحريكها العظيم والصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فإنَّ المعاوق في العظيم أعظم منه في الصغير فإذا تقررت هذه القاعدة فنقول: يستحيل وجود قوَّة جسمانيَّة طبيعيَّة تحرّك جسمها تحريكًا غير متناه لأنَّ كلّ قوَّة جسمانيَّة، فالتي منها في كلِّ الجسم أعظم من التي في جزء الجسم فإذا فرضناهما حركتا جسميهما من مبدأ مفروض حركتين بغير نهاية لزم أن يكون فعل الجزء مثل فعل الكل وهو ممتنع، وإن حرَّك الأصغر تحريكًا متناهيًا كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهية هي نسبة مقدار الجزء إلى مقدار الكلّ فكان كلّ القوَّة متناهية وهو المطلوب، وهكذا الكلام في تحريك القوَّة القسريَّة، واعترضوا عليه من وجوه:

[٤٢١] الأول: إنَّ هذا مبني على أنَّ كل حال منقسم بانقسام محله وهو منقوض بالوحدة والوجود والنقطة والإضافات.

[٤٢٢] أقول: أمَّا الوحدة والوجود فعلمت من طريقتنا أنَّهما شيء واحد وهما في كلّ شيء بحسبه بل هما نفس ذلك الشيء بالذات وهما من العوارض التحليليَّة للماهيَّة في ظرف الذهن فوجود الجسم كالجسم منقسم ووحدته عين اتصاله كما سبق، وأمَّا النقطة والإضافة فليست كلّ واحدة منهما حالة في ذات المنقسم بما هو منقسم بل مع انضمام حيثية أخرى كالتناهي للنقطة ومثل ذلك في الإضافة ولو فرضت إضافة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت أيضًا منقسمة بانقسامه كالمساواة مثلًا والمحاذاة ونحوهما.

[٤٢٣] الثاني: إنَّ كون الجزء للقوَّة مؤثرًا في شيء من أثر الكلّ منقوض بأنَّ عشرة من المحركين إذا أقلوا جسمًا ونقلوه مسافة ما في زمان فلا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة أو تلك المسافة في عشرة أضعاف الزمان بل قد لا يحركه أصلًا فيجوز أن لا يكون لقوَّة الجزء نسبة في التأثير، وإن فرض أنَّ لها نسبة في الوجود فجزء النار الصغير لا يحرق جزء الحجر.

[424] Buna cevap olarak derim ki, kuvvetin bir cüz'ünün mevcûd olmasının ve tesiri olmamasının, ancak ve ancak hâricî bir mâniden dolayı olması hariç, bir manası yoktur. Zira kuvvetin etkili olması, kuvvetin zâtî lâzımlarındandır. Oysa bizim sözümüz herhangi bir hal ilişmeksizin bütünün tabiatı üzere kalan cüz hakkındaydı. Bazen bütünden ayrılma anında cüz'ün hali, bitişme esnasındaki halinden başkadır. Eğer başkalaşmıyorsa cüzlerden her birinin fiili tekleşme anında olsa bile bütünün fiilinin bir cüz'ü olur. Zira böyle olmuyorsa birleşme anında ya eski halinden değişmez ve bu durumda bu toplamın, fiilin kuvveti olmaması gerekir; eğer eski haline göre değişiyorsa burada birleşme anında onun için hâsıl olan başka bir şey gerekir. Bundan dolayı o, kuvvetin sûretinin cüzleri değil, bilakis kuvvetin maddesinin cüzleri olur. Kuvvet birleşme anında hâsıl olan bir şeydir. Ağır bir şeyi kaldırmayla meşgul olan on kişi örneğine gelince dağıtım toplanma anında ağır olan şeyin bir cüz'ünü taşımalarını gerektirir. Tekle kalma anına gelince bazen onlardan hiçbiri cüz'îlikte sahip olduğu sıfat üzere kalmadığı gibi, kabul edici madde de sahip olduğu sıfatı üzere kalmaz. Bununla birlikte herhangi birinin bu kabul edicide bir etkisi vardır, tek kişinin bekası hatta ona ikinci, dördüncü bir kuvvetin etkilerini bir araya getirecek şekilde eklendiği farz edilse bile. On kişinin etkisi dokuz kişinin etkilerine eklendiğinde bu ağır taşı taşıma ve nakil işlemi gerçekleşir, tıpkı bir farklılık olmaksızın on kişinin toplamı ile daha önce vâki olduğu gibi. Fakat ayrılıkta etkiyi ortadan kaldıran sebeplerin hâsıl olması ve zıtların fiilin varlığına üstün gelmesi söz konusudur. Bu durumda maddenin etkilenmesi eski hali üzere kalmaz, tıpkı büyük ateşin etkisine nispetle etkisinin yokluğundaki küçük ateş örneği gibi. Zira küçük ateş, kendisine zıt olan şey üstün geldiği için yakmaz. Bu mâniler olmasaydı kendi nispetine göre etkili olurdu. Cüz'î şeylerdeki fâilin ve kabul edicinin hallerinin hususiyetlerine vâkıf olunamayan bu gibi cüz'î şeylerin, küllî burhanda yeterli olması mümkün değildir.

[425] 3. Filozofların ittifakına göre varlığa sahip olmayan şeyler hakkında fazlalık ve eksilikle hükmetmek mümkün değildir. Buna rağmen onlar zaman için zamansal başlangıcı sabit gören kimsenin şüphesini çözmeyi kabul ettiler. Nasıl oluyor da burada onlar bu kuvvetlerin güç yetirdiği şeyler hakkında eksiklik ve fazlalıkla hüküm veriyorlar. Zira bunlar, var olmayan şeyler olup, yöntemi de var olmayan sayıların yöntemi gibidir.

[٤٢٤] أقول في جوابه: إنَّه لا معنى لكون جزء القوَّة موجودة ولا تأثير لها اللهم إلّا لمانع خارجي لأنَّ كون القوَّة مؤثّرة هو من لوازمها الذاتيَّة وكلامنا في جزء يبقى على طبيعة الكلّ من غير عروض حالة، فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكلّ غير حاله عند الاتصال، فإن لم يتغيَّر كان كلّ واحد من الأجزاء فعله ولو عند الانفراد جزء لفعل الكلّ إذ لو لم يكن كذلك فهي عند الاجتماع إمَّا أن لا يتغيَّر حالها عمَّا كانت فتوجَّب أن لا يكون ذلك المجموع قوَّة على الفعل، وإن تغيَّرت حالها عمَّا كانت فلا بدَّ هناك من أمر آخر حاصل لها عند الاجتماع، فلا يكون هي أجزاء لصورة القوَّة بل أجزاء لمادة القوَّة، والقوَّة هي الأمر الحاصل عند الاجتماع، وأمَّا مثال العشرة المشتغلين بحمل ثقيل فالتوزيع يقتضي أن يحمل كلّ واحد منهم جزء من الثقيل عند الاجتماع، وأمَّا عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفة التي له عند الجزئيَّة ولا المادة القابلة على صفتها، ومع ذلك فللواحد تأثير في ذلك القابل لو فرض بقاؤه حتى يضم إليه أثر القوَّة الثانية والرابعة إلى أنَّ يضم آثارها بعضها مع بعض، فإذا انضم أثر العاشرة إلى الآثار التسعة لوقع الحمل والنقل لذلك الثقيل كما وقع أولًا بجملة العشرة بلا تفاوت، لكن في التفرقة حصول أسباب لزوال الأثر وغلبة أضداد لوجود الفعل فلا يبقى انفعال المادة بحالها كمثال النار القليلة في عدم تأثيرها على نسبة تأثير العظيمة فإنَّها لا تحرق لاستيلاء الضدَّ عليها ولو لا هذه الموانع لكانت مؤثرة على نسبتها، ولا يمكن القدح في البرهان الكلي بمثل هذه الأمور الجزئيَّة التي قد لا يقع الاطلاع على خصوصيَّات أحوال الفاعل والقابل فيها.

[٤٢٥] الثالث: إنَّ الحكماء اتفقوا على أنَّ ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان، وعلى هذا عوَّلوا حلَّ شبهة من أثبت للزمان بداية زمانيَّة فكيف حكموا هاهنا للأمور التي يقوى عليها تلك القوى بالزيادة والنقصان وهي غير موجودة وسبيلها سبيل الأعداد التي لم توجد.

[426] Cevap olarak diyorum ki, güç yetirilen bu şeyler bilfiil ve tafsil üzere mevcûd olmasalar da bilkuvve ve icmâlî olarak mevcûddurlar. Zira şeylerin varlığının kuvvetli ve sağlam bir nispet olan fâil ilkesine nispeti, kabul edicilerine ve mâhiyetlerinin zâtlarına nispeti gibi değildir. Bu nispet daha kuvvetli ve daha sağlamdır. Kuvvetin bir cüz'ü, zâtından dolayı herhangi bir şeyin kuvvetine sahip olmayı hak eder. Kuvvetin tümü de böyledir. Cüz'ün hak ettiği şeyin, bütünün hak ettiği şeyden daha eksik olduğuna hükmetmek, hakikatte mâdum hakkında hükmetmek değildir. Her ikisi için de hak etme (*istihkak*) mevcûddur, hak ettikleri şey (*müstahak*) mevcûd olmasa da. Kuvvetin herhangi bir şeyin fiilinin kuvveti olması, gücün konusu ister var olsun ister olmasın, onun için bilfiil hâsıl olmuştur. Hatta onun kuvvetteki varlığı, bir varlık çeşididir. Kuvvetten sonraki varlığı ise varlığın başka bir çeşididir. Her ikisi de onlar hakkında doğru olan bir hükümdür, tıpkı kâtip hakkında "O şöyle yazar." diye hükmetmek gibi. Oysa biz kuvvetin sonsuz veya sonlu oluşunun, hak edilen şeyin ve gücün konusunun husûlünün hali olmadığını bilakis kuvveti hak etmenin husûl hali olduğunu farz etmiş ve cüz'ün hak etmesinin bütünün hak etmesinin bir cüz'ü olduğuna hükmetmiştik. Burada bütünün hak etmesinin sonlu olması gerekir. Bütünün hak etmesinin sonlu olması gerekince, onun sonluluğunun zorunlu oluşu ister bilfiil ister bilkuvve mevcûd olsun, kuvvetin konusunun sonluluğunun zorunlu oluşunu gerektirir.

[427] 4. Yer, bir araz ona ilişmeden hayyizinde daimi olarak kalsaydı kuvvetinden dolayı daimi bir fiil, yani daimi sükûn var olurdu.

[428] Ben derim ki, bunun cevabında şunu demek doğru olur: Sayı bakımından tek bir tabii cismin yerinde, fiilinde ve halinde daimi olarak baki kalması imkânsızdır. Bu aynı zamanda aklın kesin olarak hüküm verdiği şeylerdendir. Zira akıl cisimlerden birinin, ister bu şey sadece kendisi itibariyle olsun isterse ilkelerin ona yardım etmek üzere olan izafetiyle olsun, devamlı olarak baki olmasının yokluğuna hükmeder. Daha önce geçtiği üzere, şeye eklenen şeylerin tümü ona ancak zâtının varlığı aracılığı ile eklenir. Başlangıç olarak kuvvetin sonsuz etki sahibi oluşu imkânsız olunca onun tavassut olması da imkânsız olur.

[٤٢٦] أقول: في الجواب إنَّ المقوي عليها وإن لم يوجد بالفعل وعلى التفصيل لكنها موجودة بالقوَّة وعلى الإجمال، فإنَّ نسبة وجود الأشياء إلى مبدأها الفاعلي نسبة قويَّة أكيدة ليست كنسبتها إلى قابلها وإلى ذوات ماهيَّاتها وهذه النسبة أشد وآكد، فإنَّ جزء القوَّة يستحق من ذاته أن يكون له قوَّة على أمر وكلّ القوَّة كذلك فالحكم بأنَّ ما يستحقَّه الجزء أنقص ممَّا يستحقه الكلّ ليس حكمًا في الحقيقة على معدوم فالاستحقاقان موجودان لهما وإن لم يوجد مستحقاهما، فكون القوَّة قوَّة على فعل أمر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوي عليه أو لم يوجد بل وجوده في القوَّة ضرب من الوجود ووجوده بعد القوَّة ضرب آخر من الوجود وكلاهما يصح الحكم عليه كما يحكم على الكاتب بأنَّه يكتب كذا، ونحن إنَّما فرضنا كون القوَّة غير متناهية أو متناهية لا حال حصول المستحق والمقوي عليه بل حال حصول القوَّة واستحقاقها وحكمنا بأنَّ استحقاق الجزء جزء لاستحقاق الكل، ومن هاهنا يلزم أن يكون استحقاق الكلّ متناهيًا فإذا وجب تناهي استحقاق الكل لزم من وجوب تناهيه وجوب تناهي المقوي عليه سواء كان موجودًا بالفعل أو بالقوَّة.

[٤٢٧] الرابع: إنَّ الأرض لو بقيت دائمة في حيِّزها ولم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها فعل دائم وهو السكون الدائم.

[٤٢٨] أقول: الحقُّ في جوابه أن يقال إنَّه يمتنع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في مقامه وفعله وحاله أبدًا، فهذا أيضًا ممَّا يجزم العقل لأجله في الحكم بعدم بقاء شيء من الأجسام دائمًا سواء كان بحسب استقلال نفسه أو بإضافة المبادي إمدادًا عليه لِمَا مرَّ من أنَّ كلّ ما يلحق الشيء لا يلحقه إلا بواسطة وجود ذاته فإذا امتنع كون قوَّة ذات تأثير غير متناه ابتداء امتنع كونها كذلك توسُّطًا.

[429] Şeyh [İbn Sînâ'nın] *Mübâhasât*'ta bu soruya verdiği cevap şöyledir: "Sükûn fiil değil yokluktur ve zaman bakımından bölünmeyen şeylerden biridir. Oysa bu zaman hareketin fâili olan başka bir kuvvetten dolayı var olur. Dolayısıyla yerin kuvvetinden sükûn sebebiyle bir fiil sâdır olmaz. Aksi halde ondan bir fiil sâdır olsaydı onun sonlu oluşu bu kuvvetten dolayı değil sükûnun kendisiyle sonsuz olduğu sonsuz zamanı yapan başka bir kuvvet sebebiyle olurdu." [İbn Sînâ'nın sözü] bitti.

[430] Birinin şunu demeye hakkı vardır: Diyelim ki sükûn ademîdir. Fakat yerin mekânında (*hayyiz*) hâsıl olması arazlardan biri olan yer kategorisindendir. Aynı şekilde onun rengi, şekli, ağırlığı, miktarı, maddesi ve diğer sıfatlarının bir kısmı, nitelik kategorisinden, bir kısmı nicelik kategorisinden, bir kısmı da cisimliği gibi cevher kategorisindendir. Zira bütünü yere ait (*arzî*) tabiatın bir yönüyle malûlü ve daha önce işaret ettiğimiz manada ondan alınmadır.

[431] 5. Feleklerin dönüşlerine muhalefet etmek: Onların dönüşleri, fazlalık ve eksiklik bakımından farklıdır ve sonsuzdur. Zira ay küresinin hareket ettirici kuvveti daha çok döndürmede Satürn (*Zühal*) küresinin hareket ettirici kuvvetinin güç yetirdiği şeyden daha güçlüdür. Bundan iki hareket ettirici kuvvetin sonlu olması gerekir. Dolayısıyla iki hareketin sonlu olması gerekir, her ne kadar bu hareketlerin sonluluğunu gerektirmese de. Aynı şekilde bu, kuvvetin tümünün ve cüz'ünün fiilinin farklı olması, onun sonlu olmasını gerektirmese de.

[432] Cevap: Ay küresi ile Zühal küresinin kuvvetlerinin farklılığı cüz'îlik ve küllîlik değil mâhiyet ve tür bakımındandır. Dolayısıyla bunlar bizim incelememizin dışındadır. Biz, kuvvetin bir cüz'ünün hak etmesinin ve gerektirmesinin, bütünün hak etmesinin ve gerektirmesinin bir cüz'ü olması gerektiğini açıklamıştık. Dolayısıyla iki hak etmenin sonlu olması gerekir. Zira ikisi arasındaki farklılık ancak miktar bakımındandır. Feleklerin hareket ettiricilerine gelince onlar hakikatleri farklı kuvvetlerdir, aynı şekilde hareketleri de hakikatte birbirinden farklıdır. Dolayısıyla bir kısmının fiilinin başka bir fiilin cüz'ü olması ve nicelik itibariyle ondan daha fazla veya daha eksik olmaması gerekir. Bu tıpkı doğrusal çizgi ile daire arasında sayı ve miktar bakımından bir nispetin olmaması gibidir. Daha önce geçtiği üzere konuşma, bütünün hak ettiği

[٤٢٩] والذي أجاب به الشيخ في **المباحثات** عن ذلك من أنَّ السكون عدم وليس فعلًا وليس ممَّا لا ينقسم بالزمان وذلك الزمان قد وجد عن قوَّة أخرى هي فاعلة للحركة فليس يصدر عن قوَّة الأرض بالسكون فعل وإلّا لو صدر فعل كان كونه غير متناه لا عن تلك القوَّة بل بسبب قوَّة أخرى تفعل الزمان الغير المتناهي الذي به يكون السكون غير متناه، انتهى.

[٤٣٠] فلقائل أن يقول: هب أنَّ السكون عدمي لكن حصول الأرض في حيزه من مقولة الأين وهو عرض من الأعراض، وكذا لونها وشكلها وثقلها وقدرها ومادتها وسائر صفاتها التي بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الكم وبعضها من باب الجوهر كجسميتها، إذ الكل معلولة للطبيعة الأرضية بوجه ومستفادة عنها بالمعنى الذي أشرنا إليه من قبل.

[٤٣١] الخامس: المعارضة بدورات الأفلاك فإنها مختلفة بالزيادة والنقصان وهي غير متناهية، فإن القوَّة المحركة لكرة القمر قوية على دورات أكثر ممَّا يقوى عليه القوَّة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين لهما فيجب تناهي الحركتين وإن لم يلزم من ذلك تناهي الحركات فكذا لا يلزم من اختلاف فعل كل القوَّة وجزئها تناهيها.

[٤٣٢] والجواب، إنَّ اختلاف القوتين لكرة القمر ولكرة زحل بالماهيَّة والنوع لا بالجزئيَّة والكليَّة فذلك خارج عن مبحثنا فإنَّا بيَّنَّا أنَّ جزء القوَّة استحقاقه واستيجابه يجب أن يكون جزء استحقاق الكلّ واستيجابه فلا بدّ من تناهي الاستحقاقين إذ لا اختلاف فيهما إلا بالمقدار، وأمَّا محركات الأفلاك فهي قوى متخالفة الحقائق وحركاتها أيضًا متخالفة الحقائق فلا يجب أن يكون فعل بعضها جزء من فعل الآخر ولا أنقص ولا أزيد بحسب الكمِّيَّة وهذا كما أنَّ الخط المستقيم والدائرة لا نسبة مقداريَّة وعدديَّة بينهما وقد مرَّ أنَّ الكلام ليس بناؤه على تفاوت مستحق الكل ومستحق الجزء

şey ile cüz'ün hak ettiği şeyin farklılığı üzerine bina edilmemiş bilakis hak etmelerinin farklılığı üzerine bina edilmişti. Bundan dolayı birinin "Ayın dönüşleri, Zühal'in dönüşlerinden daha çoktur." demeye hakkı yoktur: Zira biz mâdum hakkında fazlalık ve eksiklikle hükmetmenin mümkün olmadığını açıklamıştık. Dolayısıyla bazı feleklerin fiile olan kuvvetinin başka bir kuvvetten daha fazla olduğunun söylenmesi mümkün değildir. Zira bunlardan hiçbiri diğerinin bir cüz'ü değildir.

[433] 6. Felekî nefislere muhalefet etmek: Bu nefisler cisimsel kuvvetlerdir veya onlar irade ve tahrikler cümlesinden sonsuz fiiller yapar. Bu problemi "Feleğin hareket ettiricisi aklîdir." diyerek uzaklaştıran kimsenin sözü zayıftır. Zira aklî kuvvet tahrik ettiğinde ya sadece hareketi verir ya da hareketi gerçekleştiren kuvveti verir. Eğer o, cisimsel olan muharrik kuvveti verirse bu durumda sonsuz fiillerin fâil kuvveti, cisimsel olur. Eğer aklî kuvvet hareketi verirse cisimsel kuvvet bu hareketin ilkesi olmaz. Bu durumda hareket, hareket olmaz, zira daha önce geçtiği üzere hareketin yakın fâilinin halinin ve işinin belirtisinin değişmesi gerekir. Ayrık varlıklar böyle olmaz. Yine cisimler cisimlikte ortaktır ve bunlardan bir kısmı ayrık varlığın etkilerini kendisindeki cisimsel kuvvetle kabul eder. Bu nedenle hiç kuşkusuz hareket ettirici cisimsel bir kuvvettir.

[434] Buna şöyle cevap verilmiştir: Bu hareketlerin varlığında etkin olan ancak ayrı cevherdir ve o, bu nefisler vasıtasıyla etki eder. Oysa burhan vasıta üzerine değil bu hareketlerin varlığındaki etkin olan şey üzerine inşa edilmiştir.

[435] Ben de diyorum ki, bu cevap uygun değildir. Zira cisimsel bir kuvvetin sonsuz bir süre baki olması ve ayrık varlıktan sonsuz fiillerin sâdır olmasında vasıta olması mümkün olduğunda cisimsel kuvvetin sonsuz fiillere ilke olmasının mümkün olması gerekir. Vasıta ya sübutta vasıta manasınadır ya da arız olmada vasıta manasınadır. Her iki takdire göre de vasıtanın sonsuz fiillerin sudûruyla nitelenmesi gerekir.

[436] İmam Râzî şöyle demiştir: "Cisimsel kuvvet etkin değil, bilakis hazırlayıcıdır." diyen kimsenin sözü hakkında deriz ki, eğer siz sözünüzle sonsuz fiiller yapmayan cisimsel kuvvetlerin, sonsuz fiillerde etkin ol-

بل على تفاوت استحقاقهما فليس لأحد أن يقول: دورات القمر أكثر من دورات زحل لما بيَّنَّا أنَّ المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان فلا يمكن أن يقال قوَّة بعض الأفلاك على الفعل أكثر من قوَّة الآخر إذ ليس شيء منهما جزء لغيره.

[٤٣٣] السادس: المعارضة بالنفوس الفلكية فإنَّها قوى جسمانيَّة أو هي تفعل أفعالًا غير متناهية من الإرادات والتحريكات، وقول من يدفع هذا الإشكال بأنَّ محرك الفلك عقليَّة ضعيف لأنَّ القوَّة العقليَّة إذا حركت فإمَّا أن تفيد الحركة فقط أو تفيد قوَّة بها الحركة، فإن أفادت القوَّة المحركة وهي جسمانيَّة فالقوَّة الفاعلية للأفاعيل الغير المتناهية جسمانيَّة، وإن كانت القوَّة العقليَّة مفيدة للحركة لم يكن القوَّة الجسمانيَّة مبدأ لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة، لِمَا مرَّ أنَّ الفاعل القريب للحركة لا بد له من تغير حال وسنوح أمر والمفارق لا يكون كذلك، وأيضًا الأجسام متشاركة في الجسميَّة ولا يقبل بعض منها لآثار المفارق إلا بقوَّة جسمانيَّة فيه فالمحرك لا محالة قوَّة جسمانيَّة.

[٤٣٤] وأجيب، بأنَّ المؤثر في وجود تلك الحركات إنَّما هو الجوهر المفارق ولكن بواسطة تلك النفوس، والبرهان إنَّما قام على المؤثر في وجود تلك الحركات لا على الواسطة.

[٤٣٥] أقول: هذا الجواب غير سديد لأنَّه إذا جاز بقاء قوَّة جسمانيَّة مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور أفعال غير متناهية عن المفارق فقد لزم جواز كون القوَّة الجسمانيَّة مبدأ لأفاعيل غير متناهية، فإنَّ الواسطة إمَّا بمعنى الواسطة في الثبوت أو الواسطة في العروض فعلى كلّ من التقديرين يلزم اتصاف الواسطة بصدور الأفعال الغير المتناهية.

[٤٣٦] قال الإمام الرازي: قول من قال بأنَّ القوَّة الجسمانيَّة غير مؤثرة بل معدَّة. نقول له: إن كنتم تعنون بقولكم إنَّ القوى الجسمانيَّة لا تفعل

madığını kastediyorsanız bu doğru değildir. Zira siz başka bir bölümde cisimsel kuvvetin icatta etkin olmasının imkânsızlığını açıklamış daha sonra da sonsuz fiillerde etkisinin olmamasının beyana ihtiyaç duymadığını söylemiştiniz. Zira bu, bu ilk şeyin içindedir. Hatta o, bu sözden farklı vehmedilir. Zira sizin, onun sonsuz bir fiilde etkin oluşunu mümkün gördüğünüz vehmedilmektedir, her ne kadar siz bunu söylemiyor olsanız da. Eğer onunla cisimsel kuvvetin ayrık akıl ile sonsuz etkiler arasında aracılık yapmadığını kastediyorsanız bu, felekî nefisler hakkında geçersiz olur. Ne oluyor da siz daha önce sonsuz sürede aracı oluşunu olumsuzladığınız (*selb*) şeyi burada mümkün görüyorsunuz. Dolayısıyla bir şeyi bazen selbedip bazen de mümkün görerek kendinizle çelişiyorsunuz.

[437] Ben de diyorum ki, [Râzî] bu bahiste en iyisini ve doğrusunu yapmıştır. Bunun için savunma yersizdir. Ne var ki cisimsel kuvvetlerin varlığının yenilenmesiyle ilgili tahkikimize dönmek bunun dışındadır. Cisme taalluk eden bir şey olması yönünden nefsin hükmü, yenilenmesinde ve erimesindeki tabiatın hükmü gibidir. Nefsin, akıl ve makul olması yönünden hükmü, faal aklın hükmü gibidir ve bu, bilfiil akıl oluşundan ve istidâdî kuvvesinden bütünüyle çıkışından sonradır.

[438] Tahkik: Tabiatların tümünün varlığı ve hüviyeti yenilenir. Onlar aynı zamanda manevi bir hareket ve garîzî bir yöneliş olarak zikri yüce olan Yaratıcı'ya doğru bir harekete sahiptir. Zira o, en büyük yöndür. O, akıl makamına ulaştığında ilâhî âleme bitişir ve sakinleşir. Zira o, zâtından fani olmuş ve Allah'ın bekasıyla baki olmuştur. Bundan dolayı cisimler ve cisimsel şeylerin tümü ister tabiat ister nefis olsun, yenilenen, hâdis olan ve yok olan şeylerdir. Bunların dışındaki şeyler, bir ve kahhar olan Allah'ın bekasıyla baki olurlar. İnşallah bu sana birazdan dile getirilecektir.

[439] 7. Kuvvet ya kendisinin bir zamanda yok olmasının zorunlu olduğu bir zamanda sona erer ya da böyle olmaz. Birincisi mâhiyetinin imkândan imkânsızlığa taşınmasını gerektirir. Oysa bu imkânsızdır. Fâil ve kabul edicinin, etkilemesi ve etkilenmesi mümkün olunca şartların da daimi bekası mümkün olunca kuvvetin ebedî olarak bekasının imkânsız olduğunun söylenmesi nasıl mümkün olsun! Kuvvet ne zaman baki olur-

أفعالًا غير متناهية أنَّها لا تكون مؤثرة في أفعال غير متناهية، فهذا لا يصح لأنَّكم لما بيَّنتم في باب آخر أنَّ القوَّة الجسمانيَّة يستحيل أن تكون مؤثرة في الإيجاد فبعد ذلك لا تحتاجون إلى بيان أنَّها لا تؤثر في أفعال غير متناهية لأنَّ هذا قد دخل في الأول هذا بل يوهم خلاف ذلك القول إذ يوهم أنَّكم تجوزون كونها مؤثرة في أفعال متناهية مع أنَّكم لا تقولون بذلك، وإن عنيتم به أنَّ القوَّة الجسمانيَّة لا تتوسَّط بين العقل المفارق وبين الآثار الغير المتناهية فذلك قد بطل في النفس الفلكية، فما بالكم جوزتم هاهنا ما سلبتم من كونها مُتوسِّطة في مدَّة غير متناهية فناقضتم أنفسكم في سلب شيء تارة وتجويزه أخرى.

[٤٣٧] أقول: قد أجاد وأصاب في هذا البحث ولا مدفع له إلا بالرجوع إلى تحقيقنا في تجدُّد وجود القوى الجسمانيَّة فإنَّ النفس من جهة كونها متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجدُّدها ودثورها، ومن جهة كونها عاقلة ومعقولة حكمها حكم العقل الفعَّال وذلك بعد صيرورتها عقلًا بالفعل وخروجها عن القوَّة الاستعداديَّة بالكليَّة.

[٤٣٨] والتحقيق، إنَّ جميع الطبائع متجدِّدة الوجود والهويَّة ولها أيضًا حركة نحو الباري جلَّ ذكره حركة معنويَّة وتوجها غريزيًّا إليه لأنَّه الوجهة الكبرى فإذا بلغت إلى مقام العقل اتصلت بعالم الإلهية وسكنت إذ فنيت عن ذاتها وبقيت ببقاء الله فالأجسام والجسمانيات كلها طبائع كانت أو نفوسًا فإنَّها متجدِّدة حادثة داثرة وما سواها باقية ببقاء الله الواحد القهار، وسيتلى عليك ذلك من ذي قبل إن شاء الله تعالى.

[٤٣٩] السابع: هو إنَّ القوَّة إمَّا أن انتهى إلى زمان يصير انعدامها فيه واجبًا لذاته أو لا يكون كذلك والأول يوجب انتقال الماهيَّة من الإمكان إلى الامتناع وهو محال، وإذا كان الفاعل والقابل ممكني التأثير والتأثُّر والشرائط أيضًا مُمكنة البقاء أبدًا فكيف يمكن أن يقال إنَّ القوَّة مُمتنعة البقاء أبدًا ومتى

sa o zaman etkin olur. Şu halde müddet bakımından sonsuz fiiller yapan kuvvetin varlığı imkânsız değildir.

[440] Ben diyorum ki, zorunluluk, imkân ve imkânsızlık mutlak varlığa kıyasla mâhiyetin bir halidir. Dolayısıyla cisimsel kuvvetin mâhiyetinin, bu mâhiyetin kendisine bakarak, varlık ve beka ihtimali vardır. Şu halde bu, bazı varlıkların, kusur ile yokluk ve çürüme aybını içermesi sebebiyle vücûdî hüviyetine nazaran devamının imkânsız oluşunu nefyetmez. Âlimlerden birinin "Cisimsel kuvvetin yok olması zâtından dolayı değil, bilakis sahip olduğu bu yok edici kuvveti sıkıştıran bir zorlayıcının varlığı sebebiyle zorunlu olur. Zira kuvvet, her ne kadar kuvvet de olsa, ortadan kalkması zorunlu değildir. Fakat küllî sebepler ve cüz'î sonuçların çarpışması bazen mümkünü vacip olmaya götürür. Burada olan da budur." şeklinde zikrettiği cevaba gelince bu, bir şey değildir. Zira var olanların çoğunun bekası, zorlayıcıların tümünün onlardan giderilmesi farz edilse bile, imkânsızdır. Her bir mümkün hakkında bir varlık çeşidi zâtı gereği imkânsız değildir.

كانت باقية كانت مؤثّرة فإذن القوَّة التي تفعل أفعالًا غير متناهية في المدَّة غير مُمتنعة الوجود.

[٤٤٠] أقول: الوجوب والإمكان والامتناع حال الماهيَّة بالقياس إلى مطلق الوجود فماهيَّة القوَّة الجسمانيَّة يحتمل الوجود والبقاء نظرًا إلى نفس تلك الماهيَّة، وهذا لا ينافي كون بعض الوجودات مُمتنع الدوام نظرًا إلى هويَّته الوجوديَّة لقصورها وتضمنها لشوائب العدم والدُّثور، وأمَّا ما ذكره بعض العلماء في الجواب من أنَّ القوَّة الجسمانيَّة إنَّما يجب انعدامها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجة لتلك القوَّة المبطلة لها فإنَّ القوَّة وإن كانت من حيث هي هي غير واجبة الزوال لكن الأسباب الكليَّة ومصادمات مسبِّباتها الجزئيَّة قد يتأدى إلى حيث يصير المُمكن واجبًا فكذلك هاهنا؛ فليس بشيء لأنَّ كثيرًا من الموجودات يستحيل بقاؤها وإن فرض رفع جميع القواسر عنه، كيف وما من مُمكن إلا ويستحيل عليه لذاته ضرب من الوجود.

DOKUZUNCU MERHALE

Kıdem, Hudûs, Takaddüm ve Taahhurun Kısımları

Burada bazı fasıllar vardır.

Birinci Fasıl

Kıdem ve Hudûsun Hakikatinin Beyanı

[441] Hudûs, aynı şekilde kıdem; ilki kıyasla, diğeri de kıyasla olmaksızın iki şekilde kullanılır. Birincisi tıpkı hudûsta "Zeyd'in varlık zamanından geçen süre Amr'ın varlık zamanından geçen süreden daha kısadır.", kıdemde de bunun aksi yani "Bir şeyin varlık zamanından geçen süre, başka bir şeyin varlık zamanının geçen süresinden daha çoktur." denildiği gibidir. Bu ikisi örfî olan kıdem ve hudûstur. İkinciye gelince o da iki manada kullanılır: İlki iki zaman olarak hudûs ve kıdem; ikincisi de iki zâtî olarak hudûs ve kıdem. [1.] Zamansal hudûsun manası öncesinde, önceliğin ve sonralığın bir araya gelmediği bir şeyin hâsıl olmasıdır. Yani daha önce herhangi bir zamanda mevcûd değilken olan hâsıl olmadır. Bu açıklamayla zamanın aslı için hudûs düşünülmez. Zira zamanın hudûsu düşünülmez ve yokluğuna bitişen şeyin zamanı devam ettiği takdirde o takarrür eder. Dolayısıyla zaman, yok farz edildiğinde mevcûd olur ki bu çelişkidir. Zamanın hâdis olduğunu söyleyen Meşşâîlerin ilk muallimi, bundan dolayı böyle demiştir. Farkında olmadan zamanın kıdemini de söylemiştir. Zaman bahislerinde öğreneceğin üzere, öncelik ve sonralıkla nitelenen şey, bu zâtî niteliklerin varlığı bir tarafa onların zamanın mâhiyeti olması anlamında ancak zamanın kendisidir. Dahası zamanın cüzlerinden her bir cüz, kendisinden daha sonra gelecek

المرحلة التاسعة

في القدم والحدوث وذكر أقسام التقدُّم والتأخُّر

وفيه فصول:

الفصل الأول

في بيان حقيقتهما

[٤٤١] الحدوث وكذا القدم يقالان على وجهين؛ أحدهما: بالقياس، والثاني: لا بالقياس. فالأول: كما يقال في الحدوث إنَّ ما مضى من زمان وجود زيد أقل ممَّا مضى من زمان وجود عمرو وفي القدم بعكس ذلك أي ما مضى من زمان وجود شيء أكثر ممَّا مضى من زمان وجود شيء آخر وهما القدم والحدوث العرفيان. وأمَّا الثاني: فهو على معنيين؛ أحدهما: الحدوث والقدم الزمانيين، وثانيهما: الذاتيين فمعنى الحدوث الزماني حصول الشيء بعد أن لم يكن بعديَّة لا تجامع القبليَّة أي بعد أن لم يكن في زمان وبهذا التفسير لا يعقل لأصل الزمان حدوث لأنَّ حدوثه لا يعقل ولا يتقرَّر إلّا إذا استمر زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجودًا عند ما فرض معدومًا هذا خلف، ولذلك قال المعلم الأول للمشائيين: من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر. لأنَّك ستعلم في مباحث الزمان أنَّ الموصوف بالقبليَّة والبعديَّة إنَّما يكون نفس الزمان بمعنى أنَّ ذلك من الأوصاف الذاتيَّة لماهيَّة الزمان فضلًا عن وجودها، بل كلّ جزء من أجزاء

şeye kıyasla iki itibar bakımında öncenin ve önceliğin kendisi; kendisinden önce gelen şeye kıyasla iki itibar bakımından sonra ve sonralığın kendisidir. Yokluğa kıyasla hudûs, zamandan uzak kalmaz, her ne kadar hudûs ve yenilenme zaman ve hareketin zâtının aynı olsa da.

[442] Zaman varlıkta harekete ilave bir şey değil, bilakis sadece zihin bakımından ilavedir. Zira o, hareketin mâhiyetinin tahlîlî arazlarındandır. Zamansal kıdemin manası, bir şeyin varlık zamanının başlangıcının olmamasıdır. Bu manada zaman kadîm değildir. Zira zamanın başka bir zamanı yoktur. Aynı şekilde maddeden tamamıyla ayrık olan şeylerin varlığı için de bir zaman söz konusu değildir. Zira onlar zamandan yücedir. *Mutârahât* yazarı Sühreverdî'nin "Tüm ıstılahlara göre hiçbir şey kıdem ve hudûsun dışında değildir." ifadesi yanlıştır. Öğreneceğin üzere varlıkta bu manada kadîm yoktur.

[443] [2.] İkincisi ise iki zamanın dışında olup, zâtî hudûs ve zâtî kıdem diye isimlendirilir. Zâtî hudûs, şeyin varlığının bizatihi zâtına değil başkasına dayanmış olmasıdır, bu dayanma ister muayyen bir zamana mahsus olsun ister her zamanda devamlı olsun, isterse de zaman ve hareketin uçlarından kalkmış olsun, eşittir. İşte zâtî hudûs budur.

İkinci Fasıl

Zâtî Hudûsun İspatı

[444] Bu hususta zikredilen şeyler iki vecihtir.

[445] İlki, her mümkün zâtı gereği yokluğu, başkasından dolayı da varlığı hak eder. Bizzat olan şey, başkasıyla olan şeyden daha kıdemlidir. Onun hakkında yokluk varlıktan bizzat olan bir öncelikle daha öncedir. Dolayısıyla o, zâtî hudûsla hâdis kılınmış olur.

[446] Buna şöyle bir itiraz gelir: Mümkünün, zâtından dolayı yokluğu hak ettiğinin söylenmesi mümkün değildir. Zira zâtı gereği yokluğu hak etseydi varlığı mümkün değil varlığı imkânsız olurdu. Bilakis mümkün, kendisi hakkında "Mümkün olması itibariyle mevcûd olandır."

الزمان نفس القبل والقبليَّة باعتبارين بالقياس إلى ما سيأتي منه ونفس البعد والبعديَّة باعتبارين بالقياس إلى ما مضى منه فلا يعتريه حدوث بالقياس إلى العدم وإن كان الحدوث والتجدُّد عين ذات الزمان والحركة.

[٤٤٢] والزمان ليس بأمر زائد على الحركة في الوجود بل بحسب الذهن فقط لأنَّه من العوارض التحليلية لماهيَّة الحركة. ومعنى القدم الزماني هو كون الشيء بحيث لا أول لزمان وجوده، والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لأنَّ الزمان ليس له زمان آخر، وكذا المفارقات عن المادة بالكليَّة ليس لوجودها زمان لكونها أعلى من الزمان، فما قال صاحب **المطارحات** من أنَّه لا يخرج شيء من القدم والحدوث على الاصطلاحات كلها خطأ، وستعلم أنَّ لا قديم بهذا المعنى في الوجود.

[٤٤٣] وثانيهما: الغير الزمانيَّين ويُسمّيان بالحدوث الذاتي والقدم الذاتي، فالحدوث الذاتي هو أن لا يكون وجود الشيء مُستندًا إلى ذاته بذاته بل إلى غيره سواء كان ذلك الاستناد مخصوصًا بزمان معين أو كان مستمرًّا في كلّ الزمان أو مرتفعًا عن أفق الزمان والحركة وهذا هو الحدوث الذاتي.

الفصل الثاني

في إثبات الحدوث الذاتي

[٤٤٤] والمذكور فيه وجهان:

[٤٤٥] الأول: إنَّ كلّ مُمكن فإنَّه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات أقدم ممَّا بالغير فالعدم في حقّه أقدم من الوجود تقدُّمًا بالذات فيكون مُحدثًا حُدوثًا ذاتيًّا.

[٤٤٦] ويرد عليه أنَّه لا يجوز أن يقال المُمكن يستحق العدم من ذاته فإنَّه لو استحق العدم لذاته لكان مُمتنع الوجود لا مُمكن الوجود بل المُمكن ما لا يصدق عليه أنَّه من حيث هو هو موجود ولا يصدق عليه

[hükmünün] doğru olmadığı gibi, yine hakkında "Mümkün olması bakımından mevcûd değildir." hükmünün de doğru olmadığı [bir şeydir]. İki itibar arasındaki fark sabittir. Hatta mümkün illetinden dolayı varlığı hak ettiği gibi, aynı şekilde illetinin yokluğundan dolayı da yokluğu hak eder. Varlığı ve yokluğu hak etmesi başkasından dolayı olduğunda ve ikisinden biri mâhiyetin gereği olmadığında birinin diğerine bir önceliği yoktur. O halde yokluğunun varlığına zâtî bir önceliği olmaz.

[447] Bu itiraza cevaben şunu diyebilirsin: Zikredilen delilden kastedilen şey şudur: Mümkün, kendi zâtı itibarıyla "varlık ve yokluğa müstehak olmamayı" hak eder. Müstehak olmama durumu, zâtının 'varlık itibarı'ndan önce gelmesi bakımından mümkünün zâtında sabit olan ademî bir niteliktir, Bu varlık ve yokluktan mücerret, yani varlıktan farklı olarak alınan mâhiyetin hali söz konusu olduğunda geçerlidir.

[448] *İşarât*'ın maksatlarını tahkik eden Tûsî, İbn Sînâ'nın "Başkasından dolayı var olan her şey, [başkasından bağımsız] kendi başına alındığında yokluğu hak ederdi veya, [başkasından bağımsız] kendi başına alındığında varlığa sahip olmazdı." sözünün şerhinde şöyle demiştir: "İtibarlardan soyutlanmış olan mâhiyetin hâriçte var olması (*sübût*) söz konusu değildir. Dolayısıyla mâhiyet, akıl itibariyle de olsa; [a] ya başkasının varlığı veya onun yokluğu ile birlikte düşünülür [b] ya da ikisiyle birlikte düşünülmez. Fakat mâhiyet harice kıyas edildiğinde son iki kısım arasında bir fark olmaz. Zira o, başkasının varlığı ile olmuyorsa hiçbir şekilde var olmaz. Şu halde onun [başkasından bağımsız] tek başına olması, var olmamasıdır. Yokluğu hak etmenin manası işte budur.

[449] Akıl itibariyle ise mâhiyetin [başkasından bağımsız] münferit oluşu, onun hem varlıktan hem de yokluktan soyut olmasını gerektirir. İbn Sînâ'nın sözündeki "varlığa sahip olmazdı" ya da "tek başına olsaydı varlığa sahip olmazdı" lafzı, varlıktan vazgeçme (*udûl*) manasında değildir ki onun için varlığa sahip olmama sabit olsun! Bilakis o, değilleme (*selb*) manasındadır. Zira fiil isme atfedilmez." [Tûsî'nin sözü] bitti.

[450] Bil ki mâhiyetin varlıkla nitelenme keyfiyeti hususunda bizden daha önce geçen şeyleri ihata ettikten ve latif bir vecihle buradaki fer'î kaideyi tashih ettikten sonra zâtî hudûsun manasını ve mâhiyetin var-

أنَّه من حيث هو هو ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما أنَّ المُمكن يستحق الوجود من علَّته فإنَّه يستحق العدم أيضًا من عدم علته، فإذا كان استحقاقه الوجود والعدم كليهما من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهيَّة لم يكن لأحدهما تقدُّم على الآخر فإذن لا يكون لعدمه تقدُّم ذاتي على وجوده.

[٤٤٧] ولك أن تقول في الجواب: إنَّ المراد من الحجَّة المذكورة أنَّ المُمكن يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم وهذه اللااستحقاقية وصف عدمي ثابت في ذاته من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود إذا كان المنظور إليه حال الماهيَّة عند أخذها مجرَّدة عن الوجود والعدم أي مغايرة للوجود.

[٤٤٨] قال محقق مقاصد **الإشارات** في شرحه لقول الشيخ «كلُّ موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد»: إنَّ الماهيَّة المجرَّدة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وإن كانت باعتبار العقل لا يخلو من أن تعتبر إمَّا مع وجود الغير أو مع عدمه أو لا تعتبر مع أحدهما لكنها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الأخيرين فرق لأنَّها إن لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلًا فإذن انفرادها هو لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم.

[٤٤٩] وأمَّا باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معًا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ أو لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه أنَّه ثبت له أن لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فإنَّ الفعل لا يعطف على الاسم، انتهى.

[٤٥٠] واعلم أنَّك بعد الإحاطة بما سبق منَّا في كيفيَّة اتصاف الماهيَّة بالوجود وتصحيح قاعدة الفرعيَّة هناك بوجه لطيف سهل عليك فهم معنى

lıktan önce gelmesinin manasını anlamak sana kolay gelir. Zira bir şeyin bir şeyden önce gelmesinin doğruluk dayanağı, sonra gelen şey için söz konusu olmaması bakımından önce gelen için sabit olan bir husûl çeşidi sebebiyledir. Bundan dolayı zâtî hudûs, mâhiyetin, varlığından önce gelmesinden ibaret olduğunda hiç kuşkusuz mâhiyetin varlığının halinden onun için önce gelen vücûdî bir halin düşünülmesi gerekir. İster vücûdî ister ademî olsun, her itibar veya haysiyet mâhiyetle birlikte düşünüldüğünde onun mâhiyetle birlikte düşünülmesi bir varlık çeşidinin düşünülmesini gerektirir. Bu durumda buradaki zâtî hudûsun sabit olması için, mâhiyetin, sübutundan önce olduğu nasıl söylenebilir? Fakat geriye bir şey kalır ki o da işaret ettiğimiz şu şeydir: Akıl, mâhiyeti varlığından ve varlıkların tümünde soyutlar daha sonra da mâhiyeti hususi varlığı ile niteler. Bu durumda zikri geçen soyutlama itibariyle mâhiyet, mutlak olarak varlıktan önce gelir. Fakat varlıkların tümünden olan bu zâtî soyutlanma ve zâtında münferit olma da yine bir çeşit "mutlak varlık"tır. Bundan dolayı onun hakkında haysiyet farklılığı olmaksızın varlık doğru olduğu gibi yokluk da doğru olur, tıpkı maddedeki kuvvetin fiilliği gibi. Bu itibarla mâhiyetin yok olma cihetinden sonra mutlak varlık ondan sonra gelir; bu itibarla değil bu itibarda varlığa sahip olması bakımından mâhiyet, varlık bakımından "varlıktan önce gelme" ile nitelenir.

[451] İkinci veçhe gelince zikrettikleri üzere, varlığı mümkün olan her şeyin mâhiyeti, varlığından başkadır. Böyle olan her şeyin varlığının mâhiyetinden dolayı olması imkânsızdır. Aksi halde mâhiyet, mevcûd olmasından önce mevcûd olurdu. O halde varlığının başkasından alınmış olması gerekir. Varlığını başkasından alan her şeyin varlığından önce bizzat başka bir şeyin olması gerekir. Böyle olan her şey bizzat hâdis kılınmış olur. Bundan, bizzat kadîm olanın bir mâhiyeti olmadığı bilinir. İmam Râzî'nin şüphelerinin giderildiğini öğrenmiştin. Fakat bu iki vecih, zâtları bakımından zorunlu varlığın eserleri olan yaratılmış (*mec'ûl*) varlıkların kendisinde geçerli değildir.

[452] İşaret ettiğimiz üzere, mâhiyet için başka bir sonra gelme (*taahhur*) çeşidi bundan dolayı da onun için başka bir hudûs çeşidi vardır ki o da zâtî ihtiyaçtır (*fakr*), yani şeyin, zât bakımından yaratıcısına (*câil*) bağlı olmasıdır. Başka bir ifadeyle, mevcûd olması bakımından mevcû-

الحدوث الذاتي وتقدُّم الماهيَّة على وجوده إذ مناط صحَّة تقدُّم الشيء على شيء بضرب من الحصول الثابت للمتقدِّم حيث لم يكن للمتأخر فالحدوث الذاتي إذا كان عبارة عن تقدم الماهيَّة على وجودها فلا محالة لا بد أن يعتبر للماهيَّة حال وجودي سابق لها على حال وجودها، وكل اعتبار أو حيثية سواء كان وجوديًّا أو عدميًّا إذا اعتبر معها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود، فكيف يقال إنَّها متقدَّمة على ثبوتها ليثبت الحدوث الذاتي هناك، لكن بقي شيء واحد هو الذي أشرنا إليه وهو أنَّ للعقل أن يجرّد الماهيَّة عن وجودها وعن كافة الوجودات ثمَّ يصفها بوجودها الخاص فلها تقدّم على الوجود مطلقًا من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجرد الذاتي والانفراد الذاتي لها عن الوجودات كلها ضرب من الوجود المطلق أيضًا فيصدق عليه العدم من حيث يصدق عليه الوجود بلا اختلاف حيثية كمثال فعلية القوَّة في الهيولى فمن جهة كونها معدومة بهذا الاعتبار متأخِّر عنها مطلق الوجود، ومن حيث أنَّ لها في هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار وجود فهي متصفة بالتقدّم على الوجود بالوجود.

[٤٥١] وأمَّا الوجه الثاني: فقد ذكروا أنَّ كلّ مُمكن الوجود فإنَّ ماهيَّته مغايرة لوجوده وكلّ ما كان كذلك امتنع أن يكون وجوده من ماهيَّته وإلّا لكانت الماهيَّة موجودة قبل كونها موجودة فإذن لا بدّ وأن يكون وجوده مستفادًا من غيره وكلّ ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقًا بغيره بالذات وكلّ ما كان كذلك كان محدثًا بالذات وبهذا يعلم أنَّ القديم بالذات لا ماهيَّة له، وشكوك الإمام الرازي قد علمت اندفاعها لكن هذان الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات المجعولة التي هي بذاتها آثار الواجب تعالى.

[٤٥٢] وقد أشرنا إلى أنَّ لها ضربًا آخر من التأخر فلها ضرب آخر من الحدوث وهو الفقر الذاتي أعني كون الشيء مُتعلِّق الذات بجاعله وبعبارة أخرى كون الموجود بما هو موجود متقوّمًا بغيره والماهيَّة لا تعلق لها من

dun, başkası ile kıvam bulmuş olmasıdır. Oysa mâhiyet olması itibariyle mâhiyetin, yaratıcısına taalluku yoktur. Aynı şekilde mâhiyet olması itibariyle mâhiyet mevcûd değildir. Bundan dolayı onun, bu manada bir hudûsu ve bir kıdemi yoktur. Zorunlu varlık dışında bu manada kadîm de yoktur. Herhangi bir grupta meşhur olmasa da kadîm ve hâdisin bu manada ıstılah olmasında bir sakınca yoktur.

Üçüncü Fasıl

Zamansal Hudûs, Hâdisin Varlığına İlave Bir keyfiyet midir?

[453] Erdemli kimselerden biri demiştir ki, hâdisin hudûsu onun şu anda hâsıl olan varlığı değildir. Aksi halde her mevcûd hâdis olurdu. Yokluk olması itibariyle daha önceki yokluk da değildir. Aksi halde her yokluk hudûs olurdu. Bilakis hudûs şeyin, yokluk tarafından öncelenmiş olmasıdır. [Öncelenmiş olmak] şeyin varlığına ve yokluğuna ilave bir keyfiyettir. Sonra da [bu erdemli kimse] şöyle demiştir: Eğer denilirse ki bu keyfiyet hâdis midir değil midir, ve eğer hâdis olursa onun hudûsu kendisine ilave olur ve teselsüle yol açar; eğer hâdis değilse hâdisin hudûsunun kadîm olması gerekir. Oysa bu imkânsızdır. Biz ise diyoruz ki,varlığın bizatihi mevcûd oluşu gibi hudûs da bizatihi hâdistir.

[454] Ben de diyorum ki, bu erdemli kişinin sözünün başı sonuyla çelişiktir. Zira hudûs hâdisin varlığına ve yokluğuna ilave bir keyfiyet olduğunda bu keyfiyet nitelik kategorisinin altında yer alan bir mâhiyet olur ve mâhiyetine ilave bir varlığa sahip olur. Varlığı mâhiyetine ilave olduğunda aynı şekilde hudûsu da mâhiyetine ve varlığına da ilave olur. Zira hudûsun manası, keyfiyet mâhiyetinin manasından başkadır. Onunla nasıl aynı olsun?

[455] Yine hudûs, nitelikte bulunduğu gibi diğer kategorilerde de bulunur. Dolayısıyla niteliğin hudûsu cevherin, niceliğin ve diğerlerinin hudûsundan başkadır. Yerleşik bir heyet olan bir arazın, bütün hâdis kategorilere ilişen (*â'rız*), nispeti ve bölünmeyi gerektirmeyen bir şey olması mümkün değildir. Onun manası, birbirinden farklı olan yerlerde değişmez, ancak nisbî şeylerde olduğu gibi, izafe edildiği şeye izafetle

حيث هي هي بجاعل، وليست هي أيضًا بما هي هي موجودة فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم ولا قديم بهذا المعنى أيضًا إلّا الواجب، ولا بأس بأن يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى وإن لم يشتهر من القوم.

الفصل الثالث

في أنَّ الحدوث الزماني هل هو كيفيَّة زائدة على وجود الحادث

[٤٥٣] قال بعض الفضلاء: ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل في الحال وإلّا لكان كلّ موجود حادثًا، ولا العدم السابق من حيث هو عدم وإلّا لكان كلّ عدم حدوثًا بل الحدوث مسبوقية الشيء بالعدم وهي كيفيَّة زائدة على وجوده وعدمه. ثمَّ قال: فإن قيل تلك الكيفيَّة أهي حادثة أم لا؟ فإن كانت حادثة فحدوثها زائد عليها فيتسلسل، وإن لم تكن حادثة وجب أن يكون حدوث الحادث قديمًا هذا محال. فنقول: كما أنَّ الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته.

[٤٥٤] أقول: أول كلام هذا الفاضل يناقض آخره فإنَّ الحدوث إذا كان كيفيَّة زائدة على وجود الحادث وعدمه لكانت تلك الكيفيَّة ماهيَّة مندرجة تحت مقولة الكيف ويكون لها وجود زائد على ماهيَّته، وإذا زاد وجوده على ماهيَّته زاد حدوثه أيضًا على ماهيَّته وعلى وجوده أيضًا لأنَّ معنى الحدوث غير معنى الماهيَّة الكيفيَّة فكيف يكون عينها.

[٤٥٥] وأيضًا الحدوث كما يوجد في الكيف يوجد في سائر المقولات فحدوث الكيف غير حدوث الجوهر والكم وغيرهما، ولا يمكن أن يكون عرض هو هيئة قارة غير مقتضية لنسبة ولا قسمة تعرض لجميع المقولات الحادثة، ولا يتغير معناه في المواضع المتخالفة إلا بالإضافة إلى ما أضيف إليه كما هو شأن الأمور النسبية، والوجود وإن كان مختلفًا باختلاف

değişir. Varlık, daha önce takdim ettiğimiz vecih üzere her ne kadar mâhiyetlerin farklılığı itibariyle farklı olsa da o, hâriçte mâhiyete ilave bir sıfat değildir. Zira o bizzat mâhiyetin varlığıdır.

[456] Yine, hâdis olan yokluğun, erdemli kişinin de itiraf ettiği üzere, kendisine ilave ve ona arız olan vücûdî bir niteliğe sahip olması gerekir. Bu yerde doğru olan şunun söylenmesidir: Hudûs mefhûmu, mefhûm bakımından varlığa ilave bir şey olup, oluş ve bozuluş içindeki cüz'î şeyler için söz konusu olan hâdis varlıklarla aynıdır. Zira onlar, bizzat şahsî hüviyetleriyle hâdistir. Onların hudûsu bir fâile dayanmaz. Bilakis onların varlığı hudûs niteliği değil, varlığın bizzat yaratılmış olması anlamındadır. Zira varlıktan önce yokluğun gelmesi onlar için zâtî bir sıfattır. Oysa zâtî olan sebepli (*muallel*) değildir. Dolayısıyla hudûs mutlak şahsîleşme gibidir. Hudûs, mutlak varlık ve mutlak şahsîleşme gibi küllî bir mefhûmdur ve bu mefhûm, altına birçok mana giren -ki bu manalar, varlık bahsinde öğrendiğin üzere isimlerin bilinmeyip şöyle bir hudûs, böyle bir hudûs diye ifade edilen hudûslardır- umumi teşkiki içine alır.

Dördüncü Fasıl

Hudûs, Varlık Veren İllete İhtiyaç duymanın İlleti Değil, Bilakis O, Hazırlayıcı İllete İhtiyacın Kaynağıdır ve Hazırlayıcı İllet Bizzat Değil Bilaraz Bir İllettir

[457] "Hudûs, bizzat illete olan ihtiyaç duymanın sebebi değildir." ifadesine gelince şayet durum böyle olmasaydı [ilk] yaratılanların (*mübdeât*) mâhiyeti malûl olmazdı. Oysa böyle değildir. Onlar, mümkün olduklarından ve iki uçta da yani varlık ve yoklukta zaruret olmadığı için, hiç kuşkusuz varlıklarında bir etkin varlığa muhtaçtırlar. Zira denk iki taraftan birinin tercih edici olmaksızın öncelik kazanması mümkün değildir. Filozofların beyanına göre hudûs, şeyin varlığının yokluk tarafından öncelenmesidir. Bu [önceleme] şeyin varlığına eklenen bir sıfattır. Onun varlığı, illetin kendisindeki tesirinden sonra gelir. Ondaki illetin tesiri, kendisinden dolayı müessire ihtiyaç duyduğu şeyden sonradır. O halde hudûsun ihtiyaç duymanın illeti veya şartı yahut illetin bir cüz'ü olması imkânsızdır. Aksi halde mertebe bakımından kendisinden önce gelmesi gerekirdi. Oysa bu imkânsızdır.

الماهيَّات على الوجه الذي قدَّمنا لكنه ليس صفة زائدة في الخارج على الماهيَّات لأنَّه نفس وجودها.

[٤٥٦] وأيضًا يلزم أن يكون للعدم الحادث كيفيَّة وجوديَّة زائدة عليه عارضة له على اعترافه، فالحق في هذا المقام أن يقال: مفهوم الحدوث أمر زائد بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة التي للأشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فإنها بنفس هوياتها الشخصيَّة حادثة، وليس حدوثها مستندًا إلى الفاعل بل وجودها بمعنى أنَّ الوجود هو المجعول بالذات لا وصف الحدوث لأنَّ كون الوجود مسبوقًا بالعدم صفة ذاتية له والذاتي ليس معللة فالحدوث كالتشخص المطلق والوجود المطلق مفهوم كلي عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هي حدوثات مجهولة الأسامي يعبر عنها بحدوث كذا وحدوث كذا كما علمت في بحث الوجود.

الفصل الرابع

في أنَّ الحدوث ليس علَّة الحاجة إلى العلَّة المفيدة بل هو منشأ الحاجة إلى العلَّة المُعدَّة والعلَّة المُعدَّة هي علَّة بالعرض لا بالذات

[٤٥٧] أمَّا أنَّه ليس الحدوث سبب الحاجة إلى العلة بالذات فلأنَّه لو كان كذلك لم يكن ماهيَّة المبدعات معلولة وليس كذلك لأنَّها لإمكانها ولا ضرورة طرفيها يحتاج في وجودها إلى مؤثر لا محالة لاستحالة رجحان أحد الطرفين المتساويين من غير مرجح. قالت الحكماء: الحدوث هو مسبوقيَّة وجود الشيء بالعدم وهي صفة لاحقة لوجود الشيء ووجوده متأخر عن تأثير العلة فيه، وتأثير العلة فيه متأخر عمَّا لأجله احتاج إلى المؤثر فإذن يمتنع أن يكون الحدوث علة للحاجة أو شرطًا أو جزأ للعلة وإلّا لكان متقدِّمًا على نفسه بمراتب وذلك مُمتنِع.

[458] Ben diyorum ki, onların "Hudûs, varlığa bitişen bir sıfattır." sözlerinde müsamaha vardır. Zira bildiğin üzere hudûs, hâdis varlığa bitişen sıfatlardan değildir. Daha önce de geçtiği üzere herhangi bir mertebede bulunan her bir varlığın bu mertebede olması, mukavvimlerinden dolayıdır. Fakat bu maksuda bir zarar vermez. Kısaca hâdis kılınan şeyin sebebe ihtiyaç duymasında bir şüphe yoktur. Bu ihtiyaç ya onun imkânından ya da bir yönüyle hudûsu sebebiyledir. Zira biz bu ikisinin ortadan kalkmasını düşündüğümüzde şey, zorunlu ve kadîm olarak kalır. Bu şey, sebebe muhtaç olmaz. Bu ihtiyacın imkân ya da hudûs sebebiyle olduğu sabit olunca ve ikisinden biri, yani hudûs geçersiz olunca geriye diğeri kalır ki bu, imkânın ihtiyaç duyulan olmasıdır, başkası değil.

[459] Ben diyorum ki, işin doğrusu sebebe duyulan ihtiyacın kaynağı ne bu ne de ötekisidir. Bilakis [bu ihtiyacın] kaynağı, şeyin varlığının bağlantılı olması, başkasıyla kıvam bulan ve başkasıyla irtibatlı olan bir varlık olmasıdır. Onların "Mâhiyetin imkânı, mertebeleri bakımından varlığından önce gelir." sözü doğrudur; şu kadar var ki fiilin kuvveden ve sûretin maddeden önce gelmesi gibi varlık da mâhiyetten önce gelir. Zira varlık olmadan mâhiyet asla tahakkuk etmez. Varlık da daha önce geçtiği gibi şahsîleşmenin aynıdır. Şahsîleşmeyen şey, var olmaz. İmkân, mâhiyetin sıfatı olduğu için ondan sonra gelir. Nasıl o, şeyin illeti olsun? Mâhiyet bu şeyden, yani varlığın kendisinden sonra farz edilen bir imkândır. Onların "Mümkündür ve ihtiyaç duymuştur, dolayısıyla var olmuştur." şeklindeki sözlerinde zikrettikleri şey, -düşünülen şey, aklın bir çeşit işlemiyle varlıktan soyutlandığı esnada şeyin mâhiyetinin durumu olduğunda- doğru olur. Biz mâhiyetin imkânının, onun etkin bir varlığa ihtiyaç duymasının illeti olmasını inkâr etmiyoruz. Zira daha önce geçtiği üzere mâhiyetin imkânı, varlığından, yani varlıkla nitelenmesinden öncedir. Zira bu nitelenme aynı şekilde zihindedir, her ne kadar daha önce geçtiği gibi, hâricî varlık itibariyle olsa da.

[460] Hudûsun illete duyulan ihtiyacın bilaraz kaynağı oluşuna gelince bu, zikrettikleri üzere, her hâdisten önce bir varlık imkânı geldiğinden dolayıdır. Bu imkân sadece aklî soyut bir itibar değil vücûdî bir sıfattır. Üstelik kuvvetlilik ve zayıflık, yakınlık ve uzaklık bakımından farklılaşır. Yakın olan istidattır, uzak olan kuvvettir. Dolayısıyla o, cevher veya araz

[٤٥٨] أقول: وفي قولهم إنَّ الحدوث صفة لاحقة للوجود تسامح لِمَا علمت أنَّ الحدوث ليس من الصفات اللاحقة للوجود الحادث، وقد مرَّ أيضًا أنَّ كلَّ وجود في مرتبة من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقوّمات له لكن هذا لا يقدح في المقصود فالحاصل أنَّ لا شكَّ في احتياج المحدث إلى السبب وذلك الاحتياج إمَّا لإمكانه أو لحدوثه بوجه لأنَّا لو قدَّرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجبًا قديمًا، وهذا الشيء لا يكون مُحتاجًا إلى السبب فإذا ثبت أنَّ هذه الحاجة إمَّا للإمكان أو للحدوث وقد بطل أحدهما وهو الحدوث بقي الآخر وهو كون الإمكان محوجًا لا غير.

[٤٥٩] أقول: الحقُّ أنَّ منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشؤها كون وجود الشيء تعلُّقيًّا مُتقومًا بغيره مرتبطًا إليه، وقولهم إنَّ إمكان الماهيَّة من المراتب السابقة على وجودها وإن كان صحيحًا إلّا أنَّ الوجود متقدّم على الماهيَّة تقدُّم الفعل على القوَّة والصورة على المادة إذ ما لم يكن وجود لم يحقّق ماهيَّة أصلًا، والوجود أيضًا كما مرَّ عين التشخص والشيء ما لم يتشخص لم يوجد، والإمكان متأخر عن الماهيَّة لكونه صفتها فكيف يكون علة الشيء وهي الإمكان فرضًا بعد ذلك الشيء أعني الوجود نفسه، والذي ذكروه من قولهم أمكن فاحتاج فوجد صحيح إذا كان المنظور إليه هو حال ماهيَّة الشيء عند تجردها عن الوجود بضرب من تعمل العقل، ونحن لا ننكر أن يكون إمكان الماهيَّة علة لحاجته إلى المؤثر لِمَا مرَّ أنَّ إمكانها قبل وجودها أي اتصافها بالوجود لأنَّ هذا الاتصاف أيضًا في الذهن وإن كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق.

[٤٦٠] وأمَّا أنَّ الحدوث منشأ الحاجة إلى العلة بالعرض فلأنَّ كلَّ حادث كما ذكروه يسبقه إمكان الوجود، وهذا الإمكان صفة وجودية ليس مجرَّد اعتبار عقلي فقط بل يتفاوت شدَّة وضعفًا قُربًا وبُعدًا، والقريب استعداد والبعيد قوَّة فلا يخلو إمَّا أن يكون جوهرًا أو عرضًا ولا يجوز أن

olmaktan uzak değildir. Kendisiyle kaim olan bir cevher olması mümkün değildir. Aksi halde hiçbir şey onunla nitelenmezdi. Bazı şeylerin bizatihi kaim bir imkânla nitelenmesi, diğeriyle nitelenmesinden daha uygun değildir. Dolayısıyla hâdisin imkânı için bir mahâl gereklidir. Böylelikle o, herhangi bir maddede bir sûret veya herhangi bir konuda bir araz olur. Hâdisin imkânı iki vecihten hangisine göre olursa olsun zaman itibariyle hâdisten önce gelir ve hâdisin varlığı anında imkân yok olur. Fakat hâdisin imkânına kıvam veren şeyin hâdisle ilişkili olmayan bir şey olması mümkün değildir. Onun bu hâdisin imkânı oluşu onun dışındaki bir hâdisin imkânı oluşundan daha uygun değildir. Hâdise ait kuvvetin ve imkânın taşıyıcısının, varlığının veya onun bir cüz'ünün yahut da kendisiyle birlikte bulunan bir şeyin taşıyıcısının aynı olması gerekir. Dolayısıyla hâdisin imkânı, her ne kadar zâtında vücûdî bir şey olsa da hâdisin yokluğu ve onun kuvvesi olması itibariyle varlığının ve fiilliğinin bir arada olmaması gerekir. Bu nedenle kadîm filozofların bazısı, yokluğu hâdis şeyin varlık sebeplerinden kabul etmiştir. Dolayısıyla onlara göre illetler beş çeşittir. Yokluk, fâil, gaye, madde ve sûret.

[461] Tahkik o ki, yokluk zâtî illetlerden değil, bilakis arizî illetlerdendir. Aksi halde 'bilinen'in (*malûm*) husûlü esnasında o ortadan kalkmazdı. Bilakis onun taşıyıcısı olan madde zâtî sebeplerdendir.

[462] Aynı şekilde hâdis olanın yokluğunun varlığından önce gelmesi zamansal bir önceliktir (*takaddüm*). Bu önce gelme aynıyla zamanın cüzlerinin birbirinden önce gelmesine ircâ olunur. Şu halde yokluğun bizzat değil bilaraz önceliği vardır. Muhtemelen "Yokluk, hâdisin varlığının zâtî sebeplerindendir." şeklindeki sözlerinin temeli, hakiki olarak hudûsun konusunun, hareketin ve zamanın cüzleri olmasıdır. Bu ikisi ise her bir cüz'ü yok olan varlıkça zayıf şeylerdendir. Hatta onların bir ferdi başka bir cüz'ün varlığını veya onlardan başka bir ferdin varlığını gerektirir. Buna göre yokluğun bir yönüyle hâdisin varlığının zâtî sebebi olması doğrudur.

يكون جوهرًا يقوم بنفسه وإلّا لِمَا اتصف به شيء ولم يكن اتصاف بعض الأشياء بإمكان واحد قائم بذاته أولى من غيره فلا بد لإمكان الحادث من محل فيكون صورة في مادة أو عرضًا في موضوع، وعلى أي الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان ويبطل عند وجوده لكن لا يجوز أن يكون ما يقوم به إمكان الحادث أمرًا لا تعلق له بالحادث فإنَّه ليس كونه إمكانًا لهذا الحادث أولى من أن يكون إمكانًا لغيره؛ فحامل قوَّة الحادث وإمكانه لا بدَّ وأن يكون هو بعينه حامل وجوده أو حامل جزء منه أو حامل ما معه، فإمكان الحادث وإن كان في ذاته أمرًا وجوديًّا لكنَّه من حيث إنَّه عدم للحادث وقوَّة عليه لا بدَّ وأن لا يجامع وجوده وفعليَّته، ولذا عدَّ بعض القدماء العدم من جملة الأسباب لوجود الشيء الحادث فكان العلل عند هؤلاء خمسة العدم والفاعل والغاية والمادة والصورة.

[٤٦١] والتحقيق أنَّه ليس من العلل الذاتية بل علة بالعرض وإلّا لم يبطل عند حصول المعلوم بل المادة الحاملة له هي من الأسباب الذاتية.

[٤٦٢] وأيضًا تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم زماني وهذا التقدم بعينه يرجع إلى تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فللعدم تقدم بالعرض لا بالذات، ولعلَّ مبنى قولهم بأنَّ العدم من الأسباب الذاتية لوجود الزمان [الحادث] إنَّ موضوع الحدوث بالحقيقة هو أجزاء الحركة والزمان وهما من الأمور الضعيفة الوجود الذي انقضاء كلّ جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء آخر أو فرد آخر منها، فعلى هذا صح أن العدم سبب ذاتي لوجود الحادث بوجه.

Beşinci Fasıl

Önce Gelme (*Takaddüm*) ve Sonra Gelmenin (*Taahhur*) Beyanı ve Kısımları

[463] Mevcûd olması itibariyle mevcûdun hallerinden biri de önce gelme ve sonra gelmedir. Önce gelme konusunda burada zikredilen şeyler şunlardır: [1.] Mertebe, [2.] tabiat, [3.] şeref, [4.] zaman, [5.] zât ve illiyet bakımından önce gelme. Burada daha sonra zikredeceğimiz iki kısım daha bulunmaktadır.

[464] [1.] Mertebe bakımından önce gelme: mevcûd veya farz edilen bir ilkeye daha yakın olanın önce gelmesidir, tıpkı "Bağdat Kûfe'den öncedir." denilmesinde olduğu gibi. Bu da iki çeşittir. İlki, tabiat bakımından önceliği olmasa da, tabiat bakımından tertibi olan şeydir. Diğeri de itibar ve konum (*vaz'*) bakımındandır. O da hayyizlerde ve mekânlarda bulunan şeydir. Birincisi cismin hayvandan, hayvanın insandan önce gelmesi gibidir. İkincisi mihraptan başlandığında imamın arkasında safın, kendi arkasındaki saftan önce gelmesi gibidir. Mertebe bakımından öncelikte önce gelenin sonra gelene, sonra gelenin önce gelene dönüştürülmesi mümkündür. Bunun örneği şudur: Eğer insanı başlangıç yaparsan ona yakın olan her şey daha önce olur. Buna göre insan cisimden daha önce, hatta cevherden daha önce olur. Aynı şekilde birinci örnekte cemaat, başlangıcın kapıdan mihraba doğru alınmasına nispetle imamdan önce gelir. Önce gelmenin tabii olanı zincirdeki her tertipte konumları itibariyle değil tabiatları itibariyle var olur, tıpkı birbirini gerektiren cinslerdeki gibi illetler ve malûller, sıfatlar ve mevsuflar gibi. Zira en aşağı malûlden başladığında en sonunda en yüksek illete varırsın. İnişte aldığında en yüksek olanı, ilk bulursun. Cinslerin cinsi, türlerin türleri vs. hakkındaki döndürmenin hükmü de böyledir. Bir grup nezdinde sonluluğa dair burhan, bu zincirin fertleri bir araya geldiğinde bu zincire dayanır.

[465] [2.] Tabiat bakımından önce gelen, 1'in 2'den, çizgilerin üçgenden önce gelmesi gibi, sonra gelen ortadan kalktığında kendisi kalkmadığı halde, kendisinin ortadan kalkmasıyla sonra gelenin ortadan kalktığı şeylerdir. Bu önce gelmede itibara alınan şey, varlığın zorunluluğunda değil varlığın imkânında bulunan şeydir.

الفصل الخامس

في ذكر التقدُّم والتأخُّر وأقسامهما

[٤٦٣] إنَّ من أحوال الموجود بما هو موجود التقدُّم والتأخُّر، وممَّا يذكر هاهنا أنَّ من التقدُّم ما يكون بالمرتبة ومنه بالطبع ومنه بالشرف ومنه بالزمان ومنه بالذات والعلية، وهاهنا قسمان آخران سنذكرهما.

[٤٦٤] أمَّا الذي بالمرتبة فكلما كان أقرب من المبدأ الموجود أو المفروض فهو مقدم كما يقال إنَّ بغداد قبل كوفة، وهذا على ضربين منه ما هو ترتيبه بالطبع وإن لم يكن تقدُّمه بالطبع ومنه ما هو بالاعتبار والوضع وهو الذي يوجد في الأحياز والأمكنة؛ فالأول كتقدُّم الجسم على الحيوان والحيوان على الإنسان، والثاني كتقدُّم الصف الذي يلي الإمام على الذي يليه إذا كان المحراب مبدأ. ويصح في التقدُّم بالرتبة أن ينقلب المتقدِّم متأخِّرًا والمتأخِّر متقدِّمًا مثال ذلك إن جعلت الإنسان أولًا فكل ما كان أقرب إليه كان أقدم وعلى هذا يكون الإنسان أقدم من الجسم بل أقدم من الجوهر، وكذا في المثال الأول يتقدَّم المأموم على الإمام بالنسبة إلى الأخذ من الباب إلى المحراب، والطبيعي من هذا التقدُّم يوجد في كلّ ترتيب في سلاسل بحسب طبائعها لا بحسب الأوضاع كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات كالأجناس المترتبة، فإنَّك إذا أخذت من المعلول الأدنى انتهيت في الآخر إلى العلة الأعلى، وإذا أخذت في النزول وجدت الأعلى أول، وهكذا حكم التعاكس في جنس الأجناس ونوع الأنواع وغير ذلك وعلى هذه السلاسل يبتني برهان النهاية عند القوم إذا اجتمعت آحادها.

[٤٦٥] وأمَّا الذي بالطبع فكتقدُّم الواحد على الاثنين والخطوط على المثلث ممَّا يرتفع برفعه المتأخر ولا يرتفع هو برفع المتأخر، والاعتبار في هذا التقدُّم هو ما في إمكان الوجود لا في وجوبه.

[466] [3.] İlliyet bakımından önce gelen, önce gelenin varlığının sonra gelenin varlığına illet olmasıdır, tıpkı varlık bakımından önce gelen gibi. Zorunluluk bakımından önce gelen de böyledir, zira o sonra gelenin sebebidir.

[467] [4.] Şeref ve fazilet bakımından önce gelen, tıpkı Hz. Muhammed'in (sav) diğer peygamberlerden önce gelmesi gibidir.

[468] [5.] Zaman bakımından önce gelen ise bilinen bir şeydir. Bu, zaman bakımından önce gelen cüz'ün tabiat bakımından sonra gelen cüz'ünden önce geliyor oluşuna aykırı değildir. Çünkü zamansal öncelik, önce gelenin sonra gelenle bir araya gelmemesini gerektirir. "Tabiat bakımından olan öncelik bundan farklıdır, zira önce gelenin sonra gelenle bir araya gelmesine engel değildir. Yaratıcının eseri, yaratılmış şeyin mâhiyetinin varlığı değil kendisidir. Aynı şekilde etkin varlık yaratıcının varlığı değil mâhiyetidir." görüşüne kail olan kimseyi, "Önce gelmenin başka bir çeşidi olan mâhiyet bakımından önce gelmedir." şeklinde sabit görülen şey ilzam eder. Aynı şekilde mümkünün mâhiyetini, varlığın bir yönü itibariyle değil mâhiyetin kendisi itibariyle varlığından önce kılan kimse de böyledir.

[469] Kendilerine az önce işaret ettiğimiz 'önce gelme'nin iki çeşidine gelince bunların ilki hakikat bakımından olan önce gelmedir. Varlığın, kendisiyle mevcûd olan mâhiyetten önce gelmesi gibi. Zira bize göre mevcûd olmada ve tahakkukta varlık, asıldır. Mâhiyet ise araz olarak (*bilaraz*) ve ikinci [derecede] kasıtla [vücûd] ile mevcûd olur. Hareket, konum ve nicelik gibi herhangi bir şeyle nitelenen her iki şey arasındaki hal de böyledir. Bu ikisinden biri bizzat, diğeri de bilaraz onunla nitelenir. Dolayısıyla bu ikisinden biri diğerinden önce gelir ve bu, şeref bakımından önce gelenin dışında önce gelmenin bir başka çeşididir. Şeref ve fazilet bakımından sonra gelen şeyde bu faziletten bir şeyin bulunması ve aynı şekilde tabiat ve illiyet bakımından önce gelen şeyden başka olması gerekir. Zira bu ikisinden her birinde sonra gelen şey, sonra gelenden farklı olarak önce gelen şeyi niteleyen şeylerden biriyle nitelenir. Bunun zaman ve mertebe bakımından önce gelen şeylerden başka olduğu açıktır.

[٤٦٦] وأمّا الذي بالعليّة وهو أن يكون وجود المتقدُّم علة لوجود المتأخِّر فكما أنَّه يتقدَّم عليه بالوجود فكذلك بالوجوب لأنَّه سبب للمتأخِّر

[٤٦٧] وأمّا الذي بالشرف والفضل فكما يقال إنَّ محمدًا (صلى الله عليه واله) مقدَّم على سائر الأنبياء عليهم السلام.

[٤٦٨] وأمّا الذي بالزمان فهو معروف ولا ينافي هذا كون الجزء المقدَّم من الزمان متقدِّمًا على جزئه اللاحق بالطبع، فإنَّ التقدُّم الزماني يقتضي أن لا يجامع المتقدِّم المتأخِّر بخلاف ما في الطبع حيث لا يأبى اجتماع المتقدِّم للمتأخِّر، ومن ذهب إلى أنَّ أثر الجاعل نفس ماهيَّة الأمر المجعول لا وجوده، وكذا المؤثر هو ماهيَّة الجاعل لا وجوده يلزمه أن يثبت قسمًا آخر من التقدُّم هو التقدُّم بالماهيَّة، وكذا من جعل ماهيَّة المُمكن مقدَّمًا على وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس الماهيَّة.

[٤٦٩] وأمّا التقدمان اللذان أشرنا إليهما فأحدهما هو التقدُّم بالحقيقة كتقدُّم الوجود على الماهيَّة الموجودة به فإنَّ الوجود هو الأصل عندنا في الموجوديَّة والتحقُّق، والماهيَّة موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني، وكذا الحال بين كلّ شيئين اتصفا بشيء كالحركة أو الوضع أو الكم وكان أحدهما متصفا به بالذات والآخر بالعرض فلأحدهما تقدُّم على الآخر، وهذا ضرب آخر من التقدُّم غير ما بالشرف لأنَّ المتأخِّر بالشرف والفضل لا بدَّ وأن يوجد فيه شيء من ذلك الفضل، وغير ما بالطبع والعليَّة أيضًا لأنَّ المتأخِّر في كلٍّ منهما يتصف بشيء ممَّا يوصف به المتقدِّم عليه بخلاف هذا المتأخِّر، وظاهر أنَّه غير ما بالزمان وما بالرتبة.

[470] Eğer "Kısımlarının her birinde önce gelmeye ve sonra gelmeye asıl olan şeyin, önce gelenin ve sonra gelenin her birinde mevcûd olması gerekir. Zikrettiğin şeyde önce gelmeye sahip olan şey nedir?" dersen; ben de derim ki, bu ister hakikat ister mecaz itibariyle olsun, mutlak sübut ve oluştur.

[471] İkincisi 'hak itibariyle' önce gelen ve sonra gelendir. Bu, önce gelme ve sonra gelme kısımlarının ancak ilimde derinleşen ariflerin bildiği gizli bir çeşididir. Zira onlara göre Hak Teâlâ'nın ilahlıkta makamları vardır, tıpkı O'na özgü tekliğine (*ehadiyet*) zarar vermeyen zâtî durumları (*şu'ûn*) olduğu gibi. Kısaca her varlığın mucip illeti, önce gelmenin bu çeşidiyle zâtî malûlünün varlığından önce gelir. Zira filozofların tarifine göre herhangi bir şeyde etkin olması itibariyle fâil illet, fâilden başkadır. Dolayısıyla fâilin zâtı, malûlün zâtından illiyet önceliği ile önce gelir. Varlığın varlıktan önce gelmesine gelince o, illiyet bakımından olanın dışında başka bir önceliktir. Zira bu ikisi arasında etki ve etkilenme, fâillik ve mefulluk yoktur, bilakis bunların hükmü, durumlara (*şu'ûn*) ve tavırlara sahip tek bir şeyin hükmü gibidir. Yine o şeyin bir tavırdan diğer bir tavra doğru ilerlemesi söz konusudur. Bu kısımdaki önce gelmeye asıl olan, ilâhî durumdur (*şe'n*). Her bir kısımdaki önce gelmenin manasını öğrendiğinde onun paralelindeki sonra gelmenin manasını da öğrenmiş olursun. Yine mefhûm itibariyle bu ikisine paralel olan birlikte olmayı da öğrenmiş olursun.

Altıncı Fasıl

Bu Kısımlar Arasındaki Ortaklığın Keyfiyeti

[472] Önce gelmenin, bu kısımlar hakkında kullanılması hususunda onun, mücerret bir lafızla mı yoksa mana itibariyle mi, tam örtüşme (*tevâtu*) yoluyla mı yoksa teşkik yoluyla mı olduğu insanlar arasında ihtilaf konusu olmuştur. Müteahhirûnun çoğu onu, teşkik yoluyla değil tam örtüşme (*tevâtu*) yoluyla tümü hakkında tek bir manada vâki olacak şekilde kullanmıştır.

[473] Bir kısmı demiştir ki, bunun manası, önce gelen olması itibariyle önce gelenin, sonra gelenin sahip olmadığı bir şeye sahip olması ve

[٤٧٠] فإن قلت: لا بدَّ أن يكون ملاك التقدُّم والتأخُّر في كلِّ قسم من أقسامهما موجودًا في كلِّ واحد من المتقدِّم والمتأخِّر فما الذي هو ملاك التقدُّم فيما ذكرته، قلت: مطلق الثبوت والكون سواء كان بالحقيقة أو بالمجاز.

[٤٧١] وثانيهما: هو التقدُّم بالحق والتأخُّر به، وهذا ضرب غامض من أقسام التقدُّم والتأخُّر لا يعرفه إلّا العارفون الراسخون فإنَّ للحق تعالى عندهم مقامات في الإلهية كما إنَّ له شئونًا ذاتيَّة أيضًا لا ينثلم بها أحديته الخاصة، وبالجملة وجود كلّ علَّة موجبة يتقدَّم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدُّم إذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل فتقدُّم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدُّم بالعليَّة وأمَّا تقدُّم الوجود على الوجود فهو تقدُّم آخر غير ما بالعليَّة إذ ليس بينهما تأثير وتأثُّر ولا فاعليَّة ولا مفعوليَّة بل حكمها حكم شيء واحد له شئون وأطوار وله تطور من طور إلى طور، وملاك التقدُّم في هذا القسم هو الشأن الإلهي وإذا عرفت معنى التقدُّم في كلّ قسم عرفت ما بإزائه من التأخُّر وعرفت المعيَّة التي بإزائهما بحسب المفهوم.

الفصل السادس

في كيفيَّة الاشتراك بين هذه الأقسام

[٤٧٢] قد وقع للناس اختلاف في أنَّ إطلاق التقدُّم على هذه الأقسام أيكون بمجرَّد اللفظ أو بحسب المعنى وهل بالتواطؤ أم بالتشكيك، وأكثر المتأخرين أخذوا أنَّها واقعة على الكلِّ بمعنى واحد متواط لا بالتشكيك.

[٤٧٣] فقال بعضهم إنَّ ذلك المعنى هو أنَّ المُتقدِّم بما هو متقدِّم له شيء ليس للمتأخِّر ولا شيء للمُتأخِّر إلّا وهو ثابت للمُتقدِّم، وهذا غير

sonra gelenin sahip olduğu şeyin, önce gelen için de sabit olmasıdır. Bu uygun değildir. Zira zaman itibariyle önce gelen ve sonra gelenin varlığı esnasında ortadan kalkan şeyin önceliği zaman itibariyledir. Zaman bakımından sonra gelene ait olan şey, önce gelen için mevcûd olmadığı gibi kendisi için mevcûd da değildi, tıpkı zaman bakımından önce gelene ait şeyin, sonra gelen için asla var olmaması gibi. Bilakis zamanın her bir cüz'ü başkasında mevcûd olmayan bir hüviyete özgüdür.

[474] Dahası, onların "Sonra gelene ait olarak var olan şey, önce gelen için muhakkak var olmuştur." şeklindeki mutlak küllî sözü doğru değildir. Benzerleri önce gelen için var olmadığı halde manaların birçoğu sonra gelen için var olabilir, tıpkı İlk Yaratıcı'dan sonra gelen ilk yaratılmış (*mübde'at*) varlıklardaki imkân, cevherlik vb. gibi. Dolayısıyla bu manaları, kendisinde öncelik bulunan şeyde sınırlamak gerekir. Bununla birlikte o, daha önce geçen zamanın vd. şeylerin cüzlerinin hali gibi şeylerle nakzedilir.

[475] [Yine onlardan] başka bir kısmı da demiştir ki, öncekilerin tümü önce gelen için, önce gelene sonra gelenden daha fazla yaraşan bir şey olduğu hususunda müşterektirler. Oysa bu, doğru değildir. Zira zamansal takaddüm itibariyle vâki olan şeylerden zaman bakımından önce gelende sonra gelenden daha evla olan bir şey yoktur. Herhangi bir zamana nispetle olana gelince, bu ikisinden biri diğerinden daha evla değildir. Hususi zamana gelince önce gelen ve sonra gelen bunda farklılaşır. Dolayısıyla her ikisi de mevcûd değildir ki evleviyet vâki olsun! "Bu evleviyet önce gelme itibariyledir." denemez. Zira istenen (*matlup*), önce gelmenin manasıdır. Dahası zaman bakımından önce gelen ve sonra gelen iki şey farz edildiğinde ikisinden birinin önceliğe evla olduğuna hükmetmek mümkün değildir. Zira ikinciye nispetle birinci tüm yönlerden önce gelir. İkincisi birinciye nispetle tüm yönlerden sonra gelir. "İkisinden biri önce, diğeri sonra gelir." denildiğinde bu ikisiyle beraber bir üçüncüsü yoktur. Zira bu bakışta önce gelen yalnızca ikisinden biridir. Bu ikisinin, üçüncüye kıyasla önce gelmeleri dikkate alındığında araştırma bunun hakkında olur, her ne kadar ikisinden biri öncelik bakımından diğerinden evla olsa da. Fakat yorumlardan her birinde kısımları arasında ortak olan manası gizlenmiş mutlak takaddüm, manasının tarifinde alınmasına rağmen, ikisinden biri önce gelen diğeri de sonra gelen değil de ikisi de önce gelen olur.

سديد فإنَّ المُتقدِّم بالزمان الذي بطل وجوده عند وجود المُتأخِّر لا شك أنَّ تقدُّمه بالزمان ثمَّ الذي للمُتأخِّر من الزمان ليس بموجود للمتقدِّم ولا كان موجودًا له كما أنَّ ما للمُتقدِّم من الزمان ما وجد للمُتأخِّر أصلًا بل كل جزء من أجزاء الزمان مختصّ بهوية لا توجد في غيره.

[٤٧٤] ثمَّ قوله كليًا على الإطلاق ولا يوجد شيء للمُتأخِّر إلّا وقد وجد للمُتقدِّم ليس بمستقيم، فقد يوجد كثير من المعاني للمُتأخِّر ولا يوجد مثلها للمُتقدِّم كالإمكان والجوهريَّة وغيرهما في المبدعات المُتأخِّرة عن المبدع الأول، فكان ينبغي أن يقيد بما فيه التقدُّم وهو مع ذلك منقوض بما مرَّ من حال أجزاء الزمان وغيره.

[٤٧٥] وقال بعض آخر إنَّ جميع أصناف السبق اشتركت في أنَّه يوجد للمُتقدِّم الأمر الذي به المتقدِّم أولى من المُتأخِّر، وهذا ليس بصحيح فإنَّ المُتقدِّم بالزمان ليس شيء فيه أولى به من المُتأخِّر ممَّا يقع باعتباره التقدُّم الزماني، أمَّا بالنسبة إلى زمان ما فليس أحدهما أولى منه إلى الآخر، وأمَّا الزمان الخاص فقد اختلفا فيه فليس موجودًا لكليهما حتى يقع الأولوية، ولا يمكن أن يقال إنَّ هذه الأولوية بحسب التقدُّم فإنَّ المطلوب معنى التقدُّم، ثمَّ إذا فرض اثنان مُتقدِّم ومُتأخِّر بالزمان لم يجز أن يحكم بأنَّ السابقيَّة بأحدهما أولى فإنَّ الأول بالنسبة إلى الثاني مُتقدَّم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة إليه مُتأخِّر من جميع الوجوه، وليس معهما ثالث إذا قيل أحدهما مُتقدِّم والآخر مُتأخِّر إذ في هذا النظر ليس المُتقدِّم إلّا أحدهما، وأمَّا إذا اعتبر كلاهما متقدِّمين بالقياس إلى ثالث ففي ذلك النظر وإن كان أحدهما أولى بالتقدُّم من الآخر لكن كلاهما متقدِّمان لا أنَّ أحدهما مُتقدِّم والآخر مُتأخِّر على أنَّ في كلّ من التفسيرين قد أخذ مُطلق التقدُّم الذي قد خفي معناه المشترك بين أقسامه في تعريف معناه.

[476] Bazı insanlar takaddümün, kısımları üzerine vâki olmasının, lafzî ortaklıkla olduğunu düşünmüşlerdir. İbn Sînâ'nın *Şifâ*'daki sözünden takaddümün tek bir manada teşkik yoluyla bütün hakkında vâki olduğu açıktır. Bununla birlikte o, bazısında naklî iştirak veya mecaz yoluyla, başka bazısında tek bir manada vâki olmaktan uzak değildir. İbn Sînâ'nın orada zikrettiğine göre cumhur nezdinde meşhur olan, mekânda ve zamanda önce gelen ve sonra gelendir. Daha sonra "önce" (*kabl*) ismi bundan, belirli bir başlangıca daha yakın olan şeylerin tümüne taşınmıştır.

[477] Bazen bu mertebeler tabi olan şeylerde bazen de tabi olmayan şeylerde, bilakis yapay olarak ya da nasıl olursa olsun tesadüf ve şans yoluyla olur. Daha sonra [öncelik ismi] başka şeylere taşınmış ve her ne kadar fazilet dışında da olsa, üstün (*faik*), faziletli (*fazıl*) ve önceki (*sâbık*) önce (*mütekaddim*) kılınmıştır. Dolayısıyla manasının kendisi, sınırlı bir başlangıç (*mebde'*) gibi kılınmıştır. Bu yüzden [ilk olan] için olan şey diğeri için olmayan şeydir. Diğerine gelince o ancak bu ilkinin sahip olduğu şeye sahiptir. Zira o (*ilk*), "önce gelen" (*mukaddem*) kılınmıştır. Yönetici ve 'hizmet edilen'in (*mahdûm*) önce kılınması da bu kâbildendir. Zira seçme yönetilen için değil yönetici (*reis*) için söz konusudur. Yönetilen için seçim ancak yönetici için vâki olduğunda söz konusu olur. Böylelikle yönetilen, yöneticinin seçimiyle hareket eder. Daha sonra bu [önce] manasını, 'bir' gibi varlığa kıyasla bu itibara sahip olan şeye taşımışlardır. Zira 'bir'in varlık şartı 'çokluk'un mevcûd olması değildir. Oysa 'çokluk'un varlık şartı 'bir'in mevcûd olmasıdır. Bunda, birin çokluğa varlık vermesi veya vermemesi söz konusu değildir, bilakis ona muhtaç olması, hatta 'bir'den oluşan terkib ile çokluğa varlık vermesi söz konusudur. Bu manadan sonra 'başka bir cihetten varlığın husûlü'ne taşınmıştır. Şöyle ki iki şey mevcûd olup, ikisinden birinin varlığı diğerinden değil, bilakis varlığı kendinden veya üçüncü bir şeyden olduğunda, fakat ikincinin varlığı birinciden dolayı olduğunda, bu durumda birinciden dolayı o, varlığın zorunluluğuna sahip olur ki bu zorunluluk, zâtı gereği zâtından değil, bilakis zâtının sahip olduğu imkândan dolayıdır. Zira bu birincisi zorunluluk itibariyle ikinciden önce gelir, tıpkı anahtarın hareketine nispetle elin hareketi gibi.

[٤٧٦] وذهب بعض الناس إلى أنَّ وقوعه على الأقسام بالاشتراك اللفظي، والظاهر من كلام الشيخ في الشفاء أنَّه يقع على الكلِّ بمعنى واحد على سبيل التشكيك، ومع ذلك لا يخلو من أن يقع على البعض بالاشتراك النقلي أو التجوز وعلى بعض آخر بالمعنى الواحد، فإنَّه ذكر فيه أنَّ المشهور عند الجمهور هو المُتقدِّم والمُتأخِّر في المكان والزمان، ثمَّ نقل اسم القبل من ذلك إلى كلّ ما هو أقرب من مبدأ محدود.

[٤٧٧] وقد يكون هذا الرتبي في أمور بالطبع وقد يكون في أمور لا بالطبع بل إمَّا بصناعة وإمَّا ببخت واتفاق كيف كان، ثمَّ نقل إلى أشياء أخر فجعل الفائق والفاضل والسابق أيضًا ولو في غير الفضل مُتقدِّمًا فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر وأمَّا الآخر فليس له إلا ما لذلك الأول فإنَّه جعل مُقدَّمًا، ومن هذا القبيل ما جعل المخدوم والرئيس قبل فإنَّ الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وإنَّما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس، ثمَّ نقلوا ذلك إلى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود مثل الواحد فإنَّه ليس من شرط وجوده أن يكون الكثرة موجودة ومن شرط وجود الكثرة أن يكون الواحد موجودًا، وليس في هذا أنَّ الواحد يفيد الوجود للكثرة أو لا يفيد بل إنَّما يحتاج إليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه. ثمَّ نقل بعد ذلك إلى حصول الوجود من جهة أخرى فإنه إذا كان شيئان وليس وجود أحدهما من الآخر بل وجوده من نفسه أو من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الأول فله من الأول وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الإمكان فإنَّ الأول يكون مُتقدِّمًا بالوجوب على هذا الثاني كحركة اليد بالنسبة إلى حركة المفتاح.

[478] İşrak sahibi Sühreverdî *Mutârahât*'ta demiştir ki: Hak olan şudur: [Tekaddüm] bazısı hakkında tek bir manada olur, başka bazısına nispetle ise ortaklık veya mecaz yoluyla nispetle olur. Hakiki olana gelince bu, zât ve tabiat bakımından önce gelmedir. Her ikisi de şeyin zâtının başkasının zâtından önce gelmesinde ortaktır. Eksik olsun tam olsun illetin zâtının ve varlığının malûlden önce gelmesi gerekir. Dolayısıyla bu ikisi hakkındaki önce gelme lafzı tek bir mana itibariyledir. Zaman bakımından önce gelme, örf itibariyle daha meşhur olsa da iki şahıs arasındaki öncelik ve sonralık ancak zamanları arasındaki ilk kasıt iledir. Yine Sühreverdî demiştir ki, biz bu kitapta özellikle zamanın zamandan önce gelmesinin başka değil ancak tabiat itibariyle olduğunu açıkladık. Zira zaman için 'zaman' olmadığından zaman, zamanı zaman ile öncelemez. İki zaman arasında olan şeye gelince bu, tabiat itibariyle önce gelmeye dönüktür. İki şahıs arasındaki önce gelme ise mecazîdir.

[479] Konumsal ve mertebe bakımından olan önce gelme, her ne kadar mekâna nispet edilse de zamanla da ilişkilidir ve zamanın onda bir dahli vardır. Zâtları, hayyizliği ve mekânı itibariyle değil Hicaz'a gitmeye niyetlenip Horasan'dan yola çıkan kimsenin [durumu] itibariyle Hemedan Bağdat'tan önce gelir. Zira bu kimse ilkin olarak Hemedan'a varır, yani oraya ulaşma zamanı Bağdat'a ulaşma zamanından öncedir. Daha sonra, zincirin uçlarından (*taraf*) birinin zâtı itibarıyla değil, [bir kimsenin böyle kabul edip] alması itibarıyla [diğerinden] önce olduğu mertebe bakımından ve tabii olarak önceleme gelir. En aşağıdan başladığında en yukarıdaki sonra gelen olur. Açıktır ki bu başlangıç, mekânsal değil, bilakis zamansal bir başlangıç itibariyledir. Zamanın dahli, alıcının bu 'önce gelme'de en aşağısını zamansal başlangıç olarak alması itibariyledir. Sonuçta bu zamana ircâ olunur ve zaman bakımından olan şey de daha önce geçtiği üzere, aynı zamanda tabiata ircâ olunur. Şeref bakımından [önce gelmeye gelince], onda ya mecaz ya da ortaklık bulunur. Mecaza gelince bu, fazilet sahibinin meclislerde veya işlere başlamada öne alınması itibariyledir. Bu da nihayetinde mekâna ya da zamana irca olunur. Mekân da aynı şekilde zamana ircâ olunur ve sonuçta o, bildiğin şeye ircâ olunur. Eğer böyle olmazsa, şeref bakımından ve diğer şeyler

[٤٧٨] وقال صاحب الإشراق في المطارحات: الحقُّ أنَّه يقع على البعض بمعنى واحد وبالنسبة إلى بعض آخر بالاشتراك أو التجوُّز، أمَّا الحقيقي فهو ما بالذات وما بالطبع وكلاهما اشتركًا في تقدُّم ذات الشيء على ذات الآخر فإنَّ العلة سواء كانت تامَّة أو ناقصة يجب أن يتقدَّم ذاتها ووجودها على المعلول فلفظ التقدُّم عليهما بمعنى واحد، وأمَّا التقدُّم بالزمان فهو وإن كان من حيث العرف أشهر إلّا أنَّ التقدُّم والتأخُّر اللذين بين الشخصين إنَّما هما بالقصد الأول بين زمانيهما. قال: ونحن في هذا الكتاب خاصة قد بيَّنَّا أنَّ تقدُّم الزمان على الزمان إنَّما هو بالطبع لا غير إذ الزمان لا يتقدَّم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان، فأمَّا بين الزمانين فيرجع إلى التقدُّم بالطبع وأمَّا بين الشخصين فمجازي.

[٤٧٩] وأمَّا الرتبي الوضعي وإن كان ينسب إلى المكان فهو مُتعلِّق بالزمان أيضًا وللزمان مدخل فيه فإنَّ همدان قبل بغداد لا بذاتهما ولا باعتبار الحيزيَّة والمكان بل بالنسبة إلى القاصد من خراسان إلى الحجاز فإنَّه يصل أولًا إلى همدان أي زمان وصوله إليه قبل زمان وصوله إلى بغداد، ثمَّ الرتبي الطبيعي يوجد فيه أحد طرفي السلسلة مُقدَّمًا لا في ذاته بل بأخذ الآخذ فإذا ابتدأ من الأدنى يصير الأعلى مُتأخِّرًا، وظاهر أنَّ هذا الابتداء ليس مكانيًّا بل إنَّما هو بحسب شروع زماني فللزمان مدخل بحسب أخذ الآخذ أدنى من مبدأ زماني في هذا التقدُّم فحاصله يرجع أيضًا إلى الزمان وحاصل ما بالزمان رجع أيضًا إلى الطبع كما مرَّ وأمَّا بالشرف فهو إمَّا فيه تجوز أو اشتراك أمَّا التجوُّز فباعتبار أنَّ صاحب الفضيلة ربما يُقدِّم في المجالس أو في الشروع في الأمور ويرجع حاصله إمَّا إلى المكان أو إلى الزمان، والمكان أيضًا يرجع إلى الزمان ويرجع في الأخير إلى ما علمت،

bakımından olan tekaddüm, isim ortaklığı itibariyle olmuş olur. "Önce gelme lafzının, mezkûr kısımlar hakkında ortaklık yoluyla olduğunu" söyleyen kimse daha önce geçtiği üzere hata eder. Zikrettiğimiz şey sana açık hale gelince hakikat itibariyle önce gelen ister tabiat ister zât itibariyle olsun, ancak illiyet bakımından önce gelendir. [Sühreverdî'nin sözü burada] bitti.

[480] Ben de diyorum ki, Sühreverdî'nin zikrettiği şeyin incelenecek yerleri vardır. İlki, onun "Zamanın cüzleri arasında önce gelme ve sonra gelme ancak tabiat bakımındandır." şeklindeki hükmü doğru değildir. Bildiğin üzere tabiat bakımından önce gelenden farklı olarak, bu önce gelmenin muktezası önce gelenin (*mütekaddim)* sonra gelenle (*müteahhir*) bir araya gelmemesidir. Zira tabiat bakımından olan, bir araya gelmemeyi iktiza etmez. Dolayısıyla bu itibarla onu, başka bir kısım yapmak doğru olur. Zira bu ikisi son derece ayrı şeylerdir, yani önce gelmenin bazı fertlerinde, iki itibarla önce gelmenin iki kısmının bir araya gelmesi son derece uzaktır, tıpkı hazırlayıcı illetteki durum gibi. Malûlle bir araya gelmemesi bakımından hazırlayıcı, zaman itibariyle malûlden öncedir, malûlün ona ihtiyaç duyması itibariyle tabiat bakımından ondan öncedir. Hâlbuki bir kimsenin, önceki zamanın tabiat itibariyle eklenen şeye önceliği olduğunu tartışmaya hakkı vardır, her ne kadar gerektirmesi/*terettübü* tabiat itibariyle olsa da. Bu iki mana arasında fark vardır.

[481] İkincisi, Sühreverdî'nin "Zira zaman için zaman söz konusu olmadığından zaman, zaman bakımından zamandan önce gelmez." sözü, ileri sürülemez. Kendisi olarak zaman, kendisine ilişen şeyler sebebiyle değil zâtıyla yenilenen şeylerdendir. Onun dışındakiler bu önce gelmede bir zamana muhtaçtır, tıpkı mâhiyet varlıkla mevcûd olduğu halde varlığın, başkasının varlığıyla değil kendisiyle mevcûd olması gibi. Tıpkı miktardaki miktarlık, sayıdaki çokluk ve beyazlıktaki beyazlık gibi, buna ilişkin birçok örnek ve benzer vardır.

[482] Üçüncüsü, Sühreverdî'nin "Tabiat bakımından önce gelme manası ile illiyet bakımından önce gelme manası birdir." şeklindeki hükmü, her ne kadar ikisi arasında tek bir cihet var olsa da uygun değildir, tıpkı birinde olan şeyin tüm kısımlar arasında mevcûd olması gibi. Zira fark, tümü arasında olduğu gibi ikisi arasında da tahakkuk eder. Dolayısıyla öncelik ve sonralık bakımından kendisinde farklılık bulunan mana,

وإن لم يكن كذا فيكون الوقوع على ما بالشرف وعلى غيره باشتراك الاسم، وأخطأ من قال إنَّ لفظ التقدُّم على الأقسام المذكورة بالاشتراك لما سبق، وإذا تبين لك ما ذكرناه تعلم أنَّ لا تقدُّم بالحقيقة غير التقدُّم بالعليَّة سواء كان بالطبع أو بالذات، انتهى.

[٤٨٠] أقول فيما ذكره موضع أنظار؛ الأول: إنَّ حُكمَهُ بأنَّ التقدُّم والتأخُّر بين أجزاء الزمان ليس إلّا بالطبع غير صحيح لِمَا علمت أنَّ مقتضى هذا التقدُّم أن لا يجامع المُتقدِّم به المُتأخِّر بخلاف ما بالطبع فإنَّه لا يقتضي عدم الاجتماع فصح جعله بذلك الاعتبار قِسمًا آخر إذ هما متغايران غاية الأمر أن يجتمع في بعض أفراد المُتقدِّم قسمان من التقدُّم باعتبارين كالحال في العلة المعدَّة فإنَّها من حيث لا يجامع المعلول مُتقدِّم عليه بالزمان، وحيث إنَّها يحتاج إليها المعلول مُتقدِّم عليه بالطبع على أنَّ لأحد أن يناقش في أنَّ للزمان السابق تقدُّمًا بالطبع على اللاحق وإن كان ترتبه بالطبع وبين المعنيين فرق.

[٤٨١] الثاني: إنَّ قوله إذ الزمان لا يتقدَّم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان غير موجه لأنَّ الزمان بنفسه من الأمور المتجدِّدة بذاتها لا بسبب أمر عارض له وغيره يحتاج إلى زمان في ذلك التقدُّم كما أنَّ الوجود بنفسه موجود لا بوجود آخر والماهيَّة به موجودة، ولهذا نظائر وأمثلة كثيرة كالمقداريَّة في المقدار والكثرة في العدد والأبيضية في البياض.

[٤٨٢] الثالث: إنَّ حُكمَهُ بأنَّ معنى التقدُّم في الذي بالطبع وفي الذي بالعليَّة واحد غير سديد وإن وجد بينهما جهة واحدة كما يوجد بين جميع الأقسام عند بعض إذ الفرق متحقِّق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذي فيه التفاوت بالتقدُّم والتأخُّر في كلّ واحد من الأقسام مختلف؛ ففي التقدُّم

kısımların her birinde farklıdır. Tabiat itibariyle öncelikte, öncelik sahibi olarak farklılığı hâsıl kılması itibariyle bulunan mana, bizzat varlıktır. Zira bir, çoktan öncedir, zira onun varlığı çok olmadan da mümkündür fakat çoğun varlığı ancak önce bir mevcûd olduktan sonra mümkündür. Mutlak olarak varlığın aslı, mesela bir ve çok, parçayla bütün arasındaki farklılığın kendisinde hâsıl olduğu manadır. Zira çok, mevcûd olmadığı halde bir, çoğu kez mevcûd olur. Çok, ancak bir var olduğunda var olur. Parça ve bütün de böyledir. Küllîlik ve cüz'îlik vasfı bakımından olduğunu söylemiyorum. Zira bu ikisi, izafet cihetinden varlığa nail olmada ortaktır. Bundan dolayı İbn Sînâ şöyle demiştir: Bunlar varlıkta denk olarak döndürülemeyen şeylerdir, diye tanımlanır. Varlığın önce gelmesi, aslı itibariyle değil zorunluluğu ve fiilliği itibariyledir. Zira illet, malûlden ayrılmaz. Dolayısıyla buradaki farklılık zorunluluktadır, zira ikisinden biri diğeri zorunlu olmadığı halde zorunlu, diğeri ise ancak birincisi zorunlu olduğunda zorunlu olur. Dolayısıyla ikincisinin zorunluluğu, birincinin zorunluluğundan dolayıdır. Birincideki farklılık varlıkta bulunur. Böylece o önce gelmenin başka bir çeşidi olur. Ne var ki bu ikisinin cem edilmesi ve sonra gelenin cem edilmesi zâtî takaddüm diye isimlendirilen tek bir manadır. O da ister aslında ister tekinde olsun, tamamında bulunan varlıktaki farklılıktır.

[483] Yaratıcılık (*câiliyet*) ve yaratılmışlığın (*mec'üliyet*), mâhiyetler arasında olduğunu iddia eden kimseye göre önce gelmenin başka bir çeşidi mevcûddur. O da mâhiyet bakımından önce gelmedir. Onun sahip olduğu şey de varlık dikkate alınmaksızın mâhiyetin cevherleşmesidir. Yaratıcının (*câilin*) mâhiyeti yaratılmışın mâhiyetinin cevherleşmediği yerde cevherleşir. Yaratılmışın mâhiyeti de yaratıcının mâhiyeti cevherleştikten sonra cevherleşir. Farklı olmalarına rağmen bu üçü tek bir manada bir araya gelir ki, o da zâtî takaddümdür. Zâtî takaddüm, varlığın aslından, ona ilişenden ve ilişilen şeyden daha kapsamlı ve daha umumi bir şekilde varlıkta farklı olur. Kısaca önce gelmeye sahip olan şey, yani ikisi arasında kendisinde farklılık bulunan şey, farklı olduğunda takaddüm tarzları da onun sebebiyle farklı olur. Zira önce gelme ve sonra gelme, soyutlanmaya bağlı nispete dönük şeylerdendir. Bunların farklılığı isnat edildiği şeyin farklılığına tabidir.

بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت وهو ملاك التقدُّم هو نفس الوجود، فإنَّ الواحد من حيث إنَّه يمكن وجوده بدون الكثير والكثير لا يمكن وجوده إلّا وقد صار الواحد موجودًا أولًا مُقدَّم على الكثير فأصل الوجود مُطلقًا هو المعنى الذي حصل فيه التفاوت بين الواحد والكثير والجزء والكُلّ مثلًا حيث إنَّ كثيرًا ما يوجد الواحد ولا يوجد الكثير، ولا يوجد الكثير إلّا وللواحد وجود وكذا الجزء والكل لست أقول من حيث وصف الجزئيَّة والكليَّة فإنَّهما متفقان في نيل الوجود من جهة الإضافة، ولذلك قال الشيخ وقد حدَّ بأنَّه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود، وأمَّا في التقدُّم بالعليَّة فهو الوجود باعتبار وجوبه وفعليته لا باعتبار أصله فإنَّ العلَّة لا تنفك عن المعلول فالتفاوت هناك في الوجوب فإنَّ أحدهما يجب حيث لا يجب الآخر والآخر لا يجب إلّا حيث يكون الأول قد وجب فوجوب الثاني من وجوب الأول وفي الأول التفاوت كان في الوجود فيكون نحوًا آخر من التقدُّم إلّا أنَّه يجمعهما ويجمع البعد معنى واحد يُسمَّى بالتقدُّم الذاتي وهو التفاوت في الوجود في الجملة سواء كان في أصله أو في تأكده.

[٤٨٣] ومن زعم الجاعليَّة والمجعوليَّة بين الماهيَّات فيوجد عنده ضرب آخر من التقدُّم وهو ما بالماهيَّة وملاكه تجوهر الماهيَّة مع قطع النظر عن الوجود؛ فماهيَّة الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر ماهيَّة المجعول وما تجوهرت هذه إلّا وتلك متجوهرة فله أن يجمع الثلاثة مع اختلاف في معنى واحد هو التقدُّم الذاتي وهو التفاوت في الوجود بوجه أشمل وأعم من أصل الوجود ومن عارضه ومعروضه، والحاصل أنَّ ملاك التقدُّم أي الأمر الذي فيه التفاوت بينهما إذا اختلف كان أنحاء التقدُّم بسببه مختلفة، لأنَّ التقدُّم والتأخُّر من الأمور النسبيَّة الانتزاعيَّة واختلافها تابع لاختلاف ما أسندت إليه.

[484] Dördüncüsü, Sühreverdî'nin şeref bakımından önce gelmeyi mecaz veya ortaklığa indirgemesi doğru değildir. Zira bildiğin üzere, öncelik sahibi şeyde, bir şey sebebiyle farklılık bulunur. Takaddümün kısımlarının farklı oluşunun dayanağı kendisinde farklılık vâki olan şeyin farklılığıdır. Bu ikisi bu kısımda mevcûddur. Zira burada fazlalığı sağlayan şey, kendisinde yetkinlik ve noksanlık bakımından farklılık bulunan şeydir, tıpkı artmayı ve eksilmeyi kabul eden beyazlık, ilim, yönetim, erdemsizlik, iyilik, kötülük vb. gibi. Daha beyaz olanın daha az beyaz olana beyaz olmada bir önceliği vardır. Daha çok erdemsiz olanın, erdemsizlikte daha az erdemsiz olana bir önceliği vardır. Bu önceliğe ve sonralığa sahip olan, varlıktan, zorunluluktan, zamandan, mekândan ve tertipten başka bir şeydir. Bu ikisini öncelik ve sonralığın başka bir kısmı olarak kabul etmesi son derece güzeldir.

Yedinci Fasıl

"Önce Gelme, Kısımları Hakkında, Teşkik ve Tefavut/*Farklılık* Yoluyla Kullanılır" İddiası

[485] Bil ki mutlak olan önce gelme ve sonra gelmenin kısımlarına kıyasla, önce gelme ve sonra gelmenin manasındaki mutlak teşkikin ispatı, zaruri ve bilinen bir şeydir. Her bir kısma kıyasla bunun her bir kısımda eşit olarak mevcûd olmasına gelince bunun ispatı zorluktan uzak değildir. Bundan dolayı onlar buna yeltenmemişlerdir. Aynı şekilde bu, çok mühim şeylerden de değildir. Onların zikrettikleri şundan ibarettir: İlliyet bakımından önce gelme, tabiat bakımından önce gelmeden önce gelir; tabiat bakımından önce gelme, başka önce gelme çeşitlerinden önce gelir; sonra, zaman bakımından önce gelen, ondan sonra da mekân bakımından önce gelen gelir.

[486] Behmenyâr *Tahsil*'de demiştir ki: "Tabiat ve illiyet bakımından önce gelme ile hususileşenler hariç, takaddüm çeşitlerinin tümü hakiki takaddüm değildir. Zira zaman bakımından önce gelme vehimde ve faraziyede olan bir şeydir, bildiğin gibi. Hakiki takaddüm ise zâtî olan takaddümdür. Bu, tabiat bakımından veya zât bakımından önce olan şeylerdedir." Behmenyâr'ın sözü burada bitti. Bu sözün manası şu değildir: Bu takaddüm, *Mutârahât* yazarı Sühreverdî'nin zannettiği gibi, tabiat bakımından olan takaddümden farklı bir kısım değildir. Bilakis bunun

[٤٨٤] الرابع: إنَّ إرجاعه التقدُّم بالشرف إلى التجوُّز أو الاشتراك غير صحيح لِمَا علمت أنَّ ملاك التقدُّم بسبب أمر فيه تفاوت، ومناط تخالف أقسام التقدُّم باختلاف ما يقع فيه التفاوت وهما موجودان في هذا القسم لأنَّ ما به الفضل هاهنا أمر فيه تفاوت بالكمال والنقص كالبياض والعلم والرئاسة والرذيلة والخير والشر ونظائرها ممَّا يقبل الزيادة والنقصان، فالأشد بياضًا له تقدُّم على الأضعف بياضًا في كونه أبيض، والأكثر رذيلة له تقدُّم على الأقل رذيلة في باب الرذيلة وملاك هذا التقدُّم والتأخُّر شيء غير الوجود والوجوب والزمان والمكان والترتيب فعدَّهما قِسمًا آخر من التقدُّم والتأخُّر في غاية الاستحسان.

الفصل السابع

في دعوى أنَّ إطلاق التقدُّم على أقسامه بالتشكيك والتفاوت

[٤٨٥] واعلم أنَّ إثبات مطلق التشكيك في معنى التقدُّم والتأخُّر بالقياس إلى أقسامهما مطلقًا أمر ضروري معلوم وأمَّا أنَّ ذلك يوجد في كلِّ قسم بالقياس إلى كلِّ قسم سواء فلا يخلو إثباته من صعوبة ولهذا لم يتعرضوا له وليس أيضًا من المُهمات كثيرًا، والذي ذكروا هو أنَّ التقدُّم بالعليَّة قبل التقدُّم بالطبع والتقدُّم بالطبع قبل أصناف التقدُّمات الأخرى ثمَّ المُتقدِّم بالزمان وبعده بالمكان.

[٤٨٦] وقال بهمنيار في **التحصيل**: جميع أصناف التقدُّم خلا ما يختص بالطبع والعليَّة ليس بتقدُّم حقيقي إذ التقدُّم بالزمان أمر في الوهم والفرض كما عرفته، وأمَّا التقدُّم الحقيقي فهو ما يكون التقدُّم ذاتيًّا وذلك فيما يكون بالطبع أو بالذات، انتهى. وليس معنى هذا القول أنَّ هذا التقدُّم ليس قِسمًا مخالفًا لِمَا بالطبع كما ظنه صاحب **المطارحات** بل معناه أنَّ الزمان أمر واحد في الخارج ليس له أجزاء إلّا بحسب القِسمة الوهميَّة وما لا ينقسم

manası şudur: Zaman hâriçte tek bir şeydir ve ancak vehmî bölünme itibariyle cüzlere sahip olur. Bölünmeyen şeyin cüzleri için takaddüm ve taahhur olmaz. Dolayısıyla zamandaki takaddüm, hâriçte mevcûd olmaması anlamında hakiki değildir, yoksa takaddümün başka bir kısmı olmaması anlamında değil. Zamanın cüzlerinin birbirinden tabiat bakımından önce gelmesindeki durum da böyledir. Zira o da ancak vehimde tahakkuk eder.

[487] Hakikat ise şudur: Vehmedenin vehmi ve farz edenin faraziyesi dikkate alınmamakla birlikte yenilenen ve yok olan hüviyetin zamansal cüzleri arasındaki farklılık hâricî bir şeydir. Şu manadaki, akıl, öncelik ve sonralıkla hükmettiği için hâriçte bulunan şey, cüz'î vasıfla bilfiil değil, bilakis ona yakın olarak bilkuvve mevcûd olan miktârî zamansal cüzler arasında bulunur, harice göre zihinde bulunan diğer nitelemeler gibi, tıpkı dördün çift ve göğün yukarıda oluşu gibi. Bu, aynı şekilde cüzlerin hakikatlerinin benzer oluşunu nefyetmez. Zira bunda benzerlik ve benzeşmeyi sağlayan şey, farklılık ve ayrılığı sağlayan şeyle aynıdır, varlığın aslında olduğu gibi.

[488] "Takaddüm ve taahhur, göreli şeylerdir. İki görelinin varlıkta eş zamanlı hâsıl olması gerekir. Bu durumda takaddüm ve taahhur zamanın cüzleri arasında nasıl tahakkuk etsin?" şeklinde söylenen şey, bununla giderilir. Zira biz diyoruz ki, yenilenen hüviyetin bu yönünün önce geleni ve sonra geleni sürekli olduğu için, bu, varlıkta eş zamanlı var olur. Böylelikle onun bir arada oluşu, ayrılmasıyla aynıdır ve önce gelişi şimdi bulunuşuyla aynıdır. Bu, bu varlığın zayıflığı ve birliğinin noksanlığından dolayıdır.

Sekizinci Fasıl

Birlikteliğin (*Maiyetin*) Kısımları

[489] Bil ki, birlikteliğin kısımları, varlık itibariyle değil mefhûm ve mana itibariyle önce gelme ve sonra gelme kısımlarıyla paraleldir. Zira bu ikisi için söz konusu olan birlikteliğin mukâbili, görelinin mukâbili değildir ki bu ikisi var olduğunda onun da var olması gereksin; bilakis birlikteliğin mukâbili, yokluğun ve sahip olmanın mukâbilidir. Zira

لا يكون لأجزائه تقدُّم وتأخُّر، فالتقدُّم فيه ليس بحقيقي بمعنى أنَّه ليس بموجود في الخارج لا أنَّه ليس قِسمًا آخر من التقدُّم، وهكذا الحال في كون تقدُّم أجزاء الزمان بعضها على بعض بالطبع فإنَّه أيضًا غير مُتحقِّق إلا في الوهم.

[٤٨٧] والحقُّ أنَّ التفاوت بين الأجزاء الزمانيَّة للهويَّة المتجدِّدة المتقضية أمر خارجي مع قطع النظر عن وهم متوهم وفرض فارض بمعنى أنَّ ما في الخارج بحيث للعقل أن يحكم بالتقدُّم والتأخُّر بين أجزائها المقداريَّة الموجودة لا بالفعل بوصف الجزئيَّة بل بالقوَّة القريبة منه كما في سائر الاتصافات التي تكون في الذهن بحسب الخارج كزوجيَّة الأربعة وفوقيَّة السماء، وهذا لا ينافي أيضًا كون الأجزاء متشابهة الحقيقة لأنَّ ما به التشابه والتماثل فيها عين ما به التفاوت والتباين كما في أصل الوجود.

[٤٨٨] وبهذا يندفع ما قيل إنَّ التقدُّم والتأخُّر متضايفان والمتضايفان يجب أن يحصلا معًا في الوجود فكيف يتحقَّق هذا التقدُّم والتأخُّر بين أجزاء الزمان وذلك لأنَّا نقول: هذا النحو من الهويَّة المُتجدِّدة يوجد المُتقدِّم منه والمُتأخِّر معًا في هذا الوجود لاتصاله فيكون جمعيته عين الافتراق وتقدُّمه عين الحضور وذلك لضعف هذا الوجود ونقص وحدته.

الفصل الثامن

في أقسام المعيَّة

[٤٨٩] واعلم أنَّ أقسام المعيَّة بإزاء أقسام التقدُّم والتأخُّر بحسب المفهوم والمعنى لا بحسب الوجود لأنَّ تقابل المعيَّة لهما ليس تقابل التضايف حتى يلزم أن يوجد حيث يوجدان بل تقابله تقابل العدم والقنية إذ

aralarında zamansal öncelik ve sonralık bulunmayan her şeyin zamanda birlikte olması gerekir. Aralarında tabii olarak öncelik ve sonralık bulunmayan her şeyin tabiat bakımından birlikte olmaları gerekir. Zira ayrık varlıkların tümünün önceliği ve sonralığı arasında zamansallık bulunmadığı gibi, ayrıkların arasında zaman itibariyle bir birliktelik bulunmaz. Aynı şekilde, bütünüyle ayrık olanın, mesela Zeyd'e nispeti, zamansal bir öncelik ve sonralık olmadığı gibi, zamandaki birliktelik de değildir.

[490] Zamanda birlikte olan iki şeyin iki zamânî olması gerekir, tıpkı konumda ve mekânda olan iki şeyin iki mekânî olması gibi. Varlığı zamanda olmayan bir şey, zamansal bir öncelik ve sonralıkla nitelenmez; aynı şekilde zamansal birliktelikle de nitelenmez. Aynı şekilde, iki şey arasındaki zâtî birliktelik de tek bir illetin iki malûlü olması gerekir. Bizzat tek bir illete dayanmaları cihetinden ve yine bizzat birinin diğerine dayanma ciheti olmaksızın aralarında alaka olmayan iki şey arasında birliktelik olmadığı gibi, öncelik ve sonralık da söz konusu olmaz. Tabii olarak birlikte olan iki şey, bazen iki göreli olur ve böyle olmaları bakımından iki görelinin de tek bir illete dayanmaları gerekir, tıpkı yerinde tahkik edildiği gibi. Tabii olarak birlikte olan, ya tek bir illetten sâdır olur ya da ikisi tek bir cinsin altında yer alan iki tür vb. olur ki bu ikisi bazen varlık bakımından denkliklerini gerektirir, iki kardeş gibi. Bazen de bu ikisi tek bir cinsin altındaki türler gibi bunun dışındaki şeyler olur. Zira bu ikisi, tabiatlarında önce veya sonra gelmedikleri için, tabii olarak birliktedir. Bazen bu ikisi, bazen böyle olmadığı halde tabiat itibariyle cinsten sonra gelmede ortak olduklarında, mertebe bakımından da birlikte olur. İki şeyin tüm yönlerden zamanda birlikte olması doğru olur. Oysa iki şeyin tüm yönlerden mekânda birlikte olmaları mümkün değildir. Aksine cisimlerin bir kısmı, tek bir yönden birlikte olur, tıpkı iki şahıs gibi ki arkadan veya önden gelen kimseye nispetlerinin denkliği durumunda birlikte olduklarında sağdan veya soldan gelen kimseye nispetleri itibariyle halleri zaruri olarak farklı olur. İki şey arasında, ikisinden birinin diğerinden zamansal olarak önce gelmesi hariç, her yönden mekânsal birliktelik tasavvur edilmez. Bazen iki cisim arasında mekânsal birliktelik imkânsız olur, tıpkı basitlerin küllîleri gibi ki onlar hakkında birliktelik tasavvur edilmez.

ليس كلّ شيئين ليس بينهما تقدُّم وتأخُّر زمانيين لا بد أن يكونا معًا في زمان ولا كلّ ما لا يوجد بينهما تقدُّم وتأخُّر بالطبع لا بد وأن يكونا معًا في الطبع فإنَّ المفارقات بالكليَّة لا يوجد بينهما تقدُّم وتأخُّر بالزمان ولا معيَّة أيضًا بينها بحسب الزمان وكذا نسبة المفارق بالكليَّة إلى زيد مثلًا ليست بتقدُّم زماني وتأخُّر ولا أيضًا بالمعيَّة في الزمان

[٤٩٠] فاللذان هما معًا في الزمان يجب أن يكونا زمانيين كما أنَّ اللذين هما في الوضع والمكان هما مكانيان فما ليس وجوده في زمان لا يوصف بشيء من التقدُّم والتأخُّر الزمانيين ولا أيضًا بالمعيَّة الزمانيَّة، وكذا المعيَّة الذاتيَّة بين الشيئين لا بد وأن يكونا معلولي علة واحدة فاللذان لا علاقة بينهما من جهة استنادهما بالذات إلى علة واحدة ولا من جهة استناد أحدهما بالذات إلى الآخر فلا معيَّة بينهما ولا تقدُّم ولا تأخُّر، واللذان هما معًا بالطبع قد يكونان متضايفين والمتضايفان من حيث تضايفهما لا بدَّ وأن يستندا أيضًا إلى علة واحدة كما حقق في موضعه. فالمعان بالطبع إمَّا أن يكونا صادرين عن علة واحدة أو هما نوعان تحت جنس واحد ونحوهما، وهما قد يكونان متلازمين في تكافؤ الوجود كالأخوين وقد يكونون غير ذلك كالأنواع تحت جنس واحد لأنَّهما معًا في الطبع إذ لا تقدُّم ولا تأخُّر في طباعهما، وقد يكونان معًا في الرتبة أيضًا إذا اشتركا في التأخُّر بالطبع عن الجنس وقد لا يكون، ويصح أن يكون شيئان هما معًا في الزمان من جميع الوجوه ولا يمكن أن يكونا معًا في المكان من جميع الوجوه بل من الأجسام ما يكون معًا من وجه واحد كشخصان إذا كانا معًا في تساوي نسبتهما إلى من يأتي من خلف أو قدام فبالضرورة اختلف حالهما بالنسبة إلى ما يأتي من اليمين واليسار، ولا يتصوَّر المعيَّة المكانيَّة من كلِّ وجه بين شيئين إلّا مع تقدُّم أحدهما على الآخر بالزمان، وربما تمتنع المعيَّة المكانية بين جسمين كالكليَّات من البسائط فلا يتصوَّر المعيَّة فيها.

[491] Bil ki, iki göreli olmaları itibariyle illetin malûlle birlikte olması gerekir. Bu birliktelik zâtları arasındaki öncelik ve sonralığa zarar vermez. İki göreli olmaları itibariyle iki mevcûd birlikte olduğunda, zâtlarının varlığının birlikte olması gerekmez. Zira görelilik, illet ve malûl olması itibariyle illet ve malûlün lâzımıdır ve illet bu, öncelikle ondan önce gelir.

[492] Bil ki, bir şeyin illetinin ancak kendisiyle birlikte malûl var olduğunda mevcûd olması doğru değildir; iki göreli olmaları cihetinden bunu söylemiyorum, bilakis bu ikisinin varlığının birlikte olduğunu söylüyorum. Şöyle ki, illetin illet oluş şartı eğer onun zâtı olursa malûl mevcûd olduğu halde illet, illet olarak mevcûd olmaya devam etmez; eğer zâtına ilave bir şarta sahip olursa zâtının illet oluşu, imkân ve kuvve itibariyle olur ve zât, malûlün kendisinden sâdır olmasını gerektirmeyen bu cihet üzere devamlı olmaz. Dolayısıyla zât, başka bir şeyin kendisine bitişmesiyle illet olur. Şu halde hakikat itibariyle illet, zât ve ilave şeyin bu toplamından ibarettir, bunun irade, şehvet veya beklenen bir şey olması fark etmez. Bu ilave şey tahakkuk ettiğinde ve bir şart eksikliği olmaksızın malûlün kendisinden sâdır olmasının doğru olması bakımından bu gerçekleştiğinde, ondan malûlün varlığı zorunlu olur. Dolayısıyla ikisi zamanda veya dehirde vs. birlikte olur. Oysa bu ikisi, varlıksal hüviyetin hâsıl olmasında birlikte değildir. Zira malûlün varlığı illetin varlığı ile kıvam bulur. Oysa illetin varlığı, malûlün varlığı ile kıvam bulmaz. Zikredilen bu şeye göre, illetin ortadan kalkması malûlün ortadan kalkmasını gerektirir. Malûl ortadan kalktığında illetin ortadan kalkması gerekmez, bilakis illet ortadan kalkar, böylece malûl de ortadan kalkar. Dolayısıyla illetin ortadan kalkması ve sabit olması, malûlün ortadan kalkmasının ve sabit olmasının sebebidir. Malûlün ortadan kalkması ve sabit olması, illetin ortadan kalkmasının ve sabit olmasının delilidir. Malûlün varlığı, illetle birlikte ve illet sebebiyledir. Oysa illetin varlığı malûlle birliktedir.

Dokuzuncu Fasıl

Zâtî Hudûsun Tahkiki

[493] Bu hudûs eğer varlığın bir sıfatı olursa bunun anlamı, varlığın başka cihetten değil hüviyeti ve zâtı itibariyle başkasıyla kıvam bulma-

[٤٩١] واعلم أنَّ العلة يجب أن تكون مع المعلول من حيث هما متضايفان وليست هذه المعيَّة بضارة للتقدُّم والتأخُّر بين ذاتيهما، وليسا إذا كانا من حيث هما متضايفان موجودان معًا يجب أن يكون وجود ذاتيهما معًا إذ الإضافة لازمة للعلَّة والمعلول من حيث هما علَّة ومعلول وتتقدَّم العلة بهذا التقدُّم.

[٤٩٢] واعلم أنَّ علة الشيء لا يصح أن توجد إلا ويوجد معه المعلول لست أقول من جهة كونهما متضايفين بل لا بدَّ أن يكون وجوداهما معًا، وذلك لأنَّ شرط كون العلة علة إن كان ذاتها فما دامت موجودة تكون علة ويكون المعلول موجودًا، وإن كان لها شرط زائد على ذاته فعليَّة ذاته بالإمكان والقوَّة وما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب أن يصدر عنها معلول فيكون الذات مع اقتران شيء آخر علة فالعلة بالحقيقة هي ذلك المجموع من الذات والأمر الزائد سواء كان إرادة أو شهوة أو مباينًا منتظرًا، فإذا تحقق ذلك الأمر وصار بحيث يصح أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معًا في الزمان أو الدهر أو غير ذلك وليسا معًا في حصول الهويَّة الوجوديَّة لأنَّ وجود المعلول مُتقوِّم بوجود العلة وليس وجود العلة مُتقوِّمًا بوجود المعلول، ويجب ممَّا ذكر أن يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول وإذا رفع المعلول لا يجب رفع العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العلة وإثباتها سبب رفع المعلول وإثباته، ورفع المعلول وإثباته دليل على رفع العلة وإثباتها، والمعلول وجوده مع العلة وبالعلة وأمَّا العلة فوجودها مع المعلول.

الفصل التاسع:

في تحقيق الحدوث الذاتي

[٤٩٣] هذا الحدوث إن كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود مُتقوِّمًا بغيره بهويته وذاته لا من جهة أخرى فيكون ذاته بذاته بحيث إذا قطع النظر

sıdır. Zâtı itibariyle onun zâtı, kıvam vericisinin ve yaratıcısının varlığı dikkate alınmadığında mahza bir şey olmaz. Hiç kuşkusuz o, hüviyeti, hüviyetinde alınan bir şeyle bağlantılı bir zât olması itibariyle zât bakımından muhtaçtır. Oysa onun hüviyeti bu şeyde dikkate alınmaz, zira bu şey ondan müstağni ve ona muhtaç değildir. Dolayısıyla o, sonralığın bu yönünün varlığından sonra olan bir varlıktır, her ne kadar zamanda veya dehirde birlikte olsalar da.

[494] Eğer hudûs mâhiyetin bir sıfatı olursa bunun manası, bu mâhiyetin, varlığa ilişen olmasından sarfınazar etmekle birlikte, başkasıyla bağlantılı olması değildir. Zira mâhiyetler varlıktan uzakken manalar arasında taalluk, öncelik ve sonralık söz konusu değildir. Yine bunun manası, mâhiyet olmaları itibariyle bu mâhiyetler başka bir şeyle irtibatı gerektiriyor, değildir. Onların yokluktan sonra hâdis olmaları şundan ibarettir: Böyle olmaları itibariyle onların zâtları dikkate alındığında onlar basit yokluk (*leysiyet*) olarak mevcûd değildir; onlar için bu yokluk bu mertebede sabit de değildir. Bir şeyin bir şeyden basit değillenmesi (*selb*), sabit olanın sübutunu gerektirmez. Bu durumda varlık ve yokluğun her ikisi bu mertebede, yani bu şekilde basit bir selb olarak alındıkları yerde mâhiyetten selbedilmiştir. Aynı şekilde, mâhiyetten selbedilen mefhûm ancak kendi mefhûmudur. Dolayısıyla basit selblerin tümü, kendisinin selbi hariç, doğrudur. İspatların tümü de, kendisinin ispatı hariç, yanlıştır. Zira mâhiyet olarak mâhiyet ancak mâhiyetten ibarettir. Bunda iki çelişiğin yanlış olmasını gerekli görmek söz konusu değildir. Şöyle ki, bu mertebede şeyin varlığının nakzedildiği söylendiği için bu mertebede bu varlık selbedilir, yani selbinden dolayı değil selbedilmiş varlıkla mukayyet olması itibariyle bu mertebede oluşan varlık selbedilir. Bu selb, mukayyet selb değil mukayyedin selbidir. İki mana arasında gizli olmadığı üzere bir fark vardır. Bununla birlikte, vâki olanın iki çelişikten hâlî olması gerekmez. Zira vâki olan şey, eşyanın varlığıdır, zira biz onun, ikinci kasıtla, yani bilaraz mâhiyet olan bir mevcûd, bir hakikat, bir yaratılmış (*mec'ûl*) ve oluş içinde olduğunu beyan etmiştik. Dolayısıyla o, her şeyden ve onun çelişiğinden uzaktır. O halde bizzat olan şeyin, başkasıyla olan şeye bir önceliği vardır.

عن وجود مُقوِّمه وجاعله كان لا شيئًا محضًا فهو لا محالة فاقر الذات بما هي ذات مُتعلق الهويَّة بشيء مأخوذ في هويَّته، ولا يؤخذ هويَّته في ذلك الشيء لغناء ذلك الشيء عنه وفقره إليه فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعديَّة وإن كانا معًا في الزمان أو الدهر.

[٤٩٤] وإن كان صفة للماهيَّة فمعناه ليس كون تلك الماهيَّة متعلقة بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود إذ لا تعلُّق ولا تقدُّم ولا تأخُّر بين المعاني والماهيَّات معراة عن الوجود، ولا أنَّها من حيث هي هي تستدعي ارتباطها بشيء آخر وإنَّما حدوثها بعد العدم عبارة عن كونها بحيث إذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي بموجودة ليسية بسيطة، لا أنَّها يثبت لها في تلك المرتبة هذه الليسية، والسلب البسيط لشيء عن شيء لا يستدعي ثبوت المثبت له فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن الماهيَّة في تلك المرتبة أعني من حيث أخذها كذلك سلبًا بسيطًا، وكذا كلّ مفهوم مسلوب عنها إلّا مفهوم نفسها فالسلوب البسيطة كلها صادقة إلّا سلب نفسها، والإثباتات كلها كاذبة إلّا إثبات نفسها إذ الماهيَّة من حيث هي هي ليست إلّا هي، وليس في ذلك استيجاب كذب النقيضين وذلك لِمَا قيل إنَّ نقيض وجود شيء في تلك المرتبة سلب ذلك الوجود فيها أي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بأن يكون القيد للوجود المسلوب لا لسلبه فهذا السلب هو سلب المُقيَّد لا السلب المُقيِّد وبين المعنيين فرق كما لا يخفى، ومع ذلك لا يلزم خلو الواقع عن النقيضين لأنَّ الأمر الواقعي هو وجود الأشياء حيث بيَّنَّا أنَّه الموجود وأنَّه الحقيقة والمجعول والكائن لا الماهيَّة إلا بالقصد الثاني أي بالعرض فهي خالية عن كلّ شيء وعن نقيضه أيضًا فإذن ما بالذات له تقدُّم على ما بالغير

[495] Her mümkün yokluktan (*leys*) sonra var (*eys*) olur. Zira mâhiyetin zikredilen manada yokluğu, illetinden dolayı varlığı söz konusudur. Dolayısıyla basit yokluğun durumu, cevherin tanımında mevcûddur. Bilfiil varlığın durumu, varlık ve varlığın yaratıcısı (*câil*) cihetindendir. Onun zâtındaki durumu başkasına dayanması itibariyle olan durumundan önce gelir. Hiç kuşkusuz o, zât devam ettiği müddetçe ondan öncedir. Dolayısıyla bu öncelik onun zâtî hudûsudur. Beyanı ileride geleceği üzere, bu önce gelen ve gelinen olmaklık, bazı meşhurların zannettiği gibi, takaddümün başka bir kısmı değil, bilakis tabii olarak önce gelmeye dönüktür.

[496] Allame Devvânî, İbn Sînâ'nın "Her malûl, yokluktan sonra var olur." sözü ile ilgili"Malûlün, kendinde mevcûd olması söz konusu olmadığı gibi kendinde mâdum olması da söz konusu değildir. Zira her iki tarafta da illete olan ihtiyaç zaruridir." şeklinde varit olan bir itiraza cevap olarak şu ibareyle şu yönde bir söz zikretmiştir: Malûlün varlığı, illetin varlığından sonra geldiği için, illetin varlık mertebesinde o ancak yokluğa sahip olur. Aksi halde ondan sonra gelmezdi. Daha önce geçtiği gibi buna şöyle bir itiraz da varit olur: Malûlün varlığının illetin varlığından sonra gelmesi ancak illetin varlık mertebesinde onun varlık sahibi olmamasını gerektirir, bu mertebede yokluk sahibi olmasını değil.

[497] Ben de diyorum ki, Devvânî'nin zikredilen yönlendirmesi, irat ettiği şey sebebiyle değil, bilakis malûlün varlığının, illetin varlığından kaynaklanması sebebiyle geçersizdir. Bu illet, malûlün fiillik ve hâsıl olma ciheti ve kıvamının ilkesidir. Dolayısıyla "Malûl bu mertebede ancak yokluğa sahip olur." sözü nasıl doğru olsun da illetin varlık mertebesi malûlün yokluğunun misdakı olsun? Bilakis doğru olan şudur: İlletin varlığı, malûlün varlığının kemâli, tamlığı ve onun zorunluluk ve fiillik cihetidir. Evet, eksiklik, kusur ve imkân bakımından malûlle ilişkili olan şeylerin tümü illette tahakkuk etmez. İbn Sînâ'nın sözü buna hamledilir, tıpkı şu sözünün delaleti gibi: "Malûl için kendinde yok olma, illetinden dolayı da var olma söz konusudur." Yine onun şu sözü buna delalet eder: "Her mümkün, terkîbî bir çifttir. Zira varlık ve fiillik cihetinin ona ancak illet yönünden geldiği, yokluk ve imkân cihetinin ise zâtından dolayı olduğu bilinir. Oysa bu cihet illetinden selbedilmiştir."

[٤٩٥] فكلّ مُمكن أيس بعد ليس إذ للماهيَّة أن يكون ليست بالمعنى المذكور ولها عن علتها أيست فالليس البسيط حالها في حدّ جوهرها والأيس بالفعل حالها من جهة الوجود وجاعل الوجود فحالها في ذاتها مُتقدِّم على حالها بحسب استنادها إلى الغير، فهو لا محالة سابق عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقيَّة هي الحدوث الذاتي لها، وسيأتي بيان أنَّ هذه السابقيَّة والمُسبوقيَّة ليست قِسمًا آخر من أقسام التقدُّم كما ظنه بعض الأعلام بل يرجع إلى التقدُّم بالطبع.

[٤٩٦] وذكر العلامة الدواني في توجيه قول الشيخ «كل معلول أيس بعد ليس» جوابًا عمَّا يرد عليه من أنَّ المعلول ليس له في نفسه أن يكون معدومًا كما ليس له في نفسه أن يكون موجودًا ضرورة احتياجه في كلا الطرفين إلى العلة كلامًا بهذه العبارة وهو أنَّ وجود المعلول لِمَا كان مُتأخِّرًا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة إلّا العدم وإلّا لم يكن مُتأخِّرًا عنها، ويُرَدُّ عليه مثل ما مرّ فإن تخلَّف وجوده عن وجود العلة إنَّما يقتضي أن لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا أن يكون له في تلك المرتبة العدم.

[٤٩٧] أقول: التوجيه المذكور فاسد لا لِمَا أورده عليه بل لأنَّ وجود المعلول لِمَا كان ناشئًا عن وجود العلة وهي جهة فعليته وتحصله ومبدأ قوامه فكيف يصح القول بأنَّه لا يكون للمعلول في تلك المرتبة إلّا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداق فقدان المعلول، بل الحق أنَّ وجود العلة كمال وجود المعلول وتأكده وتمامه وجهة وجوبه وفعليته، نعم كلّ ما يتعلَّق بالمعلول من النقيصة والقصور والإمكان لا يتحقَّق في العلة، وعلى هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله «له في نفسه أن يكون ليس وله عن علته أن يكون أيس» وقوله: كلُّ مُمكن زوج تركيبي إذ علم أنَّ جهة الوجود والفعليَّة إنَّما جاءت إليه من قبل العلة وجهة العدم والإمكان له من ذاته وهذه الجهة مسلوبة عن علته.

[498] Sonra Devvânî demiştir ki: Eğer "Malûl, bu mertebede varlığa sahip olmadığında burada yokluğa sahip olur. Aksi halde vasıta gerekli olur. Aynı şekilde yokluğun manası ancak varlığın selbidir. Bu mertebede onun varlığa sahip olmaması sabit olduğunda, onun bu mertebede mâdum olması da sabit olur." dersen ben de derim ki, onun bu mertebedeki varlığının çelişiği, mukayyedin nefyedilme yöntemiyle bu mertebede onun varlığının selbedilmesidir. Yoksa bu mertebede bulunuşu sebebiyle, bu selble nitelenmiş varlığının selbedilmesi, yani mukayyet nefy değildir. Birincinin yok olması, ikincinin tahakkukunu gerektirmez; zira onun bu mertebede ne varlıkla nitelenmiş olması ne de yoklukla nitelenmiş olması mümkündür, tıpkı aralarında illetlik ve malûllük ilişkisi olmayan şeylerde olduğu gibi. Zira birinin varlığı veya yokluğu, diğerinin varlığından sonra veya önce değildir.

[499] Ben de diyorum ki, varlık bu mertebede mâhiyet için sabit olmadığında, bu mertebede varlık ondan selbedilmiş olur. Daha önce geçtiği gibi basit olumsuz (*salibe*), doğru olur; zira o, konunun sübutunu gerektirmez. Bu, yüklemin selbinin olumlaması kuvvetinde olan selbin sübutunu da gerektirmez. Zira onun dikkate alınması konunun varlığını gerektirir. Tıpkı mâdum konulardaki olumsuz önermelerin tümünün doğru, olumlularının tümümün de yanlış olması gibi. Mâhiyette de durum böyledir. Onlar varlık ve yokluktan soyutlanmış olarak dikkate alındığında basit olumsuzlar doğru, olumluların tümü de yanlış olur. Dolayısıyla bu, iki çelişiğin yanlış olmasını ve onların ortadan kalkmasını gerektirmez. Aralarında illetlik ve malûllük ilişkisi bulunmayan şeylere gelince bunlardan her birinin, başkasının varlığı ile var olması mümkün olsaydı onun için böyle bir takaddüm söz konusu olurdu. Kuşkusuz bu, tabiat bakımından önce gelmedir. Mâhiyetin varlığına kıyasla olan hali de böyledir. Sonunda varlıkla nitelenmesi bakımından mâhiyetin varlığa taalluku vardır, her ne kadar o daha önce varlıkla nitelenmiş olmasa da sonunda varlıkla nitelenir. Dolayısıyla mâhiyet, varlığından önce gelmenin bir çeşidine sahiptir.

[500] Geriye şu söz kaldı: Bir şeyin, başka bir şeyin mertebesinde hâsıl olmaması, başkasının bu mertebede sübutu söz konusu olmadığında, bu başkasının ondan önce olmasında yeterli değildir. Mâhiyetin varlıktan önce sübutu yoktur. Nasıl oluyor da onun varlıktan önce geldiğine hükmediliyor?

[٤٩٨] ثمَّ قال فإن قلت: إذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم وإلا لزم الواسطة؛ وأيضًا لا معنى للعدم إلّا سلب الوجود فإذا ثبت أنَّ ليس له الوجود في تلك المرتبة يثبت أنَّه معدوم فيها. قلت: نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المُقيَّد لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة أعني النفي المُقيَّد، فلا يلزم من انتفاء الأول تحقُّق الثاني لجواز أن لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الأمور التي ليست بينها علاقة العليَّة والمعلوليَّة فإنَّه ليس وجود بعضها ولا عدمه مُتأخِّرًا عن وجود الآخر ولا مُتقدِّمًا عليه.

[٤٩٩] أقول: إذا لم يكن الوجود ثابتًا للماهيَّة في تلك المرتبة كان الوجود مسلوبًا عنها في تلك المرتبة فصدقت السالبة البسيطة كما مرَّ لعدم استدعائه ثبوت الموضوع ولا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذي في قوَّة إيجاب سلب المحمول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع، وكما أنَّ عقود السوالب في الموضوعات المعدومة كلها صادقة وإيجاباتها كلها كاذبة، فهكذا في الماهيَّة إذا اعتبرت مجرَّدة عن الوجود والعدم يصدق السوالب البسيطة ويكذب الإيجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين وارتفاعهما. وأمَّا الأشياء التي ليست بينها علاقة العليَّة أو المعلوليَّة فكل منها لو أمكن يوجد بوجود الآخر كان له مثل هذا التقدُّم عليه وهو التقدُّم بالطبع لا محالة، وهكذا حال الماهيَّة بالقياس إلى وجودها فلها تعلُّق بالوجود من حيث إنَّ لها أن تتصف به أخيرًا فإن لم تتصف بالوجود أولًا واتصفت به أخيرًا فلها ضرب من التقدُّم على وجوده.

[٥٠٠] بقي الكلام في أنَّ عدم حصول شيء في مرتبة شيء لا يكفي في كون ذلك الآخر مُتقدِّمًا عليه إذا لم يكن للآخر ثبوت في تلك المرتبة، والماهيَّة لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدُّمها على الوجود.

[501] Fakat biz buna şöyle cevap veriyoruz: Mâhiyetin varlığından, hatta varlıkların tümünden soyutlanması nefsülemirde sahip olduğu bir varlık çeşidi olan aklî itibar yönündendir. Dolayısıyla mâhiyet bu itibarla, bu itibarla olmayan varlığından önce gelir. Zira zikri geçen itibar, aynıyla soyutlama ve karıştırma (*halt*) itibarlarıdır. Biz şunu söylemiyoruz: Bu soyutlama, bu mertebede onun için sabit değil, bilakis bu soyutlama onun sübutunun bir çeşididir. Zira bunun manası, mâhiyetin, tüm varlıkların ondan selbedilmesi bakımından bu mertebede oluşudur. Mâhiyetin, tüm varlıkların ondan selbedilmesi bakımından bu mertebede oluşu, bir oluş ve varlık çeşididir, tıpkı mâhiyetin başkası değil mâhiyet olması gibi; yine, mâhiyetin mevcûd ve mâdum olmaması bir sübût (*takarrür*) çeşididir. Zikrettiğimiz şeydeki sebep, varlığın her şeyin aslı olmasıdır. Varlığı olmayan herhangi bir şeyin, hiçbir şekilde mâhiyeti de olmaz. Fâil bir varlık verdiğinde bu varlığın bir manası ve bir mâhiyeti olur. Varlık mâhiyete arız olduğu için, aklın mâhiyeti düşünmesi ve onu varlığından soyut olarak itibara alması söz konusudur. Arazî olan her şey, bir şey içindir. İlişilmiş olması bakımından ilişilen, ilişenin varlığından ve ilişen varlıktan önce gelen bir mertebeye sahiptir.

[502] Akıl, mevcûdu, her ne kadar o hâriçte tek bir şey olsa da varlık ve mâhiyete ayırır. Mevcûdu iki şeye ayırdığında ikisinden her biri diğerinden başka olur. Fakat diğeriyle karışma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla bu, incelenen şeyin durumu böyle olduğunda mâhiyet için söz konusu olan bir önce gelme (*takaddüm*) çeşididir. Fakat vakıadaki varlık önce gelmenin başka bir çeşidiyle mâhiyetten önce gelir ki bu önce gelme, daha önce geçtiği üzere hakikat bakımından bir önce gelmedir.

[503] Devvânî daha sonra demiştir ki, bazen bu bahis şöyle özetlenir: Mümkün için öncelik mertebesinde ancak varlık ve yokluk imkânı bulunur. Dolayısıyla bu mertebede onun için, imkân itibariyle yokluk söz konusudur. Zâtî hudûs konusunda bu manayla yetinildiğinde tamamlanır. Aksi halde olmaz.

[504] Ben de diyorum ki, tuhaftır ki Devvânî, bu mertebede onun iki imkâna sahip olduğunu kabul etmektedir. Oysa imkân selbî bir şeydir; zira onun manası varlık ve yokluk zaruretinin selbedilmesidir. Dolayısıyla o, mâhiyetin bu selbinin zâtında sabit olduğunu kabul etmiştir. Hiç

[٥٠١] لكنا نجيب عن هذا بأنَّ تجريد الماهيَّة عن وجودها بل عن كافة الوجودات بحسب الاعتبار العقلي ضرب من الوجود لها في نفس الأمر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدُّم على وجودها الذي لها لا بحسب هذا الاعتبار إذ الاعتبار المذكور بعينه اعتباران تجريد وخلط، لسنا نقول: إنَّ هذا التجريد ثابت لها في تلك المرتبة بل إنَّ هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لأنَّ معناه كون الماهيَّة بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة وكونها بحيث يسلب عنها كلّ وجود في تلك المرتبة ضرب من الكون والوجود كما أنَّ كونها هي هي لا غير، وكونها ليست بموجودة ولا معدومة ضرب من التقرر، والسبب فيما ذكرناه أنَّ الوجود أصل كلّ شيء، وما لم يكن وجود لم يكن ماهيَّة أصلًا فإذا أفاد الفاعل وجودًا فلذلك الوجود معنى وماهيَّة فللعقل أن ينظر إليها ويعتبرها مجرَّدة عن وجودها لكونه عرضيًّا لها، وكلّ ما هو عرضي لشيء فللمعروض من حيث هو معروض مرتبة سابقة على وجود عارضة وعلى الوجود العارض.

[٥٠٢] فللعقل أن يحلل الموجود إلى ماهيَّة ووجود وإن لم يكن في الخارج إلّا شيء واحد، فإذا حلل الموجود إلى شيئين فكل منهما غير صاحبه ولكن من شأنه أن يتلبس بصاحبه فهذا ضرب من التقدُّم للماهيَّة إذا كان المنظور إليه حالها لكن الوجود في الواقع مُتقدِّم على الماهيَّة ضربًا آخر من التقدُّم وهو التقدُّم بالحقيقة كما مرَّ.

[٥٠٣] ثمَّ قال: وقد تلخص عن هذا البحث أنَّ المُمكن ليس له في المرتبة السابقة إلّا إمكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الإمكان فإذا اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تمَّ وإلّا فلا.

[٥٠٤] أقول: والعجب أنَّه قد اعترف بأنَّ له في تلك المرتبة إمكانهما والإمكان أمر سلبي إذ معناه سلب ضرورتي الوجود والعدم، فقد اعترف بثبوت هذا السلب للماهيَّة في ذاتها وهذا لا محالة يستدعي ضربًا من

kuşkusuz bu, bir sübut çeşidini gerektirir. Dolayısıyla burada birisiyle yetinilmeksizin önce gelmede kullanılan şeylerin tümü sabit olur. Zira bu tek bir yerde, önce gelmenin varlığı ve sonra gelmenin onda yokluğu şeklinde olan iki şeydir. Dolayısıyla mâhiyetin bu mertebede bir sübutu söz konusu olduğu gibi, yine burada mâhiyetin varlığı için bir yokluk da söz konusudur. Mâhiyet olması bakımından mâhiyetten, zâtı ve zâtîleri ayrılmadığı halde bu, nasıl söz konusu olsun? Dolayısıyla mâhiyetin kendisi ve zâtîleri için bir sübut söz konusudur. Yine mâhiyet zâtı bakımından bir hudûs çeşidine sahiptir, bildiğin gibi her ne kadar vakıada varlığa tabi olan bir sübut olsa da.

Düğüm ve Çözüm

[505] Sonra [Devvânî] burada şöyle bir problem ortaya koydu: Şayet mâhiyetin yokluğu, iddia ettikleri gibi, varlığından önce gelseydi tabiat bakımından ondan önce gelmiş olurdu. Zira onlara göre zâtî öncelik, illiyet ve tabiat bakımından olan şeylerle sınırlıdır. Oysa burada illiyete yer yoktur. Dolayısıyla basit illetin tahakkuk etmemesi gerekir. Bu, onların görüşlerinden farklıdır. Onlar bu konuda, cevabın şöyle olması mümkündür demişlerdir: İlletle kastedilen, malûlün varlığında ihtiyaç duyduğu şeydir. İhtiyacın kendisi ve imkân ve onun lâzımı olan itibarlar gibi ondan önce gelen şeyler, illetin dışındadır. Zira bu bakışta onlar dikkate alınmamıştır. Bilakis bu bakışta onlardan vazgeçilmiştir. Bundan dolayı onlar, zâtî imkânın illete dâhil olmadığını tasrih etmişlerdir.

[506] Ben de diyorum ki, bu cevap oldukça yetersizdir. Mâhiyetin, cins ve fasıl, hatta madde ve sûret gibi cüzleri, her ne kadar malûlün sebebe ihtiyacı esnasında bunlardan vazgeçilmiş olsa da bununla birlikte onlar, mâhiyetin varlığının sebepleri cümlesinden sayılır. Mâhiyetin varlığından önce gelen mertebelerdeki durum da böyledir. Bundan dolayı "Mümkündü, illete ihtiyaç duydu ve böylelikle var oldu." demek doğrudur. Böylelikle ifadesi yani "fâ" harfinin araya girmesi illiyeti hissettirir. Yine onların tasrihine göre imkân, mümkünün sebebe olan ihtiyacının illetidir, tıpkı edilgisel kuvvetin, kabul edicinin varlığı ve fiilliği kabul etme illeti olması gibi. Şüphesiz burada illette bir terkip gerekir. Burada tahkike uygun olan hakikat şunu söylemektir: Kendinde varlığın illetten sâdır

الثبوت فثبت هاهنا جميع ما يعتبر في التقدُّم من غير اكتفاء ببعضها لأنَّ ذلك أمران وجود المُتقدِّم في مقام وعدم المُتأخِّر فيه فالماهيَّة لها ثبوت في تلك المرتبة ولوجودها عدم فيها، كيف والماهيَّة من حيث هي هي لا ينفك عنها ذاتها وذاتياتها، فلها ولذاتياتها ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من حيث ذاتها وإن كان ثبوتا تابعًا للوجود في الواقع كما علمت.

عُقدةٌ وحلٌ

[٥٠٥] ثمَّ أورد هاهنا إشكالًا وهو أنَّه لو تقدَّم عدم الماهيَّة على وجودها كما ادعيتموه لكان مُتقدِّمًا بالطبع عليه إذ التقدُّم الذاتي منحصر عندهم في ما بالعليَّة وما بالطبع ولا مجال للعليَّة هاهنا فيلزم أن لا يتحقَّق العلة البسيطة وهو خلاف مذهبهم. قالوا: ويمكن الجواب عن ذلك بأنَّ المراد بالعلة ما يحتاج إليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالإمكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لأنَّها غير منظور إليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر ولذلك صرَّحوا بعدم دخول الإمكان الذاتي في العلة.

[٥٠٦] أقول: هذا الجواب ركيك جدًا فإنَّ أجزاء الماهيَّة كالجنس والفصل بل كالمادة والصورة وإن كانت مفروغًا عنها عند احتياج المعلول إلى السبب لكنها مع ذلك معدودة من جملة أسباب وجود الماهيَّة، فكذلك الحال في المراتب السابقة على وجود الماهيَّة ولذلك يصح أن يقال أمكنت فاحتاجت فوجدت، وتخلل كلمة الفاء يشعر بالعليَّة، وصرحوا أيضًا بأنَّ الإمكان علة لحاجة المُمكن إلى السبب كما أنَّ القوَّة الانفعاليَّة علة لقبول القابل الوجود والفعلية فيلزم هاهنا التركيب في العلة بلا ريب، فالحق الحري بالتحقيق هاهنا هو أن يقال إنَّ صدور الوجود في نفسه عن العلة

olması bir şeydir, mâhiyetin mevcûda dönüşmesi başka bir şeydir. Daha önce geçtiği üzere mevcûd olmada asıl olan varlıktır, mâhiyet ise varlık sebebiyle mevcûd olur. Varlığın yaratıcıdan (*câil*) sâdır olması, kendinde bir mâhiyete, imkâna veya ilave bir hacete ihtiyaç duymaz. Bilakis onun hüviyetiyle ilişkili olan şey sadece fâilin zâtıdır, başka bir şey değil. Buna göre mevcûdâtın bir kısmının basit bir illetinin olması mümkündür ve bu illet, madde, sûret, mâhiyet, kuvvet veya imkân şartı olmaksızın fâilin varlığının kendisidir. Mâhiyetin mevcûd kılınmasına gelince bu yaratılmışlığın (*mec'ûliyet*) illetinde bir terkibin bulunması gerekir. Yaratılmış olan varlık mâhiyete hulûl eder. Hiç kuşkusuz şeye hulûl eden, bilfiil onun zâtından, imkânından ve bu hulûl edeni kabul etme kuvvetinden sonra gelir. Dolayısıyla burada basit bir illet yoktur. Bilakis bunun tam illeti, fâilin zâtından ve kabul edilenin mâhiyetinden bileşiktir. Onun kabul etme kuvveti, bu üçünden daha az değildir. Gerçi bu imkânî kuvvetin yakınlık ve uzaklığa da sahip olduğu tasavvur edilir. Şöyle ki, mâhiyetin imkânı illete olan nispeti dikkate alınmaksızın zâtı gereği alındığında o uzak bir kuvvettir. İlletine nispetle dikkate alındığında fiile yakın bir kuvvettir. Zira fiil onun var oluşudur, yani varlıkla kayıtlanmasıdır, tıpkı sûretle sûretlenen ve onunla birlikte tek bir şey olan madde gibi.

شيء وصيرورة الماهيَّة موجودة شيء، وقد مرَّ أنَّ الأصل في الموجوديَّة هو الوجود والماهيَّة بسببه تكون موجودة فصدور الوجود عن الجاعل في نفسه لا يحتاج إلى ماهيَّة ولا إلى إمكان أو حاجة زائدة بل الذي يتعلَّق به هويَّته هو ذات الفاعل فقط لا بشيء آخر، فعلى هذا يمكن أن يكون لبعض الموجودات علة بسيطة هي نفس وجود فاعله من غير شرط من مادة أو صورة أو ماهيَّة أو قوَّة أو إمكان، وأمَّا جعل الماهيَّة موجودة فلا بدَّ من تركيب في علة هذه المجعوليَّة لأنَّ الوجود المجعول إليه حال للماهيَّة ولا محالة حال الشيء بالفعل مُتأخِّر عن ذاته وعن إمكانه وقوَّة قبوله لذلك الحال، فلم يوجد هناك علة بسيطة بل علَّته التامَّة مُركَّبة من ذات الفاعل وماهيَّة المقبول وقوَّته للقبول لا أقل من هذه الثلاثة، على أنَّ هذه القوَّة الإمكانيَّة يتصوَّر أيضًا لها قرب وبعد وذلك لأنَّ إمكان الماهيَّة إذا أخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها إلى العلة فهي قوَّة بعيدة وإذا اعتبرت نسبتها إلى علتها فهي قوَّة قريبة من الفعل إذ الفعل هو موجوديتها أعني تقييدها بالوجود كالهيولى التي تصوَّرت بالصورة وصارت معها شيئًا واحدًا.

ONUNCU MERHALE

Akıl ve Makul

[507] Mevcûd olması itibariyle mevcûda ilişen şeylerden biri de tabii veya matematiksel olsun, istidadı hususileşmiş bir tür olmaya muhtaç olmaksızın onun âlim, ilim ve malum olmasıdır. Dolayısıyla ilmi, onun yönlerini ve hallerini araştırmak, mevcûd olması itibariyle mevcûda arız olan küllî hallerin incelendiği ilk felsefede zikredilmeye daha uygundur. Bunun hakkında konuşmak üç tarafla ilişkilidir.

BİRİNCİ TARAF

İlmin Mâhiyeti ve Zâtî Arazları

Bu tarafta birkaç fasıl vardır.

Birinci Fasıl

İlmin Tanımlanması

[508] Muhtemelen ilim, varlığı (*inniyet*) mâhiyetiyle aynı olan hakikatler cümlesindendir. Bu gibi hakikatlerin tanımlanması mümkün değildir. Zira tanımlar küllî şeyler olan cinslerden ve fasıllardan bileşiktir. Bizatihi şahsîleşmesi her varlık ve onu tam betimle (*resm-i tâm*) tarif etmek de imkânsızdır. Hem nasıl olsun ki! İlimden daha iyi bilinen bir şey yoktur. Zira ilim, nefsânî ve vicdânî bir hal olup, canlı ve ilim sa-

المرحلة العاشرة

في العقل والمعقول

[٥٠٧] إنَّ من عوارض الموجود بما هو موجود من غير أن يحتاج إلى أن يصير نوعًا مُتخصِّص الاستعداد طبيعيًّا أو تعليميًّا هو كونه عالمًا أو علمًا أو معلومًا، فالبحث عن العلم وأطرافه وأحواله حري بأن يذكر في الفلسفة الأولى التي يبحث فيها عن الأحوال الكليَّة العارضة للموجود بما هو موجود والكلام فيه يتعلق بأطراف ثلاثة:

الطرف الأول

في ماهيَّة العلم وعوارضه الذاتيَّة

وفيه فصول.

الفصل الأول: في تحديد العلم

[٥٠٨] يشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنيتها عين ماهيَّتها، ومثل تلك الحقائق لا يُمكن تحديدها إذ الحدود مُركَّبة من أجناس وفصول وهي أمور كليَّة، وكلُّ وجود مُتشخِّص بذاته وتعريفه بالرسم التام أيضًا ممتنع، كيف ولا شيء أعرف من العلم لأنَّه حالة وجدانيَّة نفسانيَّة يجدها الحي

hibi bu hali başlangıçta bir şüphe ve karışıklık olmadan zâtında bulur. Özelliği bu olan şeyi, kendisinden daha açık ve aşikâr olan bir şeyle tarif etmek çok zordur. Çünkü her şey akılda ilimle aşikâr olur. Dolayısıyla ilim, ilimden başka bir şeyle nasıl aşikâr olur? Evet, bazı açık şeyler insanı uyandıracak tembihlere ve açıklamalara ihtiyaç duyabilir. İnsan da bunlarla uyanır, gafil olduğu şeye yönelir, manasının özünü kavrar ve açıklık ve keşif bakımından onu artırır, tıpkı eşyanın en bilineni olan varlık (*vücûd*) gibi. Bazı fazılların, ilmin tarife muhtaç olmadığı hakkında getirdikleri: "Herhangi bir şeyi bilen herkesin, burhan ve nazar olmaksızın bu şeyi bilen olduğunu bilmesi mümkündür. Bilen oluşunu bilmek, zâtının ilimle nitelenmiş olduğunu bilmekten ibarettir. Bir şeyin bir şeyle nitelendiğini bilmek, iki şeyden her birinin, yani nitelenen ile niteliğin bilgisini gerektirir. Şayet ilim, ilmin hakikatiyle kazanılmış olsaydı bir şeyi biliyor oluşumuzu bilmemiz, nazar ve istidlal hariç, imkânsız olurdu. Oysa durum böyle değildir. Şu halde sabit olmuştur ki, ilim ilmin hakikatiyle elde edilmekten müstağnidir" şeklindeki delile gelince, incelenen şey işte budur. Bu faziletli kişinin zikrettiği delil, ilmin kendisi dışındaki şeyleri ayırması veçhiyle değil ilmin herkes için herhangi bir vecihle bilinen olmasını ifade eder. Bir şeyin bir şey için sabit olduğunu bilmek, herhangi bir vecihle onu tasavvur etmeyi gerektirir, başka bir şeyi değil. Tıpkı mantık ilminde tasdikin konunun, yüklemin ve nispetin tasavvuruna ihtiyaç duyduğunun zikredilmesi esnasında açıklandığı gibi. Hem nasıl gerektirmesin; her bir insan kulağa, ele, ayağa ve bir başa sahip olduğunu bilir. Oysa insanların pek çoğu bu şeylerin hakikatlerinin ne künhünü ne de betimlerini bilir.

İkinci Fasıl

Varlıkları Bizden Kaynaklanan Gaip Şeyleri Bilmek, Sûretlerinin Bizde Temessülünü Gerektirir

[509] Varlık bahislerinde geçtiği üzere eşyanın, özellikle mâdum şeylerin, hatta imkânsız şeylerin zihinde beliren sûretleri vardır. Zira biz onlar hakkında sabit ve doğru hükümlerle hükmederiz, tıpkı Yaratıcı'nın ortağının imkânsızlığı, iki çelişiğin bir araya gelmesinin imkânsızlığı, madeni cisimsel bir cevher olan altından dağ ve cıvadan denizin ayanda

العليم من ذاته ابتداء من غير لبس ولا اشتباه وما هذا شأنه يتعذَّر أن يعرف بما هو أجلى وأظهر، ولأنَّ كلّ شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم. نعم، قد تحتاج بعض الأمور الجليَّة إلى تنبيهات وتوضيحات يتنبه بها الإنسان ويلتفت إلى ما يذهل عنه ويلخص معناه ويزيده كشفًا ووضوحًا كما في الوجود الذي هو أعرف الأشياء، وأمَّا ما استدل به بعض الفضلاء على كون العلم غنيًّا عن التعريف بأنَّ كلّ من عرف شيئًا أمكنه أن يعرف كونه عارفًا بذلك الشيء من غير برهان ونظر، والعلم بكونه عالمًا عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم، والعلم باتصاف أمر بأمر يستدعي العلم بكلّ واحد من الأمرين أعني الموصوف والصفة، فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسبًا لاستحال أن نعلم كوننا عالمين بشيء إلّا بنظر واستدلال وليس كذلك، فثبت أنَّ العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب فهو منظور فيه، فإنَّ ما ذكره لا يفيد إلّا كون العلم معلومًا لكلّ أحد بوجه من الوجوه لا بوجه يمتاز به عمَّا عداه، فإنَّ العلم بثبوت شيء لشيء لا يستدعي إلا تصوِّره بوجه ما لا غير كما بيَّن في علم المنطق عند ما ذكر أنَّ التصديق يحتاج إلى تصور المحكوم عليه وبه والنسبة، كيف وكلّ واحد من الإنسان يعرف أنَّ له سمعًا وبصرًا ويدًا ورجلًا ورأسًا، والأكثرون لم يعرفوا حقائق هذه الأمور لا بكنهها ولا برسومها.

الفصل الثاني

في أنَّ العلم بالأشياء الغائبة وجوداتها عنَّا لا بدَّ فيه من تمثُّل صورها عندنا

[٥٠٩] قد مرَّ في مباحث الوجود أنَّ للأشياء سيَّما المعدومات بل الممتنعات صورًا متمثلة في الذهن، لأنَّا نحكم عليها بأحكام ثبوتية صادقة كالحكم بأنَّ شريك الباري مُمتنع واجتماع النقيضين محال والجبل من الذهب والبحر من الزيبق جوهر جسماني معدني لا وجود له في العين،

varlığının olmaması şeklindeki hükümler gibi. Bir şeyin bir şey için sabit olduğuna ilişkin bir hükmün doğruluğu, sübut zarfında sabit görülen şeyin o şey için varlığını gerektirir. Dolayısıyla bu şeyler için varlığın bir yönünde varlık söz konusu olur. Zira hâriçte varlığın imkânsızlığı ile veya hâriçte var olmamayla nitelenmiş bir şeyin olması mümkün değildir. Zira zorunlu olmayan bir şey var olmaz. Var olmuşsa mâdum olmaz. Yokluk ve imkânsızlığın sübutu ayanda değil yalnızca ilimde olur.

[510] "Bir şeyin imkânsız olduğuna hükmetmek, şayet onun oluşunun imkânsız olmasını gerektirseydi ilmî sûretler mümkün şeylere ait olur ve mâhiyetleriyle aynı olan mümkün şeyler de imkânsız olurdu, zira onların aynıyla hâriçte hâsıl olması imkânsızdır. Dolayısıyla her ikisinin bizatihi sahip olduğu hâriçte var olmanın imkânsızlığında mümkünlerle imkânsız şeyler arasında bir fark kalmazdı." şeklinde ortaya konulan şüphenin giderilmesi şu şekildedir: Mâhiyetin kendindeki itibarı, var olması bakımından olan itibarından başkadır. İster mümkün olarak alınmış olsun ister alınmış olmasın zihnî oluşunun yanında mâhiyetin hâricî olması imkânsızdır, aynı şekilde onun hâricî varlık kaydıyla zihnî oluşu da imkânsızdır. Kısaca zihnî ve hâricî varlıktan her birinin, diğerine dönüşmesi imkânsızdır. Bu, mâhiyet olması itibariyle mâhiyetin bu ikisiyle nitelenmesinin imkânsız oluşunu gerektirmez. Akılda, hakkında imkânsızlık veya imkânla hükmedilen herhangi bir şeyin, akılda mevcûd olması gerekir. Fakat imkânsızlık ve imkânla hükmetmek, bu varlık itibariyle değil, bilakis mâhiyet olması bakımından mâhiyet itibariyledir. İlmî şühud ve keşfî zuhur çerçevesine delalet hususunda şu şey buna yakındır: Pek çok şey, ortaklık, umum, türlük, cinslik vb. ile nitelenir ki, bu şeyler hâriçte onları doğrulayan niteliklerden hiçbirine sahip değildir. Dolayısıyla eşya için başka bir oluş (*neş'et*) ve varlığın başka bir yönü gerekli olur ki onda küllîlikle ve benzerleriyle nitelenirler. İlmi oluşun (*neş'et*) varlığı hakkındaki güçlü şahitlerden biri de şudur: Sıcaklık ve soğukluk gibi duyulurlar ile organlar nitelendiğinde, mesela dokunma duyusu gibi, organda bu duyulurlardan hâsıl olan sûret, duyulur nitelik cinsinden değil, bilakis nitelik kategorisinin altında yer alan dört cins cümlesinden başka bir cinstendir. Zira dokunma organında mevcûd olan güçlü sıcaklığın sûreti, dokunulur değildir. Aksi halde bu dokunan olmaksızın dokunma organındaki şey hissedilirdi.

وصدق الحكم بثبوت شيء لشيء يستدعي وجود المثبت له في ظرف الثبوت فلهذه الأشياء وجود في نحو من الوجود إذ لا يمكن أن يكون الشيء موصوفًا في الخارج بامتناع الوجود أو باللاوجود في الخارج، لأنَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد وإذا وجد لم يكن معدومًا فثبوت العدم والامتناع لا يكون إلّا في العلم دون العين.

[٥١٠] وأمَّا الشبهة بأنَّ الحكم على الشيء بالامتناع لو اقتضى كونه مُمتنع الكون لكانت الصور العلمية للأشياء المُمكنة وهي عين ماهياتها أيضًا مُمتنعة لاستحالة حصولها بعينها في الخارج، فلم يبق فرق بين المُمكنات والمُمتنعات في استحالة الوجود في الخارج لهما جميعًا بذاتها. فمندفعة بأنَّ اعتبار الماهيَّة في نفسها غير اعتبارها موجودة، فالماهيَّة مع كونها ذهنيَّة يستحيل أن تكون خارجيَّة سواء كانت مأخوذة عن المُمكن أم لا، وكذا كونها مع قيد الوجود الخارجي يستحيل أن تكون ذهنيَّة، وبالجملة كلّ من الوجود الذهني والخارجي يمتنع أن ينقلب إلى الآخر، وذلك لا يقتضي أن تكون الماهيَّة من حيث هي هي مُمتنعة الاتصاف بهما. فالمحكوم عليه في العقل بالامتناع أو بالإمكان لا بدَّ أن يكون موجودًا في العقل لكن الحكم بالامتناع أو الإمكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار الماهيَّة من حيث هي هي، ويقرب من هذا في الدلالة على ظرف الشهود العلمي والظهور الكشفي. إنَّ كثيرًا من الأشياء تتصف بالاشتراك والعموم والنوعيَّة والجنسيَّة وما يجري مجراها وليس لها في الخارج شيء من هذه الأوصاف الصادقة عليها فلا بد للأشياء من نشأة أخرى ونحو آخر من الوجود يتصف فيها بالكليَّة ونظائرها، ومن الشواهد القويَّة على وجود نشأة علميَّة أنَّ المحسوسات كالحرارة والبرودة إذا تكيفت بها الآلات كاللامسة مثلًا ليست الصور الحاصلة منها في الآلة من جنس الكيفيَّة المحسوسة بل من جنس آخر من جملة الأجناس الأربعة التي هي تحت مقولة الكيف؛ فإنَّ صورة الحرارة القويَّة الموجودة في آلة اللمس ليست ملموسة وإلّا لأحسَّ بما في آلة لمسه غير هذا اللامس.

[511] Aynı şekilde, insanın dilin cismi gibi tat alma organıyla algıladığı şiddetli tatta olduğu gibi tadın sûreti dilin cisminde mevcûd olan hâricî tat nesnelerinden değildir. Aksi halde, faraza bu dili yiyen kimse de aynı şekilde tatmış olurdu. Bilakis duyularda hazır olan bu şeylerden birinin sûreti, cisimlerin sıfatları değil ancak nefislerin sıfatlarından olan nefsânî keyfiyetlerdendir. Dolayısıyla zihnî sıcaklık hâricî sıcaklık cinsinden değildir. Aksi halde o, yakıcı olurdu. Bilakis o, nefsânî keyfiyettir. Zihnî soğukluk ve zihnî renk de böyledir. Nefsin konuşması gibi zihnî harfler ve sesler şayet işitilen niteliklerden olsaydı onlar ancak çarpan veya çıkan havanın kaim olmasıyla var olur ve nefsin konuşması kulak deliği olmaksızın sağlıklı işitenler tarafından duyulmuş olurdu. Bu şeyler, duyulurların, duyulur olmayan başka bir varlığa sahip olduğunu insana hatırlatan şeylerdendir. Bu durumda cisimlerin ve eklerinin oluşu (*neş'et*) olmadan, başka bir oluşun (*neş'et*) varlığına inanılmış olur.

[512] Hâricî varlıktan ayrı olan bu ilmî huzuru inkâra teşebbüs edenler şöyle dediler: "Şayet hâricî şeylerin nefislerimizde varlığı olsaydı siyahlığı ve beyazlığı tasavvurumuz esnasında iki zıddın bir araya gelmesi gerekirdi." [Yine onlar şöyle dediler:] "İnsan, felek ve yer gibi mâhiyetler, akılda iz bıraktıklarında (*müntabi'*) şahsî zâtta hâsıl olan cüz'î bir sûret olmaları bakımından bunlar hiç kuşkusuz hâriçte mevcûd olurdu. Eğer mâhiyette ve lâzımlarında hâricî fertlerle birleşselerdi onlara hâricî özellikler (*hassa*) ve lâzımlar gerekli olurdu. Dolayısıyla sıcaklık yakıcı; insan hareketli, uyuyan ve yazan; siyahlık görmeyi engelleyen olurdu. Oysa durum böyle değildir. Eğer mâhiyette onlarla birleşmezse talep edildiği şekilde bunlardan hiçbirinin iki varlığı olmaz." [Keza onlar şöyle dediler:] "Şayet bizim eşyayı bilmemiz onların nefislerimizde var oluşlarından ibaret olsaydı bu, nefsin hareketli, sakin, sıcak ve soğuk olmasını gerektirirdi." Bu şüphenin ve benzerlerinin, bu ilmî varlığın başka bir varlık olması şeklindeki çözüm şeklini kitabın başlarında öğrenmiştin. Mâhiyet bu varlıkla var olduğunda zıtlık, bozulma, sıkışma vs. gibi maddi varlıkta bu mâhiyete gereken sıfatların ve etkilerin çoğu bu [ilmî] varlıktan selbedilir.

[٥١١] وكذا صورة الطعم كالحلاوة الشديدة التي أدركها الإنسان بآلة الذوق كجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجية الموجودة في جرم اللسان وإلا لكانت مذوقة كذلك لمن أكل ذلك اللسان فرضًا بل ليست صورة شيء من هذه الأمور التي هي حاضرة عند الحواس إلّا من الكيفيات النفسانيَّة التي هي من صفات النفوس لا صفات الأجسام؛ فالحرارة الذهنيَّة ليست من جنس الحرارة الخارجية وإلّا لكانت محرقة بل هي كيفيَّة نفسانيَّة وكذا البرودة الذهنيَّة واللون الذهني، والحروف والأصوات الذهنيَّة كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعة لما وجدت إلّا قائمة بالهواء المقروع أو المقلوع، ولكان حديث النفس مسموعًا لكلّ صحيح السمع غير موقور الصماخ فهذه الأمور ممَّا ينبه الإنسان على أنَّ للمحسوسات وجودًا آخر غير محسوس فيصير مُؤمنًا بوجود نشأة أخرى غير نشأة الأجسام ولواحقها.

[٥١٢] وأمَّا متشبثات المنكرين لهذا الحضور العلمي المباين للوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للأشياء الخارجية وجود في نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصوُّرنا السَّواد والبياض؛ ومثل قولهم إنَّ الماهيَّات كالإنسان والفلك والأرض إذا انطبعت في العقل فهي من حيث إنَّها صورة جزئيَّة حاصلة في ذات شخصية تكون لا محالة موجودة في الخارج فإن كانت مُتَّحِدة مع الأفراد الخارجية في الماهيَّة ولوازمها لكان يجب أن يترتب عليها الخواص واللوازم الخارجية فكانت الحرارة محرقة والإنسان مُتحرِّكًا ناميًا كاتبًا والسَّواد قابضًا للبصر وليس كذلك، وإن لم تكن مُتَّحِدة معها في الماهيَّة لم يكن لشيء واحد وجودان كما هو المطلوب؛ ومثل قولهم لو كان علمنا بالأشياء عبارة عن وجودها في أنفسنا لزم منه أن يصير النفس متحركة ساكنة حارة باردة، فقد عرفت في أوائل الكتاب وجه حلَّ هذه الشكوك وأمثالها من أنَّ هذا الوجود العلمي وجود آخر، والماهيَّة إذا وجدت بهذا الوجود يسلب عنه كثير من الصفات والآثار المترتبة عليها في الوجود المادي من التضاد والتفاسُد والتزاحُم وغير ذلك.

[513] Onlardan birinin, "Kabul edicilerinin farklı olması itibariyle şeyin lâzımlarının farklı olması mümkün şeylerdendir. Hatta sıcaklık cisimsel maddeye hulûl ettiğinde ona hususi arazlar ilişir. Sıcaklık, miktar ve konumdan soyut olan nefse hulûl ettiğinde bu etkilerden hiçbiri ona ilişmez. Dolayısıyla mâhiyet iki halde de bir olur." sözüyle yaptığı incelemede şöyle bir mesele vardır: Problem, sıcaklık ve yakma gibi bu etkilerin kendisine yöneltildiğinde o kimsenin zikrettiği cevapla problem gitmiş olmaz. Dolayısıyla [çözüm için] dönüş [yeri], zihnî varlık bahislerinde hazırladığımız şeylerdir.

Üçüncü Fasıl

İlim Babında Zikredilen Yorumların Durumu ve Yapaylığı Fertleri Kapsayan Mananın Elde Edilişi

[514] Birçok insan filozofların akıl ve makul babındaki görüşlerinin son derece zor olduğunu zannetmiştir. eş-Şeyhü'r-Reis İbn Sînâ bazen, Yaratıcı'nın âkil (*akleden*) ve akledilen (*makul*) oluşunun O'nun ne zâtında ne de sıfatlarında bir çokluğu gerektirmediğini açıkladığı bir sırada, akletmeyi olumsuz bir şey kılmıştır [görmüştür]. Zira 'O'nun âkilliğinin ve ma'kullüğünün manası O'nun yoklukla ilgili bir şey olan maddeden soyut olmuş olmasıdır. Bir keresinde de [İbn Sînâ], şeyin kendi zâtı için olan akletmesinin, şeyin sûretinin zâtında hazır olması olarak açıkladığı bir zamanda, akletmeyi "akîl olan cevherde makulün mâhiyetine uygun olan resmedilmiş sûretlerden ibaret" bir şey kılmaya [görmeye] yönelmiştir. Yine o, *İşarât*'ın üçüncü namatında bu konuyu açıklığa kavuşturarak şöyle demiştir: "Şeyin idrak edilmesi, şeyin hakikatinin idrak edicide temessül etmiş olmasıdır." Yine bir keresinde de o, taakkulü mücerret izafet kılmaya yönelmiş ve bunu şunu açıklarken yapmıştır: "Zorunlu Varlık için söz konusu olan basit aklın akıllığı, onda birçok sûretin hâsıl olması sebebiyle değil, bilakis bu sûretlerin ondan taşması sebebiyledir. Hatta basit akıl, ayrıntılı sûretler için yaratıcı bir ilke gibidir. Aynı şekilde icmâlî basit akıl bizde hâsıl olduğunda nefsânî bilgilerimiz için yaratıcı bir ilke gibi olur." Yine bir keresinde de o, taakkulü hâricî şeylere izafeti olan bir nitelikten ibaret kılmaya yönelmiş ve bunu şunu açıklarken yapmıştır: "Nefsânî keyfiyetlerden olan ilim, nitelik kategorisine bizzat,

[٥١٣] وأمّا ما تقصّى بعضهم بقوله: إنَّ من الجائز أن يختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف القوابل حتى تكون الحرارة متى حلت بالمادة الجسمانيَّة يعرض لها عوارض مخصوصة ومتى حلَّت النفس المجرَّدة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شيء من هذه الآثار وتكون الماهيَّة في الحالين واحدة. ففيه، أنَّ المسائل إذا وجه الإشكال في نفس تلك الآثار كالسُّخونة والاحتراق لم يندفع بالجواب الذي ذكره فيجب المصير إلى ما مهدناه في مباحث الوجود الذهني.

الفصل الثالث

في حال التفاسير المذكورة في باب العلم وتزييفها وتحصيل المعنى الجامع لأفراده

[٥١٤] زعم كثير من الناس أنَّ أقوال الحكماء مضطربة في باب العقل والمعقول غاية الاضطراب فإنَّ الشيخ الرئيس يضرب كلامه تارة إلى أن يجعل التَّعقُّل أمرًا سلبيًا وذلك عند ما بيَّن أنَّ كون الباري عاقلًا ومعقولًا لا يقتضي كثرة في ذاته ولا في صفاته لأنَّ معنى عاقليَّته ومعقوليَّته تجرُّده عن المادة وهو أمر عدمي؛ وتارة يجعله عبارة عن الصور المُرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهيَّة المعقول وذلك عندما بيَّن أنَّ تعقُّل الشيء لذاته ليس إلّا حضور صورته عند ذاته، وأيضًا نص على ذلك في النمط الثالث من **الإشارات** حيث قال: إدراك الشيء هو أن يكون حقيقته مُتمثِّلة عند المدرك. وتارة يجعله مجرَّد إضافة وذلك عندما بيَّن أنَّ العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليست عقليَّته لأجل حصول صور كثيرة فيه بل لأجل فيضان تلك الصور عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة، وكذا العقل البسيط الإجمالي إذا حصل فينا يكون كالمبدأ الخلاق لعلومنا النفسانيَّة؛ وتارة يجعله عبارة عن كيفيَّة ذات إضافة إلى الأمر الخارجي وذلك عندما بيَّن أنَّ العلم من الكيفيات النفسانيَّة داخل في مقولة الكيف

görelilik kategorisine bilaraz dâhildir." Yine bunu şunu açıklarken yapmıştır: "Malumun değişmesi, izafete sahip bir nitelik olan ilmin değişmesini gerektirir."

[515] *Hikmetül-İşrâk* kitabının yazarı olan Maktul Şeyh'e [Sühreverdî] gelince o, şu görüşte olmuştur: İlim, zuhurdan ibarettir. Zuhur nurun zâtının kendisidir. Fakat nur, bazen kendisi için nur olur, bazen de başkası için nur olur. Eğer kendisi için nur olursa kendisini idrak edici olur; başkası için nur olursa bu başkası ya kendisi için nur olmaktan veya olmamaktan uzak kalamaz. İkinci seçeneğe göre o ya kendinde karanlık olur veya olmaz. Bunun ikincisine göre o ya başkası için nurdur ya da başkası için nur değil, bilakis karanlık olur. Dolayısıyla ilk takdire göre bu başkası kendisini idrak edici olur; üç takdire göre bu başkası kendisini idrak edici olmadığı gibi kendisi için de idrak edici de değildir. Onun görüşünün özeti budur. Bunun delalet ettiği şey şudur: Ona göre bir şeyin zâtını bilmesi, onun kendisi için nur olmasından ibarettir; bir şeyin başkasını bilmesi nur olan iki şey arasındaki nurluk izafetinden ibarettir.

[516] Bu sözlerin zâhiri çelişiktir. Fakat bunların tevili ve tek bir görüşe irca edilmesi mümkündür. Şöyle ki, ilim, mücerret şeyin varlığından ibarettir. Dolayısıyla bilmek, ister kendini ister başkasını bilmek olsun, örtülerin selbedilmesi şartıyla varlıktan ibarettir. Eğer örtülerin selbedildiği bu soyut varlık, kendisi için varlık olursa, kendisi için akıl olur; eğer arazlar gibi başkası için varlık olursa başkası için akıl, hayal veya his olur. İşte bu, icmal üzere ilim manasının mutlak olarak tahkikidir. İlmin yorumunda zikredilen sözlerin zâhirinden anlaşılan şeylerin iptaline ve bize göre doğru olan şeyin inşasına, daha sonra zikrettikleri sözlerin iç yüzlerinin mümkün olduğu ölçüde ıslahına dönelim.

[517] İmdi biz diyoruz ki, akletmenin selbî bir şey olmasına gelince bunun geçersizliği açıktır. Bir şeyi aklederken iç dünyamıza (*vicdan*) döndüğümüzde nefsimizde bizden bir şey kaybolmadan bizim için bir şeyin hâsıl olduğunu buluruz. Yine, şayet ilmin selb kılınması rastgele herhangi bir selb değil, bilakis ilmin selbi olmasına en uygun olan şey onun mukâbili ise, ilmin mukâbili de bilgisizlik ise bu durumda ilim selb

بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض، وأيضًا عندما بيَّن أنَّ تغيُّر المعلوم يُوجب تغيُّر العلم الذي هو كيفيَّة ذات إضافة.

[٥١٥] وأمَّا الشيخ المقتول صاحب كتاب **حكمة الإشراق** فذهب إلى أنَّ العلم عبارة عن الظهور والظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نورًا لنفسه وقد يكون نورًا لغيره، فإن كان نورًا لنفسه كان مُدركًا لنفسه وإن كان نورًا لغيره فلا يخلو ذلك الغير إمَّا أن يكون نورًا لنفسه أو لا يكون، وعلى الثاني فهو إمَّا أن يكون مُظلمًا في نفسه أو لا، وعلى الثاني فهو إمَّا نور لغيره أو ليس بنور لغيره أيضًا بل غسقًا لغيره، فعلى التقدير الأول كان ذلك الغير مُدركًا له، وعلى التقادير الثلاثة فلم يكن ذلك الغير مُدركًا له ولا هو مُدركًا لنفسه هذا حاصل مذهبه. فدلَّ على أنَّ علم الشيء بذاته عنده عبارة عن كونه نورًا لنفسه وعلم الشيء بغيره عنده عبارة عن إضافة نوريَّة بين شيئين نوريَّين.

[٥١٦] وهذه الأقوال ظواهرها متناقضة لكن يمكن تأويلها وإرجاعها إلى مذهب واحد هو أنَّ العلم عبارة عن وجود شيء مجرَّد فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواء كان علمًا لنفسه أو لشيء آخر؛ فإن كان هذا الوجود المجرَّد المسلوب عنه الغواشي وجودًا لنفسه كان عقلًا لنفسه وإن كان وجودًا لغيره كالأعراض كان عقلًا لغيره أو خيالًا له أو حِسًّا له، فهذا تحقيق معنى العلم مُطلقًا على الإجمال، فلنرجع إلى إبطال ما يفهم من ظواهر الأقوال المذكورة في تفسير العلم ثمَّ إلى تشييد ما هو الحقُّ عندنا ثمَّ إلى إصلاح بواطن ما ذكروه من تلك الأقوال بقدر الإمكان.

[٥١٧] فنقول: إمَّا كون التَّعقُّل أمرًا سلبيًّا فهو ظاهر البطلان، فإنَّا إذا رجعنا إلى وجداننا عند تعقُّل شيء فنجد من أنفسنا أنَّه حصل لنا شيء لا أنَّه زال عنَّا شيء، وأيضًا لو كان جعل العلم سلبًا لم يكن أي سلب اتفق بل أولى الأشياء بأن يكون العلم سلبًا له هو ما يقابله، ومقابل العلم هو

olduğunda bilgisizliğin selbi olurdu. Bilgisizlik bazen basit bazen bileşik olur. Eğer ilim, bir şeyi bilme yokluğundan ibaret olan basit bilgisizliğin selbi olursa bu durumda bilginin yokluğunun yokluğu, bilginin sübutu olur. Böylece ilim selbî değil sübûtî olur. Eğer ilim, bileşik bilgisizliğin (*cehl-i mürekkebin*) selbi ise bu durumda şey ile onun selbi arasına bir vasıtanın girmesi gerekir. Zira bileşik bilgisizliğin yokluğu, ilmin hâsıl olmasını gerektirmez. Bu nedenle ilmin, bileşik bilgisizliğin selbi olması geçersiz olur. Yine, bileşik bilgisizlik, bilgiden ve bilgisizlikten bileşiktir. Şayet bilginin selbi olan ilim, ilim olan cüz'ünün selbi olursa şeyin kendisini selbetmesi gerekir. Şayet ilim, onun selb olan cüz'ünün selbi olursa birinci seçeneğe döner ki o da ilmin yokluğunun yokluğu olmasıdır.

[518] Dahası, şayet biri "Biz, ilmi bilgisizliğin selbinden değil, bilakis madde ve eklerinin selbinden ibaret kılıyoruz." derse, bunun üç vecihle geçersiz olduğunu söyleriz:

[519] 1. Maddeden soyut olma bir diğerine nispet edilmeden, onlardan birine nispet edilmez. Dolayısıyla tıpkı, Amr değil de bunu Zeyd akletti, denildiği gibi bu, Amr'a değil Zeyd'e nispetle maddeden soyuttur, denilemez. Şayet bir şeyi bilmek, onu maddeden soyutlamaktan ibaret olsaydı 'Zeyd âlemin hâdis olduğunu bildi.' yerine 'Zeyd bu sözü soyutladı.' denilmesi doğru olurdu.

[520] 2. Bir şeyin konumdan ve işaretten soyut olduğunu bilmemiz, bu şeyin bir şeyin bilgisi olduğunu bilmemiz değildir. Şayet ilmin manası maddeden soyutlama manası ile aynı olsaydı herhangi bir şeyin soyutlaması olarak bildiğimiz şeylerin tümü, bir şeyin bilgisi oluşunu bilmemiz olurdu. Oysa durum böyle değildir. Bilakis bir şeyin maddeden soyut olduğunu bildikten sonra burhandan sonra olan hariç, bir kimsenin onun ilim oluşunda ya da bizatihi veya bigayrihi bilen oluşunda şüphe duyması mümkündür. Bundan dolayı burhan, her soyut akıl ve akıllı üzerine bina edilmiştir. Tek bir mananın tek bir zamanda hem malum hem de meçhul olması imkânsız şeylerdendir.

[521] 3. Daha önce işaret ettiğimiz şu şeydir: Biz, bilen olmamız cihetinden nefsimizde, irade, kudret, korku, istek, öfke vb. nefsin diğer hallerinden ayrılan sübûtî bir hali buluruz. Bundan da açığa çıkar ki bir şeyi idrak etmek, mücerret yokluk değildir.

الجهل فلو كان العلم سلبًا لكان سلبًا للجهل؛ والجهل قد يكون بسيطًا وقد يكون مُركَّبًا فإن كان العلم سلبًا للجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بشيء فعدم عدم العلم يكون ثُبوتًا للعلم فيكون العلم ثُبوتيًا لا سلبيًا، وإن كان سلبًا للجهل المركب فيلزم حلول الواسطة بين الشيء وسلبه لأنَّ عدم الجهل المُركَّب لا يستلزم حصول العلم فبطل كون العلم سلبًا للجهل المركب، وأيضًا الجهل المركب مركب من علم وجهل فلو كان العلم الذي هو سلبه سلبًا لجزئه الذي هو العلم يلزم سلب الشيء لنفسه ولو كان سلبًا لجزئه الذي هو السلب لعاد الشقّ الأول وهو كون العلم عدم عدمه.

[٥١٨] ثمَّ لو قال قائل: إنَّا لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة ولواحقها. فنقول: هذا باطل من وجوه ثلاثة:

[٥١٩] أولها: إنَّ التجرُّد عن المادة لا ينسب إلى أحد دون أحد فلا يقال هذا مجرَّد عن المادة بالنسبة إلى زيد دون عمرو، كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو ولو كان العلم بالشيء عبارة عن تجرُّده عن المادة لصح أن يقال بدل علم زيد بأنَّ العالم حادث تجرَّد زيد بهذا القول.

[٥٢٠] وثانيهما: إنَّه ليس علمنا بكون الشيء مجرَّدا عن الوضع والإشارة علمًا بكون ذلك الشيء علمًا بشيء، ولو كان معنى العلم بعينه معنى التجرُّد عن المادة لكان كلّ ما علمنا تجرُّد شيء علمنا كونه علمًا بشيء وليس كذلك بل بعد العلم بكون الشيء مجرَّدا عن المواد يجوز الشك لأحد في كونه علمًا أو عالمًا بذاته أو بغيره إلّا بعد البرهان، ولهذا أقيم البرهان على أنَّ كلّ مجرَّد عقل وعاقل، ومن المُمتنع أن يكون معنى واحد مجهولًا ومعلومًا في زمان واحد.

[٥٢١] وثالثها: ما أشرنا إليه أولًا من إنَّا نجد من أنفسنا من جهة كوننا عالمين حالة ثبوتية مُتميِّزة عن سائر أحوال النفس كالإرادة والقُدرة والخوف والشهوة والغضب وغير ذلك، فظهر من هذا أنَّ الإدراك للشيء ليس مجرَّد العدم.

[522] İkinci görüşe, yani ilmin akleden nezdinde nakşolunmuş (*müntebi'*) bir sûretten ibaret olmasına gelince, bu üç vecihle giderilir:

[523] 1. Şayet taakkul, sûretin akledende hâsıl olması olsaydı zâtlarımızı akletmemiş olurduk. Oysa tâlî, vicdânî bir zaruretle geçersizdir, mukaddem de öyledir. Gerekliliğin yönü şudur: Zâtlarımızı taakkul etmemiz ya zâtlarımızın kendisi olur ya da zâtımızda zâtımızdan başka olan bir sûretin hâsıl olması gerekir. Her iki kısım da geçersizdir. Birinciye gelince zâtlarımızı taakkul etmemiz zâtlarımızın kendisi olsaydı zâtımızı bilmek, zâtımızı akleden oluşumuzu bilmek olurdu. Aynı şekilde, zâtlarını akleden şeyleri akleden bir kimsenin, bu şeylerin de zâtlarını akleden olduğunu akletmesi gerekir. Hatta onları akledenin, zâtını aklettiğini de akleder. Oysa durum böyle değildir. İkinciye gelince o da şunlardan dolayı geçersizdir. İlk olarak, bu sûretin zâtımıza eşit olması gerekir. Bu durumda iki benzerin bir araya gelmesi veya ikisinden birinin hal, diğerinin mahâl olması gerekir; her ne kadar birinin hal, diğerinin de mahâl oluşlarına bir gerekçe olmasa da. İkinci olarak, tek bir şeyin cevher ve araz olmasını gerektirir. Zira zâtımızın sûreti, zâtımız gibidir. Zâtımız kendisini kaim kılacak varlıktan müstağni bir cevherdir. Bu durumda bilfiil varlığından sonra onun kaim kıldığı şey, arazdır. Üçüncü olarak, her zihnî sûret, bin tahsisle tahsis edilmiş olsa da küllîdir. Zira o, küllîlikten ve birçok şey arasında ortak olma ihtimalinden engellenmez. Biz zâtımızı ortaklığı kabul edici olmayan şahsî bir hüviyet olarak biliyoruz. Oysa onların tümü zâtımıza ilave şeylerdir. Biz ona "o" diye, zâtımıza da "ben" diye işaret ediyoruz. Şayet biz, zâtımızı bize ilave bir sûretle bilseydik zâtımıza o diye işaret ederdik. Tâlî, zorunlu olarak geçersizdir, mukaddem de öyledir.

[524] 2. Şayet idrak, idrak edilenin sûretinin hâsıl olmasından ibaret olsaydı, hiç kuşkusuz bu mâhiyetleri idrak cansız cisimler için hâsıl olmamakla birlikte onlara bitişirdi. Dolayısıyla cevher için bu mâhiyetlerin bizzat hâsıl olmasının, onlar için bir idrak olmadığını biliriz. Zira onlar için olan bizzat husûl, iki halde farklı olmaz. Çünkü bir şeyi idrak eden kimsenin, bu şeye ilişen şeyle birlikte bu şeyi idrak etmesi mümkündür. Siyahlık sûretinin, yerin ve niceliğin bir şeye bitişmesi bu şeyin idrak edilen olmasına mâni değildir. Aksi halde idrak bunların tümüyle alakalı

[٥٢٢] وأمَّا المذهب الثاني: وهو كون العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العاقل فمُندَفِع أيضًا بوجوه ثلاثة:

[٥٢٣] الأول: إنَّه لو كان التَّعقُّل هو حصول صورة في العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا والتالي باطل بالضرورة الوجدانيَّة فالمُقدَّم مثله وجه اللزوم، إنَّ تعقُّلنا لذواتنا إمَّا أن يكون نفس ذواتنا أو لا بدَّ من حصول صورة أخرى من ذاتنا في ذاتنا، وكلا القسمين باطل؛ أمَّا الأول: فلأنَّ تعقُّلنا لذواتنا لو كان نفس ذواتنا لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا، وكذا من عقل الأشياء التي هي عاقلة لذاتها لزمه أنَّ عقلها عاقلة لذواتها بل كان عقله إياها عقل عقلها لذاتها وليس كذلك، وأمَّا الثاني: فهو أيضًا باطل، أمَّا أولا فلأنَّ تلك الصورة لا بد وأن تكون مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين أو كون أحدهما حالًا والآخر محلًّا مع عدم رجحان أحدهما بالحاليَّة والآخر بالمحليَّة، وأمَّا ثانيًا فلاستلزام كون شيء واحد جوهرًا وعرضًا لأنَّ صورة ذاتنا مثل ذاتنا وذاتنا جوهر مستغني الوجود عمَّا يقوم به فما يقوم به بعد وجوده بالفعل كان عرضًا، وأمَّا ثالثًا: فلأنَّ كلّ صورة ذهنيَّة فهي كليَّة ولو تخصَّصت بألف تخصيص فإنَّه لا يمنع عن الكليَّة واحتمال الاشتراك بين كثيرين، ونحن نعرف ذاتنا هويَّة شخصية غير قابلة للاشتراك ولأنَّ كل ما يزيد على ذاتنا فإنَّا نشير إليه بهو ونشير إلى ذاتنا بأنا، فلو كان علمنا بذاتنا بصورة زائدة علينا لكنَّا مشيرين إلى ذاتنا بهو والتالي باطل بالضرورة فكذا المُقدَّم.

[٥٢٤] الوجه الثاني: إنَّه لو كان الإدراك عبارة عن حصول صورة المدرك فلا شكَّ أنَّ هذه الماهيَّات مقارنة للأجسام الجماديَّة مع أنَّ الإدراك غير حاصل لها فعلمنا أنَّ نفس حصول هذه الماهيَّات للجوهر ليس هو إدراكه لها لأنَّ نفس الحصول لها لا يختلف في الحالين فإنَّ من يدرك شيئًا أمكنه أن يدرك ذلك الشيء مع ما يقارنه فإنَّ مقارنة صورة السَّواد والأين والكم لشيء لا يمنع عن كون ذلك الشيء مدركًا وإلّا لم يتعلَّق الإدراك

olmazdı. Oysa biz miktar, nitelik, yer, konum vs. sahibi birçok cismi idrak ederiz. Şayet onlar; idrak, idrak edilme özelliğinde olan bir nesnenin sûretinin hâsıl olmasıdır, deselerdi bir şeyi benzeriyle yorumlamış olurlardı ki bu da geçersizdir. Dolayısıyla ilmin, hâsıl olan sûretten ibaret olmadığı bilinir.

[525] Eğer "Taakkul, maddeden soyut bir mevcûdda maddeden soyut sûretin hazır bulunuşundan (*huzur*) ibarettir, diyoruz." denirse "Bu da geçersizdir." denilir. Zira akletme sübûtî bir haldir, oysa maddeden soyutlanma selbî bir mefhûmdur. Dolayısıyla selbî mananın, sübûtî şey olan akletmenin hakikatine dâhil olması imkânsızdır. Zira sübûtî şey, selbî olanla var olmaz. Geriye şunu söylemek kalıyor: Akletme (*taakkul*), şeyin bizzat hazır bulunuşu veya sübutu veya üçüncü bir haldir. Fakat bu sübûtî hal, maddeden soyutlanma anında gerçekleşir, ister bu halin tek başına idrak olduğu söylensin isterse huzurdan ve bu halden hâsıl olan toplamın idrak olduğu söylensin, fark etmez. Biz de diyoruz ki, ilk durumun geçersiz olduğu daha önce zikredilmişti. İkinciye gelince bu, kapalı bir sözdür. Bunun doğruluk veya yanlışlık ya da hakiki veya sahte oluş keyfiyetine ileride döneceğiz. Kısaca işin zâhirinde idrakin bizzat sûretin huzuru olmadığını kabul etmek gerekir.

[526] Üçüncü görüşe, yani bilen ve bilinen dışında burada başka bir hal olmaksızın ilmin, bilenle bilinen arasında herhangi bir izafet olmasına gelince bu da izafet babında şöyle açıklandığı üzere geçersizdir: İzafi şeylerin varlıkta müstakilliği yoktur ve onlar ancak iki göreli var olduğu sırada hâsıl olur. Biz çoğu kez hâriçte varlığı olmayan şeyleri idrak ederiz. Yine, biz zâtımızı idrak ederiz, oysa zâtımızla zâtımız arasında ancak itibar hasebiyle bir izafet vardır. Şayet bizim zâtımızı bilmemiz, zâtımızın bize izafetinden ibaret olsaydı zâtımıza ilişkin bilgimiz ancak itibar ve mukayese anında hâsıl olurdu. Oysa durum böyle değil, bilakis bir kimse bunu itibara alsın veya almasın biz kendimizi daima bilmekteyiz.

[527] Bil ki ilmin, idrak edilene dönük olarak idrak edene ilişen bir izafet, yani idrak olduğuna kail olan kimse, bu görüşe idrakin sûret oluşu hakkında varit olan bazı şüpheleri gidermek için yönelmiş, fakat izafetin iki görelinin sübutunu gerektirdiğinden habersiz kalmıştır. Dolayısıyla

بمجموعها، ونحن ندرك كثيرًا جسمًا ذا مقدار ذا كيف وأين ووضع وغير ذلك، ولو قالوا إنَّ الإدراك حصول صورة لِمَا من شأنه الإدراك لكان تفسيرًا للشيء بمثله وهو باطل؛ فعلم أنَّ العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة.

[٥٢٥] فإن قيل: نحن نقول التَّعقُّل عبارة عن حضور صورة مجرَّدة عن المادة عند موجود مجرَّد عن المادة. فيقال: هذا أيضًا باطل لأنَّ التَّعقُّل حالة ثبوتيَّة والتجرُّد عن المادة مفهوم سلبي فيستحيل أن يكون المعنى السلبي داخلًا في حقيقة الأمر الثبوتي الذي هو التَّعقُّل لأنَّ الأمر الثبوتي لا يتقوَّم بالسلبي. فبقي أن يقال إنَّ التَّعقُّل هو نفس حضور الشيء وثبوته أو حالة أخرى، ولكن لا تتحقَّق تلك الحالة الثبوتيَّة إلّا عند التجرُّد عن المادة سواء قيل إنَّ تلك الحالة وحدها هي الإدراك أو قيل إنَّ المجموع الحاصل من الحضور ومن تلك الحالة هي الإدراك. فنقول: أمَّا الأول فقد مرَّ بطلانه وأمَّا الثاني فهو كلام غامض سنرجع إلى كيفيَّة صدقه أو كذبه نقده أو تزييفه، وبالجملة فهو يوجب الاعتراف في ظاهر الأمر بأنَّه ليس الإدراك نفس حضور الصورة.

[٥٢٦] وأمَّا المذهب الثالث: وهو كون العلم إضافة ما بين العالم والمعلوم من غير أن يكون هناك حالة أخرى وراءها فهو أيضًا باطل لِمَا بيَّن في باب المضاف أنَّ الإضافيَّات لا استقلال لها في الوجود ولا يتحصَّل إلّا عند وجود المتضايفين، ونحن كثيرًا ما ندرك أشياء لا وجود لها في الأعيان، وندرك ذواتنا ولا إضافة بين ذاتنا وذاتنا إلّا بحسب الاعتبار، ولو كان علمنا بذاتنا عبارة عن إضافة ذاتنا إلينا لكان العلم منا بذاتنا غير حاصل إلّا عند الاعتبار والمقايسة، وليس كذلك بل نحن دائمًا عالمون بأنفسنا سواء اعتبر ذلك معتبر أم لا

[٥٢٧] واعلم أنَّ القائل بكون العلم إضافة عارضة للمُدرِك إلى المُدرَك أعني الإدراك إنَّما ذهب إليه ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضايفين، فلزمه أنَّ ما

ona şu da gerekli olmuştur: Hâriçte mevcûd olmayan şeyin bilinen olması imkânsızdır. Buna da şu gerekmiştir: Herhangi bir idrak hiçbir şekilde bilgisizlik değildir. Zira bilgisizlik, hâricî hakikatin ilmî sûretinin ona uygun olmamasıdır.

[528] Dördüncü görüşe, yani *Mulahhas* yazarının tercih ettiği; ilmin, izafete sahip bir nitelikten ibaret oluşuna gelince o da oldukça saçmadır. İlkin bu, Yaratıcı'nın zâtını ve zâtı dışındaki şeyleri bilmesinin biricik olan kayyum zâtına ilişen ilave bir nitelikten ibaret olmasını gerektirir ki, O'nun kemâlî sıfatları mahlûkatın en zayıf türü olmaktan münezzehtir. Yine, Yaratıcı'nın ilmi, muzaf bir nitelik olduğunda O'nun yüce zâtı varlıkça bu nitelikten önce gelir; zira bu niteliğin, Yaratıcı'nın çoğalması imkânsız olduğu için, zâtı gereği varlığının zorunlu olması imkânsızdır. Dolayısıyla Yaratıcı'nın zâtı bu nitelikten önce herhangi bir şeyi bilen olmaz. Bu durumda O'nun, şeyleri bilen olması, malûlü olan varlığı mümkün bir şeyden alınmış olur. Kendisinden başka her şeye kemâl verenin, başkasından kemâl alması imkânsızdır. Yine, burhan "Zâtımızı bilmemiz, zâtımızdan başka bir şey değildir." üzerine inşa edilmiştir. Şayet ilim bir nitelik olsaydı zâtımız da bir nitelik olurdu. Oysa zâtımızın nitelik kategorisinden değil cevher kategorisinden olduğu sabittir. Yine, biz hayalimizde tümü cevher olan büyük bir dağ, geniş bir çöl, gök ve yer görürüz. Dolayısıyla ilimde aklımızla nitelik olmadıklarını bildiğimiz şeylerin sûretlerinin varlığı sabit olur. Bu sûretlerin nitelik olduğunu ileri süren kimsenin sözü dikkate alınmayacak bir safsatadır. Eğer bu kimse ilimde bilinenlerin sûretlerinin yeterli olmadığını, bilakis bu sûretlerden başka ilave bir niteliğin kıvamının gerekli olduğunu ileri sürüyorsa onun, bu iddiasını burhanla ispat etmesi gerekir.

[529] Stoacılara (*Revakiyyûn*) tabi olanların şeyhi [Sühreverdî'nin] görüşüne gelince, onun bir kısmı doğru, bir kısmı da doğrunun hilafınadır. Doğru olan kısmı, bizatihi ayrık olan cevherin ilmi hakkında söylediği şu şeydir: Bu ilim, onun kendisi için nur olmasından ibarettir. Nur da varlıktır. Bu, bizim ilmin varlık olduğu şeklinde tercih ettiğimiz görüşe dönüktür. Görüşünün geçersiz olan kısmı ise onun şu görüşüdür: Bir şeyin kendi dışındaki şeyleri bilmesi, şeyin onlara olan izafetidir. Bu, doğru değildir. Zira ilim tasavvur ve tasdik, küllî ve cüz'î kısımlarına ayrılır. Oysa izafet böyle değildir.

لا يكون موجودًا في الخارج يستحيل أن يكون معلومًا، ولزمه أن لا يكون إدراك ما جهلا البتة لأنَّ الجهل هو كون الصورة العلميَّة للحقيقة الخارجية غير مطابقة إياها.

[٥٢٨] وأمَّا المذهب الرابع: وهو الذي اختاره صاحب **الملخص** وهو أنَّ العلم عبارة عن كيفيَّة ذات إضافة. فهو أيضًا في سخافة شديدة أمَّا أولًا فلأنَّه يلزم عليه أن يكون علم الباري بذاته وبغير ذاته عبارة عن كيفيَّة زائدة عارضة لذاته القيوم الأحدي تعالى أن يكون صفاته الكماليَّة من نوع أضعف المخلوقات. وأيضًا إذا كان علمه كيفيَّة مضافة كان ذاته تعالى أقدم وجودًا من تلك الكيفيَّة لاستحالة أن يكون تلك الكيفيَّة أيضًا واجبة الوجود لذاته لاستحالة تعدُّد الباري فذاته تعالى لم يكن قبل تلك الكيفيَّة عالمًا بشيء من الأشياء فكانت عالميَّته بالأشياء مستفادة عن أمر مُمكن الوجود معلول له، ومحال أن يستفيض المُعطي لكل كمال إلى غيره كمالًا من الغير. وأيضًا البُرهان قائم على أنَّ علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفا لكان ذاتنا كيفيَّة وقد ثبت أنَّها من مقولة الجوهر دون الكيف. وأيضًا نحن نشاهد في خيالنا جبالًا شاهقة وصحاري واسعة وسماء وأرضًا وهي كلها جواهر فثبت في العلم وجود صور الأشياء التي نعلم بعقلنا أنَّها ليست بكيفيَّات، فمن زعم أنَّ هذه الصور كيفيات فهو سفسطة لا يلتفت إليها، وإن زعم أنَّ في العلم لا يكفي وجود صور المعلومات بل لا بد من قيام كيفيَّة زائدة غير تلك الصور فعليه إثبات ذلك بالبرهان.

[٥٢٩] وأمَّا مذهب شيخ أتباع الرواقيين ففيه قسم من الحق وقسم من خلاف الحق أمَّا الحق فهو ما قاله في علم الجوهر المفارق بذاته من أنَّه عبارة عن كونه نورًا لنفسه والنور هو الوجود فهذا راجع إلى ما اخترناه من كون العلم هو الوجود. وأمَّا الباطل من مذهبه فهو قوله بأنَّ علم الشيء بما سواه هو إضافته إليها، وهو غير صحيح لأنَّ العلم ينقسم إلى التصوَّر والتصديق والكلي والجزئي والإضافة ليست كذلك.

[530] Yine, bu görüşe hayvanın da cüz'î idraklere sahip olduğu söylenerek bir itiraz getirilir. Oysa onun görüşüne göre bir şeyi idrak eden her şeyin, kendisi için nur olması gerekir. Kendisi için nur olan her şey, bilfiil akıldır. Dolayısıyla bu, her hayvanın akıl sahibi olmasını gerektirir. Yine, onun görüşlerinden biri de cisimlerin ve miktarların huzûrî ve işrâkî bir bilgiyle idrak edilmesidir. Aynı şekilde o, nefislerimizin huzûrî ve izâfî bir bilgiyle bedenini idrak ettiği görüşüne ulaşmıştır. Oysa bize göre cihetlerde bölünebilir olan maddi varlığı bakımından maddi cisimlere idrak, şuur, taakkul ve benzeri taalluk etmez.

[531] Tercih edilen görüşe gelince o da ilmin, konumsal maddeden, soyut varlık olmasından ibarettir. Bunun hakkında da işin zâhirinde birçok problem açığa çıkar. Bunların tümü dikkatli bir bakışla giderilir. Bunların bir kısmı şöyledir:

[532] [1.] Zihnî sûret, hâriçtekine uygun olmazsa bu, bilgisizlik olur; eğer uygun olursa hâriçte bir şey gerekli olur. O zaman idrakin, idrak edenle o şey arasında nisbî bir hal oluşu niçin mümkün olmasın? Bu, *İşarât*'ın kadîm şarihi [Râzî'nin] zikrettiği şeydir. Muhakkik Tûsî şerhinde buna şöyle cevap vermiştir: Sûretlerin bir kısmı hâriçtekine uygun şeylerdir ki bu, ilimdir. Bir kısmı da hâriçtekine uygun olmayan şeylerdir ki bu da bilgisizliktir. İzafete gelince onda uygunluk bulunmaz ve izafetin yokluğu, onun hâriçte varlığının imkânsız olması sebebiyledir. Dolayısıyla izafet manasında idrak ne bilgi olur ne de bilgisizlik olur.

[533] Ben de diyorum ki, itiraz edenin sözünün zâhiri, zihnî sûrete delalet eder ki, eğer zihnî sûret hâriçtekine uygun olmazsa o kimseye göre bu, yokluk ve sahip olmaya mukâbil mutlak ilmin mukâbili olan ademî manada bilgisizliktir, yoksa zıtlığa mukâbil mutlak ilmin bir kısmının mukâbili olan vücûdî manada değil. Bu, bilgi ve bilgisizlik lafızlarından her birinin iki mana arasındaki ortaklığı sebebiyle olan bir mugalata cümlesindendir. Aksi halde zikrettiği şey için asla bir vecih söz konusu olmaz; bilakis, ilim sadece sûrettir, görüşünü pekiştirir. Hâriçteki şeye uygun olmayan sûret zihinde tahakkuk ettiğinde işte o zaman mutlak ilmin kısımlarından birinin tahakkuk ettiği hususunda herhangi bir kimse için bir şüphe söz konusu olmaz, her ne kadar burada hâriçteki şeylerden birine tahakkuk etmiş bir izafet olmasa da bu, bazen ilmin

[٥٣٠] ويرد عليه أيضًا أنَّ الحيوان له إدراكات جزئيَّة ومذهبه أنَّ كلّ مُدرِك لشيء لا بد وأن يكون نورًا لنفسه وكل نور لنفسه عقل بالفعل فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل، وأيضًا من مذهبه أنَّ الأجسام والمقادير مدركة بالعلم الإشراقي الحضوري، وكذا ذهب إلى أنَّ كلّ نفس منا تدرك بدنها بعلم حضوري إضافي، وعندنا أنَّ الأجسام الماديَّة من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا يتعلق بها إدراك ولا شعور لا التَّعقُّل ولا غيره.

[٥٣١] وأمَّا المذهب المختار وهو أنَّ العلم عبارة عن الوجود المجرَّد عن المادة الوضعية. فيُردُّ عليه أيضًا إشكالات كثيرة في ظاهر الأمر ولكنَّ كلها مندفعة عند إمعان النظر.

[٥٣٢] منها: أنَّ الصورة الذهنيَّة إن لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلًا، وإن كانت مطابقة فلا بدَّ له من أمر في الخارج وحينئذ لم لا يجوز أن يكون الإدراك حالة نسبية بين المُدرِك وبينه، وهذا ما ذكره الشارح القديم **للإشارات**، وأجاب عنه المحقق الطوسي في **شرحه** لها أنَّ من الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل، وأمَّا الإضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة علمًا ولا جهلًا.

[٥٣٣] أقول: ظاهر كلام المعترض يدل على أنَّ الصورة الذهنيَّة إن لم تكن مطابقة للخارج كان عنده جهلًا بالمعنى العدمي المقابل لمطلق العلم تقابل العدم والقنية لا بالمعنى الوجودي المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد. وهذا من باب المغالطة باشتراك كل من لفظي العلم والجهل بين المعنيين وإلّا لم يكن لما ذكره وجه أصلًا بل يؤكد القول بأنَّ العلم هو الصورة فقط، فإنَّ الصورة الغير المطابقة لما في الخارج إذا تحققت في الذهن فلا شبهة لأحد في أنَّه حينئذ قد تحقَّق قسم من أقسام مطلق العلم مع أنَّه ليست هناك إضافة متحققة إلى شيء من الأشياء

izafet olmadan var olduğuna delalet eder. Bundan dolayı bilinmektedir ki ilmin tabiatı izafetten başka bir şeydir.

[534] [2.] Sûretin ispatı eğer gerekliyse ancak hâriçte mevcûd olmayan şeylerde gerekli olur. Hâriçte mevcûd olan şeylerin kendilerine olan mücerret izafetle biliniyor olması muhtemeldir.

[535] Cevap: İdrak ve ilim, taakkul, tahayyül ve ihsas gibi idrakin kısımları hakkında kullanılan tek bir manadır. Bazı fertlerindeki mâhiyeti, kendisine izafetin iliştiği göreli (*muzaf*) olmayan bir şey oluşuna delalet ettiğinde kesinlikle bilinir ki nerede olursa olsun ilim görelilik kategorisinden değildir.

[536] [3.] Siyahlığın idraki sadece bir şey için hâsıl olmaktan ibaret olsaydı siyah cisim idrak edici olurdu.

[537] Cevap: İdrak edici olmada mutlak husûl yeterli olmayıp, bilakis konumsal maddeden soyut sûretin husûlü yeterlidir.

[538] [4.] Şayet idrakin manası soyut sûretin hâsıl olmasıyla aynı olsaydı bizatihi kaim olan bir mevcûdu bildiğimizde temyiz edici burhana ihtiyaç duymaksızın onun bilen oluşunu da bilirdik. Fakat kendisi için siyahlık sûreti bulunan cisimsel olmayan bir mevcûdu bildiğimizde kesin olarak onun bilen olduğuna hükmederdik. Oysa biz Allah Teâlâ'nın ne cisim ne de cisimsel olduğunu bildikten sonra O'nun zâtını bilip bilmediğine ve bizatihi ilminin zâtının aynı mı yoksa zâtına ilave bir şey mi olduğuna dair bir burhana ihtiyaç duymazdık.

[539] Ben de diyorum ki, ilim bir şeyin mücerret sûret mefhûmunun kendisinden ibaret değildir ki şeyin bu mefhûmunu tasavvur ettiğimizde ona ilişkin bilginin hâsıl olduğuna hükmetmiş olalım. Bilakis ilim maddeden soyut şeyin varlığının bir yönünden ibarettir. Oysa varlığı künhü ile tasavvur etmek ancak mevcûd hüviyetinin kendisi ile mümkündür, onun zihnî misali ile değil. Dolayısıyla bu varlığın aklımızda hâsıl olduğu farz edilseydi, onun, zâtını bilen ve zâtında hazır olan şeyi bilen oluşundan şüphe etmez ve bu takdirde burhana ihtiyaç duymazdık.

الخارجية فدلَّ على أنَّ العلم قد يوجد بدون الإضافة فعلم أنَّ طبيعة العلم أمر غير الإضافة.

[٥٣٤] ومنها: إنَّ إثبات الصورة إن لزم فإنَّما يلزم فيما لا يكون موجودًا في الخارج، وأمَّا الأمور الموجودة في الخارج فيحتمل أن يكون العلم بها مجرَّد الإضافة إليها.

[٥٣٥] والجواب: إنَّ الإدراك والعلم بمعنى واحد يطلق على أقسام الإدراكات كالتَّعقُّل والتخيُّل والإحساس فإذا دلَّت ماهيَّته في بعض الأفراد على كونه أمرًا غير مضاف قد عرضت له الإضافة علم قطعًا أنَّه ليس من مقولة المضاف أينما كان.

[٥٣٦] ومنها: إنَّ إدراك السَّواد لو كان عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الأسود مُدركًا.

[٥٣٧] والجواب: إنَّ مُطلق الحصول غير كاف في المدركيَّة بل حصول صورة مجرَّدة عن المادة الوضعيَّة.

[٥٣٨] ومنها: أنَّه لو كان معنى الإدراك بعينه حصول صورة مجرَّدة لكنَّا إذا علمنا موجودًا قائمًا بذاته علمنا كونه عالمًا من غير حاجة إلى برهان مستأنف، ولكنا إذا علمنا موجودًا غير جسماني وجدت له صورة السَّواد قطعنا بكونه عالمًا به، وما كنا بعد علمنا بأنَّ الله تعالى غير جسم ولا جسماني نحتاج إلى برهان في كونه تعالى هل يعلم ذاته أم لا، وهل العلم بذاته عين ذاته أم أمر يزيد على ذاته.

[٥٣٩] أقول: العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجرَّدة لأمر حتى يكون إذا تصوَّرنا ذلك المفهوم للشيء جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود أمر مجرَّد عن المادة، والوجود ممَّا لا يمكن تصوُّره بالكنه إلّا بنفس هويَّته الموجودة لا بمثال ذهني له، فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نشك حينئذ في كونه عالِمًا بذاته وعالِمًا بما حضر عند ذاته ولا يحتاج حينئذ إلى برهان.

[540] [5.] Zâtımızı akletmek, zâtımızın kendisi ise, biz zâtımızı bildiğimizi biliriz; eğer bu [zâtımızı bildiğimizi bilmek de] aynıyla zâtımızı bilmek ise işte o zaman o da aynıyla bizim zâtımız olur ve bu, sonsuz terkiplerde uzayıp gider. Onun zâtımızı bilmek olmayışına gelince bu da zâtımızı bilmemizin zâtımızın kendisi olmamasını gerektirir. Bu itirazı, *İşarât*'ın maksatlarını tahkik eden [Nasîruddîn-i Tûsî] naklederek bunun, Mesûdî'nin itirazlarından olduğunu zikretmiş ve buna şöyle cevap vermiştir: Eğer zâtımızı bilmemiz bizzat zâtımız ve bir tür itibarla zâtımızdan başka olursa bu durumda tek bir şey, itibara alanın itibarı kesilmedikçe zihnî itibarlara sahip olabilir.

[541] Ben de diyorum ki, bu cevap şüphe maddesinden dolayı kesin değildir. Şöyle söylenmesi daha uygundur: Zâtımızı bilmemiz, bizzat zâtımızın varlığıdır. Zâtımızı bildiğimizi bilmek aynıyla zâtımızın varlığı değil, bilakis o, şahsî hüviyetimizle aynı olmayan bize ilave zihnî bir sûrettir. Onun başka bir zihnî hüviyeti vardır. Aynı şekilde bu bilginin, ilk iki bilginin hüviyetine ilave bir sûret olduğunu bildiğimizi bilmek de böyledir. Aynı şekilde bu, itibar ve tasavvur sona erinceye kadar devam eder. Bu, iki benzerin tek bir mertebede bir araya gelmesini gerektirmez. Zira pek çok kez geçtiği üzere varlığın, aynî veya zihnî olsun, bir benzeri yoktur, yine onun aynına ve hüviyetine uygun düşen ilmî bir sûreti yoktur. Dolayısıyla biz ilave bir bilgiyle vücûdî şahsî hüviyetimizi bildiğimizde bu bilgi varlığımızla kaim olan bir arazdır. Bu araz, varlığımızdan farklı ve bize benzemeyen bir şeydir. Her bilgiyi bilmedeki durum da böyledir. Zira her bilgi, varlığın bir yönüdür. Ona başka bir sûretle değil ancak kendisiyle ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla her varlığı ve şahsîleşmeyi bilmek ancak umumi-küllî bir vecihle mümkündür.

[542] [6.] Biz görülenin hâriçte mevcûd Zeyd olduğunu biliriz. Onun misali veya silueti olduğunu söylemek, evvelî şeylerde şüpheyi gerektirir.

[543] Aynı muhakkik [Tûsî] buna şöyle cevap vermiştir: Görülenin Zeyd olduğunda şüphe ve tartışma yoktur. Görmeye gelince o, idrak edici alette Zeyd'in misalinin hâsıl olmasıdır. İdrak edilen ile idrak arasında temyizin olmaması bu itirazın çıkış yeridir.

[٥٤٠] ومنها: إنَّه إذا كان تعقُّل ذاتنا نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا إن كان بعينه علمنا بذاتنا فحينئذ يكون هو أيضًا ذاتنا بعينه وهلمَّ جرًّا في التركيبات الغير المتناهية، وأمَّا أن لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم منه أن لا يكون أيضًا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا، وهذا الاعتراض نقله محقق مقاصد **الإشارات** وذكر أنَّه من اعتراضات المسعودي وأجاب عنه بقوله إنَّ علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره.

[٥٤١] أقول: هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فالأولى أن يقال: علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا وعلمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل صورة ذهنيَّة زائدة علينا ليست هي بعينها هويتنا الشخصيَّة ولها هويَّة ذهنيَّة أخرى، وكذا علمنا بعلمنا بذلك العلم صورة زائدة على هويتي العلمين الأولين، وهكذا إلى أن ينقطع الاعتبار والتصوُّر ولا يلزم من ذلك اجتماع المثلين في مرتبة لِمَا مرَّ مرارًا من أنَّ الوجود سواء كان عينيًّا أو ذهنيًّا لا مثل له ولا صورة علميَّة يطابقه بعينه وبهويَّته، فنحن إذا علمنا هويَّتنا الشخصيَّة الوجوديَّة بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا وهو أمر مغاير لوجودنا غير مُماثل لنا، وكذلك الحال في العلم بكلّ علم لأنَّ كلّ علم هو نحو من الوجود ولا يمكن نيله إلا بنفسه لا بصورة أخرى فالعلم بكل وجود وتشخص لا يمكن إلا بوجه كلي عام.

[٥٤٢] ومنها: إنَّا نعلم أنَّ المُبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بأنَّه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الأوليَّات.

[٥٤٣] وأجاب عنه ذلك المحقق بأنَّ المُبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه، وأمَّا الإبصار فهو حصول مثاله في آلة المُدرك وعدم التميز بين المُدرك والإدراك منشأ هذا الاعتراض.

[544] Ben de diyorum ki, bize göre doğru olan şudur: Görmeyi sağlayan şey ve hakikat itibariyle görülen şey, inşallah yerinde açıklayacağımız üzere görme organında değil ayanda mevcûd misâlî bir şahıstır. İşte bunlar, ilim konusunda hikmete bağlı olanların görüşlerinin ve her birine getirilen itirazların cümlesidir. Şimdi ima ettiğimiz hakkın veçhindeki kapalılık örtüsünü açıp, kaidesini inşa edeceğiz.

Dördüncü Fasıl

İlmin Manasının Tahkiki

[545] İlim, maddeden soyutlanma gibi ne selbî bir şeydir ne de izâfî bir şeydir, bilakis o bir varlıktır. Her varlık değil, bilakis bilkuvve olmayan bilfiil varlıktır. Her bilfiil varlık değil, yokluğun bulaşmadığı halis bir varlıktır. Yokluğun bulaşmasından ârî olduğu ölçüde ilim oluşu gittikçe artar. Bunun beyanı şöyledir: İlk madde, zâtında belirsiz bir şeydir ve bilfiil mevcûd değildir. O ancak cisim ve hareket ve hareketten doğan şeyler gibi cismin ekleri ile tahakkuk etmiş bir zât olarak hâsıl olur ve kıvam bulur.

[546] Cisim olarak cismin hâricî yokluktan ârî bir varlığı yoktur. Zira cisimde farz edilen her bir cüz'ün varlığı, diğer cüzlerin ve bütünün yokluğunu gerektirir. Bu cüz var olduğunda bütün yok olmuş olacak ve diğer parçalar da ondan selbedilmiş olacaktı. Varlık, birliğin aynı veya onun gereği olduğu için birliği olmayan şeyin varlığı da yoktur. Aynı şekilde yükleme (*haml*) ve özdeşlik (*hüve'l-hüviyye*) de birliğin lâzımlarındandır. Özdeşliği bulunmayan şeyin bir şey için olan varlığı da yoktur. Bitişik (*muttasıl*) cismin cüzlerinden herhangi biri, vehim itibariyle bile olsa cisme hamledilmez. Cisim de bu cüzlerden herhangi birine hamledilmez, her ne kadar hüviyetin hâsıl olması bu cüzlerin bitişmesinden dolayı ve kemâli de devamlılığında bu sürekliliğin eklenmesi sebebiyle olsa da. Bir şeyin kemâli, o şeyin zevalini gerektirir. Bu durumda o şey nasıl kendinde müstakil bir mevcûd olur!

[٥٤٤] أقول: الحقُّ عندنا إنَّ ما به الإبصار والمُبصر بالحقيقة هو شخص مثالي موجود في الأعيان لا في الآلة البصريَّة كما سنوضحه في مقامه إن شاء الله تعالى، فهذه جملة من مذاهب المنتسبين إلى الحكمة في باب العلم وما يردّ على كل منها فالآن نكشف قناع الإجمال عن وجه الحقّ الذي أومأنا إليه ونشيد قاعدته.

الفصل الرابع

في تحقيق معنى العلم

[٥٤٥] العلم ليس أمرًا سلبيًّا كالتجرُّد عن المادة ولا إضافيًا بل وجودًا ولا كل وجود بل وجودًا بالفعل لا بالقوَّة، ولا كلّ وجود بالفعل بل وجودًا خالصًا غير مشوب بالعدم، وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدَّة كونه علمًا، وبيان هذا أنَّ المادة الأولى أمر مبهم في ذاته وهي غير موجودة بالفعل وإنَّما يتحصل ويتقوم ذاتا متحققة بالجسم ولواحقه كالحركة وما ينشأ منها.

[٥٤٦] والجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجي فإنَّ كلّ جزء مفروض فيه وجوده يقتضي عدم غيره من الأجزاء وعدم الكلّ؛ فإنَّه إذا وجد ذلك الجزء كان الكلّ معدومًا وكذا يسلب عنه سائر الأجزاء، ولأنَّ الوجود عين الوحدة أو ملازم لها فما لا وحدة له لا وجود له، وكذا الحمل والهوهويَّة من لوازم الوحدة فما لا هوهويَّة له فلا وجود له لشيء، وشيء من أجزاء الجسم المتصل ولو بحسب الوهم لا يحمل على الجسم ولا الجسم يحمل على شيء من تلك الأجزاء مع أنَّه حاصل الهويَّة من اتصال تلك الأجزاء وكماله بزيادة ذلك الاتصال في تماديه، وما كمال الشيء يوجب زواله فكيف يكون في نفسه موجودًا مُستقلًّا.

[547] Kısaca cisim, bölünebilen bir hakikattır; varlığında yokluğuna ilişkin bir kuvve, yokluğunda da varlığına ilişkin bir kuvve vardır. Dolayısıyla onun arşın gibi, her bir ferdinin varlığı, başka bir ferdinin yokluğu veya zıddı ile aynıdır. Şu halde onda kendisinin yok olma kuvvesi vardır. Bir şey için bu, varlığının yokluğunu gerektirmesi sebebiyle varlık zayıflığının uç sınırıdır. O, birliğin zayıflığında bulunan çokluk gibidir, zira çokluğun birliği, bir şeyin birliğinin çokluğu ile aynıdır. Varlık eksikliği hususunda ilk madde ile cisim arasındaki fark, maddenin aynıyla birçok şeyin varlığı için sırf kuvve olması; cisimde ise onun varlığında yokluk kuvvetinin bulunmasıdır. Özelliği böyle olan şey, zâtı gereği tamamıyla mevcûd olmaz. Zâtı gereği tamamıyla mevcûd olmayan şey, başka bir şeye erişemez. Oysa erişmek ve yakalamak, ilmin lâzımlarındandır. Herhangi bir kimse cisim veya ilişen eklerinden birini ancak, dışarıda bulunan maddi konumsal sûretlerin dışında bir sûretle bilir. Zira onunla aynı olan bu sûret, bir şey için hâsıl olduğunda ya onun mahâlli olan maddesi olur veya iliştiği bir şey olur veyahut mahâlline kendisiyle birlikte iliştiği bir şey olur. Tümünün hükmü, zâtı gereği varlığa sahip olmama hususunda hâricî cisimsel sûretin hükmü gibidir. Uçları ve sınırları itibariyle olması hâriç, bunlardan hiçbirinin diğer bir şeyde varlığı yoktur. Bir şeyin sınırı, zâtının dışındadır. Oysa idrak şeylerin zâtlarına ve dâhil olan cüzlerine taalluk eder.

[548] Zikrettiğimiz şeyden bilinir ki idrak ettiği şeyin idrak edilen ve elde ettiği şeyin de elde edilen oluşunda varlığın aslı yeterli değildir, bilakis kategori cümlesinden olması anlamında konum sahibi olmayan bir varlık olmasında yeterlidir. Dolayısıyla yokluğa dönük bu şaibelerin eşlik etmediği kuvvetli varlık idrakten ibarettir.

[549] Bunun, daha önce görüşünü şu şekilde dile getiren kimsenin maksadı olması mümkündür: Akletme, şeyin hazır bulunuşu ile sahip olduğu başka bir halden hâsıl olan toplamdır. Şayet o, bu hal ile varlığın müstakil oluşunu ve konumsal âlemin herhangi bir cihetinde vaki hissî bir konuma sahip olmaksızın bölünen bir şey olması itibariyle bütünde onun sağlamlığını kastediyorsa ve idrâkî her bir sûretin hali bu ise, bu durumda onlar konumsal işaretleri kabul edici değildir. Hissin elde ettiği sûret, gerçekte, duyulur keyfiyetler diye isimlendirilen şeyler olmadığı

[٥٤٧] وبالجملة الجسم حقيقة افتراقية في وجودها قوَّة عدمها وفي عدمها قوَّة وجودها، فوجود كلّ فرد منه كالذراع مثلًا عين عدم فرد آخر أو ضدَّه ففيه قوَّة زوال نفسه، وهذا غاية ضعف الوجود لشيء حيث وجوده يوجب عدمه، وهو كالكثرة في ضعف الوحدة فإنَّ وحدة الكثرة عين كثرتها لشيء والفرق بين الهيولى الأولي وبين الجسم في نقص الوجود أنَّ الهيولى بعينها قوَّة صرفة لوجود الأشياء الكثيرة وأمَّا الجسم ففي وجوده قوَّة عدمه، فما هذا شأنَّه يوجد بتمامه لذاته وما لا يوجد بتمامه لذاته لا يناله شيء آخر، والنيل والدرك من لوازم العلم فلا علم لأحد بشيء من الجسم وأعراضه اللاحقة إلا بصورة غير صورتها الوضعية الماديَّة التي في الخارج لأنَّ تلك الصورة بعينها إذا حصلت لشيء كان ذلك الشيء إمَّا مادتها التي هي محلها أو الأمر الذي يحلها أو الأمر الذي يحل معها في محلها، وحكم الجميع كحكم الصورة الجسميَّة الخارجية في أنَّ لا وجود لها لذاتها، وليس لشيء منها عند شيء وجود إلا بحسب أطرافها ونهاياتها، ونهاية الشيء خارجة عن ذاته والإدراك يتعلَّق بذوات الأشياء وأجزائها الداخلة.

[٥٤٨] فعلم ممَّا ذكرنا أنَّ أصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مُدركًا ومنالًا لشيء يدركه وينالـه ذلك الشيء بل وجودًا غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة، فالوجود القوي الذي لا يصحبه هذه الشوائب العدميَّة هو عبارة عن الإدراك.

[٥٤٩] فهذا يمكن أن يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقًا إنَّ التَّعقُّل هو المجموع الحاصل من حضور الشيء وحالة أخرى له، لو كان أراد بتلك الحالة استقلال الوجود وتأكده في الجملة بأن يكون مُنقسمًا ولا ذا وضع حسي واقع في جهة من جهات العالم الوضعي وهذا حال كل صورة إدراكية فإنَّها غير قابلة للإشارة الوضعية، فإنَّ الصورة التي ينالها الحس ليست بالحقيقة هي التي تُسمَّى بالكيفيات المحسوسة ولا التي تُسمَّى بأوائل

gibi dokunulurların ilkeleri diye isimlendirilen şeyler de değildir, tıpkı konumsal hissî işareti kabul edici olan hâricî sıcaklık ve hâricî soğukluk gibi. Zira bunlar, birinci kasıtla ve bizzat değil, bilakis ikinci kasıtla ve bilaraz duyulurdur. Duyulur olması itibariyle duyulur olanın kendindeki varlığı, hisseden cevher için olan varlığı ile aynıdır. Varlığın bu yönü onun duyulur oluşudur, tıpkı makul olması itibariyle makulün varlığının, makullüğünün ve akleden cevher için hâsıl olmasının aynıyla tek bir şey olması gibi. Dolayısıyla bizzat duyulur sûretin varlığı, kendisine işaret edilmesi mümkün olan konum sahibi bir varlık değildir; her ne kadar idrak organı ile bu sûretin kendisinden alındığı şey arasında konumsal bir nispetin hâsıl olması hissî idrakin şartlarında biri olsa da. Bu nispet, bu sûret ile ona uygun düşen ve ondan alınan şey arasında sabit değildir. Hissî idrakin dışındaki hayâlî, vehmî ve aklî idraklerde bu şarta ihtiyaç duyulmaz. İdrâkî sûretin, idrak eden müşahit ve duyular için hâsıl olması, hâricî mahâllerinde oluşan sûretlerin hâsıl olması gibi değildir. Nitekim iki hâsıl oluş arasındaki farkın vecihlerini sana açıklayacağız.

Beşinci Fasıl

İdrâkî Sûretin Nefis İçin Hazır Olması ile Maddede Hâsıl Olması Arasındaki Farklar

[550] Bunlar, sekiz vecihten ibarettir.

[551] 1. Maddi sûret birbirini sıkıştırır ve engelleyicidir. Hususi bir şekille şekillenen veya hususi bir renkle renklenenin, ilk şeklin yanı sıra başka bir şekille şekillenmesi, ilk renk ondan selbedilmeden başka bir renkle renklenmesi imkânsızdır. Farklı ve zıt olan tat, koku ve seslerdeki durum da böyledir. Bunların idrâkî sûretlerine gelince onlar, idrâkî varlıkta birbirini sıkıştırmaz. Zira ortak duyu tümünü idrak eder ve onları kendisinde hazır kılar. Bu beş duyudan her bir duyunun kendi duyuluru cinsinden farklı türleri idrak etmesi mümkündür. Dolayısıyla görme duyusu, zıt renkleri, tat alma duyusu zıt tatları idrak eder. Diğer duyular hakkındaki söz de böyledir. Buna bağlı olarak bilinir ki idrâkî ve sûretli varlık varlığın başka bir çeşididir.

الملموسات وهي الحرارة الخارجية والبرودة الخارجية القابلة للإشارة الحسيَّة الوضعيَّة، فإنَّها محسوسة بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الأول وبالذات، فإنَّ المحسوس من حيث هو محسوس وجوده في نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس به، وهذا النحو من الوجود هو محسوسيَّته كما أنَّ وجود المعقول من حيث هو معقول ومعقوليَّته وحصوله للجوهر العاقل بعينه شيء واحد، فالصورة المحسوسة بالذات ليس وجودها وجودا ذا وضع يمكن الإشارة إليها وإن كان من شرائط الإدراك الحسي حصول نسبة وضعية بين آلة الإدراك والشيء الذي يؤخذ منه تلك الصورة. وهذه النسبة غير ثابتة بين تلك الصورة وما يطابقه وتؤخذ منه، وذلك الشرط غير محتاج إليه في غير الإدراك الحسي من الإدراكات الخياليَّة والوهميَّة والعقليَّة، وليس أيضًا حصول الصورة الإدراكيَّة للمشاعر والمشاهد الإدراكيَّة كحصول الصور الكائنة في محالها الخارجيَّة كما سنتلو عليك وجوه الفرق بين الحصولين.

الفصل الخامس

في الفرق بين حضور الصورة الإدراكيَّة للنفس وبين حصولها في المادة

[٥٥٠] وذلك من ثمانية أوجه:

[٥٥١] أولها: إنَّ الصورة الماديَّة متزاحمة متمانعة فإنَّ المشكل بشكل مخصوص أو الملون بلون مخصوص يمتنع عليه أن يتشكل بشكل آخر مع الشكل الأول ولا أن يتلون بلون آخر ما لم يسلب عنه اللون الأول، وكذا الحال في الطعوم والروائح والأصوات المتخالفة المتضادة، وأمَّا صورها الإدراكيَّة فلا تزاحم لها في الوجود الإدراكي فإنَّ الحس المشترك يدرك الجميع ويحضرها عنده، وكلّ حس من هذه الحواس الخمسة يمكنه إدراك أنواع مختلفة من جنس محسوسه، فالبصر للألوان المتضادة والذوق للطعوم المتضادة وكذا الكلام في غيرها فعلم أنَّ الوجود الصوري الإدراكي ضرب آخر من الوجود.

[552] 2. Maddi sûretlerden büyük olanı, küçük maddede hâsıl olmaz. Dolayısıyla bir dağ, bir hardal tohumunda hâsıl olmaz, deniz de bir havuza sığmaz. İdrâkî varlıkta durum farklıdır. Zira nefis için bunların büyüğünü ve küçüğünü kabul etmek eşittir. Nefis göklerin, yerin ve ikisi arasındaki şeylerin tümünün sûretini, kendisinde bir sıkışma olmadan bir kerede hayalinde hazır kılabilir. Tıpkı efendimiz ve seyyidimiz Muhammed'den (sav) şöyle varit olduğu gibi: "Müminin kalbi, arştan daha büyüktür."

[553] Yine Ebû Yezid el-Bistâmî'nin kendinden şöyle aktardığı gibi: "Arş ve içindekiler Ebu Yezid'in kalbinin bir köşesinde olsa bile onu hissetmezdim." Bunun sebebi, nefsin miktarının ve konumunun olmamasıdır. Aksi halde hususi bir sınırla ve hususi bir konumla sınırlanmış ve bunlardan başkasını bunlara ilave ve bunlardan eksilmiş bir halde kabul ederdi. Dolayısıyla geride onun için idrak edilmemiş bir şey kalır veya geride nefisten idrak edici bir şey kalırdı. Böylelikle tek bir şey tek bir anda hem bilinen hem bilinmeyen veya hem bilen hem bilmeyen olurdu ki bu, burhan ve vicdan bakımından imkânsızdır. Zira tek bir şahıs olan nefsimiz büyük bir miktarı idrak ettiğinde o şeyin tümünü kendisinin bir kısmıyla değil bütünüyle bilir. Nefis basit olduğu için, onun bir kısmı (*bazısı*) yoktur.

[554] 3. Zayıf keyfiyet, kuvvetli keyfiyetin maddede hâsıl olması esnasında yok olur. Oysa nefsânî sûretler böyle değildir. Zira bu sûretlerin kuvveleri, zayıf olan varit olduğunda, özellikle tahayyül ve taakkulde onu ortadan kaldırmaz. Akıl zayıfı kuvvetlinin peşi sıra idrak eder, küçük olan büyük olandan sonra, eksik olan fazla olandan sonra tahayyül edilir.

[555] 4. Maddi keyfiyetlere duyularla işaret edilir ve onlar bu âlemin herhangi bir cihetinde vâkidir. Oysa idrâkî sûretler böyle değildir. Zira onlara işaret edilmez. Kategori anlamında onların bir konumu olmadığı gibi bir cüz'ü de yoktur.

[556] 5. Maddi tek bir sûretin pek çok şahsın birçok idraki ile idrakten maksadın bu olması anlamında idrak edilmesi mümkündür. Böylece tek bir yazıyı birçok göz okur, tek bir sesi birçok kulak işitir. Oysa idrâkî

[٥٥٢] وثانيها: إنَّ الصور الماديَّة لا يحصل العظيم منها في المادة الصغيرة فلا يحصل الجبل في خردلة ولا يسع البحر في حوض وهذا بخلاف الوجود الإدراكي فإنَّ قبول النفس للعظيم منها والصغير متساو فتُقدَّر النفس أن تحضر في خيالها صورة جميع السماوات والأرض وما بينهما دفعة واحدة من غير أن يتضيَّق عنها كما ورد عن مولانا وسيدنا محمد (صلى الله عليه واله): «إنَّ قلب المؤمن أعظم من العرش».

[٥٥٣] وكما قال أبو يزيد البسطامي حكاية عن نفسه: لو كان العرش وما حواه في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لَمَا أحسَّ به. والسبب في ذلك أنَّ النفس لا مقدار لها ولا وضع لها وإلّا لكانت محدودة بحد خاص ووضع خاص لا تقبل غيره إلّا ويزيد عليه أو ينقص عنه فبقي منه شيء غير مدرَك لها أو بقي من النفس شيء غير مدرِك له فيكون شيء واحد معلومًا وغير معلوم أو عالمًا وغير عالم في آن واحد وهو محال بالبرهان والوجدان، فإنَّا نعلم أنَّ النفس منَّا شخص واحد إذا أدرك مقدارًا عظيمًا يدرك كله بكلها لا ببعضها إذ لا بعض لها لبساطتها.

[٥٥٤] وثالثها: إنَّ الكيفيَّة الضعيفة تنمحي عند حصول الكيفيَّة القويَّة في المادة بخلاف الصور النفسانيَّة فإنَّ القوي منها لا يبطل الضعيف عند وروده سيَّما في التخيَّل والتَّعقُّل فإنَّ العقل يدرك الضعيف إثر القوي ويتخيَّل الصغير بعد العظيم والأنقص بعد الأشد.

[٥٥٥] ورابعها: إنَّ الكيفيَّات الماديَّة يشار إليها بالحواس وهي واقعة في جهة من جهات هذا العالم وليس كذلك الصور الإدراكيَّة إذ لا إشارة إليها ولا وضع لها بمعنى المقولة ولا جزء منها.

[٥٥٦] وخامسها: إنَّ صورة واحدة ماديَّة يمكن أن تكون مُدركة بإدراكات كثيرة لأشخاص كثيرة بالمعنى المراد من إدراكها فتكون كتابة واحدة يقع عليها أبصار كثيرة أو صوت واحد تسمعه أسماع كثيرة وليس

sûretin varlığı böyle değildir. Hayalimdeki şeyi benden başkasının bilmesi mümkün değildir. Yine tat kuvvemdeki şeyi benden başkasının tatması mümkün değildir. Bundan dolayı nefsânî ateş yakmadığı gibi âşığın kalbinin yanması ısıtmaz, gönlünün soğukluğu serinletmez, denilmiştir. Akıl, ateş yakar ve su soğutur, diye hükmettiğinde, onların nefiste olduğu sırada olduğu gibi veya nefiste soğutucu olduğu andaki gibi olduklarına hükmetmez. Bilakis onların hâriçte olduklarında yakıcı veya soğutucu şeyler olduklarına hükmeder.

[557] Yine akıl, cevherin başkasıyla değil kendi zâtıyla kaim olduğuna hükmettiğinde bununla zihnî varlığının başkasıyla kaim olmadığını kastetmez. Bilakis bunun manası, bildiği şeyin, varlığı başkasıyla kaim olmayan bir şeyin sûreti olmasıdır. Bu, ona uygun olan sûretinin başkasıyla kaim olmamasını gerektirmez.

[558] 6. Kevnî sûretler konularından kalktıklarında geri dönmeleri veya benzerlerinin geri dönmesi ancak yeniden elde edilmeleriyle ve onları ilk defa hâdis kılan bu sebepler gibi tekrarlanan bir etkiyle mümkündür. Nefsânî [zihnî] sûretler bundan başkadır. Zira onlar hâsıl olduktan sonra kaybolduklarında geri dönmelerinde yeni bir kazanıma katlanmaya ihtiyaç duymaz.

[559] 7. Kevnî sûretler varlıkça eksik olduğunda ancak uzak bir fâil veya ayrı ve farklı bir sebeple kemâle ermeleri mümkündür. Tıpkı kendi miktarına ulaştığında beslenme ve büyüme için su ve toprak gibi başka sebeplere ihtiyaç duyan ağaç, kemâlinin sonuna ulaşan hayvan gibi. Yine tabii veya sınâî cansız sûretler gibi ki daha önce eksikken kemâle erdiğinde ancak kendisinden ayrı sûretler sebebiyle kemâle erer. Nefsânî/*zihnî* sûretler bundan farklıdır. Tıpkı kutsî nefislerin sûretleri gibi ki onlar, işin başında yetkin değilken haline uygun kemâline erişmede kendi zâtından ayrı bir yetkinleştiriciye ihtiyaç duymaksızın zâtıyla yetinir.

[560] 8. Kevnî sûretlerin mefhûmlarının ve manalarının çelişiğinin onlar hakkında doğru olması mümkün değildir. Dolayısıyla hâricî ateş hakkında "ateş olmayan" [ifadesi] doğru olmaz. Hâricî siyahlık hakkında "siyah olmayan" [ifadesi] doğru olmaz. Nefsânî [zihnî] ateş bundan

كذلك وجود الصورة الإدراكية؛ فما في خيالي لا يمكن أن يطَّلِعَ عليه غيري وما في قوَّة ذوقي لا يُمكن أن يذوقه غيري، ولذلك قيل النار النفسانيَّة لا تحرق وحرقة قلب العاشق لا تسخن وثلجة صدره لا تبرد، والعقل إذا حكم بأنَّ النار محرقة والماء مبرد لا يحكم بأنَّها حين ما يكون في النفس محرقة أو أنَّه حين ما يكون فيها مبرد بل على أنَّها أمور إذا وجدت في الخارج كانت محرقة أو مبردة.

[٥٥٧] وإذا حكم بأنَّ الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به أنَّ وجوده الذهني لا يقوم بغيره بل معناه أنَّ ما علمه صورة شيء وجوده لا يقوم بغيره ولا يلزم منه أن لا يقوم صورته المطابقة له بغيرها.

[٥٥٨] وسادسها: إنَّ الصور الكونية إذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها أو استرجاع مثلها إلّا باكتساب جديد وتأثير مستأنف بمثل تلك الأسباب التي حدثت منها أولًا بخلاف الصور النفسانيَّة فإنَّها إذا زالت بعد حصولها فقد لا يحتاج في استرجاعها إلى تجشُّم كسب جديد.

[٥٥٩] وسابعها: إنَّ الصور الكونية إذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها إلّا بفاعل غريب أو سبب مباين منفصل كالشجر إذا بلغ إلى مقداره يحتاج إلى أسباب أخر كالماء والأرض لأجل التغذيَّة والتنميَّة والحيوان إذا بلغ إلى غاية كماله، وكذا الصور الجماديَّة الطبيعيَّة أو الصناعيَّة إذا كملت بعد نقصانها إنَّما كملت بأسباب منفصلة عنها بخلاف الصور النفسانيَّة كصور النفوس القدسيَّة التي تكون في أول الأمر غير كاملة لكنها مستكفية بذاتها في بلوغها إلى كمالها اللائق بحالها من غير حاجة لها إلى مكمل منفصل الذات عنها.

[٥٦٠] وثامنها: أنَّ الصور الكونيَّة لا يمكن صدق نقائض مفهوماتها ومعانيها عليها فالنار الخارجية لا يصدق عليها اللانار والسَّواد الخارجي لا يصدق عليها أنه ليس بسواد بخلاف النار النفسانيَّة فإنَّها ليست بنار بالحمل

farklıdır. Zira o sınâî yaygın bir yüklem ile ateş olmaz. Nefiste mevcûd olan cisim, cisim değildir. Tümü kendilerine zâtî bir yüklemle yüklenen ve sınâî bir yüklemle kendilerinden selbedilen renkler, sesler, tatlar ve kokular gibi duyulur keyfiyetlerin hali de böyledir. Nefsânî hayvan, hayvan olmadığı halde bir hayvandır. Bundaki sır şudur: Kendisinden maddi eksikliklerin selbedildiği sûrî varlıkların bu yönü, en değerli ve en üstün bir vecih üzere olan bir varlıktır. Maddi ve cisimsel bu manaların onlar için sabit olması, ilkelerinin ve asıllarının onlarda tahakkuk etmeleri yönündendir.

[561] Bu maddi sûretler, mücerret sûretlerin heykelleri ve kalıplarıdır. Bu eksikliklerin onlardan [sûretlerden] selbedilmesi[nin sebebine] gelince bu, onların, düşük (*denî*) oluşlarla var olmaktan daha üstün ve daha yüce olmalarıdır. Değişen ve deveran eden zıtlardan ve sûretlerden bileşik olan etli bu hayvan, bu basit nefsânî hayvanın misali ve gölgesidir, her ne kadar onun üstünde kendisinden daha yüce bir şey bulunsa da. Bu yüce şey, basitliğine rağmen türünün altında yer alan maddi ve nefsânî şahısların ve sınıfların tümünü kapsayıcı olan tek ve basit aklî hayvandır. O, onların küllî ve türsel misalidir [ideasıdır] ve o da aklî bir attır.

[562] Mâhiyet bahislerinde geçtiği gibi hayvan ve onun dışındaki her bir türde de durum böyledir. Buradaki amaç, bu maddi sûretlere uygun düşen mücerret sûretlerin bizzat çelişiklerinin, tenakuz problemini gerektirmeyecek şekilde onlar hakkında nasıl doğru olduğunu açıklamaktır. Bunun temeli daha kuvvetli ve daha zayıf meselesini tahkikten geçer. Bir şeyin varlığı arttığında, her artma daha önce içinde bulunduğu türde ilerleme olmasına rağmen, kendi türünden daha üsteki başka bir türe doğru çıkar. Tıpkı meşhur meselde olduğu gibi: "Bir şey haddini [sınırını] aştığında zıddına döner." Cenin gibi tek bir maddenin kemâline ulaşması da tıpkı bu kâbildendir. Ceninin tabii sûreti kemâle erdiğinde nefsânî sûrete, daha sonra da aklî sûrete dönüşür. Böylece daha önce selbedilen şey, onun hakkında doğru olur; daha önce doğru olan şey de ondan selbedilmiş olur.

الشائع الصناعي، والجسم الموجود في النفس ليس بجسم، وكذا حال الكيفيَّات المحسوسة كالألوان والأصوات والطعوم والروائح كلها يحمل على أنفسها بالحمل الذاتي ويسلب عن أنفسها بالحمل الصناعي، فالحيوان النفساني حيوان وليس بحيوان، والسرُّ في ذلك أنَّ ذلك النحو من الوجود الصوري المسلوب عنه النقائص الماديَّة وجود على وجه أعلى وأشرف فإثبات هذه المعاني الجسميَّة الماديَّة لها من جهة تحقُّق مبدأها وأصلها فيها.

[٥٦١] فإنَّ هذه الصور الماديَّة أصنام وقوالب لتلك الصور المجرَّدة، وأمَّا سلب هذه عنها فلأجل أنَّ تلك الصور أجل وأشرف من أن يوجد بهذه الأكوان الدنيَّة، فهذا الحيوان اللحمي المركب من الأضداد والصور الدائرة المستحيلة مثال وظل لذلك الحيوان النفساني البسيط وإن كان فوقه ما هو أعلى منه وهو الحيوان العقلي البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الأشخاص والأصناف الماديَّة والنفسانيَّة التي تحته من نوعه وهو مثالها الكلي النوعي وهو الفرس العقلي.

[٥٦٢] وهكذا في كلّ نوع من أنواع الحيوانات وغيرها كما مرَّ في مباحث الماهيَّة، والغرض هاهنا بيان أنَّ الصور المجرَّدة المطابقة لهذه الصور الماديَّة كيف يصدق عليها نقائض أنفسها على وجه لا يلزم إشكال التناقض، ومبناه تحقيق مسألة الأشد والأضعف وأنَّ وجود الشيء إذا اشتد يخرج من نوعه إلى نوع آخر أعلى منه مع أنَّ كلَّ اشتداد يكون إمعانًا في نوعه الذي كان فيه، وفي المثل المشهور إنَّ الشيء إذا جاوز حدَّه انعكس إلى ضدِّه، ومن هذا القبيل استكمالات المادة الواحدة كما الجنين إذا كملت صورته الطبيعيَّة تصير صورة نفسانيَّة ثمَّ عقليَّة فيصدق عليها ما كان مسلوبًا عنها ويسلب عنها ما كان صادقًا عليها.

Altıncı Fasıl

Onların "İlim Arazdır." Sözü Üzerine

[563] Hayâlî ve hissî bilgilere gelince bize göre onlar tahayyül organında ve his organında yerleşik değildir. Bilakis bu organlar onların mahâlleri ve konumları değil onların görünüm ve zuhur yerleridir. Onların cevherleri maddeden soyut cevherlerdir. Arazları da bu cevherlerle kaim arazlardır. Tümü nefisle kaim olur, tıpkı mümkünlerin zikri yüce Yaratıcı ile kaim olmaları gibi. Aklî bilgilere gelince meşhur olan, şeylerle ilgili aklî bilgilerimizin sûretlerinin nefislerimizde belirmesinden ibarettir. Zira bilgi mevcûdâtın maddelerinden soyutlanmış sûretlerinden elde edilir. Bunlar, cevherlerin ve arazların sûretleridir.

[564] Bu konuda onlara İbn Sînâ'nın *Şifâ*'nın *İlâhiyât*'ında zikrettiği kuvvetli bir şüphe varit olmuştur. Şöyle ki, ilmin maluma uygun olması gerektiği için, malum kendisiyle kaim bir zât olduğunda onu bilmek ona uygun olur ve onun türüne dâhil olur. Bir şeyin türüne dâhil olanın, onunla birlikte cinsinin altında ve ona benzer olarak bu cinste yer alması gerekir. Fakat cevher altında yer alan şeye -cins sözüne- söylenmiştir [yüklem olmuştur]. Şu halde cevherin aklî sûretinin de cevher olması gerekir, her ne kadar cevheri bilmek nefisle kaim nefsânî keyfiyetlerden olsa da. Dolayısıyla tek bir şey, hem cevher hem de araz olur. Oysa hiçbir cevher, araz değildir. Meşhur olan sorun işte budur. Daha önce geçtiği ve sonra da geleceği üzere biz bu sorunun defedilmesi keyfiyetine işaret etmiştik. Fakat İbn Sînâ da şu sözüyle buna cevap vermiştir: Cevherin mâhiyeti, bir konuda değil ayanda mevcûd olması anlamında bir cevherdir.

[565] Bu sıfat, makul cevherin mâhiyeti için de mevcûddur. Zira o, bir konuda değil ayanda mevcûd olma özelliğine sahip bir mâhiyettir. Yani o, ayandaki varlığı bir konuda olmayan bir şeyden dolayı makuldür. Onun bu sıfatla akıldaki varlığına gelince cevher olması itibariyle bu, onun tanımında yoktur. Hareketin bilkuvve bir şeyin kemâli olan mâhiyeti de bu şekildedir ve bu sıfatla herhangi bir hareket akılda bulunmaz ki akılda böyle herhangi bir yönden bilkuvve bir şeyin kemâli olsun da onun mâhiyeti aklı tahrik edici olsun.

الفصل السادس
في قولهم أنَّ العلم عرض

[٥٦٣] أمَّا العلوم الخياليَّة والحسيَّة فهي عندنا غير حالة في آلة التخيَّل وآلة الحس بل إنَّما يكون تلك الآلات كالمرائي والمظاهر لها لا محال ولا مواضع لها، فجواهرها جواهر مجرَّدة عن المواد وأعراضها أعراض قائمة بتلك الجواهر والكلّ يقوم بالنفس كقيام المُمكنات بالباري جلَّ ذكره. وأمَّا العلوم العقليَّة فالمشهور أنَّ عُلومنا العقليَّة بالأشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا لأنَّ العلم هو المُكتسب من صور الموجودات مجرَّدة عن موادها وهي صور جواهر وصور أعراض.

[٥٦٤] ويرد عليهم في ذلك شك قوي ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء وهو أنَّ العلم لما وجب أن يكون مطابقًا للمعلوم فإذا كان المعلوم ذاتًا قائمة بنفسها فالعلم به يكون مُطابقًا له وداخلًا في نوعه، والداخل في نوع الشيء لا بدَّ وأن يكون مُندرجًا معه تحت جنسه مُشاكلًا له في ذلك الجنس، لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فإذن الصورة العقليَّة للجوهر لا بدَّ أن يكون جوهرًا أيضًا مع أنَّ العلم به من الكيفيات النفسانيَّة القائمة بالنفس فشيء واحد يكون جوهرًا وعرضًا ولا شيء من الجوهر بعرض، فهذا هو الإشكال المشهور وقد أشرنا إلى كيفيَّة دفعه فيما مرَّ سابقًا ولاحقًا لكن الشيخ أجاب عنه بقوله: ماهيَّة الجوهر جوهر بمعنى أنَّه الموجود في الأعيان لا في موضوع.

[٥٦٥] وهذه الصفة موجودة لماهيَّة الجوهر المعقولة فإنَّها ماهيَّة شأنها أن تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع أي هي معقولة عن أمر وجوده في الأعيان أن لا يكون في موضوع، وأمَّا وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حدَّه من حيث هو جوهر، والحركة كذلك ماهيَّتها أنَّها كمال ما بالقوَّة وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوَّة من جهة كذا حتى يصير ماهيَّتها محركة للعقل إلى آخر ما ذكره.

[566] Ben diyorum ki, bu söz beni şaşırtmaz. Zira şeylerin zihnî varlığının ispatının delilleri tam olsaydı şeylerin, tüm sıfatları, lâzımları, eklentileri, herhangi bir vecihle sahip olduğu herhangi bir manasıyla birlikte maddi ve yok olan varlığın dışında başka bir varlığa sahip olduğunu gösterirdi. Tıpkı söz gelimi insanı, cevherî bir tür olarak tasavvur ettiğimiz gibi aynı şekilde onu bilfiil zâtıyla kaim, mahâlden ve konudan soyut zâtını akleden olması kaydıyla birlikte tasavvur ederiz. İbn Sînâ'nın zikrettiği bu mazeret burada geçerli değildir. Mâhiyetlerin sıfatlarının, cinslerinin ve fasıllarının tümünde zikrettiği şeyin benzerini zikretmiş olsaydı bu, eşyanın mâhiyetinden hiçbir şeyin zihinde kalmamasını gerektirirdi. Zira söz gelimi zihinde hayvanın sûreti kıldığımız şey, cevher, cisim, büyüyen, hassas, hareketli, yer kaplayan ve hayvanın mukavvimleri ve onun yakın ve uzak fasıllarından biri olmadığında ve hayvanlığında bir şey onda sabit olmadığında onun hayvan olması ne ile olacaktır? Onun hayvanlığı, bilfiil cismânî, büyüyen, hassas bir cevher olması itibariyle midir, oysa o böyle değildir; yoksa o, hâriçte var olduğunda mı hayvan olmaktadır?

[567] Biz diyoruz ki, bu sözden maksat nedir? Bu sözden maksat, bu zihnî sûretin hâriçteki şahsîliği itibariyle var olma imkânı ise durum böyle değildir. Tümellik ve ortaklığın kendisine iliştiği zihindeki mevcûd şahsın akıldan dışarı çıkması ve aynıyla cisimsel konum ve işaretle hususileşmiş bir şahsa dönüşmesi mümkün değildir. Zira bu, varlıkların yönleri ile haysiyetleri ihmal etme arasında yer alan bir karışıklıktır. Aklî şahsın şahsîliği, birçok şey arasındaki ortaklığa ve genelliğe aykırı değildir. Oysa hâricî şahıs hakkında bu imkânsızdır. Eğer [bu sözden] maksat bu aklî varlık ile mevcûd olan mâhiyeti bakımından ise o, hâriçte var olduğunda bu mâhiyet de aynı şekilde cevher olur. Bu durumda mâhiyet, onlara göre nitelik kategorisinden olurdu. Şayet hâriçte var olsaydı cevher, nicelik veya başka bir nitelik değil nefsânî bir keyfiyet olurdu.

[568] Şayet bu sözle murat edilen şey "Zihinde mevcûd bu mâhiyet, başka bir mâhiyetin varlığı ile hâriçte mevcûd olması farz-ı muhâl ile farz edilseydi, bu mâhiyet cevher ya da şöyle şöyle olurdu." ise, bu,

[٥٦٦] أقول: لا يُعجبني هذا الكلام فإنَّ دلائل إثبات الوجود الذهني للأشياء لو تمَّت لدلَّت على أنَّ للأشياء مع جميع صفاتها ولوازمها ولواحقها وأي معنى لها بأي وجه كان وجودًا آخر سوى هذا الوجود المادي الداثر، فكما أنَّ الإنسان مثلًا نحن نتصوَّره نوعًا جوهريًّا كذلك نتصوَّره مع قيد كونه قائمًا بذاته بالفعل وعاقلًا لذاته مجرَّدا عن المحل والموضوع، فهذا العذر الذي ذكره لا يجري فيه ولو ذكر مثل ما ذكره في جميع صفات الماهيَّات وأجناسها وفصولها فذلك يوجب أن لا يبقى من ماهيَّة الأشياء شيء في الذهن، فإنَّ الذي نجعله صورة الحيوان مثلًا في الذهن إذا لم يكن جوهرًا ولا جسمًا ولا ناميًا ولا حسَّاسًا ولا مُتحرِّكًا ولا مُتحيِّزًا ولا شيئًا من مقوِّمات الحيوان وفصوله البعيدة والقريبة ولم يثبت فيه شيء من الحيوانيَّة فبماذا يكون حيوانًا أَحيوانيَّته بأنَّه بالفعل جوهر جسماني نام حسَّاس فليس كذلك أو بأنَّه إذا وجد في الخارج لكان حيوانًا.

[٥٦٧] فنقول: ما المراد من هذا الكلام فإن كان المراد منه إمكان أن يوجد تلك الصورة الذهنيَّة بحسب شخصيَّتها في الخارج فليس كذلك فإنَّ الشخص الموجود في الذهن الذي عرض له الكليَّة والاشتراك لا يمكن خروجه من العقل وصيرورته بعينه شخصًا جسمانيًّا مُتخصِّصًا بوضع وإشارة لأنَّ ذلك خلط بين أنحاء الوجودات وتضييع للحيثيات فإنَّ الشخص العقلي شخصيَّته لا ينافي العموم والاشتراك بين كثيرين والشخص الخارجي مُمتنع فيه ذلك. وإن كان المراد أنَّه بحسب ماهيَّته الموجودة بذلك الوجود العقلي بحيث إذا وجدت في الخارج كانت جوهرًا كذلك فهي عندهم من مقولة الكيف، فلو وجدت في الخارج لكانت أيضًا كيفيَّة نفسانيَّة لا جوهرًا ولا كمًّا ولا كيفًا آخر.

[٥٦٨] ولو كان المراد منه أنَّ هذه الماهيَّة الموجودة في الذهن بحيث لو فرضت فرضًا مُستحيلًا أنَّها صارت موجودة في الخارج بوجود ماهيَّة أخرى لكانت تلك الماهيَّة جوهرًا أو كذا أو كذا فهذا على تقدير التسليم

kabul edildiğinde kendisinde fayda olmayan bir şeydir. Zira varlığın herhangi bir şekli üzere olan her bir mâhiyette, her bir mâhiyete kıyasla bu faraziye geçerli olur. Zira bu, şu sözümüze benzer: Şayet cevher araz olsaydı onun varlığı bir konuda olurdu. Cisim akıl olsaydı kemâl sahibi olan şeylerin her birinde bilfiil bulunurdu. Şayet mümkün zorunlu olsaydı âlemin yapıcısı olurdu. Yine, bu görüşle misal ve siluete kail olanların görüşü arasında bir fark yoktur. Nefiste mevcûd olan sûretler, insan, at, fil, ağaçlar ve nehirler olarak duvara nakşedilmiş sûretler gibi olurdu. Çünkü bunlar hakkında şu doğru olurdu: Şayet onlar ayanda mevcûd olsalardı onlar o şeyler olurlardı. Fakat onların bu yüzeylerin dışındaki mevcûdiyeti imkânsızdır. Bilakis doğru olan şudur: Ayanda mevcûd cevherlerin aklî sûretleri, aynıyla bu hakikatlerin ve asîl zâtlarının manalardır. Dolayısıyla cevherin, hatta söz gelimi cismin bir manası ve duyulur bir sûreti vardır. Onun duyulur sûreti hissî cevherdir. Onun makul sûreti, cevherin manasıdır ve o, aklın kendi zâtından şöyle idrak ettiği makul bir manadır: O, akletmesinde akılla kaim olan bir sûrete ihtiyaç duymaksızın bir konuda olmayan mevcûddur. Aynı şekilde akledilen (*makul*) hayvan; makul cisim, makul büyüyen, makul duyarlıdan (*hassas*) ibarettir. Dolayısıyla bu şeylerin makulünün, varlıkları farklı olan şeyler olması gerekmediği gibi varlığının kıvamının bir konuda olması anlamının da aklî kemâli varlığın bu yönünde ondan müstağni olması anlamına gelmez. Bilakis ona ilave şeylerle birlikte bütünüyle bu mananın cisim hakkında doğru olması ve cisim olması itibariyle bu cisme yüklenmesinde olduğu gibidir. Bu manaların misdakı olan bu cisim, konum ve işaret sahibi bir mevcûddur. Oysa bu makullerin hiçbiri konum ve işaret sahibi değildir. Bu aklî manaların aklî bir zâta yüklenmesi daha uygundur. Makulün makul hakkındaki doğruluğu ve aklî varlıkta onunla birleşmesi makulün mahsus hakkındaki doğruluğundan ve hissî varlıkta onunla birleşmesinden daha evla ve daha uygundur.

[569] Tuhaftır ki İbn Sînâ *İşârât* kitabının dördüncü namatın başında şunu sabit görmüştür: Makul hayvanın, mahsus hayvanda bir varlığı vardır. Birçok şey arasında ortak olan 'makul hayvan'ın hususi varlığı şüphe yok ki işareti, yer tutmayı ve konumu kabul edici değildir. Bununla

لم يكن فيه فائدة إذ كلّ ماهيَّة في أي نحو من الوجود كانت يجري فيه ذلك الفرض بالقياس إلى كلِّ ماهيَّة، فإنَّ ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضًا لكان وجوده في موضوع، ولو كان الجسم عقلًا لكان بالفعل في كلِّ ما له من الكمالات، ولو كان المُمكن واجبًا لكان صانعًا للعالم. وأيضًا لم يبق فرق بين هذا المذهب ومذهب القائلين بالشبح والمثال، ولكانت الصور الموجودة في النفس كالصور المنقوشة في الجدران في كونها إنسانًا وفرسًا وفيلًا وأشجارًا وأنهارًا، لأنَّها يصدق عليها أنَّها لو كانت موجودة في الأعيان لكانت هي تلك الأمور ولكن موجوديَّتها خارجة عن تلك السطوح مُمتنعة بل الحق أنَّ الصور العقليَّة للجواهر الموجودة في الأعيان هي بعينها معاني تلك الحقائق وذواتها المتأصلة فللجوهر بل للجسم مثلًا معنى وصورة محسوسة، وصورته المحسوسة هي الجوهر الحسي وصورته المعقولة هي معنى الجوهر وهو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته أنَّه موجود لا في موضوع من غير أن يحتاج في تعقله إلى صورة قائمة بالعقل، وكذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول والنامي المعقول والحساس المعقول فالمعقول من هذه الأمور لا يلزم أن يكون أمورًا متخالفة الوجودات ولا معنى تقوم وجوده في موضوع مستغن عنه في ذلك النحو من الوجود الكمالي العقلي بل كما يصدق هذه المعاني بأجمعها مع ما يزيد عليها على جسم وتحمل عليه بهو هو، وذلك الجسم الذي هو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع وإشارة، وليس شيء من هذه المعقولات ذا وضع وإشارة فبأنَّ تحمُّل هذه المعاني العقليَّة على ذات عقليَّة كان أولى فإن صدق معقول على معقول واتحاده به في الوجود العقلي أولى وأليق من صدق معقول على محسوس واتحاده به في الوجود الحسي.

[٥٦٩] والعجب من أنَّ الشيخ قد أثبت في أول النمط الرابع من كتاب **الإشارات** أنَّ للحيوان المعقول وجودًا في الحيوان المحسوس والحيوان المعقول المشترك بين كثيرين لا شكَّ أنَّ وجوده الخاص به غير قابل

birlikte makul mana itibariyle duyulur hayvanla bir irtibatı ve ittihadı vardır; yoksa bu, aklî sûretinin hayvânî şahıslarla kıvam bulması itibariyle değildir ki aklî hayvan hissî hayvanla kaim bir araz olsun. Bilakis o, cevherliğe ve oluş, bozuluş ve değişim içindeki bu aşağı hayvanların konusundan müstağni olmaya daha uygundur. Diğer cevherî türlere ve onun dışındakilere ait diğer makul sûretlerde de durum böyledir.

[570] İnsanlar "nefisteki makul sûretlerin varlığının, arazların mahâllindeki varlığı gibi olduğunu" zannetttikleri için bu tür zorluklarla karşılaşmışlar ve "akledenin akledilenle (*makul*) ittihadı" sözünü [inancını] inkâr etmişlerdir. Sonuçta nefsin cevherleri düşünmesi esnasında "bir şeyin hem cevher hem de araz olması" probleminden kurtulmaları mümkün olmamıştır. Bu problemi gidermeleri konusunda söyledikleri şeyin geldiği nokta şudur: Araz mefhûmu, altındaki şeyler sebebiyle arazîdir. Zihnî varlıkta cevherle araz arasında bir aykırılık yoktur. İkisi arasındaki aykırılık ancak hâricî varlık itibariyledir. Cevherin mâhiyetinin zihnî varlıkta konuya, yani zihne olan ihtiyaç hali korunmuştur. Zira hâricî varlıkta ona ihtiyaç duyulmadığı doğrudur. Evet, tek bir şeyin, tek bir varlığa nazaran hem cevher hem araz olması mümkün değildir. Bu cevherin mâhiyetinin zihinde hâsıl olmasını gerektirmez. Bilakis gereken son nokta, bazen araz mefhûmunun cevherin mâhiyetine ilişmesidir, tıpkı diğer kategorilerine ve fertlerine hem zihinde hem de hâriçte ilişmesi gibi.

[571] Buna yapılan itirazların ilki şudur: Arazlık ancak arazların varlığının bir çeşididir. Zira [arazlığın] manası şeyin 'bir konuda' olmasıdır. Bir konuda oluş, arazî mâhiyetin varlığının bir türünden ibarettir; tıpkı sıcaklık, siyahlık vb.nin mâhiyeti gibi. Daha önceden bildiğin üzere varlık, her ne kadar mâhiyetlerin arazlarından olsa da [mâhiyetlerin] ârız oluşu aklî tahlil itibariyledir. Ancak mâhiyetlerin arazlığı, mâhiyetlerin korunmasıyla birlikte, değişmeleri mümkün olan vücûdî arazların arazlığı gibi değildir. Dolayısıyla insan gibi cevherî mâhiyetlerin kendinde varlıkları konudaki varlıkları olarak farz edildiğinde, bu varlığın onlardan kaybolması ve -diğer arazî şeylerde olduğu gibi zâtı korunmakla birlikte- başka bir varlığa doğru değişmesi mümkün değildir. Kısaca varlığın mâhiyete ilişmesinin ister lâzım ister ayrık olsun diğer arazî ek-

للإشارة والتحيز والوضع ومع ذلك له بحسب المعنى المعقول ارتباط واتحاد بالحيوان المحسوس، لا بأنَّ صورته العقليَّة تقوم بالأشخاص الحيوانيَّة حتى يكون الحيوان العقلي عرضًا قائمًا بالحيوان الحسي بل هو أولى بالجوهريَّة والاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدَنِيَّة المستحيلة الكائنة الفاسدة، فكذا الحال في سائر الصور المعقولة لسائر الأنواع الجوهريَّة وغيرها.

[٥٧٠] والناس إنَّما وقعوا في مثل هذه الإشكالات لظنهم أنَّ وجود الصور المعقولة في النفس كوجود الأعراض في محالها، وأنكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول فلا جرم لا يمكنهم التفصي عن إشكال كون الشيء جوهرًا وعرضًا عند تعقُّل النفس للجواهر، وغاية ما قالوا في دفعه أنَّ مفهوم العرض عرضي لِمَا تحته، ولا منافاة بين الجوهر والعرض في الوجود الذهني إنَّما المنافاة بينهما بحسب الوجود الخارجي، وماهيَّة الجوهر محفوظة حال احتياجه في وجوده الذهني إلى الموضوع الذي هو الذهن إذ يصدق عليه أنَّه لا يحتاج إليه في الوجود الخارجي. نعم، لا يجوز أن يكون شيء واحد جوهرًا وعرضًا بالنظر إلى وجود واحد، وذلك لم يلزم من حصول ماهيَّة الجوهر في الذهن بل غاية ما لزم أنَّ مفهوم العرض قد عرض لماهيَّة الجوهر كما عرض لسائر المقولات وأفرادها في الذهن والخارج جميعًا.

[٥٧١] ويُردُّ عليه؛ أولًا: أنَّ العرضيَّة ليست إلّا نحو وجود الأعراض لأنَّ معناها كون الشيء في موضوع، والكون في الموضوع عبارة عن نحو وجود الماهيَّات العرضيَّة كماهيَّة السَّواد والحرارة وغيرها، والوجود كما علمت من قبل وإن كان من عوارض الماهيَّات لكن عروضها بحسب التحليل العقلي فعرضيتها ليست كعرضية العوارض الوجوديَّة التي يمكن تبدلها مع انحفاظ الماهيَّة فالماهيَّة الجوهريَّة كالإنسان مثلًا إذا فرض أنَّ وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها وتبدلها إلى وجود آخر مع انحفاظ ذاته كسائر العرضيات، وبالجملة قياس عروض

lere ilişmesinin kıyası, kuşatıcı olmayan bir kıyastır. Zira varlığın hakikat itibariyle mâhiyete ilişmesi söz konusu değildir; bilakis mâhiyetin varlığı mâhiyetin aklî veya hâricî dönüşümünün kendisinden başkası değildir. Dahası o, "Tek bir şeyin, mâhiyet itibariyle 'cevher', zihin itibariyle de 'araz' olması mümkündür." takdirine göre bile şu husutaki müşkil devam eder: Onlara göre ilim mutlak olarak nefsânî bir keyfiyet olsa da onların da kabul ettikleri üzere her bir kategoriyi bilmek, o kategoriden olmayı gerektirdiği için, tıpkı tek bir şeyin cevher ve aynı şekilde araz olmasının gerekmesi gibi, cevheri bilmede nitelik kategorisi onun hakkında doğru olduğundan, tek bir şeyin cevher ve nitelik olması gerekir.

[572] Bu [sorun] İbn Sînâ'nın Şifâ'da zikrettiği şeylerle giderilemez. Zira gösterilen mazeret, arazın, altındakiler için zâtî olmamasıdır. Dolayısıyla onlara göre bir şeyin hâricî varlığı itibariyle cevher, zihnî varlığı itibariyle araz oluşunda bir mahzur yoktur. [Bu mazeret] burada geçerli değildir. Zira yüksek cinsler, türleri ve fertleri için zâtîdir. Zâtîlerin varlık türlerinde değişmeleri mümkün değildir. Aksi halde zâtî, zâtî olmaz. Tek bir mâhiyet için başka bir varlık türü olması söz konusu olmaz. Nitekim bu, eşyanın ilim çerçevesinde (*zarf*) hâsıl olmasının manasıdır.

[573] Tetkik ehlinden biri demiştir ki, tek bir şeyin hem cevher hem nitelik olmasını mümkün görmeyen bir kimsenin nezdinde onun hem cevher hem araz olması nasıl mümkün olur? Cevherle nitelik arasındaki ayrılığın kaynağı, birinde ilişmenin (*urûz*) diğerinde ilişmemenin (*lâ-urûz*) itibara alınmasıdır. Bölünme ve nispeti gerektirmenin yokluğuna gelince bu, cevherle nitelik arasında ortaktır. Cevherin mâhiyetinin arazlığını kabul eden kimseye onun nitelik oluşu nasıl olurda sorun teşkil eder!

[574] Dahası, bu vb. probleme "Nitelik manası da cevher manasına kıyasla, hâricî varlığında bölünmeyi ve nispeti kabul etmeyen araz olmak şartıyla söz konusu olan bir mâhiyettir. Nicelik vd. kategorilerin hükmü de böyledir." şeklinde cevap verilseydi daha önce ortaya koyduğumuz şu itiraz varit olurdu: Mâhiyetin manalarından ve mefhûmlarından hiçbir şey iki varlıkta korunmuş olarak kalmaz.

الوجود للماهيَّة إلى عروض سائر اللواحق العرضيَّة لازمة كانت أو مفارقة قياس بلا جامع إذ ليس للوجود عروض بالحقيقة للماهيَّة بل وجود الماهيَّة ليس إلّا نفس صيرورتها خارجًا أو عقلًا، ثمَّ إنَّه على تقدير أنَّ يجوز كون شيء واحد جوهرًا بحسب الماهيَّة عرضًا بحسب الذهن لكن يبقى الإشكال حينئذ في أنَّه لمَّا وجب أن يكون العلم بكلّ مقولة من تلك المقولة كما هم معترفون به مع أنَّ العلم مُطلقًا كيفيَّة نفسانيَّة عندهم ففي العلم بالجوهر كما يلزم أن يكون شيء واحد جوهرًا وعرضًا كذلك يلزم لصدق مقولة الكيف عليه كون شيء واحد جوهرًا وكيفًا.

[٥٧٢] وهذا غير مندفع بما ذكره الشيخ في **الشفاء** لأنَّ الاعتذار بأنَّ العرض ليس ذاتيًّا لِمَا تحته فلا محذور عندهم في كون الشيء جوهرًا بحسب الوجود الخارجي عرضًا بحسب الوجود الذهني غير جار هاهنا، لأنَّ الأجناس العالية ذاتيَّات لأنواعها وأفرادها ولا يمكن تبدُّل الذاتيَّات في أنحاء الوجود وإلّا لم يكن الذاتي ذاتيًّا ولم يكن للماهيَّة الواحدة نحو آخر من الوجود كما هو معنى حصول الأشياء في ظرف العلم.

[٥٧٣] وقال بعض أهل التدقيق: كيف يجوز كون شيء واحد جوهرًا وعرضًا عند من لم يجوز كونه جوهرًا وكيفًا؟ فإنَّ منشأ المنافاة بين الجوهر والكيف ليس إلّا اعتبار العروض في أحدهما واللاعروض في الآخر، وأمَّا عدم اقتضاء القسمة والنسبة فمشترك بين الجوهر وبين الكيف فمن سلَّم عرضيَّة ماهيَّة الجوهر كيف أشكل عليه كونه كيفًا.

[٥٧٤] ثمَّ لو أجيب عن هذا الإشكال وأمثاله بأنَّ معنى الكيف أيضًا على قياس معنى الجوهر ماهيَّة شرطها في وجودها الخارجي أن يكون عرضًا غير قابل للقسمة والنسبة وكذا حكم الكم وسائر المقولات، فيُردُّ عليه ما أوردناه سابقًا من أنَّه يلزم حينئذ أن لا يبقى من معاني الماهيَّات ومفهوماتها شيء محفوظ في الوجودين.

[575] Akıldaki eşyanın varlığından anladıkları şeye göre, aynı şekilde onlara şöyle bir itiraz varit olur: Nefiste bulunan bu cevherî sûret, cüz'î nefiste mevcûd olan bir sûrettir. Cüz'î nefiste mevcûd olan ancak ayanda vâki olan cüz'î mevcûddan başkası değildir. O halde, cevherin mâhiyetine ait ilmî sûretin zihinde mevcûd olması itibarıyla hariçte (*ayn*) bir varlığı vardır. Dolayısıyla o, bir arazdır, hatta hâricî varlığı itibariyle bir niteliktir. Bu nedenle tek bir şeyin, hâricî varlığı itibariyle hem cevher hem de nitelik olması gerekir. Bu [itirazın] geçersizliği zaruridir. Onların bu problemden kaçacakları bir yer yoktur. Ancak birinin şöyle demesi bunun dışındadır: Şüphe yok ki cüz'î nefiste mevcûd olması itibariyle bu mâhiyet, aynî varlıklardan biridir. Fakat biz aynî varlıkla mâhiyetin, lâzımlarının kendisine dayanması haysiyetiyle olmasını kastediyoruz. Zira siyahlık dışarıda mevcûd olduğunda görmeyi engelleme (*kabz*) özelliğinde olur. Aynî sıcaklık da ısıtma özelliğinde olur. Fakat o nefiste hâsıl olduğu zaman onlara bu lâzımlar gerekmez. Dolayısıyla birincisini aynî varlık, ikincisini de zihnî varlık diye isimlendiririz. Problem gizli olmadığı üzere hâlâ bakidir. Şu halde varılacak yer, ima ettiğimiz şeydir ve bunun inşasına başlayalım.

Yedinci Fasıl

Akletmenin Akleden Cevherin Makulle Birleşmesinden İbaret Oluşunun Beyanı

[576] Nefsin makul şeylerin sûretlerini akledici oluşu meselesi, İslâm âlimlerinden hiçbirine bugüne kadar açılmayan felsefi meselelerin en karmaşık olanıdır. Zira biz bu meselenin zorluğunu gördüğümüz, cevheri bilmenin hem cevher hem de araz oluşu sorununu düşündüğümüz ve filozofların özellikle onların reisi olan İbn Sînâ'nın *Şifâ, Necât, İşârât, Uyûnu'l-Hikme* vb. kitaplarında hastaya şifa veren, susamışın susuzluğunu gideren bir şey görmediğimiz hatta onu ve onun derecesinde olan, ona benzer olan ve ona tabi olan öğrencisi Behmenyâr, Revakîlerin tabi olduğu şeyh [Sühreverdî], muhakkik Nasîruddîn-i Tûsî ve müteahirûndan diğerlerini güvenilebilecek bir şey ortaya koymamış bir halde bulduk. Faziletletli kimselerin muteberlerinin hali böyle olunca vehim ve hayal sahipleri ile cedel ve makâlât vesveselerine sahip olanların hali

[٥٧٥] ويُردُّ عليهم أيضًا: حسبما فهموه من وجود الأشياء في العقل أنَّ تلك الصورة الجوهريَّة التي في النفس صورة موجودة في نفس جزئية، والموجود في نفس جزئيَّة لا يكون إلّا موجودًا جزئيًّا واقعًا في الأعيان فإذن الصورة العلميَّة التي لماهيَّة الجوهر من حيث إنَّها موجودة في الذهن له وجود في العين فهي عرض بل كيف باعتبار وجودها الخارجي فقد لزم كون الشيء الواحد باعتبار وجوده الخارجي جوهرًا وكيفا وهو ضروري البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الإشكال، اللهم إلا أن يقول أحد إنَّه لا شك أنَّ تلك الماهيَّة من حيث إنَّها موجودة في نفس جزئيَّة من الموجودات العينيَّة ولكنا نعني بالوجود العيني أن يكون الماهيَّة بحيث يترتب عليها لوازمها فإنَّ السَّواد إذا كان موجودًا في العين كان من شأنه قبض البصر والحرارة العينية من شأنها التسخين، ولكن متى حصلت في النفس لا يترتب عليها هذه اللوازم، فالأول نُسمِّيه وجودًا عينيًّا والثاني وجودًا ذهنيًّا والإشكال بعد باق كما لا يخفى فالمصير إلى ما أومأنا إليه ولنأخذ في تشييده.

الفصل السابع

في بيان أنَّ التَّعقُّل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول

[٥٧٦] إنَّ مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكمية التي لم ينقح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا، ونحن لمَّا رأينا صعوبة هذه المسألة وتأملنا في إشكال كون العلم بالجوهر جوهرًا وعرضًا ولم نرَ في كتب القوم سيَّما كتب رئيسهم أبي علي **كالشفاء والنجاة والإشارات وعيون الحكمة** وغيرها ما يشفي العليل ويروي الغليل، بل وجدناه وكلّ من في طبقته وأشباحه وأتباعه كتلميذه بهمنيار وشيخ أتباع الرواقيين والمحقق الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه، وإذا كان هذا حال هؤلاء المعتبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من أصحاب الأوهام والخيالات وأولى وساوس المقالات والجدالات؛ فتوجهنا توجُّها جبليًّا إلى مسبب الأسباب

nice olur. Dolayısıyla biz fitri bir yönelişle sebepler sebebine yöneldik ve bu kapının açılmasında zorlukları kolaylaştırana garîzî bir niyazla yalvardık. Zira biz bunu özellikle de hak edenlere ve muhtaç olanlara ilmî iyiliklerin duyurulması ve ilâhî hakikatlerin ilhamı babında birçok kez tecrübe etmiştik ki O'nun âdeti ihsan ve nimetlendirme, seciyesi kerem ve bildirme, tabiatı hidayet önderlerini yükseltme ve feyiz veren nurları yaymadır. Bu faslı yazma vaktinde o bize ilminin hazinesinden yeni bir ilim verdi ve kalbimize rahmetinin kapılarından bir apaçık bir zafer (*feth-i mübin*) ikram etti. "*Bu, Allah'ın lütfudur ki onu dilediğine verir. Allah büyük lütuf sahibidir.*"[27]

[577] Allah Teâlâ'nın "*Rabbinin lütuflarını şükranla an!*"[28] sözüne uyarak diyoruz ki: Eşyanın sûretleri iki kısımdır. Biri maddi sûret olup, varlığının kıvamı madde, mekân, konum ve diğerleriyledir. Bu gibi bir sûretin, bu maddi varlığı itibariyle bilfiil makul olması mümkün olmadığı gibi bilaraz olması hâriç aynı şekilde duyulur da değildir. Diğeri ise maddeden, konumdan ve mekândan soyut bir sûrettir ki o ya tam olarak soyuttur ve bu, bilfiil makul sûrettir ya da eksik olarak soyuttur, bu da bilfiil tahayyül edilir veya duyulur sûrettir. Bütün filozoflar nezdinde bilfiil makul sûretin kendinde varlığı ile akledendeki (*âkil*) varlığı tek bir cihetten farklılık olmaksızın aynı şeydir. Aynı şekilde duyulur olması itibariyle duyulurun kendinde varlığı ile hisseden cevherdeki varlığı cihet bakımından farklı olmaksızın aynı şeydir.

[578] Durum böyle olunca bilfiil makul olanın varlık durumu, şayet akledenin varlığından başka, hatta her biri diğerinden farklı bir hüviyete sahip olan farklı iki mevcûd zât ve bu ikisi arasındaki irtibat da tıpkı siyahlık ve siyahlığın mahâlli olan cisim gibi sırf ilişen olmak ve ilişilen olmak itibariyle farz edilseydi, işte o zaman diğerinin varlık itibarı dikkate alınmadan, her birinin varlık itibarının mümkün olması gerekirdi. Zira ikilik mertebelerinin en az olanı iki şey arasında olduğundan, ikisinden her biri diğeri dikkate alınmadığında, kendinde bir varlığa sahiptir. Bilfiil makuldeki durum böyle değildir. Zira bilfiil makulün, başka bir şeyle değil zâtıyla makul olduğu bu varlığı dışında başka bir varlığı yoktur.

27 Hadid, 57/21.

28 Duha, 93/11.

وتضرعنا تضرُّعًا غريزيًّا إلى مُسهِّل الأمور الصِّعاب في فتح هذا الباب إذ كنا قد جرَّبنا مرارًا كثيرة سيَّما في باب إعلام الخيرات العلميَّة وإلهام الحقائق الإلهيَّة لمستحقيه ومحتاجيه إن عادته الإحسان والإنعام وسجيَّته الكرم والإعلام وشيمته رفع أعلام الهداية وبسط أنوار الإفاضة فأفاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علمًا جديدًا وفتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحًا مُبينًا ﴿وذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (سورة الحديد، ٢١/٥٧).

[٥٧٧] فنقول امتثالًا لقوله تعالى: ﴿وأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ (سورة الضحى، ١١/٩٣) إنَّ صور الأشياء على قسمين؛ إحداهما: صورة ماديَّة قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها ومثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل بل ولا محسوسة أيضًا كذلك إلّا بالعرض. والأخرى: صورة مجرَّدة عن المادة والوضع والمكان تجريدًا إمَّا تامًّا فهي صورة معقولة بالفعل أو ناقصًا فهي متخيّلة أو محسوسة بالفعل. وقد صح عند جميع الحكماء أنَّ الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف وكذا المحسوس بما هو محسوس وجود في نفسه ووجوده للجوهر الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة.

[٥٧٨] فإذا كان الأمر هكذا فلو فرض أنَّ المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكلّ منهما هويَّة مغايرة للأخرى، ويكون الارتباط بينهما بمجرَّد الحاليَّة والمحليَّة كالسَّواد والجسم الذي هو محلّ السَّواد لكان يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كلّ منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه؛ لأنَّ أقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين أن يكون لكلّ منهما وجود في نفسه وإن قطع النظر عن قرينه، لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال إذ المعقول بالفعل ليس

Bir şeyin makul olması kendisini akleden bir şeyin varlığıyla tasavvur edilir. Şayet akleden ondan başka bir şey olsaydı haddizâtında bu akleden dikkate alınmaksızın o, makul olmayan olurdu. Dolayısıyla bu durumda onun varlığı, aklî sûretin varlığı olan bu aklî varlık olmazdı.

[579] Soyutluğu ister maddeden soyutlayanın soyutlamasıyla, ister fıtrat itibariyle olsun maddeden soyut bir şeyin makul sûreti, dışarıdan biri onu akletsin veya akletmesin hep makuldür. Bu makullüğün hükmü, muharriki nazarıdikakte alınmaması itibarıyla hareketli olmayan, bilakis sadece 'cisim' olan cismin hareketli oluşunun hükmü gibi değildir. Şöyle ki, cisim olması itibarıyla cismin varlığı, hareketli olması itibariyle olan varlığı ile aynı değildir. Aynı şekilde [bu makullüğün hükmü], ısıtıcının ısıtması dikkate alınmadığında cismin sıcak oluşu hükmü gibi de değildir. Zira onun varlığı, ısınmış varlığı ile aynı değildir. Bilfiil makulün hükmü böyle değildir. Zira onun ancak bilfiil makul olması mümkündür. Çünkü bu kendinde oluş, başkası onu akletsin veya akletmesin, onun makullüğü ile aynıdır. Başka bir akledenin akletmesine ihtiyaç duymaksızın bilfiil hüviyetin makulüdür. Şu halde o, bilfiil makul olduğu gibi bilfiil akledendir. Aksi halde bilfiil makulün bilfiil akledenden ayrılması gerekir. Göreli (*muzâf*) bahislerinde geçtiği gibi varlıkta ve aynı şekilde varlık derecesinde eşit olan iki göreliden (*muzâf*) biri, bilfiil olursa diğeri de bilfiil olur, eğer bilkuvve olursa diğeri de bilkuvve olur. Eğer biri mertebelerin herhangi birinde sabit olursa diğeri de orada sabit olur. Makul sûretteki halin böyle olduğunu, yani bunun makul olanının aynıyla akleden olduğunu öğrendiğinde şunu da bil ki, duyulur sûretteki hal de bu kıyasa göredir. Hatırlatıldığı üzere; duyulur, bilkuvve duyulur ve bilfiil duyulur diye iki kısma ayrılır.

[580] Bilfiil duyulur, bilfiil hisseden cevherle varlıkça birdir. Oysa duyum (*ihsas*), avam filozofların zannettiği gibi değildir: [Onların zannına göre] duyu, duyulurun sûretini, aynıyla maddesinden soyutlar ve büründüğü arazlarıyla birlikte onu bulur. Hayal ise onu daha fazla soyutlar.

له وجود آخر إلّا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشيء آخر، وكون الشيء معقولًا لا يتصوَّر إلّا بكون شيء عاقلًا له فلو كان العاقل أمرًا مُغايرًا له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي وهو وجود الصورة العقليَّة.

[٥٧٩] فإنَّ الصورة المعقولة من الشيء المجرَّدة عن المادة سواء كان تجرُّدها بتجريد مجرِّد إيَّاها عن المادة أم بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل أبدًا سواء عقلها عاقل من خارج أم لا، وليس حكم هذه المعقوليَّة كحكم مُتحرِّكيَّة الجسم الذي إذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار مُتحرِّكًا بل جسمًا فقط. وذلك لأنَّ وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو مُتحرِّك، ولا كحكم مُتسخنيَّة الجسم إذا قطع النظر عن تسخين مُسخِّنه فإنَّه لم يكن هو مُتسخِّنًا عند ذلك لأنَّ وجوده بعينه ليس وجود السُّخونة، ولا كذلك حكم المعقول بالفعل فإنَّه لا يمكن أن يكون إلّا معقولًا بالفعل لأنَّ ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليَّته سواء عقله غيره أو لم يعقله فهو معقول الهويَّة بالفعل من غير حاجة إلى عاقل آخر عقله فإذن هو عاقل بالفعل كما أنَّه معقول بالفعل وإلّا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل، وقد مرَّ في مباحث المضاف أنَّ المتضايفين متكافئان في الوجود وفي درجة الوجود أيضًا إن كان أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل وإن كان بالقوَّة كان الآخر بالقوَّة، وإن كان أحدهما ثابتًا في مرتبة من المراتب كان الآخر أيضًا ثابتًا فيها، وإذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا وهو أنَّ المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم أنَّ الحال في الصورة المحسوسة أيضًا على هذا القياس فإنَّ المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم إلى ما هو محسوس بالقوَّة وإلى ما هو محسوس بالفعل.

[٥٨٠] والمحسوس بالفعل مُتَّحِدُ الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل والإحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من أنَّ الحس يُجرِّد صورة المحسوس بعينه من مادته ويصادفها مع عوارضها المكتنفة والخيال يجردها

Zira bilindiği üzere nakşolunmuş (*muntabi*) sûretlerin, hüviyetleriyle birlikte bir maddeden bir başkasına taşınmaları imkânsızdır. Yine duyumun manası, bir grubun 'görme' [konusunda] zannettiği gibi, hisseden kuvvenin maddesinde mevcûd duyulurun sûretine doğru olan hareketi de değildir. [Aynı şekilde duyumun manası] *Telvîhât* yazarının zannettiği gibi, nefsin bu maddi sûrete olan mücerret izafetiyle de değildir. Zira daha önce geçtiği üzere cisimlere dönük olan konumsal (*vaz'î*) izafet, onları idrak etmek değildir. İlmî izafetin maddi konumlara sahip şeylere kıyasla tasavvur edilmesi mümkün değildir. Bilakis duyum, [sûretler] bahşedenin idraki ve şuuru hâsıl eden idrâkî nurlu bir sûreti feyzetmesi ile hâsıl olur. Dolayısıyla bunlar, bilfiil hisseden ve bilfiil hissedilendir. Bundan öncesinde ise bilkuvve olmaları hâriç ne hisseden ne de hissedilen vardır. Hususi bir maddedeki sûretin varlığına gelince o, bilfiil hisseden ve hissedilen olan bu sûretin verilmesinin hazırlayıcılarındandır. Bu sûretin his, hisseden ve hissedilen oluşu hakkındaki söz, aynıyla aklî sûretin akıl, akleden ve akledilen oluşu hakkındaki söz gibidir.

[581] *Esulucya* kitabında Muallim-i Evvel Aristoteles[29] demiştir ki: "Bilinmelidir ki göz kendi dışındaki şeyleri elde eder. Fakat onları ancak eşya ile özdeş olduğunda idrak edip elde eder. Böylece onları duyumsar, bilgisinin kuvvetinin çeşidine göre doğru bir bilgi ile onları bilir. Aynı şekilde aklî kişi de bakışını aklî şeylere yönelttiğinde bunları ancak kendisi ve o [baktığı eşya] 'tek bir şey' olunca elde eder. Şu kadar var ki görme, hâricî şeylerde vaki iken aklî bâtınî şeylerde vâki olur. Bundan dolayı onunla olan bir oluşu (*tavahhud*) çeşitli vecihlerde olur. Bu sebeple [aklın batınî şeylerden] bazısıyla olan bir oluşu (*tavahhud*), hissin duyulur şeylerle olan bir oluşundan daha kuvvetli ve daha fazladır. Göz duyulur şeye uzun süre baktığında bu ona zarar verir, hatta onu hissetmez kılar da bir şey hissetmez. Aklî bakış ise bundan farklıdır." [*Esulucya* yazarının] sözü burada bitti.

29 Bu kitabın yazarı gerçekte Aristoteles değildir. Eserin yazarı tam olarak bilinmemekle birlikte, Plotinus'un *Enneadlar*'ının IV., V. ve VI. bölümlerinin genişletilmiş hali ya da Plotinus'un öğrencisi Porphyrius'a ait olması muhtemel görünmektedir. (Editör).

تجريدًا أكثر، لِمَا علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة إلى غيرها. ولا أيضًا معنى الإحساس حركة القوَّة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم في باب الإبصار، ولا بمجرَّد إضافة للنفس إلى تلك الصور الماديَّة كما زعمه صاحب **التلويحات** لِمَا مرَّ من أنَّ الإضافة الوضعيَّة إلى الأجسام ليست إدراكًا لها، والإضافة العلميَّة لا يمكن أن يتصوَّر بالقياس إلى ذوات الأوضاع الماديَّة بل الإحساس إنَّما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة نوريَّة إدراكيَّة يحصل بها الإدراك والشعور فهي الحاسَّة بالفعل والمحسوسة بالفعل، وأمَّا قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس إلا بالقوَّة، وأمَّا وجود صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدات لفيضان تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسَّة بالفعل، والكلام في كون هذه الصورة حسًّا وحاسًّا ومحسوسًا بعينه كالكلام في كون الصورة العقليَّة عقلًا وعاقلًا ومعقولًا

[٥٨١] قال المعلم الأول في كتاب **أثولوجيا** ينبغي أن يعلم أنَّ البصر إنَّما ينال الأشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو هو فيحس حينئذ ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوَّته، كذلك المرء العقلي إذا ألقى بصره على الأشياء العقليَّة لم ينلها حتى يكون هو وهي شيئًا واحدًا إلّا أنَّ البصر يقع على خارج الأشياء والعقل على باطن الأشياء فلذلك يكون توحده معها بوجوه فيكون مع بعضها أشد وأقوى من توحّد الحس بالمحسوسات، والبصر كلما أطال النظر إلى الشيء المحسوس أضرّ به حتى يصيره خارجًا من الحس لا يحس شيئًا، فأمَّا البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك، انتهى كلامه.

[582] Zikrettiğimiz şeyle, mâhiyetleri farklı makullerin sûretlerinin akılda belirmesiyle ilgili görüşle ilgili gündeme gelen birçok problem ve bozuk şeyler giderilmiş olur. Aynı şekilde, Meşşâî ekolüne tabi olanlar arasında meşhur olduğu üzere ismi yüce olan Yaratıcı'nın zâtında mümkün sûretlerin nakşolunması (*intibâ'*) ile ilgili görüşe varit olan [zorluklar da] giderilmiş olur. Taakkul şayet aklî sûretlerin akledenin zâtında belirmesi olsaydı bu durumda nefsin cevheri, niceliği vb. bilmesinde, tek bir şeyin bizzat iki kategori altında yer alması gerekirdi, Yaratıcının ilminde de onun mümkünlerin mahâlli olması gerekirdi. Yine bu, yerinde zikredilen başka saçma şeyleri gerektirir. Dahası onlar zannettiler ki, insanın bilkuvve akıl ve makul olan aklî münfail cevheri aklî sûretlerle karşılaşır ve onları aklî bir idrakle idrak eder.

[583] İmdi biz diyoruz ki, bu infiâlî kuvvet, aklî sûretleri neyle idrak ediyor? Aklî sûretlerden uzak olan zâtıyla mı idrak ediyor? Aklî nurla nurlanmamış, cahil ve [sûretten] uzak bir zât, zâtında nurlu, sırf makul aklî bir sûreti nasıl idrak ediyor, keşke bilseydim! Eğer onları zâtıyla idrak ediyorsa [sûretten] uzak, cahil, körlerin körü ilmî sûreti nasıl idrak ediyor? Kör bir göz nasıl görüyor? Dolayısıyla "*Kime Allah nur vermezse, onun için nur diye bir şey yoktur.*"[30] Eğer aklî sûretle nurlanarak ilmî sûreti idrak ederse bu sûret, başka bir sûrete ihtiyaç duymaksızın bilfiil makul olduğu gibi bilfiil akleden olur. Aksi halde söz tekrar eder. Sûretler sonsuza kadar katlanarak devam eder. Bu durumda makul ve akleden farklılık olmaksızın tek bir şey olur.

[584] Bir kimse şunu diyemez: Bu sûret, nefsin kendisi dışındaki şeyleri akletmesinde bir vasıtadır ve o, zâtı itibariyle nefsin makulüdür. Şu manada ki; onun dışındaki şeyler, bu sûretlerle nefsin makulü şeye uygun olan şeylerdendir. Zira biz diyoruz ki, şayet bu sûret ilkin nefsin makulü olmasaydı onunla başkalarını idrak etmek mümkün olmazdı. Şeylerin idrakinde bu sûretlerin aracılığı, bedensel işlerde sanatsal aletlerin aracılığı gibi değildir. Bilakis bunun misali duyulur ışığın görülen şeylerin idrakindeki misali gibidir, zira önce nur görülür onun aracılığı ile de diğer şey görülür.

30 Nur, 24/40.

[٥٨٢] فبما ذكرناه اندفع إشكالات كثيرة ومفاسد شنيعة ترِدُ على القول بارتسام صور المعقولات المتباينة الماهيّات في العقل، وكذا ما يرد على القول بانطباع صور المُمكنات في ذات الباري جلّ اسمه كما هو المشهور من أتباع المشائين فإنَّ التَّعقُّل لو كان بارتسام الصورة العقليَّة في ذات العاقل يلزم في علم النفس بالجوهر وبالكم وغيرهما كون شيء واحد مندرجًا تحت مقولتين بالذات، وفي علم الباري كونه محلًّا للمُمكنات ويلزم أمور شنيعة أخرى مذكورة في مواضعها ثمَّ إنَّهم زعموا أنَّ الجوهر المنفعل العقلي من الإنسان الذي كان عقلًا ومعقولًا بالقوَّة ممَّا يصادف الصور العقليَّة ويدركها إدراكًا عقليًا.

[٥٨٣] فنقول تلك القوَّة الانفعاليَّة بماذا أدركت الصورة العقليَّة أتدركها بذاتها المعراة عن الصور العقليَّات فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة عقليَّة نيرة في ذاتها معقولة صرفة، فإن أدركها بذاتها فالذات العاريَّة الجاهلة العاميَّة العمياء كيف تدرك صورة علميَّة، والعين العمياء كيف تبصر وترى فـ ﴿مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ (سورة النور، ٤٠/٢٤) وإن أدركتها بما استنارت به من صورة عقليَّة فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلا حاجة إلى صورة أخرى، وإلّا لكان الكلام عائدًا ويلزم تضاعف الصور إلى غير النهاية فكان المعقول والعاقل شيئًا واحدًا بلا اختلاف.

[٥٨٤] وليس لقائل أن يقول: تلك الصورة واسطة في كون النفس عاقلة لِمَا سواها وهي معقولة للنفس بذاتها بمعنى أنَّ ما وراءها ممَّا هي مطابقة إيَّاها تصير معقولة للنفس بتلك الصورة. لأنَّا نقول: لو لم تكن تلك الصورة معقولة للنفس أولًا لم يمكن أن يدرك بها غيرها، وليس توسيط تلك الصورة في إدراك الأشياء كتوسيط الآلات الصناعيَّة في الأعمال البدنيَّة بل مثالها مثال النور المحسوس في درك المُبصرات حيث يبصر النور أولًا وبتوسطه غيره.

[585] Kesin burhanla izah ettiğimiz üzere makul sûret, başkası akletsin veya akletmesin zâtında ve zâtı gereği makuldür. Aynı şekilde bilfiil duyulurun (*mahsus*) sahip olduğu varlığının bu duyulur varlık hasebiyle olmadığının farz edilmesi mümkün değildir; her ne kadar kendisi dışındakilerin [onu hissetmesi] nazarı dikkate alınmasa da. İster aklî ister hissî olsun, idrâkî sûretlerin varlığı idrak edici cevher için değildir, tıpkı evin, malın ve çocuğun ev, mal ve çocuk sahibi için hâsıl olması gibi. Zira bu hâsıl olmanın biri, hakikatte başka bir zâtın nezdinde şeyin zâtı için hâsıl olma değil, bilakis sadece ona olan izafetin hâsıl olmasıdır. Evet, tabii cisimsel sûretin hâsıl olması, bu sûretle yetkinleşen madde içindir ve bu idrâkî husûle benzeyen hâsıl olmuş başka bir zât olur. Tıpkı maddenin ancak sûretle bilfiil muayyen şeylerden biri olması gibi. Sûretlerin birbirine eklenmesi bir yönden diğerine intikal sebebiyle mevcûdun mevcûda eklenmesi gibi değil, bilakis maddenin kendindeki eksiklik mertebesinden kemâl mertebesine dönüşmesi itibariyledir. Nefsin bilkuvve akıldan sonra bilfiil akıl olmasındaki durum da böyledir. Bilkuvve akıl bilfiil hayâlî kuvvede olduğu sırada aklî sûretin ona eklenmesi, farklı bir mevcûdun farklı bir mevcûda eklenmesi gibi değildir, tıpkı atın varlığının bize eklenmesi veya bir arazın, varlığında bu arazdan kıvamca müstağni olan cevherin bir konuya eklenmesi gibi. Zira bu hâsıl olmalarda hâsıl olan şey, herhangi bir şeyi yetkinleştirmeyen izafetlerin varlığıdır.

[586] İdrâkî sûretlerin idrak edici cevher için hâsıl olması, bu cevherin tahsilinde ve kemâle ermesinde maddenin ve çeşitlerinin tahsilinde tabii sûretlerden daha kuvvetlidir. Birazdan aklın makulle birleşmesi görüşüne ilişkin bu şüpheleri -ki bunlar, İbn Sînâ ve tabilerinin uzak kaldığı şeylerdir- basiret sahipleri için bu matlapta bir şek ve zorluk kalmayacak şekilde azim olan Allah'ın yardımıyla gidermeye döneceğiz.

بموجود بالانتقال من أحد الجانبين إلى الآخر بل بأن يتحوَّل المادة من مرتبة النقص في نفسها إلى مرتبة الكمال فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلًا بالفعل بعد كونها عقلًا بالقوَّة، وليس لحوق الصورة العقليَّة بها عند ما كانت قوَّة خياليَّة بالفعل عقلًا بالقوَّة كلحوق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا أو كلحوق عرض لمعروض جوهري مستغني القوام في وجوده عن ذلك العرض إذ ليس الحاصل في تلك الحصولات إلّا وجود إضافات لا يستكمل بها شيء.

[٥٨٦] وحصول الصورة الإدراكيَّة للجوهر الدراك أقوى في التحصيل والتكميل له من الصور الطبيعيَّة في تحصيل المادة وتنويعها، وسنعود من بعد إلى دفع الشكوك التي لأجلها قد تحاشي القوم كالشيخ الرئيس وأتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول على وجه لم يبق لأهل البصيرة مجال شك واضطراب في هذا المطلب بتوفيق الله العظيم.

[٥٨٥] على أنّا قد أوضحنا بالبرهان القاطع أنَّ الصورة المعقولة معقولة في ذاتها لذاتها سواء عقلها غيرها أو لم يعقلها، وكذا المحسوس بالفعل لا يمكن فرض وجود له لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوسًا فهو محسوس بالفعل وإن قطع النظر عمَّا سواه، وليس وجود الصور الإدراكيَّة عقليَّة كانت أو حسيَّة للجوهر المدرك كحصول الدار والأموال والأولاد لصاحب الدار والمال والولد، فإنَّ شيئًا من ذلك الحصول ليس في الحقيقة حصولًا لذات شيء لدى ذات أخرى بل إنَّما ذلك حصول إضافة لها فقط. نعم، حصول الصورة الجسمانيَّة الطبيعيَّة للمادة التي يستكمل بها ويصير ذاتًا متحصِّلة أخرى يشبه هذا الحصول الإدراكي فكما ليست المادة شيئًا من ١٠ الأشياء المُعيّنة بالفعل إلّا بالصور، وليس لحوق الصور بها لحوق موجود

Sekizinci Fasıl

Akledenin Makulle İttihadı Görüşünün Güçlendirilmesi

[587] Bil ki İbn Sînâ birçok kitabında akledenin makulle ittihadı görüşünün geçersiz olduğunu yazmış ve o [ve ona tabi olan] bir grup bunun geçersizliği hususunda oldukça ısrarcı olmuş ve bunu çok uzak bir ihtimal olarak görmüşlerdir. Biz bu fasılda bu görüşün geçersizliği hususunda onun zikrettiği, buna ilişkin getirdiği delilleri ve hüccetleri, akılla akleden arasında ittihat olduğuna kail olanlara sarf ettiği çirkin ifadeleri belirteceğiz. Daha sonra koyduğu problemleri çözmeye ve getirdiği delillere cevap vermeye başlayacağız.

[588] *İşârât* kitabında [İbn Sînâ] şöyle demiştir: Bazı doğruların ortaya çıkmasına engel olan [muhalif bir] grubun zannına göre, akleden cevher aklî bir sûreti aklettiğinde onunla aynı olur. Akleden cevheri bir A aklı olarak farz edelim. Bu, onların görüşüne göre A makulü ile aynı olsun! İşte o zaman o, A'yı akletmediği sıradaki gibi midir yoksa kendisinden o kaybolduğu andaki gibi midir? Eğer, daha önce olduğu gibi ise onun, A'yı akletmesi veya akletmemesi eşittir. Eğer kendisinden bu şey kaybolursa sahip olduğu hal de kaybolur. Oysa zât kalıcıdır. Dolayısıyla o, onların dedikleri üzere olmayan diğer imkânsızlıklar gibidir. Eğer bu, onun zâtı olmak üzere olursa onun zâtı kaybolur ve başka bir şeye dönüşmeyen başka bir şey ortaya çıkar. Gerçi sen bunu düşünürsen bilirsin ki bu, ortak bir maddeyi ve basit olmayan bileşiğin yenilenmesini gerektirir.

[589] İlave bir tembihte şunu söylemiştir: Yine A düşünülüp sonra B düşünüldüğünde ister B'yi akletsin ister akletmesin veya başka bir şey olsun A'yı aklettiği esnadaki gibi olur mu? Bu, daha önce zikri geçen şeyi gerektirir.

[590] Yine orada demiştir ki: Onların Porfirius diye tanıdıkları bir adam, akıl ve makuller hakkında bir kitap yazmış ki Meşşâîler onu övüp durmaktadır. Oysa kitabın tamamı laf kalabalığıdır. Onlar ne kendilerinin ne de bizzat Porfirius'un bunu anlamadığını kendilerinden bilirler. Onun zamanında bir adam onunla zıtlaşmış o da birinciden daha düşük bir şeyle bu adamla zıtlaşmış.

الفصل الثامن

في تأكيد القول باتحاد العاقل بالمعقول

[٥٨٧] اعلم أنَّ الشيخ الرئيس في أكثر كتبه نص على إبطال القول باتحاد العاقل بالمعقول وأصرَّ على إبطال ذلك القوم غاية الإصرار واستبعد ذلك غاية الاستبعاد، ونحن نذكر في هذا الفصل ما ذكره في بطلان هذا القول من استدلالاته واحتجاجاته على ذلك وتشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل والعاقل، ثمَّ نأخذ في التفصي عن إشكالاته والجواب عن احتجاجاته.

[٥٨٨] فلقد قال في كتاب **الإشارات**: إنَّ قومًا من المتصدرين يقع عندهم أنَّ الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقليَّة صار هو هو، فلنفرض الجوهر العاقل عقل «آ» وكان هو على قولهم بعينه المعقول من «آ» فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل «آ» أو بطل منه ذلك، فإن كان كما كان فسواء عقل «آ» أو لم يعقلها وإن كان بطل منه ذلك أبطل على أنَّه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون، وإن كان على أنَّه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس أنَّه صار شيئًا آخر، على أنَّك إن تأملت هذا أيضًا علمت أنَّه يقتضي هيولى مشتركة وتجدُّد مركَّب لا بسيط.

[٥٨٩] وقال أيضًا زيادة تنبيه: وأيضًا إذا عقل «آ» ثمَّ عقل «ب» أيكون كما كان عند ما عقل «آ» حتى يكون سواء عقل «ب» أو لم يعقلها أو يصير شيئًا آخر، ويلزم منه ما تقدَّم ذكره.

[٥٩٠] وقال فيه أيضًا: وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابًا يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله، وهم يعلمون من أنفسهم أنَّهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه، وقد ناقضه من أهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول.

[591] Daha sonra İbn Sînâ, mutlak olarak iki şey arasındaki ittihadın nefyedilmesi hususunda umumi bir delil zikretmiş ve demiştir ki: Şunu diyen kimsenin "Ne bir halden bir hale dönüşme yoluyla ne de üçüncü bir şeyin oluşması için başka bir şeyle terkip yoluyla değil, bilakis tek bir şey olmak üzere başka bir şeye dönüşen bir şey, tek bir şey olur." şeklindeki sözü, makul olmayan şiirsel bir sözdür. Eğer iki şeyden her biri mevcûd olursa bunlar birbirinden ayrı iki şey olur. Eğer ikisinden biri mevcûd olmazsa mevcûd olan şey de yok olur.

[592] [İbn Sînâ] *Şifâ*'nın *Tabiat Bilimleri* bölümünün Psikoloji (*ilmü'n-nefs*) kısmının 6. fenninin 5. makalesinin 6. faslında demiştir ki: "Nefsin zâtı makullere dönüşür." şeklinde söylenen şey, bana göre imkânsız şeyler cümlesindendir. Zira ben onların "Bir şey, başka bir şeye dönüşür." şeklindeki sözlerini anlamıyorum. Bunun nasıl olduğunu düşünemiyorum. Eğer bu, bir sûretten sıyrılma daha sonra başka bir sûrete bürünme şeklindeyse bu durumda ilk sûretle birlikte bir şey ve diğer sûretle birlikte başka bir şey olur. Dolayısıyla hakikatte birinci şey, ikinci şeye dönüşmez. Bilakis birinci şey yok olur ve onun konusu veya ondan bir cüz geriye kalır. Eğer böyle değilse nasıl oluyor bakalım! Biz diyoruz ki bir şey bir şeye dönüştüğünde ya bu şey mevcûd veya mâdum olduğu içindir. Eğer mevcûd ise diğer ikinci ya aynı şekilde mevcûd olur veya mâdum olur. Eğer mevcûd olursa bu ikisi tek bir mevcûd değil iki mevcûd olur. Eğer mâdum olursa bu mevcûd mâdum bir şey olur, mevcûd başka bir şey değil. Oysa bu makul değildir. Eğer birincisi yok olursa başka bir şeye dönüşmüş olmaz. Bilakis o yok olur ve başka bir şey hâsıl olur. Bu durumda nefis eşyanın sûretlerine nasıl dönüşsün! Bu konuda insanların zihnini bulandıran şeylerin çoğu, onlar için tasnif edilen *İsagoji* adlı kitaptır. Porphyrius kendini ve başkalarını tahayyül ile sınırlayarak muhayyel, şiirsel ve sufiyane sözlerle konuşmaya aşırı meyilli idi. Temyiz ehlinin akıl ve makul hakkında ve nefis hakkında yazdıkları bunu gösterir. Evet, eşyanın sûretleri nefse yerleşir, onu süsler ve onu tezyin eder, böylelikle nefis heyûlânî akıl vasıtasıyla bu sûretlerin mekânı gibi olur. Şayet nefis bilfiil var olanlardan birinin sûretine dönüşseydi -oysa sûret

[٥٩١] ثمَّ ذكر دليلًا عامًّا على نفي الاتحاد بين شيئين مُطلقًا وقال: اعلم أنَّ قول القائل إنَّ شيئًا ما يصير شيئًا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث عنهما شيء ثالث بل على أنَّه كان شيئًا واحدًا فصار واحدًا آخر قول شعري غير معقول. فإنَّه إن كان كل واحد من الأمرين موجودًا فهما اثنان متميزان وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودًا.

[٥٩٢] وقال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس في علم النفس من طبيعيات **الشفاء**: وما يقال من أنَّ ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فإنّي لست أفهم قولهم إن يصير شيء شيئًا آخر ولا أعقل أن ذلك كيف يكون فإن كان بأن يخلع صورة ثمَّ يلبس صورة أخرى ويكون هو مع الصورة الأولى شيئًا ومع الصورة الأخرى شيئًا آخر فلم يصر بالحقيقة الشيء الأول الشيء الثاني بل الشيء الأول قد بطل وإنَّما بقي موضوعه أو جزء منه، وإن كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون فنقول إذا صار الشيء شيئًا فإمَّا أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجودًا أو معدومًا فإن كان موجودًا والثاني الآخر إمَّا أن يكون موجودًا أيضًا أو معدومًا فإن كان موجودًا فهما موجودان لا موجود واحد وإن كان معدومًا فقد صار هذا الموجود شيئًا معدومًا لا شيئًا آخر موجودًا وهذا غير معقول وإن كان الأول قد عدم فما صار شيئًا آخر بل عدم هو وحصل شيء فالنفس كيف تصير صور الأشياء، وأكثر ما هوس الناس في هذا هو الذي صنف لهم **إيساغوجي**، وكان حريصًا على أنَّ يتكلَّم بأقوال مخيلة شعريَّة صوفيَّة يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل، ويدل على ذلك أهل التمييز كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس. نعم، إنَّ صور الأشياء يحل النفس ويحليه ويزينه ويكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني، ولو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل وهي بذاتها فعل وليس في ذات الصورة قوَّة

fiildir ve o zâtı itibariyle fiildir ki sûretin zâtında herhangi bir şeyi kabul kuvveti bulunmaz, kabul etme kuvveti ancak şeyi kabul edici olanda bulunur- işte o zaman nefsin başka bir sûreti ve başka bir şeyi kabul etme kuvvetinin olmaması gerekirdi. Oysa biz bu sûretin dışında başka bir sûreti kabul ettiğini görmekteyiz. Eğer bu diğer sûret, bu sûretten farklı olmazsa bu da tuhaf bir şey olur. Bu durumda kabul etme ile etmeme aynı olur. Eğer farklı olursa bu durumda hiç kuşkusuz makul sûret olan nefis, zâtından başka olur. Böyle bir şey yoktur, tam aksine nefis akledendir.

[593] Biz akıl ile ya nefsin akledici bir kuvvetini veya bu makullerin kendindeki bir sûretini kastederiz. Zira nefiste makul var olduğu için akıl, akleden ve makul nefislerimizde tek bir şey olmaz. Evet bu, yerinde işaret edeceğimiz üzere başka bir şey hakkında mümkündür. Aynı şekilde, heyûlânî akıl ile nefsin mutlak istidadı kastedilirse bedende devam ettiği müddetçe o bizde sürekli olarak bakidir. Eğer heyûlânî akılla bir şey itibariyle bir şey olması kastediliyorsa istidat fiilin varlığı ile birlikte ortadan kalkar."[31] [İbn Sînâ'nın görüşü] kendi sözleriyle burada bitti.

[594] Ben de diyorum ki, İbn Sînâ'nın umumi olarak iki şey arasında özel olarak da akleden ve akledilen arasındaki ittihadın nefyi hususunda zikrettiği şeyin giderilmesine başlamadan önce ilkin bilinmesi gereken iki şey vardır.

[595] 1. 'Her şeydeki varlık', mevcûdiyette asıldır ve o, onun şahsîliğinin ilkesi ve mâhiyetinin kaynağıdır. Varlık, kuvvetlenen ve zayıflayan, tamamlanan ve eksilen şeylerdendir. Oysa şahıs olduğu gibidir. Görmez misin ki insan oluşunun başlangıcında cenin, hatta nutfeden başlayarak akıllı ve makul oluşuna kadar aşamalardan geçer ve varlığının ve şahsîliğinin yönü baki kalmakla birlikte ondaki oluşlar (*neş'ât*) değişir.

[596] 2. İttihat, üç vecih üzere tasavvur edilir:

[597] [2.a.] İki şey için olan varlığın tek bir varlık olması suretiyle bir mevcûdun bir mevcûdla ittihadıdır. Bunun imkânsızlığında şüphe yoktur. Nitekim İbn Sînâ ittihadın nefyi konusundaki delilleri zikretmiştir.

31 *Avicenna's De Anima*, Neşir: Fazlurrahman, Londra 1959, 239-241.

قبول شيء إنَّما قوَّة القبول في القابل للشيء وجب أن يكون النفس حينئذ لا قوَّة لها على قبول صورة أخرى وأمر آخر وقد نراها تقبل صورة أخرى غير تلك الصورة، فإن كان ذلك الغير أيضًا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدًا، وإن كان يخالفه فيكون النفس لا محالة هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها وليس من هذا شيء بل النفس هي العاقلة.

[٥٩٣] والعقل إنَّما نعني به قوتها التي بها تعقل أو نعني به صورة هذه المعقولات في نفسها، ولأنَّها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئًا واحدًا في أنفسنا. نعم، هذا في شيء آخر يمكن أن يكون على ما سنلمحه في موضعه، وكذلك العقل الهيولاني إن عني به مُطلق الاستعداد للنفس وهي باقية فينا أبدًا ما دُمنا في البدن، وإن عني بحسب شيء شيء فإنَّ الاستعداد يبطل مع وجود الفعل، انتهى قوله بألفاظه.

[٥٩٤] أقول: والذي يجب أن يعلم أولًا قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين الأمرين عامًا وبين العاقل والمعقول خاصًا أمران:

[٥٩٥] أحدهما: إنَّ الوجود في كلِّ شيء هو الأصل في الموجوديَّة وهو مبدأ شخصيته ومنشأ ماهيَّته، وأن الوجود ممَّا يشتد ويضعف ويكمل وينقص والشخص هو هو، ألَا ترى أنَّ الإنسان من مبدأ كونه جنينا بل نطفة إلى غاية كونه عاقلًا ومعقولًا جرت عليه الأطوار وتبدَّلت عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده وشخصيته.

[٥٩٦] وثانيهما: إنَّ الاتحاد يتصوَّر على وجوه ثلاثة:

[٥٩٧] الأول: أن يتحد موجود بموجود بأن يصير الوجودان لشيئين وجودًا واحدًا، وهذا لا شكَّ في استحالته لِمَا ذكره الشيخ من دلائل نفي الاتحاد.

[598] [2.b.] Mefhûmlardan birinin veya mâhiyetlerden birinin, mefhûm veya mâhiyet olması itibariyle evvelî ve zâtî bir yüklem olarak ondan farklı başka bir mefhûmun veya mâhiyetin aynı olmasıdır. Bunun imkânsızlığında da şüphe yoktur. Zira farklı mefhûmların tek bir mefhûm olması veya mefhûm itibariyle birinin diğerine dönüşmesi mümkün değildir. Zira zaruri olarak her bir mana, mana itibariyle diğer manadan başkadır. Mesela akleden mefhûmunun, akledilen mefhûmunun aynına dönüşmesi imkânsızdır. Evet, basit tek bir varlık hakkında onun akleden olması doğru olabileceği gibi, onun akledilen olması da doğru olabilir. Hatta manalar varlıksal cihetlerin çoğalmasını gerektiren bir farklılık olmaksızın farklı olduğu halde varlık bir olur.

[599] [2.c.] Varlığında vâki olan bir yetkinlik sebebiyle daha önce kendisi hakkında doğru değilken aklî mefhûmun ve küllî mâhiyetin kendisi hakkında doğru olması itibariyle bir mevcûdun dönüşmesidir. Bu, imkânsız şeylerden değildir, bilakis vâki olan şeylerdendir. Zira cansızda, bitkide ve hayvanda dağılmış olarak var olan makul manaların tümü tek bir insanda toplu halde var olur. Bu hayvansal, bitkisel ve cansızlara ilişkin mananın insanda ancak tek bir kuvve hasebiyle değil birçok kuvve hasebiyle var olduğu söylenemez. Zira tam tersine biz onun kuvvelerini içeren zâtının sûreti itibariyle olduğunu söylüyoruz. İnsanın müdrik ve muharrik kuvvelerinin tümü, bedenin maddesine ve uzuvlarının yerlerine onun nefsi ve hakiki zâtı olan basit tek bir ilkeden taşar. Bu kuvvelerin tümü bu aslın uzantılarıdır. O, hislerin hissi ve amellerin eyleyicisidir, tıpkı filozofların ispat ettikleri basit aklın ayrıntılı makullerin aslı olması gibi. Bu kitapta sana açık olacağı üzere nefislerimizdeki faal akıl mevcûdâtın tümüdür; şu manada ki onun zâtı, zâtı itibariyle âlemdeki mükevvenatın sûretlerinde mevcûd olan küllî manaların tümünün yüklenmesinin mısdağıdır. Kısaca zâtına hamledilmesi doğru olmayan manalardan birinin bizatihi onun hakkında doğru olması ve zâtına hamledilmesi itibariyle yetkinleşmesi amacıyla varlığın veya mevcûdun bir oluşu, inkâr edilir bir şey değildir. Tıpkı Allah'ın âlemin tümünü tek bir şeyde bir araya getirmesinin inkâr edilememesinin söylenmesi gibi.

[٥٩٨] والثاني: أن يصير مفهوم من المفهومات أو ماهيَّة من الماهيَّات عين مفهوم آخر مغاير له أو ماهيَّة أخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هو أو هي هي حملًا ذاتيًا أوليًا، وهذا أيضًا لا شكَّ في استحالته. فإن المفهومات المغايرة لا يمكن أن تصير مفهومًا واحدًا أو يصير بعضها بعضًا بحسب المفهوم ضرورة أنَّ كلَّ معنى غير المعنى الآخر من حيث المعنى، مثلًا مفهوم العاقل محال أن يصير عين مفهوم المعقول. نعم، يمكن أن يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه أنَّه عاقل ويصدق عليه أنَّه معقول حتى يكون الوجود واحدًا والمعاني متغايرة لا تغايرًا يُوجِب تكثر الجهات الوجوديَّة.

[٥٩٩] والثالث: صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي وماهيَّة كليَّة بعد ما لم يكن صادقًا عليه أولًا لاستكمال وقع له في وجوده، وهذا ممَّا ليس بمستحيل بل هو واقع فإنَّ جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان يوجد مجتمعة في الإنسان الواحد. لا يقال هذه المعاني الحيوانيَّة والنباتيَّة والجماديَّة إنَّما وجدت في الإنسان بحسب كثرة قواه لا بحسب قوَّة واحدة؛ لأنَّا نقول بل بحسب صورة ذاته المتضمنة لقواه، فإنَّ جميع قوى الإنسان المُدركة والمُحرّكة يفيض على مادة البدن ومواضع الأعضاء عن مبدأ واحد بسيط هو نفسه وذاته الحقيقية، وتلك القوى كلها فروع ذلك الأصل وهو حس الحواس وعامل الأعمال كما أنَّ العقل البسيط الذي أثبته الحكماء هو أصل المعقولات المفصلة، وسينكشف لك في هذا الكتاب أنَّ العقل الفعَّال في أنفسنا هو كلّ الموجودات بمعنى أنَّ ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعاني الكليَّة التي تكون موجودة في صور المكونات التي في العالم، وبالجملة فكون وجود أو موجود واحد هو بصدد الاستكمال بحيث يصدق عليه ويحمل على ذاته بذاته معنى من المعاني لم يكن صادقًا محمولًا على ذاته ليس بمستنكر كما قيل ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد.

[600] Bu sabit olunca İbn Sînâ'nın getirdiği delillerin cevabına dönelim. *İşarât*'ta zikredilen umumi delile gelince bu onun şu sözüdür: "İki şeyden her biri eğer mevcûd ise bu ikisi birbirinden ayrı iki şeydir."

[601] Biz bunun kabul edilir olmadığını söylüyoruz. Zira birçok sayıdaki mefhûmun mana itibariyle tek birinin varlığı ile mevcûd olması mümkündür. Hayvan ve düşünen (*nâtık*), birinin diğerinden ayrılması mümkün olan iki ayrı manadır. Buna rağmen bu ikisi, insanda birinin varlığı ile mevcûd olur. *Şifâ*'da zikredilen umumi delili de bunun gibidir. Onun "Bir şey başka bir şeye dönüştüğünde bu şeye dönüştüğü için mevcûd olur veya mâdum olur..." sözü hakkında diyoruz ki, biz onun mevcûd oluşunu tercih ediyoruz. Onun "Eğer mevcûdsa başka olan ikinci de ya mevcûd olur ya da mâdum olur." sözü hakkında biz aynı şekilde mevcûddur, sözünü tercih ediyoruz. Onun "Bu ikisi iki mevcûddur, tek bir mevcûd değil." sözü hakkında biz bilakis bu ikisinin birinin varlığı ile mevcûd olduğunu söylüyoruz. Farklı manaların birinin varlığı ile mevcûd oluşunda bir imkânsızlık yoktur. Bunun dayanağı daha önce geçmişti.

[602] Şayet her bir mananın tek bir varlığının olması, hatta farklı manaların tek bir varlığa sahip olmasının imkânsız olması gerekseydi bu durumda basitliğine rağmen insânî nefsin bilici, kadir, hareketlendirici, işiten, gören, hayat sahibi mevcûd bir cevher olması nasıl mümkün olurdu? Bilakis kemâlî manaların ve ilâhî güzel sıfatların tümünün mısdağı olan zorunlu ve biricik zât, kendisindeki haysiyetlerde hiçbir şekilde herhangi bir vecihle farklılık olmaksızın basit, tek bir varlıkla var olur.

[603] İbn Sînâ'nın akleden ve akledilenle ilgili *İşarat*'ta zikrettiği özel iki deliline gelince, bu şöyledir: "Akıllı cevherin, A'yı aklettiğini farz edelim. Onların görüşlerine göre aynıyla bu, A'nın makulüdür. Bu durumda o cevher, hâlâ mevcûd mudur, tıpkı A'yı akletmeden önceki gibi ya da ondan dolayı bu cevher yok mu olmuştur?"

[604] Biz diyoruz ki, A'yı aklettiği esnada işte o zaman onun yok olmadığını ve onunla ittihat ettiğini tercih ediyoruz. Ne var ki bu, çocukta olduğu gibi, eksiklik ve kusur babındandır. O, yetişkin olduğunda ancak yoklukla ilgili (*ademî*) olan bir şey yok olur. Nitekim İbn Sînâ *Şifâ*'nın

[٦٠٠] إذا تقرر هذا فلنرجع إلى الجواب عن احتجاجات الشيخ، أمَّا دليله العام المذكور في **الإشارات** فقوله: إن كان كلُّ واحد من الأمرين موجودًا فهما اثنان متميزان.

[٦٠١] قلنا: إنَّ هذا غير مُسلَّم لجواز أن يكون مفهومات متعدِّدة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد فإنَّ الحيوان والناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر وهما مع ذلك موجودان بوجود واحد في الإنسان. وكذا دليله العام المذكور في **الشفاء** فإنَّ قوله: إذا صار الشيء شيئًا آخر فإمَّا أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجودًا أو معدومًا إلخ، قلنا: نختار أنَّه يكون موجودًا؛ وقوله: فإن كان موجودًا فالثاني الآخر إمَّا أن يكون أيضًا موجودًا أو معدومًا، قلنا: نختار أنَّه أيضًا يكون حينئذ موجودًا؛ قوله: فهما موجودان لا موجود واحد، قلنا: بل هما موجودان بوجود واحد، ولا استحالة في كون معاني متغايرة موجودة بوجود واحد والسند ما مرَّ.

[٦٠٢] ولو كان يجب أن يكون لكلّ معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معاني متغايرة لها وجود واحد فكيف يكون النفس الإنسانيَّة مع بساطته جوهرًا موجودًا عالمًا قادرًا محرِّكًا سميعًا بصيرًا حيًّا بل الذات الأحديَّة الواجبيَّة التي هي مصداق جميع المعاني الكماليَّة والصفات الحسنى الإلهية بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيثية فيه بوجه من الوجوه أصلًا.

[٦٠٣] وأمَّا حجتاه الخاصتان بالعاقل والمعقول فالذي ذكره في **الإشارات** من قوله: فلنفرض الجوهر العاقل عقل «آ» وكان هو على قولهم بعينه المعقول من «آ» فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل «آ» أو بطل منه ذلك.

[٦٠٤] قلنا: نختار أنَّه لم يبطل كونه حينئذ عند ما عقل «آ» واتحد به إلّا ما هو من باب القصور والنقص كالصبي إذا صار رجلًا فإنَّه لم يزل منه شيء إلَّا ما هو أمر عدمي كما اعترف به الشيخ في فصل من إلهيات

İlâhiyât bölümünün bir faslında, bir şeyin bir şeyden oluşunun kısımlarını açıklarken bunu kabul etmiş ve şöyle demiştir: "Bir şeyin bir şeyden oluşu iki şekildedir. [1.] İlki, şu manadadır: Birinci ancak tabii olarak ikinci kemâle doğru hareket etmesi itibariyle birincidir. Tıpkı çocuk gibi ki, o da mesela adamlığa gitme yolunda olduğu için çocuktur. Adam olduğunda çocuk yok olmamış, bilakis yetkinleşmiştir. Zira onda ne cevherî bir şey ne de arazî bir şey kaybolmuştur. Ondan ancak son kemâle kıyasla eksikliğe ve bilkuvve oluşa taalluk eden bir şey kaybolmuştur. [2.] İkinci de şu manadadır: Birincinin tabiatında, her ne kadar istidat mâhiyeti cihetinden değil fakat mâhiyetin taşıyıcısı cihetinden onun sûretini kabul etmeyi gerektirse de ikinci yetkinliğe doğru hareket etme özelliği yoktur. Birinciden ikinci olduğunda bu, bilfiil cevherinden ancak daha sonra olması anlamında olur. Fakat cevherinin bir cüz'ünden olur. Bu cüz, kuvveye bitişen bir cüzdür. Tıpkı suyun maddesinden 'su'luk sûretinin sıyrılması itibariyle havaya dönüşmesi gibi. Böylelikle onun için 'hava'lık sûreti hâsıl olur. Birinci kısımda, [çocuğun adam olması] gözünden kaçmadığı üzere birincinin cevheri, aynıyla ikincide hâsıl olur. İkinci kısımda [suyun havaya dönüşmesi] ise birincide hâsıl olan şey, aynıyla ikincide hâsıl değil, bilakis onun bir cüz'ünde hâsıldır. Birinci cevher yok olmuştur." Onun sözü aynıyla bundan ibarettir. Açıktır ki, bir şeyin bir şeyden oluşması bazen birincinin, aynıyla ikinciyle ittihat etmesi itibariyle olur. Tıpkı kendisiyle ittihat eden ilave bir şeyle birlikte olması gibi. Bu durumda bir şeyin bir şeyden oluşunun iki kısmından birinci kısım kâbilinden olan şey, burada nasıl inkâr edilebilir?

[605] Onun "Eğer olduğu gibi olursa ister A'yı akletmiş olsun ister olmasın." sözü hakkında diyoruz ki, durum onun iddia ettiği gibi değildir. Zira bu durum ancak onun zâtı bu taakkulden önce var olmayan yetkinliğe dönük bir mananın aynıyla misdakı olmadığında gerekli olur.

[606] Tuhaftır ki, şanının ve kıymetinin büyüklüğüne rağmen İbn Sînâ şuna hükmetmiştir: İnsânî nefis, her bir idrakte, hatta duyumda ve tahayyülde bilkuvve ilke oluşundan makullerin çoğunda, hatta tümünde bilfiil akleden oluşuna kadar -tıpkı basit aklın özelliğinde olduğu gibi ki, bizatihi onun zâtı hakkında fıtratının başlangıcında kendisi için doğru olmayan şeylerden hiçbiri daha sonra onun hakkında doğru olmaz- hatta

الشفاء عند ما يُبيِّن أقسام كون الشيء من شيء حيث قال هناك: إنَّ كون الشيء من الشيء على وجهين؛ أحدهما: بمعنى أن يكون الأول إنَّما هو ما هو بأنَّه بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثاني كالصبي إنَّما هو صبي لأنَّه في طريق السلوك إلى الرجليَّة مثلًا فإذا صار رجلًا لم يفسد ولكنه استكمل لأنَّه لم يزل عنه أمر جوهري ولا أيضًا أمر عرضي إلّا ما يتعلَّق بالنقص وبكونه بالقوَّة بعد ما إذا قيس إلى الكمال الآخر. والثاني: بأن يكون الأول ليس طباعه أنَّه يتحرَّك إلى الثاني وإن كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيَّته ولكن من جهة حامل ماهيَّته، وإذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل إلّا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذي يقارن القوَّة مثل الماء إنَّما يصير هواء بأن يخلع عن هيولاه صورة المائيَّة ويحصل لها صورة الهوائيَّة، والقسم الأول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي للأول بعينه في الثاني، والقسم الثاني لا يحصل الذي في الأول بعينه للثاني بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه وهو صريح في أنَّ كون الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الشيء الأول بعينه مُتَّحِدًا بالثاني وهو هو كما كان مع أمر زائد مُتَّحِد معه فكيف ينكر هاهنا ما هو من قبيل القسم الأول من قسمي كون الشيء من الشيء.

[٦٠٥] قوله: فإن كان كما كان فسواء عقل «آ» أو لم يعقلها، قلنا: ليس الأمر كما زعمه فإنَّ ذلك إنَّما يلزم لو لم يصر ذاته بعينها مصداقًا لمعنى كمالي لم يكن قبل هذا التَّعقُّل.

[٦٠٦] والعجب من الشيخ مع عظم شأنَّه وقدره حيث حكم بأنَّ النفس الإنسانيَّة من مبدأ كونها بالقوَّة في كلّ إدراك حتى الإحساس والتخيُّل إلى غاية كونها عاقلًا بالفعل في أكثر المعقولات بل في كلها كما هو شأن العقل البسيط لم يصر بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شيء من الأشياء التي لم يكن صادقًا عليها في أوائل الفطرة، حتى كانت نفوس الأنبياء

peygamberlerin nefisleri, mecnunların, çocukların, hatta annelerin karnındaki ceninlerin nefisleri bile insânî zâtın cevherleşmesi ve hakikati bakımından tek bir derecede bulunur. Farklılık ancak nefsin sahip olduğu varlığa eklenen uzak arazlarda olur. Evet, şayet "Varlığın asıl olması gibi, bu varlıksal yetkinliklerin mefhûmları, insanlık mefhûmundan ve onun mâhiyetinden başkadır." denirse, bu "Birçok kez zikredildiği üzere hakikat ve oluş itibariyle değil ancak tasavvur ve mefhûm itibariyle olduğunun zikredilmesinde olduğu gibi varlığın mâhiyete ilave olmasının bilinmesi şartıyla olduğunu" söylemek gibidir. Zira varlık tahakkukta asıldır, mâhiyet ise ona tabidir.

[607] Onun "Eğer akleden cevher bundan dolayı yok olup zât baki kaldığı halde sahip olduğu bir hali yok oluyorsa bu, söyledikleri şey gibi değil, diğer dönüşümler gibidir." sözü hakkında şunu deriz: Onun mukavvimlerinden ve zâtının varlığından hiçbir şey ondan yok olmaz. Ne var ki, [ittihat içindeki iki şeyden birinin] cevherinin eksilen olması, diğerinin cevherinin de artması itibariyle noksanlık ve yokluğa taalluk eden şey, bunun dışındadır. Kendisinde vücûdî bir sıfattan onun zıddı olan şeye doğru intikalin vâki olduğu diğer dönüşümlerde durum böyle değildir, tıpkı su havaya ve soğuk sıcağa dönüştüğünde olduğu gibi.

[608] Onun "Eğer bu, 'Onun zâtıdır.' şeklinde ise, onun zâtı yok olmuş ve başka bir şey meydana gelmiştir, yoksa o başka bir şey olmuş değildir. Gerçi sen bunu da düşündüğünde onun ortak bir maddeyi ve basitin değil bileşiğin yenilenmesini gerektiren bir şey olduğunu bilirsin." şeklindeki sözü hakkında deriz ki, daha önce de geçtiği üzere yok olan şey, kuvvet ve istidat kâbilinden ademî bir şeydir.

[609] Gerçi bizim şunu da söyleme hakkımız vardır: Tıpkı hareketin herhangi bir kategoride oluşunun manasını ve nitelik, nicelik, hatta cevher kategorisi için varlığı tedrîcî olan ferdin ispatı gibi hareketin hangi kategoride vâki olduğunu tahkik ettiğimiz gibi, bir şeyin zâtının yenilenmesi ve kendi zâtında ilerlemesi bakımından herhangi bir zâtı ve varlığı yok etmeden ve başka bir şeyi ihdas etmeden varlık ve zât bakımından ayrı olması mümkündür. Hatta sıcaklığın şiddetlenmesi gibi. Öyle ki sıcaklığın zâtı artma hareketinin bir zamanında farz edilen anların her birinde başka bir varlıkla var olsaydı bundan anların peş peşe gelmesi ve

عليه السلام ونفوس المجانين والأطفال بل الأجنة في بطون الأمهات في درجة واحدة من تجوهر الذات الإنسانيَّة وحقيقتها؛ وإنَّما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود الذي لها. نعم، لو قيل إنَّ هذه الكمالات الوجوديَّة كأصل الوجود مفهوماتها غير مفهوم الإنسانيَّة وماهيَّتها، فذلك كما قيل بشرط أن يعلم أنَّ زيادة الوجود على الماهيَّة كما ذُكِر مرارًا ليست إلّا بحسب التصوُّر والمفهوم لا بحسب الحقيقة والكون، فإنَّ الوجود هو الأصل في التحقُّق والماهيَّة تابعة له.

[٦٠٧] وقوله: وإن كان بطل منه ذلك أبطل على أنَّه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون، قلنا: لم يبطل منه شيء من مقوماته ولا من وجود ذاته إلّا ما يتعلق بالنقص والعدم بأنَّه كان ناقص الجوهر فاشتد في تجوهره، وليس هذا كسائر الاستحالات التي يقع فيها الانتقال من صفة وجوديَّة إلى ما يعانده كالماء إذا صار هواء والبارد إذا صار حارًا.

[٦٠٨] وقوله: وإن كان على أنَّه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس أنَّه صار شيئًا آخر على أنَّك إن تأملت هذا أيضًا علمت أنَّه يقتضي هيولى مشتركة وتجدُّد مركَّب لا بسيط، قلنا: قد مرَّ أنَّ الذي قد بطل كان أمرًا عدميًّا من قبيل القوَّة والاستعداد.

[٦٠٩] على أنَّ لنا أن نقول: كما حققناه في معنى كون الحركة في مقولة وأنَّ أي المقولات يقع فيها الحركة من إثبات فرد تدريجي الوجود لمقولة الكيف والكم بل الجوهر أيضًا يجوز أن يكون ذات الشيء بحيث يتجدَّد ويتطوَّر في نفس ذاته من غير أن يبطل ذاتًا ووجودًا ويحدث شيء آخر منفصل الوجود والذات عنه بل كاشتداد الحرارة في نفسها فإنَّ ذات الحرارة لو كانت في كل آن من الآنات المفروضة في زمان حركته الاشتداديَّة

bölünenler olmaksızın mesafe ve hareketin birleşmesi gerekirdi. Oysa bu imkânsızdır ve bunun imkânsızlığını cüz bahislerinde öğrenmiştin. Artan bu sıcaklığın devamlı ve tek varlığı olduğunda şüphe yoktur. Bu zamanın her bir cüz'ünde sıcaklığın başka bir türüne sahiptir. Tıpkı onların şu görüşlerinde olduğu gibi: Sıcaklığın mertebeleri, daha önce açıkladığımız gibi farklı türlerden ibarettir. Bununla birlikte tümü, tedrîcî tek bir varlıkla mevcûddur. Dolayısıyla farklı manaların varlıkta ortak oluşu, tıpkı birçok mevcûddan mefhûm olarak soyutlanmalarında olduğu gibi, tek bir varlıktan mefhûm olarak soyutlanmaları anlamında imkânsız değildir. İmkânsız olan, bilfiil başka bir sıcaklıkla bilfiil başka bir sıcaklığın ittihadıdır. Mevcûd iki zâtın mevcûd tek bir zât olması da böyledir. Zira bilfiil her bir varlığın, bilfiil hususi bir taayyünü vardır. Bununla birlikte, aynıyla bu taayyünün şu taayyüne dönüşmesi imkânsızdır. Yine her bir mâhiyetin başka bir tanıma sahip olan başka bir mâhiyete dönüşmesi imkânsız olan hususi bir tanımı ve hâsıl olmuş başka bir mefhûma sahip olan hâsıl olmuş bir mefhûmu vardır. Zira insan mefhûmuna at mefhûmunun evvelî ve zâtî olarak hamledilmesi imkânsızdır. Nasıl olabilir ki? Mâhiyet olması itibariyle her bir mâhiyet mâhiyetten ibarettir. Mana ve mefhûm itibariyle çeşitli mâhiyetlerin tek bir varlıkla mevcûd olmalarına gelince bu, akılda küllî olarak imkânsız olan şeylerden değildir. Ne var ki tıpkı zorunlunun, mümkünün, kuvvenin, fiilin, cevher ve arazın mâhiyeti gibi bazı mâhiyetlerde burhanın ulaştırdığı şey, bunun dışındadır. İki zıt, yokluk, meleke vb. şeyler hakkında getirilen burhan, onların tek bir varlıkla mevcûd olmalarının imkânsızlığı üzerinedir.

[610] Onun "Bu, ortak bir heyûlâyı gerektirir." sözü hakkında deriz ki, biz zâtının varlığı yetkinleşme içinde olan değişen bir şeyin, hareket ve zamanın altında vâki olan maddi bir cevhere herhangi bir taallukunun olmasını men etmiyoruz. Onun "Basit değil bileşik bir yenilenme" sözüne gelince, eğer bununla zâtında hâricî bileşiği kastediyorsa bu, kabul edilmez. Zira sûrî her varlıkta, özellikle bilfiil akıl olmaya elverişli olan şeyde hâricî olarak bir terkip bulunmaz. Eğer bu sözle 'ondan ve bedensel maddeden' bileşik hâricî türü kastediyorsa bu, kabul edilebilir ve onda bir bozukluk yoktur.

موجودًا بوجود آخر يلزم منه تتالي الآنات وتركُّب المسافة والحركة من الغير المنقسمات، وهو محال قد علمت استحالته في مباحث الجزء فلا محالة لتلك الحرارة الاشتداديَّة وجود واحد مستمر، وله في كلِّ جزء من أجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم من أنَّ مراتب الحرارة أنواع متخالفة كما بيَّنَّاه ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدريجي فليس بمحال كون معان مختلفة مُتَّحِدة في الوجود بمعنى أنَّها منتزعة مفهومًا عن موجود واحد كما كانت منتزعة مفهومًا عن موجودات كثيرة إنَّما المحال اتحاد حرارة أخرى بالفعل مع حرارة أخرى بالفعل، وكذا صيرورة ذاتين موجودتين ذاتًا واحدة موجودة لأنَّ كلّ وجود بالفعل له تعين خاص بالفعل ومع محال أن يصير هذا التعين بعينه ذلك التعين بعينه، وكذا كلّ ماهيَّة لها حدّ خاص ومفهوم محصَّل يمتنع أن يصير ماهيَّة أخرى لها حد آخر ومفهوم محصَّل آخر لامتناع أن يحمل على مفهوم الإنسان مفهوم الفرس حملًا ذاتيًّا أوَّليًّا، كيف وكلّ ماهيَّة من حيث هي ليست إلّا هي، وأمَّا كون الماهيَّات المُتعدِّدة بحسب المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد فليس ذلك ممَّا يمتنع عند العقل كليًّا إلّا ما ساق إليه البرهان في بعض الماهيَّات كماهيَّة الواجب والمُمكن والقوَّة والفعل والجوهر والعرض، وكالمتضادين والأعدام والملكات ونحوها ممَّا قام البرهان على أنَّها لا يمكن أن تكون موجودة بوجود واحد.

[٦١٠] وقوله: هذا أيضًا يقتضي هيولى مشترك، قلنا: نحن لا نمنع أن يكون لمثل هذا الشيء المُتبدِّل وجود ذاته في الاستكمال تعلق ما بجوهر مادي واقع تحت الحركة والزمان، وأمَّا قوله: وتجدد مركب لا بسيط فغير مُسلَّم إن أراد به المركب الخارجي في ذاته لأنَّ كلَّ وجود صوري لا تركيب فيه خارجًا سيَّما الذي قد تهيَّأ لأنَّ يصير عقلًا بالفعل، وإن أراد به النوع الخارجي المركب منه ومن المادة البدنيَّة فهو مُسلَّم ولا انتقاض في ذلك.

[611] Onun *Şifâ*'da zikrettiği başka hususi delile gelince bu, onun şu sözüdür: "Şayet nefis bilfiil mevcûdlardan birinin sûreti olsaydı... Oysa biz onun başka sûreti kabul ettiğini görmekteyiz." Bu yerin tahkikiyle ilgili olarak biz diyoruz ki, nefis bedenin maddesine taşmasının başlangıcında, cisimsel mevcûdlardan birinin sûretidir. Dolayısıyla o, duyulur ve hayâlî sûretler gibidir ve ilk oluşumunda şeylerden birinin aklî sûreti değildir. Çünkü aklî bir sûretten ve cisimsel bir maddeden bu maddenin yetkinleşmesi ve dönüşümünün aracılığı olmadan insan gibi tek bir cisimsel türün hâsıl olması imkânsız şeylerdendir. Zira bana göre bu, imkânsızlıkların en imkânsızı ve mahzurların en kötüsüdür. Bu, şeyin yakın maddesinin varlığının, sûretinin varlığı cinsinden olmasından dolayıdır. Zira sûretin maddeye nispeti, hâsıl olan ayrımın (*fasl*), yakın cinsine nispeti gibidir. Dolayısıyla nefis, fıtratının başlangıcında, bu âlemin mevcûdlarından tek bir sûrettir. Ne var ki onun kuvvesinde, 'tedrîcî olarak melekût âlemine yol alma' vardır. Nefis, ilk olarak cisimsel mevcûdlardan birinin sûretidir ve onun kuvvesinde 'aklî sûretleri kabul etme' bulunur. Bu fiillik ile yetkinleşmeye dönük kabul arasında zıtlık yoktur. Zira daha önce İbn Sînâ'nın sözünün anlatımında geçtiği üzere bir şeyin 'bir şeyden dolayı olan [...den] varlığı, bazen yetkinleşme yoluyla olur ve bu, dikey silsilede yol almadır. Bazen de bozulma yoluyla olur ve bu, tıpkı hazırlayıcı şeylerde olduğu gibi, yatay silsilede yol almadır. Dolayısıyla hissî ve nefsânî sûretler, hayâlî sûretin maddesi gibidir. Hayâlî sûretler de aklî sûretin maddesi gibidir. O da kendisine ilk makullerin, daha sonra da onlara dönüşerek tedrîcî olarak ikinci makullerin verildiği şeylerin başıdır. Nitekim biz buna işaret etmiştik. Daha sonra bunu ayrıntılı olarak açıklayacağız.

[612] Onun "Sûretin zâtında bir şeyi kabul kuvveti yoktur." sözü hakkında deriz ki, biz bunu kabul etmeyiz. Bilakis faslın basit türde içerilmesi (*tazammun*) gibi, kabul ciheti de sûrette içerilmiştir.

[613] Onun "Kabul şeyi 'kabul edici'de olur." sözü hakkında deriz ki; evet, fakat başka anlamda. Zira kabul ile bazen şeyin mukâbilinin hudûsu için olan yenilenen edilgi (*infiâl*) kastedilir, tıpkı ayrığa dönüştüğünde bitişik, havaya dönüştüğünde suda olduğu gibi. Yetkinleşme kuvveti anlamındaki kabule gelince, sûret türünden şeyin yetkinlikteki artmasına

[٦١١] وأمَّا الحجة الخاصة الأخرى التي ذكرها في **الشفاء** فقوله: لو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل إلى قوله وقد نراها تقبل صورة أخرى، قلنا في تحقيق هذا المقام: إنَّ النفس في أول ما أفيضت على مادة البدن كانت صورة شيء من الموجودات الجسمانيَّة فكانت كالصور المحسوسة والخياليَّة لم يكن في أول الكون صورة عقليَّة لشيء من الأشياء، كيف ومن المحال أن يحصل من صورة عقليَّة ومادة جسمانيَّة نوع جسماني واحد كالإنسان بلا توسط استكمالات واستحالات لتلك المادة، إذ ذاك عندي من أمحل المحالات وأشنع المحذورات فإنَّ وجود المادة القريبة للشيء من جنس وجود صورته إذ نسبة الصورة إليها نسبة الفصل المحصل للجنس القريب إليه، فالنفس في أوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم إلّا أنَّ في قوتها السلوك إلى عالم الملكوت على التدريج فهي أولًا صورة شيء من الموجودات الجسمانيَّة وفي قوتها قبول الصور العقليَّة ولا منافاة بين تلك الفعلية وهذا القبول الاستكمالي لمَّا مرَّ من حكاية قول الشيخ إنَّ وجود الشيء من شيء قد يكون بطريق الاستكمال وهو سلوك السلسلة الطولية، وقد يكون بطريق التفاسد وهو سلوك السلسلة العرضية كما في المُعدَّات، فالصورة النفسانيَّة الحسيَّة كمادة للصورة الخيالية وهي كمادة للصور العقليَّة وهو أول ما يفيض عليها أوائل المعقولات ثمَّ ثوانيها على التدريج صائرة إيَّاها كما أشرنا إليه وسنزيدك أيضاحًا أيضًا.

[٦١٢] فقوله: ليس في ذات الصورة قوَّة قبول شيء، قلنا: لا نُسلِّم بل جهة القبول مضمنة فيها تضمن الفصل في النوع البسيط.

[٦١٣] قوله: إنَّما القبول في القابل للشيء، قلنا: نعم، ولكن بمعنى آخر فإنَّ القبول قد يعنى الانفعال التجدُّدي الذي يكون لحدوث مقابل الشيء كالمتصل إذا صار مُنفصلًا والماء إذا صار هواء، وأمَّا القبول بمعنى قوَّة الاستكمال فالشيء الصوري يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس إلى

kıyasla bu manada onun kabulle nitelenmesi mümkündür. Kısaca kabul etme, bazen şeyin hâricî yokluğu ile beraber olur, bazen de şeyin zihnî yokluğu ile beraber olur. İlki, kabul edici maddenin özelliğidir, ikincisi maddeye taalluk eden sûretin özelliğidir. Tüm yönlerden maddeden uzak olan sûrete gelince onda beklenen[ve bilfiil olmamış] bir yetkinlik yoktur.

[614] Onun "Aynı şekilde bu başkası da bu sûretten farklı değilse bu tuhaf şeylerdendir. Bu durumda kabul etme ile etmeme bir olur." sözü hakkında diyoruz ki, buradaki 'başkası', bilfiil mevcûd sûret olması itibariyle olan başkalık değil, bilakis varlıkta ittihat edecek şekilde bu nefsânî sûretle ittihat etmesi anlamındadır. Zira bize göre şeyin sûretinden maksat, onun küllî mefhûmu değil bu şeyin varlığıdır. Dolayısıyla her bir şeyin sûreti ancak basit ve tek olur. Fakat bazen o, kemâlî birçok mananın misdakı olur, bazen de olmaz. Tıpkı bazen kuvvetli ve tam bir varlık olması, bazen de zayıf ve eksik varlık olması gibi. Şu halde nefis kuvvetlendiğinde her biri tek başına var olduğunda birçok mananın misdakı olur. Bazen cisimsel eksik bir türün sûreti olur, akledilen (*makul*) at, makul ağaç, makul yer gibi. Bunlardan her biri hâriçte, yani maddi türün sûreti olan cisimsel maddelerde olduğunda cisimsel sûrete sahip olur. Makul sûretler akıl âleminde var olduğunda zâtının sûreti veya aklî varlığının bir yönü gerekmeksizin aklî cevherle ittihat eder. Üstelik, onunla ittihat eden manalardan herhangi biri, düşük olan cisimsel sûretlerle ittihat etmesinden daha üstün ve daha değerli bir vecih üzeredir. Zira aklî varlık, üstün ve şerefli bir varlık olup, bazen, cisimlerin ve onlardaki şeylerin birliği olmaksızın tek bir varlıkla makullerin tamamı ondan var olur.

[615] Onun "Eğer ondan farklı ise, nefis eğer makul sûret olmuşsa, kuşkusuz zâtı dışında bir şeye dönüşmüş olur." sözü hakkında diyoruz ki, sayı bakımından zâtı dışında bir şeye dönüşmez. Bilakis daha önceki varlığı baki kaldığı halde mana ve mefhûm itibariyle yetkinlik ve noksanlık bakımından başkasına dönüşür ve daha üstün ve daha değerli olur.

[616] Onun "Bilakis nefis akledendir. Akıl ile, onun aklettiği kuvvet veya bu makullerin sûretleri kastedilir. Zira bunlar nefiste makul olurlar.

اشتداده في الكماليَّة، وبالجملة القبول قد يكون مصحوبًا للعدم الخارجي للشيء وقد يكون مصحوبًا للعدم الذهني له، والأول شأن المادة القابلة والثاني شأن الصورة المتعلقة بها، وأمَّا الصورة البريئة من كلّ الوجوه من المادة فليس فيها كمال منتظر.

[٦١٤] وقوله: فإن كان ذلك الغير أيضًا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدًا، قلنا: ذلك الغير ليست غيريته بأنَّه بالفعل صورة موجودة بل هو معنى مُتَّحِد مع هذه الصورة النفسانيَّة اتحادًا في الوجود لأنَّ المراد من صورة الشيء عندنا هو وجود ذلك لا المفهوم الكلي منه، فالصورة لكلّ شيء لا تكون إلّا واحدة بسيطة لكن قد تكون مصداقًا لمعان كثيرة كماليَّة وقد لا تكون كذلك كما أنَّه قد يكون وجودًا قويًّا شديدًا وقد يكون وجودًا ضعيفًا ناقصًا، فالنفس إذا قويت تصير مصداقًا لمعان كثيرة كلّ منها إذا وجدت على حدة، فربما كانت صورة لنوع ناقص جسماني كالفرس المعقول والشجر المعقول والأرض المعقولة فلكلّ منها صورة جسمانيَّة إذا وجدت في الخارج أعني في المواد الجسمانيَّة كانت صورة نوع مادي، وإذا وجد المعقول منها في عالم العقل كان مُتَّحِدًا بجوهر عقلي لا يلزم أن يكون صورة ذاته أو نحو وجوده العقلي بل معنى من المعاني المُتَّحِدة به على وجه أعلى وأشرف من اتحاده بالصور الجسمانيَّة الدنيَّة، لأنَّ الوجود العقلي وجود عال شريف قد يوجد منه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الأجسام وما فيها.

[٦١٥] وقوله: وإن كان يخالفه فيكون النفس لا محالة إن كانت هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها، قلنا: لم تصر غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال والنقص أو بالمعنى والمفهوم مع بقاء الوجود الذي كان وقد صار أفضل وأشرف.

[٦١٦] وقوله: بل النفس هي العاقلة، والعقل إنَّما يعني به قوَّتها التي بها يعقل أو يعني به صور هذه المعقولات ولأنَّها في النفس تكون معقولة

Dolayısıyla akıl, akleden ve akledilen tek bir şey olmaz." sözü hakkında diyoruz ki, ilk mananın bilfiil akıl oluşuna gelince bu doğru değildir. Zira bu kuvvet, ister kendisiyle nefsin istidadı kastedilsin ister zâtında makullerin sûretlerinden azade olan zâtları kastedilsin, onun bilfiil akılla aynı olması imkânsızdır. Aksi halde aynıyla tek bir şey, kuvvet ve fiil, cehalet ve ilim olur. Bu makul sûretlerin, "Etli beşerî hayvanın kemâlî sûreti olan nefsânî cevher, onları akledendir. Dolayısıyla o, zâtında dediğimiz gibidir." şeklindeki iddiasına dayanarak bilfiil akıl oluşuna gelince biz bunun imkânsızlığını ortaya koymuş ve iki yönden geçersizliğini izah etmiştik.

[617] Nefis yönünden olan geçersizliğine gelince akıldan uzak olan zât, zâtından ayrı olan, varlığı varlığının dışında olan aklî sûretleri nasıl akletsin? Yine, mutlak olarak bir şeyin bir şey için sabit olması o şey zihnî ise zihnî, hâricî ise hâricî olur, tıpkı o şeyin bu şeyi sabit kılanın sübutunun fer'î olması gibi. Zira burhan mâdum olan şeyin varlık çerçevelerinden birinde veya âlemlerin birinde bulunması üzerine bina edilir. Dolayısıyla bu çerçevede veya âlemde başka bir şeyin varlığının onun için olması mümkün değildir. Zira zaruri olarak mevcûd, kayıp olan şey için değil ancak mevcûd için var olur. Akıl âlemindeki mevcûdun aklî varlığının durumu da böyledir. Maddeden ve alakalarından soyut, sırf aklî varlığın bir şey için sabit olması mümkün değildir. Aksi halde o, zâtında bu varlığın benzerine bilfiil akıl ve makul olması itibariyle sahip olurdu. Bilfiil makul ancak bilfiil makul için sabittir, tıpkı maddi sûret olan bilkuvve makulün ancak bilkuvve makul için sabit olması gibi, mesela konum sahibi olan cisimler ve miktarlar böyledir. Dolayısıyla bilinir ki, nefis makul bir zâta dönüşmeden önce bilkuvve olması hâriç aklî şeylerden bir sûret onun için sabit olmaz, tıpkı hayale ve bu sûretlere faal aklın nuru doğmadan önceki hayâlî ve vehmî sûretlerde olduğu gibi. Bu aklî sûretler yönünden olana gelince, Allah'ın bana ilham ettiği burhanla bildiğin üzere bu sûretler, kendisi dışındaki şeylerin tümünden sarfınazar edildiğinde âlemde onları akleden bir şey mevcûd olsun veya olmasın hüviyetlerin zâtlarındaki makulleriyle aynıdır. Bu sûretler, bu nefisten sarfınazar edildiği halde makul ise, onlar haddizâtında zâtı gereği akleden olur. Hiç kuşkusuz, nefis, onlarla ittihat etmiş olur. Bizim talep ettiğimiz de budur.

فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئًا واحدًا، قلنا: أمَّا كون المعنى الأول هو العقل بالفعل فغير صحيح لأنَّ تلك القوَّة سواء أريد بها استعداد النفس أو ذاتها الساذجة عن صور المعقولات في ذاتها محال أن يكون هي بعينها عين العقل بالفعل وإلّا لكان شيء واحد بعينه قوَّة وفعلًا جهلًا وعلمًا. وأمَّا كون تلك الصور المعقولة عقلًا بالفعل على ما زعمه من أنَّ الجوهر النفساني الذي هو صورة كماليَّة للحيوان البشري اللحمي كان عاقلًا لها وهو في ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن استحالته وأوضحنا فساده من الجانبين.

[٦١٧] أمَّا من جانب النفس فالذات العارية من العقل كيف تعقل صور عقليَّة مُباينة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها، وأيضًا ثبوت الشيء للشيء مُطلقًا كما أنَّه فرع لثبوت المثبت له إن ذهنا فذهنا وإن خارجًا فخارجًا لأنَّ البرهان قائم على أنَّ ما هو معدوم في ظرف من ظروف الوجود أو في عالم من العوالم فلا يمكن وجود شيء آخر له في ذلك الظرف أو العالم ضرورة أنَّ الموجود لا يوجد إلّا لموجود لا لمفقود فكذلك حال الوجود العقلي للموجود في عالم العقل فإنَّ الوجود العقلي الصرف المجرَّد عن المواد وعلائقها لا يمكن ثبوته لشيء إلّا وله في ذاته مثل هذا الوجود بأن يكون عقلًا ومعقولًا بالفعل، فالمعقول بالفعل لا يثبت إلّا لمعقول بالفعل كما أنَّ المعقول بالقوَّة وهو الصور الماديَّة لا يثبت إلّا لمعقول بالقوَّة كالأجسام والمقادير التي هي ذوات الأوضاع. فقد علم أنَّ النفس قبل أن تصير ذاتًا معقولة لا يثبت لها صورة من العقليات اللهم إلّا بالقوَّة كالصور الخياليَّة والوهميَّة قبل أن أشرق على الخيال وعلى تلك الصور نور العقل الفعَّال. وأمَّا من جانب تلك الصور العقليَّة فقد علمت بالبرهان الذي ألهمني الله به أنَّ تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هي معقولة الهويات في ذاتها سواء وجد شيء في العالم عقلها أو لم يوجد، فإذا كانت هي مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة فهي في حدِّ ذاتها عاقلة لذاتها فلا محالة كانت النفس مُتَّحِدة بها وهذا هو مطلوبنا.

[618] Bil ki Şeyh [İbn Sînâ *eş-Şifâ* ve] diğer kitaplarında akledenle akledilenin ittihadı görüşünü inkârda aşırı derecede ısrarcı olmasına rağmen *Mebde ve Meâd* adlı kitabında bu görüşte karar kılmış ve "Zorunlu varlık, zât bakımından makuldür ve zât bakımından akıldır, diye aktarılan fasılda buna delil getirmiştir. Ben, bunun herhangi bir maksatla Meşşâîlerin görüşlerinin hikâye yoluyla takriri midir yoksa melekût ufkundan doğan Hakk'm nurunun ışığı ile vâki olan aydınlanmadan ileri gelen bir inancı mıdır, anlamadım! Muhakkik Tûsî, *Şerhu'l-İşarât*'ta bu yeri şerh ettiği esnada onu bozuk bir görüş olarak isimlendirirken İbn Sînâ'nın burada bu görüşü ortaya koymasının mazereti olarak zikrettiği şey şudur: O, bu kitabı eserinin başlangıcında şart koştuğu şeye göre mebde ve meâd konusunda Muallim-i Evvel Aristoteles'in takipçileri olan Meşşâîlerin görüşlerinin takriri olarak yazmıştır. Zikrettiği şeyden anlaşılmaktadır ki, [İbn Sînâ tarafından] bu değerli konunun tahkiki, bahis ve düşünce sahibi nazar ehli âlimlerin birinden tevarüs edilmemiş ilkelere dayanılarak yapılmıştır. Allah, fakir ve miskinlerden birine ihsan etmemiş, aziz ve hakîm olan kuvvetiyle göğsünü açmamış olsaydı, [kapalı ve çözümsüz kalacaktı.]

Dokuzuncu Fasıl

Mütekaddiminin "Nefis Faal Akılla İttihat Ederek Akleder." Şeklindeki Görüşü

[619] İslâmî devirdeki birtakım filozofların kitaplarında meşhur olan şudur: Bu görüş de ilk görüş gibi geçersizdir. Zira o da birincinin kaynağına yakındır. Bu kimseler bunun geçersizliği hususunda şunu zikretmişlerdir: Faal akıl, ya çokluktan uzak olan tek bir şeydir ya da cüzlere ve kısımlara sahip bir şeydir. Birincisi, onunla ittihat içinde olan bir şeyin, tek bir taakkulden dolayı tüm makulleri akletmesini gerektirir. Zira makullerin tümünü akledenle ittihat eden bir şeyin, onun aklettiği şeylerin tümünü akletmesi gerekir. Eğer onun tümüyle değil bir kısmıyla ittihat ederse insan için hâsıl olması mümkün olan taakkulün tümü itibariyle, faal aklın bir cüze sahip olması gerekir. Fakat beşer gücünün yettiği taakkuller sonsuzdur. O halde faal akıl hakikatleri farklı sonsuz cüzlerden bileşik olur. Zira hakikatleri farklı makuller sonsuzdur. Dahası bu ma-

[٦١٨] واعلم أنَّ الشيخ مع كونه من أشد المُصرِّين في إنكار القول باتحاد العاقل والمعقول في سائر كتبه لكن قد قرَّر هذا المطلب في كتابه الموسوم **بالمبدأ والمعاد**، وأقام الحجة عليه في الفصل المترجم بأنَّ واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات، ولست أدري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لأجل غرض من الأغراض أو كان اعتقاديًا له لاستبصار وقع له من إضاءة نور الحق من أفق الملكوت، والذي ذكره المحقق الطوسي في **شرح الإشارات** اعتذارًا عن إيراد الشيخ هذا المذهب هناك وقد سمَّاه هذا الشارح حين شرحه لهذا المقام مذهبًا فاسدًا أنَّه قد صنَّف هذا الكتاب تقريرًا لمذهب المشائين من أصحاب المعلم الأول في المبدأ والمعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ذلك، فعلى ما ذكره يعلم أنَّ تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفًا على الأوائل لم يتوارثه أحد من علماء النظار أولي البحث والاعتبار، لولا أن منَّ الله به على بعض الفقراء المساكين وشرح صدره بقوَّة العزيز الحكيم.

الفصل التاسع

في قول المُتقدِّمين أنَّ النفس إنَّما تعقل باتحادها بالعقل الفعَّال

[٦١٩] إنَّ المشهور في كتب القوم من حكماء الدورة الإسلامية أنَّ هذا المذهب أيضًا كالمذهب الأول باطل فإنَّه أيضًا قريب المأخذ من الأول فذكروا في بطلانه أنَّ العقل الفعَّال إمَّا أن يكون شيئًا واحدًا بعيدًا عن التكثُّر أو يكون ذا أجزاء وأبعاض، والأول يوجب أن يكون المُتَّحِد به لأجل تعقل واحد عقل جميع المعقولات لأنَّ المُتَّحِد بالعاقل لجميع المعقولات لا بدَّ وأن يعقل كل ما يعقله، وإن كان يتَّحد ببعضه لا بكله وجب أن يكون للعقل الفعَّال بحسب كلّ تعقل مُمكن الحصول للإنسان جزء لكن التَّعقُّلات التي يقوى البشر عليها غير متناهية فإذن العقل الفعَّال مُركَّب من أجزاء مختلفة

kullerin tümünün sonsuz nefisler için hâsıl olması mümkündür. Mesela Zeyd'in siyahlığı taakkulü, Amr'ın siyahlığı taakkulünün benzeridir. O halde bu nefisler itibariyle faal akıl, bir kere değil, bilakis sonsuz kere türle ittihat eden sonsuz cüzlere sahip olur ki bu cüzlerden her biri hem sonsuz hem de türle ittihat etmiştir. Bu, kendisindeki birtakım imkânsızlıklarla birlikte, başka bir cihetten de bir imkânsızlığı gerektirir. O da şudur: Türle ittihat etmiş bu şeyler mâhiyet ve lâzımları itibariyle değil, bilakis ayrılması mümkün olan arazlar itibariyle ayrışır. Bu, ancak madde sebebiyle mümkündür. Oysa faal akıl maddeden soyuttur. Faal aklın cüzleri soyut olmaya daha uygundur. Dolayısıyla o, arazlarla ayrışmadığı gibi, çoğalmaz da. Bu nedenle faal akıl basittir. Oysa o, cüzlerden bileşik farz edilmişti. Bu ise çelişkidir. Nefsin faal akılla ittihat ettiği görüşü imkânsızdır. Müteahhirunun kitaplarında zikrettiği bu şey, bu görüşün geçersizliğine uygulanır. İbn Sînâ *İşarât*'ta bu görüşü anlattıktan sonra buna şöyle işaret etmiştir: Bu kimseler faal aklı kendisine diğerinin değil bir kısmının ittisal ettiği bölünmüş bir şey yapmakla, kâmil bir nefsi bütün makullere vasıl kılarak tek bir ittisal yapmak arasında kalmışlardır.

[620] Ben de diyorum ki, talim ve hikmette Mütekaddiminin faziletli âlimlerine nispet edilen önceki görüş gibi, bu görüşün de zihnin arındırılarak, ona gelen düşüncelerle süsleyerek Allah'a yalvararak ve O'ndan başarı ve yardım dileyerek tahkiki şiddetli bir araştırmaya ve ileri bir incelemeye ihtiyaç duyan doğru ve gizli bir veçhinin olması gerekir. Nitekim biz bu meselenin ve benzerinin keşfi için, tembellik göstermeden bir mültecinin sığınak talebi gibi O'na akıllarımızla yalvarmış, sadece fânî ellerimizi değil bâtınî ellerimizi de O'na kaldırmış, O'nun huzurunda nefislerimizi açmış ve O'na talebimizi arz etmiştik. Ta ki, O'nun parlayan nuruyla akıllarımız aydınlanmış, bazı perdeler ve engeller bizim için açılmış, böylelikle bu âlemdeki tüm varlıkların kendisine ittisal ettiği aklî âlemi tek bir mevcûd olarak görmüştük. Mevcûdâtın başlangıcı da O'ndandır, sonu da O'nadır. O, makullerin ve çoğalmayan ve bölünmeyen tüm mâhiyetlerin aslıdır. O, kendisinden bir şey taşması sebebiyle eksilmez. Ona bir şey bitişmesi sebebiyle artmaz. Fakat bu cevherin ve hükümlerinin ispat yeri burası değildir.

الحقائق غير متناهية، لأنَّ المعقولات المختلفة الحقائق غير متناهية ثمَّ كلّ من تلك المعقولات يمكن حصولها للأنفس الغير المتناهية فيكون تعقُّل زيد مثلًا للسواد مثل تعقُّل عمرو؛ فإذن يكون للعقل الفعَّال بحسبها أجزاء غير متناهية مُتَّحِدة بالنوع لا مرَّة واحدة بل مرارًا غير مُتناهية كلّ منها غير متناهية مُتَّحِدة بالنوع، وهذا مع ما فيه من المحالات يلزمه محال من جهة أخرى وهو أنَّ تلك المُتَّحِدات بالنوع لا يتمايز بالماهيَّة ولوازمها بل بالعوارض المُمكنة الافتراق وذلك لا يجوز إلّا بسبب المادة والعقل الفعَّال مجرَّد عنها فأجزاؤه أولى بالتجرُّد فهي غير متمايزة بالعوارض فهي غير مُتكثِّرة فالعقل الفعَّال بسيط وقد فرض مُركَّبًا هذا خلف. فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعَّال محال، هذا ما ذكره المتأخرون في كتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب، وإليه أشار الشيخ في **الإشارات** بعد حكاية هذا المذهب بقوله: وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعَّال مُتجزِّيًا قد يتصل منه شيء دون شيء أو يجعلوا اتصالًا واحدًا به يجعل النفس كاملة واصلة إلى كلِّ معقول.

[٦٢٠] أقول: هذا المذهب كالذي قبله لمَّا كان منسوبًا إلى العلماء الفاضلين المتقدِّمين في الحكمة والتعليم لا بد وأن يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه إلى بحث شديد وتفحص بالغ مع تصفية للذهن وتهذيب للخاطر وتضرع إلى الله تعالى وسؤال التوفيق والعون منه، وقد كُنَّا ابتهلنا إليه بعقولنا ورفعنا إليه أيدينا الباطنة لا أيدينا الداثرة فقط وبسطنا أنفسنا بين يديه وتضرعنا إليه طلبًا لكشف هذه المسألة وأمثالها طلب ملتجئ ملجأ غير متكاسل حتى أنار عقولنا بنوره الساطع وكشف عنا بعض الحجب والموانع فرأينا العالم العقلي موجودًا واحدًا يتَّصل به جميع الموجودات التي في هذا العالم، ومنه بدؤها وإليه معادها، وهو أصل المعقولات وكلّ الماهيَّات من غير أن يتكثَّر ويتجزَّئ، ولا أن ينقص بفيضان شيء منه ولا أن يزداد باتصال شيء إليه لكن موضع إثبات هذا الجوهر وأحكامه ليس

Bilakis inşallah birazdan bu gelecektir. Burada zikredilmesi uygun olan şey, nefsin her makulü idrakinde bu âleme ittisalini inkâr edenlerin hücumunu durdurmak ve bu ittisali doğruluk yollarından oldukça uzak görmelerini üç şeyle zayıflatmaktır:

[621] 1. Daha önce geçtiği üzere nefis bir şeyi aklettiğinde aklî sûretin aynısı olur. Oysa biz burhan yoluyla bunun ispatını tamamladık ve bundaki şüpheleri hallettik.

[622] 2. Akıl makul şeylerin tümüdür. Buna ilişkin burhanı başka bir yerde getirdik. Onun makul şeylerin tümü olmasının manası bu şeylerin tek tek her birine özgü hâricî varlık yönleri itibariyle tek bir toplam olması değildir. Zira bu imkânsızdır. Atlık mâhiyeti, miktar ve konum, renk ve maddeyle birlikte hâriçte bir varlığa sahiptir. Yine o, lâzımlar ve aklî sıfatlarla birlikte hususi aklî bir varlığa sahiptir. Mâhiyetin ve cüzlerinin hususi varlıkla ittihat etmesi gibi o da bu hususi varlıkta hâricî veya aklî olarak bunlarla ittihat eder. Tıpkı türsel şeylerden her biri şahıslarını ayrıştıran ve mekânsal olarak birbirini sıkıştıran hissî bir varlığa sahip olduğu gibi aynı şekilde onlardan her biri türleri itibariyle birbirinden ayrı ve bu varlıkta birbirini sıkıştıran hususi aklî bir varlığa sahiptir. Dolayısıyla yaratma (*ca'l*) ve varlık bakımından atın makulü bir şey, bitkininki başka bir şey olur. Bilakis kastedilen şey, hâriçte sayısal çoklukla çoğalan birçok varlık sebebiyle, akılda da aklî çoklukla çoğalan varlıklar sebebiyle mevcûd olan mâhiyetlerin tümünün aklî tek bir varlıkla mevcûd olmasının mümkün olmasıdır. Bu aklî varlık, basitliği ve tekliğinin yanı sıra manaların tümünün aynıyla toplayıcısıdır.

[623] 3. Akılların birliği, tıpkı cismin birliği, siyahlığın ve rengin veya hareketin birliği gibi sayıların ilkesi olan sayısal bir birlik değil, bilakis başka bir birliktir. İki birlik arasındaki manadaki fark şudur: Cisimlerde ve cisimsel şeylerde bulunan bu birlik, başka bir benzeri birlik olarak farz edildiğinde toplam daha büyük veya daha çok olur. Zira iki cisim bu iki cismin birinden daha büyüktür. Aynı şekilde iki siyahlığın hali, birisinin hali gibi değildir. Bilakis varlıkta bir değişimin hâsıl olması gerekir. Bu, aklî birlikten farklıdır. Zira biz, bu akla benzeyen bin aklın varlığını farz etseydik birinin birliğindeki hali, bu bin aklın çokluktaki hali gibi olurdu,

هاهنا بل سيأتي من ذي قبل إن شاء الله تعالى، والذي يليق أن يُذكر هاهنا ما يسكن به صولة إنكار المنكرين لاتصال النفس بذلك العالم في إدراك كلّ معقول، ويضعف به شدَّة استبعادهم إياه عن سنن الصواب أمور ثلاثة:

[٦٢١] أحدها: أنَّه قد مرَّ أنَّ النفس إذا عقلت شيئًا صارت عين صورته العقليَّة، وقد فرغنا من إثباته بالبرهان وحللنا الشكوك التي فيه.

[٦٢٢] وثانيها: أنَّ العقل هو كلّ الأشياء المعقولة والبرهان عليه ممَّا أقمناه في موضع آخر ومعنى كونه كلّ الأشياء المعقولة ليس أنَّ تلك الأشياء بحسب أنحاء وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد واحد صارت مُجتمعة واحدة فإنَّ ذلك مُمتنع فإنَّ الماهيَّة الفرسيَّة لها وجود في الخارج مع مقدار ووضع ولون ومادة ولها أيضًا وجود عقلي خاص مع لوازم وصفات عقليَّة تتَّحِد معه في ذلك الوجود الخاص كاتحاد الماهيَّة وأجزائها بالوجود الخاص بها إمَّا خارجًا أو عقلًا فكما أنَّ لكل من النوعيات وجودًا حسيًّا يتمايز به أشخاصها ويتزاحم تزاحمًا مكانيًّا كذلك لكلّ منها وجودًا عقليًّا مخصوصًا يتباين بحسبه أنواعها ويتزاحم في ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئًا ومن النبات شيئًا آخر جعلًا ووجودًا بل المراد أنَّه يمكن أن يكون جميع الماهيَّات الموجودة في الخارج بوجودات مُتعدِّدة مُتكثِّرة كثرة عدديَّة وفي العقل بوجودات مُتكثِّرة كثرة عقليَّة موجودًا بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته ووحدته.

[٦٢٣] وثالثها: أنَّ وحدة العقول ليست وحدة عدديَّة هي مبدأ الأعداد كوحدة الجسم مثلًا ووحدة السَّواد واللون أو الحركة بل وحدة أخرى والفرق بين الوحدتين في المعنى أنَّ هذه الوحدة التي في الأجسام والجسمانيَّات إذا فرض أن يوجد أخرى مثلها صار المجموع أعظم أو أكثر فإنَّ الجسمين أعظم من جسم أحدهما، وكذا السَّوادان ليس حالهما كحال أحدهما بل لا بدَّ وأن يحصل تغير في الوجود وهذا بخلاف الوحدة العقليَّة فإنَّا لو فرضنا وجود ألف عقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته كحال

insan olması itibariyle insanın manası bunun örneğidir. Sen bu manaya konum, miktar, yer vb. eklenen arazlardan sarfınazar ederek hakikatte onun benzeri olan bir manayı eklediğinde onu ikilik içinde bulmazsın. İkilikteki toplam da ancak evvelkini birliğinde bulduğun gibi olur. Bundan dolayı *Telvîhât* yazarı demiştir ki, kendisinden daha tamı olmayan sırf varlığı, her ne zaman ikinci kez farz ettiğinde, onu düşündüğünde o, odur [aynıdır]. Zira sırf olan şeyin ayrımı olmaz.

[624] Bu meseleler takarrür edince diyoruz ki, tüm hakikatleri idrak etmek ve onlarla ittihat etmek, bildiğin gibi, insânî nefsin özelliklerindendir. Yine, kendisinde aklî her varlığın sûretinin ve cisimsel her mevcûdun manasının bulunduğu aklî bir âlem olması da onun özelliklerindendir. Söz gelimi aklî at manası gibi aklî manalardan birinin nefiste bulunduğu farz edildiğinde -nitekim biz onu şahsîleşme ve konum bakımından değil tanım ve tür bakımından aklî tek bir mananın varlık itibariyle çoğalmasının imkânsız olduğunu ancak onun manası ve tanımına ilave bir şeyle çoğalabileceğini takrir etmiştik- bu durumda faal akıldaki aklî at ve bilfiil akıl olduğunda nefiste mevcûd olan aklî atın, mana ve hakikat cihetinden çoğalması mümkün değildir; bilakis tanım ve hakikate ilave bir cihetten çoğalması mümkündür. Dolayısıyla nefiste ve faal akılda bulunan aklî at, tek bir şeydir. Daha önce de geçtiği üzere nefis idrak ettiği aklî her bir sûretle ittihat eder. Dolayısıyla nefsin, aklî şeylerden idrak etmediği şey cihetinden değil bu cihetten kendisinde her şeyin mevcûd olduğu faal akılla ittihat etmesi gerekir. Dolayısıyla aklî her bir sûreti idrak eden her bir nefis, bu cihetten aklî bir ittihatla faal akılla ittihat eder. Kendinde çokluğu gerektirmeksizin tek bir varlıkla faal akılda mevcûd olan manaların tümünün, -ki bu manaların pek çok şeyde mevcûd olması doğrudur- akıl yeri dışında başka yerlerde varlıkça çoğalması, kendisinde çokluk ve bölünmekten uzak bir varlıkla mevcûd olan manalar sebebiyle aklın bölünmesini ve parçalara ayrılmasını gerektirmez.

[625] Yine, çeşitli kemâlleri cihetinden birçok nefsin faal akılla ittihat etmesi, faal aklın bölünmesini gerektirmez. Her bir nefsin, her kemâle ve fazilete erişmesi de gerekli değildir. Bir kimseye bunun zor gelmesi, onun

ذلك الألف في كثرته، مثال ذلك معنى الإنسان بما هو إنسان فإنَّك إذا أضفت إلى هذا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض اللاحقة من الوضع والمقدار والأين وغيرها فلم تجده في ثانويَّته ولا المجموع في اثنينيَّته إلّا كما تجد الأول في وحدته، ولذلك قال صاحب **التلويحات** صرف الوجود الذي لا أتمَّ منه كلَّما فرضته ثانيًا فإذا نظرت إليه فإذن هو هو إذ لا ميز في صرف شيء.

[٦٢٤] فإذا تقرَّرت هذه المسائل فنقول إنَّ النفس الإنسانيَّة من شأنها أن تدرك جميع الحقائق وتتحد بها كما علمت، ومن شأنها أن يصير عالمًا عقليًّا فيه صورة كلّ موجود عقلي ومعنى كلّ موجود جسماني، فإذا فرض أن يوجد فيها معنى من المعاني العقليَّة كمعنى الفرس العقلي مثلًا وقد قرَّرنا أنَّ المعنى العقلي الواحد بالحدّ والنوع دون التشخص والوضع لا يمكن تعدُّده بالوجود إلّا بأمر زائد على معناه وحدّه فالفرس العقلي الموجود في العقل الفعَّال والفرس العقلي الموجود في النفس عندما صارت به عقلًا بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى والحقيقة بل من جهة زائدة على الحدِّ والحقيقة، فما في النفس وما في العقل الفعَّال من الفرس العقلي أمر واحد، وقد مرَّ أيضًا أنَّ النفس تتَّحد بكلّ صورة عقليَّة أدركتها فيلزم اتحادها بالعقل الفعَّال الموجود فيه كلّ شيء من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدركه من العقليَّات، فكلُّ نفس أدركت صورة عقليَّة اتحدت مع العقل الفعَّال اتحادًا عقليًّا من تلك الجهة، ولما كانت المعاني كلها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه وهي ممَّا يصح أن يوجد في أشياء متفرِّقة فكما لا يلزم من صيرورة تلك المعاني مُتكثِّرة الوجود في مواطن أخرى غير موطن العقل كون العقل مُنقسمًا متجزيًّا بسبب وجودها فيه وجودًا مقدَّسًا من شوب الكثرة والتجزئة.

[٦٢٥] فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها المتفننة بالعقل الفعَّال تجزئة العقل الفعَّال، ولا يلزم أيضًا نيل كلّ من النفوس كلّ كمال وكلّ فضيلة، ومن أشكل عليه ذلك فلذهوله عن كيفيَّة

aklî birliğin keyfiyetinden ve sayısal birliğe olan kıyasından habersiz olmasından ileri gelir. Anlamadın mı, insan, hayvanla ittihat etmiştir. Yine at, öküz ve aslandan her biri de diğerinin ittihat ettiği şey [mana] ile ittihat eder. İlaveten bu, onların birbiriyle ittihat etmesini gerektirmez. Şöyle ki, hayvanın birliği (*vahdet*) gönderilmiş bir birliktir. Gönderilmiş birlikte farklı şeylerin bir itibara göre ittihat etmesi mümkündür. Aklî birliğin hali de böyle olup, kendisinde birçok mananın bir araya gelmesi uzak değildir. Dolayısıyla serbest hayvan gibi, aklî bir hayvanda aklî hayvanlar ittihat edebilir.

[626] Muallim-i Evvel [Aristoteles] *Esulucya* kitabında demiştir ki, en yüce âlem, eşyanın tümünün içinde olduğu tam ve diri bir şeydir. Zira tam olan ilk yaratıcının ibda ettiği bir şeydir. Dolayısıyla her nefis ve her akıl onda mevcûddur. Orada fakirlik ve ihtiyaç kesinlikle yoktur. Zira oradaki şeylerin tümü, zenginlik ve hayatla doludur. Sanki orası kaynayan ve coşan hayat gibidir. Bu şeylerin hayatı tek bir kaynaktan doğarak akıp gider. Onlar tek bir sıcaklık, tek bir esinti gibi değil, bilakis kendisinde her bir tadın ve her bir keyfiyetin bulunduğu tek bir keyfiyettir.

[627] Yine Aristoteles, orada demiştir ki "Oradaki hayat ve akılların farklılığı hayat ve akıl hareketlerinin farklılığı sebebiyledir. Bundan dolayı farklı hayvanların ve farklı akılların bir kısmı diğerlerinden daha nurlu ve daha üstün olmuştur. Şöyle ki, akılların bir kısmı, ilk akıllara daha yakındır, bundan dolayı onlar diğerlerinden nurca daha şiddetlidir. Bir kısmı da ikinci ve üçüncü akıllara daha yakındır. Bundan dolayı buradaki akılların bir kısmı ilâhîdir, bir kısmı nâtıktır, bir kısmı da üstün akıllardan uzak olmaları sebebiyle nâtık değildir. Oradaki akıllara gelince onların tamamı akıl sahibidir. Bundan dolayı at, akıl olur, atın aklı da at olur. Atı akleden şeyin insanı akleden olması mümkün değildir. Zira bu, ilk akıllarda imkânsızdır. Dolayısıyla ilk akıl, bir şeyi aklettiğinde o ve aklettiği şey tek bir şey olur. Şu halde ilk akıl aklı olmayan bir şeyi akletmez. Bilakis o, türsel bir aklı ve türsel bir hayatı akleder. Şahsî hayat serbest hayatı yok etmez. Aynı şekilde şahsî akıl da gönderilmiş aklı yok etmez. Bu böyle olunca bazı hayvanlarda olan akıl, ilk aklı yok etmez. Aklın cüzlerinden her biri, aklın bölümlerinin

الوحدة العقليَّة وقياسها على الوحدة العدديَّة، أَلَا ترى أنَّ الإنسان مُتَّحِد بالحيوان وكذا الفرس والثور والأسد كلّ منها مُتَّحِد مع ما يتَّحِد به الآخر ثمَّ لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض، وذلك لأنَّ وحدة الحيوان وحدة مرسلة والوحدة المرسلة يمكن فيها اتحاد المختلفات بحسبها، وكذلك حال الوحدة العقليَّة لا يأبى عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل قد يتَّحِد فيه الحيوانات العقليَّة.

[٦٢٦] قال المعلم الأول في كتاب **أثولوجيا**: إنَّ العالم الأعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الأشياء لأنَّه أبدع من المُبدع الأول التام، ففيه كلّ نفس وكلّ عقل، وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لأنَّ الأشياء التي هناك كلها مملؤة غنى وحياة كأنَّها حياة تغلي وتفور، وجرى حياة تلك الأشياء إنَّما ينبع عن عين واحدة لا كأنَّها حرارة واحدة أو ريح واحدة فقط بل كلها كيفيَّة واحدة فيها كلّ كيفيَّة يوجد فيها كلّ طعم.

[٦٢٧] وقال فيه أيضًا: إن اختلاف الحياة والعقول هاهنا إنَّما هو لاختلاف حركات الحياة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة إلّا أنَّ بعضها أنور وأشرف من بعض، وذلك أنَّ من العقول ما هو قريب من العقول الأولى فلذلك صار أشدُّ نورًا من بعض ومنها ما هو ثان وثالث فلذلك صار بعض العقول التي هاهنا إلهيَّة وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها عن تلك العقول الشريفة، وأمَّا هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلًا وعقل الفرس فرس ولا يمكن أن يكون الذي يعقل الفرس إنَّما هو عاقل الإنسان فإنَّ ذلك محال في العقول الأولى فالعقل الأول إذا عقل شيئًا كان هو وما عقله شيئًا واحدًا، فالعقل الأول لا يعقل شيئًا لا عقل له بل يعقله عقلًا نوعيًّا وحياة نوعيَّة، وكانت الحياة الشخصيَّة ليست بعادمة للحياة المرسلة فكذا العقل الشخصي ليس بعادم للعقل المرسل، فإذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الأول، وكلُّ جزء من أجزاء العقل هو كلّ ما يتجزى به عقل

tümüdür. Şu halde akla sahip olan bir şeyin aklı, bilkuvve eşyanın tümüdür. Bilfiil olduğunda bilfiil özel ve son olur. Bilfiil son olduğunda at veya başka bir hayvan olur.

[628] Hayat aşağıya doğru indikçe düşük ve değersiz bir canlı olur. Şöyle ki, hayvânî kuvveler aşağıya doğru indikçe bazı fiilleri zayıflar ve gizlenir. Böylelikle ondan düşük ve zayıf bir hayvan ortaya çıkar. Zayıf hayvan oluştuğunda onun oluşan aklı da dönüşür ve kuvvesine bedel olmak üzere güçlü uzuvlar ortaya çıkar, tıpkı bazı hayvanlarda eksilen hayat yönüne göre ortaya çıkan tırnak ve pençe, bazısında boynuz, bazısındaki sivri dişler gibi." Muallim-i Evvel'in sözleri burada bitti.

[629] Bu fasılda iddia ettiğimiz ve takrir ettiğimiz şeylerin tamamı için mevcûd olan tahkik ve aydınlatma gizli değildir. Ne var ki düşünenleri gaflete düşmekten ve anlayış yokluğundan korumak için onun bazı sözlerinde yoruma ihtiyaç duyan şeyler vardır. O "Hayat ve akılların farklılığı hayat ve akıl hareketlerinin farklılığı sebebiyledir." sözü ile ilk akıllarda bulunan zorunluluk, imkân, kuvvetlilik ve zayıflık cihetlerinin farklılığını ve ilk yaratıcıya yakınlık ve uzaklık cihetinden doğan haysiyetlerin farklılığını kastetmektedir. Burada hareket ifadesi ile kastedilen şey, herhangi bir şekilde olan değişim değil sudûrdur. Hareketin farklılığı ile kastedilen şey; [1.] Ya nitelik itibariyledir; tıpkı zorunluluk, imkân, varlık ve mâhiyet gibi. Zira zorunluluk ve varlık cihetinden sâdır olan, mâhiyet ve imkân cihetinden sâdır olandan başkadır. [2.] Ya da nicelik itibariyledir. Bu da ilk yaratıcıya olan yakınlık ve uzaklık dereceleri gibidir. Yüce olan İlk'e yakın yüksek akıldan sâdır olan, sözünden anlaşıldığı kadarıyla inişteki akıldan sâdır olandan daha üstündür.

[630] O "Akılların bir kısmı, ilk akıllara daha yakındır." sözündeki ilk akılla ifadesiyle bilfiil ayrık olan akılları kastetmiştir. Diğerleriyle de türlerin mâhiyetlerini ve aklî sûretlerini kastetmiştir ki bunlar derecelerine göre farklı farklıdır. Bunların ilki insânî akıllar, ikincisi hayvânî akıllar, üçüncüsü de bitkisel akıllar gibidir. O "Zira bu, ilk akıllarda imkânsızdır." sözündeki akıllar ile iniş tabakasındaki akılları kastetmiştir. O "Şahsî hayat serbest hayatı yok etmez." sözündeki "serbest hayat" ifadesi

فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوَّة فإذا صار بالفعل صار خاصًا وأخيرًا بالفعل، وإذا كان أخيرًا بالفعل صار فرسًا أو شيئًا آخر من الحيوان.

[٦٢٨] وكلما سلكت الحياة إلى أسفل صار حيًّا دنيًّا خسيسًا، وذلك أنَّ القوى الحيوانيَّة كلما سلكت إلى أسفل ضعفت وخفيت بعض أفاعيلها فحدث منها حيوان دني ضعيف، فإذا صار ضعيفًا احتال له العقل الكائن فيحدث الأعضاء القويَّة بدلًا عن قوَّته كما لبعض الحيوان أظفار ومخالب ولبعضه قرون ولبعضه أنياب على نحو نقصان الحياة فيه، انتهى كلام المعلم الأول.

[٦٢٩] و لا يخفى ما فيه من التحقيق والتنوير لجميع ما ادعيناه وقررناه في هذا الفصل إلّا أنَّ في بعض كلماته ما يحتاج إلى التفسير حذرًا من غفلة الناظرين فيها عنه وعدم تفطنهم به، فقوله: لاختلاف حركات الحياة والعقل أراد به اختلاف الجهات العقليَّة التي في العقول الأولى كالوجوب والإمكان والشدَّة والضعف، واختلاف الحيثيات الناشئة من جهة قربها وبعدها عن المبدع الأول؛ فالمراد بالحركة هاهنا هو الصدور لا التغير بوجه من الوجوه، والمراد من اختلاف الحركة إمَّا بحسب الكيف فكالوجوب والإمكان والوجود والماهيَّة فإنَّ الصادر من جهة الوجوب والوجود غير الصادر من جهة الماهيَّة والإمكان، وإمَّا بحسب الكم فكدرجات القرب والبعد من الأول فالصادر عن العقل العالي القريب من الأول تعالى أشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه.

[٦٣٠] وقوله: إنَّ من العقول ما هو قريب من العقول الأولى أراد بالعقول الأولى العقول المفارقة بالفعل وبالأخرى ماهيَّات الأنواع وصورتها العقليَّة وهي على درجات متفاوتة أوائلها كالعقول الإنسانيَّة وثوانيها كالحيوانيَّة وثوالثها كالنباتيَّة. وقوله: فإنَّ ذلك محال في العقول الأولى أراد بها العقول التي في الطبقة النازلة. وقوله: وكانت الحياة الشخصيَّة ليست بعادمة للحياة

ile hayvanın mâhiyeti, "serbest akıl" ile küllî aklî sûreti kastetmiştir. Bu ikisinden her biri varlıkta ittihat içinde olmasına rağmen, bir itibara göre ilk olan bilfiil akıldan başkadır. Mâhiyet olması bakımından mâhiyetin, küllîlik ve cüz'îliğe, soyutluk ve cisimliğe vb. hallere ihtimali vardır. Aklî sûretine gelince, hiç kuşku yok ki bunlar, mevcûd veya farazi fertleri arasında bilfiil ortak bir şeydir. İlk olan bilfiil akla gelince bu, onun varlığının ve birçok taayyünleri kuşatan aklî taayyününün bir yönüdür. O "Bazı hayvanlarda olan akıl, ilk aklı yok etmez." sözündeki olan akıl ifadesiyle onun aklî mâhiyetini kastetmiştir. O, ayrık akılla ittihat içinde olduğu için onu yok etmez.

[631] O "Aklın cüzlerinden her biri" sözü ile manevi cüzleri kastetmiştir. Bunlar bazen hâricî cüzlerin aklî sûretleri olur, makul hayvanın makul uzuvları olan makul baş, makul el, makul ayak gibi. Bunlardan her birinin hükmü, makullük ve duyulurluk gibi varlık yönlerindeki toplamın hükmü gibidir. Onun "Şu halde akla sahip olan bir şeyin aklı, bilkuvve eşyanın tümüdür. Bilfiil olduğunda bilfiil özel ve son olur." sözü ile bil ki, bilkuvve ve bilfiil ile burada meşhur mananın dışındaki bir şeyi kastetmiştir. Buradaki bilkuvve ifadesiyle kastedilen şey, tek bir varlığın birliği ile beraber mâhiyetleri ve birçok manayı içine almış olmasıdır ki bazen o, çok sayıdaki varlıklarla başka bir yerde mevcûd olur, tıpkı kuvvetli siyahlık gibi ki onun bilkuvve zayıf siyahlıklar olduğu söylendiğinde, bundan maksat onlara bölünebilmesi veya bu şeyleri kabul etme ve onlardan etkilenme istidadına sahip olması değildir. Bilakis orada yokluğun bulunmadığı sırf varlık bulunur. Onun fiilliği, takrir ettiğimiz üzere kuvve değil mahzadır. Bilfiil ifadesiyle de burada kastedilen, yokluğa eşlik etmesi anlamında kuvvenin mukâbili olan bilfiil değil, bilakis maddi sıfatlarla hususileşen cisimsel şeyin var edilmesidir. Geri kalan sözleri ise zikri geçen asıllardan sonra şerhe ihtiyaç duymayan açık şeylerdir.

المرسلة أراد بالحياة المرسلة ماهيَّة الحيوان وبالعقل المرسل صورتها العقليَّة الكليَّة وكلّ منهما بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل الأول مع اتحادهما معه في الوجود، فالماهيَّة من حيث هي يحتمل الكليَّة والجزئيَّة والتجرُّد والتجسُّم وغير ذلك من الأحوال، وأمَّا صورتها العقليَّة فهي لا محالة أمر مشترك بالفعل بين أفرادها الموجودة أو المفروضة، وأمَّا العقل بالفعل الأول فهو نحو وجودها وتعينها العقلي الجامع لكثير من التعينات. وقوله: فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الأول أراد بالعقل الكائن فيه ماهيَّته العقليَّة وهي ليست بعادمة للعقل المفارق لأنَّها مُتَّحِدة به.

[٦٣١] وقوله: وكلُّ جزء من أجزاء العقل أراد به الأجزاء المعنويَّة التي هي قد تكون صورًا عقليَّة للأجزاء الخارجية كالأعضاء المعقولة للحيوان المعقول من رأس معقول ويد معقولة ورجل معقولة، فإن حكم كلّ منها كحكم المجموع في أنحاء الوجود كالمعقوليَّة والمحسوسيَّة. وقوله: فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوَّة فإذا صار بالفعل صار خاصًّا وأخيرًا بالفعل، اعلم أنَّ المراد بالقوَّة والفعل هاهنا غير المعنى المشهور فإنَّ المراد هاهنا بالقوَّة كون الوجود الواحد مشتملًا بوحدته على ماهيَّات ومعان كثيرة قد يوجد في موطن آخر بوجودات متعدِّدة كثيرة كالسَّواد الشديد إذا قيل أنَّه هو السَّوادات الضعيفة بالقوَّة ليس المراد أنَّه يمكن أن ينقسم إليها أو يستعدّ لأنَّ يقبل تلك الأمور وينفعل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم، وفعليَّة محضة بلا قوَّة كما قررناه. وكذا المراد بالفعل هاهنا ليس ما يقابل القوَّة بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الإيجاد للشيء الجسماني المتخصص بالصفات الماديَّة وباقي ألفاظه واضحة لا يحتاج إلى الشرح بعد ما تقدَّم من الأصول المذكورة.

Onuncu Fasıl

İlmin Manası Hakkında Müteahhirlerden Birinin Zikrettiği Şeyin Çürütülmesi

[632] Müteahhirînden biri demiştir ki: "İlim ve şuur, izâfî bir hal olup ancak iki göreli var olduğu sırada var olur. Eğer makul, akledenin zâtı olursa akledenin bu makulü, varlığı esnasında akletmemesi imkânsız olur. Kuşkusuz başka bir sûretinin onda belirmesine ihtiyaç yoktur. Bilakis akleden olması itibariyle zâtı gereği, makul olması itibariyle zâtına izafet hâsıl olur. Bu izafet, taakkuldür. Fakat makul, akledenden başka ise akleden olarak bu akledenin makul olarak bu makulü bu makul hâriçte mâdum olduğu bir haldeyken akletmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu durumda hiç kuşkusuz akledende, aralarında akledenlik denilen nispetin gerçekleşmesi için, bu makulden başka bir sûretin ortaya çıkması gerekir. Bu kaideye göre delillere dayalı asıllar devamlı olur. Zira delil muntabi bir sûretin gerekliliğine dayandığı için hiç kuşkusuz onu ispat etmiş oluruz. Delalet de ilmin bu intibanın kendisi olmayacağı üzerine bina edildiği için hiç kuşkusuz onun bu hazır sûrete ilave bir izafet olduğunu ispat etmiş oluruz. Kısımları belirleyip bu kısmın dışındaki şeyleri de iptal ettiğimizde hakikatin bu olduğu taayyün eder." Sözü burada bitti.

[633] Ben de diyorum ki, bu kimsenin sözü oldukça zayıf olan görüşü gibidir. Görüşünün zayıflığına gelince açık ve kesin bir burhanla öğrendiğin üzere ilim maddeden soyut sûret türünden her bir varlıktır. Dahası, vicdanına döndüğünde birisi şundan şüphe etmez: İlim, tıpkı kudret gibi her bir mevcûdun kemâlî sıfatlarındandır. Mücerret izafet ise herhangi bir şeyin kemâlî sıfatı olamaz. Sözünün ve beyanının zayıflığına gelince zikrettiği şeylerden şu hususun ortaya çıkmamış olması itibariyledir: İlim, izafetin türlerinden herhangi bir türdür. İzafet kategorisi de tıpkı diğer kategoriler gibidir. Yüksek cinsler kıvamlarında izafet türleri için hâsıl olmuş zâtî fasıllardan biriyle hususi bir tür olmaya muhtaçtır. Zikrettiği şey, izâfî sıfatların tümünde geçerli olduğu gibi kudret ve irade,

الفصل العاشر

في تزييف ما ذكره بعض المتأخرين في معنى العلم

[٦٣٢] قال: العلم والشعور حالة إضافية وهي لا توجد إلّا عند وجود المضافين فإن كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل أن لا يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل إضافة إلى ذاته من حيث هو معقول وتلك الإضافة هي التَّعقُّل، وأمَّا إن كان المعقول غير العاقل ما أمكن لذلك العاقل من حيث هو هو أن يعقل لذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدومًا في الخارج، فلا جرم لا بد من ارتسام صورة أخرى من ذلك المعقول في العاقل لتتحقَّق النسبة المُسمَّاة بالعاقليَّة بينهما، وعلى هذه القاعدة استمرت الأصول المبنيَّة بالأدلة فإنَّ الحجَّة لمَّا قامت على أنَّه لا بد من الصورة المنطبعة لا جرم أثبتناها ولمَّا قامت الدلالة على أنَّ العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم أثبتنا إضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة ولمَّا حصرنا الأقسام وأبطلنا ما سوى هذا القسم تعيَّن أن يكون الحقّ هو ذلك، انتهى.

[٦٣٣] أقول: إنَّ كلام هذا القائل كمذهبه في غاية الركاكة أمَّا ركاكة مذهبه فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع أنَّ العلم هو كلّ وجود صوري مجرَّد عن المادة، ثمَّ لا شبهة لأحد إذا راجع إلى وجدانه في أنَّ العلم كالقدرة من الصفات الكماليَّة لكلّ موجود وليس مجرَّد الإضافة صفة كماليَّة لشيء، وأمَّا ركاكة كلامه وبيانه فحيث لم يظهر ممَّا ذكره أنَّ العلم أي نوع من أنواع الإضافات فإنَّ مقولة الإضافة أيضًا كسائر المقولات وعوالي الأجناس يحتاج في تقومها إلى أن يصير نوعًا خاصًا بأحد من الفصول الذاتيَّة المُحصِّلة لأنواع الإضافات، فإنَّ ما ذكره جار في جميع الصفات الإضافيَّة بل في أكثر الأمور المُتقرِّرة اللازمة الإضافة كالقدرة

şehvet ve gazap, sevgi ve korku, elem ve rahmet vb. gibi izafeti gerektiren takarrür etmiş şeylerin çoğunda da geçerlidir. Dolayısıyla mesela denir ki, irade izâfî bir haldir ve bu hal ancak iki görelinin varlığı esnasında var olur. Eğer irade eden, irade edilenin kendisi ise irade edenin, varlığı esnasında bu irade edilen şeyi istememesi imkânsızdır. Hiç kuşkusuz onun başka bir sûretinin onda belirmesine ihtiyaç yoktur. Bilakis irade edici olması itibariyle zâtı gereği irade edilen olması itibariyle onun zâtına dönük bir izafet hâsıl olur. Bu izafet ise iradedir. Eğer irade edilen, irade edenden başka ise böyle olması itibariyle bu iradenin, irade edilen hâriçte mâdum olduğu bir haldeyken böyle olması itibariyle bu irade edileni irade etmesi imkânsız olur. Hiç kuşkusuz irade edende veya aralarında irade olarak isimlendirilen bir nispetin gerçekleşmesi için irade edende bu irade edilenden başka bir sûretin belirmesi gerekir. Diğer sıfatlarda, hatta kudret, tahrik ve gazapta da durum böyledir.

[634] Eğer "Tek bir şeyin kudretin öznesi ve nesnesi olması mümkün değildir. Aynı şekilde tek bir şeyin kendisini hareket ettirici veya kendisine öfkeli olması mümkün değildir." dersen biz de deriz ki, mücerret kudret mefhûmu kudretin öznesinin aynıyla nesnesi veya başkası olmasından uzak değildir. Fakat bu, mefhûmun kendisi dışında bir burhanla bilinir. Aynı şekilde biz, hareket ettirici hareketliden başkadır veya baba oğuldan başkadır, öfkeli, öfkelendiği şeyden başkadır, diye hükmettiğimizde bunların tamamı iki tarafın mefhûmu dışında başka bir delille bilinir; tıpkı İbn Sînâ'nın *Şifâ*'nın birçok yerinde açıkladığı gibi. Bunun izahını ileride ele alacağız.

On Birinci Fasıl

"Bir Şeyin Akıl, Âkil ve Makul Olması, Zâtında ve İtibarında Çokluğu Gerektirmez" Önermesinin Tahkiki

[635] Fahreddin er-Râzî demiştir ki, "Zâhirîler bu şiirsel müthiş sözü hoş buldukları için akledenin ister kendini ister başkasını akletsin makulle ittihat etmesi gerektiğini zannetmişlerdir. Fakat tetkik ehli ittihat görüşünün bozukluğunu bildikleri için bir şey zâtını aklettiğinde orada akıl, âkil ve makulün tek bir şey olduğunu iddia etmişlerdir."

والإرادة وكالشهوة والغضب والمحبَّة والخوف والألم والرحمة وأشباهها فيقال مثلًا الإرادة حالة إضافيَّة وهي لا توجد إلّا عند وجود المضافين فإن كان المريد هو ذات المراد استحال من ذلك المريد أن لا يريد ذلك المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو مريد إضافة إلى ذاته من حيث هو مراد وتلك الإضافة هي الإرادة. وأمَّا إذا كان المُراد غير المريد ما أمكن لذلك المريد من حيث هو هو أن يريد ذلك المُراد من حيث هو هو حال كونه معدومًا في الخارج فلا جرم لا بدَّ من ارتسام صورة أخرى من ذلك المراد عند المريد أو فيه لتتحقَّق النسبة المُسمَّاة بالإرادة بينهما وكذا في سائر الصفات حتى القُدرة والتحريك والغضب.

[٦٣٤] فإن قلت: الشيء الواحد لا يمكن أن يكون قادرًا ومقدورًا، وكذا لا يمكن أن يكون شيء واحد مُحرِّكًا لنفسه أو غضبانًا على نفسه. قلنا: مجرَّد مفهوم القدرة لا يأبى عن أن يكون القادر عين المقدور أو غيره، ولكن يعرف ذلك ببرهان خارج عن نفس المفهوم وكذا إذا حكمنا بأنَّ المُحرِّك غير المُتحرِّك أو الأب غير الابن أو الغضبان غير المغضوب عليه كلّ ذلك إنَّما يعرف بحجة أخرى غير مفهوم الطرفين كما بيَّنه الشيخ في عدَّة مواضع من الشفاء وسنعود إلى أيضًاحه.

الفصل الحادي عشر

في تحقيق أنَّ كون الشيء عقلًا وعاقلًا ومعقولًا لا يوجب كثرة في الذات ولا في الاعتبار

[٦٣٥] قال الفخر الرازي: إنَّ الظاهريين لمَّا استحسنوا هذا الكلام الهائل الشعري ظنوا أنَّ العاقل لا بد وأن يتَّحد بالمعقول سواء عقل ذاته أو عقل غيره، لكن المدققين لمَّا عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا أنَّ الشيء إذا عقل ذاته فهناك العقل والمعقول والعاقل شيء واحد.

[636] Ben de diyorum ki, "*Bizi bu nimete kavuşturan Allah'a hamdolsun! Allah bize bahşetmeseydi biz kendiliğimizden elde edemezdik.*"[32] Biz Allah'ın bildirmesi ve aydınlatmasıyla fazilet erbabı bir tarafa, filozofların çoğunun bunu kavramasından sonra artık kimsede bu hususta bir tereddüde yer kalmayacak şekilde hakikat yolunu izah ettik. Ne var ki anlayışı kötü veya aklı kıt olanlar bunun dışındadır. Soyut cevherin kendinde çoğalma olmaksızın ve varlık yönüne ilave bir haysiyete ihtiyaç duymaksızın zâtını akleden ve zâtının makulü olmasına gelince filozoflardan hiçbiri bu konuda ihtilaf etmemiş, bilakis tümü bunu kabul etmiştir.

[637] İbn Sînâ *Şifâ*'nın *İlâhiyât* bölümünün sekizinci makalesinde Yüce Yaratıcı'nın madde ve alakalarından uzak olan tam, hatta tamlığın fevkinde olduğunun beyanına ilişkin yazdığı bir fasılda demiştir ki: "O, sırf makuldür. Zira bir şeyin makul oluşuna engel olan şey, o şeyin maddede ve maddenin alakalarında olmasıdır. Bu, onun akıl olmasına da engeldir. Madde ve alakalarından uzak olan ve ayrık varlıkla gerçekleşmiş olan şey, zâtı gereği makuldür. Zira o, zâtı bakımından akıldır, dolayısıyla zâtı itibariyle de makuldür. Aynı şekilde o, zâtının makulüdür. Dolayısıyla onun zâtı akıl, âkil ve makuldür. Burada çok şey [çokluk] yoktur. Şöyle ki, o, mücerret varlık olması itibariyle akıldır. Mücerret hüviyete zâtı gereği sahip olması itibara alındığında zâtı gereği makuldür. Zâtının mücerret hüviyete sahip olması itibara alındığında zâtını akledendir. Zira makul, mücerret mâhiyeti bir şeye ait olandır. Akleden ise bir şeyin mücerret mâhiyetine sahip olandır. Bu şeyin akledenin kendisi ya da başkası olması bu şeyin şartından değildir. Bilakis şart, bu şeyin mutlak olarak akledenden veya başkasından daha umumi olmasıdır. Bu durumda el-Evvel, bir şeyin mücerret mâhiyete sahip olmasını itibara alman sebebiyle akledendir; onun mücerret mâhiyetinin herhangi bir şey için olmasını itibara alman sebebiyle makuldür. Bu şey, onun zâtıdır. Dolayısıyla o, zâtı olan bir şeye ait mücerret mâhiyete sahip olması itibariyle akledendir (*âkil*); zâtı olan bir şeye ait mücerret mâhiyet olması itibariyle makuldür. Azıcık düşünen herkes bilir ki akleden akledilen bir şeyi gerektirir. Bu gerektirme bu şeyin başka veya aynı olmasını içermez. Bilakis hareketli olan hareket ettirici bir şeyi gerektirdiğinde bu gerektirmenin kendisi başka bir şey veya kendisi olmasını gerektirmez. Bilakis başka tür bir araştırma bunu gerektirir.

32 Araf, 7/43.

[٦٣٦] أقول: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ (سورة الأعراف، ٤٣/٧) فإنَّا بإعلام الله وتنويره قد أوضحنا سبيل الحقِّ في ما بعد عن دركه كثير من الحكماء فضلًا عن الفضلاء بحيث لم يبق لأحد بعد ذلك مجال التردُّد فيه إلّا لسوء فهمه أو قصور عقله، وأمّا كون الجوهر المجرَّد عاقلًا لذاته ومعقولًا لها من غير تكثُّر فيه ولا حاجة إلى حيثيَّة زائدة على نحو وجوده فلا خلاف لأحد من الحكماء فيه بل الكلّ معترفون به.

[٦٣٧] قال الشيخ في المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء في الفصل الذي عقده لبيان أنَّه تعالى تام بل فوق التمام: هو معقول محض لأنَّ المانع من كون الشيء معقولًا هو أن يكون في مادة وعلائقها، وهو المانع أن يكون عقلًا فالبريء عن المادة والعلائق المُتحقِّق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولأنَّه عقل بذاته فهو أيضًا معقول بذاته فهو أيضًا معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا أنَّ هناك أشياء مُتكثِّرة وذلك لأنَّه بما هو هويَّة مجرَّدة عقل وبما يعتبر له أنَّ هويَّته المجرَّدة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له أنَّ ذاته له هوية مجرَّدة هو عاقل ذاته، فإنَّ المعقول هو الذي ماهيَّته المجرَّدة لشيء والعاقل هو الذي له ماهيَّة مجرَّدة لشيء وليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر بل شيء مُطلقًا أعم من هو أو غيره؛ فالأول باعتبارك أنَّ له ماهيَّة مجرَّدة لشيء هو عاقل، وباعتبارك أنَّ ماهيَّته المجرَّدة لشيء هو معقول، وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بأنَّ له الماهيَّة المجرَّدة التي لشيء وهو ذاته ومعقول بأنَّ ماهيَّته المجرَّدة هي لشيء هو ذاته، وكلّ من تفكَّر قليلًا علم أنَّ العاقل يقتضي شيئًا معقولًا وهذا الاقتضاء لا يتضمن أنَّ ذلك الشيء آخر أو هو بل المُتحرِّك إذا اقتضى شيئًا مُحرِّكًا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئًا آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك.

[638] Açıktır ki, hareket eden bir şeyin hareket ettirici bir şey olması imkânsızdır. Bundan dolayı imkânsızlığına ilişkin bir burhan getirilinceye kadar herhangi bir grubun, şeyler arasında zâtı gereği hareket ettirici bir şeyin bulunmasını tasavvur etmesi imkânsız değildir. Hareketlinin ve hareket ettiricinin kendisi bunu gerektirmez. Zira hareketli olan için, başkası ya da kendisi şartı olmaksızın hareket ettiricinin olması zorunludur. Hareket ettiricinin de başka biri veya kendisi şart olmaksızın kendinden dolayı hareket eden bir şeyinin olması zorunludur. Aynı şekilde görelilerin de iki şey oluşlarını zihinde farz edilen nispet ve izafetin kendinden dolayı değil herhangi bir şeyden dolayı biliriz." İbn Sînâ'nın sözü burada bitti. Zâtını akleden mücerret zâttaki âkillik ve makullük cihetlerinin birliğine ulaşan bu açıklama ve pekiştirmeye rağmen, teşkik sahibi [Râzî] şöyle diyerek geri dönmüştür: Bir şey zâtını aklettiğinde şüphe yok ki âkil olmakla nitelenen zât, aynıyla makullükle nitelenen zâtının aynıdır. Fakat âkillik vasfı makullük vasfıyla aynı değildir. Buna delalet eden şey şudur: Bir şeyin hakikatinden ibaret olan şeylerin veya onun hakikatinin bir cüz'ü olan şeylerin tümünde ikisinden birini diğerini görmezden gelerek tasavvur etmek imkânsızdır. Oysa bizim bir şeyin makul oluşuna, onun akleden oluşuna hükmetmemiş olsak da hükmetmemiz mümkündür. Aynı şekilde şeyin akleden oluşuna, makul oluşuna hükmetmemiş olsak da hükmetmemiz mümkündür. O halde âkillik ve makullük birbirinden farklı iki vasıftır. Oysa biz bu ikisinin sübûtî iki şey olduğunu açıklamıştık. O halde bu ikisi birbirinden ayrı sübûtî iki şeydir.

[639] Eğer "Bir şeyin âkil olduğunu tasavvur etmek ancak onun zâtı gereği makul olduğuna veya tersine hükmettiğimizde mümkün olur. Dolayısıyla bu ikisinin bir olduğunu biliriz." denirse biz de deriz ki, âkilliğin bir hakikati olduğu gibi makullüğün de [ayrı] bir hakikati vardır. Şayet ikisinden biri diğerine geri dönüyor olsaydı biri sabit olduğunda diğeri de sabit olurdu, tıpkı insan ve beşerin tek bir mefhûmun iki ismi olacak şekilde tek bir mâhiyete geri dönük olması gibi ki hiç kuşkusuz insan ve beşerden biri sabit olduğunda diğeri de sabit olur. Makullükten habersiz olunduğu esnada âkil oluşun mâhiyetini anlamamız ve aynı şekilde bunun tersi de mümkün olunca âkilliğin mâhiyetinin makullüğün mâhiyetinden başka olduğunu biliriz. İki sıfatın birbirinden ayrı olduğu

[٦٣٨] ويُبيّن أنَّه من المُحال أن يكون ما يَتحرَّك هو ما يُحرِّك ولذلك لم يمتنع أن يتصوَّر فريق لهم عدد أنَّ في الأشياء شيئًا مُحرَّكًا لذاته إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه، ولم يكن نفس المُتحرِّك والمُحرِّك يوجب ذلك إذ كان المُتحرِّك يوجب أن يكون له مُحرِّك بلا شرط أنَّه آخر أو هو والمُحرِّك يوجب أن يكون له شيء مُتحرِّك عنه بلا شرط أنَّه آخر أو هو. وكذلك المضافات نعرف اثنينيتها لأمر لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن، انتهى قوله. ومع هذا التوضيح والتأكيد البالغ في وحدة جهتي العاقليَّة والمعقوليَّة في الذات المجرَّدة التي عقلت ذاتها رجع صاحب التشكيك قائلًا: إنَّ الشيء إذا عقل ذاته فلا شكَّ أنَّ الذات الموصوفة بالعاقليَّة هي بعينها الذات الموصوفة بعينها بالمعقوليَّة لكن وصف العاقليَّة ليس بعينه وصف المعقوليَّة والذي يدلُّ عليه أنَّ كلّ ما كان عبارة عن حقيقة الشيء أو عمَّا يكون جُزأ من حقيقته استحال تصوَّر أحدهما مع الذهول عن الآخر، ونحن يُمكننا أن نحكم على الشيء بكونه معقولًا وإن لم نحكم بكونه عاقلًا، وأيضًا يُمكننا أن نحكم بكون الشيء عاقلًا وإن لم نحكم بكونه معقولًا فإذن العاقليَّة والمعقوليَّة وصفان متغايران وقد بيَّنَّا أنَّهما أمران ثبوتيان فإذن هما أمران ثبوتيان متغايران.

[٦٣٩] فإن قيل: لا يمكن تصوَّر الشيء عاقلًا إلّا إذا حكمنا بأنَّه معقول لذاته وبالعكس فعرفنا أنَّهما واحد، فنقول: إنَّ للعاقليَّة حقيقة وللمعقوليَّة حقيقة فلو كان مرجع إحداهما إلى الأخرى لكان متى يثبت إحداهما يثبت الأخرى كما أنَّه لمَّا كان المرجع بالإنسان والبشر إلى ماهيَّة واحدة حتى كانا اسمين لمفهوم واحد لا جرم متى ثبت أحدهما ثبت الآخر، ولمَّا أمكننا أن نفهم ماهيَّة العاقليَّة عند الذهول عن المعقوليَّة وكذلك بالعكس عرفنا أنَّ ماهيَّتها مغايرة لماهيَّة المعقوليَّة، وإذا ثبت تغاير الصفتين ثبت تغايرهما

sabit olunca akleden ve makul bir olduğu esnada bu ikisinin birbirinden ayrı olduğu da sabit olur. Zira iki şeyin tek bir yerde birbirinden ayrı olduğu sabit olduğunda bu ikisinin her yerde birbirinden ayrı olduğu sabit olur. Bu durumda siyahlık mâhiyet bakımından hareketten farklı olduğunda bu farklılık tüm yerlerde de hâsıl olur.

[640] Onun "Şeyin zâtı gereği akıl oluşunun düşünülmesi imkânsızdır. Ne var ki onun zâtı gereği makul oluşu düşünüldüğünde böyle olması bunun dışındadır." şeklindeki sözüne gelince, onun hakkında deriz ki, bu gereklilik iki bilinenin farklı olmasına engel değildir. Zira babalığı bilmek, oğulluğu bilmeyi gerektirir, her ne kadar iki bilinen zâtlarında farklı olsa da. Görmez misin, bir şeyi hareketlendirici olarak farz etseydik hareket ettirici olmayı bilmek burada hareketliliği bilmeyi gerektirirdi, her ne kadar hareket ettirici olma mefhûmunun hareketli olma mefhûmuyla aynı olması gerekmese de. Açıktır ki şeyin âkil oluşu, makul oluşundan başkadır, hatta bu ikisinden birinin kendisine iliştiği zâta, aynıyla başka bir sıfat da ilişmiş olur. Akıl oluşunun âkil ve makul oluşundan farklı olmasına gelince, bu daha da açıktır." Sözü burada bitti.

[641] Ben de diyorum ki, bu fazilet sahibi kişi, bu bahislerle çok ilgilenmesine rağmen şeyin mefhûmu ile onun varlığı arasındaki farkı anlamamış, mefhûmdaki farklılığın varlıktaki farklılıkla aynı olduğunu vehmetmiştir. Yine o, Allah Teâlâ'nın ilmi, kudreti, iradesi, hayatı, işitmesi ve görmesi gibi kemâl olan zâtî sıfatlarının tümünün tek bir zât, tek bir hüviyet, tek bir varlık olduğunu anlamamıştır. Aynı şekilde O'nun zorunluluğunun, varlığının ve birliğinin tümünün ne akılda ne hâriçte, ne de herhangi bir tahlil itibariyle cihet farklılığı olmaksızın tek bir hakikat olduğunu anlamamıştır. Yine şüphe yoktur ki şeyin zâtîleri birçok mefhûmdan ibarettir. Bununla birlikte onların tümü, özellikle hâricî basitte her ne kadar akıl çerçevesinde sayıca çok olsalar da tek bir varlıkla mevcûd olur. Bundan da bilinir ki, bazı mefhûmların tek bir yerde farklı olması, başka bir yerde varlıkta farklı olmasını gerektirmez. Oysa varlıktaki sübûtî sıfatların farklılığının bunlarla nitelenen zâtta çoğalmayı gerektirdiği bilinmez. Ne var ki bu, ilâhî ve biricik zâtta terkibi gerektirir. Yine, onun zikrettiği şeye göre, âkillik ile makullük, babalık ile oğulluk

عندما كان العاقل والمعقول واحدًا لأنَّه إذا ثبت تغاير أمرين في موضع ثبت تغايرهما في كلِّ المواضع، فالسَّواد إذا كان مُخالفًا للحركة في الماهيَّة كانت تلك المخالفة حاصلة في جميع المواضع.

[٦٤٠] فأمَّا قوله: يستحيل أن يعقل من الشيء كونه عاقلًا لذاته إلّا إذا عقل منه كونه معقولًا لذاته فنقول: إنَّ هذه الملازمة لا يمنع من اختلاف المعلومين فإنَّ العلم بالأبوة يلازم العلم بالبنوَّة وإن كان المعلومان مختلفين في ذاتيهما، أَرَأيت لو فرضنا كون الشيء مُحرِّكًا فالعلم بالمُحرِّكيَّة هناك يلازم العلم بالمُتحرِّكيَّة مع أنَّه لا يلزم أن يكون مفهوم المُحرِّكيَّة هو بعينه مفهوم المُتحرِّكيَّة، فظهر أنَّ كون الشيء عاقلًا يغاير كونه معقولًا بل الذات التي عرضت لها إحداهما هي بعينها قد عرضت لها الصفة الأخرى، وأمَّا أنَّ كونه عقلًا يغاير كونه عاقلًا ومعقولًا فهو أظهر، انتهى كلامه.

[٦٤١] أقول: هذا الفاضل مع كثرة خوضه في الأبحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشيء ووجوده وتوهَّم أنَّ المغايرة في المفهوم عين المغايرة في الوجود ولم يتفطن بأنَّ صفات الله تعالى الذاتيَّة الكماليَّة كعلمه وقدرته وإرادته وحياته وسمعه وبصره كلها ذات واحدة وهوية واحدة ووجود واحد، وكذا وجوبه ووجوده ووحدته كلها حقيقة واحدة بلا اختلاف جهة لا في العقل ولا في الخارج ولا بحسب التحليل بنحو من الأنحاء. وأيضا لا شبهة في أنَّ ذاتيات الشيء مفهومات كثيرة ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد سيَّما في البسيط الخارجي وإن كانت في ظرف العقل متعدِّدة، فعلم أنَّ كون بعض المفهومات متغايرة في موضع لا يقتضي تغايرها في الوجود في موضع آخر، ولم يعلم أنَّ اختلاف الصفات الثبوتيَّة في الوجود يوجب التكثُّر في الذات الموصوفة بها وذلك يقتضي التركيب في الذات الأحديَّة الإلهيَّة. وأيضًا يلزم على ما ذكره أن لا يكون فرق بين العاقليَّة والمعقوليَّة وبين الأبوة والبنوة فكما جاز عنده

arasında bir farkın olmaması gerekir. Nitekim ona göre tek bir şeyin zâtı gereği akleden olmakla ve zâtı gereği makul olmakla nitelenmesi, hüviyet ve zâtta bu iki vasıf farklı olmakla birlikte, mümkündür. Bu durumda, ona göre bir şeyin kendinden dolayı baba, kendinden dolayı oğul olması mümkündür. Yine, bir şeyin kendinden dolayı hareketlendirici olması ile kendinden dolayı hareketli olmasındaki durum da böyledir. Bu tür şeyler arasındaki fark ona göre nedir? Bu, sıfatların tümünde olduğunda iki taraf arasındaki farklılık mefhûm, zât, mâhiyet ve varlık bakımından olur. Dolayısıyla filozoflar, tek bir şeyin zâtı gereği âkil ve zâtı gereği makul oluşunu mümkün gördükleri halde niçin bir şeyin zâtı gereği hareketlendirici, zâtı gereği baba ve zâtı gereği öğretici olmasının mümkün olmayışında ittifak etmiştir.

[642] Bazı kâmil ve muhakkik ariflere göre basit akıl makullerin tümüdür. Bundan da bilinir ki mefhûmların mücerret farklılığı onların varlıkta farklı olmasını gerektirmez. Bu durumda basit tek bir hüviyetin basit tek bir cihetten birçok mananın yüklenmesinin misdakı olması ve zâtının birliği ve zâtının cihetinin birliği lekelenmeksizin birçok mefhûmun bu manalar hakkında doğru olması mümkündür. Onlar, her yerde şeyin hareketlendirme ve hareket etme, kuvve ve fiil, imkân ve vücûb, birlik ve çokluk gibi mefhûmlardan iki mefhûmla nitelenmesinin, cihetin başkalığı ve haysiyetin farklı oluşuyla olduğuna hükmetmişlerdir. Dolayısıyla onlar iki mefhûmun mana ve mâhiyetteki mücerret farklılığı sebebiyle cihetin çoğalmasına değil, bilakis bunun iki mefhûmun dışında bir şey sebebiyle olduğuna hükmetmişlerdir. Nitekim İbn Sînâ bunu, kendisinden naklettiğimiz şeyde ifade etmiştir.

[643] Yine [İbn Sînâ] demiştir ki, kendisiyle eşyayı aklettiğimiz bir kuvveye sahip olduğumuzu kesin olarak biliriz. Kendisiyle bu kuvveyi aklettiğimiz kuvvenin aynı kuvve olmasına gelince o, aynıyla zâtını akleder veya onu başka bir kuvve akleder. Bu durumda bizim kendisiyle eşyayı aklettiğimiz bir kuvve ile kendisiyle bu kuvveyi aklettiğimiz bir kuvve olmak üzere iki kuvvemiz olur ve bu, silsile halinde sonsuza kadar gider. Dolayısıyla bizde bilfiil sonsuz olarak aklettiğimiz bir kuvve bulunur. Şu halde açığa çıkmıştır ki, bir şeyin bizzat makul olması, bu şeyin başka bir şeyin makulü olmasını gerektirmez. Bununla ortaya çıkar ki, bu, akledenin başka bir şeyin akledicisi olmasını gerektirmez.

اتصاف الشيء الواحد بكونه عاقلًا لذاته ومعقولًا لذاته مع تغاير الوصفين في الهويَّة والذات فليجز عنده كون الشيء أبا لنفسه وابنًا لنفسه وكذا الحال في كون الشيء مُحرِّكًا لنفسه ومُتحرِّكًا عن نفسه، فما الفرق بين القبيلين عنده إذا كان في جميع تلك الصفات كانت المغايرة بين الطرفين مفهومًا وذاتًا وماهيَّة ووجودًا، فلماذا أجمعت الحكماء على أنَّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون مُحرِّكًا لذاته ولا أبا لذاته ولا مُعلِّمًا لذاته وقد جوَّزوا كون الشيء الواحد عاقلًا لذاته معقولًا لذاته.

[٦٤٢] وبعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم أنَّ العقل البسيط كلّ المعقولات؛ فعلم من ذلك أنَّ مجرَّد تغاير المفهومات لا يقتضي تغايرها في الوجود فجاز أن يكون هويَّة واحدة بسيطة بجهة واحدة بسيطة مصداقًا لحمل معاني كثيرة وصدق مفهومات كثيرة عليها من غير أن ينثلم بذلك وحدة ذاته ووحدة جهة ذاته، وفي كلِّ موضع حكموا بتغاير الجهة واختلاف الحيثية في اتصاف الشيء بمفهومين من المفهومات كالتَّحريك والتَّحرُّك والقوَّة والفعل والإمكان والوجوب والوحدة والكثرة فلم يحكموا بتكثير الجهة هناك بمجرَّد مغايرة المفهومين في المعنى والماهيَّة بل بأمر خارج عن نفس المفهومين كما أفاده الشيخ فيما نقلنا عنه.

[٦٤٣] وقال أيضًا: إنَّا نعلم يقينًا أنَّ لنا قوَّة نعقل بها الأشياء فأمَّا أن تكون القوَّة التي نعقل بها هذه القوَّة هي هذه القوَّة نفسها فيكون هي نفسها تعقل ذاتها أو تعقل ذلك قوَّة أخرى فيكون لنا قوَّتان قوَّة نعقل بها الأشياء وقوَّة نعقل بها هذه القوَّة ثمَّ يتسلسل بها إلى غير النهاية فيكون فينا قوَّة نعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل فقد بانَ أنَّ نفس كون الشيء معقولًا لا يوجب أن يكون معقول شيء ذلك الشيء آخر وبهذا تبين أنَّه ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شيء آخر.

[644] Yine [İbn Sînâ] *Ta'lîkât*'ta demiştir ki: "Yüce Yaratıcı'nın zâtı gereği akleden ve zâtı gereği makul oluşu, ne zâtta ne de itibarda ikiliğini gerektirir. Dolayısıyla hem zât birdir hem de itibar birdir. Fakat manaların tertibinde ifadede takdim ve tehir söz konusudur. Bu ikisinden hâsıl olan maksat birdir." [İbn Sînâ'nın sözü burada] bitti.

[645] Açığa çıkıp belirmiştir ki, maddeden soyut sûrî mevcûdun kendi varlığı hakkında başka bir sıfat itibara alınmadan onun akıl, âkil ve makul olduğu doğrudur. Bu manaların tümü eş anlamlı lafızlar olmaksızın tek bir varlıkla mevcûddur, tıpkı sıfatların zâtla aynı olduğunu ileri süren filozoflar nezdinde Allah'ın sıfatlarının eş anlamlı lafızlar olarak vehmedilmesi gibi.

[646] Aynı şekilde, bazı insanlar da böyle vehmetmiştir; tıpkı teşkik sahibi [F. Râzî'nin], onların görüşlerine şu sözlerle itiraz etmesi gibi: "Zorunlunun varlığı, zâtının aynıdır. Zira varlık mefhûmu bedîhîdir. Oysa O'nun zâtının künhü meçhuldür. Bu durumda malum bir şey, nasıl meçhulle aynı olsun? Zorunlunun geri kalan sıfatları hakkındaki söz de bunun gibidir. Zira akıllıların çoğu nezdinde bunlar, manaları bilinen şeylerdir. Oysa O'nun zâtının künhü, kendisi dışında kimseye malum değildir." Bu, teşkik sahibinin, filozofların bu mefhûmların tıpkı evvelî zâtî yüklemde olduğu gibi, aynîliğine hükmettiklerini vehmetmesinden ve onların aynîlikten kasıtlarının, tıpkı mefhûmda ittihat değil aksiyom (*mütearif*) yüklem özelliğinde olduğu gibi varlıkta ittihat olduğundan gafil olmasından kaynaklanmıştır; tıpkı eş anlamlı lafızların manalarının birbirine mütearif değil evvelî bir yüklemle yüklenmesinde olduğu gibi.

[647] İlaveten, teşkik sahibi [F. Razî] şöyle demiştir: "Aynı şekilde biz delili taakkulün izâfî bir hal oluşu üzerine kurduk. Bu da halin zâttan farklı olmasını gerektirir. Fakat bir grup; taakkul salt hazır olmaktan (*huzûr*) ibarettir, diye inandıkları, sonra da zâtta ondan başka bir sûretin hazır bulunmasının mümkün olmadığını bildikleri için, bu zâtın varlığının taakkulden ibaret olduğunu iddia etmişlerdir. Bu nedenle biz onun izâfî bir hal olduğunu açıkladığımız için kuşkusuz bir şekilde şuna hükmettik: Âkil oluş, âkil zâttan başka bir sıfattır. Dahası bu, tercih ettiğimiz görüşün doğruluğu hakkında en kuvvetli burhanın ilkesi kılınır.

[٦٤٤] وقال أيضًا في **التعليقات**: كون الباري تعالى عاقلًا لذاته ومعقولًا لذاته لا يوجب اثنينيَّة في الذات ولا اثنينيَّة في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد، لكن في العبارة تقديم وتأخير في ترتيب المعاني، والغرض المحصِّل منهما شيء واحد، انتهى.

[٦٤٥] فقد ظهر وتبيَّن أنَّ الموجود الصوري المجرَّد عن المادة نفس وجوده يصدق عليه بلا اعتبار صفة أخرى أنَّه عقل وعاقل ومعقول، فهذه المعاني كلها موجودة بوجود واحد لا أنَّها ألفاظ مترادفة كما توهَّم في صفات الله أنَّها مترادفة الألفاظ عند الحكماء القائلين بعينية الصفات للذات.

[٦٤٦] وكذا توهَّم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم في قولهم إنَّ وجود الواجب عين ذاته إنَّ مفهوم الوجود بديهي وذاته تعالى مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشيء عين المجهول، وكذا الكلام في باقي صفاته فإنَّها معلومة المعاني لأكثر العقلاء وذاته غير معلومة بالكنه إلا لذاته، وذلك لتوهُّمِه أنَّهم حكموا بعينية هذه المفهومات كما في الحمل الذاتي الأولي وذهوله عن أنَّ مُرادهم من العينيَّة هو الاتحاد في الوجود كما هو شأن الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل معاني الألفاظ المترادفة بعضها على بعض حملًا أوليًا غير متعارف.

[٦٤٧] ثمَّ قال صاحب التشكيك: وأيضًا قد أقمنا البرهان على أنَّ التَّعقُّل حالة إضافية وذلك يوجب كونها مغايرة للذات لكن القوم لمَّا اعتقدوا أنَّ التَّعقُّل هو مجرَّد الحضور ثمَّ عرفوا أنَّه لا يمكن أن يحضر عند الذات منها صورة أخرى زعموا أنَّ وجود تلك الذات هو التَّعقُّل، ولذلك نحن لمَّا بيَّنَّا أنَّها حالة إضافية لا جرم حكمنا بأنَّ العاقليَّة صفة مغايرة للذات العاقلة

Buna binaen diyoruz ki, bir şeyin zâtını idrak etmesi zâtına ilave bir şeydir. Aksi halde idrakin hakikati, o şeyin zâtının hakikati ya da bunun tersi olurdu. Bu ikisinden biri ancak diğeri sabit olduğunda sabit olurdu. Fakat tâlî geçersizdir, mukaddem de böyledir. Bir şeyin zâtının idrakinin onun zâtına ilave olduğu ve bu ilave şeyin, meşhur burhan sebebiyle o şeyin zâtına uygun bir sûret olmasının imkânsız olduğu sabit olmuştur. O halde bu ilave şey, şeyin zâtına uygun olmayan bir şeydir. Uygun olmayan bu şeyin, zâtına nispeti ve izafeti olursa bu durumda bu nispet sebebiyle onun zâtı malum olur. Bu durumda ilim, idrak ve şuur, bu nispetten ibaret olur. Eğer onun zâtına nispeti olmaz ve bu sûret uygun olmaz ve yine mâhiyette eşit olmaz ise bu şey malum olmaz. Zira onun hakikati hazır değildir ve zihnin ona nispeti de yoktur. Dolayısıyla zihnin, ona nispetle olan hususiliği biter. Bu durumda malum olması imkânsız olur. İşte bu, ilmin, nispetle ilgili bir hal olduğuna dair kesin bir burhandır." [F. Râzî'nin sözü burada] bitti.

[648] İlginçtir ki, İmam diye adlandırılan bu zâtın, ilim babında ayağı nasıl da kaymış ve onun nezdinde her canlının kemâlini sağlayan, her fazilet sahibinin fazileti olan, insanı mebde ve meâdın bilgisine sevk eden bir nur olan ilim, arazların en zayıfı ve varlıkta bağımsızlığı olmayan mevcûdâtın en eksiği olmuş. Mutlu kimseler [cennetlikler] hakkında Yüce Yaratıcı'nın şu sözünü hiç düşünmemiş mi? "*O gün mümin erkeklerin ve mümin kadınların nurlarının [kendileriyle beraber] önlerinde ve sağ yanlarında yürümekte olduğunu görürsün.*"[33] Her türlü kusurdan uzak olan Allah'ın şu sözlerini de mi hiç düşünmemiş: "*Allah bir kimseye nur vermemişse, artık o kimsenin aydınlıktan nasibi yoktur.*"[34] Yine, "*Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?*"[35] O, Allah elçisinin şu sözüne hiç nazar etmemiş mi: "İman, Allah'ın, müminin kalbine attığı bir nurdur." Bu ve benzeri şeylerin hakikatinin, izafetin hakikati olması nasıl olsun? İzafetin hakikati ancak hâricî ve zihnî olarak iki tarafın hakikatinin hâsıl olması itibariyle söz konusu olur. Dahası onun teşkikinin dayandığı şey, şeyin mâhiyeti ile varlığı arasındaki farkın olmayışıdır. Oysa biz tek bir mâhiyetin vücûdî hüviyette farklı hâsıl olma yönlerinin olduğunu birçok

33 Hadid, 57/12.
34 Nur, 24/40.
35 Zümer, 39/9.

بل يجعل هذا مبدأ برهان أقوى على صحة ما اخترناه فنقول: إنَّ إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته وإلّا لكانت حقيقة الإدراك حقيقة ذاته وبالعكس فكان لا يثبت أحدهما إلّا والآخر ثابت لكن التالي باطل فالمُقدَّم باطل؛ فثبت أنَّ إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته وذلك الزائد يستحيل أن يكون صورة مطابقة لذاته للبرهان المشهور فهو إذن أمر غير مطابق لذاته وذلك الغير المطابق إن كان له نسبة وإضافة إلى ذاته فذاته إنَّما صارت معلومة لأجل تلك النسبة فالعلم والإدراك والشعور هو تلك النسبة، وإن لم يكن إليه نسبة وتلك الصورة غير مطابقة ولا مساوية في الماهيَّة لم يصر ذلك الشيء معلومًا لأنَّ حقيقته غير حاضرة ولا للذهن إليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة إليه فيستحيل أن يصير معلومًا فهذا برهان قاطع على أنَّ العلم حالة نسبية، انتهى.

[٦٤٨] أقول: والعجب من هذا المُسمَّى بالإمام كيف زلت قدمه في باب العلم حتى الشيء الذي به كمال كلّ حي وفضيلة كل ذي فضل والنور الذي به يهتدي الإنسان إلى مبدئه ومعاده عنده من أضعف الأعراض وأنقص الموجودات التي لا استقلال لها في الوجود؛ أَمَا تأمل في قوله تعالى في حقِّ السُّعداء: ﴿نُورُهُمْ يَسْعى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وبِأَيْمانِهِمْ﴾ (سورة الحديد، ١٢/٥٧) أَمَا تدبر في قول الله سبحانه: ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَما لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ (سورة النور، ٤٠/٢٤) وفي قوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ والَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة الزمر، ٩/٣٩) أَلم ينظر في معنى قول رسوله عليه وآله السلام: «الإيمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن» فهذا وأمثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الإضافة التي لا تحصل لها خارجًا وذهنًا إلّا بحسب تحصل حقيقة الطرفين، ثمَّ الذي عليه مبنى تشكيكه هو عدم الفرق بين ماهيَّة الشيء ووجوده، وقد نبَّهنا مرارًا على أنَّ للماهية الواحدة قد يكون أنحاء من الحصولات المتباينة في الهويَّة

kez tembih etmiştik. Bazen manaları farklı mâhiyetlerin çoğu zât ve itibar bakımından basit tek bir varlığa sahip olur.

[649] Onun "Şayet bir şeyin zâtını idrak etmesi, zâtının aynı olsaydı zâtın hakikati olan her şey, idrakin hakikati olurdu. İdrakin hakikati olan her şey, zâtın hakikati olurdu." şeklindeki sözüne cevap olarak derim ki; hakikat ile varlığı kastediyorsa olumlu iki önerme, bozulma olmaksızın döndürülmüş olur. Bizim "Her ne zaman ayrık cevherin varlığı tahakkuk ederse şeyin, zâtını idraki de tahakkuk eder. Her ne zaman şeyin zâtını idraki tahakkuk ederse bu idrak, aynıyla maddeden ayrık cevherî bir zât olur." sözümüz, hak ve doğru bir söz olur.

[650] Onun "İkisinden biri ancak diğeri sabit olduğunda sabit olur." sözü hakkında, evet, durum böyledir, deriz. Onun "Fakat tâlî geçersizdir" sözü, eğer bununla iki hakikat arasında yer alan varlıkta gerektirme (*mülazemet*) bulunmasını kastediyorsa bu men olunur; eğer hakikat ifadesiyle mâhiyet ve mefhûmu kastediyorsa zikredilen tâlînin geçersizliği kabul edilir ve mülazemet de sabit olur. Fakat mukaddem iddia olunan şeyden başkadır. Zira hiçbir filozof, idrak mefhûmunun, mücerret zât mefhûmuyla aynı olduğunu iddia etmemiştir. Bu nedenle mugalata, mefhûmla varlık arasındaki veya mâhiyetle hüviyet arasındaki bir karışıklıktan kaynaklanır.

[651] Dahası, mücerret bilginin izafet olduğunu ileri süren bir kimse, idrak ve şuur veya ilim diye isimlendirilen bu izafetin, kaynağının ve esasının ne olduğunu, bu izafetin diğerine değil de niçin birine dönük olduğunu şayet biraz düşünmüş, zihnine getirmiş ve tefekkür etmiş olsaydı [bu karıştırmayı yapmazdı]. Nefsülemirde vâki olan izafetlerin tümünde bize göre hak olan, tarafların birinde veya her ikisinde takarrür eden vücûdî bir şeyin hâsıl olmasının gerekliliğidir ki böylece izafet var olsun. Bu şey, bu izafetin ilkesi ve kaynağıdır ve o bazen tarafın zâtının aynı olur, bazen de ilave bir sıfat olur. Zira izafet daima kıvam ve mâhiyet bakımından müstakil değildir.

الوجوديَّة. وقد يكون لكثير من الماهيَّات المتخالفة المعاني وجود واحد بسيط ذاتًا واعتبارًا.

[٦٤٩] فقوله: لو كان إدراك الشيء لذاته عين ذاته لكان كلّ ما هو حقيقة الذات يكون حقيقة الإدراك وكلّ ما هو حقيقة الإدراك حقيقة الذات، أقول في الجواب: إن أراد بالحقيقة الوجود فالقضيتان الموجبتان متعاكستان من غير مفسدة فإنَّ قولنا كلما تحقَّق وجود الجوهر المفارق تحقَّق إدراك الشيء لذاته وكلَّما تحقَّق إدراك الشيء لذاته كان ذلك الإدراك بعينه ذاتًا جوهريًّا مفارقًا عن المادة قول حقّ وصواب.

[٦٥٠] وقوله: وكان لا يثبت أحدهما إلّا والآخر ثابت، قلنا: نعم كذلك. فقوله: لكن التالي باطل، ممنوع إن أراد به الملازمة في الوجود بين الحقيقتين وإن أراد بالحقيقة الماهيَّة والمفهوم فبطلان التالي المذكور مُسلَّم وكذا الملازمة ثابتة لكن المُقدَّم غير ما هو المُدَّعى إذ لم يدع أحد من الحكماء أنَّ مفهوم الإدراك عين مفهوم الذات المجرَّدة، فالمغلطة إنَّما نشأت من الخلط بين المفهوم والوجود أو بين الماهيَّة والهويَّة.

[٦٥١] ثمَّ القائل بكون العلم مجرَّد الإضافة لو تأمَّل قليلًا وأحضر باله وتفكَّر أنَّ هذه الإضافة التي سمَّاها الإدراك والشعور أو العلم ماذا منشؤه وملاكه ولماذا لا تحصل هذه الإضافة لبعض الأشياء دون آخر وإلى بعض الأشياء دون آخر. على أنَّ الحقَّ عندنا أنَّ في جميع الإضافات الواقعة في نفس الأمر لا بدَّ من حصول أمر وجودي متقرِّر أولًا في أحد الطرفين أو في كليهما حتى توجد الإضافة، وذلك الأمر مبدأ لتلك الإضافة ومنشؤها وهو قد يكون عين ذات الطرف وقد يكون صفة زائدة إذ الإضافة دائمًا غير مستقلة القوام والماهيَّة.

On İkinci Fasıl

Bir Şeyin, Zâtını Akleden Olması Hakkında Geri Kalan Şüphelerin Çözümü

[652] Denildiğine göre araştırılması gereken şeylerden biri de idrakin ister izâfî bir hal olduğunu söyleyelim ister onun idrak edilen şeyin sûretinin idrak edende belirmesinden (*temessül*) ibaret olduğunu söyleyelim, bir şeyin zâtını nasıl bildiğidir. Eğer ilim nispetle ilgili bir şey ise bu durumda nispet ancak iki şey arasında tahakkuk eder. Dolayısıyla tek bir şey kendisine izafe edilmez. Bu durumda da zâtını bilmiş olmaz. Eğer, ilim belirmeden (*temessül*) ibarettir, dersek bu durumda şey ancak başkası için temessül eder. Kendisi için temessül etmesi ise makul değildir.

[653] Ben de diyorum ki, daha önce geçtiği üzere hakikat şudur: İlim, bir şeyden dolayı bilfiil bir şeyin varlığından ibarettir. Hatta diyoruz ki ilim, maddeden soyut şeyden dolayı olan varlıktır, bu varlık ister kendisinden dolayı ister başkasından dolayı olsun. Eğer başkasından dolayı olursa başkasını bilmiş olur. Eğer başkasından dolayı olmazsa kendisini bilmiş olur. Bu izafet, varlığın izafeti gibidir. Bu nedenle kendinde varlık, bazen kendinden dolayı varlık olur, bazen de başkasından dolayı varlık olur. İkincisi, konularından dolayı arazların varlığı gibidir. Birincisi de cevherlerin varlığı gibidir. Zira onların varlığı başkalarından dolayı değil kendilerinden dolayı sabittir. Fakat varlıkla mâhiyet arasındaki nispet mecazîdir. Zira aralarında ancak tahlil itibariyle başkalık vardır. Dolayasıyla nispet iki tarafın değişimini gerektiriyor fakat başka bir çerçevede değil tahakkuku çerçevesinde onu gerektiriyorsa bu durumda nispet babalık ve oğulluk, yazıcılık ve yazılan olmak gibi hâriçte tahakkuk etmiş ise iki tarafın hâriçte farklı olması gerekir. Bundan dolayı baba ve oğulun tek bir zâta izafe edilen olması imkânsızdır. Eğer nispet hâriçte değil aklın itibarında tahakkuk etmişse iki tarafın başkalığı nispet çerçevesinde ve nispete göre olur. Bu ikinci kısım da iki veçhe sahiptir:

[654] 1. İki taraf, eğer hâricî varlıkta değişmiyor fakat ikisinden her biri, ikisinden birinin tahlil ve tafsil çerçevesinde hüküm ve özelliğinin sübutunu gerektiren bir farklılıkla diğerinden farklı bir mâhiyete sahip oluyorsa bu, mâhiyet ve varlık gibi diğeri için sabit olmaz.

الفصل الثاني عشر

في حلِّ باقي الشُّكوك في كون الشيء عاقلًا لذاته

[٦٥٢] قيل وممَّا يجب البحث عنه سواء قلنا الإدراك حالة إضافية أو قلنا إنَّه عبارة عن تمثل صورة المدرَك في المدرِك أنَّ الشيء كيف يعلم ذاته، فإنَّ العلم إن كان أمرًا نسبيًا فالنسبة إنَّما تتحقق بين الشيئين فالواحد لا ينضاف إلى نفسه فلا يكون عالمًا بذاته، وإن قلنا عبارة عن التمثل فالشيء إنَّما يتمثل لغيره فأمَّا لنفسه فذلك غير معقول.

[٦٥٣] أقول: الحقُّ كما سبق أنَّ العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء، بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرَّد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر، فإن كان لغيره كان علمًا لغيره وإن لم يكن لغيره كان علمًا لنفسه، وهذه الإضافة كإضافة الوجود فالوجود في نفسه قد يكون وجودًا لنفسه وقد يكون وجودًا لغيره والثاني مثل وجود الأعراض لموضوعاتها والأول وجود الجواهر فإنَّ وجودها ثابتة لأنفسها لا لغيرها، لكن النسبة بين الوجود والماهيَّة مجازيَّة إذ لا تغاير بينهما إلا بحسب التحليل فالنسبة وإن أوجبت تغاير الطرفين لكن أوجبته في ظرف تحققها لا في ظرف آخر فالنسبة إن كانت مُتحقِّقة في الخارج كالأبوَّة والبنوَّة والكاتبيَّة والمكتوبيَّة أوجبت تغاير الطرفين في الخارج ولذلك يستحيل أن يكون الأب والابن المضاف إليه ذاتًا واحدة، وأمَّا إذا كانت النسبة تحققها في اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين أيضًا في ظرف النسبة وبحسبها وهذا القسم الثاني على وجهين:

[٦٥٤] أحدهما: أن يكون الطرفان وإن لم يتغايرا في الوجود الخارجي لكن لكلّ منهما ماهيَّة تخالف الآخر مخالفة يوجب لأحدهما ثبوت حكم وخاصيَّة في ظرف التحليل والتفصيل لم يثبت ذلك للآخر كالماهيَّة والوجود

Zira bu ikisi hariçte (*ayan*) ittihat içinde olmakla birlikte, aklî tahlil çerçevesinde biri ilişen diğeri de ilişilen olması itibariyle bulunur. Şu halde bu ilişmenin izafeti hâriçte olmaksızın iki tarafın birbirinden başka olmasını gerektirir. Zira hâriçte ilişme yoktur. Bilakis izafet, ilişme çerçevesinde vardır ki bu, tasavvurdan ibarettir. Burada ilişen, bu itibarla ilişilen şeyden başka, ona ilave ve ondan ayrıdır, tıpkı diğer görelilerde olduğu gibi.

[655] 2. Ne hâriç ne de aklî tahlil itibariyle iki tarafın hiçbir şekilde birbirinden ayrı olmamasıdır. Zira izafetle nitelenen şey son derece basit olduğundan, onda hiçbir yönden bir terkip bulunmaz, tıpkı zikri celil olan Yaratıcı'nın zâtı gibi ki zâtı gereği mevcûd, zâtıyla kaim, zâtıyla âlim olmakla nitelendiğinde veya O'nun kudret, irade veya hayat sahibi olduğu söylendiğinde burada hakikat itibariyle ne nispet ne nitelenme, ne irtibat ne ilişme, ne izafetlerin ve nispetlerin kısımlarından herhangi biri söz konusudur, bilakis sırf varlık aynıyla ilmin, kudretin, iradenin, hayatın ve diğer kemâllerin mısdakıdır. Tıpkı onun mevcûd oluşunun, kendisinde sıfat ve mevsufun bulunmasını gerektirmemesi gibi ki o, hakikat itibariyle ne nitelenir ne de kendisinde ilişen ve ilişilen bulunur. Zira burada ne aynî ne de zihnî olarak bir ilişme söz konusudur. Aynı şekilde, diğer isimlerde de böyledir. Dolayısıyla isimlerinin hükmü, varlığın hükmü gibidir. Zira onlar varlıkla aynıdır. Fakat akıl burada onları sıfat, mevsuf ve aralarında izafetle düşünür. Bu nedenle diyoruz ki Yüce Yaratıcı varlık, ilim ve irade sahibidir. Şöyle ki, bu manaların bazı mümkünlerde ilişme yönüyle var olması sebebiyle onların ona ilişmesi, onunla nitelenmesinin kaynağı olur. Böylece burada nitelenme, ilişme ve benzeri izafet tahakkuk eder. Burhan varlıklardan herhangi birinin ve onun kemâllerinin Yaratıcı'nın zâtına ilave olmadığına hükmettiği için O'nun varlığı zâtıyla kaimdir, denir ve O'nun ilmi, kudreti, iradesi ve diğer sıfatlarının tümü de aynı şekilde zâtıyla kıvam bulur. Yüce Yaratıcı ile zâtı arasındaki izafet, aklın, Yüce Yaratıcı'nın dışında kendilerine ilave şeyle nitelenen mümkün varlıklarda bulduğu şeye kıyasla Yüce Yaratıcı'nın zâtında izafeti olumlamak maksadıyla değil, bilakis ilaveleri Yüce Yaratıcı'dan selbetmek maksadıyla tembih olarak itibara aldığı bir şeydir. Buradaki nispet mecazî olup, terkibin ve çokluğun nispetinin O'ndan selbedilmesine dönüktür. Aynı şekilde iki taraf arasındaki başkalık da mecazîdir.

فإنَّهما مع اتحادهما في العين كانا في ظرف التحليل العقلي بحيث يكون أحدهما عارضًا والآخر مَعروضًا فإضافة هذا العروض يقتضي تغاير الطرفين لا في الخارج إذ لا عروض فيه بل في ظرف العروض وهو التصوَّر، وهناك يكون العارض مُغايرًا للمعروض زائدًا عليه مُباينًا له بذلك الاعتبار كسائر المتضائفين.

[٦٥٥] والقسم الثاني: أن يكون الطرفان لا يتغايران أصلًا لا بحسب الخارج ولا بحسب التحليل العقلي إذ لا تركيب في الشيء الموصوف بالإضافة بوجه من الوجوه لغاية بساطته كذات الباري جلَّ ذكره إذا وصف بكونه موجودًا لذاته أو قائمًا بذاته أو عالمًا بذاته أو يقال له قدرة أو له إرادة أو له حياة فإنَّ هناك بالحقيقة لا نسبة ولا اتصاف ولا ارتباط ولا عروض ولا شيء من أقسام الإضافات والنسب بل وجود بحت هو بعينه مصداق العلم والقدرة والإرادة والحياة وسائر الكمالات، فكما أنَّ موجوديَّته ليست تقتضي أن يكون فيه صفة وموصوف إذ لا اتصاف بالحقيقة ولا فيه عارض ومعروض إذ لا عروض هناك لا عينًا ولا ذهنًا فكذلك في سائر الأسماء فحكمها حكم الوجود لأنَّها عين الوجود لكن العقل يعتبر هناك صفة وموصوفًا وإضافة بينهما فنقول هو تعالى ذو وجود وعلم وإرادة، وذلك لأنَّ هذه المعاني توجد في بعض المُمكنات على وجه العروض فيصير عروضها لها منشأ الاتصاف بها فيتحقق هناك إضافة الاتصاف والعروض وأمثالها، فالبرهان لما حكم بعدم زيادة شيء من الوجود وكمالاته على ذات الباري فيقال إنَّ وجوده قائم بذاته وكذا علمه وقدرته وإرادته وسائر نعوته كلها تقوم بذاته. فهذه الإضافة بينه تعالى وبين ذاته أمر يعتبره العقل على قياس ما يجده في غيره تعالى من المُمكنات الموصوفة بما يزيد عليها تنبيها على سلب الزوائد عنه تعالى لا على إثبات الإضافة في ذاته تعالى، فالنسبة هناك مجازيَّة مرجعها سلب نسبة التركيب والكثرة عنه فكذا المغايرة بين الطرفين مجازيَّة.

[656] Bu takarrur edince biz de diyoruz ki, mücerret zâtın kendini akledici oluş izafeti bu kâbildendir. Zira izafet ne hâriçte ne de zihinde çoğalmayı gerektirmez. Şöyle ki bu izafet, şeyin kendisi dışındakini akledici oluşuna kıyasla aklın itibara aldığı bir şey olduğu için, hakikat itibariyle izafet vaki bile değildir. Vakıada olan şey, zâtından perdelenmiş olmayan basit bir zâttır. Oysa bize göre ilim maddeden soyut varlıktır. Dolayısıyla bu varlık zâtı gereği mevcûd olduğu gibi aynı şekilde zâtı gereği makuldür. Tıpkı varlığın zâtı gereği mevcûd oluşu zâtta ikiliği gerektirmediği gibi, zâtın haysiyetinde de bunu gerektirmez. Ne var ki, mücerret itibarla olması bunun dışındadır. Aynı şekilde, onun zâtı gereği makul oluşu ne zâtta ne de cihetlerde ve haysiyetlerde başkalığı gerektirmez. Bilakis mefhûmlarda bulunan mücerret farklılık ile olması bunun dışındadır. Zira öğrendiğin üzere değişen mefhûmlar bazen varlık ve hakikatte ittihat eder. Böylece kendisine terkibin asla karışmadığı basit tek bir varlığın, varlıkta tümünün kendisinde ittihat ettiği birçok mefhûmun misdakı olması mümkün olur. Eğer birçok mefhûm hâriçte sayısız varlıkla veya zihinde farklı cihetlerle başka yerlerde mevcûd olursa bu durumda basit mücerret zât, konudan soyut olduğu için kendisi hakkında cevher mefhûmu doğru olur; maddeden soyut bir sûret olduğu için kendisi hakkında akıl mefhûmu doğru olur; zâtı gereği sûret olduğu için kendisi hakkında makul mefhûmu doğru olur; başkasıyla mevcûd değil, bilakis zâtı gereği mevcûd olduğu için âkil mefhûmu doğru olur; kötülüklerden uzak olması sebebiyle o sevilendir, bu iyiliği idrak edici olduğu için o zâtını sevendir. Aynı şekilde, çokluğu gerektirmeksizin ve vakıada hatta bu mefhûmların kendisinde başka başka olmayı iktiza etmeksizin tek bir zât hakkında nispetle ilgili bu manaların birçoğunun doğru olması mümkündür. Bu durumda biz bazı bahislerin uzaklaştırılmasına geri dönelim.

[657] Teşkik sahibi [Fahreddin Râzî] demiştir ki: Şeyh [İbn Sînâ] demiştir ki, bir şeyin makul oluşu, onun mücerret mâhiyetinin bir şey nezdinde olmasıdır. Bu, onun kendisinden başka bir şeyde olmasından daha umumidir. Zira bir şeyde oluş, mefhûm itibariyle başka bir şeyde olmadan daha umumidir. Birinin şunu demeye hakkı vardır: Bu da aynıyla problem mahâllidir. Zira hasım bir şeyde oluşun izâfî bir hal olduğunu

[٦٥٦] فإذا تقرَّر هذا فنقول: إضافة كون الذات المجرَّدة عاقلة لنفسها من هذا القبيل لأنَّها لا توجب تكثُّرًا لا في الخارج ولا في الذهن، وذلك لأنَّ تلك الإضافة شيء يعتبرها العقل قياسًا على عاقليَّة شيء لغيره فهي بالحقيقة غير واقعة والذي هو في الواقع ذات بسيطة غير محتجبة عن ذاته، والعلم هو الوجود المجرَّد عن المادة عندنا فهذا الوجود كما أنَّه موجود لذاته كذلك معقول لذاته، وكما أنَّ موجوديَّة الوجود لذاته لا توجب اثنينية في الذات ولا في حيثية الذات إلّا بمجرَّد الاعتبار، فكذلك معقوليته لذاته لا توجب مغايرة لا في الذات ولا في الجهات والحيثيات بل بمجرَّد الاختلاف في المفهومات لما علمت من أنَّ المفهومات المتغايرة قد تتحدَّ في الوجود والحقيقة فوجود واحد بسيط لا شوب تركيب فيه أصلًا يمكن أن يكون مصداقًا لمفهومات كثيرة كلها مُتَّحِدة في الوجود فيه، وإن كانت في مواضع أخرى موجودة بوجودات مُتعدِّدة في الخارج أو بجهات مختلفة في الذهن فالذات المجرَّدة البسيطة لكونها مجرَّدة عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر، ولكونها صورة مجرَّدة عن المادة يصدق عليها مفهوم العقل، ولكونها صورة لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول، ولكونها غير موجودة لغيره بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل، ولكونها وجود بريء عن الشرور محبوب، ولكونه مُدركًا لهذه الخيريَّة محب لذاته وهكذا يمكن أن يصدق على ذات واحدة كثير من هذه المعاني النسبيَّة من غير استيجاب للكثرة واقتضاء للمغايرة في الواقع بل في نفس تلك المفهومات، فلنرجع إلى دفع بعض البحوث.

[٦٥٧] قال صاحب التشكيك: قال الشيخ كون الشيء معقولًا هو أن يكون ماهيَّته المجرَّدة عند شيء، وهذا أعم من كونها عند شيء مغاير لها فإنَّ الكون عند الشيء أعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير. ولقائل أن يقول: هذا هو محل الإشكال بعينه فإنَّ الخصم يقول الكون عند

ve bu izafetin de ancak iki şey arasında düşünüldüğünü söyler. Görmez misin ki, şayet bunu söyleyen kimse, şeyi hareket ettirenin, başkasını hareket ettirenden daha umumi olduğunu söyleseydi şeyin zâtı gereği hareket ettirici oluşunun doğruluğu gerekirdi. Aynı şekilde, mevcûd olmak, başkasından dolayı mevcûd olmaktan daha umumidir, deseydi şeyin zâtı gereği mevcûd oluşunun doğruluğu gerekirdi. Oysa bu kabul edilebilir mi? Onun sözünün doğru olduğuna hükmedilir mi?

[658] Eğer bu geçersiz ise aynı şekilde burada deriz ki, şeyin kendisini akledici oluşunun doğruluğu ve şeyin zâtı gereği hareket ettirici oluşunun geçersizliğinin, mücerret bu umumilik sebebiyle ne o ne de bu olduğu bilinmez. Bilakis bu, başka bir beyan ve burhanla bilinir. Oysa İbn Sînâ'nın şu sözünden maksadı bu değildir: "Şeyin mefhûm itibariyle makul oluşu başkasından dolayı makul oluşundan daha umumidir." Zira bu mücerret umumilik, şeyin zâtı gereği makul oluşunun doğruluğunu ispat eder. Aksi halde cansızın, bir şeyin makulü olduğu sabit olduğunda zâtı gereği makul olması gerekir. Nasıl olsun da umumi olan hususi olanı gerektirmesin! Bu nedenle şeyin hayvan oluşunun doğruluğu, onun insan oluşunun doğruluğunu gerektirmez. Evet, bir şeyin hayvan oluşu onun insan oluşunu nefyetmez. İbn Sînâ'nın maksadı nefyetme vehmini uzaklaştırmak ve bir kimsenin olabilecek şu şekildeki vehmini izale etmektir: Tıpkı iki görelinin durumunda olduğu gibi, şeyi akleden olma mefhûmu, makulün akledenden başka olmasını gerektirir ve onun makul oluşunun mefhûm itibariyle âkil oluşuyla aynı olmasını nefyeder. Dolayısıyla İbn Sînâ iki göreliden birinin, hâriçte diğerinden başka oluşunun, göreli veya izafet mefhûmunun kendisinden dolayı bilinemeyeceğine dair tembihte bulundu. Zira göreli mefhûmunun kendisi, göreli olmasına rağmen varlıkta değil ancak mefhûmda başkalığı gerektirir. Üstelik bazı görelilerdeki varlıkta başkalığı ancak mefhûmun dışında bir şey iktiza eder. İzafetin kendisini bilmenin dışında bir delille bu bilinir, hareket ettiricide olduğu gibi. Zira onun mefhûmu, bu mefhûmun kendisinden bu şeyin hareket ettiriciden ayrı mı yoksa aynı mı olduğu bilinmeksizin şeyin tedrîcî olarak değişmesinin ilkesi olmasına ilave değildir. Varlık veren ve fâil olması da böyledir. Oysa bizim bilgimiz hareket ettiricinin, varlık verenin ve fâilin, hareket edenden, varlık alandan ve mefulden varlıkta ve hüviyette

الشيء حالة إضافية وهي لا تعقل إلّا بين الشيئين، أَرأيت لو أنَّ قائلًا يقول المُحركيَّة للشيء أعم من المُحركيَّة للغير فيلزم صحة كون الشيء مُحرَّكًا لذاته، وكذلك الموجديَّة أعم من الموجديَّة للغير فيلزم صحة كون الشيء موجدًا لذاته، هل يقبل ذلك منه وهل يحكم بصحة قوله.

[٦٥٨] فإن كان ذلك باطلًا فكذلك هاهنا أقول: صحة كون الشيء عاقلًا لنفسه وبطلان كونه محركًا لذاته لم يعرف لا هذا ولا ذاك بمجرَّد تلك الأعميَّة بل ببيان وبرهان آخر، وليس غرض الشيخ من قوله كون الشيء معقولًا بحسب المفهوم أعم من أن يكون معقولًا لغيره، إنَّ بمجرَّد هذه الأعميَّة يثبت صحة كون الشيء معقولًا لذاته وإلّا فيلزم كون الجماد معقولًا لذاته إذا ثبت كونه معقولًا لشيء، كيف والأعم غير مستلزم للأخص فصحة كون الشيء حيوانًا لا يقتضي صحة كونه إنسانًا. نعم، لا ينافي كون الشيء حيوانًا كونه إنسانًا وغرض الشيخ دفع توهُّم المنافاة وإزالة ما ربما يتوهَّم أحد أنَّ مفهوم عاقليَّة الشيء يقتضي أن يكون المعقول غير العاقل كما هو شأن المتضايفين وينافي كونه عين العاقل بحسب المفهوم، فنبَّه على أنَّ كون بعض المتضايفين غير صاحبه في الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف أو الإضافة لأنَّ نفس مفهوم المضاف لا يقتضي إلّا مغايرة في المفهوم مع مضايفه لا في الوجود، بل المغايرة في الوجود في بعض المتضايفات إنَّما اقتضاها أمر خارج عن المفهوم، وعرف ذلك بدليل خارج عن معرفة نفس الإضافة كالمُحرِّك فإنَّ مفهومه لا يزيد على كون الشيء مبدأ لتغير شيء على التدريج من غير أن يعرف من نفس هذا المفهوم أنَّ ذلك الشيء غير المُحرِّك أو عينه وكذا الموجد والفاعل، وإن علمنا أنَّ المحرِّك والموجد والفاعل لا بدَّ وأن يكون مُغايرًا للمُتحرِّك والموجد والمفعول في الوجود والهويَّة ولا يكفي

başka şeyler olmasının gerekli olduğudur. Sadece mâhiyet ve mefhûmdaki başkalık burada yeterli değildir. Şeyin zâtını idrak eden veya zâtı gereği mevcûd olması bundan farklıdır. Zira burada hüviyet ve varlıktaki ittihada rağmen, mefhûmda iki taraf arasında başkalık vardır, tıpkı burhanın delalet ettiği gibi. Kısaca akleden ile makul arasındaki soyut hüviyetteki ittihat, bir şeyin makul oluşunun başkasının makul oluşundan daha umumi olmasıyla değil burhanla bilinir. Bir şeyin illet ve malûl oluşu arasındaki zıtlık da böyle olup, mücerret illet ve malûl mefhûmu olmaksızın bilinir.

[659] Bazı âlimlerin şu sözü bizim zikrettiğimiz şeye hamledilir: "İlim izâfî şeyler cümlesindendir. Tek bir zât, iki sıfat itibariyle alındığında o, iki zât konumuna inmiş olur. Bu durumda, bilici olması itibariyle izafetinin tahakkukuna dönük olan zât, bilinen olması itibariyle olan zâttan farklıdır. Hiç kuşkusuz, bu iki cihetin farklı olduğu esnada izafetin tek bir zât için tahakkuk etmesi itibarı doğru olur."

[660] *Mübâhasât* kitabında İbn Sînâ'nın şöyle dediği nakledilir: "Her şahsın bir hakikati ve şahsîliği vardır. Bu şahsîlik, daha önce geçtiği üzere mâhiyete daima ilavedir. Dahası eğer hakikat bu şahsîliği gerektiriyorsa bu tür bu şahısla sınırlanmış olur. Aksi halde bu türde çokluk vâki olur. Şüphesiz bu hakikat, bu hakikatten ve bu şahsîlikten hâsıl olan toplamdan başkadır. Bu kadar başkalaşma tahakkuk edince izafetin hâsıl olmasında bu yeterli olur. Dolayısıyla hakikat olması itibariyle bu hakikatten dolayı âlimliğin bu toplama bir izafeti olduğu gibi, bu toplamdan dolayı da malumluğun bu hakikate bir izafeti vardır."

[661] Ben de diyorum ki, *Mübâhasât* nüshasını görmedim. Bu ibare İbn Sînâ'nın sözüne benzemiyor. Şöyle ki, âlimlik ve malumluk, mâhiyet olması itibariyle mâhiyetin bir sıfatı değil bizzat varlığın bir sıfatıdır. Şahsîleşme varlığa ilave bir şey değildir. Şeyin varlığı mâhiyetten ve mâhiyetin varlığa izafetinden önce gelir. Şu halde şeyin mâhiyetinin varlık mertebesinde bulunan şahsa izafeti, bu mâhiyetin varlığından sonradır.

فيها المغايرة في الماهيَّة والمفهوم فقط بخلاف كون الشيء مُدركًا لذاته أو موجودًا لذاته فإنَّ هناك تغايرًا بين الطرفين في المفهوم مع الاتحاد في الهويَّة والوجود كما دلَّ عليه البرهان، وبالجملة الاتحاد بين العاقل والمعقول في الهويَّة المجرَّدة قد عرف بالبرهان لا بأنَّ معقوليَّة الشيء أعم من معقوليَّة الغير وكذا المعاندة بين كون الشيء علة ومعلولًا قد عرفت لا بمجرَّد مفهوم العلة والمعلول.

[٦٥٩] وعلى ما ذكرناه يحمل كلام بعض العلماء حيث قال: العلم من جملة الأمور الإضافية، والذات الواحدة إذا أخذت باعتبار صفتين كان ذلك نازلًا منزلة الذاتين فما يرجع إلى تحقَّق الإضافة له من حيث أنَّها عالمة مخالفة للذات من حيث إنَّها معلومة فلا جرم يصح باعتبار تحقَّق الإضافة للذات الواحدة عند تباين هاتين الجهتين.

[٦٦٠] ونقل عن الشيخ أنَّه قال في كتاب **المباحثات**: لكلّ شخص حقيقة وشخصيَّة وتلك الشخصيَّة زائدة أبدًا على الماهيَّة على ما مضى، ثمَّ إن كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصيَّة كان ذلك النوع مُنحصرًا في ذلك الشخص وإلّا وقعت الكثرة فيه، ولا شك أنَّ تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصيَّة، ولمَّا تحقَّق هذا القدر من التغاير كفى ذلك في حصول الإضافة فيكون لتلك الحقيقة من حيث هي إضافة العالميَّة إلى ذلك المجموع ولذلك المجموع إضافة المعلوميَّة إلى تلك الحقيقة.

[٦٦١] أقول: إني ما رأيت نسخة **المباحثات** وهذه العبارة لا يشبه أن يكون من كلام الشيخ، وذلك لأنَّ العالميَّة والمعلوميَّة بالذات صفة الوجود لا صفة الماهيَّة من حيث هي، والتشخص ليس بأمر زائد على الوجود ووجود الشيء يتقدَّم على الماهيَّة وعلى إضافتها إلى الوجود. فإذن إضافة ماهيَّة الشيء إلى الشخص الذي هو في مرتبة الوجود بعد وجود تلك

Bu durumda bu mâhiyet bu şahsa ancak mâhiyetin şahsîleşmesinden sonra izafe edilir. O halde şahsîleşme şahsa izafe edilen şeydir. Bundan dolayı izafet, tek bir cihetten şahsî tek bir zât için, kendisine dönük olarak hâsıl olur. Evla olan daha önce beyan ettiğimiz şeydir.

[662] "Şahsîleşme, vücûdî bir sıfattır. Dolayısıyla onun varlığı, nitelenen şeyin varlığından sonra gelir." denilmez. Zira biz diyoruz ki, bu, kıvam verdiği cinse kıyasla fasılla, varlıkla hâsıl olan mâhiyete kıyasla varlıkla ve sûretle kıvam bulan maddeye kıyasla sûretle nakzedilir. Daha önce geçtiği üzere tahkik o ki, bu gibi şeylerle eşyanın nitelenmesi, varlık itibariyle değil tahlil çerçevesinde olur. Zira bunlar varlıkta aynı eşyanın kendisidir, sıfatları değil.

On Üçüncü Fasıl

İdrak Türleri

[663] Bil ki, idrak türleri ihsas, tahayyül, tevehhüm ve taakkul olmak üzere dörttür. Duyum (*ihsas*), kendisine özgü heyetlere göre yer, zaman, konum, nitelik, nicelik vb. duyulur şeylerle birlikte idrak edilende hazır olan maddedeki bir şeyin idrak edilmesidir. Bu şey, bu sıfatların bir kısmının benzerlerinden hâricî varlıkta ayrı olmadığı gibi, başkası bu sıfatlarda ona ortak olmaz. Fakat duyumu sağlayan, bizzat duyulur olan ve idrak edende bizzat hazır olan şey, şeyin kendisi değil o şeyin sûretidir.

[664] Şöyle ki, hisseden kuvvede duyulurdan bir etki meydana gelmediği sürece onun bilfiil hisseden oluşu ile bilkuvve hisseden oluşu, aynı mertebede olur. Duyulurdan bir etki onda meydana geldiğinde duyuda uygun olması gerekir. Eğer duyunun mâhiyetine uygun olmazsa onu hissetmesi hâsıl olmaz. Dolayısıyla histe hâsıl olan şeyin sûretinin maddesinden soyut olması gerekir. Fakat duyu, bu sûreti tam olarak soyutlayamaz. Tahayyül de zikredilen heyetlerle birlikte bu şeyi idrak etmektir. Zira hayal, hissedilen şeyi, maddesinin hazır oluşu ve

الماهيَّة فلا ينضاف تلك الماهيَّة إلى ذلك الشخص إلّا بعد تشخُّصها، فإذن التشُّخص هو المنضاف إلى الشخص فتكون الإضافة حاصلة للذات الواحدة الشخصيَّة إلى نفسها من جهة واحدة فالأولى ما سبق بيانه.

[٦٦٢] لا يقال: التشخُّص صفة وجوديَّة فوجوده متأخِّر عن وجود الموصوف. لأنَّا نقول: هذا منقوض بالفصل بالقياس إلى الجنس المتقوَّم به، والوجود بالقياس إلى الماهيَّة المتحصِّلة به والصورة بالقياس إلى المادة المتقوَّمة بها؛ والتحقيق كما سلف أنَّ اتصاف الأشياء بمثل هذه الأمور اتصاف في ظرف التحليل لا بحسب الوجود لأنَّها في الوجود عين تلك الأشياء لا صفات لها.

الفصل الثالث عشر
في أنواع الإدراكات

[٦٦٣] اعلم أنَّ أنواع الإدراك أربعة إحساس وتخيُّل وتوهُّم وتعقُّل، فالإحساس إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرَك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه من الأين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك، وبعض هذه الصفات لا ينفك ذلك الشيء عن أمثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره لكن ما به الإحساس والمحسوس بالذات والحاضر بالذات عند المدرِك هو صورة ذلك الشيء لا نفسه.

[٦٦٤] وذلك لأنَّه ما لم يحدث في الحاس أثر من المحسوسات فهو عند كونه حاسًّا بالفعل وكونه حاسًّا بالقوَّة على مرتبة واحدة، ويجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسبًا له لأنَّه إن كان غير مناسب لماهيَّته لم يكن حصوله إحساسًا به فيجب أن يكون الحاصل في الحسِّ صورته مُتجرِّدة عن مادته لكن الحس لا يُجرِّد هذه الصورة تجريدًا تامًّا، والتخيُّل أيضًا إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة لأنَّ الخيال لا يتخيَّل إلا ما أحس به ولكن في حالتي حضور مادته وعدمها. والتوهُّم

olmayışı halleri bakımından tahayyül eder. Tevehhüm, duyulur olmayan, hatta makul olan bir manayı, küllî olarak değil, bilakis duyulur bir cüz'îye izafetle idrak etmektir. Bu izafet şahsî bir şeye dönük olduğu için, başka bir şey ona ortak olmaz. Taakkul ise başka bir şey itibariyle değil sadece mâhiyeti itibariyle ister tek başına ister idrakin bu türüne göre idrak edilen diğer sıfatlarla birlikte alınsın, bir şeyi idrak etmektir.

[665] Her idrakte soyutlama gereklidir. Dolayısıyla bunlar, soyutlamada birbirini gerektiren idraklerdir. Birinci idrakte (*duyum*) üç şey şarttır: [1.] İdrak organında maddenin hazır olması, [2.] onun heyetlerine bürünme, [3.] idrak edilenin cüz'îliği. İkinci idrak (*tahayyül*) birinci şarttan, yani idrak organında maddenin hazır olmasından soyuttur. Üçüncü idrak, ilk iki şarttan soyuttur. Dördüncü idrak tüm şartlardan soyuttur.

[666] Bil ki vehmî idrak ile aklî idrak arasındaki fark bizzat değil hâricî bir şeydir. O da cüz'îye olan izafet [vehmî] ve izafetsizliktir [aklî]. Dolayısıyla hakikat itibariyle idrak, âlemin üç çeşit olması gibi üç türdür. Vehim, sanki mertebesinden düşen akıl gibidir. Her idrakle, eşyanın hakikatleri ve ruhları, cisimlerin kalıplarından ve maddelerin heykellerinden soyutlanmış olur. Bu durumda duyulur sûret, maddenin hazır bulunuşu şart koşularak eksik bir soyutlamayla maddeden soyutlanır. Hayâlî sûret ise orta bir soyutlamayla soyutlanır. Bu nedenle o, duyulur ve düşünülür âlem olmak üzere iki âlem arasındaki bir âlemde bulunur. Aklî sûret ise tam bir soyutlamayla soyutlanır. Bu, sûretler maddeden alındığında geçerlidir. Bizatihi akıl olan sûrete gelince onun taakkulünde bu soyutlamalardan birine ihtiyaç olmaz. Bu manalar şu özelliktedir: İlk ilkeden başlayıp, mukarreb melekler olan akıllara, birincilerden [akıllardan] sonra gelen melekler olan nefislere, oradan da göklere ve unsurlara bütün âlemin heyetine ve tabiatına kadar aklî bir gereklilikle (*terettüp*) nefsi aklî bir âlem yapmaktır. Böylece nefis, ilk aklın nuruyla aydınlanan aklî bir âlem olur. Bizatihi hayâlî sûret de böyle olup, nefis onu tahayyül etmede soyutlamaya ihtiyaç duymaz. Bu hayâlî sûrete nefis ittisal ettiğinde o, ruhi bir âleme ve tıpkı göklerin ve yerin genişliği gibi geniş ve büyük bir mülke dönüşür. Âlem olması itibariyle âlemler maddesiyle değil sûretiyle âlemdir.

إدراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوَّره كُلِّيًا بل مُضافًا إلى جزئي محسوس، ولا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافة إلى الأمر الشخصي. والتَّعقُّل هو إدراك للشيء من حيث ماهيَّته وحده لا من حيث شيء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الإدراك.

[٦٦٥] وكلُّ إدراك لا بدَّ فيه من تجريد فهذه إدراكات مترتِّبة في التجريد؛ الأول مشروط بثلاثة أشياء حضور المادة عند آلة الإدراك واكتناف الهيئات وكون المدرَك جزئيًا، والثاني مجرَّد عن الشرط الأول، والثالث مجرَّد عن الأولين، والرابع عن الجميع.

[٦٦٦] واعلم أنَّ الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل أمر خارج عنه وهو الإضافة إلى الجزئي وعدمها، فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما أنَّ العوالم ثلاثة، والوهم كأنَّه عقل ساقط عن مرتبته وكلُّ إدراك يحصل به نزع لحقائق الأشياء وأرواحها عن قوالب الأجسام وهياكل المواد، فالصورة المحسوسة مُنتزعة عن المادة نزعًا ناقصًا مشروطًا بحضور المادة، والصورة الخياليَّة منتزعة نزعًا مُتوسِّطًا ولهذا تكون في عالم بين العالمين عالم المحسوسات وعالم المعقولات، والصورة العقليَّة منتزعة نزعًا تامًّا هذا إذا كانت الصور مأخوذة عن المواد وأمَّا ما كان بذاته عقلًا فلا يحتاج في تعقله إلى تجريد من هذه التجريدات، وهذه المعاني هي التي من شأن النفس أن تصير بها عالمًا عقليًّا مترتِّبًا فيها ترتُّبًا عقليًّا أخذا من المبدأ الأول إلى العقول التي هي الملائكة المقربون إلى الأنفس التي هي الملائكة بعد الأولى إلى السماوات والعناصر وهيئة الكلّ وطبيعته فيكون عالمًا عقليًّا مشرقًا بنور العقل الأول. وكذا ما كان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج النفس في تخيله إلى تجريد، وهي الصورة التي إذا اتصلت النفس بها تصير عالمًا جنانيًّا وملكًا كبيرًا عريضًا كعرض السماوات والأرض فإنَّ العوالم هي ما هي بصورها لا بمادتها.

[667] Bil ki, bir şeyin akledilmesinde insanın soyutlamaya ihtiyaç duyduğu uzak arazlar, eşyanın mâhiyeti ve manası değildir. Zira bir şeyin akledilmesi ile beraberindeki başka bir sıfatın akledilmesi arasında zıtlık yoktur. Aynı şekilde şeyin tahayyülünde soyutlanması gerekli olan şey de şeylerin hayâlî sûretleri değildir. Zira şeyin tahayyülü ile beraberindeki başka bir heyetin tahayyülü arasında zıtlık yoktur. Bilakis bazı idraklere engel olan şey, varlığın bazı yönleridir, zira bunlar tıpkı maddede oluş gibi, zulmânî olup idrak edicilerden gaip olan şeyleri örten yokluklara eşlik eder. Konumsal madde, sûretin idrak edilmesinin engellenmesini mutlak olarak gerektirir. His ve hayalde oluş da böyledir. Bazen bu ikisi her ne kadar maddeden soyut nicelik (*miktar*) olsalar da niceliksel varlık oldukları için, aklî idrake engel olur. Oysa makulün varlığı niceliksel bir varlık değildir. Dolayısıyla o iki, yani his ve hayalde oluştan soyuttur ve iki âlemin üstündedir. Dolayısıyla bilinir ki varlığın yönlerinin mertebeleri birbirinden farklı olup, bazısı aklî bazısı nefsânî, bazısı da idrâkî değil zulmânîdir. Mâhiyetlere gelince onlar varlık tabakalarının her bir yönüne tabidir. Dolayısıyla söz gelimi insan bazen şahsî maddi insan olarak, bazen nefsânî bir insan, bazen de aklî küllî bir insan olarak var olur. Ki bu küllî aklî insanda insanların tümü, türdeki ittihatlarının yanı sıra çokluğun mümkün olmadığı aklî toplanmanın birliği ile bulunur. Tahkik ettiğimiz şeyle, bir grubun kitaplarında zikredilmiş olan şu sorun giderilir: Arazın konusuna hulûlü gibi cüz'î nefse hulûl etmesi itibariyle aklî sûret cüz'î olur. Onun şahsîleşmesi, arazlığı, bu nefse hulûl etmesi ve ona bitişmesi, bu nefsin kendisinden ayrılmayan uzak cüz'î arazları olan sıfatları sebebiyledir. Bu ise onların, akıl soyut sûreti arazlardan soyutlayabilir, şeklindeki sözleriyle çelişir.

[668] Buna şu bilinen (*meşhur*) cevap verilmiştir: Şahıslarda mevcûd olan ortak insanlık, kendinde eklerden soyuttur. Onu bilmek küllî bir şeyi bilmek olduğu için, onun küllî bir bilgi olduğu söylenir. Zira bilinen şey de böyledir. İlim zâtında böyle olduğu için değil, bilakis bilinen şeyi böyle olduğu içindir. Müteahhirlerin şöyle işitmeleri itibariyle zannettiği gibi değildir: Mütekaddimin bu bilgiyi, öğrencilerin anlamasına itimatla küllî olarak isimlendirmiştir. Oysa müteahhirûn, mütekaddimûnun maksadını anlamamış, dolayısıyla akılda küllî olarak küllî soyut sûretin bulunduğunu iddia etmişlerdir.

[٦٦٧] واعلم أنَّ العوارض الغريبة التي يحتاج الإنسان في التَّعقُّل لشيء إلى تجريده عنها ليست ماهيَّات الأشياء ومعانيها إذ لا منافاة بين تعقُّل شيء وتعقُّل صفة أخرى معه، وكذا التي لا بدَّ في تخيل الشيء إلى تجريده عنها ليست هي صورها الخياليَّة إذ لا منافاة بين تخيَّل شيء وتخيَّل هيئة أخرى معه بل المانع من بعض الإدراكات هو بعض أنحاء الوجودات لكونه ظلمانيًّا مصحوبًا للأعدام الحاجبة للأمور المُغيِّبة لها عن المدارك كالكون في المادة فإنَّ المادة الوضعية توجب احتجاب الصورة عن الإدراك مطلقًا، وكذا الكون في الحسِّ والخيال ربما يمنعان عن الإدراك العقلي لكونهما أيضًا وجودًا مقداريًّا وإن كان مقدارًا مجرَّدا عن المادة، والمعقول ليس وجوده وجودًا مقداريًّا فهو مجرَّد عن الكونين وفوق العالمين، فقد علم أنَّ أنحاء الوجودات متخالفة المراتب بعضها عقليَّة وبعضها نفسانيَّة وبعضها ظلمانيَّة غير إدراكيَّة، وأمَّا الماهيَّات فهي تابعة لكلّ نحو من طبقات الوجود فالإنسان مثلًا يوجد تارة إنسانًا شخصيًّا ماديًّا وتارة إنسانًا نفسانيًّا وتارة إنسانًا عقليًّا كليًّا فيه جميع الناس بوحدتها الجمعيَّة العقليَّة التي لا يمكن فيها الكثرة مع الاتحاد في النوع، وبما حققنا اندفع إشكال مذكور في كتب القوم وهو أنَّ الصورة العقليَّة من حيث حلولها في نفس جزئيَّة حلول العرض في الموضوع تكون جزئية ويكون تشخُّصها وعرضيَّتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها بصفات تلك النفس عوارض جزئيَّة غريبة لا ينفك عنها، وهذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجرَّدة عن العوارض الغريبة.

[٦٦٨] وقد أجيب عنه في المشهور إنَّ الإنسانيَّة المشتركة الموجودة في الأشخاص في نفسها مجرَّدة عن اللواحق والعلم بها لكونها علمًا بأمر كلي يقال له إنَّه علم كلي لأنَّ معلومه كذلك، لا لأنَّ العلم في ذاته كذلك بل لأنَّ معلومه كذلك لا كما ظنَّه المتأخرون حيث سمعوا إنَّ المتقدمين سمَّوا ذلك العلم كليًّا تعويلًا على فهم المتعلمين ولم يقفوا على أغراضهم فزعموا أنَّ في العقل صورة مجرَّدة كليَّة.

[669] Bu cevap şu şekilde reddedilmiştir: Zeyd'de bulunan insanlık, Amr'da bulunan insanlıkla aynı değildir. Onlar için geçerli olması itibariyle her ikisi için de geçerli olan insanlık her birinde bulunan insanlıkla aynı olmadığı gibi ortaklaşa sahip oldukları insanlık da aynı değildir. Zira ikisinden birinde mevcûd olan insanlık bu takdirde insanlığın kendisi olmaz bilakis iki insanlığın bir cüz'ü olur. Aynı şekilde üç şahsın her birinde mevcûd olan insanlık da üçünün toplamında bulunan insanlıkla aynı değil, bilakis üç cüz'ün bir cüz'üdür. Zira insanlığın hâriçteki sayısı şahısların sayısı itibariyledir. Evet, insanın mâhiyeti bir şey şartı olmaksızın, yani mutlak olarak alındığında o ne bir ne çoktur, ne küllî ne de cüz'îdir, ne de bunlardan biri ona zıttır. O, cüz'î ile birlikte cüz'î, küllî ile birlikte küllî, bir ile birlikte bir, çok ile birlikte çoktur. Birçok şahsın kendisinde ortak olduğu küllî insanlığa gelince onun varlığı ancak akılda olur ve o, tek bir sûret olması itibariyle, tıpkı söz gelimi Zeyd'in aklı gibi tek bir akılda cüz'î olarak, şahıslardan her biriyle ilişkili olması itibariyle küllî olarak bulunur. İlişkili olmasının manası şudur: Çok olmaya ve olmamaya uygun bir tabiat olan bu sûretle idrak edilen insanlık şayet bu şahısların maddelerinden herhangi bir maddede olsaydı bu şahıs aynıyla hâsıl olurdu veya akıl sahibinin idrakinden önce gelen bu şahıslardan herhangi bir şahısta olsaydı bu sûret bu kişinin aklında aynıyla hâsıl olurdu. Onların ortak olmalarının manası işte budur. Soyut olmalarının manasına gelince o da şudur: Kendilerine ortaklık manasının izafe edildiği bu tabiatın, hâricî maddi eklerden soyutlanmış olmasıdır. Bu tabiat, başka bir itibarla somut zihnî eklerle örülü olsaydı bu takdirde itibarlardan biriyle başka bir şeyde nazara alınan şeylerden olur ve bununla başka bir şey idrak edilir; başka bir itibarla da bu itibarda kendisini idrak etmesinin nazara alındığı şeylerden olur.

[670] Ben de diyorum ki, aklî şahsîleşme ile küllîlik ve pek çok şey arasındaki ortaklık arasında bize göre bir zıtlık olmaz. Bizden öğrendiğin üzere aklî sûret arazların mahâlline hulûlü gibi zihne hulûl etmez ki, zihnin şahsîleşmesi ile ve nefsi kaplayan heyetlerle şahsîleşmiş olsun! Zira nefsin bu nefsânî heyetlerle kayıtlı olduğu sürece bilfiil âkil olması, makulünün de bilfiil makul olması mümkün değildir. Dolayısıyla tabii

[٦٦٩] وردُّ هذا الجواب؛ بأنَّ الإنسانيَّة التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو فإنَّ الإنسانيَّة المتناولة لهما معًا من حيث هي متناولة لهما ليست بعينها هي التي في كلٍّ منهما ولا هي فيهما معًا لأنَّ الموجود منها في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزأ منهما أي من الإنسانيَّتين وكذا الموجود في كلٍّ من الأشخاص الثلاثة ليس هو بعينه ما في مجموع الثلاثة بل جزأ من ثلاثة أجزاء لأنَّ عدد الإنسانيَّة في الخارج بحسب عدد الأشخاص. نعم، الإنسان إذا أخذت ماهيَّته لا بشرط شيء فليست هي من تلك الحيثيَّة إلّا هي لا واحدة ولا كثيرة ولا كليَّة ولا جزئيَّة ولا ينافي شيئًا منها فهي مع الجزئي جزئيَّة ومع الكلي كليَّة ومع الواحد واحدة ومع الكثير كثيرة. وأمَّا الإنسانيَّة الكليَّة التي اشترك فيها الأشخاص الكثيرون فهي لا يكون وجودها إلّا في العقل فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل واحد كعقل زيد مثلًا جزئيَّة ومن حيث إنَّها متعلقة بكلِّ واحد واحد من الأشخاص كليَّة. ومعنى تعلقها إنَّ الإنسانيَّة المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لأنَّ تكون كثيرة ولأنَّ لا تكون لو كانت في أي مادة من مواد الأشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه أو أي واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه ذو عقل حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها. وأمَّا معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف إليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق الماديَّة الخارجيَّة وإن كانت باعتبار آخر ملفوفة باللواحق الذهنيَّة المشخصة فإنَّها بأحد الاعتبارين ممَّا ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر، وبالاعتبار الآخر ممَّا ينظر فيه يدرك نفسها.

[٦٧٠] أقول: لا منافات عندنا بين التشخُّص العقلي وبين الكليَّة والاشتراك بين كثيرين، وقد علمت منَّا أنَّ الصورة العقليَّة غير حالة في الذهن حلول الأعراض في محالها حتى تصير مُتشخِّصة بتشخُّص الذهن وبالهيئات المكتنفة بالنفس إذ النفس ما دامت مقيَّدة بهذه الهيئات النفسانيَّة لا يمكن أن تصير عاقلة بالفعل ولا معقولها معقولا بالفعل، ففيها ما دامت

varlıkla veya nefsânî varlıkla mevcûd olmaya devam ettiği sürece onda âkillik ve makullüğün fiilliği değil kuvvesi bulunur. Bu varlıktan soyutlandığında ve varlığı başka bir varlığa dönüştüğünde, şahsîleşmesi de küllî aklî bir şahsîleşme olduğunda makullerin aynı olmaya ve şahsîlerin ona nispetinin eşit olmasına uygun hale gelir. Kısaca aklî sûret nefsânî heyetlere bürünmez ve onun varlığı şehvet, gazap, korku, hüzün, cesaret vb. gibi nefsânî bir varlık olmaz.

[671] Bildiğin üzere taakkul ve diğer idraklerdeki soyutlamanın manası meşhurda olduğu gibi bazı ilavelerin hazfi olmadığı gibi, idrak edilen şeylerin maddi konusundan hisse, histen hayale ve hayalden akla intikal ettiği halde nefsin duruyor olması da değildir. Bilakis idrak eden ve edilen bir varlıktan diğerine birlikte soyutlanır, birlikte sıyrılır, bir oluştan başka bir oluşa, bir âlemden başka bir âleme birlikte intikal eder. Hatta nefis daha önce bilkuvve iken tümünde bilfiil akıl, âkil ve makul olur.

On Dördüncü Fasıl

Akıl Kuvveti Çok Olanı Birleştirmeye ve Bir Olanı Çoğaltmaya Nasıl Güç Yetirir?

[672] Akıl kuvvetinin çok şeyleri birleştirmesine gelince, bize göre bu, nefsânî bilgilerin tafsilatında etkin basit bir akıl olması için her mananın misdakı olan her bir hakikatle ittihat ederek makul aklî bir âleme dönüşmesi sebebiyledir. Cumhura göre ise bu, başka iki vecihledir. İlki, tahlil yoluyladır. Zira akıl kuvveti, şahsîleşmeleri sebebiyle türsel mananın altına giren şahısları ve onlara eklenen diğer arazları hazfettiğinde, türsel hakikat birleşik bir mâhiyet ve tek bir hakikat olarak geriye kalır. İkincisi terkip yoluyladır. Zira akıl cins ve fasılla ilgili manayı itibara aldığında bu ikisinden birlikli (*cem'î*) veya hamlî olarak ittihat eden birleşik bir hakikat hâsıl olması itibariyle faslı cinse bitiştirmesi mümkün olur.

[673] Aklın, biri çoğaltma kuvvetine gelince bu, hayâlî kuvvesiyle aklî şeyleri cisimleştirmesi ve onları misâlî sûretlerin kalıbına indirmesidir. Denildiğine [zayıf bir görüşe] göre bu, zâtînin arazîden, cinsin fasıldan,

موجودة بالوجود الطبيعي أو بالوجود النفساني قوَّة العاقليَّة والمعقوليَّة لا فعليتهما، فإذا انسلخ من هذا الوجود وصار وجودها وجودًا آخر وتشخُّصها تشخُّصًا عقليًّا كليًّا صلح لأنَّ يصير عين المعقولات ويتساوى إليه نسبة الشخصيات، وبالجملة الصورة العقليَّة لا يكتنفها الهيئات النفسانيَّة وليست وجودها وجودًا نفسانيًّا كالعوارض النفسانيَّة من الشهوة والغضب والخوف والحزن والشجاعة وغيرها.

[٦٧١] وقد علمت أيضًا أنَّ معنى التجريد في التَّعقُّل وغيره من الإدراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد ولا أنَّ النفس واقفة والمدركات منتقلة من موضوعها المادي إلى الحس ومن الحس إلى الخيال ومنه إلى العقل بل المُدرِك والمُدرَك يتجرَّدان معًا وينسلخان معًا من وجود إلى وجود وينتقلان معًا من نشأة إلى نشأة ومن عالم إلى عالم حتى تصير النفس عقلًا وعاقلًا ومعقولًا بالفعل بعد ما كانت بالقوَّة في الكلِّ.

الفصل الرابع عشر

في أنَّ القوَّة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد

[٦٧٢] أمَّا توحيدها للكثير فهو عندنا بصيرورتها عالمًا عقليًّا مُتَّحِدًا بكلِّ حقيقة مصداقًا لكلِّ معنى معقول لكونه عقلًا بسيطًا فعَّالًا لتفاصيل العلوم النفسانيَّة، وعند الجمهور بالوجهين الآخرين أحدهما بالتحليل فإنَّها إذا حذفت عن الأشخاص الداخلة تحت المعنى النوعي بتشخصاتها وسائر عوارضها اللاحقة بقيت الحقيقة النوعيَّة ماهيَّة مُتَّحِدة وحقيقة واحدة، والثاني بالتركيب لأنَّها إذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي أمكنها أن يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة مُتَّحِدة اتحادًا جمعيًّا أو حمليًّا.

[٦٧٣] وأمَّا قوَّتها على تكثير الواحد فهي تجسيمها بقوتها الخياليَّة للعقليَّات وتنزيلها في قوالب الصور المثالية. وقيل بتميُّزها الذاتي عن العرضي والجنس عن الفصل وجنس الجنس للماهيَّة عن جنسها بالغة ما

mâhiyetinin cinsinin cinsinin olabildiği ölçüde cinsinden, faslının faslının ve cinsinin faslının olabildiği ölçüde faslından temeyyüzü iledir; lâzım olan ekinin (*lahik*) ayrık ekinden, yakın olanı uzak olandan ayrılır ve böylece histeki tek bir şahıs, akılda birçok şey olur. Bundan dolayı aklın idraki, idraklerin en tam olanıdır. Zira akıl şeyin zâhirini idrak etmekle sınırlı değildir, bilakis şeyin mâhiyetine ve hakikatine girer ve derinliklerine dalar. Tüm yönlerden bu hakikate uygun olan bir nüshayı kopyalar. Hatta hakikati itibariyle akıl, o hakikatle aynı olur. Hissî idraklere gelince onlara cehalet bulaşmıştır ve elde edilmeleri yoklukla karışıktır. Zira his, eşyanın hakikatlerine ve bâtınlarına değil ancak zâhirine ve mâhiyetlerin kalıplarına erişir.

On Beşinci Fasıl

Aklın ve Makulün Dereceleri

[674] Filozoflar, akletmenin (*taakkul*) türlerinin üç çeşit olduğunu söylemiştir.

[675] 1. İlki bilkuvve akıldır. Yani makullerden hiçbirinin olmaması ve makullerden hiçbirinin onun için bilfiil hâsıl olmamasıdır. Fakat nefis makullerin tümünü ve mertebelerini elde etmeye ve kazanmaya güç yetirir. Bilkuvve heyûlânî akıl, aklî bir âlem olup hakikatlerin tümünü idrak edici olma ve aslî fıtratı itibariyle maddeden uzak ve bizatihi makul olan şeylerden her bir mevcûdun ve maddede, histe veya hayalde bulunan bir sûret olduğu için bizatihi makul olmayan şeylerden her bir mevcûdun sûretinin kendisinde hâsıl olması özelliğine sahiptir. Fakat aklî kuvvet filozofların açıkladığı şekilde onun sûretini maddeden soyutlar. İnşallah biz de bunu izah edeceğiz. Dolayısıyla bu kuvvet, tafsîlî aklî sûretlerin fâili ve alıcısı olur. Sûrî âlem, hissî ve aklî âlem olmak üzere ikidir. Hissî olan her âlem maddesiyle değil sûretiyle âlemdir. Onun sûreti herhangi bir şey için olduğu gibi hâsıl olursa, bu şey kendinde bir âlem olur. Bütünün âlemi olmaya elverişli olan heyûlânî akılda iki oluşun sûreti hâsıl olduğunda aklının sûreti sebebiyle aklî âleme, nefsinin sûreti sebebiyle hissî âleme benzer. Bu durumda onun zâtında her mevcûdun mâhiyeti ve sûreti bulunur. Eğer akla herhangi bir şey

بلغت وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالغة ما بلغت، وتميُّز لاحقها اللازم عن لاحقها المفارق والقريب منها عن البعيد فيكون الشخص الواحد في الحسِّ أمورًا كثيرة في العقل، ولذلك إدراك العقل أتم الإدراكات لكون العقل غير مقصور إدراكه على ظواهر الشيء بل يتغلغل ويغوص في ماهيَّة الشيء وحقيقته، ويستنسخ منها نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو هي بحقيقتها. وأمَّا الإدراكات الحسيَّة فإنَّها مشوبة بالجهالات ونيلها ممزوج بالفقدان فإنَّ الحس لا ينال إلّا ظواهر الأشياء وقوالب الماهيَّات دون حقائقها وبواطنها.

الفصل الخامس عشر

في درجات العقل والمعقول

[٦٧٤] قالت الحكماء أنواع التَّعقُّلات ثلاثة:

[٦٧٥] أحدها: أن يكون العقل بالقوَّة أي لا يكون شيئًا من المعقولات ولا له شيء من المعقولات حاصلًا بالفعل ولكن النفس تقوى على استحصال المعقولات واكتسابها كلها ومراتبها، فإنَّ العقل الهيولاني بالقوَّة عالم عقلي من شأنه أن يصير مُدركًا للحقائق كلها وتحصل فيه صورة كلّ موجود ممَّا هو بذاته معقول لخلوه بالفطرة الأصلية عن المادة وما هو بذاته غير معقول لأنَّه صورة في مادة أو في حس أو في خيال، لكن القوَّة العقليَّة تجرِّد صورته عن المادة على ما أوضحته الحكماء وسنوضحه إن شاء الله تعالى فتكون فاعلة عند ذلك للصور العقليَّة المفصلة وقابلة لها، والعالم الصوري عالمان عالم عقلي وعالم حسي وكلّ عالم حسي فإنَّما هو ما هو بصورته لا بمادته فإذا حصلت صورته لشيء على ما هو عليه فذلك الشيء في نفسه عالم، فالعقل الهيولاني مُستعِد لأنَّ يكون عالم الكل إذا حصل فيه صورة الكونين فيصير بصورة عقله شبيها بالعالم العقلي وبصورة نفسه شبيها بالعالم الحسي فيكون في ذاته ماهيَّة كلّ موجود وصورته، فإن

zor gelirse bu, ya varlığı sûret türünden olmayan, düşük, yokluğa benzeyen ve madde, hareket, zaman, kuvvet ve sonsuzluk gibi kendinde zayıf bir oluş bulunması sebebiyledir; ya da varlığının şiddetli, zuhurunun kuvvetli olması sebebiyledir; dolayısıyla bu şeyin varlığı, aklın varlığını hâkimiyeti altına alır ve bu şeyin nuru, aklın nurundan üstün olur. Bu, bütünün ilkesi ve yüksek akıllar gibidir. İnsânî nefsin maddede oluşu, görkemli şeyleri tasavvur etmede tabiatında ve zâtında bir zafiyete yol açar. Neredeyse o bu alakalardan soyutlandığında görkemli şeylere dönüşür, onları gereği gibi mütalaa eder ve Yüce Yaratıcı katında bütünün sûreti olan ve hakikat itibariyle eşyanın varlığından önce O'nun ilminde bulunan bu aklî âleme benzemesi sırasında kemâle erer. Heyûlânî akıl diye isimlendirilen bu kuvve, İlk İlke'ye benzeme özelliğinde olan bilkuvve aklî âlemdir. Bu kuvvenin mertebeleri nicelik ve nitelik bakımından farklıdır. Bazen o fiile yakın, bazen de uzak olur. Bazen bütüne kıyasla, bazen bir kısmına kıyasla her iki halde de sayılamayacak kadar çok olan sayının farklılığına göre olur. Bütünün iki ucu vardır. Kalın kafalılık ve fıtratın (*kariha*) sönüklüğündeki sınır aptallığın şiddetinden, fıtratın zekiliği ise kudsî kuvve olan zekânın şiddetinden ileri gelir ki, o, faal aklın "*Ateşi değmemiş olsa bile yağı bile neredeyse ışık verir.*"[36] [olan] kutsî kuvvedir.

[676] 2. Fikrî nefsânî ilmî sûretlerin müşahede edilmeleri itibariyle hayâlî kuvvede hâsıl olmalarıdır. Sanki onlara tafsil üzere bakılmaktadır.

[677] 3. Kendisinde, çokluktan ve tafsilden uzak, bilkuvve değil bilfiil hâsıl olan makullerin ittihat ettiği basit bir akıl olmasıdır.

[678] İbn Sînâ *Şifâ*'nın Psikoloji (*ilmu'n-nefs*) bölümünde bu basit akla şu sözüyle tembihte bulunmuştur: "Makullerin tasavvuru üç şekildedir. Birincisi akılda tafsil ve tanzim edilmiş halde bulunan tasavvur. İkincisi, tasavvur hâsıl olmuş fakat nefis ondan yüz çevirmiş ve bu makule yönelmiş değil, bilakis bu makulden başka bir makule intikal etmiştir. Zira bizim nefislerimizin, eşyayı hep birlikte bir kerede akletmeye gücü yetmez. Tasavvurun başka bir çeşidi, bildiğin bir şey veya

36 Nur, 24/35.

عسر عليه شيء من الأشياء فإمَّا لأنَّه في نفسه ضعيف الكون غير صوري الوجود خسيسًا شبيها بالعدم وهذا مثل الهيولى والحركة والزمان والقوَّة واللانهاية، وإمَّا لأنَّه شديد الوجود قوي الظهور فيقهر وجود ذلك الشيء وجوده ويغلب نور ذلك الشيء نوره، وهذا مثل مبدأ الكلِّ والعقول العاليَّة فإنَّ كون النفس الإنسانيَّة في المادة يورثها ضعفًا عن تصوُّر الباهرات جدًا في طبائعها وذواتها فيوشك أنَّها إذا تجرَّدت عن هذه العلائق صارت إليها وطالعتها حقَّ المُطالعة واستكمل عند ذلك تشبهها بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند الباري تعالى وفي علمه السابق على وجود الأشياء سبقًا بالحقيقة فهذه القوَّة التي تُسمَّى عقلًا هيولانيًّا هو بالقوَّة عالم عقلي من شأنه أن يتشبَّه بالمبدأ الأول، ومراتب القوَّة مختلفة كمًّا وكيفًا فقد تكون قريبة من الفعل وقد تكون بعيدة، وقد تكون بالقياس إلى الكلِّ وقد تكون بالقياس إلى البعضِ على تفاوت أعداد كثيرة في الحالين لا تعد ولا تحصى؛ وللكل طرفان فمن شديد البلادة متناه في الغباوة وخمود القريحة ومن شديد الذكاء متوقِّد الفطرة وهو القوَّة القدسية التي ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ (سورة النور، ٣٥/٢٤) العقل الفعَّال.

[٦٧٦] وثانيها: أن تكون الصور العلميَّة النفسانيَّة الفكريَّة حاصلة في قوَّة خياليَّة بحيث يشاهدها وكأنَّه ينظر إليها على التفصيل.

[٦٧٧] وثالثها: أن يكون عقلًا بسيطًا يتَّحد فيه المعقولات حاصلة فيه بالفعل لا بالقوَّة مقدَّسًا عن الكثرة والتفصيل.

[٦٧٨] والشيخ قد نبَّه على هذا العقل البسيط في علم النفس من **الشفاء** بقوله إنَّ تصوُّر المعقولات على وجوه ثلاثة: أحدها التصوُّر الذي يكون في العقل مفصَّلًا مُنظَّمًا؛ والثاني أن يكون قد حصل التصوُّر واكتسب لكن النفس معرضة عنه وليست تلتفت إلى ذلك المعقول بل قد انتقلت منه إلى معقول آخر، فإنَّه ليس في وسع أنفسنا أن نعقل الأشياء معًا دفعة واحدة؛ ونوع آخر من التصوُّر وهو مثل ما يكون عندك في

bilmeye yakın olduğun bir şey sana sorulduğunda ve o anda cevabı hazır olan bir meselede senin yanında olan şey gibidir ve öncesinde hiçbir şekilde tafsil olmadan bildiğin şeyden hareketle cevaplayacağından emin olursun. Hatta sen, tafsilden önce kesin olarak bildiğin şeyden sâdır olan cevaba başlamakla birlikte nefsinde tafsil ve tertibe başlarsın. Dolayısıyla bu tasavvur, bu tafsilin ilkesi gibidir. Biri, bu da aynı şekilde bilkuvve bir ilimdir fakat fiile yakın bir kuvvedir, derse bu geçersizdir. Zira ona eşlik eden, hâsıl olmuş bilfiil yakîn bilgi olduğu için yakın veya uzak bir kuvveyle hâsıl olmaya muhtaç değildir. Bu kesin bilgi ya onun katında bunun hâsıl olması itibariyle kesinleşmiştir ki onu bilmek istediğinde, bu bilfiil kesinliğin gerçekleşmesi itibariyle bilfiil kesin olan bilme hâsıl olur. Zira hâsıl olma, bir şeyin hâsıl olmasıdır. Dolayısıyla kendisine işaret edilen bu şey, bilfiil hâsıl olur. Zira bilfiil bilinmeyenin onun nezdinde hem bilinen hem gizlenen olması imkânsız şeylerdendir. Dolayısıyla bir şeyin haline ilişkin kesinlik nasıl olsun? Oysa bir şey, kesin olarak bilinen yönü itibariyle malumdur. İşaret bilfiil malumu içine aldığında, üstelik kesin bilinen şeylerin bir kısmı da onun katında gizlenmiş bir halde olduğunda, bu durumda bu basit tür sebebiyle gizlenmiş olan şey, onun katında malum olur. Sonra onu başka bir türle malum yapmak ister. İlginç şeylerdendir ki, bu cevap veren başkasına öğretmeye başladığında nefsinde bir kerede hissettiği şeyi tafsil eder, öğrettiği şeyle birlikte onu ikinci vecihle öğrenmiş olur. Lafızlarının terettübüyle birlikte bu sûret onda terettüp eder. Bu ikisinden ilki fikrî bilgidir, ikincisi kendisinden peş peşe gelen sûrete sahip olma özelliği bulunmayan basit bir bilgidir. Fakat bu, sûretleri kabul edende kendisinden sûretlerin taştığı herhangi bir şeydir. İşte bu, fikrî bilgi olarak isimlendirdiğimiz şeyin fâilinin ve ilkesinin bilgisidir. Bu, nefsin faal akıllara benzeyen mutlak akıl kuvvesidir. Tafsile gelince o, nefis olması itibariyle nefse aittir. O, birinciye sahip olmasaydı nefsânî bilgiye sahip olmazdı. Nâtık nefis, nasıl olur da nefsin bilgisi dışında bilgiye sahip olan ve kendisi nefis olmayan bir ilkeye sahip olur? Bu sorun, kendi nefsinden bilmen gereken bir inceleme konusudur.

مسألة تسئل عنها ممَّا علمته أو ممَّا هو قريب من أن تعلمه وحضرك جوابها في الوقت، وأنت مُتيقِّن بأنَّك تجيب عنها ممَّا علمته من غير أن يكون هناك تفصيل البتة بل إنَّما تأخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع أخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل فهو كمبدأ لذلك التفصيل؛ فإن قال قائل إنَّ هذا أيضًا علم بالقوَّة لكن قوَّة قريبة من الفعل فذلك باطل لأنَّ لصاحبه يقينًا بالفعل حاصلًا لا يحتاج أن يُحصِّله بقوَّة بعيدة أو قريبة، فذلك اليقين إمَّا لأنَّه مُتيقِّن بأنَّ هذا حاصل عنده إذا شاء علمه فيكون تيقُّنه بالفعل بأنَّ هذا حاصل تيقُّنًا به بالفعل، فإنَّ الحصول حصول لشيء فيكون هذا الشيء الذي يشير إليه حاصلًا بالفعل لأنَّه من المحال أن يتيقَّن أنَّ المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقَّن حال الشيء إلّا والأمر من جهة ما يتيقَّنه معلوم، وإذا كانت الإشارة تتناول المعلوم بالفعل ومن المُتيقِّن بالفعل أنَّ هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثمَّ يُريد أن يجعله معلومًا بنوع آخر. ومن العجائب أنَّ هذا المُجيب حين يأخذ في تعليم غيره يفصل ما يحس في نفسه دفعة ممَّا يعلمه بتعلُّم العلم بالوجه الثاني فيُرتِّب تلك الصورة فيه مع ترتُّب ألفاظه، فأحد هذين هو العلم الفكري والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هذا واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور، فذلك علم فاعل للشيء الذي نسمِّيه علمًا فكريًّا ومبدأ له وذلك هو القوَّة العقليَّة المُطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعَّالة، وأمَّا التفصيل فهو للنفس من حيث هي نفس فإن لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني، وأمَّا أنَّه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس فهو موضع نظر يجب عليك أن تعرفه من نفسك.

[679] Bil ki salt akılda asla çokluk olmadığı gibi onda tek tek sûretlerin terettüp etmesi de söz konusu değildir. Bilakis o her bir sûretin ilkesidir ki ondan nefse [başka bir sûret] taşar. Salt ayrık akılların eşyayı akletmesindeki halin de buna göre olduğuna inanmak gerekir. Çünkü ayrıkların akılları, sûretlerin fâili ve yaratıcısı olan akıldır, yoksa onlarınki sûretlerden dolayı veya nefis olması bakımından âlemin nefsinin sûretlerinde bulunan bir akıl değildir. Her aklî idrak, madde ve arazlarından ayrık olan sûretlere herhangi bir nispettir. Nefis bunu kabul edici ve bununla muntabi bir cevher olması itibariyle buna sahiptir. Akıl da ilke, fâil ve yaratıcı olması itibariyle buna sahiptir."[37] Şeyh [İbn Sînâ'nın] zikrettiği şey, kısaltmayla burada bitti.

[680] Ben de diyorum ki, bu basit aklın ispatı ancak âkil ile makullerin getirdiğimiz burhanın veçhi üzere ittihat etmesini ileri sürmekle mümkün olur. İlginçtir ki İbn Sînâ bu ittihat görüşünü inkâr etmedeki ısrarına rağmen bu yerde zikrettiği bu şeylerle kabul etmiştir. Bu insânî türde ve bedenlerden ve maddelerden bütünüyle ayrık olan cevherlerde var olduğuna inandığı basit akılda makul manalar bulunmadığında o, kendisi için hâsıl olmayan şeyi nefislere nasıl verecek? Kendisinde hâsıl olmayan şeyle nefisleri nasıl kuvveden fiile çıkaracak? Yine, basitliğine rağmen nefsin habersiz olduğu makul sûretleri kendisinde nasıl barındıracak da aklî hafızaya başvurduğunda onları kendisinde korunmuş olarak bulacak? Nitekim İbn Sînâ bu fasılda aynıyla bunu ispat etmişti. Çünkü o, bu fasılda demişti ki: "İnsânî nefisler ve kazanıp da sonradan unuttuğu bu vb. makuller hakkında şimdi ne diyeceksin? Onlar nefiste bilfiil ve tam olarak mevcûd mudur? Bu durumda o, hiç kuşkusuz bilfiil ve tam olarak onları akleder? Yahut o, onları sakladığı bir depoya sahip olur. Bu depo ya kendi zâtıdır ya bedenidir, ya da ona ait bedensel bir şeydir. Oysa biz demiştik ki, nefsin bedeni ve bedeniyle ilişkili olan şeyler, makullerin mahâlli olmaya uygun değildir. Yahut da diyoruz ki, bu aklî sûretler, her bir sûretin kendinde kaim bir tür olduğu kendilerinde kaim şeylerdir. Akıl bir keresinde ona bakar, bir keresinde ondan habersiz olur. Ona baktığında o kendisinde belirir, ondan yüz çevirdiğinde kendisinde bir şey belirmez. Bundan dolayı nefis ayna gibi, onlar da hâricî şeyler gibidir.

37 Avicenna's *De Anima*, 242-245.

[٦٧٩] واعلم أنَّه ليس في العقل المحض تكثُّر البتَّة ولا ترتُّب صورة فصورة بل هو مبدأ لكلِّ صورة يفيض عنها على النفس وعلى هذا ينبغي أن يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للأشياء فإن عقلها هو العقل الفعَّال للصور والخلاق لها لا التي يكون للصور أو في صور النفس التي للعالم من حيث هي نفس، وكلّ إدراك عقلي هو نسبة ما إلى صور مفارقة للمادة ولأعراضها فللنفس ذلك بأنَّها جوهر قابل منطبع به وللعقل بأنَّه جوهر مبدأ فاعل خلاق، انتهى ما ذكره الشيخ تلخيصًا.

[٦٨٠] وأقول: إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلّا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات على الوجه الذي أقمنا البرهان، والعجب من الشيخ الرئيس حيث أذعن بمثل هذه الأمور التي ذكرها في هذا الموضع مع غاية إصراره في إنكار القول بذلك الاتحاد، فإذا لم يكن العقل البسيط الذي اعتقد وجوده في هذا النوع الإنساني وفي الجواهر المفارقة بالكليَّة من الأجساد والمواد فيه المعاني المعقولة فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصلًا له، وكيف تخرج النفوس من القوَّة إلى الفعل بما لا حصول لها فيه، وأيضًا كيف يختزن فيه مع بساطته صور المعقولات التي تذهل عنها النفس ثمَّ تجدها مخزونة لها عند المراجعة إلى خزانتها العقليَّة كما أثبتها الشيخ في ذلك الفصل بعينه، فإنَّه قال فيه: فماذا تقول الآن في الأنفس الإنسانيَّة والمعقولات التي تكتسبها وتذهل عنها إلى غيرها أتكون موجودة فيها بالفعل التام فتكون لا محالة عاقلة لها بالفعل التام أو يكون لها خزانة يخزنها فيها وتلك الخزانة إمَّا ذاتها وإمَّا بدنها أو شيء بدني لها، وقد قلنا إنَّ بدنها وما يتعلق ببدنها لا يصلح أن يكون محلًا للمعقولات أو نقول إنَّ هذه الصور العقليَّة أمور قائمة في أنفسها كلّ صورة منها نوع قائم في نفسه، والعقل ينظر إليها مرة ويغفل عنها؛ فإذا نظر إليها تمثَّل فيها وإذا أعرض عنها لم يتمثَّل فتكون النفس كمرآة وهي كأشياء خارجة فتارة تلوح

Bazen şeyler onda görünür bazen de görünmez. Bu, nefisle onlar arasındaki nispetlere göre olur veya nefsin talebine göre faal ilkenin ona peş peşe sûretleri vermesiyle olur."

[681] Daha sonra [İbn Sînâ,] "Doğru olan son kısımdır." diye zikretmiş ve geri kalan seçenekleri iptal etmiştir. Ardından ilk felsefe bölümünde bu sûretin müfret olarak var olmayacağının açıklanacağını belirtmiştir. Bu ifadesiyle Platon ve önceki takipçilerine nispet edilen bir görüş olarak ayrık sûretlerin iptaline işaret etmiştir. Ona göre geriye doğru olarak kalan şey, basit aklın makullerin deposu olmasıdır. Böylece onun yöntemine göre şu sorun söz konusu olur: Bu tafsillerin sûretleri, ittihatla ilgili görüş olmadan basit akılda icmâlî olarak nasıl saklanır ve bir araya gelir? Kısaca bu maksat, metafiziğin temel meselelerindendir. Burada ehlullahın zevkine özgü olan hususi tevhid ilminin bir meselesi ortaya çıkacaktır. Bu meselenin tahkiki ancak bu kitabın başlarında geçen asılların şu hükümleriyle mümkündür: Varlık mevcûd olmakta asıldır, mâhiyet ondan soyutlanmıştır, varlık artar ve eksilir, varlık arttıkça bütünlük (*cem'iyet*) ve kapsam bakımından küllî manalar ve aklî soyutlama olan mâhiyetler itibariyle daha çok olur. Varlık cisimler ve miktarlar âleminden bütünüyle soyut basit aklın sınırına ulaştığında makullerin tümü ve eşyanın tamamı, olduğundan daha üstün ve daha şerefli bir vecih üzere olur. Bu yöntemi (*meşreb*) tatmayan kimsenin tafsîlî ilimlerin kaynağı olan basit aklı tahkik etmesi mümkün değildir. Bundan dolayı felsefi ve diğer ilimleri tetebbu etmede derinliklerine rağmen fazilet erbabının çoğunun bunu zor bulduklarını ve tasdike güç yetirmediklerini görürsün, tıpkı Sühreverdî'nin *Mutârahât, Telvîhât* ve *Hikmetu'l-İşrâk*'ta yaptığı gibi. Zira o, bunu açıkça inkâr etmiştir. Aynı şekilde İmam Râzî ile onların hallerinde ve tabakalarında olanlar da böyledir.

[682] [Sühreverdî] *Mutârahât*'ta demiştir ki: "Sonra onlar, yani Meşşâî filozoflar Yaratıcı'nın taakkulünün keyfiyeti meselesine geldiklerinde demişlerdir ki; O, zâtını aklettiğinde zâtının lâzımlarını da akleder. Zâtının lâzımlarını akletmesi, zâtını akletmesinde içerilmiştir. Zira biz insanlığı aklettiğimizde onu akletmemizde lâzımlarının da taakkulü içerilmiş olur. Bazen buna tafsîlî bir misal verirler ve ilimlerin tafsîlî olarak hâsıl oluşu ile istendiği zaman hazır kılma kudretiyle birlikte bilkuvve

فيها وتارة لا تلوح، وذلك بحسب نسب يكون بينها وبين النفس أو يكون المبدأ الفعَّال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس.

[٦٨١] ثمَّ ذكر أنَّ الحق هو القسم الأخير وأبطل باقي الشقوق وذكر أنَّه سيُبيِّن في الحكمة الأولى أنَّ هذه الصورة لا تقوم مفردة، وأشار بذلك إلى إبطاله للصور المفارقة التي نسب القول بها إلى أفلاطون وشيعته من الأقدمين فبقي الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات، فيُردُّ الإشكال على طريقته أنَّه كيف اختزنت واجتمعت في العقل البسيط صور هذه التفاصيل مُجملة مع عدم القول بالاتحاد، وبالجملة هذا المقصد من أمهات المسائل الإلهية وفيه سينكشف مسألة علم التوحيد الخاصي الذي يختص بذوقها أهل الله، ولا يمكن تحقيق هذه المسألة إلا بأحكام أصول سلفت في أوائل هذا الكتاب من كون الوجود هو الأصل في الموجوديَّة والماهيَّة منتزعة منه، وإنَّ الوجود يشتدُّ ويضعف وكلَّما قوي الوجود يصير أكثر جمعيَّة وحيطة بالمعاني الكليَّة والماهيَّات الانتزاعيَّة العقليَّة وإذا بلغ الوجود حدّ العقل البسيط المجرَّد بالكليَّة عن عالم الأجسام والمقادير يصير كلّ المعقولات وتمام الأشياء على وجه أفضل وأشرف ممَّا هي عليه، ومن لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل البسيط الذي هو منبع العلوم التفصيليَّة، ولذلك ترى أكثر الفضلاء مع خوضهم في تتبُّع العلوم الحكميَّة وغيرها استصعبوه ولم يقدروا على التصديق به كالشيخ السهروردي في **المطارحات والتلويحات وحكمة الإشراق** فإنَّه أنكر ذلك صريحًا وكذا الإمام الرازي ومن في حالهم وطبقتهم.

[٦٨٢] فلقد قال في **المطارحات**: ثمَّ جاءوا أي المشاؤون من الحكماء إلى كيفيَّة تعقُّل الباري؟ فقالوا وإذا كان عاقلًا لذاته يلزم أن يكون عاقلًا للوازم ذاته وتعقله للوازم ذاته منطو في تعقُّل ذاته فإنَّا إذا عقلنا الإنسانيَّة ينطوي في تعقُّلنا لها تعقُّلنا للوازمها، وربما أوردوا مثالًا تفصيليًّا وفرَّقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة وبين كونها بالقوَّة مع قدرة الاستحضار متى شاء

oluşunun arasını ayırırlar. Böylece meleke oluşur fakat sûret hâsıl olmaz. Yine, [ilmin hâsıl olması ile] başka bir halin arasını ayırırlar, tıpkı birçok meselenin bir kerede insana varit olması gibi. Böylece insan için bütünün cevabıyla ilgili icmâlî bir bilgi hâsıl olur. Ondan sonra tafsile başlar ve böylece kulaklar ve kâğıtlar bununla dolar. İcmâlî bilgi, birçok şeyin tek bir bilgisidir, bilkuvve bilgi değildir. İnsan işte o zaman ilminin, sorudan önceki kuvvede olduğu gibi bir bilgi olmadığını kendinden fark eder. Müteahhirler bu yolun aynı şekilde bunun gibi müsamahaya dayandığını gördükleri için..."[38]

[683] [Sühreverdî] yine demiştir ki: "Yaratıcı'nın zâtını bilmesi, lâzımlarını bilmesini içerir, şeklinde bir sözde müsamaha vardır. Zira bir araştırmacı şunu diyebilir: O, zâtını ve lâzımlarını birlikte biliyor mu bilmiyor mu? Eğer bilmiyorsa bu imkânsız olan başka bir söze döner. Eğer zâtını ve zâtı onun lâzımı olmadığı halde zâtının lâzımını biliyorsa zâtını bilmesi lâzımını bilmesinden başkadır. Böylelikle ilim çoğalır. Dahası onun lâzımı zâtına tabi olur. Dolayısıyla lâzımını bilmesinin, zâtını bilmesine tabi olması gerekir. Üç örnek halinde zikredilen icmal örneğine gelince hasım bunu şöyle men eder: Meselelerin bir kerelik, hatta tek tek irat edilmesi doğrudur. Böylece her bir mesele için onu takip eden bir cevap hâsıl olur. İkinci olarak tafsilden önce kendinde ancak tafsile yakın bir kuvve bulur. İki kuvve, yani sorudan önceki kuvve ile sorudan sonraki kuvve arasındaki fark açıktır. Bunlardan biri yakın kuvvedir, diğeri daha yakındır. Zira şeyin varlığının kuvvesinin mertebeleri vardır."[39] Sözü burada bitti.

[684] İmam Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*'de icmâlî tasavvur ile tafsîlî tasavvur arasındaki iki mana bakımdan olan farka ilişkin zikrettikleri şeyi naklettikten sonra demiştir ki: "Onların söyledikleri şeyin son noktası (*gaye*) budur. Oysa bana göre durum, onların söyledikleri gibi değildir. Bilakis ilim ya bilkuvve olur ya da tafsil üzere bilfiil olur. Üçüncü kısma, yani basit bilgiye gelince bana göre o geçersizdir. Onlara göre bilgi, makulün sûretinin akledende hazır bulunmasından ibarettir. Dolayısıyla bu basit akıl eğer hakikatte birçok şeye uygun tek bir sûret olursa bu geçer-

38 *Mutârahât*, 478.

39 *Mutârahât*, 479-480.

فتكون ملكة ولا يكون الصورة حاصلة، وبين حالة أخرى هي كما يورد على الإنسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم إجمالي بجواب الكل ثمَّ يأخذ بعده في التفصيل حتى يمتلئ منه الأسماع والأوراق، والعلم الإجمالي علم واحد بأشياء كثيرة وليس علمًا بالقوَّة فإنَّ الإنسان يجد تفرّقة من نفسه بأنَّ علمه حينئذ ليس كما كان عند القوَّة قبل السؤال ولمَّا وجد المتأخرون بعد أبحاثهم هذه الطريقة مبتنية على المساهلة مثل كذا وكذا إلى الآخر كلامه.

[٦٨٣] وقال أيضًا: ثمَّ قول القائل ينطوي علمه بلازمه في علمه بذاته فيه مساهلة، فإنَّ لباحث أن يقول هل يعلم ذاته ولازمة جميعًا أم لا فإن لم يعلم فذلك حديث آخر وهو مستحيل، وإن علم ذاته ولازم ذاته وذاته ليس لازمه فعلمه بذاته غير علمه بلازمه فيتعدَّد العلم ثمَّ لازمه تابع لذاته فيجب أن يكون علمه بلازمه تبعًا لعلمه بذاته، وأمَّا مثال الإجمال المذكور في الأمثلة الثلاثة فيمنع الخصم أنَّ المسائل يصح إيرادها دفعة بل يورد واحدة بعد واحدة فيحصل لكلّ مسألة جواب عقيبها. وثانيا: هو أنَّه قبل التفصيل لم يجد من نفسه إلّا قوَّة قريبة على التفصيل والفرق بين القوتين ظاهر أعني ما قبل السؤال وما بعده فإحداهما قوَّة قريبة والأخرى أقرب فإنَّ القوَّة لوجود الشيء لها مراتب، انتهى كلامه.

[٦٨٤] وقال الإمام الرازي في **المباحث المشرقية** بعد أن نقل ما ذكروا من الفرق بين التصوُّر الإجمالي والتفصيلي بالمعنيين: هذا غاية ما يقولون، وليس الأمر عندي كما يقولون بل العلم إمَّا أن يكون بالقوَّة وإمَّا أن يكون بالفعل على التفصيل، وأمَّا القسم الثالث وهو العلم البسيط فهو عندي باطل، فإنَّ العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط إن كانت صورة واحدة مطابقة في الحقيقة لأمور

siz olur. Zira tek bir aklî sûret şayet birçok şeye uygun olsaydı hakikatte farklı olan bu şeylere mâhiyette eşit olurdu. Dolayısıyla bu sûretler farklı hakikatlere sahip olurdu. Bu durumda da sûret tek olmazdı. Oysa bu çelişkidir. Eğer denirse ki: Makullerin farklılığı itibariyle bu basit taakkul, makullerin farklılığı itibariyle farklı sûretler ise bu makullerin tafsîlî bilgisi hâsıl olur. Zira tafsîlî bilginin manası ancak budur. Şu halde sabit olmuştur ki, onların söyledikleri şeyin tahsili gerçekten uzaktır. Onlar bu basit akılla malumların sûretlerinin bir kerede hâsıl olmuş olduğunu kastetmiş olabilirler. Tafsîlî taakkul ile de bilinenlerin sûretlerinin zamansal tertibe göre tek tek hâsıl olmalarını kastetmiş olabilirler.

[685] Eğer onunla bu sonuncuyu kastediyorlarsa bu doğrudur ve bunda onlarla bir çekişme söz konusu değildir. Fakat sırf kuvve ile tafsil anında olan sırf fiil arasında orta [aracı] bir mertebe olmaz. Bilakis onun özeti, ilimlerin bazen tek bir zamanda bir araya gelmesine dönüktür, bazen de böyle olmaz bilakis art arda ve peşpeşe gelir. İlmin, izâfî bir hal olduğuna dair tercih ettiğimiz şeye göre onların dediği şeyin geçersizliği de açıktır. İki şeyden birine olan izafet, diğerine olan izafetten başkadır. İzafetler çoğaldığında bu ilimler tafsil üzere hâsıl olur. Onların "Cevaba olan kudreti bilmek, cevabı bilmeyi içerir." şeklindeki sözlerine gelince, bu halde herhangi bir şeye muktedir olduğunu bilmenin bu soruyu uzaklaştırdığını söyleriz. Bu şeyin hakikatine gelince cevaptan önce o bunu biliyor, değildir. Zira bu cevabın bir hakikati ve bir mâhiyeti ve de bir lâzımı vardır ki, o da bu soruyu uzaklaştırır. Dolayısıyla lâzım tafsil üzere malumken hakikat bilinmezdir. Bu şuna benzer: Biz nefsi bedeni hareket ettiren bir şey olarak bildiğimizde bedeni hareket ettirici oluşu onun lâzımlarından biridir ve bu, onun hakikati başka bir vecihle bilininceye kadar meçhul olsa da tafsil üzere bilinir. Böylelikle dedikleri şeyin geçersiz olduğu sabit olur. Zikrettiğimiz delilden tek bir bilginin pek çok bilinenin bilgisi olmasının bozukluğu ortaya çıkar." Râzî'nin sözü burada bitti.

[686] Ben de diyorum ki, ulaşılmak istenen bu gaye, bu gibi adamların fikir kuvvesiyle, bahsî ilimlerdeki gayretinin çokluğuyla ve meşhur meseleleri ezbere bilmekle derinliğine erişmesinden kıymet olarak çok daha yüce, erişim bakımından çok daha üstündür. Bu ve benzeri mesele,

كثيرة فذلك باطل إذ الصورة العقليَّة الواحدة لو كانت مطابقة لأمور كثيرة لكانت مساوية في الماهيَّة لتلك الأمور المختلفة في الحقيقة فيكون لتلك الصور حقائق مختلفة فلا يكون الصورة واحدة هذا خلف؛ وإن قيل بأنَّ هذا التَّعقُّل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلي بتلك المعقولات حاصل إذ لا معنى للعلم التفصيلي إلّا ذلك، فثبت أنَّ ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلَّهم أرادوا بهذا العقل البسيط أن يكون صور المعلومات تحصل دفعة واحدة، وأرادوا بالتَّعقُّل التفصيلي أن يكون صور المعلومات تحصل على الترتيب الزماني واحدة بعد واحدة.

[٦٨٥] فإن أرادوا به ذلك فهو صحيح ولا مُنازعة فيه معهم ولكنَّه لا يكون مُرتَّبة مُتوسِّطة بين القوَّة المحضة والفعل المحض الذي يكون عند التفصيل بل حاصله راجع إلى أنَّ العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتوالى وتتعاقب. وأمَّا على ما اخترناه من أنَّ العلم حالة إضافية فبطلان ما قالوه ظاهر أيضًا لأنَّ الإضافة إلى أحد الشيئين غير الإضافة إلى غيره فإذا تعدَّدت الإضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل، فأمَّا ما قالوه من أنَّ علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فنقول إنَّه في تلك الحالة عالم باقتداره على شيء دافع لذلك السؤال، فأمَّا حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به قبل الجواب فإنَّ لذلك الجواب حقيقة وماهيَّة وله لازم هو كونه دافعًا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم على التفصيل، وهذا كما أنَّا إذا عرفنا من النفس أنَّه شيء يحرّك البدن فكونها مُحرّكة للبدن لازم من لوازمها وهو معلوم على التفصيل وإن كانت حقيقتها مجهولة إلى أن يعرف بوجه آخر، فثبت أنَّ ما قالوه باطل ويخرج من الدليل الذي ذكرناه فساد أن يكون العلم الواحد علمًا بمعلومات كثيرة، انتهى.

[٦٨٦] أقول: هذا المقصد أرفع قدرًا وأجلّ منالًا من أن ينال غوره مثل هذا الرجل بقوَّة فكره وكثرة جولانه في العلوم البحثيَّة ووفور حفظه للمسائل المشهورة، فإنَّ هذه المسألة وأمثالها لو كانت ممَّا يمكن تحصيلها

şayet fikrî nazarla ve üstatlardan ve öğretmenlerden miras kalanlara nazar ederek tetebbu edilmekle tahsili mümkün olsaydı, İbn Sînâ gibi üstatların ve onu izleyenlerin ve ona yakın olanların gafil olduğu şeylerden olmazdı. Oysa İbn Sînâ'nın basit aklın ispatı ve âkilin makulle ittihadının inkârı konusundaki iki sözü arasında tenakuzun ortaya çıkmasından dolayı bu zahirdir.

On Altıncı Fasıl

Nefiste Tek Bir Kerede Birçok Taakkulün İmkânı

[687] Nefis kuvveden fiile çıktığında eşyanın tümü olan basit akla dönüşür, şeklinde tahkik ettiğimiz şeye gelince, o, bizim nezdimizde tahkik edilmiş sabit bir şeydir. Bunun tavzihi şöyledir: İlim ve taakkul, varlığın bir çeşididir. Varlık mâhiyetle ittihat içindedir, aynı şekilde ilim de malumla ittihat eder. Tıpkı varlıkların bir kısmı düşük ve zayıf, bir kısmı yüksek ve güçlü olduğu için, düşük olan tek bir miktar gibi tek bir mana ile sınırlı ve manaca az bir kabuktur, her ne kadar onun cihetlerdeki boyu artsa ve eni de genişlese de.

[688] Şerefli [üstün] olan, manalar itibariyle kapsamı büyük olan bir özdür, her ne kadar miktarı küçük veya miktarı olmasa bile; tıpkı nâtık nefiste olduğu gibi. Aynı şekilde ilmin de birçok türü vardır; bazısı his gibi düşük ve zayıftır, bu nedenle tek bir duyumla birçok duyulurun duyulması mümkün değildir. Bilgilerin bazısı da üstündür, taakkul gibi; zira tek bir akıl sonsuz makulleri idrak etmek için yeterlidir, tıpkı basit akılda olduğu gibi. Kısaca varlıkça daha üstün olan ilim türünden her şey, bilinenleri daha çok kuşatır ve mâhiyetleri daha çok bir araya getirir. Nefsânî bilgiye gelince o, tahayyül ile basit akıl arasında ortada yer alır. Tek bir kerede iki maluma taalluk eder, tıpkı iki şey arasında birini diğerine hamlederek hükmetmek gibi. Biz bir şeyin bir şey için sabit olduğuna hükmettiğimizde iki şeyin bir kerelik tasavvurunun hâsıl olması, konunun tasavvurunu ve yüklemin tasavvurunu gerektirir. Zira iki şeye hükmeden kimsede, hüküm verdiği iki şeyin hazır olması gerekir. Bundan dolayı bu hüküm vaktinde iki tarafın da hazır olması gerekir. Aksi halde hazır olan daima tek bir tasavvur olurdu. Oysa tek bir tasavvur, hüküm

بالنظر الفكري والتتبُّع للأنظار الموروثة من المشايخ والمعلمين لم يكن ممَّا غفل عنها مثل الشيخ الرئيس ومن هو في تلوه أو قريب منه، وقد ظهر منه ما قد ظهر من التناقض بين كلاميه في إثباته العقل البسيط ومن إنكاره اتحاد العاقل بالمعقول.

الفصل السادس عشر

في إمكان التَّعقُّلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة

[٦٨٧] أمَّا على ما حققناه من كون النفس إذا خرجت من القوَّة إلى الفعل صارت عقلًا بسيطًا هو كلّ الأشياء فذلك أمر محقَّق ثابت عندنا، وتوضيح ذلك أنَّ العلم والتَّعقُّل ضرب من الوجود والوجود مُتَّحِد مع الماهيَّة وكذا العلم مُتَّحِد مع المعلوم وكما إنَّ بعض الوجودات خسيس ضعيف وبعضه شريف قوي والخسيس قشر قليل المعاني مقصور على معنى واحد كالمقدار الواحد وإن عظمت سموكه وجسمت انبساطه في الجهات.

[٦٨٨] والشريف لب كثير الحيطة بالمعاني وإن صغر مقداره أو لم يكن له مقدار كالنفس الناطقة، فكذلك العلم له أنواع كثيرة بعضها خسيس ضعيف كالحسِّ فلا يمكن أن يحس بإحساس واحد محسوسات متعدِّدة، وبعضها شريف كالتَّعقُّل فإنَّ العقل الواحد يكفي لإدراك معقولات لا تتناهى كما في العقل البسيط وبالجملة فكل ما كان العلم أعلى وجودًا كان أكثر حيطة بالمعلومات وأشدّ جمعيَّة للماهيَّات. وأمَّا العلم النفساني فهو مُتوسِّط بين التخيَّل والعقل البسيط، فيتعلَّق بمعلومين دفعة واحدة كالحكم بين الشيئين بحمل أحدهما على الآخر، فإنَّا إذا حكمنا بثبوت شيء لشيء فلا بدَّ من حصول تصورين دفعة تصوُّر الموضوع وتصوُّر المحمول لأنَّ الحاكم على الشيئين لا بدَّ أن يحضر المقضي عليهما عنده، ففي وقت ذلك الحكم لا بدَّ من حضور الطرفين وإلّا لكان الحاضر أبدًا تصوُّرًا واحدًا والتصوُّر الواحد ينافي الحكم والتصديق فوجب أن يتعدَّد الحكم أبدًا. وأيضًا إذا عرفنا الشيء

ve tasdike aykırıdır. Hükmün daima çok olması gerekir. Biz bir şeyi tam tanımıyla bildiğimizde onu hakikatinin tamamıyla bilmiş oluruz. Şayet ilmin bütün cüzleriyle bir kerede hâsıl olması imkânsız olsaydı herhangi bir vakitte tek bir şeyin hakikatinin künhünü bilmek imkânsız olurdu. Birçok şeyin tasavvurunun hâsıl olma imkânı bununla ortaya çıkar. Birçok tasdikin mümkün olmasına gelince bu tek bir öncülün netice vermemesi sebebiyledir. Şayet iki öncülü de birlikte bilmek imkânsız olsaydı neticeyi bilmenin husûlü de imkânsız olurdu. Aynı şekilde birlikte hâsıl olan iki görelinin varlığını bilmek de böyledir. Lazımın varlığı ile lâzımı gerektiren şeyin varlığını bilmek de böyledir. Bu delille tek bir anda çok sayıdaki bilginin hâsıl olmasının doğruluğu bilinir. Bunu tekit ve tahkik eden şeylerden biri de şudur: Aklî makamlarla gerçekleşmesi ve beşerî örtülerden soyutlanması esnasında birçok malumatı bilen nefisten, bu şeylerin bilgisi selbedilmez, bilakis bu ilimler keşif ve açıklık bakımından daha artar. Bununla birlikte vakitlerin ve mekânların farklılığı bu bilgilerden çıktığında malumları tamamıyla onlarda bir kerede hazır olur, tıpkı ayrık varlıkların bilgisinde malumlarının tamamının herhangi bir kuvve karışmaksızın bilfiil birlikte hazır olmaları gibi.

[689] Eğer "Biz kendimizden de biliyoruz ki bir şeyin idrakine zihnimizle yöneldiğimizde bu halde başka bir şeyin idrakine yönelmek bize zor gelir." dersen ben de derim ki, ilmin, tıpkı varlık gibi, yetkinlik ve eksiklik itibariyle farklı olduğuna işaret etmiştik. Dolayısıyla tıpkı aklî varlığın hissî varlıktan farklı oluşu gibi, aklî ilim de hayâlî idrakten farklıdır. Zira biz, "İnsan, boyutları kabul eden, büyüyen, hassas, nâtık bir cevherdir." dediğimizde aklımız bu lafızların mefhûmlarını ihata eder ve hayalimizde bu makullere uygun bir etki ortaya çıkar.

[690] Bu sözü çevirip "İnsan nâtık, hassas, büyüyen ve boyutları kabul eden bir cevherdir." dediğimizde akılda anlaşılan mana çevrilmiş olmaz. Fakat hayâlî sûretler çevrilmiş ve döndürülmüş olur. Durum böyle olduğunda bazen hayâlî kuvvete zor gelen birçok şeyin ve aklî kuvveyle nefsin taakkul ettiği aklî şeylerin sûretleri ve yansıtmaları olan farklı tahayyüllerin hazırlanmasına yardım eder. Akla gelince o buna daha çok muktedirdir. Tek bir vakitte birçok taakkulün idrakini kendilerine imkânsız gören kimse gibi, insanların bu şekilde bulduğu şeyin kaynağı, hayâlî kuvvenin

بحدِّه التام عرفناه بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع أجزائه دفعة واحدة لاستحال العلم بكنه حقيقيَّة شيء في وقت من الأوقات، فبهذا يظهر إمكان حصول التصوُّرات الكثيرة، وأمَّا أنَّه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلأنَّ المقدِّمة الواحدة لا تنتج فلو استحال العلم بالمقدِّمتين معًا لاستحال حصول العلم بالنتيجة. وأيضًا العلم بوجود المضافين حاصل معًا، وكذا العلم بوجود اللازم ووجود الملزوم فعلم بهذا الدليل صحة حصول العلوم المتعدِّدة في آن واحد، وممَّا يؤكِّد ذلك ويحقّقه أنَّ النفس العارفة بمعلومات كثيرة عند تحقُّقها بمقام العقليَّة وتجرُّدها عن جلباب البشريَّة لا يسلب عنها علومها بل يزيدها كشفًا ووضوحًا، ومع ذلك لمَّا خرجت عند ذلك من اختلاف الأوقات والأمكنة فيحضر معلوماتها بأسرها عندها دفعة واحدة كالحال في علوم المفارقات في كون معلوماتها بأسرها حاضرة معًا بالفعل بلا شوب قوَّة.

[٦٨٩] فإن قلت: نحن نجد من نفوسنا أنَّا إذا أقبلنا بأذهاننا على إدراك شيء تعذَّر علينا في تلك الحال الإقبال على إدراك شيء آخر، قلت: قد أشرنا إلى أنَّ العلم كالوجود يختلف بالكمال والنقص فالعلم العقلي كالوجود العقلي مغاير للإدراك الخيالي والوجود الحسي؛ فإنَّا إذا قلنا الإنسان جوهر قابل للأبعاد نام حساس ناطق أحاط عقلنا بمفهومات هذه الألفاظ وظهر في خيالنا أثر مطابق لهذه المعقولات.

[٦٩٠] فإذا قلبنا وقلنا ناطق حساس نام قابل للأبعاد جوهر فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخياليَّة تنقلب وتنعكس، فإذا كان الأمر كذلك فربَّما يساعد على أنَّ القوَّة الخياليَّة يصعب عليها استحضار أمور كثيرة وتخيُّلات مختلفة هي صور وحكايات لأمور عقليَّة تعقُّلها النفس بقوَّتها العقليَّة وأمَّا العقل فإنَّه يقوى على ذلك، والذي يجده الناس كالمعتذر على نفوسهم من إدراك تعقُّلات مُتعدِّدة في وقت واحد منشؤه

bir kerede onların tasvirini yapamayışıdır. Bununla birlikte tek bir kerede makullerinin tasvir edilmediği tahayyüllerin idraki onlara zor gelmez. Bundan dolayı, aklın özelliğinin çoğu birleştirmek, hissin özelliğinin de biri çoğaltmak olduğu söylenmiştir.

On Yedinci Fasıl

Basitliğine Rağmen Nefis Bu Birçok Akletmeye Nasıl Güç Yetirmektedir

[691] Daha önce sabit olduğu üzere zâtı cihetinden basitten vasıtasız olarak ancak bir şey sâdır olduğu için, burada tek bir kuvveden birçok taakkulün sudûruyla ilgili bir sorun varit olur. Bu sorunun çözümü şudur: Malûl çoğaldığında ya illetin çoğalması ya alıcının farklılığı, ya aletlerin farklılığı ya malûllerin kendindeki terettübü sebebiyle çoğalma sebeplerinden biriyle çoğalır. Nâtık nefis basit bir cevherdir. Şayet bileşik olsaydı onların çoğalması sonsuz fillerinin çokluğu seviyesine kadar ulaşamazdı. Yine, [onların çoğalmasının], alıcının çokluğu sebebiyle olması da mümkün değildir, zira bu taakkulleri kabul eden, nefsin zâtı ve cevheridir. Yine bunun fiillerin kendilerinde terettübü sebebiyle olması da mümkün değildir; zira siyahlığın tasavvuru beyazlığın tasavvuru vasıtasıyla değildir, aynı durum tersi için de geçerlidir. Aynı şekilde, biri diğerinin mukavvimi veya onu elde eden olmayan tasavvurlardan ve tasdiklerden çoğundaki durum da böyledir. Dolayısıyla geriye bunun aletlerin farklılığı sebebiyle olması kalır. Zira çevreden haber veren farklı casuslar gibi olan aletleri farklı duyular, nefsi bu aklî soyut sûretlerden haberdar olmaya hazırlar. Cüz'î duyumlar ancak menfaat ve hayırların celbedilmesi ve kötülüklerin ve zararlı şeylerin uzaklaştırılması için bedenin hareketlerinin farklılığı sebebiyle çoğalır. Bununla nefis duyumdan faydalanmış olur. Sonra bu, bu önsel (*evveli-apriori*) tasavvurların ve evvelî tasdiklerin oluşması için nefsi hazırlar. Sonra birbirine karıştırır ve bundan sonu olmayan kazanılmış tasavvurlar ve tasdikler elde edilir. İşin özeti, birçok evvelî tasavvur ve tasdikin hâsıl olması ancak aletlerin farklılığı itibariyledir. Kazanılmış tasavvurlar ve tasdiklerin hâsıl olması bu evvelî bilgilerin birbiriyle karıştırılması itibariyledir. Bunlar, hiç kuşkusuz her önce gelen, sonra gelenin illeti olacak şekilde tabii bir tertip ile birbirini gerektirir.

تعصي القوَّة الخياليَّة عن تصويرها دفعة واحدة، ومع هذا لا يصعب عليها إدراك التخيُّلات التي ليست تصويرًا للمعقولات دفعة واحدة، ولذلك قيل شأن العقل توحيد الكثير وشأن الحس تكثير الواحد.

الفصل السابع عشر

في أنَّ النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التَّعقُّلات الكثيرة

[٦٩١]لمَّا ثبت فيما قبل أنَّ البسيط لا يصدر عنه من جهة ذاته بلا واسطة إلّا الواحد ويَرِدُ هاهُنا إشكال في صدور التَّعقُّلات الكثيرة من قوَّة واحدة فحل هذا الإشكال هو أنَّ المعلول إذا تكثَّر فهو إنَّما يتكثَّر بأحد من أسباب التكثُّر إمَّا تكثُّر العلة وإمَّا لاختلاف القابل وإمَّا لاختلاف الآلات وإمَّا لترتب المعلولات في أنفسها، والنفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مُركَّبًا فلا تبلغ كثرتها إلى أن يساوي كثرة أفاعيلها الغير المتناهية؛ ولا يمكن أيضًا أن يكون بسبب كثرة القابل لأنَّ القابل لتلك التَّعقُّلات هو ذات النفس وجوهرها؛ ولا يُمكن ذلك لترتب الأفاعيل في أنفسها فإنَّ تصوُّر السَّواد ليس بواسطة تصوُّر البياض وبالعكس؛ وكذلك في كثير من التصوُّرات وكثير من التصديقات التي ليس بعضها مُقوِّمًا للآخر أو كاسبًا له فبقي أن يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات فإنَّ الحواس المختلفة الآلات كالجواسيس المختلفة الأخبار عن النواحي يعد النفس للاطلاع بتلك الصور العقليَّة المجرَّدة، والإحساسات الجزئيَّة إنَّما تتكثَّر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع والخيرات ودفع الشرور والمضار فبذلك تنتفع النفس بالحس ثمَّ يعدها ذلك لحصول تلك التصوُّرات الأوليَّة والتصديقات الأوليَّة، ثمَّ يمتزج بعضها ببعض ويتحصَّل من هناك تصوُّرات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها، فالحاصل أنَّ حصول التصوُّرات والتصديقات الأوليَّة الكثيرة إنَّما هو بحسب اختلاف الآلات وحصول التصوُّرات والتصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الأوليَّة بعضها ببعض، وهي لا محالة مُترتِّبة ترتُّبًا طبيعيًّا كلّ مقدِّم منها علَّة للمُتأخِّر.

On Sekizinci Fasıl

İlmin Kısımlara Bölünmesi

[692] İlim bize göre, daha önce de geçtiği üzere maddi olmayan varlığın kendisidir. Varlık kendinde cins veya tür itibariyle küllî bir tabiat değildir ki, fasıllarla türlere, şahıslaştırıcı şeylerle şahıslara veya arazî kayıtlarla sınıflara bölünsün! Bilakis her ilim, zâtî küllî bir mananın altına girmeyen basit şahsî bir hüviyettir. Dolayısıyla ilmin taksimi, malumla ittihadı sebebiyle malumun taksiminden ibarettir; tıpkı varlığın mâhiyetle ittihadı gibi. İşte bu, onların "Cevheri bilmek cevherdir, arazı bilmek arazdır." sözlerinin manasıdır. Aynı şekilde her bir şeyi, bu şeyin yönüyle bilmek de böyledir. Buna binaen diyoruz ki, ilmin bir kısmı zâtıyla zorunlu olan varlıktır ki bu, Evvel Teâlâ'nın zâtını bilmesidir ve bu ilim, mâhiyet olmaksızın zâtının aynıdır. İlmin bir kısmı zâtı bakımından mümkün varlıktır ve o kendisi dışındaki şeylerin tümünü bilir. Bu bilgi, cevher olan kısma ayrılır ve o, aklî cevherlerin zâtlarını bilmesi gibidir ve bu bilgi, hüviyetleriyle aynıdır. Bu bilginin bir kısmı araz olan kısma ayrılır ve o, meşhurda, kazanılmış husûlî bilgilerin tümüdür. Zira bir gruba göre onun varlığı zihinde kaimdir. Oysa bize göre arazî ilim, sûretleri nefiste hazır olan bilinenlerin sıfatlarıdır. Daha önce geçtiği üzere taakkul, makul sûretin nefse hulûlü değil, bilakis akılda bulunan ve nefsin kendisine ittihat ettiği misalleridir. Aynı şekilde tahayyül de niceliksel sûretlerin hulûl sıfatına göre değil, bilakis nefiste bulunan misallerin sıfatına göre, her ne kadar nefis, hayâlî kuvvesi cihetinden onlarla ittihat etmiş olsa da büyüklüğüne ve çokluğuna rağmen onların nefiste hazır bulunuşundan ibarettir. Bu gruba göre bu sûretler idrak edilenlerin mâhiyetlerine eşit olduğu için böyle olmaları itibariyle böyle olmuştur. Dolayısıyla ilmin bir kısmı cevher, bir kısmı da araz olmuştur. Fakat cevherlerin cevherleri zihnîdir, cevherlerin arazları da zihnî arazlardır. Hâriçte var olmaları itibariyle tümü arazdır. Zira onlar, akıl veya nefis olarak hâriçte mevcûd olan bir konuda var olmuştur. Dolayısıyla bir konuda var olan her mevcûd, arazdır. İşte bu, onların dedikleri şeydir. Biz bu kaidenin zayıflığını ve tek bir şeyin hem cevher hem araz olmasına ilişkin sözlerinin bozukluğunu daha önce beyan etmiştik. Bu sorunu ilim babında hak yolun izahıyla çözme yönünü açıklamıştık. İşte bu, taksimin bir çeşididir.

الفصل الثامن عشر

في قسمة العلم إلى الأقسام

[٦٩٢] العلم عندنا كما مرَّ مرارًا نفس الوجود الغير المادي والوجود ليس في نفسه طبيعة كليَّة جنسيَّة أو نوعيَّة حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمُشخَّصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرضيَّة إلى الأصناف بل كلّ علم هويَّة شخصية بسيطة غير مندرجة تحت معنى كلي ذاتي؛ فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهيَّة، وهذا معنى قولهم العلم بالجوهر جوهر والعلم بالعرض عرض، وكذا العلم بكلّ شيء من نحو ذلك الشيء فعلى هذا نقول إنَّ من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الأول تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهيَّة، ومنه ما هو مُمكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه وينقسم إلى ما هو جوهر وهو كعلوم الجواهر العقليَّة بذواتها التي هي أعيان هوياتها، وإلى ما هو عرض وهو في المشهور جميع العلوم الحصوليَّة المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن، وعندنا هو أنَّ العلم العرضي هو صفات المعلومات التي يحضر صورها عند النفس، وقد مرَّ أنَّ التَّعقُّل ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل بمثولها بين يدي العقل واتحاد النفس بها، وكذا التخيُّل عبارة عن حضور الصور المقداريَّة على عظمها وكثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثول لديها مع اتحاد النفس بها من جهة قوَّتها الخياليَّة، وعند هؤلاء القوم أنَّ تلك الصور لكونها مساوية لماهيَّات المدركات فهي من حيث هي كذلك فبعضها جواهر وبعضها أعراض لكن جواهر جواهرها ذهنيَّة وأعراضها أعراض ذهنيَّة، ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع أعراض لأنَّها موجودة في موضوع موجود في الخارج الذي هو النفس أو العقل وكلّ موجود في موضوع فهو عرض، هذا ما قالوه وقد بيَّنَّا وهن هذه القاعدة وفساد قولهم إنَّ شيئًا واحدًا يكون جوهرًا وعرضًا، وبيَّنَّا وجه التفصي عن ذلك الإشكال بأيضًاح سبيل الحقِّ في باب العلم فهذه نحو من القسمة.

[693] Taksimin başka bir kısmı da şudur: Dediklerine göre ilim, bir kısmı fiilî, bir kısmı infiâlî, bir kısmı da bu ikisinden biri olmayan bir şeydir. Fiilî ilim, Yüce Yaratıcı'nın zâtının dışındaki şeyleri bilmesi ve diğer illetlerin malûllerini bilmesi gibidir. İnfiâlî ilim ise Yüce Yaratıcı'nın dışındaki bir şeyin, âlemdeki herhangi bir infiâlle ve herhangi bir değişimle hâsıl olan şeylerden malûlü olmayan bir şeyi bilmesidir.

[694] Kısaca o, nefsin zâtında veya aletlerinde ortaya çıkan sûretlerin belirmesiyledir. Fiilî ve infiâlî olmayan ilim ise akleden zâtların kendilerini ve kendilerinden sûretleri kaybolmayan şeyleri bilmesidir. Bunların akledilmesi, belirmenin ortaya çıkışı yoluyla değildir. Bazen tek bir bilgi, bir cihetten fiilî, başka bir cihetten infiâlî olabilir, tıpkı vehimlerin hâricî maddedeki etkisinde olduğu gibi kendisinde etkilerin gerekli olduğu hâdis bilgiler gibi. Gizli değildir ki, bilginin fertlerinde vâki olması, evvelî olan ve olmayan, kıdemli olan ve olmayan, şiddet ve zayıflık bakımından olan vecihlerden dolayı teşkik yoluyla varlığın fertler üzerinde vâki olması gibidir. Evvel Teâlâ'nın zâtını bilmesi, ilim olmada başkasını bilmeden daha evladır. Diğer bilgilerin sebebi olduğu için, o bu ilimlerin en kıdemlisidir ve o, parlaklık bakımından en şiddetli ve zâtında zuhur bakımından en kuvvetli olan bir bilgidir. Onun bizim için gizli olmasına gelince, daha önceden öğrendiğin üzere bu, onun son derece açık olmasından ve basiretlerimizin onu idrak etmede zayıf kalmasından dolayıdır. Dolayısıyla onun gizlilik ciheti, açıklık ve parlaklık cihetiyle aynıdır. Aynı şekilde illetin hakikatini her bilişin, malûlün hakikatini bilmeye kıyasla oluşu da böyledir. Yine, her cevherin hakikatini bilmek, her arazın hakikatini bilmekten daha kuvvetlidir; yine cevherin hakikatini bilmek, diğer arazların hakikatini değil kendisinin illeti olduğu için bu cevherle kaim olan arazın hakikatini bilmekten daha evla ve daha kıdemlidir. Bilginin fiil, infiâl ve izafet için kullanılmasına gelince, bu tıpkı öğretme, öğrenme ve bilici olmak gibi ortaklık veya mecaz yoluyladır.

On Dokuzuncu Fasıl

Kutsi Kuvvenin İspatına Bir İşaret

[695] Bil ki bilgilerin tümünün ilkesi, kutsî âlemdendir. Fakat nefislerin istidadı farklı farklıdır. İstidadın tamamlanmasıyla önsel (*evvelî*) bil-

[٦٩٣] وقسمة أخرى قالوا من العلم ما هو فعلي ومنه ما هو انفعالي ومنه ما ليس بأحدهما؛ أمَّا العلم الفعلي فكعلم الباري تعالى بما عدا ذاته وكعلم سائر العلل بمعلولاتها؛ وأمَّا العلم الانفعالي فكعلم ما عدا الباري تعالى بما ليس من معلولاته ممَّا لا يحصل إلّا بانفعال ما وتغيّر ما للعالم.

[٦٩٤] وبالجملة بارتسام صور تحدث في ذات النفس أو آلاتها؛ وما ليس بفعلي ولا انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بأنفسها وبالأمور التي لا تغيب صورها عنها ولا يكون تعقُّلها بحدوث ارتسامها، وقد يكون علم واحد فعليًّا من جهة انفعاليًّا من جهة أخرى كالعلوم الحادثة التي يترتَّب عليها الآثار كتأثير الأوهام في المواد الخارجة، ولا يخفى أنَّ وقوع العلم على أفراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك لوجوه الأوليَّة وغير الأوليَّة والأقدميَّة وغير الأقدميَّة والشدَّة والضعف. فإنَّ العلم بذات الأول تعالى أولى في كونه علمًا من العلم بغيره، وهو أقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم وهو أشدَّها جلاء وأقوى ظهورًا في ذاته، وأمَّا خفاؤه علينا فكما علمت سابقًا من أنَّه لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن إدراكه فجهة خفائه هي بعينها جهة وضوحه وجلائه، وهكذا كلّ علم بحقيقة علة بالقياس إلى العلم بحقيقة معلولها وكذا العلم بحقيقة كلّ جوهر هو أشدّ من العلم بحقيقة كلّ عرض وهو أولى وأقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لا بحقائق سائر الأعراض. وأمَّا إطلاق العلم على الفعل والانفعال والإضافة كالتعليم والتعلُّم والعالميَّة فعلى سبيل الاشتراك أو التجوُّز.

الفصل التاسع عشر

في الإشارة إلى إثبات القوَّة القدسيَّة

[٦٩٥] اعلم أنَّ مبدأ العلوم كلُّها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة وعند تمام الاستعداد لا فرق في الإفاضة بين الأوليَّات

gilerle ikincil bilgilerin verilmesinde bir farklılık yoktur. Dolayısıyla insanın evvelîleri idrakindeki durumu, tıpkı onların sebep olmaksızın hâsıl olmaları gibi, nazarî şeylerin idrakinde orta terimlerin anlaşılmasından sonraki hali gibidir. Oysa şeyin sebepsiz varlığı imkânsızdır. Fakat sebep bazen açık ve keşfedilir olur, bazen de gizli ve örtülü olur. Bilgileri istidatlı nefislere bırakan fâil, hakikat itibariyle duyulardan gizli ve en yüce ufukta, oldukça kuvvetli bir öğretici olan sebeptir. Onun nefislerdeki fiili oldukça gizlidir. Fakat o bazen bâtından zâhire doğru belirginleşir, bazen de gaybın gizli yerinden şehadet âlemine doğru belirginleşir. Birincisi peygamberlere ait olan şey gibidir; ikincisi velilere (as.) ait olan gibidir. İnceleme, tekrar ve beşerî bir öğretmenden işitme gibi bu açık sebeplere gelince bunlar gerektirici değil hazırlayıcıdır. Bundan dolayı bazen farklı olur, bazen da sonra olur.

[696] Bunun açıklaması şöyledir: Önsellerden (*evveliyyât*) nazarîlere doğru olan her intikal ya beşerî bir öğretmenin öğretmesiyle olur veya olmaz. Eğer bir öğretmenin öğretimiyle olursa o da böyledir. Yani bir öğretmenin öğretimiyle olur veya olmaz. Dolayısıyla nihayetinde bu yönteme göre olmayan bir şeyde bunun son bulması gerekir. Dahası bu sonuncu zâtından elde eder. Aksi halde öğretim ve öğrenme sonsuza kadar giden bir teselsül olur. Zira herhangi bir ilim için uğraşan, onda derinleşen ve çaba ve gayretini devam ettiren herkesin kendinden öncekilerin ve hocalarının az veya çok elde etmediği bir şeyi kendisinin çıkarması gerekir. Zira melekûtun kapısı, kişinin kendisinin engel olması ve tabiatının kabalığından ileri gelen perdesi hariç, herhangi bir kimseye kapalı değildir. Çalışmasının ve bâtınının hareketi ölçüsünce kalbinin anlayışı ve tabiatının ışıltısı incelir ve nefsinin kibriti, melekûtun ateşinden veya ceberutun nurlarından bir nurun kıvılcımıyla yanmaya elverişli hale gelir. Nasıl olmasın ki! Daha önce açıkladığımız üzere cüz'îlerin hissedilmesi nefsi, küllî tasavvurları kabul etmeye hazırlar. Öğrendiğin üzere uygun tasavvurların hâsıl olması, zihnin, onlardan birinin diğerinde sabit olduğuna dair bir hüküm vermesinin sebebidir. Zihin için vâki olan şeylerin çoğu, konusunun tasavvuru hazır olduğunda cüz'îleri hissetmesi sebebiyle yüklemin tasavvuruna yönelmektir. Bu esnada zihne hiç kuşkusuz bu yüklemin bu konu için sabit olması sebebiyle, bunu herhangi bir öğret-

والثواني، فحال الإنسان في إدراك الأوليَّات كحاله بعد التفطن للحدود الوسطى في إدراك النَّظريَّات في أنَّها كأنَّها تحصل بلا سبب، ووجود الشيء بلا سبب محال لكن السبب قد يكون ظاهرًا مكشوفًا وقد يكون باطنًا مستورًا، والملقى للعلوم على النفوس المُستعدَّة هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس معلم شديد القوى بالأفق الأعلى، وفعله في النفوس في غاية الخفاء ولكن قد يبرز من الباطن إلى الظاهر وقد يبرز من مكمن الغيب إلى عالم الشهادة والأول كما للأنبياء والثاني كما للأولياء عليهم السلام أجمعين. وأمَّا هذه الأسباب الظاهرة كالبحث والتكرار والسماع من معلم بشري فهي مُعدَّات ليست بموجبات ولذلك قد يختلف وقد يتخلَّف.

[٦٩٦] وبيان ذلك أنَّ كل انتقال من الأوليَّات إلى النَّظريَّات إمَّا أن يكون بتعليم معلم بشري أو لا يكون فإن كان بتعليم معلم كذلك فلا بد وأن ينتهي بالأخرة إلى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل يناله من ذاته وإلّا لتسلسل التعليم والتعلُّم إلى غير النهاية، ولأنَّ كلّ من مارس علمًا من العلوم وخاض فيه وداوم على مواظبته ومزاولته لا بدَّ وأن يستخرج بنفسه ما لم يسبقه إليه متقدِّموه وأستادوه قلَّ ذلك أو كثر، فإنَّ باب الملكوت غير مسدود على أحد إلّا لمانع من نفسه وحجاب من غلظة طبعه؛ فبقدر سعيه وحركة باطنه يتلطَّف ذهنيَّة قلبه ومقدحة طبعه ويستعدّ كبريت نفسه لأنَّ ينقدح فيه شعلة من نار الملكوت أو نور من أنوار الجبروت، وكيف لا وقد بيَّنَّا من قبل أنَّ الإحساس بالجزئيَّات سبب لاستعداد النفس لقبول التصوُّرات الكليَّة وعرفت أنَّ حصول التصوُّرات المتناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت أحدهما للآخر؛ فكثيرًا ما يقع للذهن التفات إلى تصوُّر محمول بسبب الإحساس بجزئيَّاته عند استحضار تصوُّر موضوعه وعند ذلك يترتَّب عليه لا محالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفادة

menden, rivayetten, bir üstattan işitmeden, adil birinin şehadeti olmadan veya tevatürden alınmaksızın kesinlik gerekli olur. Dolayısıyla insanın kendisinden (*nefs*) öğrenmesinin mümkün olduğu açığa çıkar. Bu böyle olduğunda sezgi (*hads*) diye isimlendirilir. Bu yakın istidat, insan bireylerinde farklı farklıdır. Nice insanlar vardır ki, anlayışı bozuk, karihası [zihni] donuktur, şayet bir ömür boyu kendilerini herhangi bir meseleye verseler bile bunu tahkik etmeleri neredeyse imkânsızdır (*müteazzir*) ve matluplarına ulaşmadan meseleden yüz çevirirler. Bunun zıddı olan nice insanlar da vardır ki, şayet zihnini matlubuna yöneltse az bir yönelimle onu elde eder.

[697] Dahası dereceler farklı, kalpler saflık ve kirlilik, zekâda kuvvetlilik ve zayıflık, sezgide azlık ve çokluk bakımından farklı farklıdır. Dolayısıyla en yüksek uçta, melekûtun nurundan çokça ışık alan, hayır ve rahmet kaynağından çok hızlı bir şekilde feyiz alan yüce bir nefsin varlığının olması uzak bir ihtimal değildir. Bunun gibi bir insan istidadının kuvvetinden dolayı çok kısa bir sürede birçok hakikati idrak eder. Ona dönük herhangi bir arzu ve talebi olmaksızın eşyanın hakikatlerini ilmen kuşatır. Üstelik onun parlak zihni, orta terimlerle meşgul olmaksızın neticeye ulaşır. Bu neticelerden başka neticelere ulaşır. Hatta insânî matlapların sınırını ve beşerî derecelerin sonunu ihata eder.

[698] Bu kuvve, kutsî kuvve olarak isimlendirilir, insan fertlerinin en aşağı ucunun tam karşısında bulunur ve diğer nefislerden nitelik ve nicelik itibariyle farklı olur. Niceliksel olana gelince bu, orta terimleri çokça hazır kılması sebebiyle olur. Niteliksel olana gelince bu da şu yönlerden olur: 1. Bir makulden diğerine, evvelîlerden ikincilere, ilkelerden gayelere [sonuçlara] oldukça hızlı intikal etmesidir. 2. O, sırf aklî şeyleri mefhûmları ve umumi mâhiyetleri bakımından değil, inniyetleri ve hüviyetleri bakımından idrak eder. Zira bu makullerin hakikatlerine ulaşmak küllî bilgilerin dışında idrakte esastır, her ne kadar o, manaların asılları nefiste sağlam ve yerleşik olduğunda erişmeye vesile olsa da. Bundan dolayı, marifet, müşahedenin tohumudur, denilmiştir. 3. Diğer nefisler ilkin matlapları tayin eder, sonra neticeyi veren orta terimleri talep eder. Kutsi nefse gelince orta terim onu için ilkin zihinde vâki olur, zihin ondan

ذلك عن معلم أو رواية أو سماع من شيخ أو شهادة عدل أو تواتر فظهر أنَّ الإنسان يمكنه أن يتعلَّم من نفسه، وكلَّما كان كذلك فإنَّه يُسمَّى حدسًا وهذا الاستعداد القريب يتفاوت في أفراد الناس فرب إنسان بالغ في جمود القريحة وخمود الفطنة بحيث لو أكب طول عمره على مسألة واحدة تعذر عليه تحقيقها وانصرف عنها بدون مطلوبه؛ ورُبَّ إنسان يكون بضد ذلك حتى إنَّه لو التفت ذهنه إليه أدنى لفتة حصل له ذلك.

[٦٩٧] ثمَّ لمَّا كانت الدرجات متفاوتة والقلوب مختلفة صفاء وكدورة وقوَّة وضعفًا في الذكاء وكثرة وقلة في الحدس، فلا يبعد في الطرف الأعلى وجود نفس عالية شديدة قويَّة الاستنارة من نور الملكوت سريعة قبول الإفاضة من منبع الخير والرحموت، فمثل هذا الإنسان يدرك لشدَّة استعداده أكثر الحقائق في أسرع زمان فيحيط علمًا بحقائق الأشياء من غير طلب منه وشوق بل ذهنه الثاقب يسبق إلى النتائج من غير مزاولة لحدودها الوسطى وكذلك من تلك النتائج إلى أخرى حتى يحيط بغايات المطالب الإنسانيَّة ونهايات الدرجات البشريَّة.

[٦٩٨] وتلك القوَّة تُسمَّى قوَّة قدسيَّة وهي في مقابلة الطرف الأدنى من أفراد الناس ومخالفتها لسائر النفوس بالكم والكيف، أمَّا الكم فلكونه أكثر استحضارًا للحدود الوسطى، وأمَّا الكيف فمن وجوه؛ أحدها: أنَّها أسرع انتقالًا من معقول إلى معقول ومن الأوائل إلى الثواني ومن المبادي إلى الغايات، وثانيها: أنَّها تدرك العقليَّات الصرفة من حيث إنياتها وهويَّاتها لا من حيث مفهوماتها وماهيَّاتها العامة، فإنَّ الوصول إلى حقائق تلك المعقولات هي العمدة في الإدراك دون المعارف الكليَّة وإن كانت هي أيضًا وسيلة إلى ذلك الوصول إذا استحكمت ورسخت أصول معانيها في النفس، ولذلك قيل المعرفة بذر المشاهدة. وثالثها: أنَّ سائر النفوس تعين المطالب أولًا ثمَّ تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها، وأمَّا النفس القدسيَّة فيقع الحد الوسط

talep edilen neticeye ulaşır. Dolayısıyla orta terim sebebiyle olan şuur, matlaplarla olan şuurdan önce gelir, tıpkı kendinde olan şeylerin, limmî ilkelerin zâtlarında olması gibi.

Yirminci Fasıl

İlleti Bilmek, Malûlü Bilmeyi Gerektirir, Aksi Böyle Değildir

[699] İlk matlaba, yani illeti bilmenin malûlü bilmeyi gerektirmesine gelince, illet ya zâtı gereği bir illet olur veya zâtı gereği bir illet olmaz. Eğer illet zâtı gereği olmayıp bilakis etkisinde başka bir kaydın eklenmesine ihtiyaç duyarsa bu durumda o, hakikat itibariyle illet olmaz. Bilakis hakikat itibariyle illet bu toplam olur. İlaveten, bu toplam hakkındaki söz, zâtı gereği malûlü gerektiren illete varıncaya dek ilk kısımdaki söz gibidir. Bu şeyi bilen kimsenin bundan hareketle onun zâtı gereği bu malûlün illeti olduğunu bilmesi gerekir. Zira şeyin zâtı başkası sebebiyle değil zâtı gereği bu malûlün illeti olduğunda onu olduğu gibi bilen kimsenin malûlü gerektiren cihet üzere onu bilmesi gerekir. Bu cihetten hareketle onun bu malûlün illeti olduğunu ne zaman bilirse bu malûl sebebiyle onun için bilginin hâsıl olması gerekir. İzafeti gerçekleştiren cihet üzere iki göreliden birini bilmek diğer göreliyi bilmeyi gerektirir. Bu grubun kitaplarından alınan şey işte budur.

[700] Ben de diyorum ki, bu yerdeki tahkik şöyledir: İllet iki kısımdır. Biri, mâhiyetiyle malûlü gerektirir; tıpkı dördün çift oluşunu, üçgenin açı sahibi olmasını gerektirmesi gibi. Bu gibi illetin mâhiyeti bilindiğinde hiç kuşkusuz lâzımı da bilinir. Zira lâzım, illetin zâtının ve mâhiyet olması itibariyle mâhiyetinin lâzımıdır. Oysa illet, mâhiyeti itibariyle değil, bilakis ya zihnî varlığı ile ya da hâricî varlığı ile malûlü gerektirir. Bu gibi bir illetin kendisini bilmek, onun malûlünü bilmenin gerekliği için yeterli değildir.

[701] Aynı şekilde bu illeti ve onun mevcûd olmakta umumi vecih üzere mevcûd olduğunu bilmek, malûlünü bilmeye ulaştırmasını gerektirmez. Zira malûlü gerektiren cihet, onun bizzat mâhiyeti ve mutlak varlığı değil, bilakis hususi varlığı ve şahsî olmasıdır. Bu varlık hususi

لها في الذهن أولًا ويتأدَّى الذهن منه إلى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحدود الوسطى مُقدَّمًا على الشعور بالمطالب كما هو عليه الأمر في نفسه في ذوات المبادئ اللميَّة.

الفصل العشرون

في أنَّ العلم بالعلَّة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس

[٦٩٩] أمَّا المطلب الأول فلأنَّ العلة إمَّا أن تكون علة لذاتها أو لا تكون علة لذاتها فإن لم تكن علة لذاتها بل تحتاج في تأثيرها إلى انضمام قيد آخر فلم تكن هي العلة بالحقيقة بل العلة بالحقيقة هي ذلك المجموع. ثمَّ الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الأول إلى أن ينتهي إلى شيء هو لذاته يكون مقتضيًا للمعلول، فمن عرف ذلك الشيء لا بدَّ وأن يعرف منه أنَّه لذاته علة لذلك المعلول، فإنَّ ذاته إذا كانت لذاتها لا لغيرها علة لذلك المعلول فمن علمها على ما هي عليه وجب أن يعلمها على الجهة التي بها يوجب المعلول، ومتى علم منها أنَّه علة لذلك المعلول وجب أن يحصل العلم له بذلك المعلول لأنَّ العلم بأحد المضافين على الجهة الموقعة للإضافة يوجب العلم بمضاف آخر، هذا ما يستفاد من كتب القوم.

[٧٠٠] أقول: التحقيق في هذا المقام أنَّ العلة قسمان علة هي بماهيَّتها موجبة للمعلول كالأربعة للزوج والمثلث لذي الزوايا، ومثل هذه العلة متى علمت ماهيَّتها علم لازمها لا محالة إذ اللازم لازم لذاتها وماهيَّتها من حيث هي هي وعلة ليست هي بماهيَّتها موجبة للمعلول بل إمَّا بوجودها الذهني أو بوجودها الخارجي، ومثل تلك العلة لا يكفي العلم بنفسها لإيجاب العلم بمعلولها.

[٧٠١] وأيضًا، العلم بها وبكونها موجودة على الوجه العام في الموجودية لا يجب أن يؤدي إلى العلم بمعلولها لأنَّ الجهة المقتضية للمعلول ليست هي نفس ماهيَّتها ولا مطلق وجودها بل خصوص وجودها

olarak bilinmedikçe bu malûlünü bilmeyi gerektirmez. Öğrendiğin üzere hüviyeti itibariyle varlığın herhangi bir çeşidini bilmek, âlimin onunla ittihat etmesiyle veya onu kuşatan ve onun ilkesi olan şeyle mümkündür. Dolayısıyla bu esnada malûlü bilmek, bizzat malûlün varlığı olur, tıpkı bu illetin varlığını bilmenin illetin varlığı ile aynı olması gibi. Bir kimse zikrettiğimiz vecih üzere illetlerden birini bildiğinde onun malûlünü bilmesi, malûlünden hareketle malûlünün malûlünü bilmesi gerekir. Bu, şayet bulunursa, son malûle kadar gider. Fahr-ı Râzî'nin bazı kitaplarında zikrettiği şu şey, bu esasa göre uzaklaştırılır: Filozofların, "İlleti bilmek, malûlü bilmeyi gerektirir." sözü ile eğer illetin mâhiyetini bilmek, malûlü bilmeyi gerektirir, anlamı kastediliyor ise bu ancak, malûl, illetin mâhiyetinin lâzımlarından olduğunda doğru olur. Eğer bu sözle illet olması itibariyle illeti bilmenin malûl olması itibariyle malûlü bilmeyi gerektirdiği kastediliyorsa bu durumda o her ne kadar doğru olsa da faydasızdır. Hangi iki göreli olursa olsun, taakkulde bulunan manalar olarak iki göreliden biri diğerinden önce gelmez. İllet ve malûlle ilgili bu hükmün de bir hususiyeti yoktur. Eğer bu sözle, tüm yönleriyle ve haysiyetleriyle illeti bilmenin malûlü bilmeyi gerektirdiği kastediliyorsa bu da aynı şekilde faydasızdır. Zira toplamın tamamını bilmek, cüzlerinden bir cüz'ü bilmeyi içerir. İlletin bütün cihetleri bilindiğinde bu malûlü gerektirmesi bu cihetlerden biri olur. Oysa bütünün onun cüz'ünü değil, bilakis tersini gerektirmesi daha uygundur. Zira cüz, herhangi bir yönden bütünün tahakkuk sebeplerindendir. Râzî'nin görüşünü uzaklaştırma veçhi, zikrettiğimiz şeyden dolayı açıktır. Zira filozofların maksadı, onun zikrettiği şeylerden değildir. Bilakis illeti illet yapan hakikat bilindiğinde malûlün varlığının gerekliliğini gerektirir. Hatta malûlünün varlığının gerekliliğine kıyasla bu hakikatle birlikte olan hali, mâhiyetin mâhiyet olması itibariyle lâzımına kıyasla olan hali gibidir. Böylece ortaya çıkmıştır ki, her malûl illetinin mâhiyetinin lâzımlarındandır; bu mâhiyet ister varlığın aynı olsun veya başkası olsun yahut varlıkla birlikte olsun.

[702] Eğer "İlletin zâtı illetin illet oluşundan farklıdır. Zira illetin illet oluşu (*illiyyet*), malûlün malûllüğüne kıyasla makuldür. Oysa illetin zâtı herhangi bir şeye kıyasla makul değildir. Aksi halde illetin

وتشخُّصها فما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله، وقد علمت أنَّ الاطلاع على نحو من الوجود بهويَّته لا يمكن إلّا بأن يتَّحد العالم به أو بما هو محيط به ومبدأ له فعند ذلك يكون العلم بمعلوله نفس وجود معلولة كما أنَّ العلم بوجود تلك العلة نفس وجودها، فإذا علم أحد علة من العلل على الوجه الذي ذكرناه فلا بدَّ أن يعلم معلولها ومن معلولها معلول معلولها وهكذا إلى آخر معلولاتها لو كانت، وعلى هذا اندفع ما ذكره الفخر الرازي في بعض كتبه أنَّ قول الحكماء إنَّ العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول إن أريد به أنَّ العلم بماهيَّة العلة يوجب العلم بمعلولها فذلك إنَّما يصح فيما إذا كان المعلول من لوازم ماهيَّة علته، وإن أريد به أنَّ العلم بالعلة من حيث هي علة يوجب العلم بالمعلول من حيث هو معلول فذلك وإن كان حقًّا لكنه عديم الفائدة، فإنَّ المتضايفين معان في التَّعقُّل لا تُقدِّم لأحدهما على الآخر أي متضايفين كانا، ولا خصوصيَّة لهذا الحكم بالعلة والمعلول. وإن أريد به أنَّ العلم بالعلة بجميع وجوهها وحيثيَّاتها يقتضي العلم بالمعلول فهذا أيضًا عديم الجدوى فإنَّ العلم بكلّ مجموع يتضمَّن العلم بجزء من أجزائه فإذا علم جميع جهات العلة فمن جملة تلك الجهات كونها موجبة لهذا المعلول، والكلّ غير مقتض لجزئه بل العكس أولى لأنَّ الجزء من أسباب تحقُّق الكلّ بوجه. ووجه الاندفاع ظاهر ممَّا ذكرنا فإنَّ مرادهم ليس شيئًا ممَّا ذكره بل أنَّ العلة إذا علمت بحقيقتها التي هي بها علة تقتضي وجوب وجود المعلول حتى إنَّ حالها مع تلك الحقيقة بالقياس إلى وجوب وجود معلولها كحال الماهيَّة بالقياس إلى لازمها من حيث هي هي، فظهر أنَّ كلَّ معلول من لوازم ماهيَّة علته سواء كانت تلك الماهيَّة عين الوجود أو غير الوجود أو مع الوجود.

[٧٠٢] فإن قلت: ذات العلة مغايرة لعليَّة العلة فإنَّ عليَّة العلة معقولة بالقياس إلى معلوليَّة المعلول وذات العلة غير معقولة بالقياس إلى شيء وإلّا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا تكون قائمة بنفسها لكن المبدأ

zâtı görelilik babından olur, bu durumda kendiliğinden kaim olmazdı. Fakat zâtıyla kaim ilk ilke kendisi dışındaki şeylerin illetidir. Bu ise çelişkidir.

[703] Aynı şekilde illetinin zâtının, malûlden önce gelmesine rağmen malûlle birlikte olması gerekirdi. Bu da çelişkidir. Bu ikisi arasında başkalık sabit olduğunda ve illetin zâtının malûle kıyasla makul olmadığı sabit olduğunda illiyetin arız olduğu zâtın hakikatini bilmek malûlün zâtını bilmeyi gerektirmez." dersen bu sorunun çözümünde deriz ki, illetin illiyetinin, illetin hakikatine ve varlığına ilave olan sübûtî bir vasıf olması mümkün değildir. Aksi halde bu illiyetin illetinin illiyeti de illetin zâtına ilave olur ve bu teselsülü gerektirirdi. O halde illetin illiyeti, illetin hususi zâtının kendisidir. İlletin zâtı bazen cevher olduğu halde arazlar cümlesinden olan göreli oluşa gelince tek bir şey nasıl hem cevher hem de araz olmaktadır? Bunun cevabı göreli bahislerinde işaret ettiğimiz üzere şöyledir: Cevher, aklî mâhiyetinden başkadır. Cevher mevcûd olduğunda hakikati itibariyle herhangi bir şeyin illeti olur. Dolayısıyla bu cevherî mâhiyet akledildiğinde onun bu küllî vecih üzere olan taakkulü, onun illet oluşunun veya göreli oluşunun taakkulünü gerektirmez. Dolayısıyla illiyet izafetinin makulü, cevher hakikatinin makulünün dışındadır. Bu nedenle zâtı yönünden ona nispet edilen varlık zâtı gereği zâtında makul cevherin varlığıdır. Bir şeyin sebebi olması veya herhangi bir şekilde onunla irtibatlı olması bakımından ona nispet edildiğinde bu cihetten bu varlık görelinin varlığı olur. Sanki o herhangi bir sıfat üzere olan şeyin varlığıdır. Dolayısıyla o şeye arız olanın varlığı gibi olur. Ne var ki mâhiyeti müstakil değildir. İşte bu, görelinin varlığının tahkikidir. Yoksa göreli, insanların şu iddiası gibi değildir: Göreli hâriçte mevcûd değildir. Aksi halde "Bu illettir, şu malûldür, şu babadır, bu oğuldur." şeklindeki sözümüzün yanlış olması gerekir.

[704] Eğer geri döner de dersen ki, illetin zâtının malûlün zâtından ayrışmış hususi bir hakikati vardır. İkisinden biri diğerine dâhil değildir. İkisi birbirinden farklı olduğunda diğeri bilinmemekle birlikte ikisinden birinin bilgisinin hâsıl olması niçin mümkün değildir?

[705] Biz de deriz ki: Ne kadar da yanlış! İlletin ve malûlün başka başka oluşu ne Zeyd'in ve Amr'ın ne de tek tek cismin başka başka olu-

الأول القائم بذاته علة لِمَا سواه، هذا خلف. وأيضًا فيلزم أن يكون ذات العلة مع المعلول مع أنَّها مُتقدِّمة عليه، هذا خلف.

[٧٠٣] وإذا ثبت المغايرة بينهما وثبت أنَّ ذات العلة غير معقولة بالقياس إلى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت لها العليَّة العلم بذات المعلول، فنقول في حلِّ هذا الإشكال: إنَّ عليَّة العلة لا يمكن أن يكون وصفًا ثبوتيًّا زائدًا على حقيقة العلة ووجودها وإلّا لكانت عليَّة العلة لتلك العليَّة أيضًا زائدة على ذات العلة ولزم من ذلك التسلسل، فإذن عليَّة العلة نفس ذاتها المخصوصة، وأمَّا كون المضاف من جملة الأعراض وذات العلة قد تكون جوهرًا فكيف يكون شيء واحد جوهرًا وعرضًا، فجوابه كما أشرنا إليه في مباحث المضاف أنَّ وجود الجوهر غير ماهيَّته العقليَّة فالجوهر إذا كان موجودًا وهو بحقيقته علة لشيء فتلك الماهيَّة الجوهريَّة إذا عقلت لم يلزم من تعقُّله على هذا الوجه الكلي تَعقُّل كونها علة أو مضافة فإضافة العليَّة معقولها خارج عن المعقول من حقيقة الجوهر، فالوجود المنسوب إليها من جهة ذاتها هو وجود الجوهر المعقول لذاته في ذاته وإذا نسب إليها من حيث كونها سببًا لشيء أو مرتبطًا به أي ارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف وكأنَّه وجود الشيء على صفة فيكون كوجود العارض لشيء إلّا أنَّه غير مستقل الماهيَّة، فهذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعمه الناس من أنَّه غير موجود في الخارج وإلّا لزم الكذب في قولنا هذا علة وذاك معلول وهذا أب وذاك ابن.

[٧٠٤] فإن رجعت وقلت: إنَّ لذات العلة حقيقة مخصوصة مُتميِّزة عن ذات المعلول وليس أحدهما داخلًا في الآخر، وإذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر.

[٧٠٥] فنقول: هيهات ليست مغايرة العلة والمعلول كمغايرة زيد وعمرو وكمغايرة جسم وجسم حتى يمكن تصوُّر أحدهما مع الغفلة عن

şu gibidir ki, diğerini dikkate almadan ikisinden birini tasavvur etmek mümkün olsun! Bilakis hususi olarak malûlün varlığı illetin varlığının ve lâzımlarının neticelerindendir. Onun varlığının, illetin varlığına nispeti, mâhiyetin lâzımlarının mâhiyete nispeti gibidir.

[706] İlletin varlığı ancak malûlün varlığının tamlığı ve kemâlidir. Aralarındaki başkalık fazla ile eksik arasındaki başkalık gibidir. Kısaca tam taakkul hâricî varlığa uygun, hatta onunla ittihat içindedir. Bir şey illetin zâtı sebebiyle vasıtasız olarak malûlün sebebi olduğunda o şeyin illetini bilmek, vasıtasız olarak malûlün bilgisini gerektirir.

[707] İkinci matlaba, yani malûlü bilmenin hususiyetiyle illeti bilmeyi gerektirmemesine gelince bunun beyanı şöyledir: Bir şeyi gerektiren fâilin, o şeyin illeti olması gerekir. Dolayısıyla illeti bilmek, bir şeyi bilme cihetinden hâsıl olduğunda bu bilginin, illeti bilmenin illeti olması gerekir. Fakat malûlün varlığı, daha önce geçtiği üzere ilimle ittihat içindedir. Dolayısıyla bu malûlün, illetine kıyasla bir illiyet çeşidine sahip olması gerekir. Bu malûl, zâtının hususiliği sebebiyle illete tabi şeylerden olduğunda şayet hususiliği ile illetinin varlığının illeti olsaydı şeyin kendisinden önce gelmesi gerekirdi. Oysa bu imkânsızdır. Evet, malûlün illetine dayanması onun zâtında varlık ve yoklukça müstakil olmaması sebebiyle olduğundan, zira bu ikisinden birinde müstakil olsaydı bir sebebe dayanması imkânsız olurdu, bu durumda mâhiyetinin varlık ve yokluğa nispetinin eşit olması yönünden mümkün, hususi bir illeti değil herhangi bir tercih ediciyi ve herhangi bir illeti gerektirirdi. Dolayısıyla malûlün bu cihetten sabit olduğunu bilmek, herhangi bir tercih edicinin veya illetin sabit olduğunu bilmeyi gerektirir. Bu nedenle denmiştir ki, imkân, mutlak illete ihtiyaç duymanın illetidir. Malûl imkânı sebebiyle illete ihtiyaç duyuyor, imkân da mutlak illete ihtiyaç duymayı gerektiriyor olunca hiç kuşkusuz malûlün mâhiyetini bilmek mutlak illeti bilmeyi gerektirir. İllete gelince o, zâtı ve hususi hakikati gereği malûlü gerektirir. O halde onun illiyetinin muayyen zâtının lâzımlarından olması gerekir. Oysa muayyen illet, mutlak malûlü gerektirmez. Aksi halde başka bir kayıtla hususileşmiş olurdu. Hakikat itibariyle illet, bu kayıtlı birlikte bulunur. Dolayısıyla farz ettiğimiz şey, illetin illeti olmaz. Bu ise çelişkidir. O halde sabit olmuştur ki muayyen hakikati itibariyle illet, muayyen bir malûlü gerektirir. Hiç kuşkusuz illetin hakikatini bilmek, muayyen

الآخر بل وجود المعلول بخصوصه من نتائج وجود العلة ولوازمها، ونسبة وجوده إلى وجود العلة نسبة لوازم الماهيَّة إلى الماهيَّة.

[٧٠٦] ووجود العلة ليس إلّا تمام وجود المعلول وكماله، والمغايرة بينهما كالمغايرة بين الأشد والأنقص، وبالجملة التَّعقُّل التام أن يكون مُطابقًا للوجود الخارجي بل مُتَّحِدًا به فإذا كان الشيء بذاتها سببًا للمعلول بلا واسطة وجب أن يكون العلم بعلته مُقتضيًا للعلم به بلا واسطة.

[٧٠٧] وأمَّا المطلب الثاني وهو أنَّ العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة بخصوصها فبيانه أنَّ موجب الشيء لا بدَّ أن يكون علته فالعلم بالعلة إذا حصل من جهة العلم بشيء فذلك العلم لا بدَّ وأن يكون علة للعلم بالعلة لكن وجود المعلول يتَّحد بالعلم كما مرَّ فلا بدَّ وأن يكون لذلك المعلول ضرب من العليَّة بالقياس إلى علته، وإذا كان المعلول بخصوصيَّة ذاته من توابع العلة فلو كان بخصوصه علة لوجود علته بخصوصها يلزم تقدُّم الشيء على نفسه، وهو محال. نعم، لمَّا كان استناد المعلول إلى علته لأجل أنَّه في ذاته غير مستقل الوجود والعدم إذ لو كان له استقلال في أحدهما لامتنع استناده إلى سبب فالمُمكن من جهة ماهيَّته المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم يقتضي مُرجِّحًا ما وعلة ما لا علة مخصوصة؛ فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهة يوجب العلم بثبوت مُرجِّح ما وعلة ما، ولذلك قيل الإمكان علة الافتقار إلى علة مطلقة فإذا كان المعلول لإمكانه محوجًا إلى العلة والإمكان مُوجبًا للحاجة إلى العلة المطلقة فلا جرم كان العلم بماهيَّة المعلول موجبًا للعلم بالعلة المطلقة. وأمَّا العلة فإنَّ اقتضاءها للمعلول لذاتها وحقيقتها المخصوصة فإذن عليَّتها لا بدَّ وأن تكون من لوازم ذاتها المعينة والعلة المعينة لا يقتضي معلولًا مطلقًا وإلّا لكان لا يتخصَّص إلّا بقيد آخر؛ فالعلة بالحقيقة هي مع ذلك القيد فلم يكن ما فرضناه علة علة، هذا خلف. فثبت إذن أنَّ العلة بحقيقتها المعينة تقتضي معلولًا معيَّنا فلا جرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بحقيقة المعلول المعين، وأمَّا

malûlün hakikatini bilmenin illetidir. Malûl ise muayyen illet olması itibariyle muayyen bir illeti gerektirmez. Kuşkusuz malûlü bilmek, illeti bilmeyi gerektirmez.

[708] Eğer "Muayyen malûl, muayyen bir illeti gerektirmediğinde onun, illetine ve diğer şeylere nispeti aynı olur. Dolayısıyla niçin başkasına değil de ona dayandırılıyor?" dersen, deriz ki muayyen malûl, mutlak illeti gerektirir. Fakat muayyen illet muayyen malûlü gerektirir.

[709] Bu malûlün bu illeti tayin etmesi, malûlün bu illeti gerektirmesi sebebiyle değil, bilakis bu illetin bu malûlü gerektirmesi sebebiyledir. Bu illet zâtı gereği bu malûlün varlığında etki edince başka bir illetin onda etki etmesi imkânsızdır. Zira tek bir malûlde iki illetin peş peşe gelmesi imkânsızdır. Bunun birçok örneği vardır. Birisi şudur: Hayvan gibi bir cinsin, nâtık gibi bir fasla ve diğer fasıllara nispeti birdir. Hayvanın bu parçasının nâtık ile hususileşmesinin, şayet hayvan olması itibariyle hayvanın tabiatı cihetinden tahsis edici olmadan tercihi gerekseydi hayvanın tüm fasıllara nispeti eşit olurdu. Bu durumda hayvan olarak hayvan, eksik cinse ait bir tabiat olmak için, hangisi olursa olsun herhangi bir fasla ihtiyaç duyar. Fakat onun bu türün kapsamında herhangi bir fasılla hâsıl olması hayvan cihetiyle değil fasıl cihetiyledir. Tür de aynı şekilde vücûdî ve şahsî husûlünde, hangi şahsîleşme olursa olsun, herhangi bir şahsîleşmeye ihtiyaç duyar. Fakat Zeyd'in vücûdî hüviyetle hâsıl olması gibi, onun bu şahıs kapsamında hâsıl olması kendi cihetinden değil bu hüviyet cihetindendir. İnsanlar arasında "İbdai şeyler gibi türsel mâhiyetlerin bazısının türü, hususi şahsîleşmeyi gerektirir: Şahsîleşme bazen türün, yani varlığı şahsında sınırlanmış olan türün lâzımlarından olur." şeklinde meşhur olan şey, bize göre doğru değildir. Zira herhangi bir mâhiyetin şahsîleşmeyi gerektirmesi imkânsızdır. Çünkü şahsîleşme ancak varlıkla olur. Varlık bahislerinde geçtiği üzere varlığın mâhiyetin malûlü olması, orada zikredilen kesin burhanla imkânsızdır. Bilakis şahsîleşmede olduğu gibi varlık, mâhiyeti olan şeylerde mâhiyeti gerektirir. Fasıl, cinse sahip olan şeyde cinsi gerektirir. Hususi varlıkla mâhiyet şahsîleşir ve muayyen bir şahıs olur, muayyen fasıl ile cinsin tabiatı taayyün eder ve

المعلول فلا يقتضي العلة المعينة من حيث هي هي فلا جرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة.

[٧٠٨] فإن قلت: المعلول المعين إذا لم يقتض علة معينة كانت نسبته إلى علته وإلى سائر الأشياء واحدة فلماذا استند إليها دون غيرها. قلنا: المعلول المعين يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة اقتضت معلولًا معيّنًا.

[٧٠٩] فتعيين تلك العلة لذلك المعلول ليس لأجل اقتضاء المعلول لها بل لأجل اقتضاء ذلك العلة لذلك المعلول، فلمّا كانت تلك العلة لذاتها مؤثِّرة في وجود ذلك المعلول استحال أن يؤثّر فيه علة أخرى لامتناع توارد علتين على معلول واحد، ولهذا نظائر كثيرة منها أنَّ نسبة الجنس كالحيوان إلى الفصل كالناطق وإلى سائر الفصول واحدة، فاختصاص هذه الحصة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصص لتساوي نسبة الحيوان إلى جميع الفصول، فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة جنسية ناقصة إلى فصل من الفصول أي فصل كان، لكن تحصله في ضمن هذا النوع بهذا الفصل إنَّما كان من جهة الفصل لا من جهته؛ وكذلك النوع يحتاج في تحصُّله الشخصي الوجودي إلى تشخُّص ما أي تشخُّص كان، لكن تحصُّله في ضمن هذا الشخص كزيد بهذه الهويَّة الوجوديَّة إنَّما كان من جهة هذه الهويَّة لا من جهته. وما اشتهر عند الناس أنَّ بعض الماهيَّات النوعيَّة كالإبداعيَّات نوعها مقتض للتشخُّص الخاص وإنَّ التشخُّص قد يكون من لوازم النوع أي النوع الذي انحصر وجوده في شخصه ليس بصحيح عندنا لاستحالة كون ماهيَّة من الماهيَّات مقتضية للتشخُّص لأنَّ التشخُّص لا يكون إلّا بالوجود وقد مرَّ في مباحث الوجود أنَّ الوجود يمتنع أن يكون معلول الماهيَّة بالبرهان القطعي الذي سلف ذكره هناك بل الوجود كالتشخُّص يقتضي الماهيَّة فيما له ماهيَّة، والفصل يقتضي الجنس فيما له جنس فبالوجود الخاص تشخَّصت الماهيَّة وصارت شخصًا معينًا، وبالفصل المعين تعيَّنت طبيعة الجنس وصارت

hususi bir tür olur. Bu şahsîleşmeyi bilmeden dolayı, hususiliği itibariyle onun malûlü olan türü bilmek gerekir. Aynı şekilde, türün her bir faslını bilmek, hususiliği itibariyle cinsini bilmeyi gerektirir. Oysa türün varlığını bilmek ancak herhangi bir şahsîleşmenin varlığını bilmeyi gerektirir. Cinsin varlığını bilmek de ancak herhangi bir faslın varlığını bilmeyi gerektirir.

[710] Eğer ki, "Malûllerden herhangi birinin varlığının hususiliğinin bilgisi, varlığın kendisine ilave bir sûret ile olmasıyla değil, bilakis şühudun varlıktan gaip olmaması itibariyle huzûrî ve şuhûdî bir bilgi olarak hâsıl olduğunda işte o zaman bu, illetin zâtının hususiyetini bilmeyi de gerektirir. Her birinin diğerini gerektirmesi hususunda iki bilgi, yani illeti bilmekle malûlü bilmek arasında bir fark yoktur." dersen:

[711] Biz de deriz ki, durum böyle değildir. Bildiğin üzere illetin varlığı, malûlün varlığından daha güçlüdür. Tıpkı malûlün varlığının, kusuru ve eksikliği sebebiyle illetin varlığını kuşatmaması gibi onun benzerine de ulaşamaz. Aynı şekilde malûlü bilmek, illetin varlığını ihata etmeye erişmeyi ve varlıkta onun mertebesine ulaşmayı gerektirmez. Bu manadan dolayı Yakup b. İshak el-Kindî demiştir ki, "İlk illet bize verdiği şeye, biz ona ancak onun cihetinden bitişik iken bitişik olduğunda, bazen bizim feyiz verenin düşündüğünü verdiği feyzin imkânı ölçüsünce onu mülahaza etmemiz mümkün olur. Dolayısıyla onun bizi ihatasının ölçüsünün, bizim onu mülahaza etme ölçümüze nispet edilmemesi gerekir. Zira o, bizi daha çok ve daha bol bir şekilde içerir. Durum böyle olduğunda ilk illetin cüz'îleri bilmediğini zanneden kimse, hakikatten oldukça uzaklaşmış olur." [Kindî'nin sözü burada] bitti.

Yirmi Birinci Fasıl

Sebeplinin Bilgisinin Hâsıl Olması, Ancak Sebebinin Bilinmesi Yönünden Mümkündür

[712] Önceki mesele gibi bu meselenin de tahkiki ancak varlık bahislerinin tahkiki ile mümkündür. Dolayısıyla diyoruz ki: Bilinmelidir ki, bir şeyi tam bir kesinlikle bilmek ancak aklî sûretin aynıyla hâricî varlığa uygun olmasıyla hâsıl olur. Sebebi olan bir şeyin, hiç kuşkusuz zâtı gereği

نوعًا مخصوصًا فلأجل هذا العلم بالتشخُّص يوجب العلم بالنوع الذي هو معلوله بخصوصه، وكذا يلزم من العلم بكلّ فصل لنوع العلم بجنسه بخصوصه، ولا يلزم من العلم بوجود النوع إلّا العلم بوجود تشخُّص ما من التشخُّصات ولا من العلم بوجود الجنس إلّا العلم بوجود فصل ما من الفصول.

[٧١٠] فإن قلت: إذا حصل العلم بخصوصيَّة وجود معلول من المعاليل علمًا حضوريًّا شهوديًّا بحيث لا يكون بصورة زائدة على نفس الوجود بل بحيث لا يغيب الشهود عن الوجود فعند ذلك لا بدَّ وأن يجب من ذلك العلم لخصوصيَّة ذات العلة أيضًا فلا فرق بين العلمين أي العلم بالعلة والعلم بالمعلول في كون كلّ منهما مقتضيًا للآخر.

[٧١١] قلنا: ليس الأمر كذلك لِمَا علمت أنَّ وجود العلة أقوى من وجود المعلول فكما أنَّ وجود المعلول لقصوره وضعفه لا يحيط بوجود العلة ولا يبلغ أيضًا إلى مثله فكذلك العلم به لا يقتضي البلوغ إلى الإحاطة بوجودها ولا نيل مرتبتها في الوجود، ولهذا المعنى قال يعقوب بن إسحاق الكندي: إذا كانت العلة الأولى متصلة بما يفيضه علينا وكنا غير متصلين به إلّا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه أن يلحظ الفائض فيجب ألّا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنَّها أغرز وأوفر وأشد استغراقًا لنا وإذا كان الأمر كذلك فقد بعد عن الحقِّ بُعدًا كثيرًا من ظنَّ أنَّ العلة الأولى لا يعلم الجزئيَّات، انتهى.

الفصل الحادي والعشرون

في أنَّ العلم بذي السبب يمتنع حصوله إلّا من جهة العلم بسببه

[٧١٢] هذه المسألة أيضًا كالمسألة الماضية لا يمكن تحقيقها إلّا بتحقيق مباحث الوجود، فنقول يجب أن يعلم أنَّ اليقين التام بالشيء إنَّما يحصل بأن كانت الصورة العقليَّة مطابقة للوجود الخارجي بعينه فالذي

varlığı mümkündür. Aksi halde onun sebebe dayanması imkânsız olurdu. Daha önce şu görüşümüzü serdetmiştik: Mevcûdlar arasındaki câillik ve mec'ûllük, onların mâhiyetleri yönünden değildir. Aksi halde malûllerin tümü mâhiyetlerin lâzımlarından olur ve ilk ilke de mâhiyet sahibi olur ve yine mâhiyetin tümünü bilmek Yüce Yaratıcı'nın künhünü bilmeyi ve bu mâhiyetin sebeplerinin tümünü bilmeyi gerektirirdi. Yine, varlığın mukavvimlerinin tümü, mâhiyetin mukavvimleri olurdu. Varlık burada soyutlanan izâfî bir şey olurdu. Bunların tümü imkânsızdır. Her malûl, bir mâhiyete ve bir varlığa sahiptir. Mâhiyet olması bakımından malûlün mâhiyetini düşündüğünde mâhiyetinin taakkulünde o ancak cinsinin ve faslının mâhiyetinin cüzlerine ihtiyaç duyar. Bu mâhiyetin mevcûd oluş itibarını düşündüğünde mevcûd oluş imkânı sebebiyle o, mutlak bir illete ihtiyaç duyar. Dolayısıyla bu haysiyetle onu bilmek mutlak mucip illetin varlığını bilmekten önce gelir. Zira o herhangi bir illetçe gerektirilmedikçe mevcûd olmaz. Onun hususi varlığını düşündüğünde, onun hususi varlığı hususi illetinin varlığı ile kıvam bulur. Dolayısıyla onun vücûdî hüviyetinin hususiliğini tam olarak bilmek ancak hususi illetinin hakikatini bilmek yönünden mümkündür, tıpkı onun imkânî mâhiyetine nazarla ne mevcûd ne de vacip olması ve sebebine nazarla oluşunun zorunlu, değişiminin imkânsız olması gibi.

[713] Mâhiyeti itibariyle hâsıl olan bilgi, illetinin varlığını ve zorunluluğunu bilmeyi gerektirmez. Fakat onun hususi varlığını kesin olarak bilmek ancak sebebini bilmekle hâsıl olur. Sebebini bilmekle ilim zorunlu ve değişmesi imkânsız olur. Tek bir malûlde iki illetin peş peşe gelmesi imkânsız olduğu için, malûlün varlığı ancak tek bir illetten dolayı hâsıl olur. Aynı şekilde onu başka bir cihetten bilmenin hâsıl olması da imkânsızdır. Bu cihet, sebebi bilme cihetinden ayrıdır. Aksi halde tek bir şeyin tek bir cihetten tam olan iki sebebi olurdu. Bunlardan biri, varlığını hâsıl kılan sebep, diğeri de onun varlığının bilinmesini hâsıl kılan sebep. Bu ise imkânsızdır. Zira farz edilen şey şudur: Onu bilmek, onunla ittihat etmektir. Şeyin varlığı onun bilgisine uygun olduğunda onun illetinin varlığının, onun illetini bilmeye uygun olması gerekir. Zira malûlün birliği illetinin birliğini gerektirir. Dolayısıyla sabit olmuştur ki, ilkelerin zâtlarının varlığını bilmek ancak ilkeleri bilme cihetinden hâsıl olur.

له سبب فهو لا محالة مُمكن الوجود لذاته وإلّا امتنع استناده إلى السبب. وقد سبق مِنّا القول بأنَّ الجاعليَّة والمجعوليَّة بين الموجودات ليست من جهة ماهيَّتها وإلّا لكانت المعلولات كلها من لوازم الماهيَّات، ولكان المبدأ الأول ذا ماهيَّة ولكان العلم بكلّ ماهيَّة يوجب العلم بكنه الباري جلَّ مجده وبجميع أسباب تلك الماهيَّة ولكان جميع مقومات الوجود مقومات الماهيَّة إذ كان الوجود أمرًا انتزاعيًّا إضافيًّا عند ذلك، والكلّ محال؛ فكلُّ معلول له ماهيَّة وله وجود فإذا نظرت إلى ماهيَّته من حيث هي هي فلا يحتاج في تعقُّل ماهيَّته إلّا إلى أجزاء ماهيَّة من جنسه وفصله، وإذا نظرت إلى اعتبار كون تلك الماهيَّة موجودة فهي لإمكان موجوديتها تحتاج إلى علة مُطلقة فالعلم بها من تلك الحيثيَّة مسبوق بالعلم بوجود علة موجبة مطلقة فإنَّها ما لم تجب بعلة من العلل لم توجد، وأمَّا إذا نظرت إلى وجوده الخاص فوجوده الخاص يتقوَّم بوجود علته الخاصة فلا يمكن العلم التام بخصوص هويَّته الوجوديَّة إلّا من جهة العلم بحقيقة علته الخاصة، وكما أنَّه بالنظر إلى ماهيَّته الإمكانيَّة غير موجودة ولا واجبة وبالنظر إلى سببه يصير واجب الكون مُمتنع التغير.

[٧١٣] فكذلك العلم الحاصل بماهيَّته لا يقتضي وجوب العلم بوجود علته ووجوبها ولكن العلم اليقيني بوجوده الخاص لا يحصل إلّا من العلم بسببه، وبالعلم بسببه يصير واجب العلم مُمتنع التغير، وكما أنَّ وجوده لا يحصل إلّا من علة واحدة لامتناع توارد العلتين على معلول واحد، فكذلك العلم به يستحيل أن يحصل من جهة أخرى وهي غير جهة العلم بسببه وإلّا لكان لشيء واحد من جهة واحدة سببان تامان سبب يحصل به وجوده وسبب يحصل به العلم بوجوده وهو محال لأنَّ المفروض أنَّ العلم به مُتَّحِد معه؛ وإذا كان وجود الشيء مُطابقًا للعلم به يجب أن يكون وجود علته مُطابقًا للعلم بعلته لأنَّ وحدة المعلول يستلزم وحدة علته، فثبت أنَّ العلم بوجود ذوات المبادي لا يحصل إلّا من جهة العلم بمباديها.

[714] Biri diyebilir ki, binanın varlığını bildiğimizde, onu bina eden biri olduğunu biliriz, her ne kadar bina, bina edenin illeti değil, bilakis durum tersi olsa da.

[715] Biz de diyoruz ki, binayı bilmek bina edeni bilmeyi gerektirmez, bilakis binanın bina edene ihtiyaç duyduğunu bilmeyi gerektirir. Onun bina edene ihtiyaç duyması, zâta eklenen, mâhiyetinin malûlü olan bir hükümdür. Dolayısıyla bu, illetle malûle dair yapılan çıkarım olur. Dahası bir şeyin bir şeye ihtiyaç duyduğunu bilmek, bu ikisinden her birinin bilinmesini şart koşuyorsa hiç kuşkusuz bina eden malum olur. Zira ona olan izafeti bilmek hâsıl olmuştur. İnnî burhanların tümü bu kâbildendir. Zira onlar, ilmin bu şeylerde ancak illetin malûle izafeti cihetinden hâsıl olması bakımından limmî burhanlar gibidir. Zira malûl, her ne kadar kendindeki varlığı itibariyle malûl de olsa fakat o, malûl oluş vasfı ve imkânının eksikliği sebebiyle herhangi bir illete ihtiyaç duymanın illetidir. İnnî burhanın, kesinlik (*yakîn*) veren burhan olması, bu malûl için mutlak olarak herhangi bir illetinin varlığının gerekliliğini vermesinden dolayıdır. Zan veren bir delili oluşu ise yerinde tahkik edildiği üzere hususi illetin belirtilerinden ve etkilerinden birini vermesinden dolayıdır.

[716] Kısaca bir şeyle ilgili hâsıl olan inanç sebeplerinden ve illetlerinden kaynaklanmaz, her ne kadar inanç son derece iyi ve güçlü olsa da. Zira inançta değişiklik imkânsız değildir, bilakis o, değişim ve yok olmanın yeridir. Bir şeyi bilme onun sebeplerini ve illetlerini bilme cihetinden hâsıl olduğunda bu bilgi asla değişmez. Hakikat itibariyle bir şeyi bilmek onun varlığı ile aynı olmakla birlikte, malûlün varlığı her ne kadar kendinde değişse bile bu bilgi değişmez. Bu ancak kâmil kimselerin idrak ettiği metafiziğin kapalı meselelerindendir. Bunu inşallah Yaratıcı'nın ilmini tahkik ederken izah edeceğiz.

[717] Sebepten ve mukavvimden müstağni olan şeye gelince, onu bilmek ya önsel (*apriori,evvelî*) ve bedîhî olur ya da onun bilgisinden ümit kesilmiş olur. Yahut da ona ulaşmanın yolu ancak eserleri ve lâzımlarıyla ona delil getirmekle olur. İşte o zaman onun hakikatinin ve mâhiyetinin künhü bilinmez. Oysa zorunlu varlık hakkında ne burhan ne de tanım söz konusudur. Zira hiçbir vecihle onun sebebi olmadığı gibi fâil ve gaye gibi bir sebebi de yoktur. Onun madde ve sûret gibi kıvam sebebi de yok-

[٧١٤] ولقائل أن يقول: إنَّا إذا علمنا وجود البناء علمنا أنَّ له بانيًا مع أنَّ البناء لا يكون علَّة للباني بل الأمر بالعكس.

[٧١٥] فنقول: العلم بالبناء لا يوجب العلم بالباني بل يوجب العلم باحتياج البناء إلى بناء واحتياجه إلى البنّاء حكم لاحق لذاته لازم له معلول لماهيَّته فيكون ذلك استدلالًا بالعلة على المعلول، ثمَّ العلم بحاجة شيء إلى شيء لمَّا كان مشروطًا بالعلم بكلّ واحد منهما لا جرم صار الباني معلومًا لكون العلم بالإضافة إليه حاصلًا، وجميع البراهين الإنيَّة من هذا القبيل فإنَّها كالبراهين اللميَّة في أنَّ العلم لا يحصل فيها إلّا من جهة إضافة العلة إلى المعلول فإنَّ المعلول وإن كان بحسب وجوده في نفسه معلولًا ولكن بوصف معلوليَّته ونقص إمكانه علة للحاجة إلى علة ما من العلل، فكون برهان الإن بُرهانًا مُفيدًا لليقين لأجل إفادته إيجاب وجود علة ما على الإطلاق لهذا المعلول، وكونه دليلًا مُفيدًا للظن لأجل إفادته علامة من علامات العلة المخصوصة وأثرًا من آثارها كما حُقِّق في مقامه.

[٧١٦] وبالجملة الاعتقاد الحاصل بالشيء لا من أسبابه وعلله وإن كان في غاية الجودة ونهاية القوَّة فإنَّه ليس بمُمتنع فيه التغير بل هو في معرض التغير والزوال. وأمَّا إذا حصل العلم بشيء من جهة العلم بأسبابه وعلله فذلك العلم لا يتغيَّر أصلًا وإن تغيَّر وجود المعلول في نفسه مع أنَّ العلم بالشيء بالحقيقة هو عين وجوده، وهذا من غوامض مسائل الإلهيَّة التي لا يدركها إلّا الكاملون سنوضح ذلك في تحقيق علم الباري إن شاء الله تعالى.

[٧١٧] وأمَّا الشيء الذي يكون غنيًّا عن السبب والمقوم فالعلم به إمَّا أن يكون أوَّليًّا بديهيًّا وإمَّا أن يكون مأيوسًا عن معرفته، وإمَّا أن لا يكون إليه طريق إلا بالاستدلال عليه بآثاره ولوازمه وحينئذ لا يعرف كنه حقيقته وماهيَّته، والواجب سبحانه لا برهان عليه ولا حد له إذ لا سبب له بوجه من الوجوه لا سبب الوجود كالفاعل والغاية، ولا سبب القوام كالمادة

tur. Cins ve fasıl gibi mâhiyet sebebi de yoktur. Bununla birlikte hiçbir şey ondan uzak değildir. O, her şeye burhandır. O, her şeye her şeyden daha yakındır. Tıpkı Aziz olan [Allah'ın] şu ayetlerde dediği gibi: "*Biz ona şah damarından daha yakınız.*"[40], yine "*Nerede olursanız olun, O sizinle beraberdir.*"[41] O'nun zâtı hakkındaki burhan tıpkı şu sözdeki gibidir: "*Allah, O'ndan başka ilâh olmadığına şâhitlik etti.*"[42], yine "*Rabbinin her şeye şahit olması yeterli değil mi?*",[43] yine "*De ki: Hangi şey şahadetçe en büyüktür? De ki: Allah.*"[44]

[718] Bil ki, bu yerde özellikle "Sebeplik ve sebeplilik (*illiyye ve malûliyye*) ancak varlığın ve mâhiyetin hakikatinde bilaraz yaratılmış (*mec'ûl*) bir şey olarak bulunur." şeklinde varlık babındaki yöntemimize göre büyük bir sorun vardır. Dolayısıyla işte o zaman insanın kendisini bilmesinin, kendisinin varlığı ile aynı olması reddedilir ve nefsinin varlığı, ilkelere sahip şeyler cümlesindendir. Oysa ilke sahibini bilmek ancak onun ilkesinin bilinmesiyle hâsıl olur. Şeyin varlığının ilkesi ancak ilkesinin varlığı olur. Çok sağlam ve güçlü bir şekilde ilke sahibi bilindiğinde aynı şekilde ilkesinin de çok sağlam ve güçlü bir şekilde bilinmesi gerekir. Dahası kendimizi bilmemizden daha sağlam ve güçlü bir şey yoktur. Zira zâtımızı bilmemiz zâtımızla aynıdır. Bir şeyin bir şeyden dolayı hâsıl olmasının, bir şeyin zâtı gereği hâsıl olmasından daha güçlü olması mümkün değildir. Aynı şekilde nefislerimizin ilkesini bilmemiz gerekir. Fakat nefislerimizin ilkesi zâtı gereği zorunlu varlığa kadar gider. Daha önce geçtiği üzere zorunlu varlığın hakikatini bilmek ancak zorunlu varlık için mümkündür. Tıpkı şöyle denildiği gibi: "*Onların bilgisi ise Rahman'ı kuşatamaz. Bütün yüzler; diri, yaratıklarına hâkim ve onları koruyup gözeten Allah'a boyun eğmiştir.*"[45]

[719] Bu sorunun çözümü fakirlerden biri [olan bu fakir] için hâsıl olan şeylerdendir. Ne var ki ibareler, sülûk yolunun inceliği ve yönteminin gizliliği sebebiyle bunun takririni hakkıyla eda etmekten yoksundur.

40 Kaf, 50/16.
41 Hadid, 57/4.
42 Al-i İmran, 3/18.
43 Fussilet, 41/53.
44 En'am, 6/19.
45 Taha, 20/110-111.

والصورة ولا سبب الماهيَّة كالجنس والفصل، ومع ذلك لا يخلو منه شيء من الأشياء وهو البرهان على كلّ شيء وأقرب من كلّ شيء إلى كلّ شيء كما قال عز من قال: ﴿ونَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (سورة ق، ١٦/٥٠) وقال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ﴾ (سورة الحديد، ٤/٥٧) وهو البرهان على ذاته كما قال: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلهَ إِلَّا هُوَ﴾ (سورة آل عمران، ١٨/٣) وقال: ﴿أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شيء شَهِيدٌ﴾ (سورة فصلت، ٥٣/٤١) وقال: ﴿قُلْ أَيُّ شيء أَكْبَرُ شَهادَةً قُلِ اللهُ﴾ (سورة الأنعام، ١٩/٦).

[٧١٨] واعلم أنَّ في هذا المقام إشكالًا عظيمًا سيَّما على طريقتنا في باب الوجود من أنَّ العليَّة والمعلوليَّة ليست إلّا في حقيقة الوجود والماهيَّة مجعولة بالعرض فيرد حينئذ أنَّ علم الإنسان بنفسه هو عين وجود نفسه ووجود نفسه من جملة الأمور التي هي ذوات المبادي، وقد ثبت أنَّ العلم بذي المبدأ لا يحصل إلّا من العلم بمبدئه، ومبدأ وجود الشيء لا يكون إلّا وجود مبدئه، وإذا كان العلم بذي المبدأ في غاية الوثاقة والقوَّة يجب أن يكون العلم بمبدئه كذلك في غاية الوثاقة والقوَّة، ثمَّ لا أوثق ولا أقوى من علمنا بنفوسنا لأنَّ علمنا بذاتنا عين ذاتنا، ولا يُمكن أن يكون حصول شيء لشيء أقوى من حصول شيء لذاته فكذلك يجب أن يكون علمنا بمبدأ نفوسنا لكن مبدأ نفوسنا ينتهي إلى واجب الوجود لذاته. وقد مرَّ أنَّ العلم بحقيقة واجب الوجود لا يمكن إلّا لواجب الوجود كما قال: ﴿ولا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا وعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾ (سورة طه، ١١٠/٢٠-١١١).

[٧١٩] وحل هذا الإشكال ممَّا قد حصل لبعض الفقراء إلّا أنَّ العبارة تقسر عن تقريره على ما هو حق أدائه لدقَّة مسلكه وخفاء سبيله، ومع ذلك

Bununla birlikte ona şöyle işaret edelim: Nefislerimizi bilmemiz nefislerimizin varlığı ile aynı olunca nefislerimizin ilkelerini bilmemiz gerekir ki, bu ilke sebebiyle nefislerimizi bilmemiz nefislerimizin varlığı ile aynı değil ilkenin varlığı ile aynı olur. Fakat ilkenin varlığı ilke ile aynıdır, bunun hâsıl olması bizim için değil onun için söz konusudur. Zira malûlün varlığı, illetin varlığının aynı olmayıp, illetin varlığına tabidir.

[720] İki ilim de bunun gibidir. İki ilim iki varlık konumunda olduğunda her ne kadar ilkelerimizi bilmemizden hâsıl olsa da nefislerimizi bilmiş oluruz. Fakat ilkelerimizi bilmemiz, ilkemizin varlığından ibarettir. İlkemizin bize olan izafeti, icat ve fâillik izafeti olduğu için, aynı şekilde ilkemizi bilmemiz bizi icat etme ve bizim fâilimiz olma izafetinin yanı sıra ilkemizin varlığından ibaret olur. Böylece biz, onun zâtı icat yönüyle bizden önce geldiği için, zâtımızı bilmemizden önce ilkemizi biliriz. Kısaca bilginin ölçüsü, kuvvette ve zayıflıkta, illet ve malûl oluşta varlığın ölçüsü gibidir. Eşyanın malûl olan zâtlarında bir oluşu bulunduğu gibi, zâtlarımızda oluşundan daha kuvvetli biçimde ilkelerinde ve sebeplerinde oluşları vardır. Şeyin yaratıcısındaki (*câil*) oluşu kendisiyle birlikte oluşundan daha kuvvetlidir. Zira kendisiyle birlikte oluşu imkân itibariyledir, yaratıcısıyla birlikte oluşu zorunluluk itibariyledir. Zorunluluk nispeti, imkân nispetinden daha kuvvetlidir. Tümünün, her oluştan daha yüksek ve daha yüce bir vecih üzere bütünün ilkesinde bir oluşu vardır. Peygamber'e ve ailesine en üstün salât ü selam olsun, nebevi dualarda şunlar söylenmiştir: Ey ezelî olarak var olan olan, ey oluş, ey her oluştan önce olan, ey her oluştan sonra olan, ey her oluşun oluşturucusu!

Yirmi İkinci Fasıl

Bir Şey İlletlerinin ve Sebeplerinin Bilinmesi Yoluyla Bilindiğinde, Nakşolma (İntibâî) Bilgi [Olur] ve Bu Ancak Küllî Olarak Bilinir

[721] Bir şeyi bilmek bazen bilinenin mâhiyetine denk bir sûretle olur, bazen o şeyin varlığının kendisiyle olur, tıpkı zâtlarımızı ve zâtlarımızla kaim olan sûretleri bilmek gibi. Müteahhir filozoflara göre Yaratıcı'nın eşyayı bilmesi yüce zâtına ilave zihnî sûretlerle olur. Oysa sûretli olan her bilgi küllîdir, ondan gereken ve ondan kaynaklanan şeyler

نشير إليه بأنَّ علمنا بنفوسنا لمَّا كان عين وجود نفوسنا فلا بدَّ أن يكون العلم بمبدأ نفوسنا الذي حصل بسببه علمنا بنفوسنا عين وجود المبدأ لا عين وجود نفوسنا، لكن وجود المبدأ عين المبدأ وحصوله له لا لنا لأنَّ وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها.

[٧٢٠] وكذلك العلمان فإذا كان العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا وإن حصل من علمنا بمبدئنا لكن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا ولمَّا كانت إضافة مبدئنا إلينا إضافة الإيجاد والفاعلية فكذلك علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع إضافة إيجاده إيَّانا وفاعليته لنا، فعلمنا بمبدئنا مُقدَّم على علمنا بذاتنا لكون ذاته مُقدَّمًا بالإيجاد علينا. وبالجملة وزان العلم بعينه كوزان الوجود في القوَّة والضعف والعليَّة والمعلوليَّة، وللأشياء كينونيَّة عند ذواتها المعلولة وكينونيَّة عند مباديها وأسبابها أقوى من كينونيتها عند ذواتنا، وكون الشيء عند جاعله أقوى من كونه مع نفسه لأنَّ كونه مع نفسه بالإمكان وكونه مع جاعله بالوجوب، ونسبة الوجوب أقوى من نسبة الإمكان وللجميع كينونة عند مبدأ الكلِّ على وجه أعلى وأرفع من كلّ كون، وفي الأدعية النبويَّة على الداعي بها وآله أكمل الصلوات: يا كان يا كينان يا كائن قبل كلِّ كون يا كائن بعد كلِّ كون يا مُكوِّن لكلِّ كون.

الفصل الثاني والعشرون

في أنَّ الشيء إذا علم من طريق العلم بعلله وأسبابه علمًا انطباعيًّا فلا يعلم إلّا كليًّا

[٧٢١] اعلم أنَّ العلم بالشيء قد يكون بصورة مساوية لماهيَّة المعلوم وقد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا وبالصور القائمة بذواتنا، وعلم الباري جلَّ مجده بالأشياء عند متأخري الحكماء بصور ذهنية زائدة على ذاته تعالى، وكل علم صوري فهو كلي وكذا ما يترتَّب عليه وينشأ منه ولو

de böyledir, velev ki bin tahsisle tahsis edilmiş olsun yine de onlar küllî olup bizzat tasavvurları birçok şey arasında ortak olmaya mâni değildir. Dolayısıyla bilgi, ilkeler ve illetlerle bu vecih üzere hâsıl olduğunda bu bilginin tüm malûlleri, hatta aynı şekilde bu küllî vecih üzere şahsîleri bilmeye kadar gitmesi gerekir.

[722] Bunun ve keyfiyetinin beyanına gelince, İbn Sînâ, Behmenyâr ve diğer takipçileri gibi husûlî sûrî bilgiye kail olan filozoflar bunu şöyle diyerek açıklamışlardır: İbn Sînâ *Şifâ*[46] ve *Necât*[47] kitaplarında şöyle demiştir: "Zorunlu varlığın eşyayı eşyadan dolayı akletmesi mümkün değildir. Aksi halde onun zâtı ya aklettiği şeyle kıvam bulur ve bu durumda onun kıvamı eşya ile olur ya da akletmesi ona arız olur, dolayısıyla o her yönden zorunlu varlık olmaz. Bu ise imkânsızdır.

[723] Hâricî şeyler olmasaydı o bir hale sahip olmazdı ve sahip olduğu hal zâtının değil başkasının gerektirdiği bir hal olurdu. Bu durumda başkasının onda bir tesiri söz konusu olur. Daha önce geçen asıllar bu vb.'ni geçersiz kılmıştı. Zorunlu varlık her varlığın ilkesi olduğu için, o, ilkesi olduğu şeyleri kendi zâtından akleder. O, tam varlıkların aynları itibariyle, oluş ve bozuluş içindeki varlıkların ilkin türleri, sonra da onlar aracılığı ile şahıslarının ilkesidir. Başka bir vecih üzere onun, değişen şeyler olmaları itibariyle değişim içindeki bu şeyleri zamansal ve müşahhas olarak akledici olması mümkün değildir, bilakis açıklayacağımız başka bir yön üzere akleder. Onun, bazen bir şeyin yok değil mevcûd olarak bazen de mevcûd değil yok olarak zamansal bir akletmeyle akletmesi mümkün değildir. Zira iki halden her birinin tek başına bir sûreti olur, iki sûretten hiçbiri diğeriyle birlikte kalıcı olmaz. Bu durumda zorunlu varlık, zât bakımından değişmiş olur.

[724] Dahası bozuluş içindeki şeyler, eğer soyut mâhiyetleri ve onu şahsîleştirmeyen ona tabi şeylerle akledilmiş olursa bu durumda bozuluş içinde olan bir şey olarak akledilmiş olmaz. Eğer maddeye ve maddenin arazlarına, bir vakte, bir şahsîleşme ve terekkübe bitişen olmaları itibariyle idrak edilmiş olursa bu durumda makul değil, bilakis duyulur veya tahayyül edilir bir şey olur. Oysa biz başka kitaplarda şöyle açıklamıştık:

46 *Şifâ, İlâhiyât*, 8. Makale, 6. Fasıl, 357.

47 *Necat*, 283 vd.

تخصَّص بألف تخصيص فإنَّه أيضًا كلي لا يمنع نفس تصوُّره من الشركة بين كثيرين؛ فالعلم إذا حصل بالمبادي والعلل على هذا الوجه فلا بدَّ وأن يتأدي ذلك العلم إلى العلم بجميع المعلولات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلي أيضًا.

[٧٢٢] وأمَّا بيان ذلك وكيفيَّته فقد بيَّنه الحكماء القائلون بالعلم الصوري الحصولي كالشيخ الرئيس وأتباعه مثل بهمنيار وغيره فقد قال الشيخ في كتابي **الشفاء والنجاة** هكذا: وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء وإلّا فذاته إمَّا متقوِّمة بما يعقل فيكون تقوُّمها بالأشياء وإمَّا عارضة لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كلِّ وجه وهذا محال.

[٧٢٣] ويكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير، والأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه، ولأنَّه مبدأ كلّ وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولًا وبتوسُّط ذلك بأشخاصها. ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلًا لهذه المتغيِّرات مع تغيُّرها من حيث هي متغيِّرة عقلًا زمانيًّا مُشخَّصًا بل على نحو آخر نُبيِّنه، فإنَّه لا يجوز أن يكون تارة يعقل عقلًا زمانيًّا منها أنَّها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلًا زمانيًّا أنَّها معدومة غير موجودة فيكون لكلّ واحد من الأمرين صورة على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الأخرى فيكون واجب الوجود متغيِّر الذَّات.

[٧٢٤] ثمَّ الفاسدات إن عقلت بالماهيَّة المجرَّدة وما يتبعها ممَّا لا يتشخَّص لم تعقل بما هي فاسدة، وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخُّص وتركُّب لم تكن معقولة بل هي محسوسة أو متخيِّلة، ونحن قد بيَّنَّا في كتب أخرى أنَّ كلَّ صورة لمحسوس وكلّ

Duyulur ve tahayyül edilir her bir sûret ancak duyulur ve tahayyül edilir olması bakımından cüz'î bir organla idrak edilir. Birçok fiilin sabit olması zorunlu varlık için eksiklik olduğu gibi aynı şekilde birçok taakkulün de sabit olması böyledir. Bilakis zorunlu varlık her şeyi küllî bir tarzda akleder. Bununla birlikte şahsî hiçbir şey onun ilminden uzak kalmaz. "*Göklerde ve yerde zerre kadar olanlar bile O'nun ilminin dışında değildir.*"[48] Bu, tasavvuru bir zekânın lütfedilmesine ihtiyaç duyan ilginç şeylerden biridir. Bunun keyfiyeti şöyledir: Zorunlu varlık zâtını ve her var olanın ilkesi olduğunu aklettiğinde, kendisinden meydana gelen var olanların ilklerini ve onlardan meydana gelen şeyleri akletmiş olur. Var olan her bir şey ancak onun sebebiyle zorunlu bir şey olması cihetinden var olmuştur. Biz bunu daha önce açıklamıştık. Dolayısıyla bu sebepler birbirileriyle karşılaşmaları itibariyle kendilerinden cüz'îlerin var olmasına yol açar. Dolayısıyla el-Evvel, sebepleri ve bunların birbirleriyle uygunluklarını bilir. Bundan hareketle O, zaruri olarak sebeplerin yol açtığı şeyleri, aralarındaki zamanları, bunun sonuçlarını bilir. Zira O'nun bunu bilip de şunu bilmemesi mümkün değildir. Böylelikle O, cüz'î şeyleri cüz'î şeyler olmaları itibariyle küllî olarak, yani sıfatlara sahip şeyler olmaları itibariyle bilir.

[725] Cüz'îler bu sıfatlarla bir şahıs olarak hususileştiğinde bu, şahsîleşen herhangi bir zamana veya şahsîleşen herhangi bir hale izafetle [idrak edilir]. Bu hal onların sıfatları itibariyle alınsaydı o da aynı şekilde sıfatların konumunda olurdu. Zira onlar [cüz'îler] her birinin türü şahsında bulunan ilkelere dayanır. Dolayısıyla şahsî şeylere dayanılmış olur. Oysa biz demiştik ki, bu gibi bir dayanma bazen şahsîler için onlarla sınırlı bir nitelik ve bir betim (*resm*) sağlar..."

[726] Sonra demiştir ki: "Geri dönüp diyoruz ki, göklerin hareketlerinin tümünü bildiğinde bunun her güneş tutulması, her bitişme ve cüz'î her ayrılma ile aynı olduğunu da bilirsin fakat küllî bir tarzda bilirsin. Zira sen herhangi bir güneş tutulması hakkında dersin ki, o şundan dolayı, şundan şuna doğru, kuzeye doğru olan bir hareketin zamanından sonra olan bir tutulmadır. Dolayısıyla konumsal olarak ay, buradan onun tam karşısına doğru gider, bununla daha önceki veya ondan sonraki tu-

48 Sebe, 34/3.

صورة خياليَّة فإنَّما تُدرَك من حيث هي محسوسة ومُتخيِّلة بآلة مُتجزِّئة وكما أنَّ إثبات كثير من الأفاعيل نقص للواجب الوجود كذلك إثبات كثير من التَّعقُّلات بل الواجب الوجود إنَّما يعقل كلّ شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي ﴿وَلَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السماوات وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ (سورة سبأ، ٣/٣٤)، وهذا من العجائب التي يحوج تصوُّرها إلى لطف قريحة. وأمَّا كيفيَّة ذلك فلأنَّه إذا عقل ذاته وعقل أنَّه مبدأ كلّ موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولَّد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلّا وقد صار من جهة ما يكون واجبًا بسببه، وقد بيَّنَّا هذا فتكون هذه الأسباب تتأدَّى بمصادماتها إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئيَّة، فالأول يعلم الأسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتأدَّى إليها وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات لأنَّه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مُدركًا للأمور الجُزئيَّة من حيث هي كليَّة أعني من حيث لها صفات.

[٧٢٥] وإن تخصَّصت بها شخصًا فبالإضافة إلى زمان مُتشخِّص أو حال مُتشخِّصة لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضًا بمنزلتها لكونها تستند إلى مباد كلّ واحد منها نوعه في شخصه فيستند إلى أمور شخصيَّة، وقد قلنا إنَّ مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيَّات رسمًا ووصفًا مقصورًا عليها.

[٧٢٦] ثمَّ قال ونعود فنقول: كما أنَّك إذا تعلم حركات السماوات كلها فأنت تعلم كلّ كسوف وكلّ اتصال وكلّ انفصال جزئي يكون بعينه ولكنَّه على نحو كلي لأنَّك تقول في كسوف ما أنَّه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا إلى كذا شماليًّا فصيفيًّا ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مُدَّة كذا وكذلك بين

tulma arasında şöyle bir süre vardır; son iki tutulma arasında da durum böyle olur. Bu tutulmaların arazlarından herhangi birini, bildiğin hariç, dışarıda tutmazsın. Fakat sen bunu küllî olarak bilirsin. Zira bu mananın her birinin hali böyle olan birçok tutulmaya yüklenmesi mümkün olur. Fakat sen herhangi bir delille bu tutulmanın aynıyla ancak tek bir şey olduğunu bilirsin. Daha önce zikrettiğimiz şeyi hatırlarsan bu küllîliği gidermez." lafızlarıyla aktarımı burada bitti.

[727] Kısaca İbn Sînâ'nın görüşü, Allah Teâlâ'nın mevcûdların tümünü, hatta şahsî şeyleri küllî tarzda bildiğidir. Bunun manası, O'nun eşyanın tabiatlarını ve şahsîlerini değil nevilerini biliyor olması değildir ki, bazılarının vehmettiği gibi, bazı hususi şeylerin bilgisinden habersiz kalmaması gereksin! Bilakis onun görüşü yazdığı metinde olduğu gibi Yaratıcı'nın şahsîlerin tümünü, cinsleri ve türleri bildiği gibi bilmesidir. Fakat o bunları, türü şahsında münhasır küllî nitelik ve sıfatlarla bilir. Muhakkik Tûsî ve onun derecesinde bulunan bazı müteahhirler, makullerin O'nun zâtında resmedilmesinin takririyle ilgili görüşte her ne kadar ona muhalefet etseler ve bu hususta ona suçlamada bulunsalar da onlar ilmin tahkiki hususundaki şeyi tamamlamadılar. Bilakis bu hususta İbn Sînâ'nın kastettiği şeye erişemediler. Oysa biz onların İbn Sînâ'ya olan itirazlarına cevaplar verdik ve itirazlarındaki kusur veçhini açıkladık. Yaratıcı'nın şeyleri bilmesinin keyfiyeti ne onların iddia ettiği gibidir ne de İbn Sînâ'nın takrir ettiği gibidir. Bilakis bu, bizim tahkik ettiğimiz gibidir. Beyanı hemen gelecektir, inşallah.

Yirmi Üçüncü Fasıl

Şahsîleri Bilmek, Onların Değişmesi Sebebiyle Bilginin Değişmesini Gerektirir

[728] İbn Sînâ, *Şifâ*'da[49] bilende değişme olmaksızın cüz'î şeylerin ilim ve idrak bakımından nasıl idrak edilip bilindiğini takrir ettiği yerde şu ibareyle demiştir ki: "Şu andaki gibi veya sürekli mevcûd olduğunda tutulma işini bildiğinde mutlak tutulmayı değil, bilakis olacak olan her tutulmayı bilirsin. Dolayısıyla tutulmanın varlığı ve yokluğu bir olup, bu

49 *Şifâ, İlâhiyât*, 8. Makale, 6. Fasıl, 361.

الكسوفين الآخرين حتى لا تغادر عارضًا من عوارض تلك الكسوفات إلّا علمته ولكنَّك علمته كُليًّا لأنَّ هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كلّ واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنَّك تعلم بحجة ما أنَّ ذلك الكسوف لا يكون إلّا واحد بعينه وهذا لا يدفع الكليَّة إن تذكَّرت ما قلناه قبل، انتهى نقل ألفاظه.

[٧٢٧] وبالجملة فمذهب الشيخ أنَّ علمه تعالى بجميع الموجودات حتى الشخصيَّات على الوجه الكلي وليس معنى ذلك أنَّه يعلم طبائع الأشياء ونوعيَّاتها لا شخصيَّاتها حتى يلزم أن يغيب عن علمه بعض الخصوصيَّات كما توهَّمه بعضهم بل مذهبه كما نصَّ عليه أنَّ الباري يعلم الشخصيَّات كلها كما يعلم الأجناس والأنواع لكنه يعلمها بنعوت وصفات كليَّة نوعها منحصر في شخص منها. وبعض المتأخرين كالمحقق الطوسي ومن في طبقته وإن خالفوه في القول بتقرير رسوم المعقولات في ذاته وطعنوا عليه في ذلك لكنهم لم يُتمِّموا الأمر في تحقيق العلم بل لم يبلغوا ما شاءوه في ذلك، ونحن قد أجبنا عن اعتراضاتهم على الشيخ وبيَّنَّا وجه القصور في إيراداتهم عليه، وكيفيَّة علم الباري بالأشياء ليست كما زعموه ولا كما قرَّره الشيخ بل كما حقَّقناه، وموعد بيانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى.

الفصل الثالث والعشرون

في أنَّ العلم بالشخصيَّات يجب تغيُّره بتغيُّرها

[٧٢٨] قال الشيخ في **الشفاء** حيث أراد أن يُقرِّر أنَّ الأشياء الجزئيَّة كيف تعلم وتدرك علمًا وإدراكًا لا يتغيَّر معهما العالم بهذه العبارة: فإنَّك إذا علمت أمر الكسوف كما توجد أنت أو كنت موجودًا دائمًا كان لك علم لا بالكسوف المُطلق بل بكل كسوف كائن، ثمَّ كان وجود ذلك الكسوف

sende bir şeyi değiştirmez. Dolayısıyla senin bilgin her iki halde de birdir; o da şudur: Şu tutulmadan veya şu sürede şu burçta güneşin varoluşundan sonra şu sıfatlar itibariyle bir tutulma var olmuştur. Bu tutulma, şundan sonra olmuş, tutulmadan sonra şöyle olmuştur. Senin tutulma hakkında-
5 ki bu inancın, bu tutulmadan önce, onunla birlikte ve tutulmadan sonra doğru olur. Buna zamanı dâhil edersen farz edilen anda bu tutulmanın mevcûd olmadığını bilirsin. Sonra başka bir anda onun mevcûd olduğunu bilirsin, oysa bu var olduğu anda öncekinin bilgisi kalmamış, bilakis başka bir bilgi ortaya çıkmıştır. Bu durumda sende işaret ettiğimiz değişim olur.
10 Zamana ve ana bağlı bir haldeyken senin, tutulmanın bittiği sırada tutulmadan önceki halin üzere kalman doğru değildir. Oysa hükmünde zamanın dahli olmayan el-Evvel, bu zamanda bulunması itibariyle ve zamanla ilgili yeni bir hüküm ve yeni bir bilgi olarak bu ve şu zamanda bulunan bir hükümle hüküm vermekten uzaktır." [İbn Sînâ'nın] sözü burada bitti.

15 [729] Bunun açıklaması şöyledir: Uzak sebepleri bilme cihetinden değil eşyadan herhangi biriyle hâsıl olan infiâlî bilginin eşyanın değişmesiyle değişmesi gerekir. Sen Zeyd evdeyken onun evde olduğunu bildiğinde Zeyd evden çıktığında ya ilk bilgi kalıcı olacaktır ya da olmayacaktır. Eğer kalıcı ise bu, bilgi değil bilgisizlik olur. Dolayısıyla bu inanç, ilim olmada
20 değişmiş olur. Eğer ilk bilgi kalıcı değilse buradaki değişim daha açıktır.

[730] İnsanlardan biri [F. Râzî] [50] demiştir ki, şeyin var olacağını bilmek, bu şey var olduğunda onun varlığını bilmekle aynıdır. Bu, iki vecihle onların geçersiz kıldıkları şeylerden biridir:

[731] 1. Şayet böyle olsaydı bizim bu vaktimizde herhangi bir zama-
25 nın, gündüz vaktinde gelecek gecenin var olacağını bildiğimiz gibi var olacağını bildiğimizde, sonra biz gece ile gündüzü ayırt edemeyeceğimiz bir mekânda bulunurken gece geldiğinde bizim gecenin varlığını bilmemiz gerekirdi. Zira bizde buna ilişkin bilgi vardır.

[732] Şayet biz bu vaktimizde güneşin bu vaktimizden sonra doğa-
30 cağını bilseydik sonra da güneş doğsaydı, biz onu görmemiş, ondan haberimiz olmamış ve onun ışığını bilmemiş olsak da onun doğuşunu bilirdik. Zira bizde bunun bilgisi vardır. Her iki örnekteki tâlî geçersizdir, mukaddem de böyledir.

---

50 Krş. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*. I,

وعدمه واحدًا لا يغير منك أمرًا فإنَّ علمك في الحالين يكون واحدًا وهو أنَّ كسوفًا له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدَّة كذا، ويكون بعد كذا وبعده كذا، ويكون هذا العقد منك صادقًا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده وأمَّا إن أدخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض أنَّ هذا الكسوف ليس بموجود ثمَّ علمت في آن آخر أنَّه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي أشرنا إليه، ولم يصح أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وأنت زماني وآني، والأول الذي لا مدخل لزمان في حكمه فهو بعيد أن يَحكم حُكمًا في هذا الزمان وفي ذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد ومعرفة جديدة، انتهى كلامه.

[٧٢٩] وتوضيحه أنَّ العلم الانفعالي الذي يحصل بالأشياء من الأشياء لا من جهة العلم بأسبابها القصوى لا بدَّ وأن يتغيَّر بتغيُّرها فإنَّك إذا علمت من زيد أنَّه في الدار عند كونه فيها فإذا خرج زيد عن الدار فإمَّا أن يبقى العلم الأول أو لا يبقى فإن بقي لم يكن علمًا بل جهلًا فذلك الاعتقاد قد تغيَّر في كونه علمًا وإمَّا إن لم يبق فالتغيُّر هاهنا أوضح.

[٧٣٠] وقال بعض الناس: العلم بأنَّ الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد ذلك الشيء وهذا ممَّا أبطلوه بوجهين:

[٧٣١] الأول: أنَّه لو كان كذلك لوجب إذا علمنا في وقتنا هذا أنَّ زمانًا من الأزمنة سيوجد نحو أن نعلم في النهار بأنَّ الليل المستقبل سيوجد ثمَّ جاء الليل ونحن في مكان لا نميِّز بين الليل والنهار أن نكون عالمين بوجود الليل إذ فينا علم بذلك.

[٧٣٢] ولو علمنا في وقتنا هذا أنَّ الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثمَّ طلعت أن نكون عالمين بطلوعها وإن لم نشاهدها ولا أخبرنا بها ولا عرفنا ضياءها إذ فينا علم بذلك، والتالي في المثالين باطل فكذا المُقدَّم.

[733] 2. Bilgi, bilinen uygun bir sûreti gerektirir. Nitekim bir şeyin, gelecekte şimdi mevcûd oluşundan farklı olarak, hatta ona nefyedecek şekilde var olması şu haysiyetledir: Şey gelecekte var olacaktır, sözümüzün anlamı, şimdi mâdum olan şeyin gelecek zamanda varlığının tahakkuk etmesidir. Bilinen bu iki şey kendilerinde birbirinden başka ve birbirini nefyettiğinde zihinde bu ikisinden hâsıl olan sûretin birbirinden farklı ve birbirini nefyeden olması gerekir. Zira yenilenme vasfı üzere yenilenen şeyler olarak alınan ilmin bu tarzının, bilinen şeye bağlı olarak değişiyor olması gerekir. Başka bir cihetten ve daha yüksek bir ilkeden hâsıl olan bilgiye gelince, o, ne bilinen şeye tâbidir ne de bilinen şeyin değişmesiyle değişir.

[734] Muhakkik Tûsî İlim Meselesi Risalesinin Şerhi'inde *[Şerhu Risâleti Mes'eleti'l-İlm]* demiştir ki: "Eşyanın çoğalmasının ya hakikatleri bakımından ya da tek bir hakikatte ortak olmalarına rağmen sayıca çoğalmaları bakımından olmasında bir beis yoktur. Hakikati ortak çokluğun tekleri, ya yerleşik olmaz, yani birlikte bulunmaz ya da yerleşik olur. Bu ikisinden ilki ancak zamanla birlikte var olur veya zamanda var olur. Zira değiştirmenin ilk illeti zamandır, zira onun zâtı yenilenen ve sürekli olarak biten bir şeydir. Zaman sayesinde zamanda veya zamanla birlikte bulunan şey değişir. İkincisi ise ancak bir mekânda veya mekânla birlikte var olması mümkündür. Zira bu veçhe göre çoğalmanın ilk illeti, zâtı gereği konumu kabul eden mevcûddur, yani ona hissî işaretle işaret etmek mümkündür ve onun, konumları farklı olan cüzlerine bölünmesi gerekir. Şu manada ki onlardan birinin herhangi bir cihette ve herhangi bir boyutta bulunması itibariyle cüzlerinin birbirine nispetinin olması gerekir. Özelliği böyle olan her mevcûd, maddidir. Makul tabiatlar birçok şahıs halinde çoğaldığında şahıslar olarak taayyün etmelerinin ve şahsîleşmelerinin ilk sebepleri ya zamandır, tıpkı hareketler için söz konusu olduğu gibi; ya da mekândır, tıpkı cisimler için söz konusu olduğu gibi; yahut da zaman ve mekândır, tıpkı herhangi bir türün altında vâki olan, çoğalan ve değişen şahıslar için söz konusu olduğu gibi. Mekânsal ve zamansal olmayan bir şey, bu ikisiyle ilişkili olmaz.

[٧٣٣] والثاني: أنَّ العلم يستدعي صورة مطابقة للمعلوم وكما أنَّ كون الشيء سيوجد مغاير لكونه موجودًا بل مناف له من حيث إنَّ المفهوم من قولنا الشيء سيوجد أنَّ الذي هو معدوم في الحال له تحقّق وجود في الزمان المستقبل وإذا كان المعلومان في أنفسهما متغايرين ومتنافيين وجب أن تكون الصورة الحاصلة منهما في الذهن متغايرتين متنافيتين لكون هذا النحو من العلم المأخوذ من الأمور المتجدِّدة على وصف تجدُّدها لا بدَّ وأن يكون متغيِّرًا تبعًا لمعلومه، وأمَّا العلم الحاصل من جهة أخرى ومبدأ أعلى فهو غير تابع لمعلومه ولا متغيِّر بتغيُّر معلومه.

[٧٣٤] قال المحقق الطوسي في **شرح رسالة مسألة العلم**: فلا بأس بأنَّ تكثُّر الأشياء إمَّا بحسب حقائقها أو بحسب تعدُّدها مع اشتراكها في حقيقة واحدة، والكثرة المتَّفقة الحقيقة إمَّا أن يكون آحادها غير قارة أي لا توجد معًا أو قارة، والأول منهما لا يوجد إلّا مع زمان أو في زمان فإنَّ العلة الأولى للتغيير هو الزمان لكونه لذاته يتجدَّد ويتصرَّم على الاتصال ويتغيَّر بسببه ما هو فيه أو معه، والثاني لا يمكن أن يوجد إلّا في مكان أو مع مكان فإنَّ العلة الأولى للتكثُّر على هذا الوجه الموجود الذي يقبل الوضع لذاته أي يمكن أن يشار إليه إشارة حسيَّة ويلزم التجزي بأجزائه مختلفة الأوضاع بمعنى أن يكون لبعض أجزائه نسبة إلى بعض بأن يكون منه في جهة من الجهات وعلى بعد من الأبعاد، وكلّ موجود يكون هذا شأنه فهو مادي والطبائع المعقولة إذا تحصَّلت في أشخاص كثيرة تكوّن الأسباب، الأول لتعين أشخاصها وتشخُّصها هي إمَّا الزمان كما للحركات وإمَّا المكان كما للأجسام أو كلاهما كما للأشخاص المتغيِّرة المُتكثِّرة الواقعة تحت نوع من الأنواع، وما لا يكون مكانيًا ولا زمانيًا فلا يتعلَّق بهما.

[735] Akıl böyle bir şeyi zamandan veya mekândan birine isnat etmeyi hoş karşılamaz, tıpkı insan tabiatı itibariyle insan ne zaman var olacak, nerede var olacak ya da 5'in herhangi bir zamanda 10'un yarısı oluşu hangi zamanda ve hangi beldede olur, denildiğinde olduğu gibi. Bilakis insan gibi bir şahıs veya bu 5 ve 10 taayyün ettiğinde şahsîleşmeleri sebebiyle zaman ve mekânla ilişkili olur. Hakikatleri ortak şahısların zamansal veya mekânsal oluşu, hakikatleri farklı şeylerin zamansal ve mekânsal olmamalarını gerektirmez. Zira bunların birçoğu, zaman ve mekânla ilişkili olarak var olur, tıpkı bütünüyle ulvi cisimler ile aşağı unsurların bütünü gibi.

[736] Bu takarrür ettiyse maksada dönüp diyelim ki: İdrak eden zaman ve mekânla ilişkili bir şey olduğunda onun idrakleri başka şeyle değil cisimsel bir organla olur, tıpkı dış, iç veya benzeri duyular gibi. Zira idrak eden kendi zamanında hazır olan değişenleri idrak eder ve onların varlığına hükmeder, varlığı bu zamanın dışındaki bir zamanda olan şeyden habersiz olur ve onun yokluğuna hükmeder. Üstelik, onun olduğunu veya olacağını fakat şimdi olmadığını söyler. Yine o, kendisine işaret edilebilen çoğalan şeyleri idrak eder ve onların kendisinin herhangi bir cihetinde ve kendisinden uzak da olsa onların herhangi bir mesafede olduklarına hükmeder. Böyle olmayan idrak ediciye gelince onun idraki tam olur. Çünkü bütünü kuşatır ve hangi hâdisin hangi zamanda var olduğunu, kendisinden önce veya sonra gelen hâdisle kendisi arasında ne kadar süre olduğunu bilir ve bunlardan herhangi bir şeyin yokluğuna hükmetmez. Bilakis o, ilk idrak edicinin hükmettiği şeyi, geçmişte olan şeyin şimdi mevcûd olmamasıyla değiştirerek muayyen bir zamanda mevcûd olan her şey, bu zamanın dışında, ondan önce veya sonra mevcûd olmaz, diye hükmeder. Yine o, varlığa uygun bir şekilde, her şahsın mekânda var olan herhangi bir cüzde bulunduğunu, onunla bütün cihetlerde vâki olan diğer şeyler arasında bulunan herhangi bir nispette bulunduğunu ve bu ikisinin arasındaki boyutların miktarını toptan bilir ve herhangi bir şeyin şimdi mevcûd veya mâdum olduğuna, burada mevcûd veya mâdum yahut hazır ve gaip olduğuna hükmetmez. Zira o ne zamansal ne de mekânsaldır. Bilakis tüm zamanların ve mekânların ona

[٧٣٥] ويتنفَّر العقل من إسناده إلى أحدهما كما قيل الإنسان من حيث طبيعة الإنسان متى توجد أو أين توجد أو كون الخمسة نصف العشرة في أي زمان يكون وأي بلدة يكون، بل إذا تعيَّن شخص منها كهذا الإنسان أو هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلَّق بهما بسبب تشخُّصهما، وكون الأشخاص المتَّفقة الحقائق زمانيًا أو مكانيًا لا يقتضي كون المختلفة الحقائق غير زماني وغير مكاني فإنَّ كثيرًا منها يوجد أيضًا متعلقًا بالزمان والمكان كالأجرام العلويَّة بأسرها وكليَّات العناصر السفليَّة.

[٧٣٦] وإذا تقرَّر هذا فلنعُد إلى المقصود ونقول: إذا كان المدرِك أمرًا يتعلَّق بزمان أو مكان فإنَّما يكون هذه الإدراكات منه بآلة جسمانيَّة لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة أو غيرها فإنَّه يدرك المتغيِّرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويُفوِّته ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول إنَّه كان أو سيكون وليس الآن، ويُدرك المُتكثِّرات التي يمكن له أن يشير إليها ويحكم عليها بأنَّها في أي جهة منه وعلى أي مسافة إن بعُد عنه؛ أمَّا المدرِك الذي لا يكون كذلك فيكون إدراكه تامًّا فإنَّه يكون مُحيطًا بالكلِّ عالمًا بأنَّ أي حادث يوجد في أي زمان من الأزمنة وكم يكون من المُدَّة بينه وبين الحادث الذي يتقدَّمه أو يتأخَّر عنه، ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الأول بأنَّ الماضي ليس موجودًا في الحال يحكم بأنَّ كلِّ موجود في زمان معين لا يكون موجودًا في غير ذلك الزمان من الأزمنة التي قبله أو بعده، ويكون عالمًا بأنَّ كلَّ شخص في أي جزء يوجد من المكان وأي نسبة يكون بينه وبين ما عداه ممَّا يقع في جميع جهاته وكم الأبعاد بينهما جميعًا على الوجه المطابق للوجود، ولا يحكم على شيء بأنَّه موجود الآن أو معدوم أو موجود هناك أو معدوم أو حاضر أو غائب لأنَّه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبة واحدة، وإنَّما يختص بالآن أو بهذا المكان أو بالحضور والغيبة أو بأنَّ هذا الجسم قدامي أو خلفي أو تحتي من يقع وجوده في

nispeti tek bir nispettir. Muayyen bir zamanda ve muayyen bir mekânda varlığı vâki olan kimse, bu anla, bu mekânla, hazır oluş ve gaybetle veya "Bu cisim önümdedir, arkamdadır, altımdadır." gibi şeylerle hususileşir. Onun mevcûd şeylerin tümünü bilmesi bilgilerin en tamı ve en yetkinidir. Cüz'îleri küllî vecih üzere bilmenin yorumu işte budur. Buna "*Yazılı kâğıt tomarlarını dürer gibi.*"[51] ayetinde olduğu gibi, bütünüyle zamanların ve mekânların toplayıcısı olan göklerin dürülmesi ifadesiyle işaret edilmiştir.

[737] Tomarları okuyan kişinin bakışı sürekli olarak tek tek harflere ilişir ve o, bakışından önceki ve sonraki şeylerden habersiz olur. Tomarın elinde dürülmüş olan şeye gelince onun harflerin tümüne nispeti tek bir nispettir, harflerden hiçbiri ondan kaybolmaz. Açıktır ki idrakin bu türü ancak zâtı zamansız ve mekânsız olan biri için mümkündür ve o, herhangi bir organ olmaksızın veya herhangi bir sûretin aracılığı olmaksızın idrak eder. İster küllî ister cüz'î, hangi vecih üzere olursa olsun bu kişinin herhangi bir şeyi bilmesi mümkündür. Dolayısıyla onun nezdinde varlık defteri olan apaçık bir kitapta sabit olduğu bir halde, düşen her yaprağı, yeryüzünün karanlıklarındaki her bir taneyi, yaş ve kuru her şeyi bilir. Geçmiş, şimdi, gelecek veya hangi vecihle olursa olsun bu sıfatlarla nitelenen her şey, varlık itibariyle onun nezdinde açıktır. Zikri geçen cüz'î vecih üzere cüz'îleri bilmeye gelince bu, ancak muayyen bir vakitte ve muayyen bir mekânda cisimsel bir organla hissî bir idrak ile idrak eden kimse için doğrudur. Nitekim Yüce Yaratıcı'nın tadan, koklayan ve dokunan olduğu söylenmediği halde tat, koku ve dokunma nesnelerini bildiği söylenir. Zira O, cisimsel bir duyuya sahip olmaktan uzaktır. Bu O'nun tenzihinde bir leke oluşturmaz; bilakis bu tenzihi tekid eder. Aynı şekilde, cismânî aletlerle idrak edilmiş olan somut tikellerin bilgisinin O'ndan nefyedilmesi O'nun tenzihinde bir leke oluşturmaz, bilakis O'nu pekiştirir. Bu ne bir olan zâtında ne de akılların idrak ettiği zâtî sıfatlarında değişimi gerektirmez. Değişim ancak bilinen şeylerde ve onunla şeyler arasındaki izafette gerekir. Bu yerdeki benim tahkikim bundan ibarettir." Tûsî'nin sözü burada bitti.

51 Enbiya, 21/104.

زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات أتمّ العلوم وأكملها، وهذا هو المفسّر بالعلم بالجزئيّات على الوجه الكلي، وإليه أشير بطي السماوات التي هي جامع الأزمنة والأمكنة كلها ﴿كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ (سورة الأنبياء، ١٠٤/٢١).

[٧٣٧] فإنَّ القاري للسجل يتعلَّق نظره بحرف حرف على الولاء ويغيب عنه ما تقدَّم نظره إليه أو يتأخر، أمَّا الذي بيده السجل مطويًّا يكون نسبته إلى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شيء منها وظاهر أنَّ هذا النوع من الإدراك لا يمكن إلّا أن يكون ذاته غير زماني وغير مكاني ويدرك لا بآلة من الآلات ولا بتوسُّط شيء من الصور، ولا يمكن أن يكون شيء من الأشياء كُليًّا كان أو جزئيًّا على أي وجه كان إلّا وهو عالم به، فلا يسقط من ورقة إلّا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلّا جميعها يثبت عنده في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود، فإنَّ بالوجود يُبيِّن كلّ شيء ممَّا مضى أو حضر أو يستقبل أو يوصف بهذه الصفات على أي وجه كان. أمَّا العلم بالجزئيّات على الوجه الجزئي المذكور فهو لا يصح إلّا لمن يدرك إدراكًا حسيًّا بآلة جسمانيَّة في وقت معين ومكان معين، وكما أنَّ الباري تعالى يقال إنَّه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا يقال إنَّه ذائق أو شام أو لامس لأنَّه مُنزَّه عن أن يكون له حواس جسمانيَّة، ولا ينثلم ذلك في تنزيهه بل يؤكِّده كذا نفي العلم بالجزئيّات المشخَّصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانيَّة عنه لا ينثلم في تنزيهه بل يؤكده، ولا يوجب ذلك تغيُّرًا في ذاته الوحدانيَّة ولا في صفاته الذاتيَّة التي تدركها العقول إنَّما يوجب التغير في معلوماته والإضافات التي بينه وبينها فقط، فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع، انتهى.

[738] Bu mahir muhakkikin ifade ettiği şeyin özeti şudur: İdrak edenin varlığı zaman ve mekân altında vâki olan, maddi bir varlık olmadığında zamansal ve mekânsal oluşlardaki şeylerin tümünü, kendi zamanında ve mekânında, bir kerede, zaman ve mekânın altında vâki olmadığı için ilminde yenilenme ve yok olma bulunmadan olduğu gibi müşahede eder, her ne kadar onun bildiği şeyler böyle olup fakat bu âlimin onları bilmesi değişmese de. Kısaca bu şeyler kendilerinde zamansal ve mekânsal olarak değişseler de, fakat zamansal ve mekânsal zincirin dışında olan bu bilene nispetleri yönünden sabit ve değişmez oldukları gibi, yenilenme ve yok olma, huzur ve gaybet itibariyle de farklı farklı değildirler.

[739] Ben de diyorum ki, burası birçok düşüncenin bulunduğu yerdir.

[740] 1. Sana beyan ettiklerimizden öğrendiğin üzere cisimsel madde, yokluk ve cehaletin kaynağıdır. Nitekim hakikatin bilgisi, hâriçten onu bilen olsun veya olmasın, eşit olduğu halde aklî sûret bizzat bilinendir. Hakikat ister varlıkta bilinmesin veya böyle olmasın, bu cisimsel sûret bizzat bilinmeyendir.

[741] Yoklukların, kuvvenin, imkânların ve diğer ademî şeylerin veya varlığı zayıf şeylerin durumu da böyledir. Zira hakikatte onlara uygun düşen aklî bir sûret yoktur. İlk maddeyi olduğu gibi düşünmeye yönelen kimse aklının eksikliğinden dolayı değil, ancak maddenin cevherleşmesinin zayıflığından dolayı hakikat itibariyle buna güç yetiremez. Şöyle ki, madde varlıkta sûrete değil sûretlerin kuvvesine ve istidadına sahiptir. Sûretin istidadı sûretten başkadır. Zâtı makul olan her şeyin, hiç kuşkusuz bir sûreti vardır. Maddi cisimler ve konum sahibi şeyler hakkındaki söz de bunun gibidir.

[742] 2. Filozoflar duyulur olması itibariyle duyulurun varlığının makul olmasının mümkün olmadığına ancak cisimsel bir organla idrak edilebilir olduğuna hükmettiler. Bu iddianın doğruluğu hakkında reddedilemeyen kesin burhan ortaya koydular.

[743] 3. Şeylerin kendilerindeki varlık yönleri, vakıada şeylerin kendisine göre olduğu şey itibariyle şeyin dışındaki bir şeye kıyasla farklı

[٧٣٨] وحاصل ما أفاده هذا المحقق النَّحرير أنَّ المدرِك إذا لم يكن وجوده وجودًا ماديًّا واقعًا تحت الزمان والمكان فإنَّه يشاهد جميع ما في الأكوان الزمانيَّة والمكانيَّة كما هي عليه كلا في زمانه ومكانه دفعة واحدة بلا انقضاء وتجدُّد في علمه لكونه غير واقع تحت الزمان والمكان وإن كان معلوماته كذلك لكن العلم بها من ذلك العالم غير متغيِّر؛ وبالجملة هي في أنفسها وإن كانت متغيِّرة زمانيَّة مكانيَّة لكنها من جهة نسبتها إلى ذلك العالم الخارج عن سلسلة الزمانيَّات والمكانيَّات ثابتة غير متغيِّرة ولا مختلفة بالتجدُّد والانقضاء والحضور والغيبة.

[٧٣٩] أقول فيه موضع أنظار:

[٧٤٠] الأول: إنَّك قد علمت ممَّا بيَّنَّا لك أنَّ المادة الجسميَّة مناط العدم والجهالة، وكما أنَّ الصورة العقليَّة معلومة بالذات والحقيقة سواء علمه عالم من خارج أو لم يعلمه فتلك الصورة الجسميَّة مجهولة بالذات والحقيقة سواء كان في الوجود جاهل أو لم يكن.

[٧٤١] كذلك حال الأعدام والقوى والإمكانات وسائر الأمور العدميَّة أو ضعفاء الوجود فإنَّها لا صورة عقليَّة يطابقها في الحقيقة فمن رام أن يعقل الهيولى الأولى كما هي عليه لا يمكنه لا لنقص في عقله بل لضعف تجوهر الهيولى بحسب الحقيقة حيث لا صورة لها في الوجود إلّا قوَّة الصور واستعدادها، واستعداد الصورة غير الصور، وكلّ معقول الذات له صورة لا محالة وهكذا القول في الأجسام الماديَّة وذوات الأوضاع.

[٧٤٢] وثانيها: إنَّ الحكماء قد حكموا بأنَّ وجود المحسوس بما هو محسوس لا يُمكن أن يكون معقولًا ولا مُدركًا إلا بآلة جسمانيَّة، وأقاموا على صحة هذه الدعوى برهانًا قطعيًّا لا يُمكن القدح فيه.

[٧٤٣] وثالثها: إنَّ أنحاء وجودات الأشياء في أنفسها بحسب ما هو الأمور عليه في الواقع لا يختلف بالقياس إلى شيء دون شيء لأنَّها ليست

farklı olmaz. Zira onlar bütünüyle görelilik kategorisinden değildir ki kendisine izafe edilen şeylerin farklı olmasıyla o da farklılaşsın. Dolayısıyla kendinde maddi olan şey, daima maddidir. Bizzat değişenler daima değişir. Mekânın ve mekânsal şeylerin hakikati ve varlık yönü, hazır olmada onunla bir araya gelmeksizin her bir cüz'ünün diğerinden farklı olmasından ibarettir. Bu hüküm idrak edilenden idrak edilene kıyasla farklı farklı olmaz. Hatta bakan kişinin gözbebeğini büyük feleğin miktarınca farz etseydik, bakılan şeyin ve idrak edilen şeyin farklılığı, bu haliyle yakınlık, uzaklık ve bölünmede olurdu. Zamanın ve zamansal şeylerin hakikati böyle olup, onların varlığının yönü de her bir cüz'ünün diğerinin yokluğunu gerektirmesinden ibarettir. Dolayısıyla onlardan herhangi bir şeyin cüzlerinin ister içinde bulundukları şeye ister başka bir şeye kıyasla olsun, varlıkta bir araya gelmesi imkânsızdır. Oysa biz burhanı ister felekî ister unsûrî olsun maddelere muntabi cevherî tabiatların tümünün varlığının ve hudûsunun yenilenmesi üzerine bina etmiştik. Onlar, her bir anda yenilenme ve hudûsa sahiptir. Varlığı yenilenen varlık olan bir şey nasıl olur da başka bir mevcûda kıyasla sabit, kadîm ve devamlı olur.

[744] 4. Eşyayı bilmek; ya eşyadan istifade etmekten ya eşyanın aynından, ya da sebeplik ve sonuçluk tertibi üzere sebeplerinden ve illetlerinden istifade etmekten ibarettir. Birinciye gelince bilinenlerin değişmesiyle onun değişmesi gerekir. İkinciye gelince bundaki değişim daha açıktır. Üçüncüye gelince o, iki vecih üzere tasavvur edilir. İlki, bu sebepleri bilmek, onların varlıklarına ilave aklî sûretlerle olur, İbn Sînâ ve onu izleyen Meşşâî takipçilerinde meşhur olduğu gibi.

[745] Kuşkusuz bu sûretler, küllî sebepler ve illet hasebince sebeplik ve sonuçluk tertibi üzere olan küllî aklî sûretler olup, sonunda cüz'îleri küllî vecih üzere içeren küllî hareketlerin gayelerine kadar gider, bu bilgi şahsîler olmaları itibariyle şahsîlerinin halinin bilinmesine götürmez. Zira zihnî olan intibâî bilgi, bin kere de tahsis edilmiş olsa ne şahsîliği verir ne de çokluk arasında ortaklığın tasavvurunun imkânsızlığı itibariyle malumu var kılar. İkincisi onları bilmenin, varlıklarının kendisi olmalarıdır. Bu, bilgilerin en tam olanıdır. Bu bilgide, şahsî ve mukaddes bir vecih üzere şeylerin tümü, cüz'îsi ve küllîsi, tabiatları ve şahsîleri, sa-

بأجمعها من باب المضاف حتى يختلف باختلاف ما أضيف إليه فالمادي في نفسه مادي أبدًا، والمتغيّر بالذات متغيّر دائمًا، وحقيقة المكان والمكانيات ونحو وجودها عبارة عن كون كلّ جزء منها مباينا لغيره غير مجتمع معه في الحضور، وهذا الحكم لا يختلف بالقياس إلى مدرَك دون مدرَك حتى لو فرضنا حدقة الناظر بقدر الفلك الأعظم كان اختلاف المنظور إليه والمدرَك في القرب والبعد والانقسام بحاله، وكذا حقيقة الزمان والزمانيّات ونحو وجودها عبارة عن كون كلّ جزء منها يوجب عدم الآخر فيمتنع اجتماع الأجزاء لشيء منها في الوجود سواء كان بالقياس إلى ما فيها أو بالقياس إلى شيء آخر. ونحن قد أقمنا البرهان على أنَّ جميع الطبائع الجوهريَّة المنطبعة في المواد فلكيَّة كانت أو عنصريَّة هي متجدِّدة الوجود والحدوث ولها التجدُّد والحدوث في كلِّ آن من الآنات، وما كان وجوده وجودًا تجدُّديًّا كيف يكون ثابتًا قديمًا دائما بالقياس إلى موجود آخر.

[٧٤٤] ورابعها: إنَّ العلم بالأشياء إمَّا أن يستفاد من الأشياء أو هو عين الأشياء أو يستفاد من أسبابها وعللها على ترتيبها السببي والمُسبّبي؛ أمَّا الأول: فيجب تغيُّره بتغيُّر المعلومات، وأمَّا الثاني: فالتغيُّر فيه أظهر، وأمَّا الثالث: فهو يتصوَّر على وجهين؛ أحدهما: أن يكون العلم بتلك الأسباب بصور عقليَّة زائدة على وجوداتها كما هو المشهور من أتباع المشائيين كالشيخ الرئيس ومن يقتفي أثره.

[٧٤٥] فتلك الصور لا محالة صور عقليَّة كليَّة على ترتيب سببي مُسبّبي بحسب أسباب وعلل كليَّة ينتهي بالأخرة إلى غايات حركات كليَّة يتضمَّن الجزئيَّات على وجه كلي لا يؤدي ذلك العلم إلى تعرُّف حال الشخصيَّات بما هي شخصيَّات إذ العلم الانطباعي الذهني وإن تخصَّص ألف تخصُّص لا يفيد الشخصيَّة ولا يجعل المعلوم بحيث يمتنع تصوُّره عن الاشتراك بين الكثرة. وثانيهما: أن يكون العلم بها نفس وجودها، وهذا أتمّ العلوم وفي هذا العلم ينكشف جميع الأشياء كليَّاتها وجزئيَّاتها وطبائعها وشخصيَّاتها

hip olduğu arazları ve heyetleri, tümüyle birlikte açığa çıkar. Fakat bu bilginin tahkiki, zorunlu varlığın ve tıpkı feleklerin birbirini ihata etmesi gibi aklî bir ihatayla ihata eden akıllı, nurlu ayrıkların basit aklının bilgisine dayanır. Bunlar ancak O'nun bildiği gaybın anahtarlarıdır. Aklî ve hissî mevcûdların tümünün varlığı bu bilgi sayesindedir. Var olanların, hatta cansızların tümünün hayatı, O'nun sayesindedir. Onların hükmünde olan şey, inşallah daha sonra açıklayacağımız şey gibidir.

[746] 5. Bu muhakkik [N. Tûsî] nezdinde bilgi, izafet kâbilinden değildir ki, zaman ve mekân zincirinin dışındaki bir idrak edicinin, zamansal ve mekânsal şeyleri mücerret izafet sebebiyle idrak ettiğine hükmedilsin, hâriçten onlara bir izafet doğru olsa bile! Bilakis bu muhakkik nezdinde idrak, bir şeyin sûretinin nefiste hâsıl olmasından ibarettir. Dolayısıyla bu esasa göre ona şöyle bir itiraz gelir: Zamanda ve mekânda mevcûd olan bu sûret, bilgilerin ve idraklerin hangi kısmındandır? Zira onlar ilmî sûretler olsaydı ya duyulur ya tahayyül edilir, ya vehmedilir ya da akledilir olurdu. Zira idrak bu dört nitelikle sınırlıdır. Fakat bu mahir kimsenin onların her birini açıkladığı ve tarif ettiği yerde kabul ettiği gibi bunlardan biri de değildir. O, bu idraklerden her birinin ancak soyutlamanın bir çeşidiyle birlikte olduğunu zikretmiştir. Bu soyutlama ya maddeden olur, histe olduğu gibi; ya da onlardan ve onların bazı sıfatlarından olur, tahayyülde olduğu gibi; veyahut onlara olan izafet hariç, onlardan ve onların tüm sıfatlarından olur, tevehhüm gibi; veyahut da onlardan, onların sıfatlarından ve onlara olan izafetlerin tümünden olur, tıpkı taakkul gibi. Açıktır ki, bu sûretler maddede gömülü olup sıfatları ve izafetleri bir tarafa maddenin kendinden bile soyut değildir. Maddi varlığa sahip şeyle birlikte idrak edilmiş olsaydı idrak bunlarla sınırlı olduğu halde bu kısımların dışında idrakin başka bir kısmı gerekli olurdu. Bu ise çelişkidir.

[747] "Herhangi bir şeyin, varlığın hangi çeşidi olursa olsun mevcûd bir şeye mücerret izafeti, akledici olmada yeterli değildir." şeklinde zikrettiğimiz şey, İbn Sînâ'nın *Şifâ*'nın *İlâhîyat*'ında, Allah Teâlâ'nın ilminin keyfiyetini açıkladığı yerdeki şu sözünü pekiştiren şeylerden biridir. "Akledilirlere olan aklî izafetin, nasıl olursa olsun onlara olan bir izafet olduğu sanılmamalıdır. Aksi halde maddede bulunan sûretin ilkesi -ki

وجميع ما لها من العوارض والهيئات على وجه شخصي مقدَّس، لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفة العقل البسيط الذي لواجب الوجود وللمفارقات النوريَّة العقليَّة التي تحيط كالأفلاك الحسيَّة بعضها ببعض إحاطة عقليَّة، وهي مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو، وبهذا العلم وجود جميع الموجودات العقليَّة والحسيَّة وبه حياة جميع الموجودات حتى الجمادات، وما في حكمها كما سنوضحه إن شاء الله.

[٧٤٦] وخامسها: أنَّ العلم عند هذا المُحقِّق ليس من قبيل الإضافة حتى يحكم بأنَّ المدرك الخارج عن سلسلة الزمان والمكان يدرك الزمانيَّات والمكانيَّات بمجرَّد إضافته إليها لو صحت تلك الإضافة إليها من خارج بل العلم والإدراك عند هذا المُحقِّق عبارة عن نفس حصول صورة الشيء عند النفس، فعلى هذا يُردُّ عليه أنَّ هذه الصورة الموجودة في المكان والزمان من أي قسم من أقسام العلوم والإدراكات فإنَّها لو كانت صورًا علميَّة فهي إمَّا محسوسة أو متخليَّة أو موهومة أو معقولة إذ الإدراك منحصر في هذه الأوصاف الأربعة لكنها ليست شيئًا منها كما اعترف به هذا النحرير حيث بيَّن وعرف كلًّا منها، وذكر أنَّ كلًّا من تلك الإدراكات لا يحصل إلّا مع ضرب من التجريد إمَّا عن المادة كالحس أو عنها وعن بعض صفاتها كالتخيُّل أو عنها وعن جميع صفاتها إلّا الإضافة إليها كالتَّوهُّم أو عنها وعن صفاتها وعن الإضافة إليها جميعا كالتَّعقُّل. وظاهر أنَّ هذه الصور منغمرة في المواد غير مجرَّدة عن نفسها فضلًا عن صفاتها وإضافتها فلو كانت مع ما لها من الوجود المادي مدركة يلزم قسم آخر من الإدراك غير تلك الأقسام مع انحصاره فيها، هذا خلف.

[٧٤٧] وممَّا يؤيد ما ذكرناه من أنَّ مجرَّد الإضافة لشيء إلى أمر موجود على أي نحو كان من الوجود لا يكفي في العاقليَّة قول الشيخ في إلهيات **الشفاء** حيث بين كيفيَّة علم الله تعالى ولا يظن أنَّ الإضافة العقليَّة إليها إضافة إليها كيف وجدت وإلّا لكان كلّ مبدأ صورة في مادة من شأن

bu sûret, soyutlama ve benzeri bir tedbirle akledilme özelliğine sahiptir- bilfiil akıl olurdu. Bilakis onun makullere olan izafeti makul bir hal itibariyledir. Şayet bu, ayandaki varlıkları bakımından olsaydı O'nun, her bir vakitte mevcûd olan şeyi akletmesi gerekir ve ayanda yok olan şey var oluncaya kadar onu akletmezdi. Bu durumda O, tertip üzere bu şeyin ilkesi olduğunu kendisinden değil, ancak o şeyin ilkesi olduğu anda akleder, dolayısıyla zâtını akletmezdi. Zira O'nun zâtı her varlığı verme özelliğine sahiptir. Böyle bir özelliğe sahip olması bakımından zâtını idrak etmesi, var olmasa bile başka bir idraki gerektirir. Böylelikle rububiyet âlemi, hem hâsıl olan varlığı hem de ayanda varlığa sahip olması bakımından değil makul olması bakımından zâtı gereği ona izafeti olan mümkünü kuşatmış olur."[52] İbn Sînâ'nın sözü burada bitti.

[748] Bunun özeti şudur: İdrak edicinin ayandaki varlığı ile birlikte şeyin ayandaki varlığı onun aklî izafetinde yeterli değildir. Bilakis aklî izafette idrak edilen şeyin makul bir halde olması, yani varlığının aklî bir varlık olması gerekir ki, aklî izafetin hâsıl olması mümkün olsun. Aklî varlık ancak maddeye bitişen değil maddeden ayrık sûretler için söz konusu olur. Dolayısıyla bundan da bilinir ki, varlıklarının bu varlık olması itibariyle maddi mevcûdlara dönük bir aklî izafetin hâsıl olması mümkün değildir.

Yirmi Dördüncü Fasıl

Aklın Manalarının Tefsiri

[749] Bil ki, nefis kitabında öğreneceğin gibi insânî nefsin âlim ve âmil iki kuvvesi vardır. Nefsin bu âmil kuvvesi, âlim kuvveden ayrılmaz, aksi de böyledir. Diğer hayvanların nefisleri bundan farklıdır. Zira onlar süflidir ve kuvvelerin toplanmasından (*cem'iyet)* uzaktır. Amil kuvveye gelince hiç kuşkusuz insânî fiiller bazen iyi (*hüsün*) bazen de kötü (*kubuh*) olur. Bu iyi ve kötünün bilgisi bazen bir kazanım olmaksızın hâsıl olur, bazen de kazanmaya ihtiyaç olur. Bunun kazanılması ancak onlara uygun öncüllerle olur. Şu halde burada üç şey tahakkuk eder.

52 *Şifâ, İlâhiyât*, 8. Makale, 7. Fasıl, 364

تلك الصورة أن تعقل بتدبير ما من تجريد وغيره يكون هو عقلًا بالفعل بل هذه الإضافة له إليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها في الأعيان لكان إنَّما يعقل ما يوجد في كلّ وقت ولا يعقل المعدوم منها في الأعيان إلى أن يوجد فيكون لا يعقل من نفسه أنَّه مبدأ ذلك الشيء على ترتيب إلّا عند ما يصير مبدأ فلا يعقل ذاته لأنَّ ذاته من شأنها أن يفيض عنه كلّ وجود وإدراكها من حيث شأنها أنَّها كذا يوجب الإدراك الآخر وإن لم يوجد فيكون العالم الربوبي مُحيطًا بالوجود الحاصل والمُمكن يكون لذاته إضافة إليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود الأعيان، انتهى كلامه.

[٧٤٨] وحاصله أنَّ وجود الشيء في الأعيان مع وجود المدرِك في الأعيان لا يكفي في إضافته العقليَّة إليها بل لا بدَّ في الإضافة العقليَّة أن يكون المدرَك بحال معقولة أي يكون وجوده وجودًا عقليًّا حتى يمكن حصول الإضافة العقليَّة إليه، والوجود العقلي لا يكون إلّا للصور المفارقة عن المواد دون المقارنة للمادة، فقد علم أنَّ الموجودات الماديَّة من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الإضافة العقليَّة إليها.

الفصل الرابع والعشرون

في تفسير معاني العقل

[٧٤٩] اعلم أنَّ النفس الإنسانيَّة كما ستعلم في كتاب النفس لها قوَّتان عالِمة وعامِلة، والعاملة من هذه النفس لا تنفك عن العالمة وبالعكس بخلاف نفوس سائر الحيوانات لأنَّها سفلية بعيدة عن جمعيَّة القوى، أمَّا العاملة فلا شكَّ أنَّ الأفعال الإنسانيَّة قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة، وذلك الحُسن والقُبح قد يكون العلم به حاصلًا من غير كسب وقد يحتاج إلى كسب واكتسابه إنَّما يكون بمُقدِّمات يُلائمها فإذن يتحقَّق هاهُنا أمور ثلاثة:

[750] 1. İyi şeylerle kötü şeyler arasındaki ayrımı sağlayan kuvve. 2. İyi ve kötü şeylerin istinbat edilmesini sağlayan öncüller. 3. İyi veya kötü olarak nitelenen fiillerin kendisi. Akıl adı bu üç mana hakkında ortak bir ad olarak vâki olur. Birinci mana, cumhurun insan hakkında "O akıllıdır." derken söyledikleri akıldır. Bazen cumhur Muaviye'nin aklı hakkında "O, akıllı idi." der, bazen de onu akıllı olarak isimlendirmekten sakınır ve "Akıllı, dini olan kimsedir." der. Bu kimseler akıllı ifadesiyle tercih edilmesi gereken iyiliği veya kaçınılması gereken kötülüğü istinbatta, görüşü iyi olan faziletli kimseyi kastederler. İkinci mana kelamcıların dillerine doladıkları akıldır. Dolayısıyla onlar "Aklın gerektirdiği, nefyettiği, kabul ettiği veya reddettiği şey budur." derler ve bu akılla herkeste ilk görüşte meşhur olan şeyi kastederler. Zira onlar, insanlar nezdinde makbul öncüller ve övülen görüşler cümlesinden olan ve herkes veya çoğunluk nezdinde ilk bakışta ortak olan şeyi akıl diye isimlendirirler. Üçüncü mana ahlak kitaplarında zikredilen şeydir ve bununla huy ve alışkanlığı kazanmak için uzunca bir süre tecrübeye ve alışkanlığa dayanan fiillere devam etmek kastedilir. Bu fiillerin amelî akılla istinbat edilen şeye nispeti, tasavvurî ve tasdiki bilgilerin ilkelerinin nazarî akla nispeti gibidir.

[751] Âlim kuvveye gelince, -ki bu, nefis kitabında zikredilen akıldır- bil ki filozoflar akıl ismini bazen bu kuvve, bazen de bu kuvvenin idrakleri için kullanır. Bu idraklere gelince onlar, nefis için ya fıtrat itibariyle veya kazanma yoluyla hâsıl olan tasavvurlar ve tasdiklerdir. Oysa onlar, akıl ismini, kazanma yoluyla hâsıl olan şeylere tahsis ederler. Kuvveye gelince diyoruz ki, hiç şüphesiz insânî nefis eşyanın hakikatlerini idrak etmeye kâbiliyetlidir. Dolayısıyla o şu durumlardan uzak değildir: O, idraklerin tümünden uzak kalır veya kalmaz. Bu idraklere kâbiliyetli olmakla birlikte eğer onlardan uzak kalırsa herhangi bir sûrette kuvveden fiile çıkmaksızın kuvve ve istidat sahibi olan madde gibi olur. Bu halde o "maddi (*heyûlânî*) akıl" diye adlandırılır. Eğer bu idraklerden uzak kalmazsa şu durumlardan hâlî olmaz: Ya kendisinde evvelî bilgilerin sadece

[٧٥٠] الأول: القوَّة التي يكون بها التميز بين الأمور الحسنة والأمور القبيحة. والثاني: المُقدِّمات التي منها تستنبط الأمور الحسنة والقبيحة. والثالث: نفس الأفعال التي تُوصَف بأنَّها حسنة أو قبيحة. واسم العقل واقع على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك الاسمي؛ فالأول: هو العقل الذي يقول الجمهور في الإنسان إنَّه عاقل، وربما قالوا في عقل معاوية إنَّه كان عاقلًا وربما يمتنعون أن يُسمُّوه عاقلًا ويقولون إنَّ العاقل من له دين، وهؤلاء إنَّما يعنون بالعاقل من كان فاضلًا جيِّد الرَويَّة في استنباط ما ينبغي أن يُؤثِر من خير أو يجتنب من شر. والثاني: هو العقل الذي يُردِّده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله أو يرُدَّه فإنَّما يعنون به المشهور في بادي رأي الجميع فإنَّ بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر من المُقدِّمات المقبولة والآراء المحمودة عند الناس يُسمُّونه العقل. والثالث: ما يذكر في كتب الأخلاق ويراد به المواظبة على الأفعال التجربيَّة والعاديَّة على طول الزمان ليكتسب بها خلقًا وعادة، ونسبة هذه الأفعال إلى ما يستنبط من عقل عملي كنسبة مبادي العلم التصوُّريَّة والتصديقيَّة إلى العقل النظري.

[٧٥١] وأمَّا القوَّة العالمة وهي العقل المذكور في كتاب النفس، فاعلم أنَّ الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوَّة وتارة على إدراكات هذه القوَّة؛ وأمَّا الإدراكات فهي التصوُّرات أو التصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة أو الحاصلة لها بالاكتساب، وقد يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب؛ وأمَّا القوَّة فنقول لا شكَّ أنَّ النفس الإنسانيَّة قابلة لإدراك حقائق الأشياء فلا يخلو إمَّا أن تكون خالية عن كلّ الإدراكات أو لا تكون، فإن كانت خالية مع أنَّها تكون قابلة لتلك الإدراكات كانت كالهيولى التي ليس لها إلّا القوَّة والاستعداد من غير أن يخرج في شيء من الصور من القوَّة إلى الفعل فسُمِّيت في تلك الحالة عقلًا هيولانيًّا، وإن لم تكن خالية فلا يخلو إمَّا أن يكون الحاصل فيها من العلوم الأوليَّات فقط أو يكون قد

bir kısmı hâsıldır ya da onlarla birlikte nazarî bilgiler de hâsıldır. Eğer onda nazarî bilgiler için araç konumunda olan yalnızca evvelî bilgiler hâsıl olmuşsa bu hal "bilmeleke akıl" diye adlandırılır. Yani onun kazanma kudreti ve bilfiil aklın oluşumuna intikal melekesi vardır.

[752] Onlar nefsin bu mertebesini bilfiil akıl olarak isimlendirmezler. Zira aklî varlık hâsıl olmadığı gibi evvelîlerin ve umumi mefhûmların idraki de hâsıl olmamıştır. Zira bir şey, hâsıl olmuş bir şey taayyün etmedikçe umumi müphem bir şeyle bilfiil hâsıl olmaz. Çünkü makul babındaki evvelî önermelerin nazarî aklî sûretlere nispeti, ortak cisimliğin duyulur babındaki hususi tabiatlara nispeti gibidir. Nitekim hususi tabiata sahip hususi bir cisim var olmadıkça mücerret cisimlik sebebiyle cisimsel bir şey ayanda mevcûd olmaz. Dolayısıyla bilfiil aklın varlığı da böyle olup, varlık ve şeylik mefhûmu gibi umumi ve evvelî olan mücerret mefhûm sebebiyle ve "1, 2'nin yarısıdır.", "Bütün, cüz'ünden daha büyüktür." sözümüzde olduğu gibi evvelî önermeler sebebiyle hâsıl olmaz. Dahası, bu mertebedeki nefis, eğer evvelîlerin çokluğu, istidadının kuvvetliliği ve aklî nurları çok çabuk kabul etmesi sebebiyle tıpkı "*Ona ateş değmese bile neredeyse yağı ışık verecek.*"[53] ayetinde Allah'ın işaret ettiği üzere kendiliğinden tutuşabilen aşırı sıcak kibritin fitili gibi diğer nefislerden ayrışıyorsa ona kutsî kuvve denir. Aksi halde böyle denmez. Eğer nazarî şeyler bu nefis için hâsıl olmuşsa bu da şundan uzak değildir: 1. Ya bu nazarîler hazır olmadığı gibi bilfiil müşahedeleri de yoktur. Fakat nefis dilediği vakit mücerret bir yöneliş ve zihnin onlara yönelmesiyle bunları hazırlar. 2. Ya da bilfiil bunlar hazırdır ve hakikat itibariyle müşahede söz konusudur. Dolayısıyla ilk halde nefis, "bilfiil akıl" diye adlandırılır, ikinci halde "müstefâd akıl" diye adlandırılır. Bu mertebede o, bu sûretleri feyyaz olan ilkesinde müşahede ederse faal akıl diye adlandırılır. "Akılların isimleri bu mertebelerde nefis hakkında mı veya bu mertebeler hakkında mı veyahut bu mertebelerdeki idrak nesneleri hakkında mı vâkidir?" şeklinde insanlar arasında meşhur olan ihtilafta çok fazla fayda yoktur. Zira bildiğin üzere bu mertebelerin her birinde bulunan akıl, âkil ve makul, tek bir şeydir. Hatta başa dönüp diyoruz ki:

53 Nur, 24/35.

حصلت النَّظريَّات مع ذلك؛ فإن لم يحصل فيها إلّا الأوليَّات التي هي آلة لاكتساب النَّظريَّات فيُسمَّى تلك الحالة عقلًا بالملكة أي لها قدرة الاكتساب وملكة الانتقال إلى نشأة العقل بالفعل.

[٧٥٢] وإنَّما لم تسم هذه المرتبة من النفس عقلًا بالفعل لأنَّ الوجود العقلي لم يحصل ولا يحصل بإدراك الأوليَّات والمفهومات العاميَّة لأنَّ الشيء لا يتحصَّل بالفعل بأمر مبهم عام ما لم يتعيَّن أمرًا مُتحصِّلًا إذ نسبة القضايا الأوليَّة في باب المعقول إلى الصور العقليَّة النظريَّة كنسبة الجسميَّة المشتركة إلى الطبائع الخاصة في باب المحسوس، فكما أنَّ الشيء الجسماني لا يصير موجودًا في العين بمجرَّد الجسميَّة ما لم يصر جسمًا مخصوصًا له طبيعة مخصوصة، فكذا وجود العقل بالفعل لا يتحصَّل بمجرَّد المفهوم الأولي العام والقضايا الأوليَّة كمفهوم الوجود والشيئيَّة وكقولنا الواحد نصف الاثنين والكلّ أعظم من جزئه. ثمَّ إنَّ النفس في هذه المرتبة إن تميَّزت عن سائر النفوس بكثرة الأوليَّات وشدَّة الاستعداد وسرعة القبول للأنوار العقليَّة كفتيلة كبريتيَّة لها سخونة شديدة يكاد أن تشعل بنفسها كما أشار إليه تعالى: ﴿**يَكادُ زَيْتُها يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ**﴾ (سورة النور، ٣٥/٢٤) سُمِّيت القوَّة القُدسيَّة وإلّا فلا، وإن كان قد حصل لها النَّظريَّات فلا يخلو إمَّا أن يكون تلك النَّظريَّات غير حاضرة ولا مشاهدة بالفعل ولكنها متى شاءت النفس استحضرتها بمجرَّد الالتفات وتوجُّه الذهن إليها أو هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة؛ فالنفس في الحالة الأولى تُسمَّى عقلًا بالفعل، وفي الثانية عقلًا مُستفادًا، وفي هذه المرتبة إن شاهد تلك الصور في مبدئها الفيَّاض فسُمِّيت عقلًا فعَّالًا والاختلاف المشهور بين الناس في أنَّ أسامي العقول هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب أو على تلك المراتب أو على المُدركات التي فيها ليس كثيرة فائدة لِمَا علمت أنَّ العقل والعاقل والمعقول في كلّ من هذه المراتب أمر واحد بل نقول من رأس.

[753] Muallim-i Sânî Fârâbî, risalesinde şöyle demiştir: "Nefis kitabında zikredilen nazarî akıl kadîm filozoflara göre dört tarz üzere vâki olur: Bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve faal akıl." Onlar bilmeleke aklı dikkate almamışlardır. Zira onunla heyûlânî akıl arasında aklî derecede çok farklılık yoktur. Her ikisi de talep edilen akıl babında bilkuvvedir, her ne kadar birisi daha yakın diğeri daha uzak olsa da. Bundan dolayı bilkuvve akıl, tüm mevcûdâtın mâhiyetlerini veya maddeleri olmaksızın sûretlerini soyutlayan herhangi bir nefis, nefsin bir cüz'ü, nefsin hazırlayıcısı veya istidadıdır. Böylelikle o bunların tümünü kendisi için sûret ve sûretler yapar.

[754] Maddelerden soyutlanan bu sûretler, içinde var oldukları maddelerden soyutlanmış değildir, ancak bu zâtta sûretlere dönüşmesi itibariyle maddelerinden soyut olurlar. Bu zâtta sûretlere dönüşen maddelerinden soyut bu sûretler, bu zâtın adından türetilen bir isimle makuller diye adlandırılır. Böylelikle bunlar, nefsin sûretleri olur. Bu zât, içinde sûretlerin hâsıl olduğu maddeye benzer. Zira kendisinde bir nakış veya bir şeklin sûreti bulunan mum gibi cisimsel bir maddeyi tevehhüm ettiğinde bu nakış veya sûret, maddenin yüzeyinde ve derinliğinde bulunur. Bu sûret maddeyi bütünüyle kaplar, hatta bütünüyle madde, sûretin kendisine yayılması sebebiyle bu sûret gibi olur. Bu, senin vehminin, eşyanın sûretlerinin bu sûretlerin madde ve konusu gibi olan bu zâtta hâsıl olmasının manasını anlamaya yaklaştırılmasıyla yapıldığı gibi; cisimsel maddelerin, sûretleri derinliklerinde değil sadece yüzeylerinde kabul etmeleri itibariyle diğer cisimsel maddelerden farklılaştırılarak yapılır. Bu zât, makullerin sûretlerinden ayrışmış bir zât olarak kalmaz ki ayrı bir mâhiyete sahip olsun! Bilakis bu zât aynıyla bu sûretlere dönüşür. Nitekim herhangi bir mumu küp veya küre halinde şekillendiren bir nakış veya dış görünüş vehmettiğinde bu nakış ve görünüş içine işler, ona yayılır ve onun enini, boyunu ve derinliğini bütünüyle kaplar. İşte o zaman bu mum aynıyla bu nakış ve görünüşe dönüşür. Aristoteles'in *Kitâbu'n-Nefs*'te bilkuvve akıl diye adlandırdığı bu zâtta mevcûd olan sûretlerin hâsıl olmasının, bu örneğe göre anlaşılması gerekir. Bu zât böyle olmaya devam ettiği sürece mevcûdâtın sûretleri onda bulunmaz. Dolayısıyla o,

[٧٥٣] قال المعلم الثاني أبو نصر الفارابي في رسالة له: إنَّ العقل النظري المذكور في كتاب النفس واقع عند القدماء على أربعة أنحاء؛ عقل بالقوَّة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعَّال؛ وإنَّما أسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار إذ ليس بينه وبين العقل الهيولاني كثير تفاوت في الدرجة العقليَّة إذ كلاهما بالقوَّة في باب العقل الذي هو المطلوب وإن كان أحدهما أقرب والآخر أبعد، فالعقل الذي بالقوَّة هو نفس ما أو جزء منها أو قوَّة من قواها مُعِدَّة أو مُستعِدَّة لأن ينتزع ماهيَّات الموجودات كلها أو صورها دون موادها فيجعلها كلها صورة لها أو صورًا لها.

[٧٥٤] وتلك الصور المنتزعة من المواد ليست تصير مُنتزعة عن موادها التي فيها وجودها إلّا بأن تصير صورًا في هذه الذات، وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صورًا في هذه الذات تُسمَّى المعقولات يشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات فصارت صورًا لها، وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور لأنَّك إذا توهَّمت مادة جسمانيَّة مثل شمعة فيها نقش أو صورة شكل فصار ذلك النقش أو تلك الصورة في سطحها وعمقها جميعًا، واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجملتها كما هي بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة، يُقرِّب وهمَك إلى تفهُّم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعًا لتلك الصور، ويفارق سائر المواد الجسمانيَّة بأنَّ المادة الجسمانيَّة إنَّما تقبل الصور في سطوحها فقط دون أعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميِّزة عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهيَّة منحازة بل هذه الذات بعينها تصير تلك الصور كما لو توهَّمت النقش أو الخلقة التي يخلق بها شمعة ما مكعَّبة أو مدوَّرة فيغوص تلك الخلقة فيها ويشيع ويحتوي على طولها وعرضها وعمقها بأسرها فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها؛ فعلى هذا المثال ينبغي أن يفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سمَّاها أرسطاطاليس في **كتاب النفس** عقلًا بالقوَّة؛

bilkuvve akıldır. Mevcûdâtın sûretleri zikredilen örneğe göre onda hâsıl olduğunda bu zât, bilfiil akıl olur. Aklın, maddelerden soyutladığı makuller kendinde hâsıl olduğunda bu makuller, bilfiil makuller olur. Oysa maddelerinden soyutlanmadan önce bu makuller, bilkuvve makuller idi. Dolayısıyla bu makuller, soyutlanmalarından sonra bu zâtın sûretleri olarak hâsıl olmuştur. Bu zât, ancak bilfiil makul olan şeyler sebebiyle bilfiil akıl olur. Dolayısıyla onlar, bilfiil makul zât bilfiil akıl olup, aynıyla tek bir şeyden ibarettir. Zât hakkında "âkildir" dememizin manası, bu zâtın aynıyla bu sûretler olması itibariyle makullerin zâtın sûretleri olmasından başka bir şey değildir. O halde zâtın bilfiil âkil ve bilfiil makul olmasının manası, aynıyla tek bir mana olması ve aynıyla tek bir mana için olmasıdır.

[755] Bilkuvve makuller de bilfiil makuller olmadan önce olan makullerdir. Onların varlıkları, bilfiil makuller olmaları itibariyle değildir; onların kendindeki varlıkları kendilerine bitişen diğer şeylere [kategorilere] tabidir. Bu [kategori], bazen bir yer, bazen konum sahibi bir şey, bazen bir nicelik, bazen cisimsel nitelikle nitelenen bir şey, bazen etki, bazen de edilgidir.

[756] Makuller bilfiil hâsıl olduğunda bu diğer kategorilerin çoğu onlardan kalkar ve onların varlığı, bu varlıktan başka olan bir varlığa dönüşür. Bu makullerin veya çoğunun manası bu yönlerin dışındaki başka bir yöne göre anlaşılır. Bunun örneği bundan anlaşılan yerdir. Zira yerin manasını düşündüğünde bunda ya yerin manalarından hiçbir şeyi bulamazsın ya da ondaki yer ismini başka bir mana kılarsın ve bu manada başka bir yöne göre anlaşılır. Makuller bilfiil hâsıl olduğunda, işte o zaman âlemin varlıklarından birine dönüşür ve makuller olmaları itibariyle mevcûdât cümlesinden sayılır. Mevcûdâtın tümünün özelliği, düşünülmeleri ve bu zâtın sûretleri olarak hâsıl olmalarıdır. Böyle olduğu takdirde makullerin böyle olmaları itibariyle bilfiil makul olmaları, aynı şekilde bilfiil aklın da akletmesi imkânsız değildir. Akleden şey işte o takdirde bilfiil akıldan başka bir şey olmaz. Fakat bilfiil akıl olan şey, herhangi bir

فهي ما دامت ليس فيها صور الموجودات فهي عقل بالقوَّة فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك الذات عقلًا بالفعل، فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت قبل أن ينتزع عن موادها معقولات بالقوَّة فهي قد حصلت بعد انتزاعها صورًا لتلك الذات، وتلك إنَّما صارت عقلًا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فإنَّها معقولات بالفعل وإنَّها عقل بالفعل شيء واحد بعينه، ومعنى قولنا فيها أنَّها عاقلة ليس هو شيئًا غير أنَّ المعقولات صارت صورًا لها على أنَّها صارت هي بعينها تلك الصور، فإذن معنى أنَّها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه ولمعنى واحد بعينه.

[٧٥٥] والمعقولات التي كانت بالقوَّة معقولات فهي من قبل أن يصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ووجودها في أنفسها هي تابع لسائر ما يقترن بها، فهي مرَّة أين ومرَّة ذات وضع وأحيانًا هي كم وأحيانًا مُكيّف بكيفيَّات جسميَّة وأحيانًا بأن يفعل وأحيانًا بأن ينفعل.

[٧٥٦] وإذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الآخر فصار وجودها وجودًا آخر ليس ذلك الوجود، وصارت هذه المعقولات أو كثير منها يُفهم معانيها فيها على أنحاء أخر غير تلك الأنحاء، مثال ذلك الأين المفهوم منه فإنَّك إذا تأمَّلت معنى الأين إمَّا أن لا تجد فيها شيئًا من معاني الأين أصلًا وإمَّا أن يجعل اسم الأين فيها معنى آخر وذلك المعنى على نحو آخر؛ فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات، وشأن الموجودات كلها أن تعقل وتحصل صورًا لتلك الذات، وإذا كان كذلك لم يمتنع أن يكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل وهي عقل بالفعل أن يعقل أيضًا فيكون الذي يعقل حينئذ ليس هو شيئًا غير الذي هو بالفعل عقل لكن الذي هو بالفعل عقل لأجل أنَّ معقولًا

makul onun sûreti olduğu için bazen sadece kendindeki bu sûrete izafetle bilfiil akıl olur, henüz bilfiil hâsıl olmayan başka bir makule izafetle bilkuvve akıl olur. İkinci makul hâsıl olduğunda hem ilk makul hem de ikinci makul sebebiyle bilfiil akıl olur. Tüm makullere izafetle o, bilfiil akıl olarak hâsıl olduğunda ve bilfiil makul olması itibariyle mevcûdlardan biri olduğunda her ne zaman bilfiil akıl olan mevcudu aklettiğinde onu, zâtının dışında bir mevcûd olarak akletmez.

[757] Daha sonra sözü şunu söylemeye getirdi: "Buradaki şeyler, maddeleri olmayan sûretler olunca bu zât onu maddeden soyutlamaya asla ihtiyaç duymaz, bilakis onu soyutlanmış olarak bulur ve zâtının bilfiil akıl olması itibariyle, zâtını bulduğu şekilde onları maddede bulunmayan makuller olarak akleder. Dolayısıyla onları akletmiş olur ve makul olması yönünden onların varlığı, ikinci bir akıl olur ve bu, onların bu aklın aklet-mesinden önce sahip oldukları varlığıdır. Maddede bulunmayan sûretler hakkında da anlaşılması gereken şey, aynıyla budur. Onlar akledildiğinde kendilerindeki varlıkları bizim için makul olan varlıklarından ibarettir. Kendimizden hareketle bizde bilfiil akıl olan şeyle ilgili görüş ile, bizde bilfiil akıl olan şey hakkındaki görüş, maddelerde olmayan ve kendinde asla madde bulunmayan bu sûretlerle ilgili görüşle aynıdır. Bu örneğe göre onların bu âlemde olduğu söylenmelidir. Dolayısıyla bu sûretlerin tam olarak düşünülmesi makullerin tümü veya çoğu makul olarak hâsıl olduktan ve müstefâd akıl hâsıl olduktan sonra mümkündür. İşte o zaman bu sûretler makul olarak hâsıl olur. Dolayısıyla bu sûretlerin tümü müstefâd akıl olması itibariyle aklın sûretleri olur. Müstefâd akıl bu sûretlerin konusu olduğu gibi sûret itibariyle bilfiil akla benzer.

[758] Bilfiil akıl müstefâd aklın konusu ve maddesi gibidir. Bilfiil olan akıl bu zâtın sûreti gibidir. Bu zât, maddeye benzer. Bu noktadan itibaren bu sûretler heyûlânî cismânî sûretlere doğru inmeye başlar. Oysa öncesinde çeşitli şekillerde, yetkinlik ve ayrılıkta farklı derecede, tek tek, maddeden ayrılmaya doğru yavaş yavaş terakki ederdi. Sûretlerin varlıkta bir tertibi vardır ki bu tertip, en noksan olana varıncaya kadar sûret bakımından en mükemmelden daha az mükemmele doğru gider ve işte

قد صار صورة له قد يكون عقلًا بالفعل بالإضافة إلى تلك الصورة فقط وبالقوَّة بالإضافة إلى معقول آخر لم يحصل له بالفعل، فإذا حصل المعقول الثاني صار عقلًا بالفعل بالمعقول الأول وبالمعقول الثاني جميعًا، وأمَّا إذا حصل عقلًا بالفعل بالإضافة إلى جميع المعقولات وصار أحد الموجودات بأن صار هو المعقولات بالفعل فإنَّه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجودًا خارجًا عن ذاته.

[٧٥٧] ثمَّ ساق الكلام إلى أن قال: فإذا كانت هاهُنا أشياء هي صور لا مواد لها لم يحتج تلك الذات إلى أن ينتزعها عن مواد أصلًا بل يصادفها منتزعة فيعقلها على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا في مواد فيعقلها فيصير وجودها من حيث هي معقولة عقلًا ثانيًا هو وجودها الذي كان لها من قبل أن يعقل هذا العقل، وهذا بعينه ينبغي أن يفهم في التي هي صور لا في مواد إذا عقلت كان وجودها في أنفسها هو وجودها وهي معقولة لنا فالقول في الذي هو منَّا بالفعل عقل والذي هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه في تلك الصور التي ليست في مواد ولا كانت فيها أصلًا؛ فعلى هذا المثال ينبغي أن يقال في تلك إنَّها في العالم وتلك الصور إنَّما يمكن أن تعقل على التمام بعد أن يحصل المعقولات كلها أو جلها معقولة ويحصل العقل المستفاد فحينئذ يحصل تلك الصور معقولة فيصير تلك كلها صورًا للعقل من حيث هو عقل مستفاد، والعقل المستفاد شبيه لموضوع تلك ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذي بالفعل، والعقل بالفعل شبيه موضوع ومادة للعقل المستفاد.

[٧٥٨] والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات، تلك الذات شبيه مادة فعند ذلك تبتدئ الصور في الانحطاط إلى الصور الجسمانيَّة الهيولانيَّة ومن قبل ذلك ما كانت تترقَّى قليلًا قليلًا إلى أن يفارق المواد شيئًا شيئًا بأنحاء من المفارقة متفاضلة في الكمال والمفارقة، وكان لها ترتيب في الوجود وكان ما كان أكملها صورة لما هو الأنقص إلى أن ينتهي إلى ما

bu, müstefâd akıldır. Daha sonra bu zâta ve onun altında yer alan nefsânî kuvvelere, sonra da tabiata varıncaya kadar inmeye devam eder. Daha sonra da varlıkta sûretlerin en düşüğü olan unsurların sûretlerine kadar inmeye devam eder. Unsurların konuları, konuların en düşüğü olan ilk maddedir." Muallim-i Sânî'nin sözü bitti. Burada âkilin makulle ittihadı hususunda açık metinler bulunmaktadır. İnsanın faal basit akıl oluşu mümkün olduğuna göre makullerin tümüyle ittihat eder. Bu, muallimin açık metinlerinin yanı sıra, şimdi bizim yanımızda bulunan şeyler Muallim-i Evvel Aristoteles'e nispet edilen *Kitâbu Esulucya*'da da vardır. Aynı şekilde İbn Sînâ'nın bu büyük filozofun öğrencilerinden birinden, yani Porfirius'tan naklettiği şey de böyledir. Porfirius akıl ve makuller konusunda bir kitap yazmıştır. Bu kitapta âkilin makullerle ittihadı ve faal akılla ittihadı konusundaki görüş bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın mütekaddimînin faziletli kimselerinden olarak nitelediği İskender Afrodisias'ın da bu babtaki bir risalesi yanımızda bulunmaktadır. İbn Sînâ ve ondan sonra günümüze kadar gelen kimseler gibi müteahhirûnun yaptığı üzere bu meselenin sûretini gözden geçirmeyen kimseler bunu reddetmede nasıl aşırılığa kaçıyor ve bu değerli matlabı nasıl inkâr ediyor? Bilakis bu makama erişmeyen kimsenin İbn Sînâ'nın *İşarât*'ın sonunda zikrettiği tavsiyeyi tutması gerekir.

Yirmi Beşinci Fasıl

İlk Filozof Aristoteles'in Görüşüne Göre Afrodisyaslı İskender'in Naklettiği Aklın Manalarının Beyanı

[759] [Afrodisyaslı İskender] bu risalede demiştir ki: "Aristoteles'e göre akıl üç çeşittir.

[760] Birincisi, heyûlânî akıldır. Heyûlânî sözümle kendisindeki herhangi bir sûretin varlığı sebebiyle işaret edilen bir şey olması mümkün herhangi bir konuyu kastediyorum. Fakat heyûlânın varlığı ancak zâtında söz konusu olduğunda imkân yolundan hareketle bizzat onun her şey olması mümkündür. Aynı şekilde onun bizzat bilkuvve bir şey olması da böyledir. Dolayısıyla böyle bir şey olması cihetinden o, heyûlânîdir.

هو أنقص وهو العقل المستفاد ثمَّ لا يزال ينحط حتى يبلغ إلى تلك الذات وإلى ما دونها من القوى النفسانيَّة ثمَّ إلى الطبيعة ثمَّ لا يزال ينحط إلى صور الأسطقسات التي هي أخس الصور في الوجود وموضوعها أخس الموضوعات وهي المادة الأولى، انتهى كلام المعلم الثاني. وفيه نصوص صريحة على اتحاد العاقل بالمعقولات وعلى إمكان صيرورة الإنسان عقلًا بسيطًا فعَّالًا فيه يتَّحِد المعقولات كلها، ومع هذه النصوص الصريحة من هذا المعلم وكذا ما يوجد عندنا الآن في **كتاب أثولوجيا** المنسوب إلى المعلم الأول أرسطاطاليس، وما نقله الشيخ الرئيس أيضًا من بعض تلامذة ذلك الفيلسوف المعظم أعني فرفوريوس أنَّه صنف كتابًا في العقل والمعقولات وفيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات وباتحاده بالعقل الفعَّال، وللإسكندر الأفريدوسي الذي وصفه الشيخ بفاضل المتقدِّمين رسالة موجودة عندنا في هذا الباب أيضا كيف يسوغ إنكار هذا المطلب الشريف والمبالغة في ردِّه ممَّن لم يتنقَّح له صورة هذه المسألة كما فعله المتأخرون كالشيخ ومن تأخر عنه إلى يومنا هذا بل لا بدَّ لمن لم يصل إلى هذا المقام أن يعمل بالوصيَّة التي ذكرها الشيخ في آخر **الإشارات**.

الفصل الخامس والعشرون

في بيان معاني العقل التي نقلها الإسكندر الأفريدوسي على رأي فيلسوف الأول أرسطاطاليس

[٧٥٩] قال في تلك الرسالة العقل عند أرسطاطاليس على ثلاثة أضرب.

[٧٦٠] أحدها: العقل الهيولاني، وقولي هيولاني أعني به شيئًا ما موضوعًا مُمكنًا أن يصير شيئًا مُشارًا إليه بوجود صورة ما فيه ولكن إذا كان وجود الهيولى إنَّما هو في ذاته يُمكن أن يصير كلّا من طريق الإمكان نفسه كذلك أيضًا ما بالقوَّة نفسه فهو من جهة ما هو كذلك فهو هيولاني.

[761] Aynı şekilde akletmemiş fakat akletmesi mümkün olan akıl da heyûlânîdir. Bu şekilde olan nefis kuvvesi de heyûlânî akıldır ve bu akıl, bilfiil mevcûd şeylerden biri değildir. Ne var ki onda mevcûd şeylerin tümünün tasavvur edilmesi mümkündür. Bütünü idrak edenin, kendisini idrak edicilerden biri kılan kendisine özgü tabiatıyla bilfiil olması gerekli değildir. Zira böyle olsaydı hâriçteki şeyleri idraki esnasında kendisine özgü sûreti eşyayı tasavvur etmekten alıkoyardı. Aynı şekilde duyular da ancak kendinde var olan şeyleri idrak etmez. Görme duyusu da böyledir. Zira o renkleri idrak eder. Görme duyusunun bulunduğu ve idraki gerçekleştiren organın, kendine has bir rengi yoktur. Havayı koklayan organın da kendine has bir kokusu yoktur ki onunla kokuları idrak etsin! Dokunma da sıcaklık ve soğuklukta veya sertlik ve yumuşaklıkta kendisi gibi olan bir şeyi hissetmez. Şöyle ki, mümkün olan şey bir cisim olduğundan, bu zıtlara sahip olmaz. Zira oluşmuş her tabii cisim dokunulurdur. Nitekim duyularda, bir duyunun sahip olduğu şeyi idrak etmesi mümkün olmadığı gibi, aynı şekilde onu temyiz etmesi de böyledir. Akıl makullerle ilgili herhangi bir idrake ve temyize sahip olduğunda onun temyiz ettiği şeylerden biri olması mümkün değildir. Fakat o, bütünü idrak eder. Bütünü akletmesi mümkün olduğunda, şu halde o, bilfiil mevcûdlardan biri olmaz. Fakat o, bilkuvve olanların tümüdür. "O, heyûlânî akıldır." sözünün manası işte budur. Duyular her ne kadar cisimlerle birlikte olsalar da idrak ettikleri şeylerden biri değildir. Fakat onlar, bilfiil idrak ettiklerinden başka şeylerdir. Zira duyuların idraki ancak etkilenen herhangi bir cismin kuvvesidir. Bundan dolayı duyu, her bir duyuluru idrak edici değildir. Zira duyu da aynı şekilde bilfiil herhangi bir şeydir. Akla gelince o, eşyayı ne cisimle idrak eder ne herhangi bir cismin kuvvesidir, ne de bir edilgidir. Dolayısıyla o, ne kesinlikle bilfiil mevcûd olan bir şeydir ne de kendisine işaret edilen bir şeydir. Bilakis o, sûretleri ve makulleri kabul eden herhangi bir kuvvedir. Akıl, bu nefsi kemâle erdirdiğinde işte o, heyûlânî akıldır. Bu akıl tam nefse sahip olanların, yani insanların tümünde bulunur.

[٧٦١] فإنَّ العقل أيضًا الذي لم يعقل إلّا أنَّه يمكن أن يعقل فهو هيولاني، وقوَّة النفس التي هي هكذا هي عقل هيولاني وليس هو واحدًا من الموجودات بالفعل إلّا أنَّه قد يمكن فيه أن يصير مُتصوِّرًا للأشياء الموجودة كلها، ولا ينبغي المُدرك الكل أن يكون بالفعل بطبيعته التي تخصّه أن يكون واحدًا من المدركات لأنَّه لو كان كذلك لكان عند إدراكه الأشياء التي من خارج تستعوقه صورته التي تخصّه عن تصوِّر الأشياء، فإنَّ الحواس أيضًا لا تُدرك الأشياء التي وجودها إنَّما هو فيها، وكذلك البصر إذ هو مُدرك الألوان فإنَّ الآلة التي هو فيها وبها هذا الإدراك لا لون لها خاص والمشم من الهواء هكذا ليست له رائحة وبه يدرك الأرائيح واللمس لا يحس بما هو مثله في الحرارة والبرودة أو اللين والخشونة وذلك لأنَّه ما كان يمكن إذا كان جسمًا لا يكون له هذه الأضداد لأنَّ كلّ جسم طبيعي مُتكوِّن فهو ملموس، وكما لا يمكن في الحواس أن يدرك الحس شيئًا هو له ولا أن يميّزه كذلك، إذا كان للعقل درك ما وتميُّز ما للمعقولات فليس يمكن أن يكون واحدًا من الأشياء التي هو يميّزها لكنه مُدرك للكل، إذا كان يمكن أن يعقل الكل فليس هو إذن واحدًا من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوَّة كلها، فإنَّ هذا هو معنى أنَّه عقل هيولاني فإنَّ الحواس وإن كانت إنَّما تكون بأجسام فليست من الأشياء التي تدركها ولكنها أشياء أخر غيرها بالفعل فإنَّ إدراك الحواس إنَّما هو قوَّة لجسم ما ينفعل ولذلك ليس حس مُدركًا لكلّ محسوس لأنَّ الحس أيضًا هو شيء ما بالفعل؛ فأمَّا العقل فليس يدرك الأشياء بجسم ولا هو قوَّة لجسم ما ولا ينفعل فليس هو البتة شيئًا من الموجودات بالفعل ولا هو شيئًا مُشارًا إليه بل إنَّما هو قوَّة ما قابلة للصور والمعقولات، هذا إذا استكمل هذه النفس فهذا هو العقل الهيولاني وهو في جميع من له النفس التامة أعني الناس.

[762] Aklın başka bir çeşidi daha vardır ki o da "akletmiş olan akıldır" ve onun akletme melekesi vardır. Kendinde bulunan kuvve sebebiyle makullerin sûretlerini almaya muktedirdir. Bu, kendilerinde zanaat melekesi olup da kendi kendilerine işlerini yapmaya muktedir olan kimselere kıyas edilir. Birincisi, yani heyûlânî akıl bu kimselere benzeyen bir şey değildir, bilakis bu kimseler, kendilerinde zanaatını icra etme kuvveti bulunan, hatta sanatçı olan kimselerdir. Bu akıl, daha sonra heyûlânî aklın melekesi olmuş ve akletme ve fiil yapma hususunu kazanmıştır. Bu ancak kemâle erip akleden kimselerde bulunur. İşte bu, ikinci akıldır.

[763] Akılla nitelenen bu ikisi dışındaki üçüncü akla gelince o, "faal akıl"dır. Heyûlânî olanı, meleke yapan odur. Aristo'nun dediği gibi, bu fâil, ışıkla mukayese edilir. Zira ışık bilkuvve görülür renklerin bilfiil görülür olmasının illeti olduğu gibi, aynı şekilde faal akıl da bilkuvve olan heyûlânî aklı, onda aklî tasavvur melekesini var ederek bilfiil akıl yapar. Faal akıl, tabiatı itibariyle makuldür ve o, aynı şekilde bilfiildir. Zira o, aklî tasavvurun fâili olup, heyûlânî aklı bilfiil akla sevk eder. Aynı şekilde o da bir akıldır. Zira heyûlânî sûretler bilkuvve makul iken bilfiil akla dönüşür. Şöyle ki akıl, varlıkları bilfiil heyûlâ ile birlikte olan sûretleri heyûlâdan ayırır ve onları makul yapar. İşte o zaman onlardan her biri akledildiğinde onlar bilfiil makul ve akıl olur. Oysa daha önce böyle olmadığı gibi tabiatlarında da bu yoktur. Zira bilfiil akıl makul sûretten başka bir şey değildir. Aynı şekilde mutlak olarak makul olmayan bu şeylerden her biri akledildiğinde akıl olur. Zira bu, bilfiil ilmin ancak bilfiil malumla olması gibidir. Bilfiil olan malum, bütünden ibarettir. Bu faal akıl; [1.] ya tek başına buradaki sûretleri ilâhî cüzlere döndürerek, onlarla terkip edip ayrıştırarak tedbir eder ve bu takdirde o, heyûlânî aklın yaratıcısı olur; [2.] ya da o semâvî cisimlerin düzenli hareketine karşılık olarak bunu düşünen olur, zira buradaki şeyler, onlara, özellikle de güneşe yakınlık veya uzaklıkları sebebiyle oluşur; [3.] ya da bu ikisiyle, yani yakınlık ve uzaklıkla ve semâvî cisimlerin hareketi sebebiyle tabiat oluşur ve onun

[٧٦٢] وللعقل ضرب آخر وهو الذي قد صار يعقل وله ملكة أن يعقل وقادر أن يأخذ صور المعقولات بقوته في نفسه وقياسه قياس الذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بأنفسهم على أنَّ يعملوا أعمالهم، فإنَّ الأول ما كان شبيها بهؤلاء بل الذين فيهم قوَّة يفعلون بها الصناعة حتى يصيروا صُنَّاعًا وهذا العقل من بعد أن صارت لذلك العقل ملكة واستفاد أن يعقل وأن يفعل فإنَّما يكون في الذين قد استكملوا صاروا أن يعقلوا فهذا هو العقل الثاني.

[٧٦٣] وأمَّا العقل الثالث وهو غير الاثنين الموصوفين فهو العقل الفعَّال وهو الذي به يصير الهيولاني ملكة وقياس هذا الفاعل كما يقول أرسطو قياس الضوء لأنَّه كما أنَّ الضوء هو علة للألوان المُبصرة بالقوَّة في أن يصير بالفعل كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولاني الذي بالقوَّة عقلًا بالفعل بأن يُثبِّت فيه ملكة التصوُّر العقلي، وهذا هو بطبيعته معقول وهو بالفعل هكذا لأنَّه فاعل التصوُّر العقلي وسائق العقل الهيولاني إلى العقل بالفعل كذلك هو أيضًا عقل لأنَّ الصور الهيولانيَّة إنَّما تصير معقولة بالفعل إذا كانت بالقوَّة معقولة وذلك أنَّ العقل يفردها من الهيولى التي معها وجودها بالفعل فيجعلها هو معقولة وحينئذ إذا عقلت كلّ واحدة منها فإنَّها تصير بالفعل معقولًا وعقلًا ولم يكن من قبل ولا في طبيعتها هكذا لأنَّ العقل بالفعل ليس هو شيئًا غير الصورة المعقولة، فكذلك كلّ واحدة من هذه التي ليست معقولة على الإطلاق إذا عقلت صارت عقلًا لأنَّه كما أنَّ العلم الذي بالفعل إنَّما هو بالمعلوم الذي بالفعل. والمعلوم الذي هو بالفعل إنَّما هو الكل وهذا العقل إمَّا أن يكون هو وحده يدبِّرها هاهُنا بردِّها إلى الأجزاء الإلهيَّة ويركب ويحلل فيكون هو خالق العقل الهيولاني أيضًا وإمَّا أن يكون يعقل ذلك بمكافئة الحركة المنتظمة الأجرام السماويَّة لأنَّ بها يكون ما هاهُنا بقربها وبعدها ولا سيَّما الشمس وإمَّا أن يكون بهذين وبحركة الأجرام السماويَّة تكوّن الطبيعة وتكوّن الطبيعة هي تدبُّر الأشياء

oluşumu, eşyanın akılla birlikte düşünülmesidir. Bu takdirde onun buna zıt olduğu zannedilir, zira akıl, ilâhî olduğu halde son derece düşük olan şeylerde mevcûd olur, tıpkı zulmet ashabının zannettiği gibi. Kısaca buradaki şeylerde maslahattan önce gelen bir akıl ve inayet vardır. Buradaki inayet ancak ilâhî cisimlere dönüktür, bizim akletmemize ve fiilimize dönük değildir. Fakat bizim oluşumumuzla birlikte bizde tabii olarak ilk kuvve itibariyle olan aklın kıvamı ve dışarıdan gelen bir aklın fiili meydana gelir. Oysa bunlar, aklediyor olması cihetinden herhangi bir şeyde [faal akılda] bulunmaz. Dolayısıyla o, mekânını [makulün mahâllini] başka bir mekânla değiştirsin. Zira duyulurların sûretlerini hissettiğimizde bu, onların konusu olacak şekilde duyularda olmaz. Hâriçteki akıl hakkında söylenen şey, mekânlara intikal edip onları değiştirmeyecek şekilde bizden ayrı olduğu halde onun maddeden ayrı olmasıdır. Fakat o maddesiz olarak kendiliğinden kaim ve ayrı olarak var olmaya devam eder. Onun bizden ayrı olması onun akletmemesi ve kazanmaması bakımından değildir. Zira böyle olan şey, bizde olan şeyde [aklımızda] olur." Risale bitti.

[764] Bunu nakletmedeki maksat, nefsin faal akılla ve makullerle ittihadına dönük görüşün tahkik ve tekidini artırmaktır. Matlap son derece ince ve derin olduğu için tafsile ve genişletmeye çok ihtiyaç duyan şeylerden biridir. Belki de istidat sahibi salikler buna ulaşmaya bir yol bulabilirler.

Yirmi Altıncı Fasıl

Heyûlânî Aklın Bilfiil Akıl Oluşundaki Sorunların Giderilmesi

[765] Bu oluşla ilgili görüşü iki vecihten dolayı sorunlu görebilirsin: Bunlardan biri, daha önce geçtiği üzere, hakikatin değişmesini gerektiren vecihtir. Zira insânî nefis, cisimlerin tabii sûretleri cümlesinden olduğu gibi cisimlere yüklenen iştikâkî fasıllardan bir fasıldır. Dolayısıyla insânî nefsin hayvânî cisimliliğe eklenmesiyle tek bir tabii tür hâsıl olmuştur ki o tabii insandır. Bu durumda o nasıl aklî bir cevher ve madde ve cisimler âlemiyle ilişkisi olmayan ayrık sûretlerden makul bir sûret oluyor?

مع العقل، وإذن ظنَّ أنَّه يضاد ذلك إنَّ العقل وهو الإلهي يوجد في الأشياء التي في غاية الخساسة كما ظن أصحاب المظلمة، وإنَّ بالجملة فيما هاهُنا عقلًا أو عناية يتقدّم في المصالح لأنَّ العناية التي هاهُنا إنَّما ترجع إلى الأجسام الإلهيَّة وأنَّه ليس إلينا أن نعقل ولا هو فعل لنا ولكن مع تكوّننا يكون فينا بالطبع قوام العقل الذي بالقوَّة الأولى وفعل العقل الذي من خارج به، وليس ما صار في شيء من جهة أنَّه يعقل فقد بدّل مكانا دون مكان لأنَّ صور المحسوسات إذا نحن أحسسناها فليس هي في الحواس على أنَّها تصير مواضع لها وإنَّما يقال في العقل الذي من خارج أنَّه مفارق وهو يفارقنا لا على أنَّه ينتقل ويبدّل الأماكن ولكنه يبقى مُفارقًا قائمًا بنفسه بلا هيولى، ومفارقته إيَّانا بأنَّه لا يعقل ولا يكتسب لأنَّه كذلك كان لمَّا صار فينا، انتهت الرسالة.

[٧٦٤] والغرض في نقلها زيادة التحقيق والتأكيد للقول باتحاد النفس بالعقل الفعَّال وبالمعقولات، ولكون المطلب في غاية الغموض والدِّقة ممَّا يحتاج إلى زيادة بسط وتفصيل، ولعلَّ السالكين المستعدين يجدون إلى نيل الوصول إليه سبيلًا.

الفصل السادس والعشرون

في دفع الإشكال في صيرورة العقل الهيولاني عقلًا بالفعل

[٧٦٥] ولعلك تستشكل القول بهذه الصيرورة من وجهين؛ أحدهما: ما مرَّ وهو أنَّه يلزم انقلاب الحقيقة فإنَّ النفس الإنسانيَّة من جملة الصور الطبيعيَّة للأجسام وفصل من فصولها الاشتقاقيَّة المحمولة عليها، وقد حصل من انضمامها مع الجسميَّة الحيوانيَّة نوع طبيعي واحد هو الإنسان الطبيعي فكيف يصير جوهرًا عقليًّا وصورة معقولة من الصور المفارقة التي لا تعلق لها بعالم المواد والأجسام.

[766] Bunun cevabı şudur: İşaret etmiştik ki, şeyin varlığı mâhiyetten başkadır. Varlıkta artma mümkündür. Artma, şahsı, türünden tedrîcî ve sürekli olarak bilkuvve başka bir türe çıkaran şeylerdendir, tıpkı siyahlık, sıcaklık vb. şeydeki artmada olduğu gibi.

[767] İkinci veçhe gelince filozoflar, cisimde sürekli bir sûretin ve cisimde başka şeylerin kuvvesinin bulunması cihetinden hareketle, cismin madde ve sûretten ibaret iki cevherden bileşik olduğunu ispat etmişlerdir. Oysa basit tek bir şeyde herhangi bir şeyin fiilliğinin ve başka bir şeyin kuvvesinin birlikte olması mümkün değildir. Dolayısıyla cismin ikisinden biri bilkuvve diğeri bilfiil olan iki cüzden bileşik olması gerekir. Yine filozoflar, insânî nefsin bekası hakkında burhan getirmişlerdir. Şayet insânî nefis yok olsaydı onda bozulan bir kuvve ile kalıcı olan bir fiilin bulunması gerekirdi. Kendisinde yok olma kuvvesi olan her şey, aynı şekilde baki olma kuvvesine sahiptir. Dolayısıyla nefsin, yok olma kuvvesi ve baki olma fiilinden bileşik olması gerekir. Oysa bu imkânsızdır. Zira nefis kendisinde hâricî madde ve sûretin terkibi olmaksızın basittir. Durum böyle olunca nefsin aklî sûretin maddesi oluşu nasıl mümkün olur?

[768] Cevap: Bir şey, tek bir kemâle veya kemâllere kıyasla fiil ve kuvve olsaydı bileşik olmak duyulur veya düşünülür olsun tek bir oluşta gerekli olurdu. Zira cisimsel sûretlerin fiilliği ve kuvveliği konunun çoğalmasını gerektiren farklı iki haysiyettir. Cisimsel sûret itibariyle bir şeyin bilfiil oluşu ile aklî sûret itibariyle bilkuvve oluşu, haysiyetlerin farklı olmasını ve bu nedenle konunun çoğalmasını gerektirmez.

[769] Aynı şekilde, nefsin bu tabii mevcûdâtın kemâlî sûretlerinin sonuncusu oluşu ilâhî sûret türünden olan mevcûdların aklî maddelerinin ilki olmasına aykırı değildir, bilakis onu tekit eder. Zira bir mevcûd; cisimsel, cansız, bitkisel ve hayvânî sınırları aşmadıkça aklî derecelerin ilkine ulaşamaz. Tabii mevcûdların tümünün makule dönüşme özelliğinde olduğunu görmez misin? Zira her şeyin akılda tasavvuru mümkün olup, bu ya maddeden çekip soyutlayarak olur ya da soyutlama işlemi veya onu bilfiil makul kılacak başka bir işlem olmaksızın bizzat makul olmaya elverişli olur. Daha önce geçtiği üzere

[٧٦٦] وجوابه، ما قد أشرنا إليه من أنَّ الوجود للشيء غير الماهيَّة والوجود يجوز فيه الاشتداد والاشتداد ممَّا يخرج الشخص من نوعه إخراجًا تدريجيًّا اتصاليًّا إلى نوع آخر بالقوَّة كما في اشتداد السَّواد والحرارة وغيرها.

[٧٦٧] وثانيهما: أنَّ الحكماء أثبتوا تركُّب الجسم من الجوهرين الهيولى والصورة من جهة أنَّ في الجسم صورة اتصاليَّة وفيه أيضًا قوَّة أشياء أخر، والشيء الواحد البسيط لا يُمكن أن يكون فيه فعليَّة أمر وقوَّة أمر آخر معًا، فلا بد أن يكون مُركَّبًا من الجزءين يكون بأحدهما بالقوَّة والآخر بالفعل. وأيضًا أقاموا البرهان على بقاء النفس الإنسانيَّة بأنَّه لو فسدت يلزم أن يكون فيها قوَّة أن تفسد وفعل أن تبقى، وكلّ ما فيه قوَّة أن يفسد فله أيضًا قوَّة أن يبقى فيلزم أن تكون النفس مُركَّبة من قوَّة أن تفسد وفعل أن يبقى، وهو محال لأنَّ النفس بسيطة ليس فيها تركُّب من مادة وصورة خارجيتين، فإذا كان الأمر هكذا فكيف يجوز كون النفس هيولى لصورة عقليَّة.

[٧٦٨] والجواب، أنَّ التركُّب إنَّما يلزم أن لو كان الشيء قوَّة وفعلًا بالقياس إلى كمال واحد أو كمالات في نشأة واحدة محسوسة أو معقولة فإنَّ فعليَّة الصور الجسمانيَّة وقوَّتها حيثيتان مختلفتان توجبان تكثُّر الموضوع، وأمَّا كون الشيء بالفعل بحسب الصورة الجسميَّة وبالقوَّة بحسب الصورة العقليَّة فلا توجب اختلاف الحيثيَّتين وتعدُّد الموضوع بحسبها.

[٧٦٩] وكذا كون النفس آخر الصور الكماليَّة لهذه الموجودات الطبيعيَّة لا يخالف كونها أول المواد العقليَّة للموجودات الصوريَّة الإلهيَّة بل يؤكده لأنَّ الموجود ما لم يتجاوز حدود الجسميَّة والجماديَّة والنباتيَّة والحيوانيَّة لم يتخطَّ إلى أولى درجات العقليَّة أَوَلَا ترى أنَّ جميع الموجودات الطبيعيَّة من شأنها أن تصير معقولة إذ ما من شيء إلّا ويمكن أن يتصوَّر في العقل إمَّا بنزعه وتجريده عن المادة وإمَّا بنفسه صالح لأنَّ تصير معقولة لا بعمل من تجريد وغيره يعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل، وقد سبق أنَّ

duyulur bir şeyin makul oluncaya dek soyutlanmasının manası onun bazı sıfatlarının hazfedilmesi bazılarının da sabit tutulması değildir. Bilakis bunun manası onu maddi varlıktan, önce hisse, sonra hayale, daha sonra akla taşıma vasıtasıyla aklî varlığa taşımaktır. Nefis tarafındaki durum da böyledir. Hisseden nefis, unsurların, cansızların ve bitkilerin mertebesini geçtikten sonra hayvânî derecelerin ilkidir. O, başlangıçta bilfiil hisseden, bilkuvve tahayyül edendir, tıpkı hayal [kuvvesine] sahip olmayan solucan, salyangoz ve istiridye gibi bazı eksik varlıklarda olduğu gibi. Daha sonra o, bu kuvvenin sağlam hale gelmesinin ardından bilfiil tahayyül eden ve bilkuvve akleden olur ki bu, heyûlânî akıldır. Bu akıl, bilkuvve akleden olduğu gibi bilkuvve makuldür. Aklî manaların sûretlerini tasavvur ettiğinde bilfiil akleden ve makul olur. Dahası önceki mertebelerden farklı olarak varlığı da bu âlemdeki mevcûdâtın dışında, aklî âleme dâhil başka bir varlık olur. Zira bu sûretlerin bir kısmı bu âlemdendir veya onunla ilişkilidir, bir kısmı bu iki âlem arasında ortada yer alan âlemdendir.

Yirmi Yedinci Fasıl

Heyûlânî Aklın Bilfiil Akıl ve Bilfiil Makul Oluşu Hakkındaki İstidlal

[770] Bil ki İbn Sînâ diğer kitaplarında aklın makulle ittihadı görüşünün iptali konusundaki ısrarına rağmen *Kitâbu'l-Mebde ve'l-Meâd*'da Zorunlu varlığın zâtça makul ve zâtça akıl oluşuna tahsis ettiği birinci makalenin yedinci faslında bunu açıklamış ve buna şu sözüyle delil getirmiştir: "Maddeden ve arazlardan soyut her sûret akılla ittihat ettiğinde sûretlerin kendisi için hâsıl olması sebebiyle onu bilfiil akla dönüştürür. Bu, bilkuvve aklın, cisimlerin sûretlerinden ayrı olması gibi, onlardan ayrılması itibariyle değildir. Zira bilkuvve akıl, bizzat onlardan ayrı olur ve onları aklederse bunların dışında başka makul bir sûrete erişmiş olur.

معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولًا ليس بحذف بعض الصفات عنه وإثبات البعض بل معناه نقله عن الوجود المادي إلى الوجود العقلي بواسطة نقله أولًا إلى الحس ثمَّ إلى الخيال ثمَّ إلى العقل، فكذلك الأمر في جانب النفس فالنفس الحساسة أولى درجات الحيوانيَّة بعد طيها مرتبة الأسطقسات والجماد والنبات وهي في الابتداء حساسة بالفعل متخيِّلة بالقوَّة كما هو الحال في بعض الحيوانات الناقصة التي لا خيال لها كالخراطين والحلزونات والأصداف، ثمَّ تصير بعد استحكام هذه القوَّة مُتخيِّلة بالفعل عاقلة بالقوَّة وهي العقل الهيولاني، وهو كما أنَّه عاقل بالقوَّة معقول أيضًا بالقوَّة فإذا تصوَّرت بصور المعاني العقليَّة تصير عاقلة ومعقولة بالفعل وصار وجودها وجودًا آخر خارجًا عن موجودات هذا العالم داخلًا في العالم العقلي بخلاف المراتب السابقة، فإنَّ بعضها من هذا العالم أو مُتعلّقًا به وبعضها من عالم مُتوسِّط بين العالمين.

الفصل السابع والعشرون

في الاستدلال على صيرورة العقل الهيولاني عقلًا بالفعل ومعقولًا بالعقل

[٧٧٠] اعلم أنَّ الشيخ الرئيس مع إصراره في سائر كتبه على إبطال القول باتحاد العقل بالمعقول صرح في **كتاب المبدأ والمعاد** ببيان ذلك في الفصل السابع من المقالة الأولى المعقود في بيان أنَّ واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات، واحتج على ذلك بقوله كلّ صورة مجرَّدة عن المادة والعوارض إذا اتحدت بالعقل صيَّرته عقلًا بالفعل بحصولها له لا بأنَّ العقل بالقوَّة يكون مُنفصلًا عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها، فإنَّه إن كان مُنفصلًا بالذات عنها وتعقُّلها كان ينال منها صورة أخرى معقولة.

[771] Bu sûret hakkındaki soru, daha öncekiler hakkında sorulan soru gibi olur ve iş sonsuza dek sürer. Bilakis ben bunu tafsil edip diyorum ki, bilfiil akıl ya o vakitte bu sûret olur ya bu sûretin kendisi için hâsıl olduğu bilkuvve akıl olur, ya da bu ikisinin toplamı olur. Sûret, akıl için hâsıl olduğundan bilkuvve aklın bilfiil akıl olması mümkün değildir. Zira bilkuvve aklın zâtı, bu sûreti akletmekten veya akletmemekten uzak değildir. Eğer bu sûreti akletmemişse henüz fiile çıkmış değildir. Eğer bu sûreti aklediyorsa ya bilkuvve aklın zâtı için başka bir sûreti ihdas ederek onu akleder veya bu sûretin zâtı gereği hâsıl olmasıyla onu akleder. Eğer bunu bilkuvve aklın zâtı için başka bir sûreti ihdas ederek aklediyorsa iş sonsuza dek sürer gider. Eğer onu kendisi için mevcûd olması itibariyle aklediyorsa; [1.] Ya mutlak olarak akleder ve bu durumda kendisi için bu sûretin hâsıl olduğu her şey akıl olur. Fakat bu sûret madde için ve maddeye bitişen arazları için hâsıl olmuştur. Bu durumda maddenin ve arazlarının bu sûretlerin bitişmesi sebebiyle akleden olması gerekir. Makul tabii sûretler tabii ayanda mevcûddur; fakat soyut olarak değil başka tabii şeylere karışmış olarak mevcûddur. Karışım, karışanın zâtının hakikatini yok etmez. [2.] Ya da mutlak olmadan söz konusu olur. Fakat o, akledilme özelliğinde olan bir şey sebebiyle mevcûddur. Dolayısıyla bu takdirde akletmenin manası ya kendi varlığının akıl için olmasıdır, bu durumda o "Var olma özelliğinde olan bir şey sebebiyle sûret mevcûddur." diyen kimse gibi olur ya da bu sûretin bizzat varlığı olmayan bir mananın akledilmesi olur, yani akledilmesi yönüyle o, mananın bir cüz'ü değildir. Oysa bu sûretin bizzat varlığı mana için konulmuştur. Bu ise çelişkidir. Şu halde bu sûretin taakkulü akıl için olan varlığının aynı olup, ondan alınan bir sûretin varlığı söz konusu değildir. O halde bilfiil akıl kesinlikle bilfiil akıl değildir. Ne var ki, bu ikisi arasındaki hal, zikredilen madde ve sûretin hali olarak konulamaz. Bilfiil aklın burada bu sûretin kendisi olması mümkün değildir. Dolayısıyla bilkuvve akıl, bilfiil akla çıkarmaz. Zira bilkuvve akıl, bu sûretin kendisi değildir, bilakis bu sûretin kabul edicisi ve bilfiil aklın bizzat kabıdır. Dolayısıyla bilkuvve akıl bilfiil akıl değil, bilakis onun konusu ve kabul edicisi olur. Bu durumda o, öncesinde bilkuvve olan bilfiil akıl da değildir. Zira bilfiil akıl olma özelliğinde olan bir şeydir. Oysa burada bilkuvve akıl olan bir şey bulunmamaktadır.

[٧٧١] والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها وذهب الأمر إلى غير نهاية بل أفصل هذا وأقول: إنَّ العقل بالفعل إمَّا أن يكون حينئذ هذه الصورة أو العقل بالقوَّة الذي حصل له هذه الصورة أو مجموعهما، ولا يجوز أن يكون العقل بالقوَّة هو العقل بالفعل لحصولها له لأنَّه لا يخلو ذات العقل بالقوَّة إمَّا أن يعقل تلك الصورة أو لا يعقلها، فإن كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد إلى الفعل، وإن كان يعقلها فإمَّا أن يعقلها بأن يحدث لذات العقل بالقوَّة صورة أخرى أو إنَّما يعقلها بأن يحصل هذه الصورة لذاتها فقط، فإن كانت إنَّما يعقلها بأن يحدث لها منها صورة أخرى ذهب الأمر إلى غير النهاية وإن كان يعقلها بأنَّها موجودة له فإمَّا على الإطلاق فيكون كلّ شيء حصلت له تلك الصورة عقلًا لكنها حاصلة للمادة وحاصلة لعوارضها التي يقترن بها فيجب أن تكون المادة والعوارض عاقلة بمقارنة تلك الصور فإنَّ الصور الطبيعيَّة المعقولة موجودة في الأعيان الطبيعيَّة ولكن مخالطة بغيرها لا مجرَّدة، والمخالطة لا تعدم المخالط حقيقة ذاته. وإمَّا لا على الإطلاق ولكن لأنَّها موجودة لشيء من شأنه أن يعقل فيكون حينئذ إمَّا أن يكون معنى أن يعقل نفس وجودها له فيكون كأنَّه قال لأنَّها موجودة لشيء من شأنه أن يوجد له، وإمَّا أن يكون أن يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له أي جزء ذلك المعنى حيث يعقل وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له، هذا خلف؛ فإذن ليس تعقُّل هذه الصورة نفس وجودها للعقل ولا وجود صورة مأخوذ عنها فإذن ليس العقل بالقوَّة هو العقل بالفعل البتة إلّا أن لا يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين، ولا يجوز أن يكون العقل بالفعل هاهُنا هو نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوَّة إلى العقل بالفعل لأنَّها ليست هذه الصورة نفسها بل هو قابل لها ووضع العقل بالفعل نفسها، فيكون العقل بالقوَّة ليس عقلًا بالفعل بل موضوعًا له وقابلًا فليس عقلًا بالفعل بالقوَّة لأنَّه الذي من شأنه أن يكون عقلًا بالفعل، وليس هاهُنا شيء هو عقل بالقوَّة.

[772] Madde yerine geçen şeye gelince bunu daha önce açıklamıştık. Sûret yerine geçen şeye gelince, eğer o bilfiil akıl ise daima bilfiil akıl olur ve bilkuvve akıl olduğu halde onun mevcûd olması imkânsızdır. Bu ikisinin toplamı olması mümkün değildir. Zira ya zâtını veya zâtından başkasını düşünmekten uzak değildir. Zâtından başkasını düşünmesi de mümkün değildir. Zira zâtından başka olan şey, ya zikri geçen madde ve sûret gibi, zâtının bir cüz'üdür ya da zâtının dışında bir şeydir. Dolayısıyla o, makul sûretini aklederek onu akleder. Dolayısıyla bundan dolayı maddenin yerini alır. Bu durumda bu sûret, durumunu açıkladığımız bu sûret olmaz, bilakis onu bilfiil akıl yapan başka bir sûret olur. Aynı şekilde biz burada bilfiil aklı bu sûretin bilkuvve aklı yapan başka bir sûreti de koyduk. Dahası, bunun yanı sıra bu yabancı sûretle birlikte toplam hakkındaki söz sabit olup, onun zâtının cüzleri olması mümkün değildir. Zira o ya madde gibi olan ya sûret gibi olan, ya da her ikisi gibi olan bir cüz'ü düşünür. Bu kısımlardan her biri madde gibi olan bir cüzle veya sûret gibi olan bir cüzle veya her ikisiyle düşünür. Bu kısımları hata yapabileceğin bir itibarla düşündüğünde eğer madde gibi olan bir cüz, madde gibi olan bir cüzle düşünülüyorsa bu durumda madde gibi olan cüz, zâtını akleder ve zâtının makulü olur. Burada bu hususta sûret gibi olan cüz'ün bir yararı yoktur. Eğer madde gibi olan cüz, sûret gibi olan bir cüzle düşünülüyorsa bu durumda sûret gibi olan cüz, bilkuvve olan cüz'ün ilkesidir. Madde gibi olan cüz, sûret ve fiil gibi olan cüz'ün ilkesidir. Bu ise gerekli şeyin aksinedir. Eğer madde gibi olan cüz her iki cüzle düşünülüyorsa bu durumda madde gibi olan cüz'ün sûreti madde gibi olan cüze yerleşmiş olur. Sûret gibi olan cüzle düşünüldüğünde bu durumda o zâtından daha fazla olur. Oysa bu çelişkidir. Bunun benzeri sûret gibi olan cüz'ün canibinde de dikkat alınır. Aynı şekilde her bir cüz'ü her bir cüzle düşünmesi vazedilirse bu durumda üç kısım ortadan kalkar ve aklî sûretin bilkuvve akla nispetinin, tabii sûretin tabii maddeye nispeti gibi olmaması doğru olur. Hatta aklî sûret bilkuvve akla hulûl ettiğinde bu ikisinin zâtı tek bir şey olarak ittihat eder, oysa kabul eden [bilkuvve akıl] ve edilen [aklî sûret] zât bakımından birbirinden ayrışmış değildir. İşte o zaman hakikat itibariyle bilfiil akıl makul soyut sûret olur. Bu sûret kendisi

[٧٧٢] أمَّا الذي يجري مجرى المادة فقد بيَّنَّا، وأمَّا الذي يجري مجرى الصورة فإن كان عقلًا بالفعل فهو عقل بالفعل دائمًا لا يمكن أن يوجد وهو عقل بالقوَّة؛ ولا يجوز أن يكون مجموعهما لأنَّه لا يخلو إمَّا أن يكون يعقل ذاته أو غير ذاته، ولا يجوز أن يعقل غير ذاته لأنَّ ما هو غير ذاته فإمَّا أجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان أو شيء خارج عن ذاته فإن كان شيئًا خارجًا عن ذاته فهو يعقله بأن يعقل صورته المعقولة فيحلّ منه محلّ المادة، ولا يكون تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان أمرها بل صورة أخرى بها يصير عقلًا بالفعل، وأيضًا نحن إنَّما نضع هاهُنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلًا بالقوَّة هذه الصورة، ثمَّ مع ذلك فإنَّ الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز أن يكون أجزاء ذاته لأنَّه إمَّا أن يعقل الجزء الذي كالمادة أو الذي كالصورة أو كلاهما، وكلّ واحد من تلك الأقسام إمَّا أن يعقله بالجزء الذي هو كالمادة أو بالجزء الذي كالصورة أو كلاهما، وأنت إذا تعقَّلت هذه الأقسام بأنَّ لك الخطأ في جميعها فإنَّه إن كان يعقل الجزء الذي هو كالمادة بالجزء الذي هو كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته ومعقول لذاته، ولا منفعة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب هاهُنا، وإن كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوَّة، والجزء الذي كالمادة هو المبدأ الذي كالصورة والفعل وهذا عكس الواجب، وإن كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزءين جميعًا فصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء الذي كالمادة، وبالجزء الذي كالصورة فهي أكثر من ذاتها، هذا خلف، واعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة، وكذلك إن وضع أنَّه يعقل كلّ جزء بكلّ جزء فقد بطلت إذن الأقسام الثلاثة وصحَّ أنَّ الصورة العقليَّة ليست نسبتها إلى العقل بالقوَّة نسبة الصورة الطبيعيَّة إلى الهيولى الطبيعيَّة بل هي إذا حلَّت في العقل بالقوَّة اتحد ذاتاهما شيئًا واحدًا ولم يكن قابل ومقبول مُتميِّزًا الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجرَّدة المعقولة، وهذه الصورة إذا كانت تجعل غيرها عقلًا

dışındakini ona sahip olması itibariyle bilfiil akıl yaptığında eğer bu sûret zâtıyla kaim ise bilfiil akıl olmaya daha uygundur. Zira ateşin bir cüz'ü bizatihi kaim olsaydı yakmaya daha uygun olurdu. Beyazlık bizatihi kaim bir şey olsaydı gözün onu ayırt etmesine daha uygun olurdu. Makul bir şeyi hiç kuşkusuz başkasının akletmesi gerekli değildir. Zira bilkuvve akıl hiç kuşkusuz zâtını, başkasını akletme özelliğinde olan bir şey olarak akleder. Bundan da anlaşılmaktadır. Maddeden ve onun arazlarından soyut her mâhiyet, zât itibariyle makuldür ve o, akıl olup, makul olmada kendisini akleden bir şeye ihtiyaç duymaz." [İbn Sînâ'nın] sözü burada bitti.

[773] Ben de diyorum ki, muhtemelen İbn Sînâ burada Meşşâî bir grupla tabiatı bakımından bu meramı tahkike yönelmeksizin isteksizce ve müsamaha yoluyla konuşmuştur. Aksi halde, onun ve benzeri filozofların ileri sürdükleri hükümlerin çoğunu müdafaa etmek için, bu konuda ortaya çıkan bazı çelişkileri gidermesi gerekirdi. Kısaca, burada düşünülecek yerler vardır.

[774] Birincisi: Herhangi bir kimse birinci şıkkı seçebilir. O da şudur: Hakikat itibariyle bilfiil akıl soyut sûretin hulûlü esnasında bilkuvve akıldır, tıpkı bilfiil hissedenin hissî sûretin hulûlü esnasında hisseden kuvve olması gibi.

[775] Onun "Bilkuvve akıl, nasıl olursa olsun, kendisinde hâsıl olması sebebiyle veya akledilme özeliğine sahip bir şeyde hâsıl olması sebebiyle sûreti akleder." sözü hakkında diyoruz ki, doğru olan son şıktır. O da akledilme özeliğine sahip bir şeye hulûl ettiği için bu sûreti akletmesidir.

[776] Onun "Bu sözün takriri şudur: Kendisi için var olma özelliğinde olan bir şeyin varlığından dolayı bu sûreti akletmiştir." sözü hakkında diyoruz ki, bu sözden maksadımız soyut sûretlerin bilkuvve aklın makul oluşunda sınırlamanın veya niçinliğin beyanı değildir ki bir şey kendisiyle gerekçelendirilsin! Bilakis matlap, bilkuvve aklın makul sûretinin varlığının, maddenin örtüleriyle sarılı olan tabii sûretlerin varlığı gibi olmamasıdır. Zira madde akledici özellikte değildir. Cisimsel arazlarla karışık olan sûretler de heyûlânî akla bitişen soyut sûretlerden farklı olarak

بالفعل بأن يكون له فإن كانت قائمة بذاتها فهي أولى بأن يكون عقلًا بالفعل فإنَّه لو كان الجزء من النار قائمًا بذاته لكان أولى بأن يحرق، والبياض لو كان قائمًا بذاته لكان أولى بأن يفرق البصر، وليس يجب للشيء المعقول أن يعقله غيره لا محالة فإنَّ العقل بالقوَّة يعقل لا محالة ذاته أنَّه هو الذي من شأنه أن يعقل غيره، فقد اتضح من هذا أنَّ كلَّ ماهيَّة جُرِّدت عن المادة وعوارضها فهي معقولة بذاتها بالفعل وهي عقل ولا يحتاج في أن تكون معقولة إلى شيء آخر يعقلها، انتهى كلامه.

[٧٧٣] أقول: ولعلَّ الشيخ تكلَّم هاهُنا على طريق التكلُّف والمُداراة مع طائفة من المشائيين من غير أن ينساق بطبعه إلى تحقيق هذا المرام وإلّا لوجب عليه أن يدفع بعض النقوض الواردة عليه لكونه مُدافعًا لكثير من الأحكام التي ذهب إليها هو وأشباهه من الحكماء.

[٧٧٤] وبالجملة ففيه موضع أنظار: الأول إنَّ لأحد أن يختار الشقّ الأول وهو أنَّ العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوَّة عند حلول الصورة المجرَّدة كما أنَّ الحاس بالفعل هو القوَّة الحساسة عند حلول الصورة الحسيَّة.

[٧٧٥] قوله: العقل بالقوَّة يعقل الصورة لأجل حصولها فيه كيفما كان أو لأجل حصولها في شيء من شأنه أن يعقل، فنقول: الحقُّ هو الشقُّ الأخير وهو أن تعقل تلك الصورة لأنَّها حلَّت في شيء من شأنه أن يعقل.

[٧٧٦] وقوله: تقرير هذا الكلام أنَّه إنَّما عقلها لأجل وجودها لشيء من شأنه أن يوجد له، فنقول: ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التحديد أو اللميَّة في كون الصور المجرَّدة معقولة للعقل بالقوَّة حتى يلزم تعليل الشيء بنفسه بل المطلب أنَّ وجود الصور المعقولة للعقل بالقوَّة ليست كوجود الصور الطبيعيَّة الملفوفة بالغواشي للمادة لأنَّ المادة ليس من شأنها أن تكون عاقلة، ولا من شأن الصور المخلوطة بالعوارض الجسمانيَّة أن تكون معقولة بخلاف الصور المجرَّدة المقارنة للعقل الهيولاني فإنَّه يعقلها

makul olma özelliğinde değildir. Heyûlânî akıl soyut sûretleri akleder. Zira o, bu sûreti kendisi için var etme özelliğine sahiptir ve bu sûretlerin varlığı, tabii sûretlerin maddeleri için olan varlığı gibi değildir. Yahut da gerekçelendirerek şöyle deriz: Bilkuvve akıl ancak bu sûreti akleder. Zira bu sûretin hâsıl olması, konum sahibi olmayan bir şeyin, konum sahibi olmayan ve varlığı müstakil mevcûd bir şey için hâsıl olması gibidir.

[777] İkincisi: Bilkuvve akıl aynıyla insânî düşünen nefistir. Bilkuvve akıl aynıyla bilfiil makul olduğunda insanın mâhiyetinin ayrık aklın mâhiyetine dönüşmesi gerekir. Oysa İbn Sînâ cevherlerde, özellikle maddesiz cevherlerde bu gibi bir dönüşüme kail değildir. Zira ona göre insânî nefis yaradılışının başlangıcında maddeden soyuttur. Bu durumda onun bu görüşünü düzeltmesi gerekir, tıpkı bizim kuvve ve fiil, hareket vd. bahislerde yaptığımız gibi.

[778] Üçüncüsü: Onun, her ne zaman bilkuvve akıl bilfiil akla doğru çıktığında sırf ayrık şeylerin sayısını artırması gerekir. Yine, sayıca pek çok şahsın maddesiz ve maddeye taalluku olmaksızın tek bir türsel hakikatin altında olması gerekir ve bu hakikat insânî hakikattir.

[779] Dördüncüsü: Onun istidlalde kullandığı şu sözü: "Bilfiil makulün, zâtının dışındaki başka bir şeyin makulü olması gerekmez. Şu itibarla ki, bilkuvve akıl, hiç kuşkusuz zâtını başkasını akletme özelliğinde bir şey olarak akleder." Onun nezdinde bu yöntemin tam manasıyla açığa çıkmadığını gösterir. Zira bu gruba göre heyûlânî akıl, zât bakımından ayrı değildir ki, sahip olduğu zâtı var olsun ve zâtını da zikrettiği vecih üzere idrak etsin! Kısaca bu yüce ve üstün matlaba kail olan kimse tam bir tahkike, felsefi asılların çoğunun çok güçlü bir kullanımına ve çoğunluğun yönteminden dönmeye ihtiyaç duyar, tıpkı ilâhî yola giren kimsenin ilk duraklarında ve meskenlerinde sakin olanlara muhalefet etme özelliğinde olmaları gibi. İlim, Allah katındadır.

لأنَّ من شأنه أن يوجد له تلك الصورة التي وجودها ليس كوجود الصور الطبيعيَّة لموادها أو نقول على سبيل التعليل إنَّ العقل بالقوَّة إنَّما يعقل تلك الصورة لأجل حصولها له حصول أمر غير ذي وضع لأمر موجود غير ذي وضع مستقل الوجود.

[٧٧٧] الثاني: إنَّ العقل بالقوَّة هو بعينه النفس الناطقة الإنسانيَّة وإذا صار هو بعينه معقولًا بالفعل يلزم أن ينقلب ماهيَّة الإنسان ماهيَّة العقل المفارق، والشيخ غير قائل بمثل هذا الانقلاب في الجواهر سيَّما في ما لا مادة له، فإنَّ النفس الإنسانيَّة عنده مجرَّدة عن المادة في أول الفطرة فكان يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا في مباحث القوَّة والفعل ومباحث الحركة وغيرها.

[٧٧٨] الثالث: إنَّه يلزم عليه أن يزداد عدد المفارقات المحضة كلَّما خرج عقل بالقوَّة إلى العقل بالفعل. وأيضًا يلزم أن يصير أشخاص مُتكثِّرة بالعدد تحت حقيقة واحدة نوعيَّة من غير مادة وتعلق بالمادة وتلك الحقيقة هي الحقيقة الإنسانيَّة.

[٧٧٩] الرابع: إنَّ قوله في الاستدلال على أنَّ المعقول بالفعل لا يجب أن يكون معقولًا لشيء آخر غير ذاته بأنَّ العقل بالقوَّة يعقل لا محالة ذاته أنَّه هو الذي من شأنه أن يعقل غيره يدل على أنَّه لم ينكشف عنده هذا السبيل حق الانكشاف، فإنَّ العقل الهيولاني عند هؤلاء القوم ليس أمرًا مُفارق الذات حتى يوجد ذاته له ويدرك ذاته على الوجه الذي ذكره، وبالجملة القائل بهذا المطلب الشريف العالي يحتاج إلى تحقيق بالغ وتصرُّف شديد في كثير من الأصول الحكميَّة وعدول عن طريقه الجمهور كما هو شأن السالك للسبيل الإلهي في مخالفته للساكنين في مواقفهم ومساكنهم الأولى، والعلم عند الله.

Yirmi Sekizinci Fasıl

Evvelîler ve Onların İkinci Makullere Nispeti, İlklerin İlkinden Uzaklaşma

[780] Bil ki evvelî bilgilerin tanımdan veya burhandan kazanılarak elde edilmeleri mümkün değildir. Tasavvurât babındaki evvelîye gelince bu, umumi varlık, şeylik ve husûl vb. mefhûmlar gibidir. Bunların tanımsal veya betimsel tarifle hâsıl olması mümkün değildir. Zira bunların bir cüz'ü olmadığı gibi onlardan daha iyi bilinen bir şey de yoktur. Tasdîkât babındaki evvelîye gelince bu, "Olumlu ve olumsuz tek bir şey hakkında bir araya gelmez ve hiçbir şey, bu ikisinden uzak değildir." sözümüz gibidir. Bunlar hakkında burhan getirmek mümkün değildir. Aksi halde döngü *(devr)* gerekli olur. Zira başka bir şeye delil yapılan şey, olumsuzluğu veya olumluluğu ile başka bir şeyin olumsuzluğuna veya olumluluğuna delalet eder. Bir şeyin olumluluktan ve olumsuzluktan uzak olması mümkün olduğunda bu delilin iki taraftan uzak olmasından emin olunamaz. Bir şeyin olumluluk ve olumsuzluktan uzak kalması mümkün olduğunda bu şeyin delil getirilen bu şeye bir delaleti kalmaz. O halde bu önermenin sübutuna delalet eden şey, bu önermenin sübutundan sonra ona delalet eder. Böyle olan şeyin ispatı ancak döngüsel bir yöntemle mümkündür. Bu ise imkânsızdır.

[781] Başka bir ifadeyle bu ikisinin tek bir şeyde bir araya gelememesine delalet eden her delilin ilkin tek bir şeyde bir araya gelmemesi hakkında delil oluşu değil, bu matlap hakkında delil oluşunun tarif edilmesi gerekir. Zira bu, mümkün ve muhtemel olsaydı, bu bir araya gelmenin imkânsızlığı hakkındaki delaletin bina edilmesi, bu bir araya gelmenin imkânsızlığına mâni olmazdı. Bu ihtimalle birlikte, yani delilin bu ikisinin bir araya gelmesinin imkânsızlığına delalet etmesi gibi aynı şekilde o, bu imkânsızlığa delalet etmez. Böylece delil, delil olmaz ve matlup hâsıl olmaz. Bu önerme hakkındaki delilin delaleti önermenin sübutuna dayandığında -şayet onun sübutunu başka bir önermeyle açıklamış olsaydık bir şeyin sübutu kendisiyle gerekmiş olurdu- delilin bu önermenin sübutu üzerine bina edilmesinin mümkün olmadığı sabit olur.

الفصل الثامن والعشرون

في الأوليّات ونسبتها إلى الثواني والذب عن أول الأوائل

[٧٨٠] اعلم أنّه لا يجوز تحصيل الأوليّات بالاكتساب من حد أو برهان، أمّا في باب التصوُّرات فكمفهوم الوجود العام والشيئيّة والحصول وأمثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدِّي أو الرسمي إذ لا جزء لها ولا شيء أعرف منها. وأمّا في باب التصديقات فكقولنا النفي والإثبات لا يجتمعان في شيء ولا يخلو عنهما شيء فلا يمكن إقامة البرهان عليها وإلّا لزم الدور لأنَّ الذي يجعل دليلًا على شيء آخر فهو الذي يدلّ بانتفائه أو ثبوته على انتفاء شيء آخر أو ثبوته، وإذا جاز خلو الشيء عن الثبوت والانتفاء لم يحصل الأمن في ذلك الدليل أن يخلو عن الطرفين، وإذا جاز خلوه عن النفي والإثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فإذن ما دلَّ على ثبوت هذه القضيَّة لا يدل عليها إلّا بعد ثبوت هذه القضيَّة، وما كان كذلك لا يمكن إثباته إلّا بالمنهج الدوري وهو مُمتنع.

[٧٨١] وبعبارة أخرى كلّ دليل يدلّ على أنَّهما لا يجتمعان في شيء فلا بدَّ أن يعرف منه أولًا أنَّ كونه دليلًا على هذا المطلب ولا كونه دليلًا عليه لا يجتمعان فيه، إذ لو جاز ذلك واحتمل لم يكن إقامة الدلالة على استحالة ذلك الاجتماع مانعًا من استحالة ذلك الاجتماع، ومع هذا الاحتمال أي كون الدليل كما دلَّ على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع لم يكن الدليل دليلًا ولم يحصل المطلوب، وإذا كانت دلالة الدليل على هذه القضيَّة موقوفة على ثبوتها فلو بيَّنَّا ثبوتها بقضيَّة أخرى لزم ثبوت الشيء بنفسه فثبت أنَّ إقامة الدليل على ثبوت هذه القضيَّة غير مُمكن.

[782] Diğer önermelere ve bedîhî veya nazarî tasdiklere gelince, bunlar bu önermeye göre bölümlere ayrılır ve onlarla kıvam bulur. Onların, bütüne nispeti, zorunlu varlığın mümkün mâhiyetlere nispeti gibidir. Zira tasdikin kendisiyle olduğu tüm önermeler, bu önermenin tasdikine muhtaçtır ve bu önerme, başka bir tasdike ihtiyaç duymayan ve tasdiki evvelî olan bir önermedir, tıpkı zikri yüce olan Zorunlu'nun hususi manada kayıt ve tahsis olmadan, sırf mutlak mevcûd oluşu gibi. "Bu felektir, bu insandır." sözümüzün manası felek başkasıyla değil felekî bir varlıkla mevcûddur, insan hususi varlıklardan olan cansız, bitki, akıl vb. gibi başka bir şeyle değil, sadece insan olan varlıkla mevcûddur. Bundan dolayı denilmiştir ki, her mümkün terkibi olan bir çifttir, zira onun varlığı diğer varlıkların kendisinden selbedilmesiyle kayıtlıdır. Sırf varlığın dışındaki her varlık hususi bir mâhiyetle kayıtlıdır. Aynı şekilde ister bedîhî ister nazarî olsun her önerme, evvelîlerden başkadır. Dolayısıyla hakikat itibariyle her önerme, hususi bir kayıtla bu önerme olur. Mevcûdu ya zorunlu ya da mümkün olarak bilmek, mevcûdun zorunluluğun sabit olmasından ve olmamasından veya imkânın sabit olmasından ve olmamasından uzak kalmayacağını bilmektir. Bu, hususi bir kayıtla aynıyla ilk bilgi ve evvelî önermedir. "Bütün, parçasından daha büyüktür." sözümüzün manası şudur: Bütünün parçasından fazla oluşu, mâdum bir şey olmadığı için mevcûd bir şeydir, zira iki tarafın ortadan kalkması imkânsızdır. Aynı şekilde "Tek bir şeye eşit olan şeyler, birbirine eşittir." sözümüz, eşitliğin varlığı ve yokluğu maddesinde hususileşmiş olduğu halde bu önerme üzerine bina edilmiştir. Türsel tabiattaki, tek bir şeyde ortak olan şeyler arasında eşitlik sabit olunca onlar arasında eşitliğin olmayışı nefyedilir. Eşitliğin tabiatı bir olduğu için, şayet onlar eşit olmasaydı tabiatları farklı olurdu. Bu durumda iki çelişiğin bir araya gelmesi gerekirdi.

[783] Aynı şekilde "Tek bir şey, iki mekânda olmaz." sözümüz de böyledir; şayet o iki mekânda hâsıl olsaydı onun hali iki mekânda hâsıl olan şeyin halinden ayrışmazdı. Tek olan bir şey, birliğinde iki şeyden ayrışmaz ise ikincinin varlığı yokluğu gibi olur. Dolayısıyla bu ikincide varlık ve yokluk bir araya gelmiş olur. Şu halde ilk iki önerme, "Olumluluk ve olumsuzluk, aynı anda ortadan kalkmaz." sözümüz kuvvetinde olduğu için, hakikat bakımından açıktır. Son iki önerme de ancak "Olumluluk ve

[٧٨٢] وأمّا سائر القضايا والتصديقات البديهيَّة أو النظريَّة فهي مُتفرِّعة على هذه القضيَّة ومُتقوِّمة بها، ونسبتها إلى الجميع كنسبة الوجود الواجبي إلى وجود الماهيَّات المُمكنة لأنَّ جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضيَّة، وهي أوَّليَّة التصديق غير مفتقرة إلى تصديق آخر، وكما أنَّ الواجب جلّ ذكره هو الموجود المطلق البحت من غير تقييد وتخصيص بمعنى خاص فإنَّ قولنا: «هذا فلك وهذا إنسان» معناه أنَّه موجود بوجود فلكي لا غير وأنَّه موجود بوجود هو إنسان فقط لا شيء آخر جماد أو نبات أو عقل أو غير ذلك من الوجودات الخاصة، ولهذا قيل كلّ مُمكن زوج تركيبي لأنَّ وجوده مقيد بسلب سائر الوجودات عنه فما من وجود غير الوجود البحت إلّا وهو مُقيّد بماهيَّة مخصوصة فكذلك كلّ قضيَّة غير أولي الأوائل بديهيَّة كانت أو نظريَّة فهي بالحقيقة هذه القضيَّة مع قيد مخصوص فإنَّ العلم بأنَّ الموجود إمَّا واجب أو مُمكن علم بأنَّ الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته أو عن ثبوت الإمكان ولا ثبوته، وهذا هو بعينه العلم الأول والقضيَّة الأوَّليَّة لكن مع قيد خاص. وقولنا: «الكلُّ أعظم من جزئه» معناه أنَّ زيادة الكلّ على جزئه لمَّا لم تكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين. وكذلك قولنا الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبتنية على تلك القضيَّة وقد تخصَّصت في مادة وجود المساواة وعدمها فإنَّه لمَّا ثبتت المساواة بين أشياء مشاركة لشيء واحد في الطبيعة النوعيَّة انتفى عدم المساواة بينها فإنَّ طبيعتها لمَّا كانت واحدة فلو كانت غير مساوية لاختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين.

[٧٨٣] وكذا قولنا: «الشيء الواحد لا يكون في مكانين» إذ لو حصل في مكانين لمَّا تميَّز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين وإذا لم يتميَّز الواحد في وحدته عن الاثنين فكان وجود الثاني كعدمه فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود والعدم فثبت أنَّ القضيَّتين الأوليّين إنَّما كانتا ظاهرتي الحقيقة لكونهما في قوَّة قولنا النفي والإثبات لا يرتفعان، والقضيَّتان الأخريَّان إنَّما

olumsuzluk bir araya gelmez." sözümüz kuvvetinde olduğu için açıktır. Bedîhî ve nazarî diğer önermelerdeki kıyasın tahlil esnasında bu önermeye dönmesi de böyledir. Şu halde bu önermenin tasdiki bilgi babında ilklerin ilki olduğu açığa çıkmıştır. Bundan dolayı filozoflar ve nazar ehli diğer kimseler bunu tartışan kimsenin, konuşmayı ve münazarayı hak etmediği hususunda ittifak etmiştir. Onlar demişlerdir ki, burhanın, bu önermenin hakikati üzerine bina edilmesi mümkün olmadığı için, bu hususta tartışan kimse; [1.] ya bu önermenin cüzlerinin tasavvurunu elde etmediği için, [2.] ya inatçı olduğu için, [3.] ya da birinin sabit olması diğerinin nefyedilmesine karar verme kudreti bir yana birini diğerine tercih etme kuvveti olmadığı halde onun nazarında çelişik ve karşılıklı neticeler veren kıyaslar denk olduğu için tartışır. Eğer bu tartışma, ilk kısım yönünden olursa bunun çözümü, bu önermedeki cüzlerin mâhiyetlerinin anlaşılmasını sağlamaktır. Eğer bu tartışma ikinci kısım yönünden olursa bunun çözümü, dövmek ve yakmak ve "Yanmak ve yanmamak, dövmek ve dövmemek birdir." demektir. Ben de diyorum ki, bu kısmın çözümü, filozoflara değil, bilakis tabibe gerekir. Böyle bir insan büyüklük taslayıp inat ediyorsa bu, çocuklar, bazı kadınlar ve zayıf kimselerde olduğu gibi yaradılışındaki bir eksiklikten dolayı değil, bilakis beynin mizacının dengesini bozan siyah ve sarı sıvının fazlalığından mizacına ulaşan bir hastalıktan dolayıdır. Bu nedenle bunun çözümü, melankolik kimsenin tedavisi gibidir. Eğer bu tartışma üçüncü kısım yönünden olursa bunun çözümü, o kişinin şüphelerinin giderilmesiyle ve ona ilkin aritmetik ve geometriyi, sonra mantık kanunlarının hükümlerini, daha sonra onu tabii ilkelere götüren şeyleri incelemesini, ondan tedrîcî olarak metafiziğe geçiş yapıp hepsinden sonra sırf ilahiyata dalmasını emretmekle olur. Bu kapalı bilgileri elde etmeye başlamaları, insanların çoğuna yasaklanmıştır. Zira bunları idrak etme ehliyetine sahip olmak son derece nadir ve istisnadır. Bunlarda başarılı olmak, aziz ve hakîm olan Allah'tan kaynaklanır.

كانتا ظاهرتين لكونهما في قوَّة قولنا النفي والإثبات لا يجتمعان، وكذا القياس في سائر القضايا البديهيَّة والنظريَّة في رجوعها عند التحليل إلى هذه القضيَّة، فظهر أنَّ هذه القضيَّة أول الأوائل في باب العلم التصديقي فلذلك اتفقت الحكماء وغيرهم من أهل النظر على أنَّ المنازع لها لا يستحق المُكالمة والمُناظرة، قالوا وإذ لا يمكن إقامة البرهان على حقِّيَّة هذه القضيَّة فالذي ينازع فيها إمَّا أن ينازع فيها لأنَّه لم يحصل له تصوُّر أجزاء هذه القضيَّة وإمَّا لكونه مُعاندًا وإمَّا لأجل أنَّه تعادلت عنده الأقيسة المنتجة للنتائج المتناقضة والمتقابلة ولم يكن له قوَّة ترجيح بعضها على بعض فضلًا عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها ونفي الآخر؛ فإن كان من قبيل القسم الأول فعلاجه تفهيم ماهيَّات أجزاء تلك القضيَّة؛ وإن كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرق وأن يقال له: «الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد»، أقول: علاج هذا القسم ليس على الفيلسوف بل على الطبيب فإنَّ مثل هذا الإنسان إذا كابر وعاند ليس لأجل نقصانه في الخلقة كالصبيان وبعض النسوان والضعفاء بل لمرض طرأ على مزاجه من غلبة المرة السوداء التي يفسد بها اعتدال مزاج الدماغ فعلاجه كعلاج صاحب الماليخوليا؛ وإن كان من القسم الثالث فعلاجه بحلّ شكوكه وأن يؤمر بمطالعة الهندسيَّات والحسابيَّات أولًا ثمَّ بأحكام قوانين المنطق ثانيا ثمَّ بانتقاله إلى مبادي الطبيعيَّات ومنها على التدريج إلى ما فوق الطبيعة وبعد الجميع يخوض في الإلهيَّات الصرفة، وحرام على أكثر الناس أن يُشرِّعوا في كسب هذه العلوم الغامضة لأنَّ أهليَّة إدراكها في غاية الندرة ونهاية الشذوذ والتوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم.

İKİNCİ TARAF

Akledenin Hallerinin Araştırılması

Bunda bazı fasıllar vardır.

Birinci Fasıl

Her Soyut Şeyin, Zâtını Akletmesi Gerekir

[784] İlmin mâhiyetini bildikten sonra bu maksadın ispatı oldukça kolaydır. Bunun manası yokluk ve kaybın bulaşmadığı bir şeyin sûretinin varlığıdır. Zira madde, zâtının varlığı ancak sûretle olduğu için zâtını idrak edici değildir. Tabii sûretler, zâtları yokluk ve kaybolmaya karıştığı için zâtını idrak edici değildir, zira onların varlığı konum ve mekân sahibi bir varlıktır. Onların her bir cüz'ünün başka bir konumu ve başka bir mekânı vardır. Dolayısıyla bir cüz, başka bir cüz ve bütün için var olmadığı gibi bütün de başka bir bütün ve cüz için var olmaz. İçinde bulunduğu şeye nispetle bunlardan hiçbirinin hâsıl olması söz konusu değildir. Bir şeyden dolayı varoluşu olmayan bir şey, bu şey sebebiyle idrake de sahip olmaz. Dolayısıyla her cisim ve cisimsel şey zâtını idrak etmez. Zira o şeyin zâtı, zâtından gizli değildir. Cisimsel olmayan her mevcûd zâtı gereği hâsıl olur. Zira zâtı, zâtından gizli değildir. Dolayısıyla o, zâtını akledici olur. Zira bilgi kendisinden gizli olmama şartıyla varlığın kendisidir. Engel [örtü] hakikatte yokluktur. Örtünün yokluğu varlığın sağlamlığına ve kuvvetliliğine dönüktür. Böylece o, zayıf ve yokluğun bir çeşidi olan eksikliğe karışmaz. Bununla birlikte biz burhanı her makul sûretin nefis için bilfiil olması esası üzerine bina etmiştik. Dolayısıyla nefis, âlemde kendisi dışında bir akleden olmasa da aynıyla zâtını akledendir. Şüphe

الطرف الثاني

البحث عن أحوال العاقل

وفيه فصول:

الفصل الأول

في أنَّ كلَّ مجرَّد يجب أن يكون عاقلًا لذاته

[٧٨٤] إثبات هذا المقصد في غاية السهولة بعد معرفة ماهيَّة العلم وإنَّ معناه وجود الصورة لشيء غير مشوب بالعدم والفقدان فإنَّ المادة غير مُدركة لذاتها إذ لا وجود لذاتها إلّا بالصورة، والصور الطبيعيَّة إنَّما لم يدرك ذاتها إذ ذاتها مخلوطة بالعدم والفقدان لأنَّ وجودها وجود ذوات الأوضاع والأمكنة، وكلّ جزء منها له وضع آخر ومكان آخر فلا يوجد جزء لجزء ولا لكلّ ولا يوجد كلّ لكلّ ولا لجزء، ولا لشيء منها بالنسبة إلى ما هو فيه حصول وما لا وجدان له لشيء لا إدراك له بذلك الشيء، فكلّ جسم وجسماني لا يدرك ذاته لأنَّ ذاته غير محتجبة عن ذاته. وكلّ موجود غير جسماني فهو حاصل لذاته لأنَّ ذاته غير محتجبة عن ذاته فيكون عاقلًا لذاته، لأنَّ العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه، ولا حجاب إلّا العدم بالحقيقة وعدم الحجاب أيضًا مرجعه إلى تأكد الوجود وشدَّته حتى لا يكون ضعيفًا مشوبًا بالنقص الذي هو ضرب من العدم، ومع ذلك فقد أقمنا البرهان على أنَّ كلَّ صورة معقولة للنفس بالفعل فهي بعينها عاقلة لذاتها وإن لم يوجد عاقل سواها في العالم ولا شبهة في أنَّ كلَّ صورة

yok ki her soyut sûret ister bir soyutlayıcının soyutlamasıyla ister zâtının soyut olmasıyla olsun, zikredilen betime (*resm*) göre zâtında makuldür. Dolayısıyla o daha önce beyan ettiğimiz gibi zâtını akledendir. Bu durumda her soyut zâtını akledicidir. Talep edilen bilgi de budur.

[785] Filozoflara gelince bu maksadın beyanıyla ilgili olarak onlar arasında dört yol meşhur olmuştur.

[786] Birinci yol, İbn Sînâ'nın *Kitâbu'l-Mebde ve'l-Meâd*'da ifade ettiği şeydir. Zira o, delili şuna dayandırmıştır: Aklî sûret, tıpkı bu bölümde sözünü naklettiğimizde olduğu gibi, bilkuvve akılla ittihat ettiğinde onu bilfiil akıl yapar. Bundan sonra da naklettiğimize göre şöyle demiştir: Soyut sûret başkasıyla ittihat ettiği için, onu bilfiil akıl yapar. Eğer sûret zâtıyla kaim ise makul olmaya daha uygundur. Zira sıcaklık, içinde bulunduğu cismi ısınmış bir hale getirdiğinde şayet zâtıyla kaim ve zâtıyla müstakil olsaydı ısıtmaya daha uygun olurdu.

[787] Aynı şekilde cisim, kendisinde beyazlığın hâsıl olması sebebiyle gözün ayırt ettiği bir şey olduğunda şayet beyazlık zâtıyla kaim olsaydı gözün ayırt ettiği bir şey olmaya daha uygun olurdu. Oysa öğrendiğin üzere bilkuvve aklın makul sûretle ittihadı bölümünde getirdiği delil zayıftır. Temel zayıf olduğunda temelle birlikte üzerindeki bina da zayıf olur.

[788] İkinci yol, ilkin işaret ettiğimiz şeyin kaynağına yakındır. Maddeden ve eklerinden soyut olan her şeyin soyut zâtı, soyut zâtı için hazırdır. Kendinde soyutun hazır olduğu her soyut şey, onu akleder. O halde her soyut zâtını akleder. Her soyutun açıklamasına gelince bu, onun zâtının zâtı için hazır olmasıdır. Zira mevcûd şey ya zâtı gereği mevcûd ve zâtıyla kaim olur ya da başkasından dolayı mevcûd ve başkasıyla kaim olur. Bir kimse şunu diyemez: Bir şeyin mevcûd olması onun kendisinden ve başkasından dolayı mevcûd olmasını gerektirmez. Zira onun zikrettiği kelamın bir sonucu yoktur. Bu vehmin kaynağı şudur: Bir şeyin bir şey nezdinde hazır olması izâfî bir şeydir. Dolayısıyla ancak iki tarafın değişmesi esnasında onun sabit olduğu düşünülür. Buradaki halin keyfiyetinin beyanı kendisine ilave olmayacak bir vecihle daha önce geçmişti. Bu izafetin doğruluğuna ve değişmeye olan ihtiyacın giderilmesine dair

مجرَّدة سواء كانت بتجريد مجرَّد أو بتجرد ذاتها فهي في ذاتها معقولة على الرسم المذكور فتكون عاقلة لذاتها كما بيَّنَّا فكلّ مجرَّد عاقل لذاته وهو المطلوب.

[٧٨٥] وأمَّا الحكماء فالمشهور منهم في بيان هذا المقصد أربعة طرائق:

[٧٨٦] إحداها: ما أفاده الشيخ في **كتاب المبدأ والمعاد** فإنَّه لما أقام الدليل على أنَّ الصورة العقليَّة إذا اتحدت بالعقل بالقوَّة صيَّرته عقلًا بالفعل كما نقلنا كلامه في هذا الباب، ثمَّ قال بعد ذلك حسبما نقلنا أيضًا إنَّ الصورة المجرَّدة لما اتحدت بغيرها صيرتها عقلًا بالفعل فإذا كانت قائمة بذاتها كانت أولى بأن تكون معقولة، فإنَّ الحرارة إذا صيَّرت الجسم الذي هي فيه مُتسخِّنًا فلو كانت قائمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت أولى بالتسخين.

[٧٨٧] وكذا الجسم إذا صار مفرقًا للبصر بسبب حصول البياض فيه فلو كان البياض قائمًا بذاته كان أولى بأن يكون مفرقًا للبصر، وقد علمت ضعف ما احتج به في باب اتحاد العقل بالقوَّة بالصورة المعقولة فإذا ضعف المبني عليه ضعف البناء والمبنى.

[٧٨٨] الطريقة الثانية: وهي قريبة المأخذ ممَّا أشرنا إليه أولًا وهي أنَّ كلَّ ما كان مجرَّدًا عن المادة ولواحقها فذاتها المجرَّدة حاضرة لذاتها المجرَّدة، وكلُّ مجرَّد يحضر عنده مجرَّد فهو يعقله فإذن كلّ مجرَّد فإنَّه يعقل ذاته. أمَّا بيان أنَّ كلَّ مجرَّد فإنَّ ذاته حاضرة لذاته فلأنَّ الشيء الموجود إمَّا أن يكون موجودًا لذاته قائمًا بذاته وإمَّا أن يكون موجودًا لغيره قائمًا بغيره، وليس لقائل أن يقول: لا يلزم من كون شيء موجودًا أن يكون موجودًا لنفسه أو لغيره لأنَّ ما ذكره كلام لا حاصل له، ومنشأ هذا الوهم أنَّ حضور الشيء عند الشيء أمر إضافي فلا يعقل ثبوته إلّا عند تغاير الطرفين وقد مرَّ بيان كيفيَّة الحال فيه بوجه لا مزيد عليه، وممَّا ينبه على صحة هذه الإضافة ودفع الحاجة إلى التغاير صحة قولنا ذاتي وذاتك. وأيضًا فإنَّا نعقل

tembih edilen şeylerden biri de "zatım ve zâtın" sözümüzdür. Yine biz zâtlarımızı düşünürüz ve bunlardan hiçbiri, biri akleden bir zât, diğeri de makul olan bir zât şeklinde iki zât değildir. Bilakis hiç şüphesiz her birimizin zâtı tek bir zâttır. Biz zâtlarımızı akleden olduğumuzda bizim makulümüzün akledenle aynı olması gerekir. Dolayısıyla bu izafetin, değişmeyi gerektirmediği bilinir. Soyut bir şeyde soyut bir şeyin hazır olmasına gelince o bu soyut şeyi akleder. Şöyle ki, bilen olmanın gereği, bilinenin sûretinin soyut olması şartıyla idrak salahiyetine sahip kimsede sûretin hazır olmasıdır. Oysa idrak mertebelerinin soyut olma mertebelerine göre olduğu açıklanmıştı. Hazır sûretin tam soyut olması, makul olmanın şartıdır. Soyut cevher hakkında onun maddeden ve etkilerinden tam bir soyutlanmayla soyutlanmış bir sûret olması doğru olur. İki şarttan biri olan sûretin tam soyutlanma ile birlikte hazır olması tahakkuk ettiğinde bu ikisiyle şart koşulan şeyin hâsıl olması gerekir; diğer şart olan şeyin zâtı gereği makul olması tahakkuk ettiğinde bu şeyin zâtı zâtını akleden olur. Dolayısıyla her soyut şeyin zâtını akletmesi sabit olur.

[789] Üçüncü Yol: *Telvîhât* yazarının ifade ettiği şeydir. Zikrettiğine göre o, bu yolu, uyku haline benzeyen latif bir halde Muallim-i Evvel'in ona hitap ederek görünen ruhaniyetinden almış ve demiştir ki: "Ona ilim meselesinin zorluğundan yakındım. Bana dedi ki: -Nefsine dön! İşte o zaman mesele çözülür. Nasıl olacak bu, dedim. Sen, kendini idrak edicisin. Zâtını idrak etmen zâtınla mı veya onun dışında başka bir şeyle mi olur ki, bu takdirde senin için başka bir kuvvet veya zâtını idrak edecek bir zât olur. Bu durumda söz tekrar eder durur. Bunun imkânsızlığı açıktır. Zâtını zâtınla idrak ettiğinde bu, zâtında zâtına ait bir eser itibariyle mi gerçekleşiyor, diye sordu. Evet, dedim. Bu eser zâtına mutabık değilse bu, zâtının sûreti değildir ve sen onu idrak etmiş olmazsın, dedi. Eser zâtımın sûretidir, dedim. Sûretin mutlak nefse mi ait, yoksa başka sıfatlarla hususileşen bir nefse mi aittir, dedi. Ben, ikinci şıkkı seçtim. Bunun üzerine dedi ki: Nefisteki her sûret küllîdir. Birçok küllîden oluşsa da bu onda ortaklığa mâni olmaz. Ortaklığa mâni bir şey farz edilirse bu başka bir mâniden ileri gelir. Sen zâtını, bizâtihi ortaklığa mâni bir halde idrak etmektesin. Dolayısıyla bu idrak sûretle gerçekleşiyor değildir. "Ben" mefhûmunu idrak ediyorum, dedim. Ben olması bakımından

ذواتنا وليست لكلّ منا ذاتان ذات تعقل وذات هي معقولة بل لكلّ منا ذات واحدة بلا ريب، فإذا كنَّا عاقلين لذواتنا فلا بدَّ أن يكون المعقول منَّا هو العاقل بعينه فعلم أنَّ هذه الإضافة غير مستدعية للتغاير. وأمَّا بيان أنَّ الشيء المجرَّد إذا حضر عنده مجرَّد فهو يعقل ذلك المجرَّد، وذلك لأنَّ المقتضي للعالميَّة حضور صورة المعلوم عند من له صلاحية الإدراك بشرط تجرُّد الصورة، وقد سبق بيان مراتب الإدراك بحسب مراتب التجرُّد، وإنَّ التجرُّد التام للصورة الحاضرة شرط كونه معقولًا والجوهر المجرَّد يصدق عليه أنَّه صورة مجرَّدة تامة التجرُّد عن المادة وآثارها، فإذا تحقَّق الشرطان وهو الحضور للصورة مع التجرُّد التام فوجب حصول المشروط بهما وهو كونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها فثبت أنَّ كلَّ مجرَّد عاقل لذاته.

[٧٨٩] الطريقة الثالثة: ما أفاده صاحب **التلويحات** وذكر أنَّه قد استفاد هذه الطريقة من روحانيَّة المعلم الأول في خلسة لطيفة شبيهة بحالة النوم تمثل له مخاطبًا إياه، قال: شكوت إليه من صعوبة مسألة العلم، فقال لي: ارجع إلى نفسك فينحل لك، فقلت: وكيف؟ فقال: إنَّك مدرك لنفسك فإدراكك لذاتك أَبذاتك أو غيرها فيكون لك إذن قوَّة أخرى أو ذات تدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته وإذا أدركت ذاتك بذاتك، أَبِ اعتبار أثر لذاتك في ذاتك؟ فقلت: بلى، قال: فإن لم يطابق الأثر ذاتك فليس صورتها فما كنت أدركتها، فقلت: فالأثر صورة ذاتي، قال: صورتك لنفسك مطلقة أو مخصَّصة بصفات أخرى، فاخترت الثاني فقال: كلّ صورة في النفس فهي كليَّة وإن تركَّبت أيضًا من كليَّات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وإن فرض منعها تلك فلمانع آخر وأنت تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الإدراك بالصورة. فقلت: أدركت مفهوم أنا، فقال: مفهوم أنا من حيث إنَّه مفهوم أنا لا يمنع وقوع الشركة

"ben" mefhûmu ortaklığın oluşmasına mâni değildir. Sen de bilirsin ki cüz'î olması bakımından cüz'î küllîden farklı değildir. "Bu", "ben", "biz" ve "o" [sözcüklerinin], cüz'î işaretin dışında soyut mefhûmları itibarıyla küllî olan makul manaları vardır, dedi. Öyleyse bu idrak nasıl gerçekleşiyor, dedim. Zatını bilmen, zâtının dışında bir kuvvetle olmuyorsa anlaman gerekir ki, zâtını idrak eden başkası değil sensin ve bu idrak, ne mutabık ne de mutabık olmayan bir eserle gerçekleşir. Öyleyse senin zâtın akıl, âkil ve makuldür, dedi." Başka bir sözden sonra şöyle devam etti: "Nefsin, kendisini, ne mutabık bir eserle ne de sûretle idrak ettiğini anladıysan bil ki, düşünme, maddeden soyut zât için bir şeyin sûretinin[54] hazır olmasıdır (*huzûr*); istersen 'Bir şeyin zâttan gaybette olmayışıdır.' diyebilirsin. Hatta bu son tanım daha tamdır... Nefse gelince o, soyut olduğu için zâtından gâip değildir; soyutlandığı ölçüde zâtını idrak eder. Ondan gâip olan bir şey, yer ve gök gibi aynıyla hazır kılınmıyorsa bu durumda o şeyin sûretini hazır kılar. Cüz'îlere gelince onlar kuvvelerde nefis için hazırdır. Tümeller ise nefsin zâtında hazırdır. Zira idrak edilenlerin bir kısmı cisimlerde muntabi olmayan küllîlerdir. İdrak edilen nesne, tasavvurdan çıkan şey değil, hazır sûretin kendisidir. Hâriçtekinin küllî olduğu söylenirse bu, ikinci kasıt itibariyledir."[55]

[790] Daha sonra ilim ve idrak babında başka şeylerin beyanına sevk etti. Zikrettiği şeyin özeti şudur: Nefis, zâtından dolayı zâtında eserin ve sûretin hâsıl olmasıyla değil maddeden soyut olduğu için zâtının varlığının kendisiyle zâtını aklеder. Dolayısıyla her soyutun hükmü, böyledir. Bu durumda her soyut zâtını aklеder. Sühreverdî'nin "Cüz'îlere gelince onlar kuvvelerde nefis için hazırdır. Tümeller ise nefsin zâtında hazırdır." sözü, daha önce açıkladığımız üzere onun, bu filozoftan gelen ve bizce doğru olan görüşün inkârında İbn Sînâ ile uyumlu olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde uzatmaktan korktuğumuz için nakletmeyi terk ettiğimiz sözlerinin son kısımlarında, daha önce takrir ettiğimiz asıllardan hareketle istinbatı mümkün olan bazı eleştiriler mevcûddur.

54 *Telvîhât*'ta sûret sözcüğü yoktur. Olmaması da uygundur.

55 Sühreverdî, *Kitâbu't-Telvîhât*, Tahkik ve Çeviri: A. Kamil Cihan-S. Yalın, (İstanbul 2019: YEK yayınları), 456-462.

فيه وقد علمت أنَّ الجزئي من حيث إنَّه جزئي لا غير كلي، وهذا وأنا ونحن وهو لها معان معقولة كليَّة من حيث مفهوماتها المجرَّدة دون إشارة جزئية. فقلت: فكيف إذن، قال: فلمَّا لم يكن علمك بذاتك بقوَّة غير ذاتك فإنَّك تعلم أنَّك أنت المُدرك لذاتك لا غير ولا بأثر غير مطابق أو مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول. ثمَّ قال بعد كلام آخر: فإذا دريت أنَّها تدرك لا بأثر يطابق ولا بصورة فاعلم أنَّ التَّعقُّل هو حضوره صورة الشيء للذات المجرَّدة عن المادة، وإن شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا أتمّ، فالنفس لكونها مجرَّدة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجرُّدها أدركت ذاتها وما غاب عنها إذا لم يمكن لها استحضار عينه كالسماء والأرض ونحوهما فاستحضرت صورته. أمَّا الجزئيَّات ففي قوى حاضرة لها وأمَّا الكليات ففي ذاتها إذ من المدركات كليَّة لا تنطبع في الأجرام والمدارك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصوُّر وإن قيل للخارج أنَّه كلي فذلك بقصد ثان.

[٧٩٠] ثمَّ ساق الكلام إلى بيان أمور أخرى في باب العلم والإدراك وحاصل ما ذكره أنَّ النفس لتجرُّدها عن المادة تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول أثر أو صورة من ذاتها في ذاتها، فكلّ مجرَّد هذا حكمه فكلّ مجرَّد عاقل لذاته، وأمَّا قوله أمَّا الجزئيات ففي قوى حاضرة لها وأمَّا الكليَّات ففي ذاتها يدلّ على أنَّه يوافق الشيخ الرئيس في إنكار ما صحَّ عندنا القول به عن ذلك الفيلسوف كما بيَّنَّا، وكذا في تتمة كلماته التي تركنا نقلها مخافة الإطناب بعض مؤاخذات يمكن استنباطها من الأصول التي قررناها فيما سبق.

[791] Dördüncü yol, zikrettiklerine göre her soyut zâtın makul olması doğrudur. Bu, şüphe olmayan şeylerdendir. Zira her şey ya zâtıyla veya soyutlama işleminden sonra makul olma özelliğine sahiptir. Şanı yüce Yaratıcı'nın zâtının beşer için makul olmama şüphesine gelince bu, zâtının makul olmasını engelleyen şey O'nun zâtı açıklığın ve zuhurun zirvesinde olması sebebiyle O'nun zâtı cihetinden değil bize ait engelden dolayıdır, diyerek giderilir. Bizim cihetimizden ise idrak kuvvemizin sonluluğundan ve onu kuşatma ve künhüne vâkıf olmadaki kusurumuzdan dolayı O'nu ancak kuvvemiz ve takatimiz ölçüsünce idrak ederiz.

[792] Zikrettiğimiz şeyle *el-Mebâhis* yazarının şu itirazı giderilir: "Yüce Yaratıcı'nın mâhiyetinin inniyeti ile aynı olduğunu iddia eden kimsenin bunu şöyle diyerek açıklaması mümkündür: Varlığın hakikati tasavvur edilir. Oysa yüce Yaratıcı'nın hakikati, diğer kayıtlardan soyut varlıktır. Varlık tasavvur edilir olunca ve bu selbî kayıtlar makul olunca Yaratıcı'nın hakikatinin tamamen makul olması gerekir. Bizim görüşümüze göre bunu dememiz mümkün değildir."

[793] Ben de diyorum ki, şeyler arasında ortak olan varlık mefhûmu, varlıklardan herhangi birinin hakikati değildir, dolayısıyla o, nasıl Yaratıcı'nın hakikati olsun! Varlığın hakikati kuvvetlilik ve zayıflık itibariyle farklı derecede bir şeydir. Oysa Yaratıcı'nın hakikati kuvvetlilik bakımından sonsuz bir varlıktır. Her ne kadar tümü küllî umumi tek bir mefhûmda ortak olsa da, nasıl olur da O, mümkünlerin varlığına eşit olur!

[794] Bu adamın, hakkı bilen filozoflar hakkındaki şu zannı ne kadar kötüdür: Onlar, yaratıcıyla mümkünler tek bir hakikatte ortak olduktan sonra olan onlar arasındaki ayrışmanın ancak mümkünler için mevcûd, Yaratıcı'dan selbedilen ilave şeyler sebebiyle olduğunu, hatta mümkünlerin kemâl ve varlık bakımındanYaratıcı'dan daha ileri olduğunu düşünmüşlerdir. Oysa her varlık ve her varlığın kemâli, O'nun varlığından gelen bir sızıntıdır; varlık salt iyiliktir, iyilerin en iyisi Yaratıcı'nın zâtıdır; O'ndan sonraki her iyilik O'nun katından taşar; yokluklar ve olumsuzluklar böyle olmaları itibariyle sırf kötülüktür; her selb, O'nun hakkında doğrudur, dolayısıyla bu, selbin selbine dönüktür. Bu da kuvvetli sırf varlığa dönüktür. Zira O'ndan cisimliğin selbi, cismin mevcûd olması sebe-

[٧٩١] الطريقة الرابعة: أنّهم ذكروا أنَّ كلَّ ذات مجرَّدة يصح أن تكون معقولة وهذا ممَّا لا شبهة فيه إذ ما من شيء إلّا ومن شأنه أن يصير معقولًا إمَّا بذاته وإمَّا بعد عمل تجريد، وأمَّا الشبهة بأنَّ ذات الباري جلَّ مجده غير معقولة للبشر فهي مُندفعة بأنَّ المانع عن أن تصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته لأنَّ ذاته في غاية الوضوح والظهور بل من جهتنا لتناهي قوَّة إدراكنا وقصورها عن الإحاطة والاكتناه به فلا ندرك منه إلّا بقدر قوتنا وطاقتنا.

[٧٩٢] وبما ذكرناه يندفع اعتراض صاحب المباحث أنَّ من زعم أنَّ ماهيَّة الباري تعالى نفس إنيَّته أمكنه أن يُبيِّن ذلك بأن يقول حقيقة الوجود متُصوّرًا وحقيقة الباري تعالى هو الوجود المجرَّد عن سائر القيود، وإذا كان الوجود مُتصوّرًا وتلك القيود السلبية معقولة وجب أن يكون حقيقة الباري معقولة بتمامها وأمَّا على مذهبنا فلا يمكننا أن نقول ذلك.

[٧٩٣] أقول: إنَّك قد علمت أن مفهوم الوجود المشترك بين الأشياء ليس حقيقة شيء من الموجودات فكيف حقيقة الباري، وإنَّ حقيقة الوجود أمر مُتفاوت بالشدَّة والضعف وحقيقة الباري وجود غير متناهي الشدَّة فكيف يساوي وجودات المُمكنات وإن كان الجميع مُشتركًا في مفهوم واحد كلي عام.

[٧٩٤] وما أسوء ظنّ هذا الرجل بالحكماء العارفين بالحقّ حيث زعم أنَّهم رأوا أنَّ الامتياز بين الباري والمُمكنات بعد اشتراك الكلّ في الحقيقة الواحدة إنَّما هو بسبب أمور زائدة هي موجودة لها ومسلوبة عنه تعالى حتى يكون المُمكنات أكثر كمالًا ووجودًا من الباري مع أنَّ كلَّ وجود وكلّ كمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده والوجود خير محض، وخير الخيرات هو ذات الباري وكلّ خير بعده فائض من عنده، والأعدام والسلوب بما هي أعدام وسلوب شرور محضة، وكلّ سلب صادق في حقه تعالى فمرجعه إلى سلب سلب، ومرجع ذلك إلى الوجود البحت الشديد فإنَّ سلب الجسميَّة

biyle değil, bilakis cismin varlıkça eksik olması ve kötülüklerin, yokluk-ların ve dönüşümlerin ona eşlik etmesi sebebiyledir. Diğer selbî sıfatlar da böyledir. Zorunlu varlık, yokluğu olmayan varlıktır, eksiği ve zayıflığı olmayan kemâldir, değişimin ve zevalin olmadığı sırf iyiliktir. Her soyut zâtın makul olmasının doğru olduğu sabit ise onun âkil oluşunun da doğru olması gerekir. Bu soyutun bizim için makul olması doğru olduğunda, başka şeyle birlikte bizim için makul oluşu da doğru olur. Oysa sen öğrenmiştin ki, bir şeyin makul oluşu bu makule eşit bir sûretin âkil için hâsıl olmasıdır. Biz soyut bir zâtı ve onunla birlikte başka bir şeyi aklettiğimizde bu ikisinin sûreti birbirine bitişir. Dolayısıyla bu bitişmenin doğruluğu ya bu ikisinin mâhiyetlerinin lâzımlarındandır ya da akleden cevherde bu ikisinin hâsıl olmalarına dayanır. Fakat ikinci kısım geçersizdir. Şöyle ki, şayet bu doğruluk bu ikisinin, akleden cevherde hâsıl olmasına dayansa ve akıllı cevherde bu ikisinin hâsıl olması birbirine bitişik olmaları ile aynı olsaydı bu ikisinin bitişmesinin doğruluğunun bu ikisinin hâsıl olmasına dayanması gerekirdi. Böylece bir şeyin doğruluğu o şeyin varlığına dayanmış olurdu. Oysa bu imkânsızdır. Zira mümkün şeyin varlık imkânının bazen varlığından önce gelmesi mümkündür. Aksi ise imkânsızdır. Dolayısıyla açıktır ki, iki makul sûret arasındaki bu bitişme imkânı, bu iki mâhiyetin lâzımlarındandır. Şayet biz, ayanda mevcûd ve zâtlarıyla kaim olan makul bir sûret farz etseydik onların diğer mâhiyetlerle bitişmesinin doğru olması gerekirdi. Bu, ancak sûretlerinin intibaı ile olurdu. Şu halde sabit oldu ki, her soyut zâtın bu mâhiyetleri akleden olması doğrudur. Zira taakkul mâhiyetlerin sûretlerinin soyut zât için hâsıl olmasından ibarettir. Onun onları akleden olması doğru olunca zâtını akleden olması da doğru olur. Zira bir şeyi akleden herkesin aklı, akledici olan zâtının aklettiği bu şeyi içerir. Dolayısıyla her soyutun zâtını ve başkasını akletmesinin doğru olduğu sabittir.

[795] Umumi imkân ile ibda âleminde mümkün ve doğru olan her şey, zorunluluk yoluyla bilfiil hâsıldır. Zira burada, maddenin ve hareketin olmaması sebebiyle halin yenilenmesi ve kuvveden fiile geçiş mümkün değildir. Dolayısıyla ayrık şeylerde beklenen bir kemâl yoktur. Bu yolla zorunlu varlığın zâtını ve eşyayı bildiği sabit olur. Zira öğrendiğin

عنه تعالى ليس لأنَّ الجسم موجود بل لأنَّه ناقص الوجود مصحوب بالشرور والأعدام والاستحالات وكذا سائر الصفات السلبية. والواجب تعالى وجود بلا عدم وكمال بلا نقص وفتور وخير محض بلا تغير وزوال وإذا ثبت أنَّ كلّ ذات مجرَّدة فإنَّها يصح أن تكون معقولة وجب عليها صحة كونها عاقلة لأنَّها إذا صح كون ذلك المجرَّد معقولًا لنا صحّ كونه معقولًا لنا مع شيء آخر، وقد عرفت أنَّ كون شيء معقولا هو حصول صورة مساوية لذلك المعقول للعاقل فإذا عقلنا ذاتًا مجرَّدة وعقلنا معها شيئًا آخر فقد قارنت صورتاهما فصحَّة تلك المقارنة إمَّا أن تكون من لوازم ماهيَّتهما أو يتوقَّف على حصولهما في الجوهر العاقل، لكن القسم الثاني باطل وذلك لأنَّه لو توقَّفت تلك الصحة على حصولهما في الجوهر العاقل وحصولهما في الجوهر العاقل نفس مقارنتهما فيلزم أن يتوقَّف صحة مقارنتهما على حصول مقارنتهما فيكون صحة الشيء مُتوقِّفة على وجوده، وذلك محال لأنَّ إمكان وجود الشيء المُمكن قد يجوز أن يكون سابقًا على وجوده وأمَّا العكس فهو مُمتنع البتة، فقد ظهر أنَّ إمكان تلك المقارنة بين الصورتين المعقولتين من لوازم ماهيَّتهما فلو فرضنا صورة معقولة موجودة في الأعيان قائمة بذاتها فيجب أن يصح عليها مقارنة سائر الماهيَّات وذلك إنَّما يكون بانطباع صورها فثبت أنَّ كلّ ذات مجرَّدة يصح أن تكون عاقلة لتلك الماهيَّات لأنَّ التَّعقُّل عبارة عن حصول صور الماهيَّات للذات المجرَّدة، فإذا صحّ كونها عاقلة لها صح كونها عاقلة لذاتها لأنَّ كلّ من عقل شيئًا فيتضمَّن عقله لذلك الشيء عقله لذاته العاقلة، فثبت أنَّ كلَّ مجرَّد يصح أن يكون عاقلًا لذاته ولغيره.

[٧٩٥] وكلّ ما يمكن ويصح في عالم الإبداع بالإمكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل الوجوب إذ لا يمكن هناك تجدُّد الحال والانتقال من قوَّة إلى فعل لعدم المادة والحركة هناك فليس في المفارقات كمال منتظر، وبهذه الطريقة يثبت علم واجب الوجود بذاته وبالأشياء لأنَّك قد

üzere zâtı itibariyle zorunlu varlık, tüm cihetlerden zorunlu varlıktır. Umumi imkânla onun için mümkün olan her şeyin varlığı onun için bizzat zorunludur.

[796] Bil ki filozoflar ikinci yolla, evvela zorunlu varlığın zâtını akleden oluşunu ispat ediyorlar, sonra da diğer şeyleri bilmesini ispat ediyorlar. Zira onun zâtı, kendisi dışındaki şeylerin illetidir. İlleti bilmek malûlü bilmeyi gerektirir. Dolayısıyla onun kendisi dışındaki şeyleri akleden olması gerekir ve bu yolla onun eşyayı akleden oluşunu ispat ediyorlar, sonra da eşyayı akleden olması zâtını akleden olmasının bir gereğidir, diyorlar. Dolayısıyla bu iki yol cihette birbirine terstir.

[797] Ben de diyorum ki, bu son görüş meşhur kanunların gereğine göre şu yönlerden zorluk ve sorundan uzak değildir:

[798] 1. Ferdin imkânı ortak mâhiyetin fertlerine nispeti eşit tek bir türsel tabiat olması şartıyla eğer mâhiyetin imkânının gereği ve mâhiyetin imkânı diğer fertlerin imkânının gereği ise bu durumda zihinde mevcûd sûret, bazı lâzımlarda hâriçte bulunan şeyden farklı olur, tıpkı bir grubun yöntemine göre lâzımların zihne yerleşen olması gibi. Dolayısıyla bu kâbil bir bitişmenin olması mümkündür. Yine, tabiata eklenen her şey, küllîlik, türlük ve ortaklık gibi zihnî bir itibarladır. Dolayısıyla onlardan hiçbiri harice taşmaz. Bilakis biz diyoruz ki, mutlak bitişme müphem cinsle ilgili bir tabiat olup, bu bitişmenin doğruluğu her tür bitişmenin doğruluğunu gerektirmez. Cisimsel sûretin soyut sûretlerle bitişmesinin doğru olmadığını anlamadın mı?

[799] 2. Bu kaide, zorunlu varlığa bir şeyin bitişmesinin doğru olmamasıyla çelişir. Bu yoldan hareketle Allah Teâlâ'nın eşyayı bilmesi nasıl ispat edilir? Ne var ki makul şeylerin sûretlerinin O'nun zâtında belirmesini (*irtisam*) mümkün gören kaideye göre olması bunun dışındadır.

[800] 3. Akılların her birinde tüm mümkünlerin sûretlerinin bilfiil var olması gerekir. Bu, ilk malûlün [iki veya üç cihetle] hasredilmesinin üstünde birçok ciheti gerektirir ve bu, akılların her birinin iki veya üç cihetten fazla olmaması hakkındaki filozofların ittifak ettiği şeyi ortadan

عرفت أنَّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كلِّ الجهات وكلّ ما يمكن له بالإمكان العامي فهو واجب الوجود له بالذات.

[٧٩٦] واعلم أنَّ الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون أولًا كون الواجب تعالى عاقلًا لذاته ثمَّ يثبتون علمه بسائر الأشياء لأنَّ ذاته علة لِمَا سواه، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب أن يكون عاقلًا لِمَا سواه، وبهذه الطريقة يثبتون أولًا كونه عاقلًا للأشياء ثمَّ يقولون عاقليَّته للأشياء مُستلزمة لكونه عاقلًا لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان في الجهة.

[٧٩٧] وأقول: هذا المسلك الأخير لا يخلو عن صعوبة وإشكال على مقتضى القوانين المشهورة من وجوه؛

[٧٩٨] أحدها: أنَّ إمكان الفرد وإن استلزم إمكان الماهيَّة وإمكانها يستلزم إمكان سائر الأفراد لكن بشرط كون الماهيَّة المشتركة طبيعة نوعيَّة واحدة متساوية النسبة إلى أفرادها فإذن ربما كانت الصورة الموجودة في الذهن مخالفة لِمَا في الخارج في بعض اللوازم ككونها حالة في الذهن على ما هو طريقة القوم فيجوز أن يكون المقارنة من هذا القبيل وأيضًا كلّ ما يلحق الطبيعة باعتبار أنَّها ذهنيَّة كالكليَّة والنوعيَّة والاشتراك فلا يتعدَّى إلى الخارجي منها بل نقول إنَّ مطلق المقارنة طبيعة جنسيَّة مبهمة لا يلزم من صحة هذه المقارنة صحَّة كلّ نوع من المقارنة أَلَا ترى أنَّ مقارنة الصورة الجسمانيَّة مع الصورة المجرَّدة غير صحيحة.

[٧٩٩] وثانيها: إنَّ هذه القاعدة منقوضة بأنَّ واجب الوجود لا يصح عليه مقارنة شيء فكيف يثبت من هذا المسلك علم الله تعالى بالأشياء اللهم إلّا على قاعدة من جوَّز ارتسام صور الأشياء المعقولة في ذاته.

[٨٠٠] وثالثها: إنَّه يلزم أن يوجد في كلِّ واحد من العقول صور جميع المُمكنات بالفعل، وذلك يقتضي جهات كثيرة فوق الحصر في المعلول الأول وذلك ينافي ما اتفقوا عليه من أنَّ كلَّ واحد من العقول لا يزيد جهاته

kaldırır. Kısaca sürdürülmesi zor olan bu yöntem, tam değildir. Şayet tam olsaydı "Akletmek âkilin makulle ittihadından ibarettir." şeklindeki görüşle tam olurdu. Yaratıcı'nın ululuğu en yüksek şekilde her şeyi kuşatmıştır.

İkinci Fasıl

Her Soyut Zâtı Gereği Akıldır

[801] Bu konu, burhan getirmeye ihtiyaç duymayan şeylerdendir. Zira ilk konu zikri geçen tüm yollar itibariyle bir şeyin, zâtını akleden olmasının, zâtının makulü olmasından ayrılmayacağını gerektirir. Sonuncu bir yöntemle bu, şu şekilde açıklanabilir: Onun başkasını idrak etmesi doğru olunca zâtını idrak etmesi de gerekir. Zira o, maddeden ve eklentilerinden soyut olduğu için, onun hakkında mümkün olan her şeyin onun için bilfiil hâsıl olması gerekir. Zira onun edilgi ve yenilenmeye maruz kalması imkânsızdır. Dolayısıyla onda bilkuvve bir şey bulunmaz. Daha önce olmayan bir hal de ona ilişmez. Makullüğünün mümkün oluşu bilfiil makul oluşundan ayrılmaz. Bu durumda onun, bilfiil makule sahip olması doğru olan her şeyin makulü olması zorunludur. Dolayısıyla her soyut zâtını akleder.

[802] Bil ki, İbn Sînâ'nın asrındaki kimselerden biri bu yerde sorun olarak şunu yazmıştır: Bizde makulleri idrak eden şeyin, soyut cevher olduğu belirlenmiş ve doğrulanmıştır. Eğer her soyut akıl ise bu durumda nâtık nefsin de bilfiil akıl olması gerekir. Oysa durum böyle değildir. Eğer "O, bedenle meşgul olması sebebiyle fiillerinden alıkonmuştur." derseniz biz de "Şayet böyle olsaydı taakkuller hususunda bedenden istifade edemezdi. Oysa durum böyle değildir." deriz.

[803] İbn Sînâ cevap olarak demiştir ki: "Nasıl olursa olsun maddeden soyut olan her şey, bilfiil akıl değildir, bilakis tam bir tecritle maddeden soyut olan her şey bilfiil akıldır. Dahası, madde onun kıvamına yol açmaz, hiçbir yönden hudûsuna sebep olmaz, fiile çıkması için onu şahsîleştiren ve onu şekillenmeye hazırlayan heyetinin sebebi olmaz. 'Maddeden soyut her şey bilfiil akıldır.' şeklindeki sözün üzerine bina edilen burhan, ancak tam bir soyutlamayla soyutlanan şey üzerine bina

على اثنين أو ثلاثة، وبالجملة هذا المنهج صعب السلوك لا يتمّ ولو تمّ لا يتمّ إلّا بالقول بأنَّ العقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمعقول، وإنَّ الباري جلَّت عظمته جميع الأشياء على الوجه الأرفع الأعلى.

الفصل الثاني

في أنَّ كلَّ مجرَّد فإنَّه عقل لذاته

[٨٠١] هذا المطلب ممَّا لا يحتاج إلى استيناف برهان إذ قد لزم من المطلب الأول بحسب جميع الطرق المذكورة أنَّ كون الشيء عاقلًا لذاته لا ينفك عن كونه معقولًا لذاته، ويُمكن أيضًا بيانه بالطريقة الأخيرة بأنَّه متى صحّ كونه مُدركًا لغيره وجب أن يكون مُدركًا لذاته لأنَّه لمَّا كان مُجرَّدًا عن المادة ولواحقها فكلّ ما أمكن له فوجب أن يكون حاصلًا له بالفعل لامتناع كونه موردًا للانفعال والتجدُّد، فليس فيه شيء بالقوَّة ولا يسنح فيه حالة لم تكن من قبل فكونه مُمكن المعقوليَّة غير منفك عن كونه بالفعل معقولًا فوجب أن يكون معقولًا لكلّ ما يصح أن يكون معقولًا له بالفعل فيكون كلّ مجرَّد عقلًا لذاته دائمًا.

[٨٠٢] واعلم أنَّ بعض من كان في عصر الشيخ كتب إليه في هذا المقام إشكالًا وهو أنَّ الذي يدرك منَّا المعقولات قد بان وصح أنَّه جوهر مُجرَّد، فإن كان كلّ مُجرَّد عقلًا وجب أن يكون النفس الناطقة عقلًا بالفعل وليس كذلك. فإن قلتم: إنَّه بسبب اشتغاله بالبدن يعوق عن أفعاله، قلنا: لو كان كذلك لما كان ينتفع بالبدن في التَّعقُّلات وليس الأمر كذلك.

[٨٠٣] فأجاب الشيخ بأنَّه ليس كلّ مجرَّد عن المادة كيف كان عقلًا بالفعل بلّ كلّ مُجرَّد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سببًا لقوامه، ولا بوجه ما سببًا لحدوثه، ولا سببًا لهيئته يتشخَّص بها ويتهيَّأ لأجلها للخروج إلى الفعل. والبرهان الذي يقوم على أنَّ كلَّ مُجرَّد عن المادة عقل بالفعل إنَّما يقوم على المجرَّد التجريد التام، ثمَّ ليس من العجب المستنكر

edilir. Dahası, bir şeyden dolayı imkânsız olan bir şeyin, başka bir şeyden dolayı mümkün olması, bir şeyden alıkonulan bir şeyin başka bir şeyle meşgul olması inkâr edilecek ve şaşılacak bir şey değildir." [İbn Sînâ'nın] sözü burada bitti.

[804] Ben de diyorum ki, bu konu (*matlap*) düzeltilmeye ihtiyaç duyan şeylerdendir. İbn Sînâ'nın sözü maksat hakkında yeterli değildir. Zira biri şöyle diyebilir: İbn Sînâ ve takipçilerine göre nâtık nefis, cevherî zâtı itibariyle bilfiil mevcûd soyut bir cevherdir. Maddi arazlardan hiçbiri onu kuşatmaz. Her ne kadar bedensel maddenin, nefsin şahsî varlığının vericiden feyezan etmesinde bir etkisi olsa da, fakat zât, hakikat, mâhiyet ve varlık bakımından nefsin kıvamına dâhil değildir. Önceki burhan tam ise o, tüm soyut zâtlarda geçerli olur ve nefsin soyut bir cevher olmasından dolayı nefsin zâtı gereği, öncesinde bir engel olmaksızın tüm makulleri idrak etmesinin doğruluğuna delalet etmesi gerekir. Hatta bedenin ve arazlarının nefisten selbedildiği, yine idraklerden alıkoyan etkiler bütünüyle ondan selbedildiği farz edilseydi kazanma ve tefekkür olmaksızın bir kerede hakikatleri akleden olurdu. Zira zikri geçen delil onun hakkında geçerlidir. Fakat tâlî geçersizdir. Biz kesin olarak biliyoruz ki, çocukların ve ilimlerde alıştırma yapmayan kimselerin nefisleri heyûlânî akıllar cümlesindendir. Şayet onların nefislerinden maddenin zail olduğu ve idrakten alıkoyan şeylerin tümünün zâtlarından kaldırıldığı farz edilse bile onlar bir kerede bütün hakikatleri ve aklî sûretleri bilen kâmil bir âlim olmazlar. Zikri geçen sorunun doğru cevabı şudur: İnsânî nefis varlığının başlangıcında bilfiil akıl değildir. Zira o, her ne kadar tabii maddeden ve tabii sûretlerden soyutlanmış olsa da hayâlî sûretlerden soyutlanmış değildir. Onun soyut oluşunu ispat eden delillerin çoğu, onun tabii âlemden soyut oluşundan daha fazla olduğuna delalet etmez. Nefsin aklî soyutluğuna delalet eden şey, makullüğü itibariyle makulleri akledici oluşunun ispatıdır. Nefsin, aklî birliğin ve ilmî basitlerin mâhiyetini, birliği ve aklî varlığı itibariyle idrak etmesi de böyledir. Nefsin soyutluğuna ilişkin burhanda orta terim kılınabilen bu hüküm ancak insânî nefislerin az bir kısmında tahakkuk eder; çoğunda ise saf taakkulün bu çeşidi ancak hayalle karışık olarak mümkün olur. Kısaca nefsin bu hissî varoluşunun (*neş'et)* dışında hayâlî varoluş ve aklî varoluştan ibaret iki va-

أن يكون الشيء الذي يمنع من شيء يمكن من شيء والذي يشتغل عن شيء يشتغل بشيء، انتهى كلامه.

[٨٠٤] أقول: هذا المطلب ممَّا يحتاج إلى تنقيح وكلام الشيخ غير واف بالمقصود إذ لأحد أن يقول النفس الناطقة عند الشيخ ومن تبعه جوهر مجرَّد موجود بالفعل بحسب ذاته الجوهريَّة ولا يكتنفه شيء من العوارض الماديَّة، والمادة البدنيَّة وإن كانت مُرجَّحة لفيضان وجودها الشخصي عن الواهب لكنها غير داخلة في قوامها ذاتًا وحقيقة وماهيَّة ووجودًا. والبرهان السابق إن تمَّ فهو جار في كلّ ذات مُجرَّدة فيجب أن يدلَّ على أنَّ النفس لكونها جوهرًا مُجرَّدا يصح عليها لذاتها أن تدرك جميع المعقولات من غير مُمانعة من قبلها حتى لو فرض سلب البدن وعوارضه عنها وكذا آثار شواغله عن الإدراكات عنها بالكليَّة لكانت عاقلة للحقائق دفعة واحدة بلا اكتساب وتفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالي باطل. فإنَّا نعلم يقينا أنَّ نفوس الصبيان ومن لم يتدرَّب في العلوم من العقول الهيولانيَّة لو فرض زوال المادة عنها ورفع شواغلها بالكليَّة عن ذواتهم لا يكونون علماء كاملين عارفين بجميع الحقائق والصور العقليَّة دفعة واحدة. فحقّ الجواب عن الإشكال المذكور أنَّ النفس الإنسانيَّة في أوائل نشأتها ليست عقلًا بالفعل لأنَّها وإن تجرَّدت عن المادة الطبيعيَّة وصورها الطبيعيَّة لكنها غير مُجرَّدة عن الصورة الخياليَّة، ودلائل إثبات تجرُّدها لا يدلّ أكثرها على أزيد من تجرُّدها عن العالم الطبيعي والذي يدلّ على تجرُّدها العقلي هو إثبات كونها عاقلة للمعقولات من حيث معقوليتها، وكذا إدراكها لماهيَّة الوحدة العقليَّة والبسائط العلميَّة من حيث وحدتها ووجودها العقلي وهذا الحكم الذي يمكن أن يجعل وسطًا في برهان تجرُّد النفس لا يتحقَّق إلّا في قليل من النفوس الإنسانيَّة وأكثرها لا يمكنه هذا النحو من التَّعقُّل الخالص إلّا مع شوب الخيال وبالجملة فللنفوس غير هذه النشأة الحسيَّة نشأتان أخريان

roluşu daha vardır. Dolayısıyla her insânî nefiste hayâlî sûretlerin idraki bilfiil hayal ve tahayyül edilen şey olacak şekilde sağlam olduğunda, işte o zaman onun zâtının, bu hissî konumsal âlemden ve cihet ve konum sahibi şeylerin tümünden soyut oluşu tahakkuk eder. Zira onun zâtı, varlığı konumsal işareti kabul eden konum sahibi şeylerden olmadığı için, varlığı bu âlemde olmayan hayâlî sûretlerle aynıdır. Aklî sûretlerin idraki kesin burhanlarla ve hakiki tanımlarla onda sağlam olduğunda bu durumda bilfiil akıl ve makul olur. Böylece iki oluştan (*kevn)* soyutluğu tahakkuk eder. Dolayısıyla hayâlî sûret olduğu sırada daha önce bilkuvve iken bilfiil aklî sûretle aynı olduğu için dilediği ve istediği zaman her hakikati ve mâhiyeti akletme özelliğine sahip olur.

Üçüncü Fasıl

Faal Aklın Nefislerimize Nispeti

[805] Öğrendiğin üzere insânî nefis bir sûretten diğer bir sûrete, bir kemâlden diğer bir kemâle yükselir. Dolayısıyla o, varoluşunun başlangıcında mutlak cisimlikten başlayıp unsurlu (*unsûrî*) sûretlere, ondan madeni ve bitkisel sûretlere, ondan da hayvânî kuvvelerin tümünü elde edinceye kadar hayvânî sûretlere, hatta cisimsel maddeye nispet edilmeyen şeylerin ilki olan bu zâtta [insânî nefiste] son buluncaya dek yükselmiştir. Bu ilk şeyden itibaren onun için bir yükselme vâki olduğunda maddeden bütünüyle ayrık varlıklar mertebesinin ilki olana, yani müstefâd akla -ki bu, faal akla oldukça benzerdir- yükselir. Müstefâd akılla faal akıl arasındaki fark şudur: Müstefâd akıl önce maddeye bitişik olan, sonra da tavırları değiştikten sonra maddeden soyutlanan ayrık bir sûrettir. Oysa faal akıl hiçbir şekilde maddede bulunmayan bir sûrettir. O ancak ayrık olarak bulunur. Müstefâd aklın bilfiil aklın bir türünden olması tuhaftır. Zira o, faal akılla ittihat etmiştir, ne var ki faal akıl bilkuvve akıl olan zâtı bilfiil akıl haline, bilkuvve makulü bilfiil makul haline getirmiştir. Oysa bu makuller, bilfiil makullerin tahayyül nesneleridir. Zira bir şeyin kendi başına kuvveden fiile çıkması mümkün değildir. Aksi halde

نشأة الخيال ونشأة العقل فكلّ نفس إنسانيَّة إذا استحكم فيه إدراك الصور الخياليَّة حتى يصير خيالًا بالفعل ومتخيِّلًا فحينئذ يتحقَّق فيه أنَّ ذاته مُجرَّدة عن هذا العالم الحسي الوضعي وجميع ما فيه من ذوات الجهات والأوضاع لصيرورتها عين الصور الخياليَّة التي وجودها ليس في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الأوضاع القابلة للإشارة الوضعية، وإذا استحكم فيه إدراك الصورة العقليَّة بالبراهين اليقينيَّة والحدود الحقيقيَّة فعند ذلك يصير عقلًا ومعقولًا بالفعل فيتحقَّق تجرُّده عن الكونين فله أن يعقل كلّ حقيقة وماهيَّة متى شاء وأراد لصيرورتها عين الصور العقليَّة بالفعل بعد ما كان كذلك بالقوَّة عند كونه صورة خياليَّة.

١٠ الفصل الثالث

في نسبة العقل الفعَّال إلى نفوسنا

[٨٠٥] قد علمت أنَّ النفس الإنسانيَّة ترتقي من صورة إلى صورة ومن كمال إلى كمال، فقد ابتدأت في أوائل النشأة من الجسميَّة المُطلقة إلى الصور الأسطقسيَّة ومنها إلى المعدنيَّة والنباتيَّة ومنها إلى الحيوانيَّة حتى ١٥ استوفت القوى الحيوانيَّة كلها حتى انتهت إلى تلك الذات التي منها أول الأشياء التي لا تنسب إلى المادة الجسميَّة، وإذا وقع لها الارتقاء منه فإنَّما يرتقي إلى أول رتبة الموجودات المفارقة بالكليَّة عن المادة وهو العقل المُستفاد وهو قريب الشبه بالعقل الفعَّال، والفرق بينه وبين العقل الفعَّال أنَّ العقل المُستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثمَّ تجرَّدت عنها بعد ٢٠ تحولها في الأطوار والعقل الفعَّال هو صورة لم يكن في مادة أصلًا ولا يمكن أن يكون إلّا مفارقة، والعجب أنَّه من نوع ما هو عقل بالفعل لأنَّه مُتَّحِد به إلّا أنَّه الذي جعل الذات التي كانت عقلًا بالقوَّة عقلًا بالفعل وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوَّة وهي مُتخيِّلات معقولات بالفعل فإنَّ الشيء بنفسه لا يمكن أن يخرج من القوَّة إلى الفعل وإلّا لكان

tek bir şey kendisi sebebiyle hem yaratan (*câil*) hem de yaratılan (*mec'ûl*) olurdu, kuvve de fiil olurdu. Oysa bu imkânsızdır. Yok (*mâdum*) olan bir şey ancak bilfiil mevcûdla mevcûd hale gelir. Cisim ancak kendisi dışındaki bir ısıtıcıyla ısınır ve ancak bizzat aydınlatıcıyla aydınlanır. Faal aklın bilkuvve akla nispeti, güneşin karanlıkta bilkuvve görücü olan göze nispeti gibidir. Zira görme, istidada ilişkin bir kuvvedir ve maddede bulunan herhangi bir heyettir. Oysa öncesinde o, bilkuvve gören ve görücü olandır. Gözde bulunan görücü cevherde bilfiil görücü olma hususunda bir yeterlilik olmadığı gibi renklerin cevherinde de bilfiil görülen olmada yeterlilik yoktur. Zira güneş göze bitişen bir ışık verdiği gibi, renklere de onlara bitişen bir ışık verir. Böylelikle göz güneşten aldığı ışıkla bilfiil gören, renkler de daha önce bilkuvve görülen iken bu ışıkla bilfiil görülen olur. Bu ışık bir duyulur varlık çeşididir. Aynı şekilde daima bilfiil olan bu akıl, heyûlânî akla herhangi bir varlık verir ki, heyûlânî akla verilen bu varlık, gözdeki ışık konumundadır. Tıpkı göz, bizzat ışıkla, görmesinin sebebi olan ışığı gördüğü gibi aynıyla bu ışığın sebebi olan güneşi de görür ve bilkuvve görülür olan şeyleri görür, böylelikle onlar bilfiil görülen şeyler olur. Heyûlânî akıl da böyle olup, aklî bu varlıkla, bu varlığın kendisini akleder ve yine bununla bilfiil aklı akleder. Bilfiil akıl, bu aklî nurun heyûlânî akla taşmasının sebebidir. Bilkuvve makul olan mâhiyetle bunun sayesinde bilfiil makul hale gelir. Yine bununla heyûlânî akıl bilfiil akıl olur, mâhiyetler de bilfiil akıllar haline gelir.

[806] Yöntemimizden öğrendiğin üzere duyu, duyulurlarla aynıdır, bizdeki hisseden cevher, kendisine ait duyulurları bu duyulurların kendisiyle idrak eder. Dolayısıyla gözümüz bizzat görülürleri, bilfiil bu görülürlerin kendileriyle idrak eder. Aynı şekilde bilfiil aklımız bizzat makuller, bilfiil makul olduğu sırada bu makullerin kendisiyle onları idrak eder.

الشيء الواحد جاعلًا ومجعولًا لنفسه والقوَّة فعلًا، هذا محال. فإنَّ المعدوم لا يصير موجودًا إلّا بموجود بالفعل والجسم لا يتسخن إلّا بمُسخِّن غيره ولا يستنير إلّا بمنير بالذات فنسبة العقل الفعَّال إلى العقل الذي بالقوَّة كنسبة الشمس إلى العين التي هي مُبصرة بالقوَّة عند الظلمة، لأنَّ البصر هو قوَّة استعداديَّة وهيئة ما في مادة وهو من قبل أن يصير مُبصرة ومرئيَّة بالقوَّة وليس في جوهر الباصرة التي في العين كفاية في أن تصير مُبصرة بالفعل، ولا في جواهر الألوان كفاية في أن تصير مرئيَّة مُبصرة بالفعل، فإنَّ الشمس تعطي البصر ضوء اتصل به وتعطي الألوان ضوء اتصله بها فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مُبصرًا بالفعل ويصير الألوان بذلك الضوء مبصرة مرئيَّة بالفعل بعد إن كانت مُبصرة بالقوَّة. وذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الذي هو بالفعل دائمًا يفيد العقل الهيولاني وجودًا ما منزلة ذلك الوجود من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر، وكما أنَّ البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب إبصاره ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه ويبصر الأشياء التي هي كانت بالقوَّة مُبصرة مرئيَّة فتصير مُبصرة مرئيَّة بالفعل؛ كذلك العقل الهيولاني فإنَّه بذلك الوجود العقلي يعقل نفس ذلك الوجود، وبه يعقل العقل بالفعل الذي هو سبب فيضان ذلك النور العقلي في العقل الهيولاني وبه يصير الماهيَّات التي كانت معقولة بالقوَّة معقولة بالفعل، وبه يصير أيضًا هو عقلًا بالفعل وهي أيضًا عقولًا بالفعل.

[٨٠٦] وقد علمت من طريقتنا أنَّ الحسَّ عين المحسوسات وأنَّ الجوهر الحساس مِنَّا يدرك المحسوسات له بنفس تلك المحسوسات، فالبصر منا يدرك المبصرات بالذات بنفس تلك المبصرات بالفعل، وكذلك العقل بالفعل مِنَّا يدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات عند ما كانت معقولة بالفعل.

[807] Bil ki, bizde bizzat görülen hâricî maddelerle kaim olan bu renkler, heyetler ve şekiller değildir. Zira getirdiğimiz burhana göre maddi cisimler ve arazları hiçbir şekilde hiçbir şeyde hazır bulunmaz. Hazır olmayan şey idrak edici bir kuvvede nasıl hazır olsun. Bilakis görme duyusunda bizzat hazır olan şey, insanlar nazarında görülürler diye adlandırılan bu şeylere benzer bir sûrettir. Dolayısıyla hâricî renklerin bilfiil görülür şeylere nispeti, hâricî mâhiyetlerin aklî sûretlerine nispeti gibidir. Güneşten onlara taşan ışığın nispeti de ayrık ilkeden tabii sûretlere taşan maddi hâricî varlığın nispeti gibidir. Bilfiil görülür şeylerin bilfiil görmeye nispeti, bilfiil makullerin bilfiil akla nispeti gibidir. Bilfiil akıl, makulleriyle aynı olduğu gibi bilfiil görme de görülür şeylerle aynıdır. Akıl ve makul babında faal aklın karşısında duyu ve duyulur babında başka bir cevherin olması gerekir ki, bu cevherin bu ikisine [duyu ve duyulura] nispeti faal aklın akıl ve makule nispeti gibidir. Buradaki maksat şudur: Bu ayrık aklın heyûlânî akıldaki fiili, güneşin, görme ve görülen için hâsıl olan ışıktaki fiiline benzer. Bundan dolayı o, faal akıl diye isimlendirilir. Onun ilk sebepten sonra zikri geçen zâtları ayrık şeyler içindeki mertebesi, filozofların cumhuruna göre onuncu mertebedir. Faal akıldan dolayı düşünen kuvvede, konumu gözde ışık konumunda olan bir şey hâsıl olduğunda, işte o zaman hayâlî kuvvede korunmuş olan duyulur şeylerden ilk ve ikinci makuller hâsıl olur. Kuvve ve edilgiden uzak ayrık zâtlar arasındaki fark, kemâl ve noksanlık itibariyledir. Bunlarla İlk İlke arasındaki fark da böyledir. İşaret ettiğimiz üzere faal akıl müstefâd akıl türündendir ve ondaki mevcûdların sûretleri daima en üstün olandan daha az üstün olana doğru olan bir tertip üzeredir, her ne kadar faal cevhere hulûl etme itibariyle değil varlık itibariyle ayrışmış olmasalar da onlar bununla birlikte bir tertip içindedirler. Bu da eşsiz şeylerden biri olup, onların faal akıldaki tertibi müstefâd akıldaki tertibinden başkadır. Şöyle ki, buradaki makullerin ilkleri varlıkça daha düşüktür; varlıkça daha düşük ve daha zayıf olan her şey varlık bakımından, ilkin umumi şeylerin ve hususi tabiatların malûlü olan umumi tabiatların idrakine, sonra da bizce daha iyi bilinen ve idraki daha kolay olan şeylerden varlıkça daha yetkin olan hâsıl olmuş türlerin idrakine yükselmemizden daha öncedir.

[٨٠٧] واعلم أنَّ المُبصر بالذات عندنا ليست هذه الألوان والهيئات والأشكال القائمة بالمواد الخارجيَّة لمَّا أقمنا البرهان على أنَّ لا حضور للأجسام الماديَّة وأعراضها عند شيء أصلًا وما لا حضور له كيف يحضر عند قوَّة مُدركة بل الحاضر بالذات عند الحسّ البصري هو صورة مُماثلة لهذه المسماة بالمُبصرات عند الناس؛ فنسبة الألوان الخارجية إلى المُبصرات بالفعل كنسبة الماهيَّات الخارجيَّة إلى صورتها العقليَّة، ونسبة الضوء الفائض عليها من الشمس كنسبة الوجود الخارجي المادي الفائض على الصور الطبيعيَّة من المبدأ المفارق، ونسبة المُبصرات بالفعل إلى البصر بالفعل كنسبة المعقولات بالفعل إلى العقل بالفعل، والعقل بالفعل عين معقولاتها والبصر بالفعل عين مبصراتها؛ وبإزاء العقل الفعَّال في باب العقل والمعقول ينبغي أن يكون جوهر آخر في باب الحسّ والمحسوس يكون نسبته إليهما كنسبة العقل الفعَّال إلى العقل والمعقول، فالغرض هاهُنا أنَّ فعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في الضوء الحاصل للبصر والمُبصرات، فلذلك سُمِّي بالعقل الفعَّال ومرتبته في الأشياء المفارقة الذوات التي ذكرت بعد السبب الأول هي المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء، فإذا حصل منه في القوَّة الناطقة ما منزلته منزلة الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات التي هي محفوظة في القوَّة الخيالية معقولات أوائل وثواني، والفرق بين الذوات المفارقة البريئة عن القوَّة والانفعال هو بالكمال والنقص وكذا الفرق بينهما وبين المبدأ الأول تعالى، وقد أشرنا إلى أنَّ العقل الفعَّال هو من نوع العقل المستفاد وصور الموجودات فيه هي أبدًا على الترتيب الأشرف فالأشرف وإن لم تكن مُتميِّزة بالوجود لا بالحلول في الجوهر الفعَّال ولكنها مع ذلك مُترتِّبة، وهذا أيضًا من العجائب وترتيبها في العقل الفعَّال غير ترتيبها في العقل المُستفاد وذلك لأنَّ أوائل المعقولات هاهُنا أخسّ وجودًا وكلّ ما هو أخسّ وأضعف وجودًا فهو أقدم وجودًا من قبل أن ترقينا بإدراك الأشياء العامة أولًا والطبائع العامة معلولات للطبائع الخاصة.

[808] Varlıkça daha yetkin olan şey, işin başında bizce daha meçhuldür. Bundan dolayı mevcûdların tertibi bilfiil olmuş edilgin akılların birinde faal akıldaki durumun aksine göre vâki olur ki bu, hudûs hasebiyledir. Beka hasebiyle olan durumuna gelince bu, şunun gibidir: Aklî yaratılışta ve ilâhî dinde zorunlu olan şey, en üstün olandan daha az üstün olana, en nurlu olandan daha az nurlu olana doğru ittihat sıfatı üzere bir tertiple bulunmaktır. Faal akıldaki bu tabii sûretlerin tümü bölünmez; oysa onlar maddede bölünür. Muallim-i Evvel Aristoteles'in *Kitâbu'n-Nefs*'de şöyle dediği nakledilir: Bölünmez olduğu halde aklın zâtının bölünmeyen şeylerden olması ve maddeye cevherinde bulunan şeyin benzerini vermesi ve maddenin de ancak bölünerek onu kabul etmesi reddedilecek şeylerden değildir.

Dördüncü Fasıl

Zâtını Akleden Her Şeyin, Zâtını Akletmesiyle Zâtıyla Aynı Olması ve Zâtı Devam Ettiği Sürece Bunun Devamlı Olması Gerekir

[809] Filozofların bu maksatla ilgili söyledikleri şudur: Zâtını akleden herkes, ya zâtında zâtı hazır olduğu için ya da zâtında başka bir sûret hazır olduğu için böyle olmaktan uzak değildir. İkincisi geçersizdir. Zira bu sûret ya türsel mâhiyette zâtına eşit olur ya da ondan farklı olur. Bu ikisinden biri ne mâhiyet ne lâzımları, ne de herhangi bir arazla diğerinden ayrışır. Dolayısıyla ikisi arasındaki ayrışma gerçekleşmez ve aralarında ikilik de hâsıl olmaz. Oysa bunun hâsıl olduğu farz edilmişti. Dolayısıyla bu çelişkidir. Eğer mâhiyette farklı olurlarsa sûretin hâsıl olması bu zâtın taakkulünü gerektirmez. Bilakis ondan alınan bu sûretten herhangi bir sûretin taakkülünü gerektirir. Sabit olduğu üzere zâtın taakkul edilmesi, bu zâtın kendisinin kendinde hazır olmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla bu, denildiği üzere devamlıdır.

[٨٠٨] ثمَّ بإدراك النوعيَّات المحصلة التي هي أكمل وجودًا من التي هي أعرف عندنا وأسهل إدراكًا؛ وما هو أكمل وجودًا كان أجهل عندنا في أول الأمر فلذلك ربما يقع ترتيب الموجودات في بعض العقول المنفعلة التي هي صارت بالفعل على عكس ما عليه الأمر في العقل الفعَّال هذا بحسب الحدوث، وأمَّا حالها بحسب البقاء فهي كما كان الواجب في الجبلة العقليَّة والدين الإلهي من الترتيب الأشرف فالأشرف والأنور فالأنور على نعت الاتحاد، وهذه الصور الطبيعيَّة كلها في العقل الفعَّال غير مُنقسمة وهي في المادة منقسمة، ونقل عن المُعلم الأول أرسطاطاليس أنَّه قال في **كتاب النفس** وليس بمستنكر أن يكون العقل وهو غير مُنقسم أن يكون ذاته أشياء غير مُنقسمة يعطي المادة أشباه ما في جوهره فلا يقبله المادة إلّا مُنقسمًا.

الفصل الرابع

في أنَّ كلَّ من عقل ذاته فلا بدَّ أن يكون عقله لذاته عين ذاته ويكون دائمًا ما دامت ذاته

[٨٠٩] الذي ذكروه في هذا المقصد أنَّ كلّ من عقل ذاته فلا يخلو إمَّا أن يكون ذلك لأجل حضور ذاته عند ذاته أو لأجل حضور صورة أخرى عند ذاته، والثاني باطل لأنَّ تلك الصورة إمَّا أن تكون مساوية لذاته في الماهيَّة النوعيَّة أو مخالفة لها، والأول باطل لأنَّ تلك الصورة المطابقة لذاته في النوعيَّة إذا حلَّت في ذاته فحينئذ لا يتميَّز أحدهما عن الآخر لا بالماهيَّة ولا بلوازمها ولا بشيء من العوارض فلا يكون التميّز بينهما حاصلًا فلا يكون الاثنينيَّة بينهما حاصلة وقد فرض حصولها، هذا خلف. وإن كانت مخالفة في الماهيَّة لم يكن حصولها موجبًا لتعقُّل تلك الذات بل تعقُّل ما تلك الصورة مأخوذة عنه، فثبت أنَّ تعقُّل الذات ليس إلّا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون دائمًا هذا ما قيل.

[810] Ben de diyorum ki, bana göre bu, delillerin en değersizidir. Şöyle ki, türsel hakikatte ve lâzımlarında eşit olan zâtlar arasındaki ayrışma ancak şahsî mevcûdların bir yönüyle olur. Zira insânî türün şahısları arasındaki ayrışma varlıklarının yönleri itibariyledir. Aynı şekilde insanın aklî sûreti ile hâricî şahısları arasındaki ayrışma varlık yönleriyledir. Zira akılda onun sûretinin varlığı, onlara göre, konuya ilişen şeyin varlığıdır ve onun hâriçteki varlığı bir konuda değildir. Onlara göre, tek bir mâhiyetin bazen cevherî bir varlıkla hâriçte mevcûd oluşu, bazen de arazî bir varlıkla akılda mevcûd oluşu reddedilen şeylerden değildir. Şayet bir âkil, zâtının mâhiyetini mâhiyetine uygun ilave bir sûretle aklederse bu, imkânsızlığı gerektirmez. Yine biz, çoğu kez zâtımızı ve zâtımızı tasavvur ettiğimizi de tasavvur ederiz. Şayet bir şeyin zâtını taakkulünün zâtına ilave bir sûretle olması imkânsız olsaydı bizim bu taakkulümüz vâki olmazdı. Oysa bu vâki olmaktadır. Dolayısıyla bu çelişkidir.

[811] Doğrusu, tahkikten sonra şunun denilmesidir: Her şeyin hakikati ve zâtı, varlığın bir yönü olan mâhiyetinin varlığından ibarettir. Dolayısıyla biz diyoruz ki, şahsî varlıktan herhangi birinin düşünülmesi, daha önce birçok kez geçtiği üzere ancak bu varlığın bizzat huzuru ile mümkündür. Şayet bir kimsenin zâtını ilave bir sûretle düşündüğü farz edilseydi onun zâtının varlığı bu sûretin varlığından başka olurdu. Zira onun zâtı cevherdir, bu sûret ise arazdır. Cevherin varlığı, zât ve hüviyet itibarıyla arazın varlığından başkadır. Dolayısıyla nitekim herhangi bir şahıs, başka bir şahsı mâhiyette kendisine benzer olarak düşünür.

Başka Bir Burhan

[812] *Telvîhât* yazarının daha önceden belirttiği üzere zihnî her sûret, her ne kadar başka birçok kayıtla hususileşse bile bilfiil veya bilkuvve küllîliğe maruzdur. Oysa akleden zât, hâricî bir şahıstır. Yine, biz zâtlarımızı ortaklığa mâni bir şekilde düşünürüz. Dolayısıyla bu düşünmenin, vücûdî hüviyetin kendisi hariç, başka bir sûretle olması mümkün değildir.

[813] Yine o, bu matlabı açıklamak üzere *Telvîhât*'ın sonunda şöyle demiştir: "Ben zâtımdan tecerrüt edip onun hakkında düşündüm ve onu bir "inniyet ve varlık" olarak buldum. Cevherliğin betimindeki "bir konu-

[٨١٠] أقول: وهو عندي من أسخف الدلائل وذلك لأنَّ الامتياز بين الذوات المتساوية في الحقيقة النوعيَّة ولوازمها إنَّما هو بنحو من الموجودات الشخصيَّة، فإنَّ الامتياز بين أشخاص النوع الإنساني بأنحاء وجوداتها، وكذا الامتياز بين الصورة العقليَّة من الإنسان وأشخاصها الخارجيَّة بنحو الوجود، فإنَّ وجود صورتها في العقل وجود أمر عارض لموضوع عندهم ووجودها في الخارج لا في موضوع، وكون ماهيَّة واحدة موجودة تارة في الخارج بوجود جوهري وتارة في العقل بوجود عرضي غير مستنكر عندهم، فلو تعقَّل عاقل ماهيَّة ذاته بصورة زائدة مُطابقة لماهيَّته لم يلزم منه محال، وأيضًا نحن كثيرًا ما نتصوَّر ذاتنا ونتصوَّر تصوُّرنا لذاتنا ولو كان تعقُّل الشيء لذاته بصورة زائدة على ذاته مُستحيلًا لِمَا وقع مِنَّا هذا التَّعقُّل وهو واقع، هذا خلف.

[٨١١] فالصواب أن يقال بعد تحقيق أنَّ حقيقة كلّ شيء وذاته عبارة عن وجود ماهيَّته نحوًا من الوجود، فنقول لا يمكن تعقُّل شيء من الوجود الشخصي إلّا بحضور ذلك الوجود بنفسه كما مرَّ مرارًا، فلو فرض تعقُّل عاقل ذاته بصورة زائدة كان وجود ذاته غير وجود تلك الصورة لأنَّ ذاته جوهر وتلك الصورة عرض، وجود الجوهر غير وجود العرض بالذات والهويَّة فكان كما يعقل شخص شخصًا آخر مُشابهًا له في الماهيَّة.

برهان آخر

[٨١٢] وهو ما سبق من صاحب **التلويحات** أنَّ كلّ صورة ذهنيَّة فهي معروضة للكليَّة بالفعل أو بالقوَّة وإن تخصَّصت بقيود أخرى كثيرة والذات العاقلة شخص خارجي. وأيضًا نحن نعقل ذواتنا على وجه يمتنع عن الشركة فلا يمكن هذا التَّعقُّل بصورة أخرى غير نفس الهويَّة الوجوديَّة.

[٨١٣] وقال أيضًا في آخر **التلويحات** توضيحًا لهذا المطلب: إني تجرَّدت بذاتي ونظرت فيها فوجدتها إنِّيَّة ووجودًا ضم إليها أنَّها لا في

da olmayan" ve nefisliğin betimindeki "cisme izafe edilen şeyler" ifadeleri onun için de kullanılmıştır. İzafetlere gelince onun zâtın dışında şeyler olduğunu gördüm. Onun bir konuda olmayışı ise selbî bir durumdur. Cevherliğin başka bir manası varsa ben bunu henüz bilmiyorum. Zâtımı ise ondan gâip olmaksızın biliyorum. Onun faslı da yoktur. Çünkü ben kendisinden gâip olmadığım bir nefsi biliyorum. Şayet onun, varlığın ötesinde bir faslı veya hususiyeti olsaydı varlığını idrak ettiğim sırada faslı ve hususiyeti de idrak ederdim. Çünkü bana benden yakını yoktur. Tafsil esnasında zâtımda "varlık ve idrak"ten başka bir şey görmedim ki bu varlık, başkasından arazlar sayesinde ayrılır. İdrak ise daha önce geçtiği gibidir. Dolayısıyla onda varlıktan başka bir şey geriye kalmaz. Dahası idrak, denilenin dışında öğrenilen bir mefhûm olarak ele alınırsa bu takdirde o, bir şeyi idraktir. Bu durumda nefis kendini idrak etmesi sebebiyle var olan bir şey değildir. Çünkü o, kendisini idraktir, başkasını idrak değildir. Zira nefsin başkasını idrak etmesi onun lâzımı değildir. İdrake ilişkin istidat arazîdir. Zâtını idrak eden herkes, "ben" mefhûmu üzere bulunur. Tafsil ve düşünme sırasında ancak kendini idrak eden varlık vardır. O da odur. Ben mefhûmu olarak ben mefhûmu, Zorunlu varlığı ve diğerlerini de içine alacak şekilde "zatını idrak eden şey" demektir.

[814] Ben bundan başka bir hakikate sahip olsaydım ben mefhûmu bu hakikat için bir araz olur ve ben arazî olanı idrak etmiş olurdum. Zira bu takdire göre zâtımdan habersiz fakat arazî olandan haberdar olurum. Oysa bu muhâldir. Dolayısıyla ben mâhiyetimin, varlığın kendisi olduğuna ve yine mâhiyetimin akılda ancak olumsuzlamaya ilişkin şeylere -ki bunlara varlıksal isimler adı verilir- ve izafetlere ayrıldığına hükmettim.

[815] Soru: Bilinmeyen bir faslın vardır.

[816] Cevap: Ben mefhûmunu idrak ettiğimde ona bilinmeyen bir şey ilave olmaz ki, bana nispetle bu, ilave o olsun ve ben dışında bir şey olsun.

[817] Bana dediler ki, öyleyse böyle olmadığı halde varlığının zorunlu olması gerekir! Ben de dedim ki, Zorunlu Varlık daha mükemmeli olmayan sırf varlıktır. Benim varlığım ise eksiktir ve tıpkı ışıklı nurun, güneşin nurundan gelmesi gibi, zorunludan gelir. İki şey arasındaki farklılık, kemâl ve noksanlık açısından olduğunda orada fasıl türünden bir

موضوع الذي هو كرسم للجوهريَّة وإضافات إلى الجرم التي هي رسم للنفسيَّة، أمَّا الإضافات فصادفتها خارجة عنها وأمَّا أنَّها لا في موضوع فأمر سلبي. والجوهريَّة إن كان لها معنى آخر لست أحصلها وأحصل ذاتي وأنا غير غائب عنها وليس لها فصل فإنّي أعرفها بنفس عدم غيبتي عنها ولو كان لها فصل أو خصوصيَّة وراء الوجود لأدركتها حين أدركتها إذ لا أقرب مني إلي ولست أرى في ذاتي عند التفصيل إلّا وجودًا وإدراكًا فحيث امتاز عن غيره بعوارض وإدراك على ما سبق فلم يبق إلّا الوجود. ثمَّ الإدراك إن أخذ له مفهوم محصّل غير ما قيل فهو إدراك شيء وهي لا تتقوَّم بإدراك نفسها إذ هو نفسها ولا بإدراك غيرها إذ لا يلزمها واستعداد الإدراك عرضي.، وكلّ من أدرك ذاته على مفهوم أنا وما وجد عند التفصيل إلّا وجود مدرك نفسه فهو هو، ومفهوم أنا من حيث مفهوم أنا على ما يعمّ الواجب وغيره أنَّه شيء أدرك ذاته.

[٨١٤] فلو كان لي حقيقة غير هذا فكان مفهوم أنا عرضيًّا لها فأكون أدركت العرضي لعدم غيبتي عنه وغبت عن ذاتي، وهو محال. فحكمت بأنَّ ماهيَّتي نفس الوجود وليس لماهيَّتي في العقل تفصيل إلّا إلى أمر من أمور سلبية جعل لها أسماء وجوديَّة وإضافات.

[٨١٥] سؤال: لك فصل مجهول،

[٨١٦] جواب: إذا أدركت مفهوم أنا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة إلى هو فيكون خارجًا عنّي.

[٨١٧] قيل لي: فإذا ينبغي أن يجب وجودك وليس كذا، قلت: الوجود الواجبي هو الوجود المحض الذي لا أتمّ منه ووجودي ناقص وهو منه كالنُّور الشعاعي من النُّور الشمسي، والاختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج

ayırt ediciye ihtiyaç olmaz. Bir şeyin imkânı varlığının noksan oluşundan, zorunlu oluşu da daha mükemmeli olmayan varlığının kemâlinden ileri gelir."[56] [Sühreverdî'nin] sözü burada bitti.

[818] Bu, tahkikin ve tamlığın zirvesinde olan sağlam bir sözdür. Biz malûl hüviyetler hakkında zâtî zorunluluğu şu sözlerle uzaklaştırdık: Malûl hüviyetler, zâtlara taalluk eden varlıklardır. Onlardaki zaruret ezelî zaruret değil, bilakis ilâhî zât, vasıtalara ve onlar vasıtasıyla sonraki malûllere feyiz vermeye devam ettiği müddetçe söz konusu olan zâtî bir zarurettir.

[819] Ayrıldığımız şeye, yani bir şeyin zâtını idrak etmesi, zâtının kendisidir ve onun zâtı daimi olarak zâtını idrak eder, bahsine geri dönelim: Bizdeki taakkulün devamına delalet eden şeylerden biri şudur: İnsan kendi hallerini araştırdığında zâtının devamı sebebiyle kendisini idrak ettiğini kendinde bulur. Zira insan idrak veya tahrike ilişkin bir fiile teşebbüs ettiğinde onun maksadı mutlak idrake veya tahrike dönük değil, bilakis ondan kaynaklanan hususi bir idrake dönüktür. Tahrik hakkındaki söz de böyledir. Kaçan kimse bir düşmandan veya sıcaktan yahut soğuktan kaçtığında onun düşmandan kaçışı mutlak değil, bilakis hususi bir düşmandan kaçıştır; sıcaktan kaçması mutlak bir sıcaktan değil, bilakis kendisine ulaşan ve ona değen hususi bir sıcaktan kaçıştır. Kendisine soğuğun ve sıcağın değdiğini bilmek bu ikisini bilmeyi içerir.

[820] Aynı şekilde, herhangi bir fiile veya herhangi bir arzusunu elde etmeye yönelen kimsenin maksadı mutlak olarak bu fiili elde etmeye dönük değil, bilakis kendisi cihetinden bu fiili elde etmeye dönüktür. Yine onun maksadı mutlak olarak bir arzunun yerine getirilmesi değil, bilakis ona has arzunun elde edilmesine dönüktür. Bunların tümü, zâtını bilmenin uzantılarıdır. Apaçıktır ki insanın kendisini ve zâtını bilmesi bilgilerin ilki ve en önce olanıdır. Bu bilgi kendisinden asla ayrılmaz ve devamlı olarak hazırdır. Bir kimsenin şunu demesi mümkün değildir: "Kendimi bilmem, fiilim olan bir aracı sebebiyledir. Fiilim aracılığı ile ben zâtıma istidlal ederim. Şöyle ki bu, şu iki ihtimalden uzak değildir: Ya mutlak bir fiille zâtıma istidlal ederim ya da nefsimden çıkan bir fiille nefsime istidlal ederim. Eğer mutlak fiille istidlal etmişsem mutlak fiil

56 Sühreverdî, *Telvîhât*, 532-534.

إلى مُميّز فصلي، وإمكان هذه نقص وجودها ووجوبه كمال وجوده الذي لا أكمل منه، انتهى كلامه.

[٨١٨] وهو كلام متين في غاية الإحكام والتحقيق، ونحن قد دفعنا الوجوب الذاتي في الهويّات المعلوليّة بأنّها وجودات تعلقيّة الذوات، والضرورة التي فيها ليست ضرورة أزليّة بل ضرورة ذاتيّة ما دامت الذات الإلهيّة فيّاضة على الوسائط وبتوسُّطها على المعلولات المُتأخِّرة.

[٨١٩] فلنعد إلى ما فارقناه وهو أنَّ إدراك الشيء لذاته نفس ذاته وذاته دائمة الإدراك لذاته، وممَّا يدل على دوام التَّعقُّل فينا أنَّ الإنسان إذا تتبع أحواله وجد من نفسه أنَّ إدراكه لنفسه دائم بدوام الذات، لأنَّ الإنسان متى كان يحاول فعلًا إدراكيًّا أو تحريكيًّا فلم يكن قصده إلى الإدراك المُطلق أو التحريك بل إلى إدراك مخصوص يصدر منه ويحصل له، وكذا القول في التحريك فالهارب إذا هرب من عدو أو حرّ أو برد لم يكن هربه من العدو المُطلق بل من عدوه الخاص، ولا من حرّ مُطلق بل من حرّ مخصوص أصابه ووصل إلى ذاته، والعلم بوصول الحرّ والبرد إليه يتضمَّن العلم به.

[٨٢٠] وكذا القاصد إلى فعل من الأفعال أو جلب شيء من الشهوات فليس قصده إلى حصول ذلك الفعل مُطلقًا بل إلى حصوله من جهته، ولا إلى قضاء شهوة مُطلقة بل شهوة مخصوصة به، وكلّ ذلك مُتفرّع على علمه بذاته، فظاهر بين أنَّ علم الإنسان بنفسه وذاته أول العلوم وأقدمها، وهو حاضر دائمًا غير مُنفكّ عنه أبدًا، ولا يجوز لأحد أن يقول علمي بنفسي لأجل وسط هو فعلي أستدلّ بفعلي على ذاتي وذلك لأنَّه لا يخلو إمَّا أن يكون أستدل بالفعل المطلق على ذاتي أو أستدل بفعل صدر من نفسي على نفسي فإن استدللت بالفعل المُطلق فالفعل المُطلق لا يحتاج إلّا إلى فاعل مُطلق فلا يثبت به إلّا فاعل مُطلق لا فاعل هو أنا، وإن استدللت علي بفعلي

ancak mutlak bir fâile ihtiyaç duyar. Dolayısıyla bununla, ben olan fâil değil mutlak fâil sabit olur. Eğer fiilimle istidlal etmişsem fiilimi bilmem ancak daha öncesinde nefsimi bilmemle benim için mümkün olur. Şayet öncesinde nefsimi bilmeksizin nefsimi bilmişsem bu, döngüyü gerektirir. Oysa bu geçersizdir. Dolayısıyla bu da göstermektedir ki, insanın kendini bilmesi fiili vasıtasıyla değildir. Başkasının fiilinin istidlalde vasıta kılınması ihtimaline gelince bu hiçbir şekilde bilmede faydalı değildir. Zira bir şeyi bilmek ya o şeyin zâtından dolayı elde edilir ya da illetini bilmekten dolayı elde edilir, limmî burhanda olduğu gibi ya malûlünü bilmeden dolayı olur; veya bu şeyin illetinin malûlü olan şeyi bilmekten dolayı elde edilir, innî burhanın iki kısmında olduğu gibi. Bir şeyin sebebi, sonucu veya sonucunun sonucu olmayan şeye gelince onun hakkında bu şeyi bilme ciheti hâsıl olmaz.

Beşinci Fasıl

Bir Şeyi Akledenin Maddeden Soyut Olması Gerekir

[821] Önceki asıllardan elde edileceği üzere bunun burhanı şudur: Taakkul, makul şeyin sûretinin akledende hâsıl olmasından ibaret olunca, makul sûretin de hiçbir yönden niceliksel bölünmeyi kabul etmesi ve ne bizzat ne de bilaraz konum sahibi olması mümkün olmayınca -tıpkı siyahlık gibi ki o, bilkuvve ve bilfiil bizatihi bölünür olmasa da bilkuvve ve bilfiil mahâlline tabi oluşu sebebiyle bölünür ve tıpkı nokta gibi ki, o bilaraz konum sahibi olup bölünmeyi kabul etmesi ve konum sahibi olması asla mümkün olmayan bir şeydir, tüm bunlardan dolayı- taakkulün varlığının konum sahibi maddi bir şey sebebiyle hâsıl olması mümkün değildir. Dolayısıyla makul sûretin maddi bir şey sebebiyle hâsıl olması mümkün değildir. Böylece çelişiğin döndürülmesinin döndürmesi yapılır ki o da şudur: Makul sûreti akleden her şey maddeden soyuttur ve talep edilen bilgi budur.

[822] Zira taakkul, meşhur olduğu ve cumhurun görüşünde olduğu gibi ya makul sûretin akleden için hâsıl olmasından ve ona hulûlünden ibarettir, ya da bizim görüşümüzde olduğu gibi akleden cevherle ittihat sebebiyledir. Buna göre talep edilen bilgi daha açıktır. Zira konum sahibi olmayan şeyin konum sahibi bir şeyle ittihadı imkânsızdır.

[٨٢١] برهانه كما يستفاد من الأصول السالفة أنَّ التَّعقُّل لمَّا كان عبارة عن حصول صورة الشيء المعقول في العاقل والصورة المعقولة لا يمكن أن تكون قابلة للقسمة المقداريَّة بوجه من الوجوه ولا ذات وضع لا بالذات ولا بالعرض كالسَّواد فإنَّه وإن لم يكن مُنقسمًا بذاته لا بالقوَّة ولا بالفعل ولكنَّه ينقسم بتبعيَّة محله بالقوَّة أو بالفعل، وكالنقطة فإنَّها ذات وضع بالعرض وما لا يمكن أن يكون قابلًا للقسمة ولا ذا وضع أصلًا، فلا يمكن أن يحصل وجوده لِمَا هو مادي ذو وضع فالصورة المعقولة لا يمكن أن تحصل لأمر مادي فينعكس عكس النقيض كلّ ما يعقل صورة معقولة فهو مُجرَّد عن المادة وهذا هو المطلوب.

[٨٢٢] لأنَّ التَّعقُّل إمَّا عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل وحلولها فيه كما هو المشهور وعليه الجمهور، وإمَّا باتحادها مع الجوهر العاقل كما هو عندنا، وعلى هذا فالمطلوب أظهر إذ يستحيل أن يتَّحد ما لا وضع له بما له وضع.

فلا يمكنني أن أعلم فعلي إلّا بعد أن أعلم نفسي فلو لم أعلم نفسي إلّا بعد أن أعلم نفسي لزم الدور، وهو باطل؛ فدلَّ على أنَّ علم الإنسان بنفسه ليس بوسط من فعله، وأمَّا احتمال أن يجعل فعل غيره وسطًا في الاستدلال فهو غير مفيد للمعرفة أصلًا لأنَّ معرفة الشيء إمَّا أن يحصل من ذاته أو من العلم بعلَّته كما في البُرهان اللمي، وإمَّا من العلم بمعلوله أو من العلم بما هو معلول لعلة ذلك الشيء كما في قسمي البرهاني الإني. وأمَّا ما لا يكون سببًا لشيء ولا مُسبِّبًا عنه ولا مُسبِّبًا عن سببه فلا يحصل من جهة العلم بذلك الشيء.

الفصل الخامس

في أنَّ العاقل للشيء يجب أن يكون مُجرَّدًا عن المادة

[823] Eğer dersen ki, takarrür ettiği üzere hamletme varlıkta ittihattır. Oysa biz de cins ve tür olan mefhûmları, mutlak aklî hayvanlık mefhûmu kendilerine yüklenen Zeyd, Amr ve at gibi cisimsel şahıslara hamlediyoruz. Mefhûmlar bölünmeyen ve konum sahibi olmayan şeylerdir. Şahıslar ise her biri bölünen ve konum sahibi olan şeylerdir. Dolayısıyla bölünmeyen şeylerin, bölünen şeyle ve konum sahibi olmayan şeylerin konum sahibi şeylerle ittihadı gerekir.

[824] Biz de deriz ki, durum iddia ettiğin gibi değildir. Makul olmaları itibariyle makul manalar hâricî fertlere yüklenmez. Cins olması itibariyle cins, yani cinse ait tabiat makullüğü, küllîliği ve birçok şey arasında ortaklığı itibariyle fertlere yüklenmez. Aynı şekilde tür, fasıl ve diğer makuller de hâricî şahıslara yüklenmediği gibi onlarla ittihat da etmez. Tabii mâhiyetler cümlesinden hâricî şahıslarla ittihat eden mâhiyet, böyle olması itibariyle dikkate alındığında o her ne kadar vakıada bölünür olsa da ne bölünen ne de bölünmeyen bir şeydir. Nitekim o mâhiyet, her ne kadar vakıada mevcûd olsa da bu haysiyet ile ne vardır ne de yoktur. Bu, zikrettiğimiz şeye zıt değildir. Zira iddia ettiğimiz şey, vakıada bölünmeyen şeyin, bölünen şeyle ittihat etmesinin imkânsız oluşudur. Tabii küllî, yani mâhiyet olması itibariyle mâhiyetin cisimsel şahısla ittihat etmesi ise açıkladığımız üzere böyle değildir.

[825] Eğer dersen ki, heyûlâ kendinde soyuttur. Dahası o; miktarları, boyutları ve konum sahiplerini kabul edicidir. Mahal, bölünmeyen ve konum sahibi olmayan bir şey olunca, hulûl eden şey de konum sahibi ve bölünen bir miktar olunca bunun aksi, akledenin konum sahibi bölünen bir şey olması, makul sûretin de soyut olması itibariyle mümkün olur.

[826] Ben de derim ki, bunun cevabı daha önce geçtiği üzere şöyledir: Heyûlâ vakıada soyut değil, bilakis cisimleşmiştir. Zira onun varlığı, cisimlikle kıvam bulmuştur. Zira o, onun, kendisinden önce gelen cevherlik sûretidir. Oysa niceliksel cisimlik, ilişilen varlığın tamamlanmasından sonra ona ilişen arazlardan değildir. Dolayısıyla nefsü'l-emirde o, miktarlardan ve konumlardan soyut değil, bilakis bilkuvve cevher olan zâtının mertebesi itibariyle soyuttur.

[٨٢٣] فإن قلت: قد تقرَّر أنَّ الحمل هو الاتحاد في الوجود ونحن نحمل المفهومات الجنسيَّة والنوعيَّة على الأشخاص الجسمانيَّة كزيد وعمرو وفرس يحمل عليها مفهوم الحيوانيَّة المطلقة العقليَّة، وهي أمر غير منقسم وغير ذي وضع وتلك الأشخاص أمور كلّ واحد منقسم وذو وضع، فلزم اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم واتحاد ما لا وضع له بما له وضع.

[٨٢٤] قلنا: ليس الأمر كما زعمت فإنَّ المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة على الأفراد الخارجيَّة فالجنس بما هو جنس أعني الطبيعة الجنسيَّة من حيث معقوليَّتها وكليَّتها واشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الأفراد، وكذا الطبيعة النوعيَّة والفصليَّة وغيرهما من المعقولات غير محمولة ولا مُتَّحِدة بالأشخاص الخارجيَّة، والتي يتَّحد معها من الماهيَّات الطبيعيَّة هي التي إذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا مُنقسمة ولا لا مُنقسمة وإن كانت مُنقسمة في الواقع كما أنَّها لا موجودة ولا معدومة من تلك الحيثيَّة وإن كانت موجودة في الواقع، وهذا لا ينافي ما ذكرناه فإنَّ الذي ادعيناه هو استحالة كون ما لا ينقسم في الواقع مُتَّحِدًا مع ما ينقسم، واتحاد الكلي الطبيعي أعني الماهيَّة من حيث هي مع الشخص الجسماني ليس كذلك كما بيَّنَّاه.

[٨٢٥] فإن قلت: الهيولى مُجرَّدة في نفسها ثمَّ إنَّها تقبل المقادير والأبعاد وذوات الأوضاع فإذا جاز كون المحل غير ذي وضع ولا مُنقسم وكون الحال مقدارًا مُنقسمًا ذا وضع فليجز عكس ذلك بأن يكون العاقل مُنقسمًا ذا وضع والصورة المعقولة مُجرَّدة.

[٨٢٦] قلت: جوابه بمثل ما مرَّ وهو أنَّ الهيولى غير مُجرَّدة في الواقع بل هي مُجسَّمة لأنَّها مُتقوِّمة الوجود بالجسميَّة لأنَّها صورتها الجوهريَّة المُتقدِّمة عليها وليست الجسميَّة المقداريَّة من العوارض التي تلحق بعد تمام وجود المعروض فلا تجرُّد لها عن المقادير والأوضاع في نفس الأمر بل بحسب مرتبة ذاتها التي هي جوهر بالقوَّة.

[827] Vicdan itibariyle akılda açık bir şey olmasına rağmen bilfiil makul sûretin bölünmez ve konum sahibi olmayışının açıklamasına gelince "nâtık hayvan" veya "1, 2'nin yarısıdır." sözümüzün manası bir mekânda veya bir cisimde bulunmayan şeylerdendir. Burada veya şurada diye ona hissî işaretle işaret etmek mümkün değildir. İbn Sînâ vd. filozoflar onun ispatı hakkında burhan getirmiş ve şöyle demişlerdir: Şayet makul mana bölünseydi hakikatleri ya farklı cüzlere ya da benzer cüzlere ayrılmaktan uzak kalmazdı. Birincinin, bu bölünmenin bölmediği birde son bulması gerekirdi. Zira şeyin sonsuz ilkelerden oluşması imkânsızdır. Dolayısıyla her makul manayı idraki esnasında aklın bu biri idrak etmesi gerekir. İkincisi ise imkânsızdır. Bunun açıklaması şöyledir: Tek bir makul, tıpkı niceliksel bölünmede olduğu gibi, toplama benzer olan iki kısma bölündüğünde şundan uzak kalmazdı: Ya iki kısımdan her biri bu makulün makul oluşunda şart olur -ki o zaman bu ikisinden her biri, şart ortadan kalktığı için, tek kalması sebebiyle makul olmaz- ya da böyle olmaz, bilakis iki kısımdan biri tek kalması sebebiyle tıpkı asıl gibi aynı şekilde makul olur.

[828] Birinci şıkka gelince bu, üç vecihten dolayı geçersizdir.

[829] 1. Bu takdire göre iki kısımdan her biri, şartın meşruttan farklı olması gibi bütünden farklı olur. Bu da iki şeyin iki şey olarak değil tek bir şey olarak bir araya gelmesini gerektirir. Dahası mâhiyetin, iki kısımdan farklı olarak şekil ve sayı gibi ilave şeye taalluk eden bir şey olması gerekir. Şu halde iki kısım benzer mâhiyeti bakımından onun iki cüz'ü olmaz. Bu ise çelişkidir.

[830] 2. Makul olmasının şartı iki cüz'ünün hâsıl olması olan makul, böyle olması itibariyle bölünür bir şeydir. Oysa biz onu bölünmeyen bir şey olarak farz etmiştik. Bu ise çelişkisidir.

[831] 3. Makuldeki bölünmenin vâki olmasından önce iki cüz hâsıl değildir. Dolayısıyla onun makullüğünün şartı hâsıl olmamıştır. Bu durumda o, makul olmaz. Oysa biz onu makul farz etmiştik.

[٨٢٧] وأمَّا بيان أنَّ الصورة المعقولة بالفعل غير مُنقسم ولا ذو وضع مع أنَّه أمر واضح عند العقل بحسب الوجدان فإنَّ معنى قولنا الحيوان الناطق أو قولنا الواحد نصف الاثنين ممَّا ليس في مكان أو جسم ولا يمكن إليه الإشارة الحسيَّة بأنَّه هاهُنا أو هناك، لكنَّ الحُكماء كالشيخ وغيره أقاموا البرهان على إثباته، فقالوا: إنَّ المعنى المعقول لو انقسم فلا يخلو إمَّا أن ينقسم إلى أجزاء مُتخالفة الحقيقة أو إلى أجزاء مُتشابهة الحقيقة، والأول لا بدَّ وأن يتناهى إلى واحد لا ينقسم ذلك الانقسام لاستحالة تركُّب الشيء من المبادي الغير المتناهية، فالعقل عند إدراكه لكلّ معنى معقول لا بدَّ وأن يدرك ذلك الواحد، والثاني محال. وبيانه أنَّ المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين للمجموع كما هو القسمة المقداريَّة، فلا يخلو إمَّا أن يكون كلّ واحد من القسمين شرطًا في كون ذلك المعقول معقولًا وحينئذ لا يكون كلّ واحد منهما بانفراده معقولًا لفقدان الشرط أو لا يكون كذلك بل يكون واحد من القسمين بانفراده معقولًا أيضًا كالأصل.

[٨٢٨] أمَّا الشق الأول فباطل من وجوه ثلاثة.

[٨٢٩] أحدها: إنَّ كلّ واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مُباينًا للكلّ مباينة الشرط للمشروط ويلزم أن يجتمع من القسمين شيء ليس هو إيَّاهما بل لا بدَّ أن يكون مُتعلّق الماهيَّة بزيادة كشكل أو عدد بخلاف القسمين فإذن لا يكون القسمان جزئيَّه من حيث ماهيَّته المتشابهة، هذا خلف.

[٨٣٠] وثانيها: إنَّ المعقول الذي شرط كونه معقولًا هو حصول جزءين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدًا غير منقسم، هذا خلف.

[٨٣١] وثالثها: إنَّه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط معقوليَّته حاصلًا فلا يكون معقولًا وقد فرضناه معقولًا

[832] İkinci şıkka gelince bu, iki kısmın onun makullüğünde şart olarak hâsıl olmasıdır. Üstelik o kendisi sebebiyle makul olur. Bu ikisinden her biri de tek başına olması sebebiyle makuldür, tıpkı cisimlere bölünmeyi kabul eden cisimde olduğu gibi. Aynı şekilde bu da geçersizdir. Zira makul sûret onu o yaptığı farz edilen en az şeyle hâsıldır. Dolayısıyla farz edilen sûret, makullüğünün tamamlanmasında herhangi bir katkısı olmadığı halde daima makuldür.

[833] Bu durumda kendisinde yabancı bir ilişenin bulunmadığı aklî sûretin hâsıl olmasının mümkün olmaması gerekir. Bilakis bu sûret her ne vakit yabancı arazlardan soyut olduğunda, her ne kadar taakkul, onların nezdinde olduğu gibi, mâhiyetin yabancı arazlardan soyutlanmasından ibaret olsa da onlara sahip olduktan sonra onlara bürünür. Şöyle ki, niceliksel bölünmeyi kabul eden her şeyin her bir cüz'ü, türü cüz'ü ile korunduğu halde, türünün cüz'îlerinden bir cüz'îdir. Cüz'ünün cüz'ü de böyledir. Her bölünen şeyde ve onun cüzlerinden her birinde türü yabancı arazla birlikte var olur. Bu durumda ortaya çıkmaktadır ki, birçok şey arasındaki ortak makulün nicelik olması ve nicelikli olması mümkün değildir. Aklî sûrete gelince o, konum sahibi değildir. Zira o, konum sahibi olsaydı ya bölünür ya da bölünmezdi. Eğer bölünseydi bunun imkânsız oluşunun beyanı daha önce geçmişti. Eğer nokta gibi bölünmüyorsa miktarın sonuna veya onun nihayetinin kendisine hulûl etmiş olurdu. Oysa son, yokluğa ilişkin (*ademî*) bir şey iken taakkul varlığa dönük bir şeydir.

[834] Aynı şekilde, şeyin sonuna hulûl eden her şey, hakikatte o şeyin sıfatı değildir. Bilakis şayet onun sıfatı olsaydı bu sonun bir sıfatı olurdu. Bu son hakkındaki söz de böyledir. Zira bu son hakikatte zâtı bakımından bölünen zâta hulûl etmez. Bilakis o, ademî mananın eklenmesi itibariyle ona bitişir. Bundan dolayı nokta, miktar olması itibariyle çizginin zâtına ilişmez. Çizgi de yüzeye bitişmez. Yüzey de miktar olması ve miktara sahip olması itibariyle cisme bitişmez. Bilakis tarafların her biri, sonlu ve kesik olması bakımından kendi mahâlline ilişir. Oysa ilim böyle değildir. O halde makul sûret bölünmeyen bir konum sahibi olsaydı zâtı gereği mahâl onu akleden olmazdı. Yokluğu ve kesikliği cihetinden de durum böyledir. Zira idrak bir kemâldir. Kemal de bir şeyin yokluğunu değil varlığını niteleyen şeylerdendir.

[٨٣٢] وأمَّا الشق الثاني؛ وهو أن يكون حصول القسمين شرطًا في معقوليَّته بل يكون هو بنفسه معقولًا وكلّ واحد منهما أيضًا معقولًا بانفراده كما في الجسم الذي يقبل الانقسام إلى أجسام فذلك أيضًا باطل، لأنَّ الصورة المعقولة حاصلة بأقل ما يفرض أنَّها هو فكانت الصورة المفروضة معقولة أبدًا.

[٨٣٣] وما لا دخل له في تتميم معقوليَّته فيلزم أن لا يمكن حصول صورة عقليَّة لا يكون فيها عارض غريب بل كُلمَّا جُرِّدت عن العارض الغريب فهي ملابسة بعد له مع أنَّ التَّعقُّل عبارة عن تجريد الماهيَّة عن عوارضها الغريبة كما هو عندهم، وذلك لأنَّ كلّ قابل للقسمة المقداريَّة فكلّ جزء منه جزئي من جزئيَّات نوعه ونوعه منحفظ بجزئه وهكذا جزء جزئه، ففي كلّ منقسم وفي كلّ جزء من أجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب فتبيَّن من هذا أنَّ المعقول المشترك بين كثيرين لا يمكن أن يكون مقدارًا أو ذا مقدار، وأمَّا أنَّ الصورة العقليَّة غير ذات وضع فإنَّها لو كانت ذات وضع لكانت إمَّا أن تنقسم أو لا تنقسم، فإن انقسمت فقد مرَّ بيان استحالته وإن لم تنقسم كالنقطة فتكون حالة في نهاية المقدار أو نفس نهايته والنهاية عدميَّة والتَّعقُّل أمر وجودي.

[٨٣٤] وأيضًا، كلّ ما يحل في نهاية الشيء فليس بالحقيقة صفة لذلك الشيء بل لو كانت صفة لكانت صفة لتلك النهاية، وهكذا الكلام في تلك النهاية فإنَّها بالحقيقة غير حالة في الذات المنقسمة من حيث ذاته بل مع اعتبار انضمام معنى عدمي ولهذا كانت النقطة لا تعرض ذات الخط بما هو مقدار، ولا الخط للسطح كذلك ولا السطح للجسم بما هو مقدار أو ذو مقدار بل كلّ من الأطراف يعرض لمحله من حيث انقطاعه وانتهائه، والعلم ليس كذلك فإذن لو كانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمة لم يكن المحل لذاته عاقلًا له ولا من جهة عدمه وانقطاعه لأنَّ الإدراك كمال والكمال ممَّا يوصف به وجود الشيء لا عدمه.

[835] Aynı şekilde, akıl, akledenin bir cihetinde olsaydı akleden tamamıyla akleden olmaz, bilakis bir tarafı değil diğer tarafı akleden olurdu. Bu durumda da tek bir zât, tek bir şeyi hem bilen hem de bilmeyen olurdu. Bu ise imkânsızdır.

Altıncı Fasıl

Tahayyülî Sûretleri İdrak Edenin de Bu Âlemden Soyut Olması Gerekir

[836] Bu, her ne kadar filozofların cumhuruna, hatta İbn Sînâ'ya ve takipçilerine muhalif olsa da tabi olunacak şey burhandır. Hakikat kişilerle değil burhanla bilinir. Zira duyulur şeyler makulü vermez ve onun üzerinde gücü olmaz. Bilakis makul her duyulura hâkimdir. Bilgisi talep edilen bu konunun burhanına gelince bu, tıpkı çapı en büyük feleğin çapına eşit olan bir dairenin kuşattığı bir kare şeklinin sûretinde olduğu gibi, hayâlî sûrettir. Bu şekilli sûret ya şekli, hâricî mevcûdlarda bulunan şeye kıyasladır, tıpkı böyle olmadığı halde hâricî mevcûddan soyutlanmış şekil gibi; ya da bu şekli taşıyan beyinsel bir maddede bulunan bir şekil olur. Oysa beyinsel madde bu şekilden başka olan miktarı küçük bir şekille meşguldür. Tek bir maddenin aynı anda son derece küçük olan bir miktarla ve son derece büyük bir miktarla meşgul olması mümkün değildir. Yine onun bir kerede farklı iki şekille şekillenmesi de mümkün değildir.

[837] Yine, beynin şekli tabiidir. Onun miktarı da tabii bir miktardır. Hakkında konuştuğumuz bu şekil bazen nefsânî bir iradeyle istenilen herhangi bir miktara göre hâsıl olur. Bunun dışındaki şekiller ve sûretler de böyledir.

[838] Yine, hayalde hazır bulunan şekillenmiş miktar da artabilir ve nefsin dilemesine bağlı olarak mütemadiyen yayılabilir. Tabii her cismin büyümesi ve artması ancak onun dışındaki bir maddenin izafetiyle mümkündür. Dolayısıyla açıktır ki, hayâlî olarak şekillenmiş miktar, beyinsel maddenin miktarı olmadığı gibi hâricî cisimlerden diğer bir şeyin de miktarı değildir. Dolayısıyla geriye kalan şey şudur: Ona ilişmesi sebe-

[٨٣٥] وأيضًا، لو كان العقل في جهة من العاقل لم يكن العاقل عاقلًا بتمامه بل بطرف منه دون آخر فكانت ذات واحدة عالمًا وجاهلًا بشيء واحد، هذا محال.

الفصل السادس

في أنَّ المُدرك للصور المتخيّلة أيضًا لا بدَّ أن يكون مُجرَّدا عن هذا العالم

[٨٣٦] هذا وإن كان مُخالفًا لِمَا عليه جمهور الحُكماء حتى الشيخ ومن يحذو حذوه لكن المتبع هو البرهان، والحقُّ لا يُعرف إلّا بالبرهان لا بالرجال لأنَّ المحسوس لا يفيد المعقول ولا يُسلط عليه بل المعقول قاهر على كلّ محسوس. أمَّا البرهان على هذا المطلوب فهو أنَّ الصورة الخياليَّة كصورة شكل مربَّع مُحيط بدائرة قُطرها يساوي قطر الفلك الأعظم، فهذه الصورة الشكليَّة إمَّا أن تكون بالقياس إلى ما هي شكله في الموجودات الخارجيَّة كأنَّها شكل منزوع عن موجود خارجي وليس كذلك أو يكون شكلًا في مادة دماغيَّة حاملة له، والمادة الدماغيَّة مشتغلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل، والمادة الواحدة لا يجوز أن تشتغل في آن واحد بمقدار صغير في غاية الصغر وبمقدار عظيم في غاية الكبر، ولا تشكل أيضًا بشكلين متباينين دفعة واحدة.

[٨٣٧] وأيضًا، شكل الدماغ طبيعي وكذا مقداره مقدار طبيعي له وهذا الشكل الذي كلامنا فيه قد يحصل بالإرادة النفسانيَّة على أي مقدار يريد، وكذا غيره من الصور والأشكال.

[٨٣٨] وأيضًا، ربما يزداد المقدار المشكل الحاضر في الخيال وينبسط في تماديه إلى حيث تشاء النفس وكلّ جسم طبيعي لا يمكن أن ينمو ويزداد إلّا بإضافة مادة من الخارج إليه، فظهر أنَّ المقدار المشكل المتخيّل ليس مقدارًا لمادة دماغيَّة ولا لغيره من الأجسام الخارجيَّة فبقي أن يكون نسبة

biyle idrak edici kuvvenin ona nispeti, taşıyıcı kuvvenin nispetinden başkadır. Konum sahibinin başka bir konum sahibine nispeti yoktur. Bilakis biz baştan diyoruz ki, hiç kuşkusuz bu kuvvenin bu şekille bir alakası vardır. Bu alaka yakınlık [komşuluk], paralellik ve hâricî cisimler arasında bunun yerine geçen şeyler gibi, konumsal (*vaz'î*) olur ya da konumsal olmaz. Birinci kısım imkânsızdır. Zira bu şekil, insanın ne üstünde ne altında, ne sağında ne solunda, ne önünde ne de arkasında vâki olur. Bu durumda geriye ikinci şık kalır. Öğrendiğin üzere bu alaka, şekillenmiş tahayyül edilir şeyin, bu kuvvenin sûreti olması sebebiyle, daha önce geçtiği gibi, kabul edicilik itibariyle olmadığı gibi, kuvvenin, onun sûreti olması sebebiyle kabul edilirlik itibariyle de değildir, zira bilkuvve idrak edilenin bilfiil idrak edilen şeyin sûreti olması imkânsızdır. Dolayısıyla geriye ikisi arasındaki alakanın fâillik ve mefullük itibariyle olması kalır. Şekillenmiş miktarın idrak edici kuvvenin fâili olması ise doğru değildir, zira sabit olduğu üzere miktarlar farklı şeyin fâil illeti değildir.

[839] Aynı şekilde bu kuvve bizde bakidir. Bu sûret ve benzerleri ise bazen yok olur ve geri döndürülür. Geriye kalan şey, hayâlî kuvvenin onun fâili, vasıtası veya ortağı olmasıdır. Şayet hayâlî kuvve maddi bir kuvve olsaydı onun eseri konumca ortak olurdu. Eseri ortak olan her şey ancak sahip olduğu şeyde veya kendisine kıyasla konulan mahâllinde etki eder. Dolayısıyla ateş ancak kendi cihetinde kendisine yakın olan şeyi ısıtır. Güneş ancak kendi cihetinde karşısında olan şeyi aydınlatır. Oysa hayâlî sûret bu âlemin herhangi bir cihetinde vâki olmaz.

[840] Aynı şekilde bizdeki kuvve, bir kerede hâdis olan şeylerdendir. Oysa cisimsel kuvvenin, herhangi bir şeyin sûretinin kendisine nispetinin olması mümkün değildir ki bu şey bu sûretten önce onun sebebiyle hâdis olsun! Daha önce var olmayan bir şeye nispet mümkün değildir. Oysa bizim cisimsel etken hakkında getirdiğimiz burhana göre, bu nispetin, bu etkenin zamansal veya zâtî eserinin varlığından önce hâsıl olması gerekir. Dolayısıyla eserin maddesine kıyasla olan bu konumsal nispetin, eserin hâsıl olmasından önce olması gerekir, tıpkı ateş ve güneşin tesirinde olduğu gibi. Şayet hayâlî kuvvenin bir konumu olsaydı bu konum maddesine kıyasla hâdis olan bu hayâlî sûretin hâsıl olmasından önce

القوَّة الدراكة إليه غير نسبة القوَّة الحاملة لما يحلها، ولا نسبة ذي وضع بذي وضع آخر بل نقول من رأس إنَّ تلك القوَّة لا محالة لها علاقة إلى ذلك الشكل فتلك العلاقة إمَّا وضعيَّة كالمجاورة والمحاذاة وما يجري مجراه كما بين الأجسام الخارجيَّة، وإمَّا غير وضعيَّة والقسم الأول محال لأنَّ ذلك الشكل غير واقع فوق الإنسان ولا تحته ولا في يمينه أو يساره ولا قدَّامه أو خلفه فبقي القسم الثاني؛ وقد علمت أنَّها ليست بالقابليَّة بأن يكون المتخيّل المشكّل صورة لتلك القوَّة كما مرَّ ولا بالمقبوليَّة بأن يكون القوَّة صورة له لاستحالة كون المُدرك بالقوَّة صورة لِمَا هو مُدرك بالفعل فبقي أن يكون العلاقة بينهما بالفاعليَّة والمفعوليَّة، فكون المقدار المشكّل فاعلًا للقوَّة الدرَّاكة غير صحيح لِمَا ثبت أنَّ المقادير ليست علّلًا فاعليَّة لأمر مباين.

[٨٣٩] وأيضًا، هذه القوَّة باقية فينا وتلك الصورة وأشباهها قد تزال وتسترجع فبقي أنَّ القوَّة الخياليَّة فاعلة إيَّاها أو واسطة أو شريكة، فهي لو كانت قوَّة ماديَّة لكان تأثيرها بمشاركة الوضع وكلّ ما تأثيره بمشاركة فلا تؤثّر إلّا فيما له أو لمحلِّه وضع بالقياس إليه، فالنار لا تسخن إلّا لِمَا يجاورها في جهة منها والشمس لا تضيء إلّا لِمَا يقابلها في جهة منها، والصورة الخياليَّة غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم.

[٨٤٠] وأيضًا، هي ممَّا يحدث دفعة والقوَّة الجسمانيَّة لا يمكن أن يكون لها نسبة إلى نفس صورة شيء يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها لأنَّ النسبة إلى ما لم يوجد بعد غير مُمكنة وقد برهن على أنَّ المؤثر الجسماني لا بدَّ وأن يكون تلك النسبة حاصلة قبل وجود أثره قبليَّة زمانيَّة أو ذاتيَّة فلا بدَّ أن يكون تلك النسبة الوضعيَّة بالقياس إلى مادة الأثر قبل حصول الأثر كمثال النار والشمس في تأثيرهما، فلو كان للقوَّة الخياليَّة وضع لكان ذلك الوضع حاصلًا قبل حصول تلك الصور الخياليَّة الحادثة بالقياس إلى

hâsıl olurdu. Oysa bu sûretin maddesinin, onun maddesi olmadığı sabit olmuştu. Dolayısıyla bu sûretlerdeki etkenin, herhangi bir tesir yönünden maddi cisimsel bir kuvve olması mümkün değildir. Hayâlî kuvvenin bu sûretlere olan alakası, konumsal ve cisimsel olmadığı gibi, alakasız da olmayınca hiç kuşkusuz bu kuvve, cisimsel olmayan bir ilkedir. Dolayısıyla madde ve alakalarından soyuttur. Ortaya koyduğumuz şey de budur. Bunun özeti şöyledir: Hayâlî sûret, konum sahibi değildir. Konum sahibi olmayan her şeyin, konum sahibi şeyde hâsıl olması mümkün değildir. Dolayısıyla hayâlî sûret, cisimsel bir kuvvede ne kabul veçhiyle ne de konumsal farklılık veçhiyle hâsıl olmaz. Onu idrak eden şey, soyut bir kuvvedir. O, akledici kuvve değildir. Zira aklın idrak ettiği şeyler, daha önce geçtiği gibi, küllî olduğu için bölünmez.

[841] Aynı şekilde akıl, bilfiil akıl oluşu esnasında makullerle ittihat içindedir. Makulü idrak edici olması haysiyetiyle makulü idrak eden şey, hayal ediliri idrak eden şeyden başkadır. Bu takdirde hayâlî sûretleri idrak eden kuvve, aklın dışında başka bir kuvvedir. Dolayısıyla hayalin soyut bir kuvve oluşu sabittir.

Başka Bir Delil

[842] Bu, Eflatun-ı İlâhî'nin nefsin soyut oluşu hakkında itimat ettiği ve bazı Müslüman tahkik ehlinin takrir ettiği şu delildir: "Biz, cıvadan bir denizi ve yakuttan oluşan bir dağ gibi, hâriçte varlığı olmayan sûretleri hayal ederiz. Bu iki hayâlî sûretle başkalarının arasını ayırırız. Dolayısıyla bu sûretler vücûdî şeylerdir. Hem nasıl böyle olmasın! Biz daha önceden gördüğümüz Zeyd'i hayal ettiğimizde, duyulur ve hayal edilir iki sûret arasında kesinlikle bir fark olduğuna hükmederiz. Şayet bu sûret mevcûd olmasaydı bu durum böyle olmazdı. Bu sûretlerin mahâllinin cisimsel bir şey, yani bu maddi âlemden bir şey olması imkânsızdır. Bizim tahayyül edilir sûretlerimize nispetle bedenimizin tamamı, çok azdır. Çok büyük sûretlerin küçük bir miktara intibak etmesi nasıl olsun! Bu sûretlerin bir kısmının bedenlerimize bir kısmının da bizi kuşatan havaya intibak ettiğini söylemek mümkün değildir. Zira hava bedenimiz cümlesinden olmadığı gibi, fiillerinde nefislerimizin bir aleti de değildir.

مادتها، وقد ثبت أنَّ تلك الصور لا مادتها لها فالمؤثر في تلك الصور لا يمكن أن يكون قوَّة جسمانيَّة ماديَّة بوجه من وجوه التأثير، فإذا لم يكن علاقة القوَّة الخياليَّة إلى تلك الصور وضعيَّة جسمانيَّة ولا هي عديمة العلاقة إليها فهي لا محالة مبدأ غير جسماني لها فتكون مُجرَّدة عن المادة وعلائقها هذا ما أوردناه؛ وتلخيصه أنَّ الصورة الخياليَّة غير ذات وضع وكلّ ما لا وضع له لا يمكن حصوله في ذي وضع فهي غير حاصلة في قوَّة جسمانيَّة لا بوجه القبول ولا بوجه المباينة الوضعيَّة فالمدرك لها قوَّة مجرَّدة وهي ليست القوَّة العاقلة لأنَّ مدركات العقل غير منقسمة كما مرَّ لأنَّها كليَّة.

[٨٤١] وأيضًا، العقل مُتَّحِد بالمعقولات عند صيرورته عقلًا بالفعل، وما يدرك المعقول من حيث كونه مُدركًا له غير مدرك للمتخيّل فإذن القوَّة المدركة للصور المتخيِّلة قوَّة أخرى دون العقل فثبت كون الخيال قوَّة مُجرَّدة.

حجة أخرى

[٨٤٢] وهي التي عوَّل عليها أفلاطون الإلهي في تجرُّد النفس وقرَّرها بعض أهل التحقيق من الإسلاميِّين، إنَّا نتخيَّل صورًا لا وجود لها في الخارج كبحر من زئبق وجبل من ياقوت ونميّز بين هذه الصور الخياليَّة وبين غيرها فهذه الصور أمور وجوديَّة وكيف لا يكون كذلك ونحن إذا تخيَّلنا زيدًا شاهدناه حكمنا أنَّ بين الصورتين المحسوسة والمتخيِّلة فرقًا البتَّة، ولولا أنَّ تلك الصور موجودة لم يكن الأمر كذلك ومحلّ هذه الصور يمتنع أن يكون شيئًا جسمانيًا أي من هذا العالم المادي، فإنَّ جملة بدننا بالنسبة إلى الصور المتخيِّلة لنا قليل من كثير فكيف تنطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير، وليس يمكن أن يقال إنَّ بعض تلك الصور مُنطبعة في أبداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا إذ الهواء ليس من جملة أبداننا

Aksi halde havanın ayrılması veya kesilmesi sebebiyle nefislerimiz elem duyardı. Böylelikle havanın değişmesini hissetmemiz, bedenlerimizin değişimini hissetmemiz gibi olurdu. Şu halde açıktır ki, bu sûretlerin mahâlli cisimsel olmayan bir şeydir ve bu nâtık nefistir. Sabit olduğu üzere nâtık nefis, soyuttur." Eflatun'un itimat ettiği delilin takriri burada bitti. Bu delil, kastettiğimiz konu hakkında kuvvetli bir burhânî delildir. Fakat bir grubun iddiasına göre bu delil, nefsin, aklî mufarıklardan olduğunun ispatını beyan etmek içindir. Bu, böyle ve benzeri bir delille sabit olmaz. Ben filozofların eserlerinde ne bu matlabın ne hayalin soyut oluşuna ilişkin görüşün, ne de nefsin bu âlemden soyut oluşu ile akıl ve makulün nefisten ve bütünüyle bu âlemden soyut oluşu arasındaki farkın tahkikine delalet eden herhangi bir şey görmedim. Bunlar, Allah'ın bana verdiği ve hidayete erdirdiği şeyler cümlesinden olup, bu büyük nimetten dolayı O'na çok şükrediyor ve hamd ediyorum. Bu burhana iki şekilde itiraz gelmiştir.

[843] 1. Bu hayâlî sûretlerin, cihetlerde uzamlarının ve bir ilavesinin olması gerekir. Aksi halde hayâlî sûret olmazdı. Zira biz bir kare hayal ettiğimizde bu karenin bir yüzünün diğer yüzünden ayrışması gerekir. Aksi halde kare olmazdı. Hususi bir şekil ve konum olduğunda bu ayrışma, olur. Bu şekil nefse hulûl ettiğinde ya nefis bu şekille şekillenmiş olur, böylelikle nefis kare olur ya da böyle olmaz. Eğer nefis mesela kare olursa soyut olmaz bilakis cisimsel olur. Eğer nefis kare olmazsa kare olan sûret onda mevcûd olmaz.

[844] *el-Mebâhis* yazarı demiştir ki: Bu, son derece zor bir sorundur. Bunun hakkında henüz bir cevaba sahip değilim ki bu kitapta onu zikredebileyim.

[845] Buna cevaben diyorum ki, bilen bir şey için ilmî bir sûretin hazır olması, ona hulûl etmesi itibariyle değil, bilakis şu üç yönden biriyle gerekir: Bu ya ayniyet bakımından olur, tıpkı nefsin zâtını bilmesinde olduğu gibi; ya hulûl bakımından olur, tıpkı nefsin sıfatlarının bilmesinde olduğu gibi ve akleden cevher için makullerin hâsıl olmasında meşhur olduğu gibi; ya da malûllük bakımından olur, tıpkı Allah'ın mümkünleri tafsîlî sûretleriyle bilmesinde olduğu gibi. Dolayısıyla nefsin hayâlî sûretleri bilmesi, üçüncü kısma girer.

ولا أيضًا آلة لنفوسنا في أفعالها وإلّا لتألّمت نفوسنا بتفرُّقها وتقطُّعها، ولكان شعورنا بتغيُّرات الهواء كشعورنا بتغيُّرات أبداننا فبان أنَّ محل هذه الصور أمر غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة، فثبت أنَّ النفس الناطقة مُجرَّدة، انتهى تقرير الحجة التي عول عليها أفلاطون. وهي حُجَّة برهانيَّة قويَّة على ما نريده لكن القوم زعموا أنَّ هذه الحُجَّة لبيان إثبات أنَّ النفس من المفارقات العقليَّة، وذلك غير ثابت بمثل هذه الحُجَّة ونظائرها، ولم أرَ في شيء من زبر الفلاسفة ما يدلّ على تحقيق هذا المطلب، والقول بتجرُّد الخيال، والفرق بين تجرُّدها عن هذا العالم وبين تجرُّد العقل والمعقول عنها وعن هذا العالم جميعًا وهذه من جملة ما آتاني الله وهداني ربي إليه أشكره كثيرًا على هذه النعمة العظيمة ونحمده عليها، ولذلك اعترض على هذا البرهان بوجهين؛

[٨٤٣] أحدهما: بأنَّ هذه الصور الخياليَّة لا بدَّ وأن يكون لها امتداد في الجهات وزيادة وإلّا لم تكن صورة خياليَّة فإنَّا إذا تخيَّلنا مُربَّعًا فلا بدَّ أن يتميَّز جانب من ذلك المربع من جانب آخر وإلّا لم يكن مُربَّعًا وذلك أن يكون إذا كان شكل ووضع مخصوص، فإذا حلّ ذلك الشكل في النفس فإمَّا أن تصير النفس مشكلة بهذا الشكل حتى تصير النفس مُربَّعة وإمَّا أن لا تصير كذلك فإن صارت مُربَّعة مثلًا فهي غير مُجرَّدة بل هي جسمانيَّة وإن لم تصر مُربَّعة فالصورة المُربَّعة غير موجودة لها.

[٨٤٤] قال صاحب **المباحث**: هذا إشكال قوي جدًا ولم يظهر لي بعد عنه جواب يمكنني أذكره في كتابي هذا.

[٨٤٥] أقول في جوابه: إنَّ حضور الصورة العلميَّة للشيء العالم لا يلزم أن يكون بالحلول فيه بل بأحد أنحاء ثلاثة إمَّا بالعينيَّة كما في علم النفس بذاتها أو بالحلول فيه كما في علم النفس بصفاتها وكما هو المشهور في حصول المعقولات للجوهر العاقل أو بالمعلوليَّة كما في علم الله بالمُمكنات بصورها المُفصَّلة فعلم النفس بالصور الخياليَّة من القسم الثالث.

[846] Bununla nefsin sıcak, soğuk, kare, daire ve benzeri olmasının gerekmesi gibi zihnî varlık problemleri giderilmiş olur. Oysa onlar, problemi şöyle koymaktadırlar: Nefis, küresel bir şekli tasavvur ettiğinde eğer küresel şekil nefiste var oluyorsa nefsin de küresel olması gerekir. Zira akıl nazarında "Bu şey küredir." demekle, "Bu şeyde kürenin sûreti vardır." demek arasında bir fark yoktur. Sorunu giderme yönü şöyledir: Küre vb. bir sûretin nefiste belirmesi, gördüğümüz şeylerin aynada belirmesi gibidir. Zira görülen bu sûretlerin aynada belirmesi onlara muntabi olması bakımından olmadığı gibi havada var olmaları bakımından da değildir. Oysa onlar maddi sûretlerle aynı değildir, zira biz maddi sûretlerin ne bilfiil ne bilkuvve idrak edilir olma özelliğinde olmadığını ispatlamıştık. O halde onlar nefiste değil, bilakis hâricî maddeler cümlesinden olan başka bir şeyde muntabi olmayan muallak sûretlerdir.

[847] 2. Bu niceliksel sûretin cisim ve ilk madde gibi cisimsel olmayan bir şeyde muntabi olması mümkün olduğunda bunun, beynin bir cüz'ü gibi küçük bir cisimde muntabi olması imkânıyla olması daha uygundur. Zira büyük şekille küçük şekil arasındaki ilişki büyük şekille asla şekle sahip olamayan şey arasındaki ilişkiden daha büyüktür. Dolayısıyla bilinir ki, büyük sûretlerin ve şekillerin miktarca küçük cisimsel kuvvelere hulûl etmesi mümkündür. Dolayısıyla idrak edici kuvvede hâsıl olmaları, onların soyutluğunu gerektirmez.

[848] Daha önce işaret ettiğimiz kadarıyla cevaben diyorum ki: Madde ne soyuttur ne de nefsü'l-emirde miktardan yoksundur. Bilakis onun zâtındaki varlığı, imkânî bir varlık olup, zâtı bakımından zâtında hâsıl olmuş şeyler cümlesinden herhangi bir şey hâsıl değil ki, onda nokta ve akıl gibi bölünmeyen bir şey veya miktarlar gibi bölünen bir şey hâsıl olsun. Cisimler vakıada olmakla birlikte iki durumdan, yani bölünme ve bölünmemeden uzak değildir. Dolayısıyla cisimler, iki kısımdan her birini kabul eder. Bilfiil hâsıl olmuş olan şey, ya bizzat miktardan yoksun şeyin hâsıl olmasıdır, birlik ve nokta gibi ya da nicelikli bir şeyin hâsıl olmasıdır. Dolayısıyla birincinin miktarı kabul etmesi, ikincinin de miktarsızlığı veya başka bir miktarı kabul etmesi imkânsızdır. Bu nedenle dedikleri şey geçersizdir.

[٨٤٦] وبهذا تندفع إشكالات الوجود الذهني من لزوم كون النفس حارة باردة مستديرة مُربَّعة وغير ذلك، فإنَّهم ذكروا الإشكال بأنَّ النفس إذا تصوّرت الكرويَّة فإن وجدت الكرويَّة فيها لزم أن تصير النفس كرويَّة لأنَّه لا فرق في نظر العقل بين أن يقال إنَّ هذا الشيء كرة وبين أن يقال فيه صورة الكرة، ووجه الاندفاع أن تمثل صورة الكرة وغيرها للنفس كتمثُّل الأشياء التي شاهدناها في المرآة فإن تمثُّل تلك الصور المشاهدة لأجل المرآة ليس بانطباعها فيه ولا بوجودها في الهواء وليست هي عين الصورة الماديَّة لأنَّا قد برهنَّا على أنَّ الصور الماديَّة ليس من شأنها أن تكون مدركة لا بالفعل ولا بالقوَّة فهي إذن صور مُعلَّقة غير مُنطبعة في النفس بل في شيء آخر من المواد الخارجيَّة.

[٨٤٧] وثانيهما: إنَّه إذا جاز أن تنطبع هذه الصورة المقداريَّة فيما ليس بجسم ولا جسماني كالهيولى الأولى فبأن يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان أولى لأنَّ المُناسبة بين الشكل العظيم والصغير أعظم من المُناسبة بين الشكل العظيم وما لا شكل له أصلًا فعلم أنَّ حلول الصور والأشكال العظيمة في القوَّة الجسمانيَّة الصغيرة المقدار جائز وحصولها في القوَّة المُدركة لا يستلزم تجرُّدها.

[٨٤٨] وأقول في الجواب، حسبما أشرنا إليه سابقًا: إنَّ الهيولى ليست مُجرَّدة ولا عديمة المقدار في نفس الأمر بل وجودها في ذاتها وجود إمكاني لا يحصل لها في ذاتها من حيث ذاتها شيء من التحصُّلات لا تحصل اللاانقسام كالنقطة والعقل ولا تحصل الانقسام كالمقادير، والأجسام مع أنَّها في الواقع لا تخلو عن الأمرين فيقبل كلّ واحد من القسمين، وأمَّا ما له تحصُّل بالفعل إمَّا تحصُّل شيء عديم المقدار بالذات كالوحدة والنقطة أو تحصُّل شيء مُتقدِّر فلا يمكن للأول قبول مقدار ولا للثاني قبول لا مقدار أو قبول مقدار آخر فبطل ما قالوه.

[849] Aynı şekilde iki miktardan her biri ya eşitlik ya da fazlalık bakımından diğerine uygundur. Fazla olması takdiri ile fazlanın hâriçte vâki olması gerekir. Dolayısıyla büyük şekil, küçük cisme muntabi olduğunda ona eşit olan bir miktar ona muntabi olur. Fazla olan onun dışında kalır ve büyük miktarın, miktarı alan cevhere hulûlü imkânsız olur. Durum, Eflatuncu delili, nefsin cisimlerden ve tüm misallerden ayrık oluşuna hamleden kimsenin şöyle dediği gibi de değildir: Niceliksel sûretlerin mahâlli nicelikten ve miktardan soyut olduğunda hulûl edenin mahâlline uygun olması veya eşit olması gerekmez. Şöyle ki, bildiğin gibi, miktarı olmayan şeyle miktar arasındaki yakınlığın aslı, imkânsız şeylerdendir. Oysa bu bitişmenin hali, miktarın maddeye bitişmesi halinde olduğu gibi değildir. Nitekim bu defalarca geçmiştir.

Hayalin Soyut Oluşuna Dair Başka Bir Delil

[850] Biz, siyahlığın beyazlığa zıt olduğuna hükmederiz. İki şey arasında hüküm verenin, iki şeyi hazır kılması gerekir. Dolayısıyla biz siyahlığın ve beyazlığın zihinde veya zihin için hâsıl olması gerektiği hakkında burhan getirmiş oluruz. Apaçıklık, bu ikisinin cisimlerde ve maddelerde bir araya gelmesinin imkânsız olduğuna hükmeder. Öyleyse iki şeyin kendinde hazır olduğu mahâllin ne cisim ne de cisimsel olması gerekir. Küllîliği ve birçok şeyde ortak olması imkânsız olan bu gibi cüz'î sûretleri idrak eden akıl değil, bilakis hayaldir. Dolayısıyla hayâlî kuvvenin tüm maddelerden soyut olduğu sabit olur.

[851] Siyahlık ve beyazlık arasında zâtları gereği zıtlık vardır. Nerede hâsıl oldular da birbirine zıt olmaları gerekti, denemez.

[852] Biz diyoruz ki, her birinin etkilendiği ve tesir altında kaldığı mahâlde birbirine zıt olmaları muhtemeldir. Zira siyahlık cisme hulûl ettiğinde cisim değişir ve onda gözün dikkatini çekme vb. hususi eserler gerekir. Cisme beyazlık hulûl ettiğinde o değişir ve bu eserlerden farklı etkiler gerekir. İdrakin mahâlline gelince o, bu gibi edilgiler ve dönüşümlerle etkilenmez. Bu ikisinden her biri olduğu gibi vuku bulur, ortadan kalkar, birlikte bir araya gelir ve birlikte ayrılır. Bu, hayalin, her

[٨٤٩] وأيضًا، كلّ مقدارين ينطبق أحدهما على الآخر فإمَّا أن يتساويا أو يتفاضلا وبتقدير أن يتفاضلا لا بدَّ وأن يقع الفضلة في الخارج فالشكل العظيم إذا انطبع في الجسم الصغير فإنَّما ينطبع فيه ما يساويه ويبقى الفضلة خارجة عنه فاستحال أن يكون المقدار العظيم حالًا في الجوهر المتقدِّر، ولا أيضًا كما قال من حمل الحجة الأفلاطونية على أنَّها لإثبات كون النفس مفارقة عن الأجسام والأمثال جميعًا إنَّ محل الصور المقداريَّة إذا كان مُجرَّدًا عن الكم والمقدار لم يجب أن يكون الحال مُطابقًا لمحله أو مُساويًا وذلك لِمَا علمت أنَّ أصل المقارنة بين ما لا مقدار له وبين المقدار من المُستحيلات وليس حال هذه المقارنة كحال مقارنة المقدار للهيولى كما مرَّ مرارًا.

حجة أخرى على تجرُّد الخيال

[٨٥٠] هي إنَّا حكمنا بأنَّ السَّواد يضاد البياض، والحاكم بين الشيئين لا بدَّ وأن يحضراه فقد برهنَّا على أنَّه لا بدَّ من حصول السَّواد والبياض في الذهن أو للذهن، والبداهة حاكمة بامتناع اجتماعهما في الأجسام والمواد فإذن المحل الذي حضرا فيه وجب أن لا يكون جسمًا ولا جسمانيًّا، والمُدرك لمثل هذه الصور الجزئيَّة التي يمتنع عن الكليَّة والاشتراك بين الكثيرين لا يكون عقلًا بل خيالًا فثبت أنَّ القوَّة الخياليَّة مُجرَّدة عن المواد كلها.

[٨٥١] لا يقال التضاد بين السَّواد والبياض لذاتيهما فأين حصلا فلا بدَّ وأن يتضادا.

[٨٥٢] فنقول: إنَّه من المُحتمل أن يكون تضادهما في المحال التي تنفعل عن كلّ منهما وتتأثر فإنَّ الجسم إذا حلّ فيه السَّواد يتغيَّر ويترتَّب عليه آثار مخصوصة كقبض الأبصار ونحوه، وإذا حلّ فيه البياض يتغيَّر ويترتَّب عليه آثار يخالف تلك الآثار، وأمَّا المحل الإدراكي فلا ينفعل عنهما مثل هذه الانفعالات والاستحالات وكلّ منهما يطرأ ويزول ويجتمع

ikisinin mahâlli olması durumunda söz konusudur. Tahkik ettiğimiz üzere bu sûretlerin hayal için hâsıl olması, sûretlerin ondan dolayı hâsıl olmasıyla aynıdır. Zira hayalin bu ikisine nispeti, infiâlî olan kabulle değil fâillik itibariyledir. Şayet burada kabul edicilik olsaydı bu kabul edicilik aynıyla fâillik olurdu, mufarıkların ilminde olduğu gibi. Kısaca bu ikisi arasındaki zıtlık şartı, maddi edilgisel konudur, başka değil. Dolayısıyla bu ikisinin maddi olmayan bir mahâl veya fâilî bir cevher için bir araya gelmeleri imkânsızdır.

[853] Birinin şunu demeye hakkı yoktur: Biz siyahlığı ve beyazlığı, sıcaklığı ve soğukluğu tasavvur ettiğimizde bunların kendileri değil, bilakis bu şeylerin sadece sûretleri ve benzerleri muntabi olur. Bu nedenle bu şeylerin intibaı esnasında sıcağın soğuk olması gerekmez.

[854] Biz de diyoruz ki: Sizin siyahlık, beyazlık ve benzerinin sûretleri diye isimlendirdiğiniz bu şeyler, siyahlık ve beyazlık hakikatine sahip midir değil midir? Eğer bunların hakikatine sahiplerse nefiste hakikat itibariyle siyahlık, beyazlık, sıcaklık, soğukluk, dairesellik ve doğrusallık olan bu şeylerin sûretleri muntabi olur. Buna bağlı olarak nefis bu esnada sıcak, soğuk, siyah, beyaz, doğru ve yuvarlak olur ve böylece bir cisim olur. Eğer tasavvur ettiğimiz bu sûretler, siyahlık-beyazlık, sıcaklık-soğukluk hakikatine sahip olmazsa eşyanın idrak edilmesi, idrak edilenin mâhiyetinin idrak edene intibaından ibaret olmaz.

[855] Aynı şekilde bu şeyleri tahayyülümüz ve müşahedemiz esnasında vicdan yoluyla biliyoruz ki biz siyahlığı, beyazlığı ve sıcaklığı dışarıda hissettiğimiz gibi aynıyla müşahede ediyoruz. Beyan ettiğimiz gibi tahkik o ki, nefsin bunlara nispeti, fâillik ve icat nispetidir ve bu nispet, edilgisel mahâllin nispetinden daha kuvvetli ve daha güçlüdür. Zira fâillik nispeti zorunluluk itibariyledir, kabul edicilik nispeti ise imkân itibariyledir. Zorunluluk, nispet babında imkândan daha kuvvetlidir.

معًا ويفترق معًا وهو كما كان، هذا إن كان الخيال محلًا لهما، وأمَّا على ما حققناه من أنَّ حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عنه لأنَّ نسبته إليهما بالفاعليَّة لا بالقبول الانفعالي ولو كان هناك قابليَّة كانت قابليَّة هي عين الفاعليَّة كما في علوم المفارقات، وبالجملة شرط التضاد بينهما هو الموضوع الانفعالي المادي لا غير فلا استحالة في اجتماعهما لمحل غير مادي أو لجوهر فاعلي.

[٨٥٣] وليس لقائل أن يقول: إنَّا إذا تصوَّرنا السَّواد والبياض والحرارة والبرودة فلا ينطبع هي أنفسها بل ينطبع صور هذه الأمور ومثلها فقط فلهذا لا يلزم أن تكون حارة باردة عند انطباع هذه الأمور.

[٨٥٤] لأنَّا نقول: هذه الأمور التي سمَّيتموها بأنَّها صور السَّواد والبياض وغيرهما هل لها حقيقة السَّواد والبياض أم لا، فإن كانت لها حقيقتهما وقد انطبع في النفس صور تلك الأمور التي هي بالحقيقة سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة واستقامة فيجب عند ذلك أن تصير النفس حارة وباردة وأسود وأبيض مستقيمة ومستديرة فيكون جسمًا، وإن لم يكن لتلك الصور التي تصوَّرناها حقيقة السَّواد والبياض والحرارة والبرودة لم يكن إدراك الأشياء عبارة عن انطباع ماهيَّة المدرَك في المدرِك.

[٨٥٥] وأيضًا، نحن نعلم بالوجدان عند تخيُّلنا ومشاهدتنا لتلك الأمور أنَّا نشاهد السَّواد والبياض والحرارة بعينها كما أحسسناها في الخارج، فالتحقيق كما بيَّناه أنَّ نسبة النفس إليها نسبة الفاعليَّة والإيجاد وهذه النسبة أشد وآكد من نسبة المحلّ المنفعل لأنَّ نسبة الفاعليَّة بالوجوب ونسبة القابليَّة بالإمكان والوجوب آكد من الإمكان في باب النسبة.

Başka Bir Delil

[856] Cisim ve cisimsel her şeyde iki zıddın bir araya gelmesi, cismin bölünmeyi kabul etmesi cihetiyle doğrudur. Buna bağlı olarak cismin bir kısmıyla siyahlık, bir kısmıyla beyazlık var olur, alaca cisimler gibi; veya cismin bir kısmıyla sıcaklık bir kısmıyla soğukluk var olur, tıpkı insanın bir elini ateşle ısıttığında, diğer elini de suyla soğuttuğunda olduğu gibi; tıpkı bir kısmı bir şeyin karşısında bir kısmı da onun karşısında olmayan cisim gibi. Dolayısıyla tek bir cisimde birbirine zıt ve çelişik iki şey bir araya gelir. Zira cisimsel şeylerde konu birliği olduğu için bir yönden birçok şey onda bir araya gelir. Nefsin hali böyle değildir. Onun cüz'î hayalinin, bir şeyi hem bilen olması hem de bilmeyen olması mümkün değildir, tıpkı Zeyd'in yazı yazan (*kitabet*) olduğunu hem bilmemiz hem de bilmememiz gibi. Aynı şekilde bir şeyi arzulamak veya ona öfke duymak, sevmek ve düşmanlık etmek de böyledir. Zira bir insanın bir şeyi hem arzulaması hem de öfke duyması veya bir şeye arzu duyması hem de ondan nefret etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bundan da bilinir ki, idrak ve arzu kuvveleri cisimsel olmadığı gibi aynı şekilde aklî de değildir.

[857] Onlar, cisimsel âlemden soyutturlar, makuller âlemine ulaşmamışlardır. Onların nokta gibi bölünmeyen cisimsel bir şey olmasının imkânına gelince bunun geçersizliği daha önce geçmişti. Zira nokta, sondur. Şeyin sonunun bu nihayetin mahâlline hulûl etmeyen başka bir şeye mahâl olması mümkün değildir.

[858] Eğer dersen ki: Feleğin onlara göre başka bir cüzle kaim olana zıt araz olan kendinden bir cüzle kaim olması imkânsızdır. Dolayısıyla biz, cismin zıt iki tarafıyla kaim olmasının imkânsız olduğunu görüyoruz. Biz bunu cisim olan felekte düşündüğümüzde aynı şekilde kalbin veya feleğe benzemesi sebebiyle buharımsı ruhun böyle olması niçin mümkün olmasın?

[859] Ben de derim ki: İki zıt gibi bazı karşılıklıların feleğin cirminde bir araya gelmesinin imkânsızlığı aralarındaki zıtlığın kendisinden dolayı değil, bilakis ikisinden birini kabul edici olmamasından dolayıdır, tıpkı havada siyahlık ve beyazlığın bir araya gelmemesi gibi. Zira havada bu ikisinden birini kabul etme bulunmaz. Şayet bu ikisinden birini bir cüzle kabul etseydi başka bir cüzle de diğerini kabul ederdi.

حجة أخرى

[٨٥٦] كلُّ جسم وجسماني يصح اجتماع المتضادين فيه من جهة قبوله للانقسام فيقوم ببعضه سواد وببعضه بياض كالجسم الأبلق أو ببعضه حرارة وببعضه برودة كالإنسان إذا تسخَّن بعض يده بالنار وتبرَّد بعض آخر بالماء وكجسم بعضه محاذ لشيء وبعضه ليس بمحاذ له فقد اجتمع في جسم واحد أمران متضادان ومتناقضان لكون وحدة الموضوع في الجسمانيَّات ممَّا يجامع الكثرة بوجه، وليس كذلك حال النفس فإنَّها لا يمكن أن يكون عالمًا بشيء خيالي جزئي وجاهلًا بذلك الشيء أيضًا كعلمنا بكتابة زيد وجهلنا به، وكذلك الشهوة لشيء والغضب عليه والمحبة والعداوة فإنَّ الإنسان الواحد لا يمكن أن يشتهي شيئًا ويغضب عليه أو يشتاق إلى شيء ويتنفَّر عنه، فعلم أنَّ القوَّة الإدراكيَّة والشوقيَّة غير جسمانيَّة وليست أيضًا عقليَّة.

[٨٥٧] فهي مجرَّدة عن عالم الأجرام غير بالغة إلى عالم المعقولات. وأمَّا تجويز كونها أمرًا جسمانيًّا غير منقسم كالنقطة فقد مرَّ بطلانه. فإنَّ النقطة نهاية ونهاية الشيء لا يمكن أن يكون محلًا لأمر آخر غير حال في محل تلك النهاية.

[٨٥٨] فإن قلت: الفلك يمتنع عندهم أن يقوم بجزء منه عرض يضاد القائم بجزء آخر فقد وجدنا جسمًا يمتنع أن يقوم بطرفيه ضدَّان، وإذا عقلنا ذلك في الفلك وهو جسم فلم لا يجوز أن يكون القلب كذلك أو الروح البخاري الذي فيه لمشابهته للفلك.

[٨٥٩] قلت: استحالة اجتماع بعض المتقابلين كالمتضادين في جرم الفلك ليست لأجل نفس التضاد بينهما بل لأجل أنَّه غير قابل لأحدهما كما أنَّ الهواء لا يجتمع فيه السَّواد والبياض إذ ليست فيه قابليَّة أحدهما ولو كان قابلًا لأحدهما بجزء لكان قابلًا للآخر بجزء آخر.

[860] Aynı şekilde felekte, başka türden karşılıklılar bir araya gelir, tıpkı onun tek bir şeye kıyasla temas etme ve etmemeyle nitelenmesi gibi. Zira ay feleğinin bir cüz'ü ateş küresine temas ederken diğer cüz'ü Merkür (*Utarit*) küresine temas eder. Aynı şekilde, bazısı kuzeye doğrudur, bazısı kuzeye doğru değil güneye doğrudur. Bazısı doğu, bazısı batıya doğrudur ve diğer karşılıklılar gibi. Bunlar kuvvetli deliller, hatta bu matlap hakkında kesin burhanlardır. Bu konunun [akla getirdiği başka] düşünceler de vardır ki onların zikrini nefis ilmi ve meâd ilmi bahislerine bıraktık. Bu esas oldukça değerli ve inşallah ileride vâkıf olacağın üzere ikinci yaratılışı bilme hususunda çok faydalıdır. Bu asılla birçok sorun çözülür. Bunlardan biri de şudur: [Afrodisyaslı] İskender gibi bazı filozoflar, bundan dolayı bilfiil akıl mertebesine ulaşmayan nefislerin baki olmayıp yok olacağı görüşünü benimsemiştir. İbn Sînâ bu sorunun çözümünde zorlanmış ve *On Delil Risalesi*'nde *(Risaletu Huceci'l-Aşer)* olduğu bazı risalelerinde bu sorunu giderme hususunda şaşırmıştır. Şayet nefsin aklî kuvvesi dışında kuvveden fiile çıkış babında cisimsel olmayan başka bir kuvvesi olmasaydı bedenler yok olduktan sonra heyûlânî akılların yok olmasına ilişkin görüş, bizde herhangi bir şüphe olmaksızın doğru olurdu.

[861] Şöyle ki, bilkuvve olması itibariyle bilkuvve olan şeyin varlığı, ancak iki şeyden biriyle mümkün olur: Ya kuvvesi olduğu şeyin hâsıl olması sebebiyle kuvveden fiile çıkışla olur ya da onun bekası sebebiyle olur, tıpkı kuvvetinin kaynağına olan bağlılığı sebebiyle olduğu gibi. Kısaca fiilî iki sûretten birinin ya önceki olması ya da ilişen olması gerekir. İlk sûret kaybolduğunda başkası hâsıl olmaz. Hiç kuşkusuz bu kuvve, doğrudan (*re'sen*) ortadan kalkar. O halde insanda ancak tabii sûret bulunur ve onunla heyûlânî aklî kuvve var olur. Beden yok olduğunda onun yok olması sebebiyle bu kuvve de yok olur. Dolayısıyla geriye insandan dikkate alınan bir şey kalmaz; her ne kadar ilâhî şeriatlar, mutlu ya da mutsuz, yetkin veya noksan, âlim ya da cahil olsun insânî nefislerin bekası hususunda naslar belirlemiş olsa da.

[٨٦٠] وأيضًا، يجتمع في الفلك متقابلات من نوع آخر كاتصافه بالمُماسة وعدمها بالقياس إلى شيء واحد فإنَّ فلك القمر يماس بجزء منه لكرة النار وبجزء منه غير مماس لها ويماس لكرة عطارد، وكذا بعضه شمالي وبعضه ليس بشمالي بل جنوبي وبعضه شرق وبعضه غرب إلى غير ذلك من المتقابلات، فهذه حجج قويَّة بل براهين قطعيَّة على هذا المطلب ولهذا استبصارات أخرى أخرنا ذكرها إلى مباحث علم النفس وعلم المعاد وهذا الأصل عزيز جدًا كثير النفع في معرفة النشأة الثانية كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى، وبه ينحل إشكالات كثيرة منها ما لأجله ذهب بعض الحكماء كالإسكندر إلى أنَّ النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل هالكة غير باقية، واستصعب الشيخ هذا الإشكال وتحيَّر في دفعه في بعض رسائله كـ **رسالة الحجج العشر**، ولو لم يكن للنفس غير القوَّة العقليَّة قوَّة أخرى غير جسمانيَّة خارجة في بابها عن القوَّة إلى الفعل لكان القول بدثور العقول الهيولانيَّة بعد دثور أبدانها حقًّا لا شبهة فيه عندنا.

[٨٦١] وذلك لأنَّ ما بالقوَّة من حيث كونه بالقوَّة لا يمكن وجوده إلّا بأحد أمرين إمَّا بخروجه من القوَّة إلى الفعل بحصول ما هو قوَّة عليه وإمَّا ببقائه كما كان بتبعية ما هو قوَّة منه، وبالجملة لا بدَّ من إحدى الصورتين الفعليَّتين إمَّا السابقة أو اللاحقة فإذا زالت الصورة الأولى ولم تحصل الآخرة فلا جرم تبطل تلك القوَّة رأسا فإذن لو لم تكن في الإنسان إلّا صورة طبيعيَّة يقوم بها قوَّة عقليَّة هيولانيَّة فإذا فسد البدن تفسد تلك القوَّة بفساده فلم يبق من الإنسان شيء يعتد به مع أنَّ الشرائع الإلهيَّة ناصَّة على بقاء النفوس الإنسانيَّة سعيدة كانت أو شقيَّة كاملة أو ناقصة عالمة أو جاهلة.

Yedinci Fasıl

İnsânî Nefsin Makulleri Düşünmesi Ne Zâtî Ne de Zâtının Lazımlarından Olan Bir Şeydir

[862] Bu söz, nâtık nefislerin kadîm oluşunu ileri süren bazı kimselerden zikredilmiştir. Eflatun gibi derin filozoflardan ve onun tarzı üzere olan kimselerden sâdır olsa da bu biraz girifttir. Bunu insanların çoğunun anlaması mümkün olmayan ince bir sembole hamletmek mümkündür. Zira insânî nefsin birçok tavrı ve yaratılışı (*neş'et)* vardır. Bunların bir kısmı hudûs itibariyle öncedir; bir kısmı da hudûstan sonra gelir. Şüphe yok ki filozof olarak dikkate alınan Muallim-i Evvel Aristoteles'ten sonra gelen Themistius, Porfirius ve Afrodisyaslı İskender gibi öğrencileri ve onlara tabi olan Fârâbî, İbn Sînâ vb. filozoflar, açıkça, örtük olarak veya istilzam yoluyla insânî nâtık nefsin, basit akıl olmada faal akla benzeyen müstefâd akıl olmak sûretiyle ilim ve tecerrüt bakımından kemâle erdikten sonra aklî bir oluşa sahip olduğunu benimsemişlerdir. Onlara göre her basit akıl ancak zâtını ve zâtının lâzımlarını akleder, zâtından ve zâtının lâzımlarından başka bir şeyi akletmez. Bunun burhanı şudur: Aklî âlemde herhangi bir şeyin ortaya çıkışı veya bir halin yenilenmesi mümkün değildir. Dolayısıyla oradaki her sıfat lâzımdır ve zâtîdir. Dolayısıyla, nefsin eşyayı düşünmesi zâtî bir sıfattır, şeklindeki sözlerinin sıhhat yönü sabit olmuştur. Oysa tuttuğumuz yoldan hareketle öğrendiğin üzere nefis, makullerin aynı olur ve faal akılla ittihat eder. Bize göre bu burhan basit aklın, bütün makullerden ibaret olması üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla bu makuller akıl için zâtîdir ve nefis faal akılla ittihat eder.

[863] Eflatun'un nefsin kadîm oluşu şeklinde meşhur olan görüşüne gelince, onun maksadı, türsel bir manada ortak olan çok sayıdaki bu hüviyetlerin, şahısları kadîm olduğu halde, hayvânî hususi bir sınırla sınırlanmış olmadığıdır. Hem nasıl olabilir? Bu, burhana aykırıdır. Zira çok sayıdaki varlığın maddelerin, istidatların, edilgilerin, zamanların ve hareketlerin dışında olan ibda âlemindeki tek bir türün altında yer alması imkânsızdır. Onun, nefsin kadîm oluşundan maksadı, dünya ile bağı koptuktan sonra kendisine döneceği yaratıcısının ve inşa edicisinin kadîm oluşudur. Dolayısıyla Eflatun buna benzer bir manaya işaret etmiştir,

الفصل السابع

في أنَّ تعقُّل النفس الإنسانيَّة للمعقولات ليس أمرًا ذاتيًّا ولا من اللوازم لها

[٨٦٢] هذا الكلام منقول من بعض القائلين بقدم النفوس الناطقة وهو وإن صدر من الحكماء الراسخين كأفلاطون ومن كان على منواله ينسج فيمكن حمله على رمز دقيق لا يمكن فهمه لأكثر الناس فإنَّ للنفس الإنسانيَّة أطوارًا ونشأت بعضها سابقة على حدوثها وبعضها لاحقة عن حدوثها، ولا شبهة في أنَّ المعتبرين من الحكماء الذين هم بعد المعلم الأول أرسطاطاليس كتلامذته مثل ثامسطيوس وفرفوريوس والإسكندر الأفريدوسي وكأتباعه مثل الفارابي والشيخ ونظرائهم قائلون صريحًا أو ضمنًا أو استلزامًا بأنَّ للنفس الناطقة الإنسيَّة كينونة عقليَّة بعد استكمالها بالعلم والتجرُّد بأن يصير عقلًا مُستفادًا مشابهًا للعقل الفعَّال في كونه عقلًا بسيطًا، وكلّ عقل بسيط عندهم فإنَّما يعقل ذاته ولوازم ذاته ولا يعقل ما ليس ذاته ولا لازم ذاته. وبرهان ذلك أنَّ العالم العقلي لا يمكن فيه سنوح أمر أو تجدُّد حالة فكلّ صفة هناك لازمة أو ذاتيَّة؛ فقد ثبت وجه صحة قولهم إن تعقُّل النفس للأشياء صفة ذاتية، وقد عرفت من الطريقة التي سلكناها أنَّ النفس تصير عين المعقولات وتتَّحد بالعقل الفعَّال، والبرهان قائم عندنا على أنَّ العقل البسيط كلّ المعقولات فتكون ذاتية له وللنفس أن تتَّحد بها.

[٨٦٣] وأمَّا الذي اشتهر من أفلاطون من أنَّ النفس قديمة فليس مراده أنَّ هذه الهويَّات المتعدِّدة المشتركة في معنى نوعي محدود بحدّ خاص حيواني أشخاصها قديمة، كيف وهو مصادم للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج عن المواد والاستعدادات والانفعالات والأزمنة والحركات فمراده من قدم النفس قدم مبدعها ومنشيها الذي ستعود إليه بعد انقطاعها عن الدنيا، فأشار أفلاطون إلى

başkasına değil. Buna göre şunu söyleyen kimsenin sözünün tevili doğru olur: Nefsin bildiği şeyler, zâtının lâzımlarındandır. Zira mevcûdâtın tümünün makullüğü aklî ilk illetin makullüğünün lâzımlarındandır. Fakat bu görüşü benimseyen kimselerden delil olarak nakledilen şeyler, onların basiret üzere olmaksızın bu görüşe sahip olduklarına delalet eder. O da onların şu sözleridir: Şayet nefisler bu taakkullerden uzak olsaydı bu uzaklık onlar için ya zâtî olur ya da arazî olurdu. Zâtî olsaydı asıl itibariyle âkil olmaları gerekirdi. Zira zâtî sıfatın veya lazimenin yok olması imkânsızdır, şayet ayrık arazlar olsa bile. Ayrık arazlar zâtî şeyler hakkında vâki olur, her ne kadar onun eşyayı bilen olması zâtî bir şey olmasa da. Aksi halde onun ilimden uzak olması onun için arazî olurdu. Nefsin eşyayı biliciliğinin, nefisler için zâtî ve onların lazimesi olduğu sabit olmuştur. Bu delil son derece zayıf ve cılızdır. Onların "Nefsin ilimlerden uzak kalması onun için zâtîdir veya arazîdir." şeklindeki görüşleri, bilaraz olan şeyi, bizzat olan şeyin yerine almalarından ve çelişik olmayan şeyi, çelişik olana bedel almaktan kaynaklanan bir yanıltmacadır. Dolayısıyla diyoruz ki, ilimler nefisler için zâtî olmadığında onların ilimlerden yoksun olmasının nefisler için zâtî olması gerekir. Oysa biz nefislerin, ilmin var olmayışını gerektirdiğine hükmetmiyor, bilakis ilmin varlığını gerektirmediğine hükmediyoruz. Üstelik onlar için ilmin hâsıl olması mümkündür. Sebep var olmadığında ilim hâsıl olmaz. Fakat mâdum olan her şeyin, yokluğu zorunlu değildir. Aksi halde her mümkün mâdum olurdu. Aynı şekilde, ilimler nefisler için zâtî olsaydı onlar nefisten ayrılmaksızın nefis onlarla nitelenmiş olurdu.

[864] Onlar diyorlar ki, eğer nefis makulleri aklederse onları bilmiş olur. Aksi halde onun bedenle meşgul olması ve onu yönetmeye dalması onu kendi zâtına özgü olan haline yönelmekten alıkoyardı.

[865] Biz de diyoruz ki: Bu geçersizdir. Zira aklî sûretler nefiste bilfiil mevcûd olarak hazır bulunur veya bulunmaz. Eğer bilfiil mevcûd olarak hazır bulunsaydı bu hazır bulunuşluk sebebiyle onları idrak edici ve onların şuurunda olması gerekirdi. Zira hissin [şuurun] manası bu hazır oluştan başkası değildir. Eğer onda bilfiil hazır olmazsa bu zâtî olmaz.

[866] Eğer dersen ki: Bu ilimler, onun makullerinin deposunda bulunur.

مثل هذا المعنى لا غير، فعلى هذا صحَّ تأويل قول من قال إنَّ معلومات النفس من لوازم ذاته لأنَّ معقوليَّة جميع الموجودات من لوازم معقوليَّة العلة الأولى العقليَّة، لكن المنقول عمَّن ذهب إلى ذلك المذهب حجة تدلّ على أنَّهم ذاهبون إليه على غير بصيرة وهي أنَّهم قالوا: لو كانت النفوس خالية عن هذه التَّعقُّلات لكان ذلك الخلو إمَّا أن يكون ذاتيًّا لها أو عرضيًّا، فإن كان ذاتيًّا وجب أن تصير عاقلة أصلًا لأنَّ الصفة الذاتيَّة أو اللازمة مُمتنعة الزوال ولو كان عرضيًّا مُفارقًا، والأعراض المفارقة إنَّما تطرأ على الأمور الذاتيَّة فلولا أنَّ كونها عالمة بالأشياء أمر ذاتي وإلّا لم يكن خلوها عن العلم عارضيا لها، فثبت أنَّ عالميَّتها بالأشياء لازمة للنفوس ذاتيَّة لها، وهذه الحجة في غاية الوهن والركاكة فإنَّ قولهم خلوها عن العلوم ذاتي لها أو عرضي مغلطة نشأت من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وأخذ ما ليس بمتناقضين بدل المتناقضين؛ فنقول: ليس إذا لم يكن العلوم ذاتية للنفوس يجب أن يكون عدم العلوم عنها ذاتيًّا لها، ونحن لسنا نحكم بأنَّ النفوس تقتضي لا وجود العلم بل نحكم بأنَّها لا تقتضي وجود العلم بل العلم مُمكن الحصول لها فإذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلًا ولكن ليس كلّ ما كان معدومًا كان واجب العدم وإلّا لكان كلّ مُمكن معدومًا وأيضًا، لو كانت العلوم ذاتيَّة لها لكانت مُتَّصفة بها غير مُنفكَّة عنها.

[٨٦٤] قالوا: إنَّها وإن كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها إلّا أنَّ اشتغالها بالبدن واستغراقها في تدبيره يمنعها عن الالتفات إلى حالها في خاص ذاتها.

[٨٦٥] ونقول: هذا باطل، لأنَّ الصور العقليَّة إمَّا أن تكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل أو لا يكون فإن كانت حاضرة موجودة بالفعل وجب أن تكون مُدركة لها شاعرة إيَّاها بذلك الحضور إذ لا معنى للشعور إلّا ذلك الحضور، وإن لم تكن حاضرة فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتيًّا.

[٨٦٦] فإن قلت: تلك العلوم كانت في خزانة معقولاتها.

[867] Biz de deriz ki: İlmin nefsin deposunda olmasının manası bu depoya ittisal sûretiyle onları geri getirme melekesinin hâsıl olmasıdır. Bu meleke ancak önceki idrakler sayesinde hâsıl olur. Şayet ittisal melekesini kazandıktan sonra nefislerin kendisine dönme özelliğinde olan aklî cevherde makullerin mücerret hâsıl oluşu taakkul olsaydı her nefis, faal akılda bulunan şeylerin tümünü bu manada bilen olurdu. Böylelikle bu söz zikri geçen tevile döndürülür. Zira zaruri fark, bilkuvve bilen ile bilfiil bilen arasında bu manada hâsıldır.

Sekizinci Fasıl

Öğrenme Hatırlama Değildir

[868] Bu görüş, yani bilginin hatırlama olması doğruya önceki görüşten daha yakındır. Nefislerin kadîm olduğu görüşünde olan muhakkikler, sanki nefsin bilinen şeyleri bilmesinin zâtî bir şey olduğunu söyleyen kimsenin görüşünün geçersizliğini bildikleri için bunu terk etmişler ve bedenle taallukundan önce nefsin malum şeyleri bildiğini ve bu bilgilerin nefis için zâtî olmadığını iddia etmişlerdir. Hiç kuşkusuz bedenin yönetimine dalması sebebiyle bilgiler ondan kaybolmuştur. Dahası fikirler bu kayıp bilgilerin hatırlanması gibidir. Dolayısıyla öğrenme hatırlama olur.

[869] Bazen bu görüşlerine şöyle diyerek delili getirmektedirler: Tefekkür bir taleptir. Mutlak bilinmeyen şeyin talep edilmesi imkânsızdır. Eğer hâsıl olmuş şeyin talep edilmesi imkânsız ise bir şeyi talep eden kimse onu bulduğunda talep ettiği şeyin o olduğunu bilir, tıpkı firari kölesini tanıyan kimse gibi ki, firarından sonra onu bulduğunda onun aynıyla bu köle olduğunu bilir. Şayet bilgiler talep edilmeden önce hâsıl olmasaydı onun talep edilmesi ve kazanılması mümkün olmazdı. Eğer biz; bilgiler hâsıl olmuştur, tefekkür de hatırlamadır dersek hiç kuşkusuz tefekkür eden talibin, onları bulduğunda onların kendisinin talep ettiği şeyler olduğunu bilmesi gerekir.

[870] Cevap: Nefsin hâdis oluşu hakkındaki burhan daha sonra gelecektir. Onların zikrettiği şeye gelince bu, mantık kitaplarının başlarında çözümüyle birlikte zikredilen meşhur bir şüphedir. O da şudur: Her önermenin konusu, yüklemi ve ikisi arasında bir nispet vardır. Bir

[٨٦٧] قلنا: كون العلم في خزانة النفس معناه حصول ملكة الاسترجاع لها إيَّاه باتصالها بتلك الخزانة وهذه الملكة لا تحصل إلّا بإدراكات سابقة، ولو كان مُجرَّد حصول المعقولات في جوهر عقلي من شأنه أن يرجع إليه النفوس بعد تحصيلها ملكة الاتصال تعقُّلًا لكان كلّ نفس عالمة بجميع ما في العقل الفعَّال بهذا المعنى فيرجع هذا الكلام إلى التأويل المذكور إذ الفرق الضروري حاصل بين العالم بالفعل والعالم بالقوَّة بهذا المعنى.

الفصل الثامن

في أنَّ التعلُّم ليس بتذكُّر

[٨٦٨] هذا القول أي كون العلم تذكُّرًا أقرب إلى الصواب من القول السابق، وكأنَّ المحققين من القائلين بقدم النفوس لمَّا عرفوا بطلان قول من قال علم النفس بالمعلومات أمر ذاتي تركوا ذلك، وزعموا أنَّها كانت قبل التعلُّق بالأبدان عالمة بالمعلومات وتلك العلوم غير ذاتيَّة لها، فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثمَّ إنَّ الأفكار كالتذكُّرات لتلك العلوم الزائلة فيكون التعلُّم تذكُّرًا.

[٨٦٩] وربما احتجوا على هذا الرأي بأن قالوا: التفكُّر طلب وطلب المجهول المُطلق محال، وإن كان طلب الحاصل أيضًا محالًا فإنَّ من طلب شيئًا فإذا وجده يعرف أنَّه الذي كان طالبًا له كالذي يعرف عبده الآبق إذا وجده بعد إباقه عرف أنَّه هو ذلك العبد بعينه، ولو لم تكن العلوم حاصلة قبل الطلب لا يمكن طلبها واكتسابها، فأمَّا إن قلنا إنَّ هذه العلوم كانت حاصلة والتفكُّر تذكُّر فلا جرم إذا وجدها الطالب المُتفكِّر لابدَّ وأن يعرف أنَّها التي كانت مطلوبة له.

[٨٧٠] والجواب: إنَّ البرهان على حدوث النفس ممَّا سيأتي وأمَّا الذي ذكروه فهو شبهة مشهورة مذكورة في أوائل كتب الميزان مع حلها، وهو أنَّ كلّ قضيَّة لها موضوع ومحمول ونسبة بينهما فإذا كانت مطلوبة يجب أن

önermenin bilgisi talep edilen bir şey olduğunda talep edilen bu şey iki tarafın tasavvuru veya iki taraf arasındaki nispetin tasavvuru olmaz, bilakis talep edilen şey bu nispetin vâki olması veya ortadan kaldırılmasıdır, yani nispetin sabit olduğuna veya olmadığına hükmetmektir. Tefekkür vâki olup, bu bizi kabule veya redde ilettiğinde matlubun hâsıl olduğunu biliriz. Şu halde matlup, tasdik veçhiyle bilinmeyen olsa da tasavvur veçhiyle bilinen bir şeydir, zira onun cüzleri talep edilmediği halde tasavvur edilmiş ve bilinmiştir. Matlubun kaynağı elde edilmeden önce hâsıl değildir. Tasavvur babındaki şey de bunun gibidir. Talep ve tefekkürle elde edilen şey, talepten önce hâsıl olan şeyden başkadır. Dolayısıyla her matlubun bir belirtisi vardır. Talep eden kimse onu bulduğunda bu belirti sebebiyle, onun, talep ettiği şey olduğunu bilir. *Mülahhas* yazarının, tasavvurların elde edilmesi hakkında kuvvetli bir şüphesi vardır ki, biz onun düğümünü Allah'ın tevfikiyle çözdük ve sorunu giderdik.

لا يكون تصوُّر الطرفين أو تصوُّر النسبة بينهما بل المطلوب هو إيقاع تلك النسبة أو انتزاعها أي الحكم بثبوتها أو لا ثبوتها؛ فإذا وقعت الفكرة وتأدَّت إلى الإذعان بها أو بسلبها عرفنا أنَّ المطلوب قد حصل فالمطلوب كان معلومًا من وجه التصوُّر وإن كان مجهولًا من وجه التصديق لأنَّ أجزاءها كانت متصوَّرة معلومة وليست هي مطلوبة، والذي منه مطلوب لم يكن قبل الاكتساب حاصلة، وكذا في باب التصوُّر فإنَّ الذي يُكتسب بالطلب والتفكُّر غير الذي هو حاصل قبل الطلب فلكلّ مطلوب علامة فإذا وجده الطالب عرف أنَّه مطلوبه بتلك العلامة ولصاحب **الملخص** شُبهة قويَّة في اكتساب التصوُّرات حللنا عقدتها وفككنا إشكالها بتوفيق الله تعالى.

ÜÇÜNCÜ TARAF

Bilinen Şeye Dönük Bir Konuşma

Burada bazı fasıllar vardır:

Birinci Fasıl

Makuller Ne Cisme Hulûl Eder Ne de Cisimde Bulunan Bir Kuvvedir. Bilakis Onlar Yolunu Daha Önce İzah Ettiğimiz Üzere Kendisiyle Kaim Cevher İçin Başka Bir Şekilde Hâsıl Olur

[871] Biz diyoruz ki, bilinen şey, aklî bir sûret olduğunda ne cisimsel bir kuvveyle ne de cisimde bulunan bir kuvveyle herhangi bir yönden idrak edilmesi mümkündür. Bunun burhanı şudur: Her kuvve, bir cisimde bulunur. Bu kuvvenin idrak ettiği sûret ya bu cisimde hâsıl olmaktan ya da olmamaktan uzak değildir. Eğer bu cisimde hâsılsa o, aklî sûret olmaz. Dolayısıyla o, makul de olmaz. Bilakis o, idrak edilen bir şey olsaydı duyulur bir şey olurdu. Oysa biz onu makul farz etmiştik. Bu, çelişkidir.

[872] Eğer sûret idrak edici kuvvenin bulunduğu bu cisimde hâsıl olmamışsa, bu kuvvenin maddesinin ona konumsal bir nispetinin olması gerekir. Zira cisimsel kuvvelerin fiillerinin ve infiâllerinin konum ortaklığı ile olduğu sabittir. Çünkü o, madde ve konum ortaklığı olmadan fiil veya infiâle sahip olsaydı varlığı bir maddede olmazdı. Varlık icat ve kabulden öncedir. Zira bu ikisinden her biri, varlığın aslı ile kıvam bulur. Dolayısıyla her kuvve için, maddesi bakımından değil nefsi bakımından bir şey hâsıl olur, zira bu kuvve için cismin dışında bir varlık kıvamı söz

الطرف الثالث

في الكلام في ناحية المعلوم

وفيه فصول.

الفصل الأول

في أنَّ المعقولات لا تحل جسمًا ولا قوَّة في جسم بل تحصل لجوهر قائم بنفسه ضرب آخر من الحصول كما أوضحنا سبيله

[٨٧١] فنقول: إنَّ المعلوم إذا كان صورة عقليَّة فلا يمكن أن يدرك بقوَّة جسميَّة ولا بقوَّة في جسم بوجه من الوجوه، وبرهانه أنَّ كلَّ قوَّة في جسم فإنَّ الصورة التي تدركها لا تخلو إمَّا أن تكون حاصلة في ذلك الجسم أو غير حاصلة فيه، فإن كانت حاصلة فيه لم تكن صورة عقليَّة فلم تكن معقولة بل لو كانت مُدركة لكانت محسوسة وقد فرضنا أنَّها معقولة، هذا خلف.

[٨٧٢] وإن لم تكن حاصلة في ذلك الجسم الذي كانت القوَّة المُدركة فيه لا بدَّ وأن يكون لمادة تلك القوَّة نسبة وضعيَّة إليها لِمَا ثبت أنَّ أفاعيل القوى الجسمانيَّة وانفعالاتها إنَّما كانت بمشاركة الوضع، إذ لو كان لها فعل أو انفعال لا بمشاركة المادة ووضعها لكان وجودها لا في مادة، فإنَّ الوجود قبل الإيجاد والقبول لأنَّ كلّا منهما متقوُّم بأصل الوجود، فكلّ قوَّة حصل لها شيء من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوَّة قوام

konusudur. Böylelikle o, zât ve idrak bakımından soyut olur. Oysa onun cisimsel bir kuvve olduğu farz edilmişti. O halde o, şayet onları idrak edici olsaydı bu sûret için bu kuvvenin mahâlline nispetle bir konum söz konusu olurdu. Dolayısıyla sûret de konum sahibi olurdu ve konum sahibi her sûret de bilfiil veya bilkuvve bölünen olur ve kısımları, benzer olmaktan veya olmamaktan uzak kalmazdı. Eğer kısımları benzer olursa makul bir kerede değil, bilakis bilkuvve sonsuz kereler akledilirdi. Eğer kısımları farklı olursa bu durumda bazı kısımlar tam sûretin faslı yerine geçer, bir kısmı da cinsi yerine geçerdi. Zira şeyin cüzleri miktârî hüviyetinin cüzleri olmadığında zâtının sûretinin mana olarak cüzleri olur. Böylece bu sûretin manası farklı manalarla kıvam bulur. Zâtın manası cins ve fasıllar olarak ancak bu vecih üzere bölünebilir. Fakat manaların bölünmesinin, tek bir cihet üzere olması zorunlu olmayıp, bilakis farklı cihetler üzere olması mümkün olacak şekilde niceliksel bölünmeye paralel olduğunda sûretin cüzlerinin -bölmenin hangisi olursa olsun- cins ve fasıl olması mümkündür. Biz ilkin, muayyen olarak cins olan bir cüz ve fasıl olan bir cüz olmak üzere iki cüz farz edelim. Sonra ilk bölmeden farklı olarak onları bölelim. Eğer fasıl ve cins bu ilk farz ettiğimiz şeyle aynı olursa bu imkânsızdır. Eğer başka bir fasıl ve başka bir cins olursa bu durumda şey için ilkinde olmayan bir cins ve fasıl ortaya çıkar. Bu şeyin kıvamının cüzlerinin, bu şeyden sonra hâsıl olması imkânsızdır. Bilakis zâtî bir öncelikle ondan önce olması gerekir, bölme onları ortaya koyan değil de açığa çıkaran ve görünür kılan bir şey olsa da. Niceliksel bölme bir sınırda durmaz. Dolayısıyla tek bir şeyin sonsuz fasıllarının ve cinslerinin olması gerekir. Oysa bu imkânsızdır. Dahası, bu yönün sûretinin cinse, şu yönün sûretinin fasla hususi olması nasıl mümkün olacak? Eğer bu hususileşme bölünmenin vehmedilmesiyle ortaya çıkıyorsa bu durumda vehmetme, şeyin sûretinin ve hakikatinin değişmesini gerektirir. Oysa bu imkânsızdır.

[873] Eğer bu hususileşme mevcûd ise aklımızın tek bir şey değil iki şey olması gerekir. Oysa iki şeyin her birindeki soru sabittir. Dolayısıyla tek bir şeyi akletmemiz esnasında aklımızın sonsuz şeyler olması gerekir. Bu durumda tek bir makulün sonsuz makul ilkeleri olur. Dahası, iki

الوجود دون الجسم، فكانت مُجرَّدة ذاتًا وإدراكًا وقد فرضت قوَّة جسمانيَّة. فإذن لو كانت مُدركة لها لكان لتلك الصورة وضع بالنسبة إلى محل تلك القوَّة فكانت الصورة أيضًا ذات وضع، وكلّ صورة ذات وضع فهي مُنقسمة بالفعل أو بالقوَّة ولا يخلو إمَّا أن يكون أقسامها متشابهة أو غير متشابهة فإن كانت متشابهة الأقسام فيكون المعقول لم يعقل مرَّة بل مرارًا غير متناهيَّة بالقوَّة، وإن كانت مختلفة الأقسام وجب أن يكون بعضها قائمًا مقام الفصول من الصورة التامة وبعضها قائمًا مقام الجنس، لأنَّ أجزاء الشيء إذا لم يكن أجزاء لهويَّته المقداريَّة كانت أجزاء معنويَّة لصورة ذاته فكان معنى تلك الصورة متقوِّمة بمعاني مختلفة، ومعنى الذات لا يمكن أن ينقسم إلّا على هذا الوجه بأن يكون من أجناس وفصول، لكن قسمة المعاني إذا كانت بإزاء القسمة المقداريَّة وهي ليست واجبة أن تكون على جهة واحدة بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن أن يكون أجزاء الصورة كيف اتفقت القسمة جنسًا وفصلًا؛ فلنفرض جزءين أولًا جزء جنسيًّا وجزء فصليًّا مُعيَّنًا، ثمَّ لنقسم على خلاف القسمة الأولى فإن كان الفصل بعينه ذلك الأول وكذا الجنس فهذا محال، وإن كان فصل آخر وجنس آخر فحدث للشيء جنس وفصل لم يكونا أولًا وأجزاء قوام الشيء يمتنع أن يكون حصولها بعد ذلك الشيء بل يجب أن يكون قبله قبليَّة ذاتيَّة ولو كانت القسمة مظهرة لها كاشفة لا محدثة لها؛ والقسمة المقداريَّة غير واقفة عند حد فيلزم أن يكون لشيء واحد أجناس وفصول بلا نهاية، هذا محال. ثمَّ كيف يجوز أن يكون صورة هذا الجانب مختصَّة بأنَّها جنس وصورة ذلك الجانب بأنَّها فصل، وإن كان هذا الاختصاص يحدث بتوهُّم القسمة فالتوهُّم أوجب تغيّر صورة الشيء وحقيقته، وهذا محال.

[٨٧٣] وإن كان موجودًا فيجب أن يكون عقلنا شيئين لا شيئًا واحدًا، والسؤال في كلّ من الشيئين ثابت فيجب أن يكون عقلنا أشياء بلا نهاية عند تعقُّلنا لشيء واحد فيكون للمعقول الواحد مباد معقولة بلا نهاية، ثمَّ

makulden tek bir makul nasıl hâsıl olur? Oysa biz cinsin tabiatını aynıyla faslın tabiatı için de düşünürüz. Zira bu tabiat, birbirine yüklenen cüzler cümlesindendir. Yüklem olma ise varlıkta ittihattır. Şu halde bu ikisinden birine olan hissî işaret, tıpkı konumda farklı olan cüzlerin özelliğinde olduğu gibi, diğerinden nasıl farklı olacaktır? Dolayısıyla cinsin sûretinin ve tabiatının cisme hulûl ettiğinde faslın sûretinin ve tabiatının da hulûl etmesi gerekir. Siyahlığın cisme hulûl etmesi itibariyle gözün dikkatini çeken siyahlığın faslının cisme hulûl ettiğini görmüyor musun? Şu halde açık ve seçik hale geldi ki, hakiki makullerin ne herhangi bir cisme ne de cisimsel herhangi bir maddeye hulûl etmesi mümkün değildir.

[874] Eğer dersen ki: Niceliksel bölünmeyi kabul eden maddi varlıklardan olan siyahlığın, beyazlığın, hayvanın, ağacın ve benzeri şeylerin hakikati, bizim için makul değil midir? Dolayısıyla bölünür olması itibariyle bölünür olan şeyin makul olması gerekir.

[875] Biz de deriz ki: Bu şeylere niceliksel bölünmenin ilişmesi, onların hâricî varlığının lâzımlarındandır. Üstelik onların böyle olması, bizzat veya bilaraz ya da hâriçteki varlık yönü olan iki yönden biriyle bölünme imkânını gerektiren niceliksel bölünmenin onlara ilişmesi itibariyledir. Onların aklî varlığına gelince bu, konumsal bölünme imkânı hasebiyle olmayan başka bir yöndür.

[876] Bu sorunun çözümü ancak, akletmeyi mâhiyeti, eklenti şeylerden soyutlamaktan ibaret gören kimselere zordur. Zira mâhiyetlerin bir kısmı cisimsel zâtî tanımlarına "niceliksel bölünmenin kabulü" ifadesinin girdiği şeylerden olur; hayvan, felek vb. gibi. Mâhiyet zait şeylerden ve arazlardan soyutlandığında geriye onun bilfiil veya yakın bilkuvve bölünür olması kalır. Zira bir şeyin mâhiyetinin zâtîsi, hâricî ve aklî varlık yönleri itibariyle ondan ayrılmaz. Böylelikle sorun daha da kuvvetlenir ve çözümü zorlaşır.

[877] Bizim yöntemimize gelince şeyin mâhiyeti, [mâhiyetin] mefhûmundan ve manasından ibarettir. Mesela cisimliğin manası "Boyutları kabul edici, hâriçte ve akılda varlığı olan bir cevherdir." sözümüzün mefhûmudur. Cisimlik manası akılda var olduğunda bu varlığın dışında başka bir

كيف يحصل من المعقولين معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الجنس بعينها لطبيعة الفصل لأنَّها من الأجزاء المحمولة بعضها على بعض والحمل هو الاتحاد في الوجود فكيف يكون الإشارة الحسيَّة إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر كما هو شأن الأجزاء المتباينة في الوضع، فيجب أن تحلّ صورة الفصل وطبيعته إذا حلَّت في الجسم حيث تحلّ صورة الجنس وطبيعته، أَلَا ترى أنَّ فصل السَّواد وهو قابض للبصر يحلّ في الجسم حيث حلّ السَّواد فيه فقد بان واتضح أنَّ المعقولات الحقيقيَّة لا يمكن أن تكون حالة في جسم من الأجسام ولا في مادة من المواد الجسمانيَّة.

[٨٧٤] فإن قلت: أَليست حقيقة السَّواد والبياض والحيوان والشجر وغيرها معقولة لنا وهي من الموجودات الماديَّة القابلة للقسمة المقداريَّة فلزم أن يكون الشيء المنقسم من حيث هو منقسم معقولًا

[٨٧٥] قلنا: عروض القسمة المقداريَّة لها من لوازم وجودها الخارجي بل كونها بحيث يعرض لها القسمة المقداريَّة بالذات أو بالعرض أو يلزمها إمكان القسمة بأحد الوجهين هو نحو وجودها في الخارج وأمَّا وجودها العقلي فنحو آخر ليس بحسبه إمكان القسمة الوضعيَّة.

[٨٧٦] وهذا الإشكال إنَّما يصعب حلَّه عند من يرى أن التَّعقُّل عبارة عن تجريد الماهيَّة عن الزوائد لأنَّ بعض الماهيَّات ممَّا يدخل في حدودها الذاتيَّة الجسميَّة قبول الانقسام المقداري كالحيوان والفلك وغيرهما، فإذا جُرِّدت عن الزوائد والعوارض بقي لها كونها مُنقسمة بالفعل أو بالقوَّة القريبة لأنَّ ذاتي ماهيَّة الشيء لا ينفك عنها بحسب أنحاء وجودها الخارجي والعقلي فيقوى الإشكال ويعسر الانحلال.

[٨٧٧] وأمَّا على طريقتنا فإنَّ ماهيَّة الشيء عبارة عن مفهومها ومعناها، فمعنى الجسميَّة مثلًا مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد وله وجود في الخارج ووجود في العقل فإذا وجدت معنى الجسميَّة في العقل يوجد بوجود آخر

varlıkla var olur. Bu varlık böyle olması itibariyle cisimlik mefhûmunu taşır. Bu mâhiyete, onun böyle bir mâhiyet olduğu evvelî bir yüklemeyle yüklenir. Fakat bu aklî varlık hakkında, onun, boyutları kabul edici olması ve niceliksel bölünmeyi kabul edici olması doğru değildir. Aynı şekilde siyahlığın mâhiyeti de gözün dikkatini çeken renk mefhûmundan ibarettir. Siyahlık mâhiyeti bir cisimde var olduğunda ona varlığın eserleri gerekli olur; akılda var olduğunda mefhûmunun ve manasının taşıyıcısı olan varlığın başka bir yönü onun için söz konusu olur. Renklik ve gözün dikkatini çekme mefhûmu, bilfiil tahakkuktan başkadır. Bu ikisinin varlığı, her biri için ortaya çıkan ve üstelik aklî olarak var olan bu varlıktır. Şayet bu varlık, bir akleden için veya onun nezdinde hazır olsaydı gözün dikkatini çeken rengin manasını bu hâricî fiili düşünmeden ondan hareketle idrak ederdi. Kısaca hüviyet mana ve mâhiyet bakımından birken, şeyler bizzat farklı varlıklara sahiptir. Bazen duyum yoluyla bazen tahayyül yoluyla, bazen de taakkul tavrıyla -mesela insan gibi- mâhiyetleri ve hakikatleri idrak etmemiz bizi çok sayıda varlık yönünü bilmeye sevk eder. Dolayısıyla biz tek bir mâhiyetin bir kısmı maddi, bir kısmı sırf aklî, bir kısmı da bu ikisi arasında olan varlık tavırlarına sahip olduğunu biliriz.

İkinci Fasıl

Duyular, Duyulurun Varlığa Sahip Olduğunu Bilmez; Bilakis Bu, Aklın Özelliğidir

[878] Hissî idrakler duyu organlarının etkilenmesini ve duyulur şeylerin sûretlerinin ya meşhurda olduğu gibi ve cumhura göre duyu organlarında ya da mazharlık vasıtasıyla nefiste -ki doğru olan budur- hâsıl olmasını gerektirir. Dolayısıyla o, hisseden maddenin istidadı sebebiyle olur. Mesela ellerimizdeki dokunma duyusu sıcaklığı hisseder ve kendisinde bulunan istidat sebebiyle ondan etkilenir. Görme duyusunun görülen şeyin sûretini hissetmesi, kendisinde bulunan istidat sebebiyledir. İşitme duyusunda ses ancak onda bulunan istidat sebebiyle hâsıl olur. Duyular sadece hisse sahiptir ve o da duyulurun sûretinin kendisinde veya duyuları kullanması vasıtasıyla nefiste hâsıl olmasıdır. Duyular veya hisseden olması bakımından hisseden nefis, duyulurun hâriçte bir varlığa

غير هذا الوجود وذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسميَّة بحيث هو هو فيحمل على تلك الماهيَّة أنَّها ماهيَّة كذا حملًا أوليًا، ولكن لا يصدَّق على ذلك الوجود العقلي أنَّه قابل للأبعاد وأنَّه قابل للانقسام المقداري، وكذا السَّواد ماهيَّته عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فإذا وجدت ماهيَّته في المادة الجسميَّة يترتَّب عليه أثر الوجود، وإذا وجدت ماهيَّته في العقل يكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها ومعناها، ومفهوم اللونيَّة والقبض للبصر غير تحقّقهما بالفعل ووجودهما هذا الوجود المكشوف لكلّ أحد بل وجودًا عقليًا لو حضر ذلك الوجود لعاقل أو عنده لأدرك منه معنى اللون القابض للبصر من غير أن يعقل فيه هذا الفعل الخارجي؛ وبالجملة للأشياء وجودات متفاوتة بالذات والهويَّة مع كونها واحدة المعنى والماهيَّة، قد ساقنا إلى العلم بتعدُّد أنحاء الوجودات إدراكاتنا للحقائق والماهيَّات كالإنسان مثلًا تارة بنحو الإحساس وتارة بالتخيُّل وطورًا بالتَّعقُّل فعلمنا أنَّ لماهيَّة واحدة أطوارًا من الوجود بعضها مادي وبعضها عقلي صرف وبعضها مُتوسِّط بينهما.

الفصل الثاني

في أنَّ الحواس لا تعلِّم أنَّ للمحسوس وجودًا بل هذا شأن العقل

[٨٧٨] إنَّ الإدراكات الحسيَّة يلزمها انفعال آلات الحواس وحصول صور المحسوسات سواء كانت في آلات الحواس كما هو المشهور وعليه الجمهور أو عند النفس بواسطة مظهريتها كما هو الحقّ، فهو إنَّما يكون بسبب استعداد مادة الحاسَّة له فإن لامسة أيدينا مثلًا إنَّما تحسّ بالحرارة وتتأثر عنها للاستعداد الذي هو فيها، والبصر إنَّما يقع فيه الإحساس بصورة المُبصر للاستعداد الذي هو فيه، والسمع إنَّما يحصل فيه الصوت للاستعداد الذي هو فيه، وليس للحواس إلّا الإحساس فقط وهو حصول صورة المحسوس فيها أو في النفس بواسطة استعمالها؛ فالحواس أو النفس الحساسة بما هي حساسة ليس لها علم بأنَّ للمحسوس وجودًا في الخارج

sahip olduğunu bilmez. Bu ancak tecrübe yoluyla bilinen şeylerdendir. Dolayısıyla bu, aklın veya tefekkür eden nefsin bir özelliğidir, hissin veya hayalin özelliği değildir.

[879] Zikrettiğimiz şeyin doğruluğunun delili şudur: Mesela delinin ortak duyusunda bazen hâriçte varlığı olmadığı halde, görülen sûretler hâsıl olur ve bu gördüğüm şeyler nedir, der. Yine, falan kimseyi şöyle şöyle görüyorum der. Gördüğü şeyin gördüğü gibi olduğundan emindir. Dolayısıyla bu şeyler, bir insan için hissî sûretlerin var olması gibi, hakikat itibariyle onun hakkında mevcûddur. Fakat onları ayırt edecek bir akla sahip olmadığı ve onların hâriçte varlığı olmadığını bilmediği için bu sûretlerin, ona göründüğü gibi, hâriçte mevcûd olduğunu vehmeder. Aynı şekilde uyuyan da uykusunda ortak duyusuyla, hatta hayaliyle hâriçte hakikati olmayan görülür ve işitilir vs. şeyler görür ve duyar. Böylelikle o görür, işitir, tadar, koklar ve dokunur ve gerçekten onları müşahede ettiğinden emin olur. Bunun sebebi, bu şeylerin sûretlerinin onun hayal kuvvesinde ve ortak duyusundaki varlığıdır ve bu şeyler, uykusunda da tıpkı uyanık olduğundaki gibidir. Bunun sebebi, aklî kuvvenin gördüğü şey hakkında hangi yönden olduğu hususunda düşünmekten ve tefekkürden atıl kalmasıdır. Mesela ellerimiz hâriçten gelen veya sıcak mizacın kötülüğünden dolayı dâhilî bir sebeple hâsıl olan bir sıcaklıktan etkilendiğinde bunu ancak bir duyum olarak hisseder. Dolayısıyla bu sıcaklığın dâhilî veya hâricî sıcak bir cisimde olmasının gerekliliğini bilmeye gelince bu, akıl için fikrî kuvve ile mümkündür. Ağır bir şeyi taşıdığında ağırlığı hisseder ve bu ağırlıktan sadece etkilenirsin. Bu niteliğin hâriçte ağır bir cisim sebebiyle hâsıl olmasına gelince bunun idraki ne duyu ile ne de bizatihi nefisledir; bilakis bir çeşit tecrübeyledir. Bu makamda zeki kimse, nefsin maddi cisimler âleminin dışında başka bir oluşa (*neş'et)* sahip olduğunu bilir. Bu âlemde, sûretlerini ve niteliklerini taşıyan cisimsel bir maddeye sahip olmaksızın sûret türünden olan idrak nesneleri vardır. Duyulur keyfiyetler bahislerinde tahkik ettiğimiz şu şeyler, bu âlemin ispatında ne güzel bir destektir: Hissî kuvvelerde bu nitelikler cümlesinden mevcûd olan şey, duyulur bir şey değil, bilakis niteliklerin başka bir cinsindendir, yani nefsânî niteliklerdir. Dolayısıyla işitilir ve görülür şeyler veya dokunulur şeylerin vb. tümü yansıma olarak

إنَّما ذلك ممَّا يعرف بطريق التجربة، فهو شأن العقل أو النفس المُتفكِّر وليس شأن الحس ولا الخيال.

[٨٧٩] والدليل على صحة ما ذكرناه أنَّ المجنون مثلًا قد تحصل في حسِّه المشترك صور يراها فيه ولا يكون لها وجود من خارج، ويقول ما هذه المُبصرات التي أراها ويقول إنِّي أرى فلانا وكذا وكذا، ويجزم بأنَّ ما رآه كما رآه فهي بالحقيقة موجودة في حقّه كما وجدت للإنسان سائر الصور الحسيَّة لكن لمَّا لم يكن له عقل يُميِّزها ويعلم أنَّ لا وجود لها من خارج توهَّم أنَّ تلك الصور موجودة في الخارج كما هي مرئيَّة له، وكذلك النائم يرى عند منامه بحسِّه المُشترك بل بخياله أشياء لا حقيقة لها في الخارج من المُبصرات والمسموعات وغيرهما فيرى ويسمع ويشم ويذوق ويلمس ويجزم بأنَّه يشاهدها بالحقيقة، وسبب ذلك وجود صور تلك الأشياء في قوَّة خياله وحسّه المشترك وهي في النوم كما هي عند اليقظة ولتعطل القوَّة العقليَّة عن التدبُّر والفكر فيما يراه أنَّه من أي قبيل، وكذلك إذا تأثَّرت أيدينا مثلًا عن حرارة وردت عليها من خارج أو حصلت لها بسبب داخلي لسوء مزاج حار فأحسَّت بها لا يكون لها إلّا الإحساس، فأمَّا أن يعلم أنَّ هذه الحرارة لا بد أن تكون في جسم حار خارجًا كان أو داخلًا فذلك للعقل بقوَّته الفكريَّة، وكذلك إذا حملت شيئًا ثقيلًا فإنَّما تحسّ بالثقل وتنفعل عن الثقل فقط. وأمَّا أنَّ هذه الكيفيَّة قد حصلت بسبب جسم ثقيل في الخارج فذلك ليس إدراكه بالحسّ ولا بالنفس في ذاتها بل بضرب من التجربة، ومن هذا المقام يتنبَّه اللبيب بأنَّ للنفس نشأة أخرى غير عالم الأجسام الماديَّة يوجد فيها الأشياء الإدراكيَّة الصوريَّة من غير أن يكون لها مادَّة جسمانيَّة حاملة لصورها وكيفيَّاتها، ونعم العون على إثبات ذلك العالم ما حققناه في مباحث الكيفيَّات المحسوسة أنَّ الموجودة من تلك الكيفيات في القوى الحسيَّة ليست إيَّاها بل من جنس آخر من الكيفيَّات هي الكيفيَّات النفسانيَّة، فالمسموعات والمُبصرات أو الملموسات وغيرها

duyulur niteliklerdir. Oysa bunlar hakiki nefsânî şeylerdir, tıpkı insan, at, felek, gezegen, su ve ateş gibi maddi cevherlerin aklî sûretlerinin insanın, atın, feleğin, gezegenin, suyun ve ateşin yansıması olması gibi. Bu şeyler, gerçekten bilfiil akılla ittihat içinde olan aklî cevherlerdir. Bu ve benzeri hükümler, âdemî nefsin bilgisinin eşsiz şeylerindendir. Açıklama sadedinde olduğumuz üzere meâdın bilgisi inşallah birazdan gelecektir.

Üçüncü Fasıl

Bilgilerin Kısımları

[880] Bizim nazarımızda ilmin hakikati sûrî varlığa dönük olduğundan, varlık tam, yeterli ve eksik olmak üzere üç kısımdır. Tam olan birincisi, sırf akıllar âlemi, yani boyutlardan, cisimlerden ve maddelerden ayrık sûretlerdir. Yeterli olan ikincisi, hayvânî nefisler âlemidir, yani misâlî sûretler ve soyut siluetlerdir. Eksik olan üçüncüsü, madde ve maddeyle ilişkili olan şeylerle kaim olan sûretler âlemidir, yani hissî sûretlerdir. Dönüşen yenilenen cisimsel maddelerin kendisine gelince o, yokluklara, imkânlara ve karanlıklara boğulduğu için, bilinirliğe ve tıpkı zaman ve harekette olduğu gibi, hakkında varlık adının vâki olmasına elverişli değildir. Bunlardan herhangi birinin varlığı, tahkik ettiğimiz üzere ancak tek bir andadır. Anların varlığı bilkuvvedir. Herhangi bir şahsı ancak tek bir anda var olan her şey, diğer anlarda ve vakitlerde yok olmasına rağmen, hudûsuna özgü her bir anda tek bir anla yokluğu devam eden cisimlerden ve maddi cisimsel şeylerdendir. Dolayısıyla varlığın onlar için kullanımı, bir çeşit mecaz ve teşbihtir. Varlığın onlardan selbedilmesi doğrudur, tıpkı mecaz ve onun alametinin özelliğinde olduğu gibi. Eflatun: "Oluşan fakat varlığa sahip olmayan şey nedir? Mevcûd olan fakat oluşa sahip olmayan şey nedir?" sözüyle buna işaret eder. Birincisiyle maddi şeyleri, ikincisiyle maddeden ayrık olan şeyleri kasteder. Kısaca tahkike göre âlemler üç kısımdır. Bunların her biri, ilmî sûret anlamında ilimden bir kısma karşılıktır. Eğer herhangi bir kimse, bu âlemdeki varlığın itibarına nazaran âlemi dört olarak saymış olsa da -ki, bazı sufîler, zât hazreti, esma hazreti, sıfatlar hazreti, fiiller hazreti ve etkiler hazreti olmak üzere beş ilâhî hazret olarak saymışlardır- onların ne ilmî bir sûret ne de bizatihi, hatta bağlılık yoluyla malum bir hakikat olması yönüyle

كلها كيفيات محسوسة حكاية وهي نفسانيَّة حقيقة كما أنَّ الصور العقليَّة من الجواهر الماديَّة كالإنسان والفرس والفلك والكوكب والماء والنار هي إنسان وفرس وفلك وكوكب وماء ونار حكاية، وهي جواهر عقليَّة مُتَّحِدة بالعقل بالفعل حقيقة، وهذه الأحكام وأشباهها من عجائب معرفة النفس الآدميَّة وعلم المعاد كما نحن بصدد بيانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى.

الفصل الثالث

في أقسام العلوم

[٨٨٠] لمَّا كان حقيقة العلم عندنا راجعة إلى الوجود الصوري والوجود على ثلاثة أقسام تام ومكتف وناقص. الأول: التام وهو عالم العقول المحضة وهي الصور المفارقة عن الأبعاد والأجرام والمواد. والثاني: المكتفي وهو عالم النفوس الحيوانيَّة وهي الصور المثاليَّة والأشباح المُجرَّدة. والثالث: الناقص وهو عالم الصور القائمة بالمواد والمُتعلّقة بها وهي الصور الحسيَّة، وأمَّا نفس المواد الجسميَّة المستحيلة المُتجدِّدة فهي لاستغراقها في الأعدام والإمكانات والظلمات لا يستأهل للمعلوميَّة ولوقوع اسم الوجود عليها كالزمان والحركة، ولِمَا حقَّقناه أنَّ لا وجود لشيء منها إلّا في آن واحد، والآنات وجودها بالقوَّة وكلّ ما لا وجود لشخص منه إلّا في آن واحد وهي الأجسام والجسمانيَّات الماديَّة السائلة الزائلة في كلِّ آن المختص حدوثها بآن واحد مع زوالها في سائر الآنات والأوقات فإطلاق الوجود عليها بضرب من التجوز والتشبيه، ويصح إطلاق سلب الوجود عليها كما هو شأن المجاز وعلامته، وإليه أشار أفلاطون بقوله ما الشيء الكائن ولا وجود له وما الشيء الموجود ولا كون له، لأنَّه عنى بالأول الماديَّات وبالثاني المفارقات، وبالجملة العوالم في التحقيق ثلاثة كلّ منها قسم من العلم بمعنى الصورة العلميَّة، ولو عدَّها أحد أربعة نظرًا إلى اعتبار الوجود في هذا العالم كما فعلها بعض الصوفيَّة حيث عدُّوها من الحضرات الخمسة الإلهيَّة أعني حضرة الذات وحضرة الأسماء وحضرة

varlıkça zayıf olduğunun bilinmesi şartıyla bunda bir tartışma söz konusu olmaz. Buna göre imkân alanında olan idrak nesnelerinin dört kısma ayrılması mümkündür:

[881] 1. Varlık ve bilinme bakımından tam olanlar. Bunlar, bilfiil akıl ve makuldür. Bunlar varlığının, nurluğunun ve saf oluşlarının şiddeti sebebiyle cisimlerden, siluetlerden ve sayılardan uzaktır. Çokluk ve bolluklarına rağmen hakikatleri arasında fark olmayan, cem'î tek bir varlıkla mevcûddurlar. Zira onların tamamı ilâhî denizlere dalmışlardır. Allah Teâlâ "*Görmediğiniz şeylere*"[57] sözüyle buna işaret etmektedir. İlk filozofların (*evâil)* sözündeki unsur lafzı da bu âleme bir işarettir.

[882] 2. Felek nefisleri, soyut siluetler ve niceliksel idealar âlemi. Bunlar zâtları ve aklî ilkeleri bakımından yeterlidir. Zira varlıkça tam olan ilâhî sûretler âlemine ittisal etmeleri vasıtasıyla eksiklikleri gider ve onlara katılır.

[883] 3. Hissî nefisler, aşağı melekût ve duyular ve organlar vasıtasıyla bilfiil idrak edilen tüm duyulur sûretler âlemi. Bunlar da aşağı melekût âlemindendir. Böyle olmaya devam ettiği sürece varlıkça eksiktir. Ne var ki, onlar insânî nefsin yükselmesine bağlı olarak bu âlemden yükselir ve soyut siluetler âlemine katılır.

[884] 4. Oluşu ve bozuluşu imkânsız olan ve yok olmaya devam eden cisimsel maddeler ve onların sûretlerinin âlemi. Bunlar mevcûd oluşta kuvve ile fiil, sabit olma ile yok olma arasında bulunan şeylerdir. Zira onların sabitliği, yokluğu ile aynıdır ve onların bir araya gelmesi, ayrılmasıyla aynıdır.

[885] İcat etme hususunda hikmet, ilim ve marifetten ibaret olunca bilenler de aklî ihtimale göre üç kısım olur:

[886] 1. Fıtrat itibariyle kemâlde tam olanlar, tıpkı ayrık akıllar gibi.

57 Hakka, 69/39.

الصفات وحضرة الأفعال وحضرة الآثار فلا مشاحة في ذلك بشرط أن يعلم أنَّها ضعيفة الوجود بحيث لا يكون صورة علميَّة ولا حقيقة معلومة بذاتها بل بالتبع. فعلى هذا يمكن أن يقال المُدركات الإمكانيَّة على أربعة أقسام:

[٨٨١] أحدها: تام الوجود والمعلوميَّة وهي العقول والمعقولات بالفعل، وهي لشدَّة وجودها ونوريَّتها وصفائها برئيَّة عن الأجسام والأشباح والأعداد، وهي مع كثرتها ووفورها يوجد بوجود واحد جمعي لا مباينة بين حقائقها إذ كلها مستغرقة في بحار الإلهيَّة وإليها أشار بقوله تعالى: ﴿مَا لَا تُبْصِرُونَ﴾ (سورة الحاقة، ٣٩/٦٩) ولفظ العنصر في كلام الأوائل إشارة إلى هذا العالم.

[٨٨٢] وثانيها: عالم النفوس الفلكيَّة والأشباح المجرَّدة والمثل المقداريَّة، وهي مكتفية بذاتها وبمباديها العقليَّة إذ بواسطة اتصالها بعالم الصور الإلهيَّة التامَّة الوجود ينجبر نقصاناتها وينخرط معها.

[٨٨٣] وثالثها: عالم النفوس الحسيَّة والملكوت الأسفل وجميع الصور المحسوسة بالفعل المُدركة بواسطة المشاعر والآلات، هي أيضًا من الملكوت الأسفل وهي ناقصة الوجود ما دامت كذلك إلّا أن يرتفع من هذا العالم ويتجرَّد إلى عالم الأشباح المُجرَّدة بتبعية ارتقاء النفس الإنسانيَّة إليها.

[٨٨٤] ورابعها: عالم المواد الجسمانيَّة وصورها السائلة الزائلة المستحيلة الكائنة الفاسدة، وهي في الموجوديَّة ما بين القوَّة والفعل والثبات والدثور لأنَّ ثباتها عين الدثور واجتماعها عين الافتراق.

[٨٨٥] ولمَّا كانت الحكمة في الإيجاد المعرفة والعلم، والعلماء بحسب الاحتمال العقلي ثلاثة أقسام؛

[٨٨٦] أحدها: تام في كماله بحسب الفطرة كالعقول المفارقة.

[887] 2. Yeterli kimseler. Bunlar yetkinleşmeye ihtiyaç duyan fakat ilave şeylere muhtaç olmayan ve hâricî şeyle tamamlanan yeterli kimselerdir, tıpkı felek nefisleri gibi. Peygamberlerin (as.) nefisleri de fıtrat itibariyle bu kısımdandır. Fakat yetkinleştikten sonra birinci kısımdan olabilir.

[888] 3. Fıtrat itibariyle eksik olanlar. Bunlar, yetkinleşmede kitapların indirilmesi, peygamberler vb. zâtlarının dışındaki şeylere muhtaçtırlar. Allah Teâlâ, ifazayı tamamlamak ve akıl nazarında muhtemel olan kısımları yetkinleştirmek için bu kısımlarının tümünü var etmiş ve bu kısımlara şu sözüyle işaret etmiştir: "*Saf bağlayıp duranlara, haykırarak sevk edenlere ve Allah'ı andıkça anan meleklere and olsun ki!*"[58] Yine "*Yüzdükçe yüzenlere, yarıştıkça yarışanlara, emri uygun yol ve yöntemle yerine getirenlere and olsun ki!*"[59] Bu ikinci ayetteki tertip, birinci ayetteki tertibin aksinedir, yani yüzenler ifadesiyle felekler âlemine işaret edilmesi itibariyle sebepliden sebebe doğrudur, tıpkı şu sözde olduğu gibi: "*Her biri bir felekte yüzmektedir.*"[60] "Yarışanlar" ifadesiyle feleklerin nefislerine işaret edilmiş, "Emri uygun yol ve yöntemle yerine getirenler" ifadesiyle onların, Allah'ın emri ve "ol" sözüyle mevcûd olan emir âlemindeki akıllarına işaret edilmiştir. Üstelik onlar Allah Teâlâ'dan gelen emrin kendisidir. Dolayısıyla şunu diyebilirsin: Âlem, aklî ve nefsî soyutlar âlemi ile nurlu ve karanlık cisimler âlemi diye iki kısımdır.

[889] Soyutlar âlemi, ilim ve hayat âlemi olunca Allah Teâlâ onda, cisim âleminde bulunan her şeyin karşısında bulunan aklî veya hayâlî idrâkî bir sûret icat etmiştir. Bu sûret o âlemin hayatı ve müşahedesinin bir aynasıdır. İlâhî kitapta bu ikisine şöyle işaret edilmiştir: "*Rabbinin huzurundan korkan kimse için çifte cennet vardır.*"[61] Bu nedenle kıymetli Eflatun demiştir ki: Âlem iki kısımdır. Biri kendisinde ideaların bulunduğu akıl âlemi, diğeri de kendisinde hissî siluetlerin bulunduğu duyu âlemidir. Birinci âlem, 'yok (*leys*) gibi olan', ikinci âlem de 'var (*eys*) gibi olan' diye isimlendirilmiştir. Yine nakledildiğine göre Eflatun'un iki öğ-

58 Saffat, 37/1-3.
59 Naziat 79/3-5.
60 Enbiya, 21/33.
61 Rahman, 55/46.

[٨٨٧] وثانيها: مستكف يحتاج إلى التكميل ولكن لا يحتاج إلى أمور زائدة ومُكمل من خارج كالنفوس الفلكيَّة، ومن هذا القسم نفوس الأنبياء (عليهم السلام) بحسب الفطرة ولكن بعد الاستكمال ربما صاروا من القسم الأول.

[٨٨٨] وثالثها: ناقصة بحسب الفطرة يحتاج في التكميل إلى أمور خارجة عن ذاتها من إنزال الكتب والرسل وغيرهما، أوجد الله سبحانه جميع هذه الأقسام توفيَّة للإفاضة وتكميلًا للأقسام المحتملة عند العقل وقد أشار إلى هذه الأقسام بقوله تعالى: ﴿وَالصَّافَّاتِ صَفًّا فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا﴾ (سورة صافات، ٣٧/١-٣) وبقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ (سورة النازعات، ٧٩/٣-٥) ويحتمل أن يكون الترتيب في الآية الثانية على عكس الترتيب في الأولى أي من المُسبِّب إلى السبب بأن يكون السابحات إشارة إلى عالم الأفلاك كما في قوله تعالى: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (سورة الأنبياء، ٢١/٣٣) والسابقات إلى نفوسها والمُدبِّرات أمرًا إلى عقولها التي هي من عالم الأمر الموجودة بأمر الله وقوله كن بل هي نفس الأمر الوارد منه تعالى، ولك أن تقول العالم عالمان عالم المجرَّدات العقليَّة والنفسيَّة وعالم الأجسام النوريَّة والظلمانيَّة.

[٨٨٩] ولمَّا كان عالم المجرَّدات هو عالم العلم والحياة أوجد الله تعالى فيه بإزاء كلّ ما في عالم الأجسام صورة إدراكيَّة عقليَّة أو خياليَّة هي حياته ومرآة مشاهدته وإليهما أشير في الكتاب الإلهي: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾ (سورة الرحمان، ٥٥/٤٦)، ولهذا قال أفلاطون الشريف: العالم عالمان عالم العقل وفيه المثل العقليَّة وعالم الحسّ وفيه الأشباح الحسيَّة، ويُسمَّى العالم الأول كليس والعالم الثاني كأيس. ونقل أيضًا أنَّ للأفلاطون

retim tarzı vardı. Biri, yok (*leys*) gibi olan ile yapılan öğretim, diğeri de 'var (*eys*) gibi olan' ile yapılan öğretim. Birincisi riyazet ve seziş yoluyla aklî şeylerin öğretimidir; ikincisi de fikir alış-verişi yoluyla onların öğretimidir. Bu âlemin yokluğu, onun duyulara açık olmayışına işarettir, tıpkı ideal sûretlerin varlığının iç duyulara açık oluşu cihetinden olması gibi. Ne var ki, akıl âleminin varlığı diğer varlıkların aslı, mukavvimi, fâili ve gayesidir. Bunların müşahedesinin insana gizli olması son derece açık olmasından ve maddeyle meşgul olmamız sebebiyle onlardan perdelenmiş olmamızdandır. Bu âlemin birliğine, içindekilerin basitliğine ve bu âlemin şahsî sayıları itibariyle çokluğuna bir işaret olması muhtemeldir. Bilinmelidir ki, Eflatun'un nurlu idealarî zâtlarında ve varlıklarında birer cevherdir. Onlar, bu âlemin cevherlerinin ve mâhiyetlerinin aslı olup, bu maddi duyulur şeylerin hakikatidir. Onların ispatını, hatta muallak siluetlerin ispatını veren şey, Eflatun'un idealarının ispatı babında zikrettiğimiz önceki şeyden başkadır. O da şudur: Hiç kuşkusuz âlemde, mesela insan gibi, maddesi ve hususi arazlarıyla birlikte olan duyulur bir şey vardır ve bu, tabii insandır. Sabit olduğu üzere, hâriçte maddesi mevcûd olmasa da şahsî vecih üzere onun hayalde miktarı, şekli ve hususiyetiyle birlikte bir varlığı bulunur. Yine, sabit olduğu üzere akıl için insanı onda bulunan cevherlik, uzuvlar, şekiller, lâzım ve ayrık vasıflar gibi şeylerin tümüyle birlikte idrak etmesi söz konusudur. Fakat bu, vasıflarının bir türüyle birlikte kendi türünden birçok şey arasında ortaklığın muhtemel olması itibariyle makullük veçhi üzeredir. Taakkulde onun mâhiyetini, arazların mâhiyetinden kendisi dışındaki şeyleri ondan hazfederek soyutlamaya ihtiyaç yoktur. Bu, her ne kadar kolay da olsa taakkulde zorunlu olan şey, bu maddi âlemin herhangi bir cihetinde bulunması gereken bu konumsal varlığın bir yönünü soyutlamadır. Dolayısıyla insanın maddi tabiatta bir varlığı olduğu sabit olur ve bu itibarla o, ne duyulur ne akledilir olur. Yine insanın ortak duyuda ve hayalde bir varlığı vardır ki, bu itibarla o elbette duyulurdur. Bunun dışında olması imkânsızdır. Yine insanın akılda bir varlığı vardır ki, bu itibarla o, bilfiil makul olup, bunun dışında olması imkânsızdır.

كان تعليمان تعليم كليس وتعليم كأيس والأول تعليمه للعقليّات من طريق الرياضة والتحدُّس والثاني تعليمه إيَّاها من طريق الإفادة والاستفادة الفكريَّتين، وليسيَّة ذلك العالم إشارة إلى عدم ظهوره على الحواس كما أنَّ أيسيَّة الصور المثاليَّة من جهة ظهورها على الحواس الباطنة وإلّا فوجود عالم العقل أصل سائر الوجودات ومقوُّمها وفاعلها وغايتها، وإنَّما خفيت مشاهدتها على الإنسان لفرط ظهورها واحتجابنا عنها لشواغل المواد، ويحتمل أن يكون إشارة إلى وحدة ذلك العالم وبساطة ما فيه وكثرة هذا العالم بحسب الأعداد الشخصيَّة، وليعلم أنَّ المثل النوريَّة الأفلاطونيَّة جواهر في ذاتها ووجودها وهي أصل جواهر هذا العالم وماهيَّاتها وهي حقائق هذه المحسوسات الماديَّة، والذي يفيد إثباتها بل إثبات الأشباح المُعلَّقة جميعًا غير الذي سبق منا ذكره في باب إثبات المثل الأفلاطونيَّة هو أنَّه لا شبهة في أنَّ في العالم شيئًا محسوسًا كالإنسان مثلًا مع مادَّته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الإنسان الطبيعي، وقد ثبت أنَّ له وجودًا في الخيال مع مقداره وشكله وخصوصيَّته على وجه شخصي وإن لم يكن مادَّته موجودة في الخارج، وثبت أيضًا أنَّ للعقل أن يدرك الإنسان بجميع ما فيه من الجوهريَّة والأعضاء والأشكال والأوصاف اللازمة والمفارقة لكن على وجه المعقوليَّة بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع نوع أوصافه، ولا حاجة في التَّعقُّل إلى تجريد ماهيَّته عن ماهيَّة العوارض بأن يحذف منها ما عداها وإن كان ذلك أيضًا مُيسَّرًا لكن الواجب في التَّعقُّل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعي الذي لا بدَّ أن يكون في جهة من جهات هذا العالم المادي. فثبت أنَّ للإنسان وجودًا في الطبيعة الماديَّة وهو لا يكون بذلك الاعتبار معقولًا ولا محسوسًا، ووجودًا في الحسِّ المشترك والخيال وهو بهذا الاعتبار محسوس البتَّة لا يمكن غير هذا، ووجودًا في العقل وهو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلك.

[890] Dahası kesin burhanla sana açık olduğu üzere duyulur olması itibariyle duyulurun varlığı duyu ve duyanla (*hâss)* aynıdır. Aynı şekilde, âkil ve makul ittihat etmiş bir halde bilfiil makulün varlığı da aklî cevherin varlığı ile aynıdır. Akledenin bilfiil ayrık bir cevher olduğu da bilinir. Makul de aynı şekilde böyledir. Aynı şekilde, hayal âleminde mevcûd olan duyulur sûretler hakkındaki söz de böyle olup, onlar da hayal kuvvesiyle aynıdır. Onlar da hiç kuşkusuz cevherdir. Varlıkta cevherle bir olan şey, cevherdir. Dolayısıyla insanın siluetler âleminde kendisiyle kaim cevherî bir misali vardır; akıllar âleminde bizatihi kaim cevherî aklî bir misali vardır. Tabii mevcûdlardan her birinin durumu da böyle olup, onlar ilki aklî, ikincisi misâlî, üçüncüsü maddi olan üç varlığa sahiptir.

[891] Bil ki her bir türün aklî varlığının, birden fazla olması mümkün değildir ve o çoğalmaz. Şöyle ki, hakikat türsel tek bir tanıma sahip olduğunda onun ancak madde cihetinden veya uyuşan hâricî sebepler cihetinden çoğalması mümkündür. Geri kalan iki varlığa gelince bu ikisi hakkında, tıpkı tabii sûretlerde olduğu gibi ister kabul edici maddenin infiâlleri cihetinden olsun isterse hayalin koruduğu idrâkî şeylerde olduğu gibi fiilî cihetler vasıtasıyla olsun tek bir türün teklerinin çoğalması mümkündür. Dolayısıyla insan gibi tek bir türün her bir sûreti bu varlıktan ve hayâlî belirleniminden soyutlandığında akıl âlemine gelir ve etkisi oraya ulaşır. Kendi türünden başka bir sûret soyutlandığında, hatta soyut olmada bu makama ulaştığında oradaki varlığı ilk varlığından başkası olmaz. Oradaki etkisi de ilk etkiden başkası olmaz. Kendi türünden bu ikisi dışındaki şeylerde de ister önce ister sonra olsun, durum böyledir, her ne kadar bu makamda milyonlarca sûret bulunsa da. Burhânî açıklamadan açığa çıkmıştır ki, bu âlemdeki her bir tabii türün, ister sınırlanmaksızın fertleri çoğalsın isterse tek bir fertle sınırlanmış olsun -Eflatun-u İlâhî'nin görüşünde olduğu gibi- rabbânî aklî âlemde bizatihi kaim aklî bir sûreti vardır. Bu büyük filozoftan sonra uzun yıllar içinde onunla aynı yolu tutanlar içinde, fakir, zayıf ve münzevi biri[62] dışında herhangi birinin onun maksadını ve meramının derinliğini burhânî bir kesinlikle anladığını sanmıyorum.

62 Muhtemelen Sühreverdî kastedilmektedir.

[٨٩٠] ثمَّ لمَّا ظهر لك بالبرهان القطعي أنَّ وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعينه حسّ وحاس، وكذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلي ويتَّحد العاقل والمعقول. وعلم أيضًا أنَّ العاقل جوهر مفارق بالفعل فالمعقول كذلك، وكذا الكلام في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الخيال هي بعينها عين القوَّة الخياليَّة، وهي لا محالة جوهر والمُتَّحِد في الوجود مع الجوهر جوهر، فللإنسان مثال جوهري قائم بنفسه في عالم الأشباح ومثال عقلي جوهري قائم بذاته في عالم العقول، وهكذا الأمر في كلّ موجود طبيعي من الموجودات الطبيعيَّة له ثلاث وجودات: أحدها عقلي وثانيها مثالي وثالثها مادي.

[٨٩١] واعلم أنَّ الوجود العقلي من كلّ نوع لا يمكن أن يكون إلّا واحدًا غير متعدّد، وذلك لأنَّ الحقيقة إذا كانت لها حد واحد نوعي فلا يمكن تعدُّدها إلّا من جهة المادة أو من جهة أسباب خارجيَّة اتفاقيَّة، وأمَّا الوجودان الآخران فيجوز فيهما كثرة الأعداد من نوع واحد سواء كان من جهة انفعالات المادة القابلة كما في الصور الطبيعيَّة أو بواسطة جهات فعليَّة كما في الإدراكيَّة التي يحفظها الخيال، فكلّ صورة من نوع واحد كالإنسان إذا جرّدت عن هذا الوجود وعن التمثُّل الخيالي أيضًا فبلغت إلى عالم العقل ووصل أثرها هناك، فإذا جرِّدت صورة أخرى من نوعها حتى بلغت في التجرُّد إلى ذلك المقام لم يكن وجودها هناك غير وجود الأولى ولا الأثر منها فيه غير ذلك الأثر، وهكذا في غيرهما من نوعها سابقًا أو لاحقًا وإن كان ألف ألف صورة في هذا المقام، فظهر من هذا البيان البرهاني أنَّ لكلّ نوع طبيعي في هذا العالم سواء كان مُتكثِّر الأفراد الغير المحصورة أو كان نوعًا محصورًا في شخص صورة عقليَّة قائمة بذاتها في العالم العقلي الرباني كما هو رأي أفلاطون الإلهي، ولا أظنّ أحدًا في هذه الأعصار الطويلة بعد ذلك العظيم ومن يحذو حذوه بلغ إلى فهم غرضه وغور مرامه باليقين البرهاني إلّا واحد من الفقراء الخاملين المنزوين.

Hatime

[892] Bu konuda kullanılan terimlerin incelenmesi, eş anlamlı olduğu sanılan mefhûmları birbirine yaklaştırır. Bunlar çok sayıdadır.

[893] **İdrak**: Kavuşma ve ulaşmadır. Akledici kuvve makulün mâhiyetine ulaştığında ve onları elde ettiğinde bu, onu bu cihetten idrak olur. Felsefede kastedilen mananın bir kısmı sözlük manasına uygundur. Hakiki idrak ve kavuşma ancak bu kavuşmadır, yani ilmî idraktir. Cisimsel kavuşmaya gelince o, hakikatte kavuşma değildir. Allah Teâlâ'nın sözü şöyledir: "*Mûsâ'nın arkadaşları, 'Eyvah bizlere kavuştular [yakalandık.]' dediler.*"[63] Buluğa erdikleri vakit "Köle olgunlaştı (*edreke*), cariye olgunlaştı." ve "Meyve olgunlaştı (*edreket*)." sözlerinin tamamı sözlük bakımından olan hakikatlerdir. Fakat bunlar, özellikle âkil ve makulün ittihadına ilişkin görüşle ilgili olarak hikmetli mecazlardır.

[894] **Şuur**: Bu da sağlam olmayan idraktir. Bilginin akledici kuvveye ulaşan ilk mertebesidir. Sanki o, sallantılı bir idraktir. Bundan dolayı Allah hakkında, O'nun, şunun şuurunda olduğu söylenmez.

[895] **Tasavvur**: Akledici kuvvenin manaya vukufu ve onu tamamıyla idraki hâsıl olduğunda bu tasavvur olur. Tasavvur terimi, sûret sözcüğünden türetilmiştir. İnsanların geneli nazarında o, şekillenmiş cisim için hâsıl olan cisimsel mâhiyet hakkında konulmuştur. Filozoflara göre birçok mana için konulmuş olup, "şeyi bilfiil bu şey kılan şey" anlamında tek bir manada ortaktır. Eşyanın ilmî sûretleri de böyledir. Bildiğin gibi onlar aynıyla onların hakikatleri ve mâhiyetleridir.

[896] **Ezberleme (*Hıfzetme*)**: Sûretler akılda hâsıl olup pekiştiğinde, sağlamlaştığında ve şayet kaybolsa bile akledici kuvvenin onları geri getirip döndürmeye güç getirmesi bakımından bu hal ezberleme diye adlandırılır. Bil ki, hıfzın idrak etmeye nispeti, fiilin kabule nispeti gibidir. Hıfzın ilkesi, kabulün ilkesinden (1) iki zâtın farklı olması

63 Şuara, 26/61.

خاتمة

[٨٩٢] البحث في شرح ألفاظ مستعملة في هذا الباب متقاربة المفهوم يظن بها أنَّها مُترادفة وهي كثيرة:

[٨٩٣] **منها الإدراك**: وهو اللقاء والوصول، فالقوَّة العاقلة إذا وصلت إلى ماهيَّة المعقول وحصلتها كان ذلك إدراكًا لها من هذه الجهة، فالمعنى المقصود منه في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي بل الإدراك واللقاء الحقيقي لا يكون إلّا هذا اللقاء أي الإدراك العلمي، وأمَّا اللقاء الجسماني فليس هو بلقاء في الحقيقة وقوله تعالى: ﴿**قَالَ أَصْحابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ**﴾ (سورة الشعراء، ٦١/٢٦)، وقولهم أدرك الغلام وأدركت الجارية إذا بلغا وأدركت الثمرة كلها حقائق لغويَّة لكنها مجازات حكميَّة سيَّما على القول باتحاد العاقل والمعقول.

[٨٩٤] **ومنها الشعور**: وهو إدراك بغير استثبات وهو أول مراتب وصول العلم إلى القوَّة العاقلة وكأنَّه إدراك متزلزل ولهذا لا يقال في حقّ الله إنَّه يشعر بكذا.

[٨٩٥] **ومنها التصور**: إذا حصل وقوف القوَّة العاقلة على المعنى وإدراكه بتمامه فذلك هو التصوُّر، ولفظ التصوُّر مشتق من الصورة وهي عند العامَّة من الناس أنَّها موضوعة للماهيَّة الجسمانيَّة الحاصلة للجسم المشكل، وعند الحكماء موضوعة لعدَّة معان لكنَّها مشتركة في معنى واحد هو ما به يصير الشيء بالفعل هو ذلك الأمر، وكذلك الصور العلميَّة للأشياء فإنَّها هي بعينها حقائقها وماهيَّاتها كما عرفت.

[٨٩٦] **ومنها الحفظ**: فإذا حصلت الصور في العقل وتأكَّدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكَّنت القوَّة العاقلة من استرجاعها واستعوادها سُمِّيت تلك الحالة حفظًا. واعلم أنَّ نسبة الحفظ إلى الإدراك كنسبة الفعل إلى القبول، فمبدأ الحفظ يغاير مبدأ القبول مغايرة الذاتين أو

veya (2) tek bir zâtın iki derecesinin farklılığı ile farklıdır: İkincisi daha evladır, zira nefsin eserlerinin ve sıfatlarının ilkeleri, tek bir hakikate dönüktür.

[897] Denildiğine göre hıfzetme, zayıflığından sonra pekiştirmeyle bilme olunca hiç kuşkusuz zorunlu varlığın bilgisi hıfzetme diye isimlendirilmez. Zira hıfza kaybolması mümkün şeylerde ihtiyaç vardır. Allah'ın ilminde bu imkânsız olduğu için hiç kuşkusuz O'nun ilmi, hıfzetme diye isimlendirilmez.

[898] Ben de diyorum ki: Bu görüş zorlamadan uzak değildir. Allah Teâlâ'nın ilminin ezber diye isimlendirilmez oluşuna gelince, bu kabul edilmez. Bunun dayanağı Allah Teâlâ'nın şu sözüdür: "*Onları koruyup gözetmek kendisine zor gelmez. O, yücedir, büyüktür.*"[64] ve yine O'nun şu sözüdür: "*Onu mutlaka koruyan da yine biziz.*"[65], yine "*Çünkü ben çok iyi korurum ve bu işi bilirim.*"[66]

[899] "Konuşma, hıfzın O'nun hakkında kullanılmasının mümkün olmadığı değil, bilakis hıfzın O'nun ilmi hakkında kullanılmasının mümkün olup olmayacağı üzerinedir. Belki de O herhangi bir sıfatla veya kuvveyle bilir, başka bir sıfat ve kuvveyle hıfzeder." denilemez. Zira biz Allah Teâlâ'nın ilminin, kudretiyle aynı olduğunu söylüyoruz. Daha sonra geleceği üzere âlemin tamamı, tıpkı her bir şeye nüfuz eden kudretinin sûreti olduğu gibi, O'nun tam olan ilminin de bir sûretidir. Dolayısıyla ilmiyle aynı olan zâtı, her şeyi hıfzeder ve tafsîlî ilminin mertebeleri de birbirini muhafaza eder. Zira O'nun bilgileri fiilîdir, infiâlî değildir. Hıfzetme mefhûmunun zayıflığından sonra pekiştirmeyle bilme (*iş'ar*) olmasına gelince bu, ancak bazı cüz'î maddelerde bilinir. Hıfzetmeye olan ihtiyaç ancak yok olması mümkün olan şeylerde olur, şeklindeki delillendirmeye gelince eğer imkânla, vâki olma imkânı kastediliyorsa bu sınırlama imkânsız görülür. Eğer bununla zâtî imkân kastediliyorsa bu, Allah'ın zâtına ilave, en yüce kaleminde ve levh-i mahfuzda sabit olan tafsîlî ilmi hakkında kullanılmasının imkânsızlığını gerektirmez. Levh-i mahfuzdakiyle kastedilen şey, Allah'ın nesihten ve zevalden koruması ve onları daim kılması sebebiyle korunmuş olan O'nun ilminin sûretleridir.

64 Bakara, 2/255.
65 Hicr, 15/9.
66 Yusuf, 12/55.

مغايرة الدرجتين لذات واحدة، والثاني أولى فإنَّ مبادئ آثار النفس وصفاتها ترجع إلى حقيقة واحدة.

[٨٩٧] وقيل: لمَّا كان الحفظ مشعرًا بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يُسمَّى علم واجب الوجود تعالى حفظًا ولأنَّه إنَّما يحتاج إلى الحفظ فيما يجوز زواله ولمَّا كان ذلك في علم الله تعالى مُحالًا لا جرم لا يُسمَّى علمه حفظًا.

[٨٩٨] أقول: هذا القول لا يخلو عن تعسُّف أمَّا أنَّ علمه تعالى لا يُسمَّى بالحفظ فغير مُسلَّم والمُستند قوله تعالى: ﴿وَلَا يَؤُدُهُ حِفْظُهُما وهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ (سورة البقرة، ٢/٢٥٥) وقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وإِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾ (سورة الحجر، ١٥/٩) وقوله: ﴿إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ (سورة يوسف، ١٢/٥٥).

[٨٩٩] لا يقال: ليس الكلام في أنَّ إطلاق الحفظ عليه لم يمكن بل في أنَّ إطلاق الحفظ على علمه هل وقع أم لا فلعله يعلم بصفة أو قوَّة ويحفظها بصفة أو قوَّة أخرى. لأنَّا نقول: علمه تعالى بعينه قدرته، وسيأتي أنَّ العالم كلَّه صورة علمه التام كما أنَّه صورة قدرته النافذة في كلّ شيء، فذاته التي هي عين علمه حفيظ على كلّ شيء، ومراتب علومه التفصيليَّة يحفظ بعضها بعضًا لأنَّ علومه فعليَّة لا انفعاليَّة، وأمَّا إشعار مفهوم الحفظ بالتأكد بعد الضعف فغير معلوم إلّا في بعض المواد الجزئيَّة. وأمَّا استدلاله بأنَّه إنَّما يحتاج إلى الحفظ فيما يجوز زواله إن أراد بالجواز الإمكان الوقوعي فالحصر ممنوع، وإن أراد به الإمكان الذاتي فلا يستلزم ذلك عدم جواز إطلاقه على علم الله التفصيلي الزائد على ذاته الثابت في قلمه الأعلى واللوح المحفوظ، والمراد بما في اللوح المحفوظ هو صور علم الله المحفوظة عن النسخ والزوال بحفظ الله إياها وإدامته لها.

[900] **Hatırlama Fiili (*Tezekkür*)**: Hıfzedilmiş olan sûret akleden kuvveden zail olup, zihin onu geri getirmeye çabaladığında bu çaba hatırlamadır. Filozoflara göre hatırlamada kendisinde tüm makullerin bulunduğu aklî cevherin varlığı gereklidir ve o, insânî akledici kuvvenin deposudur. Bu deponun zâtının insânî nefsin zâtından ayrı mı yoksa aklî bir ittisalle bitişik mi olduğu hususunda ihtilaf vardır. Nefsin ondan perdelenmiş olması ya his âlemiyle meşgul olması sebebiyledir ya da akıl-makul babında kuvveden fiile çıkmamış olması sebebiyledir. Daha önceden bu makama bir nebze işaret etmiştik.

[901] Hatırlama hususunda İmam Râzî vb. gibi bazı zeki kimseler şaşırmış ve demiştir ki: Hatırlamada Allah'tan başkasının bilmediği bir sır vardır ve o, yok olmuş ve silinmiş bu sûretin geri dönmesini talepten ibarettir. Bu sûret, bilinen bir şeyse o, hazır ve hâsıl demektir. Hâsıl olanın tahsili mümkün değildir. Eğer bu, bilinmeyen bir sûretse onun geri getirilmesi mümkün değildir, zira tasavvur edilmemiş bir şeyin talep edilmesi imkânsızdır.

[902] Her iki takdire göre geri döndürme anlamındaki hatırlama imkânsızdır, her ne kadar biz nefsimizde onu talep ettiğimizi ve geri döndürdüğümüzü addetsek de. Daha sonra da demiştir ki: Akleden, bu sırlara nüfuz ettiğinde en açık şeylerden olmalarına rağmen bunların künhünü bilmediğini bilir. Bunlardan daha gizli bir şeyi nasıl bilsin!

[903] Ben de diyorum ki, bu gibi bilgi konularında bu grubun şaşırmasının kaynağı, en açık şeylerden olan olan varlık işini tahkik etmemelerinden ileri gelir. Bu adama göre varlık, ikinci makullerden aklî bir mefhûmdur. Bundan daha kuvvetli ve daha zayıf bir şey yoktur. Hiçbir şeyin varlık yönü diğerinden daha kuvvetli değildir. Nispetler babından değil varlık babından olan ilim de böyledir.

[904] Bil ki, bu şüphenin çözümü -her ne kadar aklî idrak ancak nefsin, mevcûdâtın sûreti veya mevcûdâtın sûretlerinin kendisinde bulunduğu şey olan faal akılla ittihadıdır, şeklinde tercih ettiğimiz yola göre olmasına rağmen- çok zordur. Fakat bununla birlikte Allah Teâlâ'nın fazlı

[٩٠٠] **ومنها التذكر**: وهو أنَّ الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوَّة العاقلة فإذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هو التذكر، وعند الحكماء لا بدَّ في التذكُّر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات وهو خزانة للقوَّة العاقلة الإنسانيَّة، واختلفوا في أنَّ ذاته منفصلة عن ذات النفس الإنسانيَّة أو متصلة اتصالًا عقليًّا، احتجبت عنه النفس إمَّا بسبب اشتغالها بعالم الحسّ أو لعدم خروجها من القوَّة إلى الفعل في باب العقل والمعقول، وقد أشرنا إلى لمعة من هذا المقام.

[٩٠١] وقد تحيَّر بعض الأكياس كالإمام الرازي وغيره في باب التذكُّر فقال: إنَّ في التذكُّر سرًّا لا يعلمه إلا الله، وهو أنَّه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحيَّة الزائلة، فتلك الصورة إن كانت مشعورًا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله، وإن لم يكن مشعورًا بها فلا يمكن استرجاعها لأنَّ طلب ما لا يكون مُتصوّرًا محال.

[٩٠٢] فعلى كلا التقديرين التذكُّر الذي بمعنى الاسترجاع مُمتنع مع أنَّا نجد من أنفسنا أنَّا قد نطلبها ونسترجعها. قال: وهذه الأسرار إذا توغَّل العاقل فيها عرف أنَّه لا يعرف كنهها مع أنَّها من أظهر الأشياء فكيف فيما هو من أخفاها.

[٩٠٣] أقول: منشأ تحيّر هؤلاء القوم في مثل هذه المطالب إنَّما هو لأجل عدم تحقيقهم أمر الوجود الذي هو أظهر الأشياء، وعند هذا الرجل أنَّه مفهوم عقلي من المعقولات الثانية ولا يكون شيء منها أشد وشيء أضعف، ولا أيضًا أنَّ لشيء واحد أنحاء من الوجود بعضها أقوى من بعض، وكذا العلم الذي هو من باب الوجود لا من باب النسب.

[٩٠٤] واعلم أنَّ هذه الشبهة مع أنَّها على الطريقة التي اخترناه من أنَّ الإدراك العقلي إنَّما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعَّال الذي هو صورة الموجودات أو وجدت فيه صور الموجودات أصعب انحلالًا لكن مع ذلك

ile o şöyle çözülmüştür: Nefis birçok makama ve his oluşu (*neş'eti*), hayal neş'eti ve akıl neş'eti gibi çeşitli neş'etlere sahiptir. Bu nefisler de kuvvet ve zayıflık, kemâl ve eksiklik bakımından farklı farklıdır. Nefislerin en kuvvetlisi biri diğerinin altında, biri de düşüklükte olduğu halde bir neş'etin, başka bir neş'ete mâni olmadığı nefistir. Şu haysiyetle ki, makul sûretlerin hazır olması bir tarafa, neş'etin bir kısmı, nefse hayâlî neş'etten hayali zayıf bir şeyin eşlik etmesiyle birlikte bilfiil his neş'etini hazırlar. Bu takarrür ettiyse diyoruz ki: Kuvvet ve kemâlde orta olan nefis, akıl âlemine ittisal ettiğinde his neş'etinden çıkar ve bazı tabii kuvveleriyle bedeni idare eder. His âlemine geri döndüğünde aklî neş'etinden habersiz olur, onun zayıf hali gibi beraberinde bir şey kalır. Geri döndürme melekesi ve ittisal istidadının bekasıyla birlikte bu zayıf hayalle birlikte zâtının hakikatinden ve aklî cevherinin tamlığından nefsine tecelli eden şeyi hatırlaması mümkün olur. "Geri döndürmeyi istediği sûret tasavvur edilmiş değilse onun geri döndürülmesi mümkün değildir." sözü ile o, tasavvur olmamayla ne künhünün ne de yansıtma yönüyle onun tasavvur edilmemiş olduğunu ve husûlüne yakın istidâdî kuvvenin hâsıl olmadığını kastediyorsa, bu gibi bir şeyin geri dönüşünün mümkün olmayışı kabul edilebilir. Oysa söz bunun gibi bir şey hakkında değildir. Eğer bu sözle o, nefsin depoya müracaat melekesi hâsıl olduğu halde her ne kadar nefis tahayyül ve temessül yoluyla tasavvur etmiş olsa da künhü itibariyle tasavvur etmiş olmasını kastediyorsa bu kabul edilmez. Bu görüşü ileri süren kişiye bu makam ve benzerlerinin tahkiki zordur. Zira burhânî zannettiği mugalata içeren şüpheye binaen o, mutlak tasavvurun elde edilmesinin ister ilk olarak ve tefekkürle ister ikinci olarak hatırlamakla olsun, imkânsız olduğuna inanır. Allah Teâlâ'nın yardımıyla biz bu zorluğun düğümünü çözdük.

[905] **Hatırlama (*Zikir*):** Kaybolan sûret geri dönüp hazır olduğunda onun bulunması hatırlama/*zikir* diye adlandırılır. İdrakin öncesinde sûretin kaybolma durumu söz konusu olmazsa bu, hatırlama diye isimlendirilmez. Bundan dolayı şair demiştir ki:

Allah biliyor, ben hatırlayacak değilim

Nasıl hatırlarım ki, unutmuş değilim.

منحلة بفضل الله تعالى، وهو أنَّ النفس ذات مقامات متعدِّدة ونشآت مختلفة نشأة الحسّ ونشأة الخيال ونشأة العقل وهذه النفوس أيضًا متفاوتة قوَّة وضعفًا وكمالًا ونقصًا، وأقوى النفوس ما لا يشغله نشأة عن نشأة وبعضها دون ذلك وبعضها في الدناءة بحيث لا يحضرها بالفعل إلّا نشأة الحسّ مع ما يصحبها من نشأة الخيال شيء ضعيف خيالي فضلًا عن حضور معقول من الصور، فإذا تقرَّر هذا فنقول: إنَّ النفس المُتوسِّطة في القوَّة والكمال إذا اتصلت بعالم العقل خرجت عن نشأة الحسّ ودبَّرت البدن ببعض قواها الطبيعيَّة، وإذا رجعت إلى عالم الحسّ غابت عن نشأتها العقليَّة ويبقى معها شيء كخيال ضعيف منها وبذلك الخيال الضعيف مع بقاه ملكة الاسترجاع واستعداد الاتصال يمكنها التذكر لِمَا تجلى لها من حقيقة ذاتها وتمام جوهرها العقلي. وقوله إن لم تكن الصورة التي يريد استرجاعها متصوُّرة لم يمكن استرجاعها إن أراد بعدم تصوُّرها كونها غير متصوّرة لا بالكنَّه ولا بوجه الحكاية ولا حصلت أيضًا القوَّة الاستعداديَّة القريبة لحصولها فمُسلَّم أنَّ مثلها غير مُمكن الاسترجاع لها، وليس الكلام في مثلها؛ وإن أراد بذلك كونها متصوّرة بالكنَّه وإن تصوَّرت بوجه التخيُّل والتمثُّل وقد حصلت لها ملكة المراجعة إلى الخزانة فغير مسلم. وهذا القائل إنَّما صعب عليه تحقيق هذا المقام وأمثاله بناء على أنَّه اعتقد أنَّ اكتساب التصوُّرات مُطلقًا مستحيل سواء كان أولًا وبالتفكُّر أو ثانيًا وبالتذكُّر بناء على شبهة مُغالطيَّة له زعمها حجَّة برهانيَّة، ونحن قد فككنا عقدة ذلك الإعضال بعون الله تعالى.

[٩٠٥] **ومنها الذكر**: الصورة الزائلة إذا عادت وحضرت سُمِّي وجدانها ذكرًا، وإن لم يكن الإدراك مسبوقًا بالزوال لم يسم ذكرًا، ولهذا قال الشاعر:

يعلم أني لست أذكره وكيف أذكره إذ لست أنساه

[906] *el-Mebâḥis* yazarı Râzî çözümü mümkün olmayan bir şey oluşunda ısrar ettiği şüphesini tekrar ettikten sonra demiştir ki: Burada şöyle başka bir sır vardır: Sen, sıfatların olmakla birlikte, hatırlamanın (*tezekkür)* ve zikrin mâhiyetini idrak etmekten aciz kaldığından ve nefsinde hatırlaması mümkün olan şeylerin tümünü buluyor olduğundan hatırlanan şeyin künhüne vâkıf olmak, seninle en uzak münasebeti olan şeylerden olduğu halde, senin için nasıl mümkün olacak? Eşyanın en açığını en gizli kılan Allah'ın şanı ne yücedir!

[907] Ben de diyorum ki: Bu şüphenin çözümünü öğrendikten sonra bilirim ki Allah, zâtlarımızın aslı cihetinden bize eşyanın en yakınıdır. O, marifetini istememiz, ikram yurduna ulaşmamız, ilâhî hazretini müşahede etmemiz ve O'nun cemal ve celal sıfatlarına muttali olmamız için bizi yarattı ve bize yol gösterdi. Bundan dolayı peygamberler gönderdi, gökten kitaplar indirdi. Yoksa uzakların en uzağı, şaşkın ve şüpheci bedbahtların en bedbahtı olalım diye değil.

[908] **Marifet**: Bunun yorumunda farklı görüşler vardır. Bir kısmına göre, marifet cüz'îleri idraktir, ilim de küllîleri idraktir. Başkalarına göre marifet tasavvurdur, ilim de tasdik. Bunlar irfanı, mertebe bakımından daha yüksek yere koymaktalar. Zira onlara göre bu duyulurlara dayanarak zorunlu varlığın mevcûd olduğunu tasdik etmek, zaruri olarak bilinen bir şeydir. Zorunlu varlığın hakikatini tasavvur etmek ise beşerî gücün üstünde bir şeydir. Zira bilinmeyen bir şeyin mâhiyeti talep edilmez. Bu yola göre her arif âlimdir, aksi böyle değildir. Bundan dolayı bir kimse ancak ilim meydanlarına dalıp, onları mütalaa etmekten onları bırakma [makamına], onların ilkelerinden beşerî takat ölçüsünce gayelerine yükseldiğinde arif adını alır. Başkalarına göre bir kimse, herhangi bir şeyi idrak edip onun etkisini kendinde koruduğunda, sonra da bu şeyi ikinci kez idrak edip ve bunun daha önce idrak ettiği şey olduğunu bildiğinde işte bu marifet olur.

[909] İlaveten, insanların bir kısmı ruhların kadîm olduğunu söylemiş ve bunu söyleyenlerin bir kısmı şunu söyleyerek bu ruhların siluetlerden önce olduğunu söylemiştir: Ruhlar, Adem'in sulbünden çıkartılmış taneler olup, uluhiyeti ikrar edip rububiyeti kabul etmişlerdir. Ne var ki bedenî alakanın karanlığı sebebiyle mevlalarını unutmuşlardır.

[٩٠٦] قال صاحب **المباحث** بعد إعادة شبهته التي أصرَّ عليها في أنَّها غير مُمكنة الانحلال: وهاهُنا سِرٌّ آخر وهو أنَّك لمَّا عجزت عن إدراك ماهيَّة التذكُّر والذِّكر مع أنَّه صفتك وتجد من نفسك جملة أنَّه يُمكنك الذِّكر فأنَّى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع أنَّه أبعد الأشياء مناسبة منك، فسبحان من جعل أظهر الأشياء أخفاها.

[٩٠٧] أقول: بعد ما علمت وجه انحلال تلك الشبهة اعلم أنَّ الله أقرب الأشياء إلينا من جهة أصل ذواتنا، وإنَّما خلقنا وهدانا لنتوسَّل إلى معرفته ونصل إلى دار كرامته ونشاهد حضرة إلاهيَّته ونطالع صفات جماله وجلاله، ولأجل ذلك بعث الأنبياء وأنزل الكتب من السماء، لا لأن تكون أبعد الأبعدين وأشقى الأشقياء المتحيِّرين الشاكين.

[٩٠٨] **ومنها المعرفة**: وقد اختلفت الأقوال في تفسيرها، فمنهم من قال: إنَّها إدراك الجزئيَّات والعلم إدراك الكليَّات، وآخرون قالوا: إنَّها التصوُّر والعلم هو التصديق، وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم رُتبة من العلم قالوا: لأنَّ تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة، وأمَّا تصوُّر حقيقة الواجب فأمر فوق الطاقة البشريَّة لأنَّ الشيء ما لم يعرف لا يطلب ماهيَّته، فعلى هذا الطريق كلّ عارف عالم ولا عكس، ولذلك كان الرجل لا يُسمَّى عارفًا إلّا إذا توغَّل في ميادين العلم وترقى من مطالعها إلى مقاطعها ومن مباديها إلى غاياتها بحسب الطاقة البشريَّة. وقال آخرون: من أدرك شيئًا وانحفظ أثره في نفسه ثمَّ أدرك ذلك الشيء ثانيًا وعرف أنَّ هذا ذاك الذي قد أدركه أولًا فهذا هو المعرفة.

[٩٠٩] ثمَّ من الناس من يقول بقدم الأرواح ومنهم من يقول بتقدُّمها على الأشباح ويقول إنَّها هي الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام، وإنَّها أقرَّت بالإلهيَّة واعترفت بالربوبيَّة إلّا أنَّها لظلمة العلاقة البدنيَّة نسيت

Bedenin karanlığından ve cismin helakinden kurtularak kendilerine döndüklerinde mevlalarını bilen olduklarını bilirler. Hiç kuşkusuz bu idrak irfan diye adlandırılır.

[910] **Fehim**: Muhatabın lafzından hareketle şeyin tasavvur edilmesidir. Anlatma (*ifham*) ise manayı, lafız yoluyla işitenin anlayışına ulaştırmaktır.

[911] **Fıkıh**: Kelamından hareketle muhatabın maksadını bilmektir. "Sözünü anladım." yani bu hitaptaki maksadını bildim, denilir. Allahu Teâla şöyle demiştir: "*Neredeyse hiçbir sözü anlamıyorlardı.*"[67] Zira kâfir olan Kureyşliler şüphe ve şehvet ehli oldukları için, Allah'ın kitabındaki hakiki bilgilere vâkıf olamıyorlardı. Kuşkusuz Allah, onların, bu kitabın indirilmesindeki asıl maksada muttali olma istidatlarının olmadığını haber vermiştir.

[912] **Akıl**: İşaret edildiği üzere akıl birçok şekilde kullanılır.

[913] 1. Cumhurun bir insan hakkında "O, akıllıdır." derken söylediği şeydir. O da şeylerin maslahatlarını, menfaatlerini, zararlarını, fiillerin iyiliğini ve kötülüğünü bilmektir.

[914] 2. Kelamcıların dillerine doladıkları akıldır. Onlardan olan Mu'tezile "Bu, aklın gerektirdiği şeydir veya aklın nefyettiği şeydir." sözlerinde olduğu gibi onu kullanırlar.

[915] 3. Filozofların burhan kitaplarında zikrettiği akıldır.

[916] 4. Ahlak kitaplarında amelî akıl diye adlandırılıp zikredilen akıldır.

[917] 5. Nefis kitabında nâtık nefsin halleri ve dereceleri hususunda zikredilen akıldır.

[918] 6. İlâhî ilim ve metafizikte zikredilen akıldır. Bu manaların bazısı daha önce geçmişti.

[919] **Hikmet**: Bu da birçok manada kullanılır. Hikmet adı bazen her iyi bilgi ve salih amel için kullanılır ki, bu amelî ilim nazarî ilimden

67 Kehf, 18/93.

مولاها، وإذا عادت إلى أنفسها مُتخلِّصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت أنَّها كانت عارفة به، فلا جرم سُمِّي هذا الإدراك عرفانا.

[٩١٠] **ومنها الفهم**: وهو تصوُّر الشيء من لفظ المخاطب، والإفهام وهو إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع.

[٩١١] **ومنها الفقه**: وهو العلم بغرض المخاطب من كلامه، يقال فقهت كلامك أي وقفت على غرضك من هذا الخطاب، قال تعالى: ﴿**لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا**﴾ (سورة الكهف، ٩٣/١٨) لأنَّ كفار قريش لمَّا كانوا أرباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على ما في كتاب الله من المعارف الحقيقيَّة، لا جرم أفصح الله عن عدم استعدادهم للاطلاع على المقصود الأصلي من إنزال ذلك الكتاب.

[٩١٢] **ومنها العقل**: ويقال على أنحاء كثيرة كما أشير إليه:

[٩١٣] أحدها: الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنَّه عاقل، وهو العلم بمصالح الأمور ومنافعها ومضارها وحسن أفعالها وقبحها.

[٩١٤] والثاني: العقل الذي يُردِّده المتكلمون فيقول المعتزلة منهم به كقولهم هذا ما يوجبه العقل وينفيه العقل.

[٩١٥] والثالث: ما ذكره الفلاسفة في كتب البرهان.

[٩١٦] والرابع: ما يُذكر في كتب الأخلاق المُسمَّى بالعقل العملي.

[٩١٧] والخامس: العقل الذي يُذكر في كتاب النفس في أحوال الناطقة ودرجاتها.

[٩١٨] والسادس: العقل الذي يُذكر في العلم الإلهي وما بعد الطبيعة، وقد مرَّ بيان بعض هذه المعاني.

[٩١٩] [٧٣١] **ومنها الحكمة**: وهي أيضًا تُطلق على معان فتارة يطلق اسمها لكلّ علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي أخص منه بالعلم

daha hususidir. Hikmet bazen, kullanımların birçoğunda amelin kendisi için kullanılır ve bir işi sağlam yaptığında "Amel çok muhkem oldu." denir. Bununla bir hüküm verilmiş olur. Allah cihetinden olan hikmet, dünyada ve ahirette kullarının menfaatinin ve maslahatlarının gözetildiği bir şeyin yaratılmasıdır; kullar cihetinden olan hikmet de böyledir. Dahası hikmet farklı sözlerle şöyle tanımlanmıştır:

[920] Hikmet, eşyayı bilmektir, denilmiştir. Bu, cüz'îleri idrak etmede bir kemâlin olmadığına işarettir. Zira onlar değişen idraklerdir. Hakikatlerin ve mâhiyetlerin idraki ise baki olup değişmeden ve neshedilmekten korunmuştur. Bu Allah Teâlâ'nın şu sözünde "kitapların anası" diye isimlendirilmiştir: "*Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır.*"[68]

[921] Hikmet, övülmüş bir akıbeti olan fiili yapmaktır, denilmiştir.

[922] Hikmet, yüce Yaratıcı'ya beşerî güç ölçüsünce siyasette uymaktan ibarettir, denilmiştir. Filozoflara göre hikmet, beşerî güç ölçüsünce, yani ilimde ve amelde ilaha benzemektir. Şöyle ki bu, insanın ilminde cehaleti, fiilinde zulmü, cömertliğinde cimriliği ve savurganlığı, iffetinde günahı ve isteksizliği, öfkesinde atılganlığı ve korkaklığı, hilminde aylaklığı ve arsızlığı, hayâsında edepsizliği ve eylemsizliği, muhabbetinde aşırılığı ve sevgisizliği uzaklaştırmasıdır. Kısaca Allah'ın hakkını ve yaratılmışların hukukunu ayakta tutarak, sapmadan, Allah'ın yolu üzere olmaktır.

[923] **Dirayet**: Bir çeşit teknik [*hile*] ile hâsıl olan bilgi olup, öncülleri takdim etme ve pratik düşünmedir. Bunun aslı, "Avı yakaladım." fiilinden gelir. Bundan dolayı denmiştir ki bu sözcüğün Allah hakkında kullanılması doğru değildir, zira fikir ve teknik kullanma onun için imkânsızdır.

[924] **Zihin**: Nefsin hâsıl olmamış bilgileri elde etme kuvvesidir. Zihnî varlık zihnin varlığından başkadır. Zira zihin, kendinde hâricî şeylerden olup, şeyler onda, hâriçte bulunan şeye uygun ve onu yansıtan bir varlıkla var olur ve ona bu şey sebebiyle zihnî varlık denir. Zihnî varlık, hâricî varlığına terettüp eden şeyin kendisine terettüp etmediği

68 Ra'd, 13/39.

النظري، وتارة تطلق على نفس العمل في كثير من الاستعمالات وفيها يقال أحكم العمل إحكامًا إذا أتقنه وحكم بهذا حُكمًا، والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ورعاية مصالحهم في الحال أو في المآل، ومن العباد أيضًا كذلك؛ ثمَّ قد حُدّت الحكمة بأقوال مختلفة:

[٩٢٠] فقيل هي معرفة الأشياء، وهذا إشارة إلى أنَّ إدراك الجزئيَّات لا كمال فيه لأنَّها إدراكات متغيّرة، فأمَّا إدراك الحقائق والماهيَّات فإنَّها باقية مصونة عن التغير والنسخ، وهي المُسمَّاة بأم الكتاب في قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (سورة الرعد، ٣٩/١٣).

[٩٢١] وقيل: الحكمة هي الإتيان بالفعل الذي له عاقبة محمودة.

[٩٢٢] وقيل: هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشريَّة، وقالت الفلاسفة: الحكمة هي التشبُّه بالإله بقدر الطاقة البشريَّة أعني في العلم والعمل، وذلك بأن يجتهد الإنسان في أن يُنزّه علمه عن الجهل، وفعله عن الجور، وجوده عن البخل والتبذير، وعفته عن الفجور والخمود، وغضبه عن التهوُّر والجبن، وحلمه عن البطالة والجسارة، وحياءه عن الوقاحة والتعطيل، ومحبَّته عن الغلو والتقصير، وبالجملة كان مستويًا على صراط الله من غير انحراف قائمًا بحق الله وحقوق خلقه.

[٩٢٣] **ومنها الدراية**: وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيلة وهو تقديم المُقدِّمات واستعمال الروية، وأصله من باب دريت الصيد ولذا قيل لا يصح إطلاقه على الله لامتناع الفكر والحيلة عليه تعالى.

[٩٢٤] **ومنها الذهن**: وهو قوَّة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة، والوجود الذهني غير وجود الذهن فإنَّ الذهن في نفسه من الأمور الخارجيَّة وما يوجد فيه بوجود مطابق لِمَا في الخارج ومحاك له يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء، وهو الوجود للشيء الذي لا يترتَّب عليه ما يترتَّب على وجوده الخارجي، وتحقيق الكلام فيه إنَّ الله تعالى خلق الروح

bir şeyin varlığıdır. Bu sözün tahkiki şöyledir: Allah Teâlâ insan ruhunu, kendisinde eşyanın tahakkukundan ve onları bilmekten uzak olarak yaratmıştır. Tıpkı Allah Teâlâ'nın şöyle dediği gibi: "*Sizler hiçbir şey bilmez bir durumdayken Allah sizi analarınızın karnından dışarı çıkardı.*"[69] Fakat onu ancak marifet ve itaat için yaratmıştır. "*Ben cinleri ve insanları, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım.*"[70] Şayet insânî ruh eşyanın hakikatlerini olduğu gibi bilmek için yaratılmamış olsaydı ilk yaratılışında onun, bunların tümünden uzak değil, bilfiil bu şeylerden biri olması gerekirdi. Tıpkı maddenin kendisindeki tabii sûretlerin tümüyle sûretlenmesi için yaratıldığından, cevherinin aslında cisimsel sûretlerden uzak sırf kuvve olarak bulunması gibi.

[925] İnsan ruhu da aynı şekilde olup, her ne kadar yaratılışının başlangıcında makullerden uzak sırf bir kuvve olsa da, o, hakikatleri bilme ve onların tümüne ittisal etme özelliğindedir. Dolayısıyla Allah'ı, melekûtunu ve ayetlerini bilmek (*irfan*) gayedir. Kullukta bulunmak, O'na yakınlaşmak, O'na doğru giden yolda olmaktır (*sülûk*), her ne kadar ibadet bunun şartı ve neticesi olsa da. Tıpkı Allah Teâlâ'nın dediği gibi: "*Beni anmak için namaz kıl.*"[71] Şu halde bilgi, ilk ve sondur, ilke ve gayedir. Dolayısıyla nefsin, bu bilgi ve marifetleri yerleşik hale getirmesi gerekir. Bu yerleşiklik nefsin bu marifetleri kazanması için sahip olduğu istidâdî bir heyet, yani zihindir.

[926] **Fikir**: Bu, nefsin kendisinde hazır olan tasavvurî ve tasdîkî malumattan hareketle gelecekte hazır olacak meçhullere intikalidir. Tıpkı *Mülahhas* yazarının yaptığı gibi, fikrin gerçekleşmesinin tasavvurlara değil de tasdikler babına tahsis edilmesi daha önce geçtiği gibi herhangi bir veçhe sahip değildir. İbn Sînâ'nın bazı kitaplarında fikir, Allah katından bilgilerin indirilmesini talep olup, nimetlerin ve ihtiyaçların indirilmesi duası (*tazarruu*) yerine geçer. O, risalelerin birinde şöyle demiştir: Aklî kuvve aklî sûretlerden herhangi birine şevk duyduğunda tabii olarak verici ilkeye dua eder. Eğer sezgi yoluyla onlar nefse feyezan ederse bu yardım yeterli olur. Aksi halde o, nefisle feyiz âlemindeki sûretlerden

69 Nahl, 16/78.
70 Zariyat, 51/56.
71 Tâhâ, 20/14.

الإنساني خاليًا عن تحقُّق الأشياء فيه وعن العلم بها كما قال تعالى: ﴿أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ (سورة النحل، ٧٨/١٦) لكنَّه ما خلقه إلّا للمعرفة والطاعة ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (سورة الذاريات، ٥٦/٥١)، ولو لم يكن خلق الروح الإنساني لأجل معرفة حقائق الأشياء كما هي لوجب أن يكون في أوَّل الفطرة أحد تلك الأشياء بالفعل لا أنَّها خالية من الكلّ كما أنَّ الهيولى لمَّا خلقت لأن يتصوَّر فيها الصور الطبيعيَّة كلها كانت في أصل جوهرها قوَّة محضة خالية عن الصور الجسميَّة.

[٩٢٥] فهكذا الروح الإنساني وإن كان في أول الفطرة قوَّة محضة خالية عن المعقولات لكنَّها من شأنها أن تعرف الحقائق وتتصل بها كلها فالعرفان بالله وملكوته وآياته هو الغاية، والتعبُّد هو التقرب إليه والسلوك نحوه وإن كانت العبادة أيضًا مشروطة به نتيجة له كما قال تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ (سورة طه، ١٤/٢٠). فالعلم هو الأول والآخر والمبدأ والغاية فلا بدَّ للنفس من أن تكون مُتمكِّنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم وذلك التمكُّن هو هيئة استعداديَّة للنفس لتحصيل هذه المعارف وهي الذهن.

[٩٢٦] **ومنها الفكر**: وهو انتقال النفس من المعلومات التصوُّريَّة والتصديقيَّة الحاضرة فيها إلى مجهولاتها المستحضرة، وتخصيص جريان الفكر في باب التصديقات دون التصوُّرات كما فعله صاحب **الملخص** ممَّا لا وجه له كما سبق، وفي بعض كتب الشيخ الرئيس أنَّ الفكر في استنزال العلوم من عند الله يجري مجرى التضرُّع في استنزال النعم والحاجات من عنده، قال أيضًا في بعض رسائله: إنَّ القوَّة العقليَّة إذا اشتاقت إلى شيء من الصور العقليَّة تضرَّعت بالطبع إلى المبدأ الوهاب فإن فاضت عليها على سبيل الحدس كفت المئونة وإلّا فرغت إلى حركات من قوى أخرى

herhangi biri arasında bir benzerlik için, nefsi feyzi almaya hazırlama özelliği taşıyan başka kuvvelerin hareketlerine yönelir. Sezgi yoluyla hâsıl olmayan şeyler onun için zorlamayla hâsıl olur. Nitekim Allah Teâlâ şöyle der: "*Ve sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir.*"[72]

[927] **Sezgi (*hads*)**: Şüphe yok ki fikir, bilinmeyen nispet bilinir olsun diye ancak bilinmeyen şeyin iki ucu arasında orta bir şeyin bulunmasıyla tamamlanır. Tasavvur için tanımlar babında bunun yerine geçen şey de böyledir. Zira takarrür ettiği üzere tanım ve burhan uçlarda ve sınırlarda ortaktır. Nefsin cahil olma durumu, karanlıkta karanlığın vâki olması gibidir. Dolayısıyla ona yönetecek bir yönetici ve ayağının bastığı yeri aydınlatacak bir gözenek lâzımdır. Bu yer, iki uç arasındaki orta terimdir. Bu gözenek bunu bir kerede sezmektir. Nefsin bu orta terimi sezmek sûretiyle bulma istidadı sezgidir.

[928] **Zekâ**: Zekâ, sezginin kuvvetli oluşu, yetkinliği, olgunlaşması ve kutsî kuvveden ibaret olan en yüksek gayesidir ki, Allah Teâlâ şu sözünde bunun vasfını ortaya koymuştur: "*Ona ateş değmese bile neredeyse yağı ışık verecek.*"[73] Zira zekâ işleri bitirme ve hakka hızlıca ulaşmaktır. Bu kelimenin aslı şunlardan gelir: "Ateş, tutuştu, kurban kesildi ve kesilecek koyun, yani keskin bıçakla kesilme evresine ulaştı."

[929] **Fitnat**: Tarifi kastedilen şeyi fark etmekten ibarettir. Bundan dolayı çoğu kez bilmece ve bulmacada kullanılır.

[930] **Hâtır**: Hutûr, delili elde etmek için nefsin hareket etmesidir. Hakikatte bilinen, akla gelen ve nefiste hazır olan şeydir. Bundan dolayı "Aklıma geldi." denir. Ne var ki nefis, bu hatra gelen mananın mahâlli olduğu için, mahâl, halin adıyla adlandırılarak hâtır yapılır.

[931] **Vehim**: Üstün tutulmayan (*mercuh)* inançtır. Bazen onun, cisimsel şahıslar için duyulur olmayan cüz'î bir şeyle hüküm vermekten ibaret olduğu söylenir, kuzunun annenin dostluğuna, kurdun düşman-

72 Nîsâ, 4/113.
73 Nur, 24/35.

من شأنها أن تعدّها لقبول الفيض للمشاكلة بين النفس وبين شيء من الصور التي في عالم الفيض، فيحصل له بالاضطرابات ما لم يكن يحصل له بالحدس كما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ الآية (سورة النساء، ١١٣/٤).

[٩٢٧] **ومنها الحدس**: ولا شك أنَّ الفكر لا يتمّ إلّا بوجدان شيء مُتوسِّط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة، وكذا ما يجري مجراه في باب الحدود للتصوُّر لِمَا تقرَّر أنَّ الحدَّ والبرهان متشاركان في الأطراف والحدود، والنفس حال كونها جاهلة كأنَّها واقعة في ظلمة ظلماء فلا بدَّ من قائد يقودها أو روزنة يضيء لها موضع قدمها، وذلك الموضع هو الحدّ المُتوسِّط بين الطرفين وتلك الروزنة هو التحدّس بذلك دفعة، فاستعداد النفس لوجدان ذلك المُتوسِّط بالتحدّس هو الحدس.

[٩٢٨] **ومنها الذكاء**: وهو شدَّة هذا الحدس وكماله وبلوغه وغايته القصوى هو القوَّة القُدسيَّة التي وقع في وصفها قوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ (سورة النور، ٣٥/٢٤) وذلك لأنَّ الذكاء هو الإمضاء في الأمور وسرعة القطع بالحق وأصله من ذكَّت النار وذكي الذبح وشاة مذكاة أي يدرك ذبحها بحدَّة السكين.

[٩٢٩] **ومنها الفطنة**: وهي عبارة عن التنبُّه بشيء قصد تعريفه، ولذلك فإنَّها تستعمل في الأكثر في استنباط الأحاجي والألغاز.

[٩٣٠] **ومنها الخاطر**: الخطور حركة النفس لتحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس ولذلك يقال هذا خطر ببالي إلّا أنَّ النفس لمَّا كانت محلّا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرًا تسمية للمحلّ باسم الحال.

[٩٣١] **ومنها الوهم**: وهو الاعتقاد المرجوح، وقد يقال إنَّه عبارة عن الحكم بأمور جزئيَّة غير محسوسة لأشخاص جزئيَّة جسمانيَّة كحكم السخلة

lığına hükmetmesi gibi. Bazen bu manayı idrak eden kuvve için kullanılır ve vehmeden odur. Bil ki vehmeden bize göre akıl ve hayalden farklı bir cevher değil, bilakis his ve hayalin sûretine nispet edilen bir akıldır. Vehmeden kuvvenin idrak ettiği nesneler de hayâlî ve duyulur cüz'î nesnelere nispet edilen makullerdir. Zira âlemler üçle sınırlıdır. Dolayısıyla nefis kendi zâtına döndüğünde vehimden ve cisimlere olan nispetten soyut bir akla dönüşür. Aynı şekilde vehmedilen nesneler de doğru olduğunda ve kendilerinden izafetler kaldırıldığında sırf makullere dönüşür. Kısaca vehim ancak aklın cisme yönelme ve ondan etkilenme yönüdür. Vehmedilen nesne ise hususi bir maddeye nispet edilen makul bir manadır.

[932] **Zan**: Üstün tutulan (*racih*) inançtır ve kuvvet ve zayıflık derecesi farklıdır. Dahası kuvvet bakımından sonlu olan hakkında bazen ilim adı kullanılır. Hiç kuşkusuz zan ismi ilim hakkında da kullanılır, tıpkı müfessirlerin Allah'ın şu sözünde dedikleri gibi: "*Onlar, Rablerine kavuşacaklarını zannederler/bilirler.*"[74] Müfessirlere göre bunda iki vecih vardır. Birincisi ahirette bulunan kimselerin bilgisine izafetle dünyada kalmaya devam ettiği sürece insanların çoğunun bilgisinin ilim yönünden zan gibi olduğunu hatırlatmaktır. İkincisi dünyadaki hakiki ilim, ancak Allah Teâlâ'nın "Müminler ancak, Allah'a ve resulüne iman eden, sonra şüpheye düşmeyen..."[75] şeklindeki sözünde zikrettiği nebiler ve sıddık kimseler için hâsıl olmuş gibidir.

[933] **İlmelyakîn, Aynelyakîn ve Hakkalyakîn**: Birincisi, küllî nazarî şeyleri burhandan istifade ederek tasdik etmektir, âmânın güneşin varlığını bilmesi gibi. İkincisi bâtınî bir basiretle küllî nazarî şeyleri müşahede etmektir, bu görme duyusuyla güneşin aynını müşahede etmek gibi. Üçüncüsü, nefsin makullerin tümü olan aklî mufarık varlıkla ittihat içinde olmasıdır. Bu üçüncüsü için, cisimsel iki şey arasında ittihat imkânı olmadığı için his âleminde bir örnek yoktur.

[934] **Bedahet**: Yaratılışının başlangıcında, nefis için hâsıl olan bilgidir ve bu, insanların tümünün idrakinde ortak olan umumi bilgiler cümlesindendir.

74 Bakara, 2/46.

75 Hucurât, 49/15.

بصداقة الأم وعداوة الذئب، وقد يطلق على القوَّة التي تدرك هذا المعنى وهي الواهمة. واعلم أنَّ الواهمة عندنا ليست جوهرًا مباينًا للعقل والخيال بل هي عقل مضاف إلى صورة الخيال والحس، وكذا مُدركات الواهمة معقولات مضافة إلى الأمور الجزئيَّة المحسوسة أو الخياليَّة إذ العوالم منحصرة في الثلاثة فالنفس إذا رجعت إلى ذاتها صارت عقلًا مُجرَّدًا عن الوهم وعن النسبة إلى الأجسام، وكذا الموهومات إذا صحَّت وزالت عنها الإضافات صارت معقولات محضة، وبالجملة الوهم ليس إلّا نحو توجُّه العقل إلى الجسم وانفعاله عنه، والموهوم ليس إلّا معنى معقولًا مضافًا إلى مادة مخصوصة.

[٩٣٢] **ومنها الظن**: وهو الاعتقاد الراجح وهو متفاوت الدرجات قوَّة وضعفًا، ثمَّ إنَّ المتناهي في القوَّة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق على العلم أيضًا اسم الظن كما قاله المفسرون في قوله تعالى: ﴿**يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ**﴾ (سورة البقرة، ٤٦/٢) ولهم في ذلك وجهان؛ أحدهما: التنبيه على أنَّ علم أكثر الناس ما داموا في الدنيا بالإضافة إلى علوم من في الآخرة كالظن في جنب العلم، الثاني: أنَّ العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل إلّا للنبيّين والصديقيّن الذين ذكرهم الله في قوله: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا**﴾ (سورة الحجرات، ١٥/٤٩).

[٩٣٣] **ومنها علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين**: فالأول التصديق بالأمور النظريَّة الكليَّة مُستفادًا من البرهان كالعلم بوجود الشمس للأعمى، وثانيها مشاهدتها بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر، والثالث صيرورة النفس مُتَّحِدة بالمفارق العقلي الذي هو كلّ المعقولات، ولا يوجد له مثال في عالم الحس لعدم إمكان الاتحاد بين شيئين في الجسمانيَّات.

[٩٣٤] **ومنها البداهة**: وهي المعرفة الحاصلة للنفس في أول الفطرة من المعارف العاميَّة التي يشترك في إدراكها جميع الناس.

[935] **Evveliyat**: Aynıyla bedîhî şeyler cümlesindendir. Ne var ki evveliyyât, bir orta [terime] ihtiyaç duymadığı gibi, iki tarafın ve nispetin tasavvuru dışında duyum, tecrübe, tanıklık (*şehadet*), tevatür vb. şeye de ihtiyaç duymaz.

[936] **Hayal**: İster uyku ister uyanıklık hali olsun, duyulur şeyin kaybolmasından sonra nefiste baki kalan sûretten ibarettir. Bize göre bu sûretler, bu âlemde mevcûd olmadığı gibi, filozoflar nazarında beynin ilk boşluğunun arka kısmında belirmiş sûretler şeklinde meşhur olduğu gibi bedenin herhangi bir kuvvesine nakşolunmuş da (*muntabi*) değildir. Bu sûretler, İşrâkîlerin düşündüğü gibi nefisten ayrı olarak mutlak misal âleminde de değildir. Bilakis onlar nefisle kayıtlı, ona bitişik, onun kıvamıyla kıvam bulan, koruduğu sürece korunmuş olan insânî nefis âleminde mevcûddur. Nefis bu sûretlerden gafil olduğunda onlar kaybolur. Sonra onları geri döndürdüğünde onları temessül etmiş bir halde elinin altında [huzurunda] bulur. Onları idrak edici olan hayâlî kuvve, aynı zamanda bu âlemden onun cisimlerinden ve arazlarından soyut bir cevherdir. Bu kuvve, akıl derecesiyle his derecesi arasında orta bir konumda yer alan nefsin derecelerinden biridir. Nefis, cevherinin basitliğine rağmen, birbirinden üstün makamlara ve neş'etlere sahiptir. Nefis, bunlardan her bir itibara göre başka bir âlemde bulunur.

[937] **Reviyye**: Çokça tefekkür ettikten sonra meydana gelen bilgidir. "Düşünme (*revâ*)" fiilinden türetilmiştir.

[938] **Kiyâset**: Nefsin, şahıs için en faydalı şeyi bulmaya (*istinbat*) güç yetirmesidir. Bundan dolayı Hz. Peygamber: "Kiyâsetli (*zeki*) kimse, nefsine hâkim olan ve ölüm sonrası için çalışan kimsedir."[76] demiştir. Zira insanın elde ettiği hiçbir iyilik yoktur ki ölümden sonra olandan daha üstün olsun!

[939] **Hubur**: Tecrübe ve teftiş yoluyla ulaşılan bilgidir.

[940] **Rey**: Neticesinde isteneni (*matlub*) vermesi umulan öncülleri zihinde kurgulamaktır. Rey yönünden netice veren önerme hakkında da rey denir. Fikretme için söz konusu olan rey, sanatçının aleti gibidir. Bundan dolayı "Ham reyden uzak durun!" denmiş ve "Helak eden reyi bırakınız!" denilmiştir.

76 Tirmizî, *Sünen*, Kıyame 25; İbn Mace, *Sünen*, Zühd 31.

[٩٣٥] **ومنها الأوليّات**: وهي البديهيّات بعينها إلّا أنّها كما لا يحتاج إلى وسط لا يحتاج إلى شيء آخر كإحساس أو تجربة أو شهادة أو تواتر أو غير ذلك سوى تصوُّر الطرفين والنسبة.

[٩٣٦] **ومنها الخيال**: وهو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبوبة المحسوس سواء كانت في المنام أو في اليقظة، وعندنا أنَّ تلك الصور ليست موجودة في هذا العالم ولا منطبعة في قوَّة من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة أنَّها مُرتسمة في مؤخّر التجويف الأول من الدماغ، وليست أيضًا منفصلة عن النفس موجودة في عالم المثال المطلق كما رآه الإشراقيون، بل هي موجودة في عالم النفس الإنسانيَّة مُقيَّدة مُتصلة بها قائمة بإقامتها محفوظة ما دامت تحفظها، فإذا ذهلت عنها غابت ثمَّ إذا استرجعتها وجدت مُتمثِّلة بين يديها، والقوَّة الخياليَّة المُدركة لها أيضًا جوهر مجرَّد عن هذا العالم وأجسامه وأعراضه، وهي من بعض درجات النفس مُتوسِّطة بين درجة الحسّ ودرجة العقل، فإنَّ النفس مع أنَّها بسيطة الجوهر فإنَّها ذات نشآت ومقامات بعضها أعلى من بعض وهي بحسب كلّ منها في عالم آخر.

[٩٣٧] **ومنها الرويَّة**: وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهي من روي.

[٩٣٨] **ومنها الكياسة**: وهي تُمكِّن النفس من استنباط ما هو أنفع للشخص ولهذا قال النبي صل الله عليه وآله: «الكيِّسُ من دان نفسه وعمل لِمَا بعد الموت»، وذلك لأنَّه لا خير يصل إليه الإنسان أفضل ممَّا بعد الموت.

[٩٣٩] **ومنها الخُبر**: بالضم وهو معرفة يتوصَّل إليها بطريق التجربة والتفتيش.

[٩٤٠] **ومنها الرأي**: وهو إجالة الخاطر في المقدِّمات التي يُرجى منها إنتاج المطلوب، وقد يقال للقضيَّة المُنتجة من الرأي رأي، والرأي للفكرة كالآلة للصانع ولهذا قيل إيَّاك والرأي الفطير وقيل دع الرأي تغب.

[941] **Feraset**: Dış yaratılışla iç yaratılışa dair çıkarımda bulunmaktır. Allah Teâlâ şu sözüyle bunu hatırlatmaktadır: "*Elbette bunda fikr u firaseti olanlara âyetler vardır.*"[77], yine "*Sen onları yüzlerinden tanırsın.*"[78] Yine, "*Andolsun sen onları sözlerinin üslûbundan da tanırsın.*"[79] Feraset kelimesi, "Yırtıcı hayvan koyunu parçaladı." cümlesinden türemiştir. Sanki feraset bilgileri kapmak gibidir. Bu, iki çeşittir. Biri insanın sebebini bilmeksizin hâtırından elde ettiği şeydir ve bu, ilhamın, hatta vahyin bir çeşididir. Allah'ın elçisi (sav.) meşhur olduğu üzere şu sözüyle bunu kastetmiştir: "Ümmetimin içinde ilham alan kimseler vardır.", yine "Müminin ferasetini dikkate alın! Çünkü o, Allah'ın nuruyla bakar." Bu, "kalbe ilham olma" diye isimlendirilen şeydir. Diğer çeşidi de bir sanat ve öğrenme yoluyla olan şeydir. Buna göre feraset, zâhirî şekillerle bâtınî olan huylara dair çıkarımda bulunmaktır. Marifet ehli, Allah Teâlâ'nın "*Rabbinin açık/beyyine bir delili üzerinde bulunup da ardınca yine O'ndan bir şâhid gelen...*"[80] sözü hakkında demiştir ki: "Açık (*beyyine*) ifadesi, birinci kısımdır ve o, ruh cevherinin saflığına işarettir. Şahit ifadesi ise ikinci kısımdır ve o şekillerle hallere dair çıkarımda bulunmaktır."

77 Hicr, 15/75.
78 Bakara, 2/273.
79 Muhammed, 47/30.
80 Hûd, 11/17.

[٩٤١] **ومنها الفراسة**: وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن، وقد نبَّه الله تعالى عليه بقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ (سورة الحجر، ١٥/٧٥) وقوله: ﴿تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ﴾ (سورة البقرة، ٢/٢٧٣) وقوله: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ (سورة محمد، ٤٧/٣٠)، واشتقاقه من فرس السبع الشاة فكان الفراسة اختلاس المعارف، وذلك ضربان ضرب يحصل للإنسان عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك ضرب من الإلهام بل ضرب من الوحي وإياه عنى رسول الله صل الله عليه وآله بقوله كما هو المشهور: «إن من أمتي لمحدثين» وبقوله صلى الله عليه وآله: «اتقوا فراسة المؤمن فإنَّه ينظر بنور الله» ويُسمَّى ذلك نفثًا في الرَّوع. وضرب آخر ما يكون بصناعة وتعلم وهي الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة، وقال أهل المعرفة في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ﴾ (سورة هود، ١١/١٧) إنَّ البيِّنة هو القسم الأول وهو الإشارة إلى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالأشكال على الأحوال.

DİZİN

A

ademî 90, 252, 262, 264, 276, 352, 354, 420, 468, 472, 596, 678

âdet 38

ağır 294, 302, 336, 714

ağırlık 294

âkil 408, 450, 498, 500, 502, 504, 506, 508, 518, 520, 530, 532, 540, 606, 610, 646, 650, 666, 700, 724, 726

aklî 1–3, 5, 14, 30, 32, 82, 88, 102, 108, 126, 134, 142, 146, 152, 160, 162, 166, 176, 180, 186, 190, 194, 206, 226, 244, 250, 272, 274, 278, 342, 360, 394, 430, 436, 438, 440, 442, 444, 446, 452, 454, 456, 458, 460, 466, 476, 478, 480, 484, 486, 488, 490, 492, 494, 516, 526, 528, 530, 532, 534, 536, 540, 542, 546, 550, 552, 554, 560, 566, 572, 596, 598, 600, 602, 606, 608, 618, 620, 622, 624, 628, 642, 656, 658, 660, 662, 664, 666, 674, 678, 686, 694, 696, 698, 700, 702, 706, 710, 712, 714, 716, 718, 720, 722, 724, 730, 732, 740, 744

aksiyom 508

âlem 162, 182, 216, 218, 222, 226, 228, 230, 232, 488, 490, 526, 534, 624, 720

âlim 182, 400, 516, 602, 604, 656, 696

amelî 604, 736

âmil 602

araz 14, 22, 40, 84, 88, 98, 152, 168, 176, 190, 200, 308, 338, 360, 362, 366, 414, 424, 438, 442, 444, 446, 448, 554, 566, 668, 694

arazî 58, 270, 308, 394, 444, 470, 554, 666, 668, 700

arazlık 7, 164, 296, 444

arif 228, 734

Aristoteles 10, 42, 48, 202, 454, 482, 490, 608, 614, 664, 698

aritmetik 638

Arş 432

artma 112, 124, 126, 128, 132, 144, 196, 214, 276, 312, 316, 436, 472, 622

arzu 170, 560, 694

aslî 36, 38, 86, 136, 178, 192, 196, 292, 306, 308, 534

at 370, 442, 474, 478, 488, 490, 492, 674, 716

ateş 280, 302, 334, 336, 434, 436, 606, 682, 696, 716, 742

Ay 340, 584, 696

aynelyakîn 744

aynî 70, 264, 424, 448, 516

ayrık 6, 14, 24, 84, 86, 92, 98, 134, 152, 176, 178, 190, 200, 206, 230, 342, 344, 350, 384, 418, 444, 492, 494, 500, 512, 534, 540, 542, 550, 602, 620, 632, 650, 658, 662, 690, 700, 716, 718, 722, 724

ayrışma 664, 666, 686

azlık 560

B

Bağdat 364, 374

bahsî ilim 546

basit 22, 26, 44, 50, 72, 102, 110, 112, 126, 150, 160, 170, 190, 196, 210, 290, 298, 388, 390, 392, 396, 398, 408, 412, 432, 436, 460, 466, 468, 470, 474, 476, 478, 506, 512, 516, 518, 532, 536, 538, 540, 542, 544, 546, 548, 552, 554, 600, 614, 622, 698

Bedahet 744

Behmenyâr 54, 272, 380, 448, 582

beka 136, 140, 160, 228, 230, 346, 664

beslenme 136, 434

betimleme 48, 122

beyaz 16, 158, 286, 288, 380, 692

beyazlık 112, 118, 158, 268, 270, 280, 286, 288, 376, 380, 630, 642, 690, 692, 694

bilaraz 9, 36, 60, 72, 84, 104, 156, 172, 174, 176, 240, 252, 254, 256, 270, 280, 282, 294, 296, 316, 358, 360, 362, 366, 388, 410, 430, 450, 578, 672, 700, 710

bileşik 22, 68, 80, 98, 102, 110, 142, 150, 160, 190, 232, 290, 304, 412, 436, 474, 482, 484, 552, 622

bilfiil akıl 10, 34, 344, 458, 474, 480, 488, 532, 602, 606, 608, 610, 612, 618, 620, 624, 626, 628, 630, 642, 654, 656, 658, 660, 662, 684, 696, 718

Bilkuvve akıl 456, 458, 608, 612, 624, 626, 628, 630, 632, 658

bitişik 32, 54, 60, 62, 68, 124, 130, 132, 134, 136, 138, 206, 212, 232, 234, 250, 272, 426, 476, 572, 650, 658, 730, 746

bitki 136, 150, 272, 636

bitkisel 22, 150, 298, 466, 492, 622, 658

bizatihi 84, 94, 116, 144, 150, 188, 190, 198, 200, 250, 350, 356, 362, 400, 404, 412, 418, 422, 466, 470, 526, 534, 630, 672, 714, 716, 724

boşaltma 146

boşluk 94, 292, 328

boyut 166

buharımsı 694

burhan 6, 11, 76, 104, 144, 150, 202, 220, 236, 288, 296, 342, 364, 402, 412, 418, 432, 474, 480, 486, 502, 510, 516, 576, 578, 596, 622, 634, 654, 656, 666, 676, 690, 698, 702, 736, 742

burhânî 288, 686, 724, 732

büyüklük 294, 324, 638

büyüme 102, 116, 134, 140, 146, 164, 170, 272, 280, 298, 304, 434

büyüyen 136, 140, 150, 164, 440, 442, 550

C

câil 110, 196, 230, 354, 390, 398, 580, 660

câiliyet 378

câillik 574

canlı 400, 492

cehalet 96, 480, 534

celâl 734

cemâl 734

cesaret 532

cevher 11, 54, 76, 88, 98, 106, 110, 122, 132, 134, 136, 142, 144, 150, 152, 156, 160, 168, 172, 180, 190, 200, 206, 230, 252, 274, 308, 330, 340, 360, 362, 402, 414, 418, 430, 438, 440, 442, 444, 446, 448, 458, 460, 468, 470, 472, 474, 480, 518, 540, 554, 566, 620, 644, 654, 656, 660, 674, 686, 692, 706, 724, 744

cevherî 22, 38, 52, 56, 72, 132, 440, 444, 448, 470, 512, 566, 598, 656, 666, 724

cihet 66, 102, 166, 200, 256, 376, 386, 390, 450, 504, 562, 574, 658, 708

cins 16, 20, 22, 138, 192, 268, 280, 396, 404, 438, 532, 554, 578, 674, 708

cisim 6, 48, 62, 64, 68, 72, 74, 76, 78, 82, 86, 96, 98, 100, 110, 112, 114, 122, 132, 138, 140, 144, 148, 160, 168, 176, 178, 180, 182, 188, 206, 208, 214, 220, 228,

258, 262, 266, 268, 274, 280, 288, 304, 308, 310, 314, 328, 330, 332, 334, 384, 422, 426, 428, 436, 440, 442, 450, 452, 486, 594, 606, 616, 640, 642, 660, 688, 690, 692, 694, 714, 720, 726

cisimlik 72, 134, 140, 332, 606, 674, 710, 712

cismânî 30, 100, 110, 146, 440, 594, 612

cüz'î 94, 106, 172, 188, 192, 194, 310, 336, 346, 358, 382, 406, 418, 420, 448, 528, 530, 552, 584, 586, 594, 646, 690, 694, 728, 742, 744

cüz'îlik 130, 340, 378

Ç

çekme 146, 308, 310, 690, 712

çelişik 236, 268, 638, 694, 700

çelişki 220, 320

çizgi 112, 240, 248, 270, 282, 286, 340, 678

çokluk 14, 110, 174, 176, 248, 268, 372, 376, 428, 488, 500, 506, 522, 540, 560, 598, 718

çöl 418

D

daire 188, 340, 688

dairesel 7–8, 58, 124, 164, 166, 184, 252, 258, 270, 282, 284, 300, 304, 306, 310

dairesellik 282, 692

değişim 18, 24, 26, 52, 56, 58, 174, 184, 202, 204, 260, 262, 444, 492, 576, 582, 588, 594, 598

dehir 202, 204, 206, 254

dehrî 144, 254

delalet 48, 114, 162, 186, 230, 246, 250, 306, 390, 404, 410, 420, 422, 496, 502, 522, 634, 656, 670, 686, 700

devir 42, 46, 72, 102, 106

Devvânî 390, 392, 394, 396

dik açı 240

dikey 476

Dirayet 738

doğruluk 28, 354, 416, 486, 650

doğrusal 8, 58, 164, 270, 276, 282, 284, 304, 310, 340

doğrusallık 282, 692

döngü 634

dönüştürme 32, 146

dönüşüm 32, 102, 116, 132, 134, 164, 170, 254

duyu 112, 116, 430, 452, 524, 616, 660, 662, 712, 714,

720, 724

duyulur 54, 76, 92, 142, 166, 242, 274, 404, 406, 428, 430, 436, 442, 444, 450, 452, 454, 456, 458, 476, 524, 526, 582, 584, 596, 600, 606, 622, 624, 660, 662, 680, 684, 706, 712, 714, 716, 718, 722, 724, 742, 744, 746

duyum 452, 454, 524, 526, 712, 714, 746

E

ebedî 68, 152, 182, 202, 242, 344

Ebû Yezid el-Bistâmî 432

Ebu'l-Berekât 318

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî 200

edilgi 16, 70, 82, 120, 122, 148, 260, 476, 654

edilgin 664

edilgisel 396, 692

Eflâtun 48, 200, 202, 204, 684, 686, 690, 698, 716, 720, 722, 724

Eflâtuncu 790

eksiklik 94, 160, 192, 316, 336, 340, 390, 458, 468, 550, 584, 732

eksilme 124, 128, 132, 280, 312

elem 34, 498, 686

el-Mebâhis-i Meşrikiyye 52, 74, 202

el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye 544

emir 178, 182, 720

erdemsiz 380

erdemsizlik 284, 380

eş anlamlı 58, 508, 726

eş zamanlı 18, 24, 34, 82, 180, 382

Eş'arî 200

eşitlik 316, 334, 636, 690

eş-Şeyhü'r-Reis 408

etki 26, 40, 42, 70, 82, 86, 120, 260, 314, 338, 342, 368, 524, 550, 570, 610, 682

Etki 26, 40, 42, 70, 82, 86, 120, 260, 314, 338, 342, 368, 524, 550, 570, 610, 682

etkin 222, 268, 342, 344, 346, 358, 360, 366, 368, 532

Evvel 42, 72, 94, 110, 190, 454, 482, 490, 492, 500, 554, 556, 584, 588, 614, 644, 664, 698

evvelî 46, 58, 424, 466, 474, 508, 552, 556, 576, 604, 606, 634, 636, 712

Evveliyyât 558, 746

eys 390, 720, 722

ezelî 36, 152, 182, 214, 218, 222, 228, 230, 242, 580, 670

F

faal akıl 182, 466, 482, 484, 606, 608, 618, 658, 662

fâil 5, 18, 20, 22, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 42, 66, 70, 74, 78, 82, 94, 100, 102, 106, 108, 118, 120, 130, 176, 230, 240, 242, 268, 338, 342, 344, 362, 368, 394, 434, 520, 540, 558, 576, 618, 672, 682

Fârâbî 608, 698

faraziye 442

fasıl 11, 14, 18, 24, 28, 36, 38, 40, 42, 44, 60, 70, 72, 82, 86, 88, 92, 94, 96, 100, 102, 104, 108, 110, 118, 124, 126, 138, 140, 146, 150, 152, 156, 164, 166, 170, 178, 184, 200, 206, 214, 232, 236, 242, 246, 248, 252, 256, 258, 262, 268, 274, 276, 278, 282, 284, 296, 300, 304, 306, 310, 332, 348, 350, 356, 358, 364, 368, 380, 382, 386, 396, 400, 402, 408, 426, 430, 438, 448, 460, 482, 496, 498, 514, 524, 532, 534, 548, 552, 554, 556, 562, 570, 572, 578, 580, 582, 586, 602, 614, 620, 624, 634, 640, 654, 658, 664, 668, 672, 674, 680, 698, 702, 706, 708, 712, 716

fazilet 142, 366, 372, 374, 500, 504, 510, 542

Fehim 736

felek 78, 80, 124, 158, 166, 300, 406, 636, 710, 716, 718, 720

felekî 22, 84, 100, 120, 142, 150, 170, 172, 220, 228, 272, 300, 342, 344, 598, 636

fer'î 146, 352, 480

Feraset 748

feyiz 40, 70, 106, 450, 560, 572, 670, 740

Fıkıh 736

fitrat 26, 310, 452, 604, 718, 720

fiil 6, 14, 16, 18, 20, 22, 24, 26, 28, 34, 38, 40, 42, 44, 70, 72, 74, 82, 84, 92, 94, 96, 98, 146, 148, 176, 262, 268, 338, 340, 352, 398, 480, 506, 546, 556, 618, 622, 628, 632, 660, 670, 706, 718

Fikir 546, 722, 738, 740, 742

fikrî 34, 536, 538, 548, 714

Fitnat 742

Fusûsu'l-Hikem 162

G

gâî illet 58

gâip 646, 668

garîzî 304, 344, 450

gaye 38, 58, 362, 544, 546, 576

gazap 498, 532

gezegen 716

gök 418, 646

göreli 90, 258, 276, 382, 384, 386, 416, 422, 452, 496, 520, 564, 566

görelilik 62, 212, 258, 276, 386, 410, 422, 566, 598

görme 426, 430, 454, 616, 660, 662, 712, 744

güneş 144, 584, 588, 660, 682

güneş tutulması 584

H

hâdis 14, 40, 52, 54, 56, 70, 88, 90, 92, 94, 110, 130, 154, 158, 164, 168, 180, 182, 184, 186, 190, 192, 200, 204, 206, 208, 214, 216, 220, 224, 226, 236, 240, 246, 248, 288, 304, 344, 348, 350, 354, 356, 358, 360, 362, 388, 412, 434, 556, 682, 702

hafif 302, 316

Hak 36, 38, 110, 136, 204, 226, 228, 272, 308, 338, 340, 342, 350, 352, 368, 374, 450, 512, 554, 638

Hak Teâlâ 204, 228, 368

hakikat 16, 28, 40, 42, 58, 80, 88, 92, 96, 116, 120, 136, 142, 150, 186, 190, 238, 280, 366, 368, 376, 382, 386, 388, 394, 396, 426, 446, 472, 488, 500, 504, 512, 514, 516, 518, 522, 526, 532, 536, 546, 558, 562, 564, 568, 576, 596, 606, 628, 630, 632, 636, 656, 668, 680, 692, 714, 716, 724

hakiki 44, 88, 110, 150, 202, 224, 228, 296, 362, 374, 380, 382, 416, 466, 658, 710, 716, 726, 736, 744

hakkalyakîn 744

Hakk-ı Evvel 72, 190

hareket 6, 8, 14, 18, 20, 32, 36, 38, 40, 44, 46, 48, 50, 52, 54, 56, 58, 60, 62, 64, 66, 68, 70, 72, 74, 76, 78, 80, 82, 84, 94, 98, 100, 104, 106, 108, 110, 112, 114, 116, 118, 120, 122, 124, 126, 132, 134, 138, 142, 144, 146, 148, 152, 154, 156, 158, 164, 166, 168, 170, 172, 174, 178, 184, 186, 188, 198, 200, 204, 208, 220, 236, 240, 242, 244, 248, 250, 252, 254, 256, 258, 260, 262, 264, 266, 268, 270, 272, 274, 278, 280, 282, 284, 286, 288, 290, 292, 294, 296, 298, 300, 302, 304, 308, 310, 312, 314, 316, 318,

320, 322, 324, 326, 328, 332, 334, 340, 342, 344, 366, 372, 426, 438, 470, 474, 492, 498, 500, 502, 504, 506, 520, 536, 546, 632, 742

hareket ettirici 8, 74, 82, 84, 172, 178, 292, 320, 332, 340, 342, 498, 500, 502, 504, 520, 546

hareketli 48, 50, 60, 70, 72, 74, 78, 82, 84, 98, 102, 114, 122, 124, 154, 166, 220, 236, 246, 252, 258, 266, 268, 274, 324, 326, 330, 406, 440, 452, 500, 502, 504, 506

hareketsiz 252, 258, 294

hâricî 22, 76, 100, 180, 188, 190, 198, 250, 266, 294, 298, 304, 306, 310, 312, 322, 326, 328, 336, 360, 382, 404, 406, 408, 418, 426, 428, 430, 434, 440, 444, 446, 448, 454, 474, 478, 480, 486, 494, 504, 510, 514, 524, 526, 530, 540, 556, 562, 568, 572, 582, 622, 662, 666, 674, 680, 682, 688, 710, 712, 714, 720, 724, 738

hassas 440, 442, 550

Hâtır 742

Hatırlama 11, 702, 730, 732

hayal 306, 326, 410, 448, 452, 524, 624, 658, 684, 686, 692, 714, 724, 732, 746

Hayal 306, 326, 410, 448, 452, 524, 624, 658, 684, 686, 692, 714, 724, 732, 746

hayâlî 146, 430, 438, 458, 476, 480, 526, 528, 532, 536, 550, 554, 656, 658, 662, 680, 682, 684, 686, 690, 720, 724, 732, 744, 746

hayat 160, 468, 490, 492, 516, 720

hayır 560

haysiyet 354, 674

haysiyyat 180

hayvan 114, 136, 150, 194, 272, 434, 436, 440, 442, 444, 468, 490, 492, 520, 570, 676, 710, 748

hayvânî 32, 34, 40, 146, 150, 172, 298, 444, 492, 620, 622, 624, 658, 698, 716

hazım 32, 146

hazırlayıcı 9, 104, 358, 376, 476

Hemedan 374

heyet 356, 740

heyûlâ 88, 618, 674

heyûlânî 10, 462, 464, 534, 536, 604, 608, 612, 614, 616, 618, 620, 624, 630, 632, 656, 660, 662, 696

heyûlânî akıl 462, 464, 534, 536, 608, 618, 632, 660

hızlı 274, 276, 308, 320, 322, 324, 328, 560

hızlılık 8, 270, 274, 276, 278, 314, 320, 322, 324, 326, 328

Hızlılık 8, 270, 274, 276, 278, 314, 320, 322, 324, 326, 328

hikmet 1–3, 6, 100, 156, 158, 224, 250, 718, 736, 738

Hikmet 1–3, 6, 100, 156, 158, 224, 250, 718, 736, 738

Hikmetü'l-İşrâk 410

hissî 146, 310, 428, 430, 438, 442, 444, 458, 476, 486, 534, 550, 590, 594, 600, 630, 656, 658, 676, 710, 712, 714, 716, 718, 720

Hristiyanlık 230

Hubur 746

hudûs 8–9, 16, 46, 64, 70, 88, 170, 182, 184, 186, 188, 198, 234, 242, 244, 348, 350, 354, 356, 358, 360, 386, 388, 394, 396, 664, 698

husûl 46, 48, 60, 232, 234, 338, 354, 414, 422, 634

hususi 6, 20, 24, 26, 44, 62, 66, 74, 76, 78, 80, 84, 86, 88, 94, 98, 132, 144, 150, 164, 174, 176, 188, 192, 194, 204, 242, 264, 268, 278, 354, 370, 408, 430, 432, 442, 454, 474, 476, 486, 496, 520, 542, 562, 566, 568, 570, 572, 574, 576, 586, 606, 636, 662, 670, 686, 690, 698, 708, 722, 744

hususileşme 86, 708

huzûrî 420, 572

hüküm 128, 216, 336, 338, 514, 548, 558, 588, 598, 656, 690, 738, 742

hüviyet 130, 168, 186, 190, 196, 230, 414, 504, 506, 512, 522, 570, 666, 712

I

ışık 536, 560, 606, 618, 660, 662, 742

İ

İbn Arabî 162

İbn Sînâ 6, 24, 46, 50, 56, 58, 60, 62, 64, 66, 82, 94, 104, 132, 134, 138, 152, 154, 156, 170, 172, 174, 200, 202, 232, 246, 252, 258, 260, 288, 290, 292, 298, 306, 340, 352, 372, 378, 390, 408, 438, 440, 442, 446, 448, 458, 460, 462, 464, 468, 470, 476, 482, 484, 498, 500, 502, 506, 508, 518, 520, 522, 536, 540, 542, 548, 582, 586, 588,

598, 600, 602, 614, 624, 630, 632, 642, 646, 654, 656, 676, 680, 696, 698, 740

icmal 410, 544

icmâlî 72, 330, 338, 408, 542, 544

ideal 722

idealar âlemi 718

ihdas 156, 158, 472, 626

ihtiyar 32

ihtiyari 32, 146

iktiza 106, 212, 320, 376, 518, 520

ilim 9, 30, 178, 224, 274, 380, 400, 402, 408, 410, 412, 418, 420, 422, 426, 438, 446, 450, 480, 496, 510, 512, 514, 516, 518, 522, 528, 544, 548, 550, 554, 556, 558, 574, 580, 586, 588, 590, 632, 644, 646, 678, 698, 700, 718, 720, 730, 734, 736, 744

ilk akıl 490

ilk ilke 536, 566, 574, 662

ilk madde 44, 136, 140, 142, 192, 230, 426, 428, 688

illet 9, 36, 40, 58, 82, 100, 104, 106, 164, 186, 208, 226, 228, 250, 252, 278, 292, 294, 308, 358, 366, 368, 378, 386, 390, 398, 522, 562, 564, 566, 568, 570, 572, 580, 598

illiyet 96, 208, 364, 366, 368, 376, 380, 396, 566, 568, 578

ilmelyakîn 744

ilmî 30, 142, 274, 276, 290, 404, 406, 418, 424, 448, 450, 454, 456, 536, 600, 656, 686, 716, 726

ilmu'n-nefs 536

imkân 16, 24, 26, 40, 48, 64, 74, 78, 88, 90, 98, 110, 178, 230, 266, 282, 346, 360, 362, 370, 386, 390, 394, 396, 398, 492, 506, 568, 580, 614, 650, 692, 718, 728

imkânî 18, 70, 168, 200, 398, 574, 688

inayet 30, 620

infiâl 476, 556

infiâlî 5, 28, 34, 456, 556, 588, 692, 728

inniyet 400, 666

insan 18, 32, 126, 138, 140, 142, 150, 162, 170, 224, 226, 250, 364, 402, 406, 408, 442, 444, 464, 474, 476, 482, 488, 490, 502, 520, 528, 544, 550, 560, 592, 604, 636, 638, 670, 712, 714, 716, 722, 724, 736, 740

irade 28, 34, 64, 86, 224, 298, 300, 342, 386, 412, 496, 498, 516

irâdî 32, 276, 296, 298
İsagoji 462
İskender 10, 614, 696, 698
İskender Afrodisias 614
İslâm 58, 228, 230, 448
istidâdî 180, 190, 194, 344, 732, 740
istidat 18, 20, 26, 36, 78, 102, 186, 190, 192, 464, 470, 472, 560, 604, 620, 668, 712
istidlal 10, 402, 624, 670, 672
istihkak 338
İşârât 320, 324, 442, 448, 460
işitme 558, 712
işrâk 134, 410, 542
İşrâk 134, 410, 542
işrâkî 420
ittihat 9, 128, 192, 460, 464, 468, 470, 472, 478, 480, 482, 484, 486, 488, 490, 494, 498, 508, 516, 518, 522, 532, 536, 540, 548, 554, 564, 568, 574, 614, 624, 628, 642, 658, 664, 672, 674, 684, 698, 716, 724, 744
ittisal 484, 526, 702, 718, 732, 740
iyilik 72, 84, 96, 380, 648, 746
izafet 88, 138, 158, 260, 324, 334, 378, 408, 416, 418, 420, 422, 454, 496, 498, 512, 514, 516, 518, 520, 524, 526, 546, 556, 600
izâfî 76, 420, 426, 496, 498, 508, 514, 518, 522, 546, 574, 642

K

kâbil 18, 70, 652
kadîm 94, 110, 182, 184, 186, 190, 192, 204, 214, 222, 228, 300, 350, 354, 356, 360, 362, 420, 598, 608, 698, 702, 734
karanlık 94, 410, 720
Karışım 112, 136, 626
karşılıklı 120, 240, 242, 262, 276, 280, 282, 638
karşılıklılık 18, 236, 262, 276, 280
kasrî 6, 8, 32, 104, 306, 308, 310, 314, 316, 322, 324, 326, 330, 332, 334
kategori 44, 70, 110, 122, 244, 428, 432, 456, 610
Kategoriler Kitabı 174
kayyûmî 204
kemâl 46, 48, 70, 418, 442, 458, 504, 648, 650, 662, 668, 732
kemâlî 418, 468, 478, 480, 496, 622
kesişme 240
keşfî 404
keşif 226, 402, 550

kevnî 194, 434

keyfiyet 9, 42, 44, 356, 432, 440, 446

kıvam 40, 42, 44, 92, 94, 100, 104, 138, 140, 148, 192, 326, 356, 360, 362, 386, 388, 426, 444, 512, 516, 524, 574, 576, 582, 636, 674, 706, 708, 746

Kitâbu'l-Kânûn 296, 298

Kitâbu'l-Mebde ve'l-Meâd 624, 642

Kitâbu'n-Nefs 608, 664

konu 88, 90, 102, 110, 112, 116, 130, 154, 156, 230, 242, 268, 282, 558, 654, 656, 686, 694

konum 58, 76, 78, 80, 122, 124, 150, 172, 174, 176, 330, 364, 366, 416, 428, 430, 440, 442, 450, 480, 486, 488, 524, 596, 610, 632, 640, 658, 672, 674, 676, 678, 682, 684, 686, 706, 708

korku 412, 498, 532

kötü 96, 500, 602, 604

kötülük 96, 380

kudret 5, 14, 16, 18, 24, 28, 42, 44, 224, 412, 496, 498, 516

kuruluk 42

kuşatan 176, 494, 564, 684

kuşatıcı 266, 302, 446

kutsî 434, 536, 556, 560, 606, 742

kuvvet 8, 20, 22, 24, 26, 28, 34, 44, 72, 84, 86, 136, 140, 148, 188, 228, 230, 276, 290, 292, 300, 308, 312, 330, 332, 334, 336, 340, 342, 344, 346, 398, 456, 472, 478, 480, 534, 536, 644, 732, 744

küllî 10, 66, 86, 92, 128, 144, 150, 174, 184, 186, 188, 190, 244, 336, 346, 358, 370, 400, 418, 424, 436, 466, 474, 478, 494, 526, 528, 530, 532, 542, 554, 558, 560, 566, 580, 582, 584, 586, 594, 598, 646, 648, 674, 684, 744

küllîlik 340, 378, 494, 530, 652

L

lafız 58, 736

lafzî 264, 290, 372

latif 352, 644

lâzım 80, 148, 176, 192, 274, 444, 534, 546, 562, 722

leys 390, 720, 722

lezzet 34

lüzum 18, 54, 70, 80, 264

M

mâdum 52, 62, 68, 88, 96, 178,

242, 338, 342, 390, 392, 394, 402, 404, 462, 468, 480, 496, 498, 590, 592, 636, 660, 700

mahâl 156, 224, 362, 414, 678, 692, 694, 742

mâhiyet 40, 62, 100, 128, 132, 134, 144, 188, 198, 278, 340, 352, 354, 356, 360, 366, 376, 378, 388, 392, 394, 396, 398, 404, 406, 408, 436, 440, 446, 448, 466, 472, 474, 484, 492, 494, 500, 504, 506, 512, 514, 522, 524, 532, 542, 554, 562, 564, 566, 570, 574, 578, 630, 656, 664, 674, 710, 712, 726

Maktul Şeyh 410

makul 9–10, 24, 54, 60, 128, 142, 188, 226, 344, 400, 408, 430, 438, 442, 444, 448, 450, 452, 456, 458, 462, 464, 466, 478, 480, 486, 494, 496, 498, 500, 502, 504, 506, 508, 514, 518, 520, 522, 526, 530, 532, 534, 540, 554, 564, 566, 582, 590, 596, 602, 606, 610, 612, 618, 620, 622, 624, 626, 628, 630, 632, 640, 642, 644, 646, 648, 650, 652, 654, 658, 660, 662, 672, 674, 676, 678, 680, 706, 708, 710, 722, 724, 730, 732, 744

malûl 36, 106, 122, 184, 218, 226, 278, 294, 358, 386, 390, 392, 522, 552, 562, 564, 568, 570, 574, 576, 580, 670

malûllük 392, 578, 686

manevi 344, 494

mantık 402, 638, 702

mantıkî 150, 244

mantıkî fasıl 150

mantıksal 128

marifet 560, 734, 740, 748

Marifet 560, 734, 740, 748

matematiksel 158, 188, 198, 206, 400

meâd 38, 482, 624, 642, 696

Mebâhis 46, 52, 74, 202, 648, 686, 734

mebde 372, 482, 510, 624, 642

Mebde ve Meâd 482

mec'ûl 30, 110, 186, 210, 252, 354, 388, 578

mec'ûliyet 378, 398

mec'ûllük 574

mecaz 368, 372, 374, 380, 556, 716

mecazî 296, 516

mefhûm 26, 50, 232, 358, 368, 382, 388, 466, 472, 474, 478, 506, 518, 520, 606, 668

mekânsız 594
melankolik 638
meleke 38, 164, 258, 474, 544, 618, 702
melekût 476, 482, 718
Merkür 696
Mesûdî 424
Meşrikî 6, 100, 136, 150, 250, 308
Meşşâî 30, 456, 542, 598, 630
metafizikçi 36, 162, 200
Metâlib 248
mevsuf 18, 516
meyil 104, 288, 290, 300, 304, 306, 310, 312, 314, 316, 320, 322, 324, 328
miktar 68, 112, 116, 138, 188, 250, 312, 320, 324, 326, 332, 340, 408, 416, 486, 488, 528, 548, 674, 678, 680, 690
Milel ve Nihal 162
misâlî 426, 532, 716, 724
mizaç 14, 42, 86, 126
Mutezile 736
muallak 688, 722
muallel 40, 358
Muallim-i Evvel 42, 454, 482, 490, 492, 614, 644, 664, 698
Muallim-i Sânî 608, 614
muayyen 38, 66, 138, 148, 210, 284, 350, 458, 568, 570, 592, 594, 708
muhâl 124, 440
mukaddem 146, 214, 372, 414, 510, 512, 588
mukavvim 22, 70, 188, 282
mukayyet 388, 392
Mulahhas 18, 24, 234, 246, 418
muntabi 454, 496, 540, 598, 646, 688, 690, 692, 746
mutabık 644, 646
Mutârahât 46, 228, 350, 374, 380, 542, 544
mutlak varlık 88, 354, 358
mutlaklık 140
muzaf 258, 418, 422
Mübâhasât 138, 340, 522
mücerret 140, 218, 232, 352, 368, 408, 410, 412, 422, 436, 454, 496, 498, 500, 502, 506, 512, 518, 520, 522, 600, 606, 702
mücmel 102
müfret 322, 542
mülazemet 80, 512
münfail 32, 34, 36, 456
müstakil 200, 202, 258, 426, 428, 512, 566, 568, 632, 642
müstefâd akıl 606, 608, 612, 658, 662, 698

müşahede 214, 536, 596, 606, 692, 714, 734, 744

müşahhas 150, 582

müşahhaslar 150

müşahit 430

müşterek 236

mütearif 508

N

nâtık 92, 150, 218, 468, 490, 538, 548, 550, 552, 570, 654, 656, 676, 686, 698, 736

nazar 138, 402, 482, 510, 548, 638

nazarî 558, 604, 606, 608, 636, 638, 736, 744

nazarî akıl 608

nebâtî 32, 140

Necât 56, 258, 448, 582

nefis 10, 22, 32, 38, 86, 90, 92, 94, 104, 108, 146, 160, 162, 182, 300, 304, 320, 326, 330, 344, 430, 432, 462, 464, 470, 476, 478, 480, 482, 486, 488, 490, 526, 532, 534, 536, 538, 540, 548, 552, 554, 602, 604, 606, 608, 616, 620, 622, 624, 632, 640, 646, 656, 658, 668, 686, 688, 692, 696, 698, 700, 702, 712, 732, 736, 742, 744, 746

nefsânî 32, 44, 160, 300, 304, 310, 320, 326, 330, 400, 406, 408, 432, 434, 436, 438, 440, 446, 476, 478, 480, 528, 530, 532, 536, 538, 548, 614, 680, 714, 716

netice 82, 550, 746

nicelik 116, 122, 130, 134, 136, 150, 168, 176, 212, 232, 244, 250, 264, 276, 340, 366, 440, 446, 472, 492, 524, 528, 536, 560, 610, 678

niceliksel 6, 56, 130, 134, 140, 146, 150, 164, 166, 170, 288, 296, 298, 304, 310, 528, 554, 560, 672, 674, 676, 678, 688, 690, 708, 710, 712, 718

nisbî 356, 420

nispet 32, 36, 58, 68, 88, 104, 112, 120, 122, 158, 200, 300, 338, 374, 412, 430, 484, 502, 510, 514, 516, 542, 566, 572, 614, 658, 682, 692, 702, 742, 744

nitelik 16, 26, 118, 122, 124, 126, 130, 134, 148, 176, 250, 264, 340, 356, 404, 408, 410, 416, 418, 440, 446, 448, 472, 492, 524, 536, 560, 584, 586

niteliksel 130, 134, 146, 164, 170, 288, 310, 560

noksanlık 380, 472, 478, 662, 668

nur 410, 418, 420, 456, 510, 536, 606, 742

nurlu 190, 454, 456, 490, 600, 664, 720, 722

nurluk 410

nutuk 32, 34

O

olumlamak 516

olumlu 512, 634

olumsuz 392, 408, 634

olumsuzluk 64, 258, 636, 638

oluş ve bozuluş 88, 94, 246, 358, 582

Ö

öfke 38, 412, 694

önce gelme 9, 94, 150, 170, 198, 210, 212, 354, 362, 364, 366, 368, 370, 374, 376, 378, 380, 382, 394

öncül 220

önerme 512, 634, 636, 746

P

Pisagor 48, 50

Pisagorcu 50

Porfirius 460, 614, 698

psikoloji 462, 536

R

rabbânî 724

rahmet 498, 560

Râzî 18, 24, 26, 46, 52, 68, 74, 76, 78, 80, 82, 112, 114, 116, 202, 204, 234, 246, 248, 288, 290, 292, 296, 318, 342, 344, 354, 420, 498, 502, 508, 510, 518, 542, 544, 546, 564, 588, 730, 734

Reviyye 746

Rey 746

Risâletu Huceci'l-Aşer 696

riyazet 722

ruh 182, 206, 740, 748

S

sahip olma 122, 252, 260, 538

sakin 246, 266, 274, 288, 290, 296, 406, 632

Satürn 340

sebat 50, 110, 114, 118, 254

selb 64, 258, 344, 352, 388, 410, 412, 648

selbî 394, 410, 412, 416, 426, 648, 650, 668

semâvî 6, 156, 172, 618

sermed 200, 202, 204, 206

sermedî 182, 206, 228

sevgi 498

sezgi 560, 740, 742

seziş 722

sıcak 150, 164, 280, 406, 452, 606, 688, 692, 714

sıcaklık 22, 42, 198, 260, 306, 404, 406, 408, 430, 444, 448, 490, 616, 622, 642, 692, 694

sıfat 16, 18, 48, 50, 60, 70, 90, 112, 172, 188, 222, 226, 336, 358, 438, 504, 508, 512, 516, 522, 566, 698, 728

sınırlayıcı 128, 324

silsile 108, 506

soğuk 164, 280, 406, 472, 688, 692

soğukluk 22, 42, 260, 302, 404, 406, 430, 692, 694

sonlu 164, 208, 214, 216, 218, 220, 228, 230, 232, 274, 276, 312, 334, 338, 340, 678, 744

sonluluk 312, 332

sonra gelme 198, 210, 354, 368, 376, 378, 382

sonsuz 20, 82, 84, 94, 112, 126, 128, 130, 132, 134, 136, 144, 156, 180, 214, 216, 218, 228, 230, 232, 282, 312, 314, 332, 334, 338, 340, 342, 344, 346, 424, 482, 484, 506, 548, 552, 648, 676, 708

sonsuzluk 50, 216, 312, 536

soyut 11, 56, 98, 138, 148, 332, 352, 360, 394, 408, 410, 412, 416, 420, 422, 438, 440, 450, 452, 480, 484, 496, 500, 508, 514, 518, 522, 524, 528, 530, 542, 552, 582, 600, 608, 624, 626, 628, 630, 632, 640, 642, 644, 646, 648, 650, 652, 654, 656, 658, 672, 674, 678, 680, 684, 686, 690, 708, 716, 718, 724, 744, 746

su 20, 86, 246, 280, 302, 310, 434, 470, 472, 716

sudûr 314

sûret 20, 22, 26, 44, 60, 76, 80, 90, 94, 102, 130, 132, 134, 136, 138, 140, 150, 152, 154, 162, 190, 192, 194, 196, 274, 278, 308, 330, 362, 396, 398, 404, 406, 414, 416, 420, 422, 424, 428, 430, 448, 450, 456, 458, 462, 464, 476, 478, 480, 496, 510, 518, 526, 528, 530, 532, 534, 536, 538, 540, 544, 546, 572, 576, 584, 596, 600, 602, 608, 612, 620, 622, 624, 626, 628, 630, 642, 644, 646, 650, 652, 658, 664, 666, 678, 680, 682, 684, 686, 696, 706, 708, 714, 716,

720, 724, 726, 730, 732

sûrî 108, 134, 138, 144, 172, 192, 196, 246, 308, 330, 436, 474, 508, 534, 582, 716

Sühreverdî 46, 134, 156, 228, 350, 374, 376, 380, 410, 418, 448, 542, 544, 646, 670

sükûn 5, 8, 44, 46, 56, 70, 74, 100, 114, 116, 120, 122, 164, 236, 240, 260, 262, 264, 266, 268, 274, 284, 290, 292, 294, 296, 338, 340

Ş

şahsî 56, 102, 126, 128, 130, 132, 134, 138, 144, 148, 150, 154, 174, 176, 180, 186, 188, 190, 194, 230, 232, 268, 278, 358, 406, 414, 424, 490, 492, 524, 526, 528, 554, 562, 570, 584, 586, 598, 656, 666, 722

şahsîler 150, 584, 598

şahsîleşme 150, 358, 488, 522, 524, 530, 532, 570, 582

şahsîlik 522

Şehristânî 162

şehvet 38, 386, 498, 532, 736

şekil 78, 80, 176, 306, 676, 680, 682, 686, 688, 690

Şerhu'l-Hidâye 260

Şerhu'l-İşarât 482

şevk 34, 740

Şeyh 138, 246, 340, 410, 448, 482, 518

şeylik 606, 634

Şifâ 24, 46, 50, 58, 60, 64, 82, 94, 122, 200, 232, 236, 252, 258, 372, 438, 446, 448, 462, 468, 476, 482, 498, 500, 536, 582, 586, 600, 602

şuhûdî 572

T

Ta'lîkât 114, 170, 174, 508

ta'til 304

taalluk 16, 40, 42, 84, 108, 126, 142, 174, 178, 182, 212, 240, 280, 282, 312, 316, 344, 388, 420, 428, 470, 472, 478, 548, 670, 676

taallukî 40

taayyün 68, 130, 140, 144, 158, 174, 224, 248, 262, 278, 284, 322, 496, 570, 590, 592, 606

tabiat 6, 22, 30, 40, 64, 74, 76, 78, 80, 84, 86, 96, 104, 106, 110, 116, 144, 146, 148, 166, 176, 186, 192, 208, 290, 292, 294, 298, 300, 304, 306, 320, 322, 324, 326, 328, 330, 344, 364, 366, 374, 376, 378, 380,

382, 384, 392, 396, 462, 530, 554, 570, 618, 652, 674, 710

tafsil 26, 338, 514, 536, 538, 544, 546, 626, 668

tafsîlî 178, 534, 542, 544, 546, 686, 728

tahayyül 34, 172, 188, 200, 320, 326, 422, 432, 438, 450, 462, 524, 526, 548, 554, 582, 584, 600, 624, 658, 682, 684, 712, 732

Tahsil 6, 144, 190, 224, 272, 380

tahsis 232, 262, 414, 570, 582, 598, 604, 624, 636, 740

takrir 234, 262, 488, 492, 494, 586, 646, 684

tâlî 136, 146, 214, 414, 510, 512, 588, 656

tanım 102, 264, 488, 576, 646, 742

tasavvur 34, 44, 54, 94, 122, 168, 172, 188, 210, 234, 276, 320, 328, 384, 398, 402, 418, 422, 424, 440, 452, 454, 464, 472, 502, 536, 538, 544, 548, 552, 568, 598, 616, 618, 624, 648, 666, 688, 692, 704, 726, 730, 732, 734, 736, 742

tasdik 418, 704, 734, 744

taşınma 102

tatbik 180

tecelli 732

tedbir, 35, 515 44, 618

tedrîcî 6, 44, 46, 48, 50, 52, 54, 58, 64, 96, 110, 114, 118, 132, 134, 138, 144, 152, 154, 158, 170, 172, 174, 178, 182, 186, 188, 190, 198, 232, 234, 238, 240, 242, 244, 246, 260, 310, 472, 474, 476, 520, 622, 638

tekvin 162

Telvîhât 198, 454, 488, 542, 644, 646, 666, 670

tembih 6, 90, 128, 152, 188, 512, 516, 644

temessül 188, 408, 514, 732, 746

temyiz 86, 100, 118, 422, 462, 616

tenakuz 436

tercih edici 92, 358

terkip 396, 462, 474, 516, 532, 618

tesadüf 40, 84, 86, 372

tesadüfi 28, 86

teselsül 210, 558

teshir 32, 44

Teshir 32, 44

teshîrî 32, 298

teşkik 9, 368, 372, 380, 502, 508, 518, 556

tevâtu 368

tevhid 542
tevlid 308
tezat 224
tezayüf burhanı 180
Themistius 698
tıp 296
Tûsî 276, 278, 320, 322, 324, 328, 352, 420, 424, 448, 482, 586, 590, 594, 600
tutma 146
tür 32, 44, 46, 96, 98, 100, 110, 112, 114, 122, 136, 170, 172, 208, 252, 268, 270, 282, 290, 340, 384, 400, 424, 440, 444, 488, 496, 500, 506, 522, 538, 540, 554, 570, 572, 620, 652, 674
türsel 8, 22, 78, 118, 128, 130, 132, 138, 140, 154, 156, 190, 192, 268, 330, 436, 486, 490, 532, 570, 632, 636, 652, 664, 666, 698, 724

U

udûl 352
umumi 44, 58, 68, 88, 98, 112, 268, 358, 378, 424, 462, 464, 468, 500, 520, 522, 560, 562, 606, 634, 648, 650, 652, 662, 744
umumluk 140
unsur 136, 298, 718
unsurî 172
unsurlu 30, 658
Utarit 696
Uyûnu'l-Hikme 52, 202, 448
uzam 188, 206
uzamlı 46
uzamsal 158

Ü

üreme 146

V

varlıksal 70, 72, 132, 240, 386, 466, 472, 668
vaz' 54, 120, 148, 152, 298, 682
vaz'î 54, 120, 148, 152, 298, 682
vehim 6, 96, 138, 198, 208, 426, 448, 526, 742, 744
vehmî 7, 146, 166, 168, 200, 208, 232, 382, 430, 480, 526
vicdan 104, 108, 410, 432, 676, 692
vicdânî 400, 414
vücûb 16, 506
vücûdî 38, 60, 70, 88, 90, 140, 142, 156, 174, 190, 194, 196, 204, 206, 230, 258, 262, 264, 268, 292, 294,

346, 354, 358, 360, 362, 420, 424, 444, 472, 510, 512, 524, 570, 574, 666, 684

Y

Yahudilik 230

yakınlık 74, 76, 104, 108, 236, 302, 360, 398, 492, 598, 618, 682

yakîn 538, 576

yakîn bilgi 538

Yakup b. İshak el-Kindî 572

yanlışlık 416

yaşlık 42

yatay 30, 52, 476

yavaşlık 276, 278, 314, 320, 322, 324, 326

yenilenme 16, 100, 102, 108, 110, 122, 158, 162, 168, 170, 176, 180, 182, 184, 186, 188, 190, 198, 250, 274, 328, 350, 474, 590, 596, 598

yetkin 142, 320, 434, 662, 664, 696

yetkinlik 66, 94, 130, 134, 142, 194, 268, 330, 380, 466, 478, 550, 612

yokluk 6, 40, 64, 72, 88, 92, 96, 122, 164, 168, 178, 206, 214, 222, 230, 232, 238, 242, 244, 258, 262, 268, 276, 292, 346, 350, 354, 356, 358, 362, 388, 390, 394, 396, 404, 412, 420, 428, 474, 596, 636, 640

yoksun 236, 262, 314, 318, 688, 700

yönetim 94, 380

Yunan 160

yüklem 128, 134, 220, 242, 436, 438, 466, 508, 710

yüksek cins 20

yüzey 240, 266, 290, 678

Z

zâhirî 748

zamansal 8, 42, 66, 90, 114, 128, 132, 144, 150, 152, 162, 164, 176, 180, 182, 184, 198, 204, 206, 208, 210, 218, 220, 222, 224, 228, 230, 232, 234, 238, 240, 244, 250, 254, 260, 262, 294, 336, 348, 350, 356, 362, 366, 370, 374, 382, 384, 546, 582, 590, 592, 596, 598, 600, 682

zamansız 594

zan 136, 576, 744

zaruri 16, 18, 40, 54, 66, 78, 170, 210, 212, 220, 234, 288, 292, 298, 302, 314, 316, 380, 384, 466, 480, 584, 702, 734

zât 54, 72, 102, 110, 176, 178, 186, 192, 222, 226, 248, 316, 354, 364, 374, 376, 380, 386, 388, 390, 426, 438, 450, 456, 458, 460, 468, 472, 474, 480, 482, 502, 504, 506, 508, 512, 518, 522, 524, 582, 608, 610, 612, 628, 630, 632, 644, 646, 650, 656, 666, 670, 680, 708, 716

zâtî 8, 16, 26, 44, 46, 58, 80, 102, 108, 128, 130, 132, 142, 144, 150, 168, 170, 180, 184, 188, 190, 192, 198, 204, 220, 224, 268, 282, 304, 308, 336, 348, 350, 352, 354, 358, 362, 368, 378, 380, 384, 386, 390, 394, 396, 400, 436, 446, 466, 474, 496, 504, 508, 554, 594, 670, 682, 698, 700, 702, 708, 710, 728

zekâ 742

zenginlik 490

Zenon 162

zeval 58, 106

zıtlık 258, 276, 278, 280, 282, 284, 304, 406, 476, 522, 528, 530, 690, 692

zihin 50, 60, 90, 158, 334, 350, 446, 558, 560, 690, 730, 738

zihnî 180, 188, 198, 294, 404, 406, 408, 414, 420, 422, 424, 434, 440, 444, 446, 448, 478, 480, 510, 516, 530, 554, 562, 580, 598, 652, 666, 688, 738

zorlama 30, 32, 44, 64, 104, 174

zorunlu varlık 30, 200, 206, 222, 224, 356, 408, 482, 576, 578, 582, 584, 650, 652, 668

Zorunlu Varlık 30, 200, 206, 222, 224, 356, 408, 482, 576, 578, 582, 584, 650, 652, 668

zuhur 404, 410, 438, 556

zulmet 620

zulüm 96

Zühal 340, 342

MOLLA SADRÂ

Molla Sadrâ'nın Esfâr adlı eseri İslâm felsefesi tarihinde yazılmış en kapsamlı felsefî eserlerden birisidir. Sadrâ, çevirisini yaptığımız eserin üçüncü cildinde, öncelikle mevcûdun kısımlarından biri olan ve oluş sürecinin açıklanmasında önemli bir yeri olan kuvve ve fiil meselesini ele almaktadır. Daha sonra kuvve ve fiil ile ilişkisi bağlamında hareket ve sükûn meselesi ve hareketin cevher, nitelik, nicelik yer ve konum kategorilerine nispetine değinilir. Sadrâ, oluşu, cevherî bir hareket olarak görür. Daha sonra hareketle bağlantılı bir mesele olan ve hareketin miktarı olarak gördüğü zaman konusunu ele alır. Eserde dairesel ve doğrusal hareket, tabiî ve kasrî hareket, hızlılık ve yavaşlık gibi harekete ilişkin diğer bazı meseleler de incelenmektedir. Eserin konu edindiği meselelerden birisi de varlık ve zaman ilişkisi bağlamında kıdem-hudûs, yani önce gelme ve sonra gelmedir. Son olarak felsefenin temel problemlerinden birisi olan bilgi problemiyle bağlantılı olarak ilmin mahiyeti, idrâk ve bunlarla bağlantılı bazı hususlar ile, bilen özne ve bilgi objesine ilişkin çeşitli meseleler ele alınmaktadır. Yukarıda özetlediğimiz meseleler çerçevesinde bakıldığında Esfâr'ın bu cildinde ontolojik ve epistemolojik meselelerin belirli bir sistem çerçevesinde sunulduğu görülmektedir.



litera kitap .com

ISBN 978-625-6368-11-8