MOLLA SADRÂ

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

DÖRT AKLÎ YOLCULUKTA AŞKIN HİKMET

5

literakitap.com

DÖRT AKLÎ YOLCULUKTA
AŞKIN HİKMET

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

5. Cilt

Molla Sadreddin Şîrâzî

Çeviri
Mahmut Meçin - Mehmet Tayfun Küçük

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

İstanbul - 2024
www.literakitap.com

Litera - 302
İslam Felsefesi Klasikleri - 67
Dört Aklî Yolculukta Aşkın Hikmet - 5. Cilt
Orijinal İsim: el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî'l-Esfâri'l-'Akliyyeti'l-Erba'a
Yazar: Molla Sadreddin Şîrâzî
Çeviri: Doç Doç. Dr. Mahmut Meçin - Mardin Artuklu Ün.
Dr. Mehmet Tayfun Küçük - Ankara Sosyal Bilimler Ün.
Proje ve Çeviri Editörü: Şamil Öçal - Ankara Sosyal Bilimler Ün.
Editör Yardımcısı: Mustafa Borsbuğa - Ankara Sosyal Bilimler Ün.
Arapça Metin Gözden Geçirme: Dr. Luay Hatem Yaqoob

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

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

Kapak & İç Düzen: Litera Yayıncılık

Baskı: Matsis Matbaa A.Ş.
Tevfikbey Mah. Dr. Ali Demir Cad. No: 51 Sefaköy / İstanbul
Sertifika No: 75309

ISBN: 978-625-6368-20-0

1. Basım, Temuz 2024

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. Varlık 5. Mahiyet

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ SEFERİN DEVAMI 16

MESELELER. 16

BİRİNCİ MATLAB: Cevherler ve Hükümleri 16

BİRİNCİ FEN: Fiziksel Cisimlerin Hakikatinin Gerçekleşmesi . . 16

MUKADDİME: Fiziksel Cisimlerin Mâhiyeti Hakkında 16

Tartışma ve Tahkik 26

Diğer Bir Yol. 30

Nazarî Bir İlave 34

Düğüm ve Çözüm 40

Birinci Fasıl: İnsanların Cismânî Cevherin Gerçekleşmesi ve Onun Kendine Özgü Varlık Tarzı Hakkındaki İhtilaflarının Zikredilmesi 48

Tartışma ve İşaret 54

İkinci Fasıl: Cismânî Cevherin Mukavvimi Olan Bitişmenin, Onun Lâzımlarının ve İlk Bitişmenin Bekasıyla Beraber Bitişmenin Diğer Fertlerinin İlk Bitişme Üzerine Peş Peşe Gelişinin Açıklanması 56

Özet ve Açıklama 64

Üçüncü Fasıl: Tüm Uzamların ve Bitişmelerin Ancak Bitişik Cevher ile Mümkün Olması 66

Dördüncü Fasıl: Ölçüsel Parçalara Ayrılma Tarzları: Bunların Sayısı Dörttür 70

Beşinci Fasıl: Cisimsel Sûretin Varlık Tarzının Anlaşılması için Vahdânî Bitişiğin İspatı 72

Düğüm ve Çözüm 82

Vehimler ve Cevapları 96

Altıncı Fasıl: Mu'tezilî Nazzâm'ın Görüşünün İptal Edilmesi 98

Yedinci Fasıl: Cisimdeki Bitişikliği Reddetmekten Doğan Bozukluklara ve Duyunun Onların Geçersizliğine Şahit Oluşuna Dair . . . 104

Sekizinci Fasıl: Cevher-i Fert Taraftarlarının Şüphelerinin Takriri, Kuruntularının Dayanağı ve Perdenin Kaldırılmasıyla Maksadın Açığa Çıkarılması 110

Tartışma ve Tamamlama 134

Dokuzuncu Fasıl: [Cismin] Ayrışımsal (*İnfikâkî*) Bölünmeyi Sonsuza Kadar Kabul Etmesinin Sabit Olduğuna Dair 138

Doğulu Bir Nûra Eşlik Eden Batılı Bir Gölge 142

Başka Bir Çözüm Yolu 150

Tartışma ve Keşif 154

İKİNCİ FEN: Mâhiyet ve Hakikat Bakımından Heyûlânın Durumu 156

Birinci Fasıl: İsmin Mefhumu Bakımından Heyûlânın Mâhiyetine İşaret Edilmesi ve Onun, En Ufak Temyiz Gücü Bulunan Kimsenin Bile İnkâr Etmediği İnniyetinin Tahkiki 156

İkinci Fasıl: Meşşâîlerin Muhakkiklerine Göre Heyûlânın Mâhiyeti 166

Üçüncü Fasıl: Heyûlânî Cevherin İspatı 182

Tartışmalar ve Tahkikler 186

1. Tartışma 186

Diğer Bir Tartışma 188

Diğer Bir Tartışma 190

Arşî Bir Çözüm 206

Diğer Bir Tartışma 208

Yeniden Gözden Geçirip Değerlendirmek İçin Daha Fazla Açıklama 218

İlgili Başka Bir Tartışma 228

Başka Bir Yöntem Üzere Başka Bir Tartışma 232

Tartışma ve Takip 236

Arşî Bir Çıkış Yolu 240

Şüphe ve Hidayet 242

Başka Bir Açıdan Diğer Bir Tartışma 246

Dördüncü Fasıl: Heyûlânın Hakikatinin ve Onun Kendine Özgü Varlık Tarzının İspatına Dair Filozofların Başka Bir Yönteminin Zikredilmesi 250

Kıyâsî Bir Hatırlatma 252

Arşî Bir Çözüm 256

Beşinci Fasıl: Bu Merama Dair Başka Bir Yönteme İşaret Edilmesi 272

Altıncı Fasıl: Son Dönem Tahkik Ehlinden Birinin Bu Konuya Dair Çabası ve Onu "Özelin Özeli Kanıtı" Olarak Adlandırması 276

Tartışma ve İşaret 276

Yedinci Fasıl: *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye* Müellifinin [Fahreddin er-Râzî] Dile Getirdiği Başka Bir Delil 280

Tamamlama 290

ÜÇÜNCÜ FEN: Heyûlâ ve Sûretin Zâtî Alaka ile Birlikteliği . . . 292

Birinci Fasıl: Cisimlik Olması Bakımından Cisimlik Heyûlâdan Ayrılamaz . . . 292

Başka Bir Yol . . . 294

Vehim ve Cevap . . . 298

Tahkik ve Tartışma . . . 304

Arşî Bir Çözüm . . . 306

İkinci Fasıl: Bu Konuyla İlgili Tümel Hükümler . . . 308

Üçüncü Fasıl: Cisimsel Heyûlânın Mutlak Sûretten Soyulmasının İmkânsızlığı . . . 312

Diğer Bir Yol . . . 314

Diğer Bir Yol . . . 318

Diğer Bir Yol . . . 318

Detaylandırma . . . 318

Diğer Bir Yol . . . 320

Başka Bir Detaylandırma . . . 322

Başka Bir Detaylandırma . . . 322

Dördüncü Fasıl: Tüm Sûretlerin, Kendilerini Taşıyan Şeye Nispetle Varlık Tarzlarının ve Sûretin Varlıkta Heyûlâsından Önce Gelişinin Açığa Çıkması İçin Heyûlâ ile Sûret Arasındaki Birbirini Gerektirmenin (*Telâzüm*) Keyfiyetine Dair . . . 326

Detaylar . . . 328

Şüphe ve İzalesi . . . 330

Tescil . . . 334

Beşinci Fasıl: Malûlün İlletle Beraber Olmasının İmkânı . . . 338

Altıncı Fasıl: Umum Bakımdan Tek Olan Bir Şeyin Sayı Bakımından Tek Olan Başka Bir Şeye Özel Bir Şekilde İllet Olmasının Keyfiyeti 340

Tartışma ve Tamamlama 344

Tartışma ve Tamamlama 346

Ekleme 348

DÖRDÜNCÜ FEN: Cisimlerin Özel Tabiatlarının İspatı ve Onların Türleştirici Sûretlerinin ve Onlara Bitişen Şeylerin Cevherliklerine İşaret Edilmesi 348

Birinci Fasıl: [Özel Tabiatların] Manalarına İşaret Edilmesi 348

İkinci Fasıl: Hareketlerin ve Eserlerin İlkeleri Olmaları Açısından [Özel Tabiatların] İspatlanmaları 350

İkinci Vecih: 358

Üçüncü Vecih 362

Üçüncü Fasıl: Tabii Sûretlerin Başka Bir Yöntem Aracılığıyla İspatı: Bu [Yöntem] Tabii Sûretlerin Maddenin Mukavvimi Olmasıdır 368

Arşî Bir Çözüm 376

Arşî Bir Kâide 378

Dördüncü Fasıl: Türsel Sûretin Cevherliğinin İspatı Hakkındaki Üçüncü Yöntem 380

Diğer Bir Tartışma 382

Beşinci Fasıl: Bu Gaye [Türsel Sûret] İçin Dördüncü Bir Yöntemin Zikredilmesi 384

Altıncı Fasıl: Son İki Yönteme Göre Olan Delile Karşı Zikredilen Tenakuzun Cevabı 388

Arşî Bir Tahsil 400

Yedinci Fasıl: Tabii Sûretin Cisimliğe Kıvam Vermesinin Bedel Yoluyla Olmadığı Hakkında 402

Detaylandırma 406

Sekizinci Fasıl: Türsel Sûretin Varlık Mertebesinin Cisimlik Sûretinin Varlık Mertebesinden Önce Geldiği Hakkında 406

Burada Meşhur Bir Şüphe Vardır 410

Dokuzuncu Fasıl: Türsel Sûretlerin ve Cismânî Kuvvetlerin Varlığının Cisimlerin Uçlarında ve Sınırlarında Olmadığı Hakkında. . . . 412

Arşî Bir İşaret 416

Onuncu Fasıl: Oluş Halindeki Şeylerin (*Kâinât*) Varlık Tarzına İşaret Edilmesi 420

On Birinci Fasıl: İlk Sûretlere, Onlardan Sonraki [Sûretlere] ve Bozuluş Halindeki Şeylerin Beka Tarzına İşaret Edilmesi 424

BEŞİNCİ FEN: Tabiî Cisimlerin Varlık Türünün -Devamlılık ve Kalıcılık Olmaksızın- Ancak Yenilenme, Yok Olma ve Sürekli Meydana Gelme Yoluyla Olduğu Hakkında 428

Birinci Fasıl: Arşî Bir Parıltı 428

Tabiat Âleminin Yok Olması, Silinmesi ve Fena Bulması Hakkında Başka Bir Sır 430

Diğer Bir Sır 432

Şüphe ve Öğrenme 436

İkinci Fasıl: Hareket Eden Her Cismin, Tabiatın ya da Nefsin Yok Olmaya Mahkûm Olduğunun Kanıtlanması Hakkında, Tıpkı Kur'an'ın Zikrettiği ve Burhanın Kabul Ettiği gibi O'nun Yüzü [Zâtı] Dışında Her Şey Yok Olucudur 440

Şüphe ve Giderilmesi 446

Meşrikî Hikmet 448

Üçüncü Fasıl: Âlemin Hudûsu Hakkında Peygamberler (as.) ve Filozoflar Arasında Görüş Birliği Vardır 450

Dirayet İçeren Bir Hikâye 480

(Şeyh Ebü'l-Hasan Âmirî'nin sözü) 480

Açıklama ve Hatırlatma 500

Şüphe ve Tahsil 506

Hükme Bağlama (*Tescil*) 506

Dördüncü Fasıl: Bu Seçkin ve En Büyük Filozofların Dışındaki Diğer Filozofların Âlemin Hudûsu ve Yıkılışı ile Göklerin ve İki Yerin Yok Oluşuna Dair Görüşleri Hakkında 512

Beşinci Fasıl: Âlemin Bozuluşu ve Yok Oluşunun Özü Olan Maddi Tabiatın Yenilenmesi Hakkında, Bu Görkemli Dinin Ehlinden Olan Keşf ve Şuhûdun Öncülerinin Bazı Sözleri 536

ALTINCI FEN: Tabiî Âlemin İlâhî Âlemden Öykünerek Kabul Ettiği Tabîiyyâtın İlkeleri ve Nedenlerine Dair Cevherlerin İlmi. Buna Delil ise Onun Teminatı Olarak Rabbânî Âlemin, Yaratılışta O'nun İşinin Aracısı Olan Mukarreb Melekler Cihetiyle Allah'tan Alınmasıdır. 540

Birinci Fasıl: Tabiatın Tanımı Hakkında 540

Açıklama 548

İkinci Fasıl: Tabiatın Sûret ve Nefis Gibi Üstünde Bulunan ve Madde, Hareket ve Arazlar Gibi Altında Bulunanlarla Bağıntısı. 552

Tabiatın Sûretle Bağıntısı. 552

Tabiatın Nefis ile Bağıntısı 558

Meşrikî Hikmet 566

Üçüncü Fasıl: İster Tümel İster Tikel Olsun Tabiatın Fiilinin Kötülük ve Düzensizlik Değil, İyilik ve Yararlılık (*Salâh*) Olduğu Hakkında 572

Dördüncü Fasıl: Fizik İlminin Konusu ve İlkeleri Hakkında 574

Beşinci Fasıl: Müsadere [Postulat Olarak Alma] ve [İlke Olarak] Vazetme Yoluyla Tabiî Nesnelerin İlkelerinin Sayımı Hakkında 582

Altıncı Fasıl: Madde, Sûret ve Yokluk İlkelerinin Ortak Oluşunun Niteliği Hakkında 596

Yedinci Fasıl: Tabiat Bilimci İçin Hangi Nedenin Daha Çok İstenmesi ve Önemsenmesi Gerektiği Hakkında 606

Sekizinci Fasıl: Tabiî Cismin Madde ve Sûretten Nasıl Oluştuğunun Bilgisi Hakkında 614

Meseleler ve Çözümler 624

Açıklayıcı Bir Hatırlatma 634

Dokuzuncu Fasıl: Madde ile Sûretin Birliği Söylemine Getirilen Vehmî Şüphelerin Çözümü Hakkında 640

***Hâşiyetü't-Tecrîd* Sahibinin [Seyyid Şerîf el-Cürcânî] Çağdaşlarına Yönelttiği Şüpheler** 640

İzah 652

Onuncu Fasıl: Madde ile Sûret Arasındaki Sözün Cerh ve Ta'dil Yoluyla Tamamlanması 658

On Birinci Fasıl: Değişenler ve Tabii Durumların İlkeleri Oluşu Bakımından Sebeplerin Halleri Hakkında Sözün Tamamlanması 672

On İkinci Fasıl: Bu İlkelerin Birbirleriyle Münasebetinin Belirlenmesi 684

On Üçüncü Fasıl: Nedenlerin Araştırma Konularına Dâhil Edilmesi, "Niçin" Sorusu ve Cevabı 690

On Dördüncü Fasıl: Karışımın Mahiyeti ve Varlığının (*İnniyet*) Araştırılması 696

Deliller 710

On Beşinci Fasıl: İbn Sînâ'nın Bu Konuda Söyledikleri ve Onların Defedilmesi 718

On Altıncı Fasıl: Açıklamanın Tamamlanması ve Tercih Edilen Görüşe Yöneltilebilecek Eleştirilerin Defedilmesi 724

On Yedinci Fasıl: Unsurların Sûretlerinin Doğmuş olanlarda (*Mevâlid*) Yok Olduğunu İddia Eden Görüşünün Yeni İcat Edilen Bir Görüşe Benzemediği Hakkında 732

Nedensel (*Limmî*) Açıklama 734

On Sekizinci Fasıl: Tabii Varlıkların Fazilet ve Üstünlük Bakımından Farklı Olmaları ve Cismânî Varlıkların Varlık Feyzini Kabul Etmeye Tedricen Hazırlanmalarına Dair 740

DİZİN 760

el- ESFÂRÜ'L-ERBA'A

الأسفار الأربعة

İKİNCİ SEFERİN DEVAMI

MESELELER

BİRİNCİ MATLAB

Cevherler ve Hükümleri

Burada beş fen vardır.

BİRİNCİ FEN

Fiziksel Cisimlerin Hakikatinin Gerçekleşmesi

Burada bir mukaddime ve dokuz fasıl vardır.

MUKADDİME

Fiziksel Cisimlerin Mâhiyeti Hakkında

[1] Bu seferin başlarında öğrendin ki eşyanın hakikati, onların, oluşların sûretleri ve aynların hüviyetleri olan özel varlıklarından ibarettir; mâhiyetler ise hâricî hüviyetlere mutabık olan tümel (*küllî*) kavramlardır; genellik (*umumiyet*) ve ortaklık (*iştirak*) onlara akılda arız olur; onların dış âlemdeki varlıklarının anlamı, varlıklar üzerine [söylenmelerinin] doğruluğudur; kendi özleri bakımından düşünüldüğünde ise ne mevcûd ne mâdum, ne tümel ne de tikeldirler; varlığın mâhiyete ârız olmasının anlamı, onunla gerçek bir varlığa sahip olan bir ferdin kaim olması olmayıp -çünkü daha önce defalarca öğrendiğin gibi bu imkânsızdır- onun akılda, bedîhî olan genel varlık kavramıyla nitelendirilmesidir.

تتمة السفر الثاني

المطالب

فالمطلب الأول في أحكام الجواهر

و فيها فنون

الفن الأول في تجوهر الأجسام الطبيعية

و فيه مقدمة و عدة فصول

أما المقدمة ففي ماهية الجسم الطبيعي

[١] اعلم أنك لما علمت في أوائل هذا السفر أن حقائق الأشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة التي هي صور الأكوان و هويات الأعيان و أن الماهيات مفهومات كلية مطابقة لهويات خارجية و يعرض لها العموم و الاشتراك في العقل و معنى وجودها في الخارج صدقها على الوجودات و هي في حد نفسها لا موجودة و لا معدومة و لا كلية و لا جزئية. و معنى عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود العام البديهي لا بقيام فرد حقيقي من الوجود بها لاستحالة ذلك كما علمت مرارا.

[2] Özetle, varlık dış âlemde zâtıyla mevcûd olup "önce gelen, sonra gelen, illet ve malûl" olabilmektedir. Her illet varlık mertebesinde malûlden daha üstün, daha güçlü, daha yoğun (*eşeddün*) ve daha yücedir. Her malûl ise oluş mertebesinde illetinden daha değersiz, daha aşağı ve daha düşüktür. [İllet-malûl arasındaki] bu varlık silsilesi sebeplik (*illiyet*) yönünde, tüm mertebeleri ve neşetleri kuşatan ve hiçbir mevcûdun onun varlığından gâip olamadığı, yerde ve göklerde bulunan hiçbir zerrenin, zâtının aynısı olan ilminden saklı kalmadığı celâlet, üstünlük ve güç mertebesine kadar uzanır. Aynı şekilde [bu silsile] sebeplilik (*ma'lûliyet*) yönünde ve eksiklik cihetinde de zâtı kendi zâtında hazır bulunmayan, aksine zâtı kendi zâtından gâip olan bir mertebede sona erer. Bu, mekânsal ve zamansal boyutlara sahip olan uzamsal varlıktır. [Uzamsal varlığın] varlığı yokluğunda içerilmediği, hazır oluşu gâip oluşunda içkin olmadığı, birliği çokluğunun kuvvesi ile iç içe olmadığı ölçüde bir bütünlüğü (*cem'iyyet*) ve vücûdî bir tahassülü [dış âlemde varlığa gelişinin tamamlanması] olamaz. Cisim gibi. Çünkü [cismin] varsayılan her bir kısmı diğer bir kısmı için gâiptir. Bir kısmın kısmının, diğer kısmının kısmına kıyasla hükmü de böyledir. O halde bütün de bütünden gâiptir. İşte bu, cevherî zâtlarda bulunan ve varlığın sıra düzeninin, kendisine kadar ulaşması zorunlu olan en noksan varlıktır.

[3] Çünkü her varlık, bir eserin ilkesidir. Eseri de aynı şekilde ondan daha düşük bir varlık tarzıdır. Bu şekilde devam eder. Varlık silsilesi eğer varlığının şekli ve tarzı (*haysiyet*) yokluğunun haysiyetini içeren bir şeyde sona ermeseydi herhangi bir sınırda durmaması lâzım gelirdi. Bu durumda bütünüyle kuvve ve salt imkân olan heyûlâ da var olamazdı. Fakat daha sonra öğreneceğin üzere, heyûlânın varlığı kaçınılmazdır. Bu, -cisimsel sûreti kastediyorum- her ne kadar zulmânî bir şey olsa da varlığın nurunun mertebelerindendir. Şayet varlığın sıra düzeni onunla sona ermeseydi onun yokluğu şer olur ve yaratılmaması yaratıcısı için cimrilik ve pintilik olurdu. Bu ise -burhanın gerektirdiği üzere- eksiklik ve imkândan mukaddes olan Feyyâz ilke için mümkün değildir. Çünkü bu zulmânî cevherin feyezanının [taşmasının] yokluğu, feyzin sınırlı sayıda mevcûdda durmasını gerektirirdi. Zira illet ve malûl şeklinde zâtî olarak sıralanan varlıktaki sıra düzeninin sonluluğuna delalet eden burhanlar bunu göstermektedir. Buna göre [varlığın sıra düzeni cisimsel sûrete

[٢] و بالجملة الوجود هو بنفسه موجود في الخارج و يكون متقدما و متأخرا و علة و معلولا و كل علة فهي في رتبة الوجود أشرف و أقوى و أشد و أعلى من معلولها و كل معلول فهو في رتبه الكون أخس و أدون و أنزل من علته حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية- إلى مرتبة من الجلالة و الرفعة و القوة يحيط بجميع المراتب و النشئات و لا يغيب عن وجوده شيء من الموجودات و لا يعزب عن علمه الذي هو ذاته ذرة في الأرض و السماوات- و كذا ينتهي في جانب المعلولية و جهة القصور إلى حيث لا حضور لذاته عند ذاته- بل تغيب ذاته عن ذاته. و هو الوجود الامتدادي ذو الأبعاد المكانية و الزمانية و ليس له من الجمعية و التحصل الوجودي قدر ما لا ينطوي وجوده في عدمه و لا يندمج حضوره في غيبته و لا يتشابك وحدته في قوة كثرته و هو كالجسم. فإن كل بعض مفروض منه غائب عن بعض آخر و كذا حكم بعض البعض بالقياس إلى بعض بعضه الآخر و هكذا فالكل غائب عن الكل. فهذا غاية نقص الوجود في الذوات الجوهرية و لا بد أن تصل نوبة الوجود.

[٣] لأن كل وجود هو مبدأ أثر و أثره أيضا نحو من الوجود أنقص منه و هكذا فلو لم ينته سلسلة الوجود إلى شيء يكون حيثية وجوده متضمنا لحيثية عدمه- يلزم عدم الوقوف إلى حد فلا يوجد الهيولى التي هي محض القوة و الإمكان لكن لا بد من وجودها كما ستعلم و هذا أعني الصورة الجسمية و إن كان أمرا ظلمانيا إلا أنه من مراتب نور الوجود فلو لم تنته نوبة الوجود إليه لكان عدمه شرا و عدم إيجاده بخلا و إمساكا من مبدعه و هو غير جائز على المبدإ الفياض المقدس عن النقص و الإمكان على مقتضى البرهان و لأن عدم فيضان هذا الجوهر الظلماني يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه من الموجودات لنهوض البراهين الدالة على تناهي المترتبات في الوجود ترتبا ذاتيا عليا و معلوليا فينسد بذلك

kadar inmeseydi] rahmet ve cömertlik kapısı, birbiri ardınca gelen oluş halindeki varlıkların (*kâinât*), özellikle de hazırlayıcılar (*muiddât*) ve dönenler (*âidât*) silsilesinde bulunan insânî nefislerin faydalanmasına kapanırdı. Yine eğer yaratma silsilesi cismânî cevhere [kadar ulaşıp orada] son bulmasaydı mümkün varlıkların akıllardan ibaret olması lâzım gelirdi. Zira akılların dışındaki nefislerin, tabiatların, sûretlerin ve nicelik, nitelik, konum ve zaman gibi arazların, cisimle beraber veya cisim vasıtasıyla olmaksızın var olmaları mümkün değildir.

[4] Hikmet kanunlarından olan bu gibi vecihler, -duyu algısının, duyulur nitelikleri taşıyan yüzeyler ve sınırlar arasındaki uzamlı bir cevherin varlığını gerekli görmesinden kat'-ı nazar ederek- cevherî uzamlıların varlıkta gerçekleşmesine aklî olarak delalet etmektedir. İşte bu uzamlı cevher, cevher kategorisindeki "cisim" diye adlandırılan şeydir. Bazen iştirak ile nicelik kategorisinden olan başka bir anlama da gelebilir. İkisinin arasındaki farkı ileride anlayacaksın.

[5] Cismi, isminin "Üç boyutun [kendisinde] farz edilmesini kabul eden cevher." şeklinde açıklanmasına uygun olarak birinci mana ile tarif ettiler. Şeyh'in [İbn Sînâ], cismin bu tarifinin cisim için tanım mı (*had*) yoksa betim mi (*resm*) olduğu hususunda tereddüt ettiği nakledilir. Fahreddin Râzî ise; cevherin cisim için cins olmaya uygun olmadığını ve "üç boyutu alma kâbiliyetinin" cismin faslı olamayacağını [savunarak] bunun tanım olduğuna karşı çıkar.

[6] İlkinin [gerekçesi], daha önce [Fahreddin Râzî'nin] sözünde zikri geçen birtakım vecihlerdir. Şöyle ki cevherin manası, "bir konuda bulunmayan mevcûd"dur. Hâlbuki varlık, mâhiyetlere dâhil olamaz. Bu yüzden o, cevher türlerinin bir parçası olamaz.

[7] Ayrıca "bir konuda bulunmama", olumsuz (*selbî*) bir durumdur. Selbî durumlar ise mevcûd hakikatlerin hâricindedir.

[8] Aynı şekilde eğer cevher [cisim için] cins olsaydı bir fasla ihtiyaç duyardı. [Cevherin] faslı eğer araz olursa cevherin araz ile tekavvüm etmesi [cevherin araz ile varlık bulması] gerekirdi. [Cevherin faslı] eğer cevher olursa bu durumda başka bir fasla ihtiyaç duyulur ve söz yine [cevherin faslına] döner ve böyle teselsül eder.

[9] İkincisinin [gerekçesi] ise "kâbiliyet, varsayma imkânı ve sıhhati" gibi ibarelerin, hâriçte herhangi bir tahakkuku bulunmayan nisbî

باب الرحمة و الإجادة عن إفادة الكائنات الزمانية المتعاقبة سيما النفوس الإنسانية الواقعة في سلسلة المعدات و العائدات و أيضا لو لم ينته سلسلة الإيجاد إلى الجوهر الجسماني لزم أن ينحصر الممكنات في العقول فإن ما سوى العقول كالنفوس و الطبائع و الصور و الأعراض كالكم و الكيف و الأين و المتى و غيرها لا يمكن وجودها إلا مع الجسم أو بالجسم.

[٤] فهذه الوجوه و غيرها من القوانين الحكمية تدل دلالة عقلية على تحقق الممتدات الجوهرية في الوجود مع قطع النظر عن ما يوجبه الحس من وجود جوهر ممتد فيما بين السطوح و النهايات حامل للكيفيات المحسوسة فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم الذي من مقولة الجوهر و قد يطلق بالاشتراك على معنى آخر من مقولة الكم كما ستقف على الفرق بينهما.

[٥] و قد عرفوا الجسم بالمعنى الأول بحسب شرح اسمه بأنه الجوهر القابل لفرض الأبعاد الثلاثة. و نقل عن الشيخ أنه متردد في أن هذا التعريف للجسم حد أو رسم له- و أبطل الفخر الرازي كونه حدا بأن الجوهر لا يصلح جنسا للجسم و لا قابلية الأبعاد فصلا له.

[٦] أما الأول فلوجوه سبق ذكرها في كلامه من كون الجوهر معناه الموجود لا في موضوع و الوجود لا يصلح للدخول في الماهيات فلا يكون جزءا لأنواع الجوهر.

[٧] و لا في موضوع أمر سلبي و السلوب خارجة عن الحقائق الموجودة.

[٨] و أيضا لو كان الجوهر جنسا لاحتاج إلى فصل و فصله إن كان عرضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض و إن كان جوهرا احتيج إلى فصل آخر و يعود الكلام إليه فيتسلسل.

[٩] و أما الثاني فلأن معنى القابلية و إمكان الفرض و صحته و نحو ذلك من العبارات أمور نسبية لا تحقق لها في الخارج و إلا لقام بمحل

şeyler olmasıdır. Aksi takdirde, -arazi manalardan olmalarının zorunluluğundan dolayı- onlara kâbil olan bir mahalde kaim olmaları gerekirdi. Bu durumda başka bir kâbiliyete ihtiyaç duyulurdu ve söz kâbiliyetin kâbiliyetine dönerdi. Bunun sonucu olarak -her kâbiliyetin, kendisinden önceki bir kâbiliyete dayanmasının zorunluluğu sebebiyle- mevcûd sıra düzeninin teselsül etmesi gerekirdi. Böyle bir [teselsül] ise bu silsile, "bu kâbiliyet ve mahal" gibi iki kuşatıcı tarafından kuşatıldığından dolayı ittifakla geçersizdir.

[10] Birincisinin cevabı şudur: Daha önce [zikredilenlerden] anladın ki [Fahreddin Razî] ve insanların çoğu, "bir konuda bulunmayan mevcûd" sözünün cevher için tanım olduğunu sandılar. Onlar bu sözden "konunun, kendisinden olumsuzlandığı bilfiil mevcûdu" anladılar. Cevherin cinsliğine karşı getirdikleri itirazlar da buna mebnidir. Yüksek cinslerin -basit olmaları sebebiyle- tanımının yapılamayacağını ve basit olanın tanımının olmadığını fark edemediler. O halde cevherin tarifi hakkında zikredilen şeyler, cevherin betimi (*resm*) olmaya uygun özellikler ve lâzımlardır. Bir şeyin betiminin cins olamaması ise o şeyin [kendisinin] de cins olamamasını gerektirmez.

[11] İkincisinin cevabı ise şudur: Allâme Tûsî, *İşârât* şerhinde belirtmiştir ki [cismin] ayrımı (*fasl*) "üç boyutu alma kâbiliyeti" değildir, çünkü "kâbiliyet" cisme yüklem olmaz. Bilakis ayrım, yüklem olan "kâbil"dir. O ise bir "şey" değildir. Hâlbuki tariflerde zikredilen türemiş lafızlardan maksat o lafızların basit mefhûmlarıdır. O halde onlarla onların kendisinden türediği ilkeler arasındaki fark sadece itibardadır. Nitekim beyaz olması cihetinden beyaz mefhûmu basittir, tıpkı beyazlık gibi... Aralarındaki fark şudur: Şayet kendisiyle beraber bir şeyin [konunun] bulunmaması şartı ile ele alınırsa o, yüklem olmayan bir araz [beyazlık] olur. Eğer kendisinin dışında bir şarta bağlı olmadan bundan daha genel bir biçimde ele alınırsa yüklem olan bir arazi [beyaz] olur. Tahkik edildiği üzere -nâtık gibi- tanımın parçasında [ayrımda] da hüküm böyledir: O, ilk itibarla yüklem olmayan bir parçayken ikinci itibarla yüklem olan bir ayrımdır (*fasl*). O halde varlık ile yokluk arasındaki fark, türeyen [lafız] ile onun ilkesi [masdarı] arasındaki fark hususunda geçerli değildir. Aksine cevap olarak şöyle denilmesi daha uygundur: Tanımların çoğunda zikredilen fasıllardan kastedilen, o fasılların -kendilerinden ancak o gerektirilen

قابل لها ضرورة أنها من المعاني العرضية فيحتاج إلى قابلية أخرى و يعود الكلام إلى قابلية القابلية فيلزم التسلسل في المترتبات الموجودة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية سابقة عليها و مثله باطل بالاتفاق سيما و هذه السلسلة أمر محصور بين حاصرين هما هذه القابلية و المحل.

[١٠] و الجواب أما عن الأول فلما عرفت فيما مر فإنه و أكثر الناس زعموا أن قولهم الموجود لا في موضوع حد للجوهر و فهموا منه الموجود بالفعل مسلوبا عنه الموضوع و عليه يبتني اعتراضاتهم على جنسية الجوهر و لم يعلموا أن لا حد للأجناس العالية- لكونها بسيطة و لا حد لبسيط فما ذكر في تعريف الجواهر خواص و لوازم يصلح رسما له و عدم جنسية رسم الشيء لا يوجب عدم جنسيته.

[١١] أما عن الثاني فقد ذكر العلامة الطوسي في شرح الإشارات أن الفصل ليس قابلية الأبعاد لأنها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل المحمول و هو ليس بشيء فإن المراد من الألفاظ المشتقة المذكورة في التعاريف هي مفهوماتها البسيطة و حينئذ الفرق بينها و بين مباديها الاشتقاقية بمجرد الاعتبار فإن مفهوم الأبيض بما هو أبيض بسيط كالبياض- و الفرق بينهما بأنه إن أخذ بشرط أن لا يكون معه شيء فهو عرض غير محمول و إن أخذ أعم من ذلك بلا شرط غيره كان عرضيا محمولا. و كذا الحكم في جزء الحد كالناطق من جهة كونه جزءا غير محمول بالاعتبار الأول و فصلا محمولا بالاعتبار الثاني كما هو التحقيق- فالفرق بالوجود و العدم بين المشتق و مبدئه غير سديد بل الحري بالجواب أن يقال ليس المراد من الفصول المذكورة في أكثر الحدود بل هي ملزوماتها التي لا يمكن التعبير

(*levâzım*) ile bahsedilmesi mümkün olan- gerektirenleridir (*melzûmât*). İnsanın tanımlanmasında zikredilen nâtık gibi. Bundan maksat düşünme yetisi ve bu yetinin, kendisinden tümelleri idrakin ortaya çıkacak şekilde bulunmasıdır, izafet kâbilinden olan idrakin kendisi değil. Çünkü muzaf, bizzat cevher kategorisinin altında bulunan şeylerden değildir. Bu yüzden bu isimlendirmeler fasılların yerine ikame edilmiş olup onlardan maksat onların melzûmlarıdır.

[12] Şeyhü'r-Reîs'in [İbn Sînâ] *Şifâ*'nın *İlâhiyât*'ında geçen şu ifadeleri bunu desteklemektedir: "Eğer hayvanda duyu algısı ele alınırsa hakikatte o, fasıl değil, fasıl olan şeyin göstergesidir. Çünkü hayvanın faslı onun idrak eden ve iradeyle hareket eden bir nefse sahip olmasıdır. Hayvanın nefsinin hüviyeti, onun duyu ile algılaması olmadığı gibi tahayyül etmesi ve iradeyle hareket etmesi de değildir; bilakis [onun hüviyeti] tüm bunların ilkesidir." [İbn Sînâ'nın sözü burada] bitti.

[13] Cismi, "uzun, enli ve derin olan" şeklinde tanımlayanlar da bu tanım ile bizim [yukarıda] zikrettiğimiz şeyi kastetmiş olabilirler. Çünkü bu manalar, -daha önce geçtiği üzere- arazi olduğu gösterilen şeylerdendir. Zira cisimliğin, mutlak varlıkta onlardan ayrı olması mümkündür. [Şöyle ki] cisimliğin mutlak olarak çizgiden (*hatt*) ayrı olmasının [imkânı] hâricî ve zihnî varlığın her ikisinde de [geçerlidir]. [Cisimliğin] düz yüzeyden ayrı olmasının [imkânı] da aynı şekildedir. Küre ve torus gibi... Cismin, [tam] simetrik ve düz yüzeyin ikisinden birden ayrı oluşu ise elips ve oval gibidir. Aynı şekilde cismin, bunların eğrisel olanlarından ayrı oluşu da küplerdeki gibidir.

[14] Cismin bunların tümünden ayrı oluşuna gelince, bu ayrı oluş -her ne kadar hâriçte gerçekleşemese de- vehimde ve akılda gerçekleşmesi mümkün olan şeylerdendir. Çünkü sonluluk, cismin mâhiyetinin lâzımlarından değildir. Zira sonsuz bir cismi tasavvur eden bir kimse, cisim olmayan bir cismi tasavvur etmiş değildir. Bilakis cismi ve başka bir şeyi tasavvur etmiştir. O [başka şey ise] "o cismin bir yüzeyde son bulmaması" [tasavvurudur].

[15] O halde hayalinde üç cihete [uzunluk, genişlik, derinlik] uzanan bir cismi, o cismin sonlu oluşunu tasavvur etmeksizin veya onun sonlu oluşuna itibar etmeksizin tasavvur eden bir kimse, muhakkak bir cismi idrak etmiş ve onu tasavvur etmiş demektir. Her ne kadar cismin

عنها إلا بتلك اللوازم كالناطق المذكور في تحديد الإنسان فإن المراد قوة النطق و كونه بحيث ينشأ منه إدراك الكليات لا نفس هذا الإدراك الذي من قبيل الإضافات ضرورة أن المضاف غير داخل فيما هو تحت مقولة الجوهر بالذات فهذه العنوانات المذكورة أقيمت مقام الفصول و المراد منها ملزوماتها.

[١٢] يؤيد هذا ما ذكره الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء إذا أخذ الحس في الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على ما هو الفصل فإن فصل الحيوان أنه ذو نفس دراكة متحركة بالإرادة و ليست هوية نفس الحيوان أن يحس و لا هويته أن يتخيل و لا هويته أن يتحرك بالإرادة بل هو مبدأ لجميع ذلك انتهى.

[١٣] لعل من حد الجسم بأنه الطويل العريض العميق أراد به نحو ما ذكرناه لأن هذه المعاني مما يثبت عرضيتها كما مر فإن الجسمية قد تنفك عنها في مطلق الوجود أما انفكاكها عن الخط مطلقا ففي الوجود الخارجي و الذهني جميعا و أما عن السطح المستوي فكذلك مثل الكرة و الحلقة المفرغة و أشباههما. و أما عن المستقيم و المستوي منهما جميعا فكالعدسي و الإهليلجي و أما عن المستدير منهما فكذلك مثل المكعبات.

[١٤] و أما عن الجميع فذلك و إن لم يتحقق في الوجود لكن مما يمكن تحققه في الوهم و العقل لأن التناهي ليس من لوازم ماهية الجسم فإن من تصور جسما غير متناه لم يتصور جسما لا جسما بل تصور جسما و شيئا آخر و هو كونه غير منته إلى سطح.

[١٥] فمن تصور في خياله جسما منبسطا في الجهات الثلاث من غير أن يتصور أو يعتبر معه تناهيه فقد أدرك و تصور جسما و لم يعوزه شيء من

sonluluğunu idrak etmemiş olsa da [bu idrakin yokluğu o kimseyi] cismin hakikatini tasavvur etmekten eksik bırakmaz. Sonsuz bir cismi tasavvur eden kimse, hatayı tasavvurda değil ancak tasdikte yapmıştır. "Cisim arazdır." diyenin sözünde olduğu gibi. Bu kimse iki basit tarafı, kendilerinde herhangi bir hata olmaksızın tasavvur etmiş fakat olumlayıcı terkipte hata etmiştir. Eğer sonluluk cismin hakikatinin mukavvimi olsaydı insan, -zikredilen varsayımda cismin hakikatini tasavvur etmiş olmasına rağmen- [aynı zamanda cismin hakikatini] tasavvur etmemiş olurdu. Bu ise [varsayılanın] hilafınadır.

[16] Bu manayla, cismin, nicelik babından olan matematiksel cisimden ayrı oluşuna gelince, bunun delili daha sonra gelecektir. Zira bir varlıkta bunların ikisi [tabii cisim ve matematiksel cisim] asla ayrılmaz ki [matematiksel cismin] arazi olduğu [bu ikisinin] ayrılığıyla gösterilsin. Böylece cismin "üç boyut" ile veya "üç boyutu bilfiil kabul etmesi" ile tanımlanmasının doğru olmadığı sabit olmuştur.

Tartışma ve Tahkik

[17] Belki de cismin bu boyutlarla tarif edilmesinin geçerliliğine hükmeden kimse, -cismin, kendisinde bu boyutların ve hatların varsayılmasının mümkün oluşundan ayrı olamamasından dolayı- [cismin bu boyutlarla tarif edilmesine] delil getirmiştir. Farz edilen bu hatlar; [a] ya cismin bitişmesinde farz edilir; bu durumda bitişme cisimde bilfiil hâsıl olmuş olur. [b] Ya da farz edilen bu hatlar cismin bitişmesinde değil de -kendinde bitişik olan şey heyûlâ olsun veya başka bir şey olsun- bitişmeden başka bir manada farz edilir. Bunun da -cisimde boyutların farz edilmesinin mümkün olması için- "bitişme" olarak nitelendirilmesi zorunludur. Aksi takdirde [yani bitişme olarak nitelendirilmediğinde] varsayım geçerli olmamış olur. Çünkü kendisinde bitişme ve boyut bulunmayan şeyde boyutların olduğunun farz edilmesi mümkün değildir. O halde bu varsayımın imkânı bitişmenin varlığına bağlıysa [bu bitişmenin] varlığının varsayımdan önce olması zorunludur. Aksi takdirde onda varsayım imkânsız olurdu. Hâlbuki takdir edilen [farz edilen] bunun hilafınadır. Aynı şekilde bu varsayımın imkânı bitişmenin varlığına bağlı olursa bitişmenin varlığının, bu varsayımın imkânına ve [bitişmenin] bu imkânla beraber bulunmasına dayanması imkânsız olurdu. Aksi halde bir şeyin,

تصور حقيقة الجسم و إن لم يدرك تناهيه. و من تصور جسما غير متناه لم يخطأ في التصور بل إنما أخطأ في التصديق- كمن قال إن الجسم عرض فقد تصور الطرفين البسيطين من غير خطإ فيهما لكنه أخطأ في التركيب الإيجابي فلو كان التناهي مقوما لحقيقة الجسم لم يكن الإنسان عند الفرض المذكور متصورا لحقيقة الجسم مع أنه قد تصورها هذا خلف.

[١٦] و أما مغايرة الجسم بهذا المعنى للجسم التعليمي الذي هو من باب الكم فلما سيأتي من الدليل إذ لا انفكاك بينهما في شيء من الوجودين حتى يثبت عرضيتهما بالانفكاك فقد ثبت أنه لا يجوز تحديد الجسم بهذا الأبعاد و لا بقبوله إياها بالفعل.

بحث و تحقيق

[١٧] و ربما احتج القائل بصحة تعريف الجسم بهذه الأبعاد بأن الجسم لا يخلو عن صحة فرض الأبعاد و الخطوط و هذه الخطوط المفروضة إما أن تكون مفروضة في اتصال الجسم فيكون الاتصال حاصلا بالفعل في الجسم و إلا لم تكن مفروضة فيه بل في معنى آخر غير الاتصال و المتصل بنفسه هيولى كان أو غيرها فلا بد أن يكون ذلك متصفا بالاتصال حتى يمكن فرض الأبعاد فيه و إلا لما كان الفرض صحيحا ضرورة أن ما لا اتصال له و لا بعد فيه لا يمكن فرض الأبعاد فيه. فإذا كانت صحة هذا الفرض موقوفة على وجود الاتصال فوجب كونه موجودا قبل الفرض و إلا كان الفرض مستحيلا فيه و المقدر خلافه و إذا كانت صحة الفرض موقوفة على وجود الاتصال فاستحال أن يكون وجود الاتصال موقوفا على صحة الفرض و لا أن يكون معها و إلا لزم توقف الشيء على

kendisinden bir veya iki mertebe önce yine kendisine dayanması gerekir ki bu imkânsızdır. Böylece sabit oldu ki hatların farz edilmesinden önce üç cihette mevcûd olan bitişmeler cismin ayrılmaz lâzımlarındandır.

[18] Cevap: Cismin, kendinde tek bir bitişmesi vardır. O [bitişme] kesişen çizgilerin (*hutût*) farz edilmesini mümkün kılan şeydir. Şayet boyutların farz edilmesinden önce bitişmenin varlığından maksadınız buysa, bu doğrudur. Fakat o, vahdet vasfıyla cisimdir. Eğer cisimde bilfiil mevcûd olan, birbirine zıt ve farz edilmiş kesişen hatların kendilerinde farz edildiği cihetleri kastediyorsanız iki sebepten dolayı durum böyle değildir: Birincisi: Eğer bilfiil cihetlerin sayısı, farz edilmesi mümkün olan hatların sayısı kadar olsaydı cihetlerin [sayısı] sonsuz olurdu. Zira farz edilmesi mümkün olan hatların sayısı sonsuzdur. İkincisi: Cihet -daha sonra öğreneceğin üzere- işaretin bittiği yerdir. Hatsal cihetler ancak hatların var olmasıyla taayyün edebilir. Hatlar olmasaydı o cihetler olmaları bakımından o cihetlerin bilfiil meydana gelişleri olmazdı. O halde onun, bu cihet olduğuna veya bu cihette olduğuna hükmedilirse hatların farz edilmesinden önce cisme ârız olmuş olan bitişmenin varlığı doğrudur. Diğer yandan ise varsayımdan önce bu cihet bu cihet olmadığından dolayı bu cihetin, varsayımdan önce var olması doğru değildir. Aynı şekilde, bir yüzeyde bir hat [sonradan] meydana geldiğinde [sonradan meydana gelen] bu hat, bu hat [bu yüzeyin üzerinde] oluşmadan önce var değildi. Her ne kadar şu an bu hattın, kendisinde bulunduğu bitişme, bu hattan önce mevcûd olsa da [durum böyledir].

[19] Sonra biri şöyle diyebilir: "Boyutsal bitişmeler ve onların hizasında bulunan ayrışmalar cisimde bilkuvve mevcûd olursa bu durumda cisim, bitişmesinde ve ayrışmasında bilkuvve olur. Bilkuvve olan şey ise mevcûd değildir. Bu durumda cisim bitişik de olmaz ayrık da olmaz. Bu ise farz edilenin hilafınadır (*hulf*)."

[20] Bunun cevabı şudur: "Nisbî anlamıyla değil de gerçek anlamıyla bitişme -ileride anlayacağın üzere- bu bilimde (*sana'a*), hatlar ve ölçüler ile bitişimsel sûret arasında müşterek bir lafızdır. Buna göre deriz ki: Hatsal bitişmeler cisimde bilkuvve mevcûddur. Cisimsel sûret anlamındaki bitişme ise bilfiil mevcûddur. Çünkü o, mutlak cismin mâhiyetinin mukavvimi olan bir sûrettir."

نفسه إما بمرتبة أو بمرتبتين و هو محال فثبت أن الاتصالات في الجهات الكثيرة موجودة قبل فرض الخطوط- لازمة للجسم غير منفكة.

[١٨] الجواب أن للجسم اتصالا واحدا في نفسه هو المصحح لفرض الخطوط المتقاطعة فإن كان مرادكم بوجود الاتصال قبل فرض الأبعاد هذا فهو صحيح لكنه بنعت الوحدة هو الجسم و إن عنيتم أن في الجسم جهات متباينة موجودة بالفعل يفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الأمر كذلك بوجهين: أحدهما أنه لو كان عدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنة الانقراض لكان الجهات غير متناهية كما أن الخطوط التي يمكن فرضها غير متناهية. و ثانيهما أن الجهة ليست إلا منتهى الإشارة كما ستعرف و لا يتعين الجهات الخطية إلا بوجود الخطوط و لولاها لما كان لتلك الجهات من حيث إنها تلك الجهات حصول بالفعل فحق أنه وجد قبل فرض الخطوط الاتصال الذي عرض له الآن إن حكم عليه بأنه هذه الجهة أو في هذه الجهة و ليس بحق أنه وجد قبل الفرض هذه الجهة لأن قبل الفرض لما كانت هذه الجهة هذه الجهة كما أنه إذا حدث خط في سطح فإنه لم يكن هذا الخط موجودا قبل حدوث هذا الخط و إن كان الاتصال الذي وجد فيه الآن هذا الخط موجودا قبل هذا الخط.

[١٩] ثم لقائل أن يقول الاتصالات البعدية إذا كانت موجودة في الجسم بالقوة- و الانفصالات التي بإزائها أيضا موجودة بالقوة فإن الجسم في اتصاله و انفصاله بالقوة و ما بالقوة غير موجود فالجسم ليس بمتصل و لا منفصل هذا خلف.

[٢٠] و الجواب عنه أن الاتصال بالمعنى الحقيقي الغير النسبي لفظ مشترك في الصناعة بين الخطوط و المقادير و بين الصورة الاتصالية كما سيتضح لك. فنقول الاتصالات الخطية موجودة في الجسم بالقوة فأما الاتصال بمعنى الصورة الجسمية فذلك موجود بالفعل لأنه صورة مقومة لماهية الجسم المطلق.

[21] O halde sabit olmuştur ki, "boyutları kabul eden"in manası, kabul edenin ve kabul edilenin varlığından sonra gelen izâfî kabul değildir. Aynı şekilde [boyutları kabul edenin manası], kendisinde boyutların bilfiil bulunduğu şey de değildir. Aksi takirde küre cisim olmamış olurdu. Bilakis kastedilen, -öğrendiğin üzere- bu kabulün ilkesidir. Bunun benzerini de cevherin, "kendisinden konunun olumsuzlandığı mevcûd" şeklinde tarif edilmesinde öğrenmiştin.

Diğer Bir Yol

[22] Zikredilen tarifi, açıklandığı şekilde düzeltmek müteahhir düşünürlerden bir topluluğa zor gelince eskilerden miras kalan [tarifteki] sözü, "[Cisim]; uzun, geniş ve derin olan cevherdir." şeklindeki kendi sözleriyle değiştirdiler. Burada, bu lafızlardan her birinin farklı anlamlar arasında müşterek olması söz konusudur. Nitekim uzunluk, -Öklid'in kitabında da geçtiği gibi- bazen herhangi bir şekilde hat üzerine söylenir; bazen yüzeyi kuşatan iki hattan ölçü bakımından en büyük olanına söylenir; bazen -hat olsun başka bir şey olsun- kesişen boyutların en büyüğüne söylenir. Bazen ilk farz edilen boyuta, bazen hayvanın başı ile onun mukâbili olan ayak veya kuyruk arasındaki farz edilen boyuta, bazen ise gök ile yer arasındaki farz edilen boyuta söylenir. Aynı şekilde genişlik de bazen yüzeyin kendisine, bazen iki boyutun ölçü bakımından en küçük olanına, bazen ikinci olarak farz edilen boyuta, bazen ise sağ ile solu kavuşturan boyuta söylenir. Keza derinlik de bazen iki yüzey arasındaki kalınlığa, bazen uzunluk ve genişlik olarak farz edilen iki boyutla kesiştiğinde onların üçüncüsüne, bazen başlangıcı tavandan alınan ve aksi [taban] alındığında kalın olarak isimlendirilen boyuta söylenir. Bazen ise cismin kendisine söylenir.

[23] Öğrendiğin üzere hareketsiz kürede olduğu gibi cisimde hat veya hatların bulunması şart değildir. Cisimliğin, -her ne kadar varlıkta kendisinden ayrılamasa da- yüzey sahibi olmayı gerektirmesi de zorunlu değildir. Aynı şekilde [cismin] birçok yüzey ve hat sahibi olması da şart değildir. Bilakis [cisim] küre, oval veya elips şeklinde de olabilir. Cisimde bulunan yüzeylerin ve boyutların birbirinden farklı [büyüklüklerde] (*mütefâdil*) olması da şart değildir. Zira [cisim] küp gibi de olabilir.

[٢١] فقد تقرر أن قابل الأبعاد ليس معناه القبول الإضافي المتأخر عن وجود القابل و المقبول- و لا ما يوجد فيه الأبعاد بالفعل و إلا لم يكن الكرة جسما بل المراد مبدأ هذا القبول كما علمت و علمت نظيره في تعريف الجوهر بالموجود الذي سلب عنه الموضوع.

طريقة أخرى

[٢٢] إن رهطا من المتأخرين لما تعسر عليهم تصحيح التعريف المذكور على الوجه الذي مر بيانه غيروا القول الموروث من القدماء إلى قولهم هو الجوهر الطويل العريض العميق. و فيه أن كل واحد من هذه الألفاظ مشترك بين معان مختلفة. فالطول يطلق تارة للخط كيف كان كما وقع في كتاب أقليدس و لأعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا- و لأعظم الأبعاد المتقاطعة خطا كانت أو غيره و للبعد المفروض أولا و للبعد المفروض بين رأس الحيوان و مقابله من القدم أو الذنب و للبعد المفروض بين السماء و الأرض و كذا العرض يطلق على السطح نفسه و لأنقص البعدين مقدارا و للبعد المفروض ثانيا و للبعد الواصل بين اليمين و اليسار و كذا العمق يقال لما بين السطحين من الثخانة و لثالث البعدين المفروضين طولا و عرضا إذا كان متقاطعا لهما و لما يؤخذ ابتداؤه من فوق حتى إنه يسمى المأخوذ عكسه سمكا و قد يطلق على الجسم نفسه.

[٢٣] و ليس من شرط الجسم كما علمت أن يكون فيه خط أو خطوط كالكرة الغير المتحركة و لا أن يكون الجسمية مما يستدعي أن يكون ذا سطح و إن لم ينفك عنه في الوجود- و لا أيضا يجب أن يكون ذا سطوح أو خطوط كثيرة بل ربما كان كالكرة و البيضي و الشلجمي و لا أن السطوح و الأبعاد التي وقعت في الجسم مما يجب أن تكون متفاضلة

Ayrıca küpün cisimliği, kendisini kuşatan altı yüzey sebebiyle değildir ki onların ortadan kalkmasıyla küpün cisimliği de ortadan kalksın. Aynı şekilde cisimlerin cisimliği onların gök ve yer arasında veya âlemi kuşatan en büyük feleğin (*muhaddid*) içinde bulunmaları sebebiyle değildir ki cihetler ona ârız olsun. Her ne kadar cismin muhadded olması veya muhaddedde olması zorunlu olsa da [durum böyledir].

[24] Bundan açığa çıktı ki, zikredilen anlamlardan biriyle bilfiil mevcûd olan üç boyutun varlığı, cismin mukavvimlerinden değildir. [Bu boyutlar] cismin mâhiyetinin lâzımlarından olmadığı gibi cisim olması cihetiyle cismin varlığının -cismin varlığı olması bakımından- lâzımlarından değildir ki var olan cisimlerden bir şey -kendilerinden anlaşılan vecihlerle- bu boyutlardan ayrı olamasın. Bilakis bu betimin (*resm*) tevil edilmesinde ilk olarak önceki tarifte tahkik edilene dönülmeli ve şöyle denilmelidir: Bu betimin manası, cismin, herhangi bir şekilde kendisinde evvela bir hattın varlığını farz edebileceğin bir cevher olmasıdır. Bu, uzunluk olarak isimlendirilir. Bunun yanında, [uzunluğu], var olan veya farz edilen noktalardan birinden dik açılarla kesen başka bir hattı daha [farz edersin] ki bu ikinci, genişlik olarak isimlendirilir. Son olarak [uzunluğu ve genişliği] birinci kesişmede farz edilen noktadan dik açılarla kesen bir hattı daha [farz edersin]. Böylece üç hattın dik kesişimlerinin yeri, tek bir nokta olur ve [bu şekilde] vasıflanan üç boyuttan başka tek bir noktayı kesen başka bir dikey boyutun varlığı imkânsız olur.

[25] Cismin "uzun, geniş, derin" olarak tarif edilmesinde zikredilenlerden maksat, cismin, -daha önce vasfı, denkleri ve benzerlerinin zikredildiği- haysiyet üzere olmasıdır. Ayrıca cisimdeki boyutlar, yüzeyler ve var olan veya vehmedilen matematiksel şekiller cismin cevherleşmesine dâhil değildir. Bilakis onlar -ileride öğreneceğin üzere- [cismin cevherleşmesinden] hâriç olan lâzım arazlar veya cismin tabilerinden ve eklentilerinden (*levâhık*) ayrık olan arazlardır.

[26] Bitişme (*ittisal*) lafzı, bazen cismin sûretine bazen ise matematiksel olan ve matematiksel olmayan ölçülere müşterek olarak söylenir. Bu, ileride Allah'ın izniyle ayrıntılı bir şekilde ele alınacak.

بل ربما يكون كالمكعب ثم جسمية المكعب ليست بسبب السطوح الستة المحيطة به حتى إذا زالت زالت الجسمية بزوالها و كذا جسمية الأجسام ليست بأنها واقعة بين السماء و الأرض أو في جوف المحدد حتى تعرض له الجهات و إن لم يكن بد من أن يكون الجسم إما محددا أو في محدد.

[٢٤] فظهر من هذا أن وجود الأبعاد الثلاثة الموجودة بالفعل بأحد من المعاني المذكورة مما ليس مقوما للجسم و لا لازما من لوازم ماهيته و لا من لوازم وجوده بما هو وجود الجسم من حيث هو جسم حتى لا ينفك شيء من الأجسام الموجودة- عن تلك الأبعاد بشيء من الوجوه المفهومة منها بل يجب الرجوع في تأويل هذا الرسم- إلى ما وقع التحقيق أولا في التعريف السابق فيقال معنى هذا الرسم أن الجسم هو جوهر يمكنك أن توقع أو تفرض فيه خطا كيف ما وقع أولا فيسمى طولا و خطا آخر مقاطعا له على نقطة من النقاط الموجودة أو المفروضة تقاطعا على زوايا قوائم- فيسمى هذا الثاني عرضا و خطا ثالثا مقاطعا لهذين على القوائم في النقطة المفروضة في التقاطع الأول حتى يكون موضع التقاطع القائمي للخطوط الثلاثة نقطة واحدة- و استحال وجود بعد آخر عمودي على نقطة واحدة غير الثلاثة الموصوفة.

[٢٥] المراد مما ذكر في تعريف الجسم بأنه طويل عريض عميق هو كون الجسم بالحيثية التي مر وصفها و مر ذكر نظائرها و أشباهها ثم سائر الأبعاد و السطوح و التعليمات الموجودة أو الموهونة في الجسم ليست داخلة في تجوهر الجسم بل هي أعراض خارجة لازمة أو مفارقة من توابع الجسم و لواحقه كما ستعلم.

[٢٦] و لفظ الاتصال مما يطلق تارة على صورة الجسم و تارة على المقادير التعليمية و غير التعليمية بحسب الاشتراك كما سنفصله إن شاء الله تعالى.

Nazarî Bir İlave

[27] Cisim için bir başlık açıp onun tarifini [uzun, enli ve derin oluşu ile] zikrettiğimde cismin uzun, enli ve derin oluşunun manasının, onun, zikredilen nitelikte olması olduğunu öğrendin. Bu mana, lafzın zâhirinden anlaşılmayınca sonraki âlimlerin (*müteahhirûn*) bu lafzı bıraktıklarını ve cismin tarifini "Dik açılarla kesişen üç boyutun kendisinde farz edilmesi mümkün olan şey." şeklinde zikrettiklerini görürsün. Buna göre onlar [cismin tanımına] üç kayıt eklemiş oldular: İmkân, varsayım ve boyutların dikey bir şekilde bulunması.

[28] İmkân kaydı: Boyutların, ne cismin mâhiyetinin mukavvimi ne de cismin varlığının lâzımı olduğunu öğrendiğine göre boyutların varlığı cisimde zorunlu değildir. O halde [cismin tanımı]; [a] imkânla kayıtlanmasaydı kendisinden, imkâna muğayir [imkândan farklı olan] mertebelerin en düşüğü olan mutlak bilfiil oluş (*fiiliyet*) anlaşılırdı. Bu durumda ise bu tarif, kendisinde boyutların [bilfiil] bulunmadığı cisim hakkında hiçbir zaman doğru olmazdı. [Cismin tanımı] [b] imkân ile kayıtlandığında ise [kendisinde bilfiil boyutlar bulunmayan cisim], cismin bu tarifine dâhil olur. Bu durumda her cisim bu boyutlardan [bilfiil] ayrı olsa bile [hiçbir cisim] bu boyutların imkânından ayrı olamaz.

[29] *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye* sahibi [Fahreddîn Râzî], eş-Şeyhü'r-Reis'ten [İbn Sînâ] -Allah sırrını mukaddes kılsın- nakletti ki: "Buradaki imkân genel imkândır. Çünkü [genel imkân], feleklerde olduğu gibi boyutları zorunluluk yolu ile oluşanı da, unsûrî hacimlerde olduğu gibi boyutları zorunluluk yoluyla oluşmayanı da kapsar. Aynı şekilde [genel imkân] içi boş kürede olduğu gibi hiçbir boyutu bilfiil oluşmayan fakat oluşması mümkün olanı da kapsar. O halde [genel imkânı değil de] yokluğa mukârin olan bu [üçüncü] imkânı kastetseydik şöyle bir itiraz yöneltilirdi: Sen bu imkânı cismin tanımının (*had*) veya betiminin (*resm*) bir parçası kılarsan, kendisinde bu boyutlardan bazısının veya üçünün birden bilfiil bulunduğu farz edilen cismin tanımının veya betiminin bir parçası da bâtıl olmuş olur. Çünkü kuvve, fiille beraber kalamaz. Bu durumda ise onun cisim oluşu bâtıl olurdu." [İbn Sînâ'nın sözü] sona erdi. Burada birkaç tartışma vardır:

تتمة استبصارية

[٢٧] قد علمت أن معنى كون الجسم طويلا عريضا عميقا عند ما ذكرت عنوانا له و تعريفا بها إياه هو كونه بالصفة المذكورة و لما لم يفهم هذا المعنى من ظاهر اللفظ- ترى المتأخرين عدلوا عنه و ذكروا في تعريف الجسم أنه هو الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على الزوايا القوائم فزادوا قيودا ثلاثة هي الإمكان و الفرض و كون الأبعاد على وجه القيام العمودي.

[٢٨] أما قيد الإمكان فلما عرفت أن وجود الأبعاد ليس واجبا في الجسم لأنها ليست مقومة لماهيته و لا لازمة لوجوده فلو لم يقيد بالإمكان فهم منه الفعلية المطلقة- التي هي أدنى مراتب ما يغاير الإمكان فلم يصدق التعريف على الجسم الذي لم يوجد فيه الأبعاد و لو في وقت من الأوقات فإذا قيد به دخل فيه ذلك الجسم فكل جسم و إن خلا عن وجود هذه الأبعاد لكن لم يخلو عن إمكانها.

[٢٩] و نقل صاحب المباحث المشرقية عن الشيخ الرئيس قدس سره أن هذا الإمكان هو الإمكان العام ليتناول ما يكون أبعاده حاصلة على طريق الوجوب كما في الأفلاك- و ما تكون حاصلة لا على طريق الوجوب مثل أبعاد الأجرام العنصرية و ما لا يكون شيء منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة. فإنا لو حملنا هذا الإمكان على الإمكان المقارن للعدم لكان الطعن متوجها بأن يقال إنك لما جعلت هذا الإمكان جزء حد الجسم أو جزء رسمه فالجسم الذي قد فرض فيه بعض هذه الأبعاد أو ثلثها بالفعل فقد بطل جزء حده أو رسمه لأن القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل أن يكون جسما انتهى. و فيه بحث:

[30] İlk olarak: Dik kesişimle nitelenen mezkûr boyutların farz edilmesi birçok şekilde ve sonsuz vecihlerde olabilir. Ne zaman ki [bu varsayım] bu vecihlerden fiile çıkarsa bunun akabinde -cismin sonsuz sayıda bölünmeyi kabul etmesi gereğince- kuvvede sonsuz sayıda vecih kalır. Böylece cisimde varsayılan sonsuz sayıda noktanın herbirinin -zikredilen sıfatla- cisimdeki üç boyutun birbiriyle kesiştiği nokta olduğunun farz edilmesi mümkün olur.

[31] O halde zikredilen imkân, istidadı olduğu şeyin [boyutların] yokluğuna mukârin olan istidat kuvvesine hamledilseydi, zikredilen sıfat üzere [bilfiil] üç boyutun varlığından, [cismin] mutlak istidadının geçersizliği değil, mutlak üç boyutun [üçünün] veya bazısının istidadının geçersizliği lâzım gelirdi. O da aynı şekilde -ortadan kalkması mutlak istidadın da ortadan kalkmasını gerektirmeyen- özel bir istidattır. Zira -açıklaması daha önce geçtiği üzere- bu mana ile imkân, bir iki açıdan herhangi bir zaruretin olumsuzlanması olan değilleyici (*selbî*) bir sıfat değil varlıksal (*vücûdî*) bir sıfattır. Hâlbuki [vücûdî manadan] bir ferdin geçersizliği o [mananın] tabiatının da geçersizliğini gerektirmez. Kendisini olumsuzlayan bir tabiatın gerçekleşmesine denk olan selbî manadan herhangi bir ferdin geçersizliği ise bunun hilafınadır. Zira [selbî manadan herhangi bir ferdin geçersizliği], bu selbin tabiatının da geçersizliğini gerektirir. Dikkat edersen şu andaki tüm hareketlerin ortadan kaldırılmasının tabiatı, hareketin herhangi bir ferdinin varlığı ile ortadan kalkar. Fakat hareketin tabiatı, hareketin fertlerinden [hareketli varlıklardan] herhangi birinin ortadan kaldırılmasıyla değil hareketin bütün fertlerinin [hareket eden her şeyin] ortadan kaldırılmasıyla ortadan kalkar. Çünkü tabiatın gerçekleşmesi ancak tabiatın fertlerinden birinin gerçekleşmesi vasıtasıyla olur. Tabiatın ortadan kalkması ise o tabiatın tüm fertlerinin ortadan kalkması vasıtasıyla olur.

[32] İkinci olarak: Cismin bu tarifinde zikredilen imkân, er-Reis'in [İbn Sînâ] *Şifâ*'nın *İlâhiyât*'ında takrir ettiği şekliyle şöyledir: "Cisimde [üç boyutu] farz etmen mümkündür." [Bu ibaredeki imkân] cismin bir vasfı değildir ki o vasfa dair kuvvenin varlığı [fiile çıkması] ile [imkân vasfı] yok olsun. Bilakis [buradaki] imkân, alakalandığı şeyin haline dair bir vasıftır. Zira o, [mezkûr] varsayımın vasfıdır. O halde bu imkânın,

[٣٠] أما أولا فلأن فرض الأبعاد المذكورة الموصوفة بصفة التقاطع القائمي يمكن على أنحاء شتى و وجوه غير متناهية كلما خرج منها إلى الفعل بقي بعد في القوة وجوه غير متناهية منها حسب قبول الجسم انقسامات غير متناهية فكل نقطة من النقاط الغير المتناهية المفروضة في الجسم يمكن فرضها مجمع تقاطع أبعاد ثلاثة في الجسم بالصفة المذكورة.

[٣١] فلو حمل الإمكان المذكور على القوة الاستعدادية المقارنة لعدم ما هي استعداد له لم يلزم من وجود الأبعاد الثلاثة على الصفة المذكورة- بطلان مطلق الاستعداد بل بطلان استعداد مطلق الأبعاد الثلاثة أو بعضها و هو أيضا استعداد خاص لا يوجب رفعه رفع مطلق الاستعداد إذ الإمكان بهذا المعنى صفة وجودية ليس معنى سلبيا هو سلب ضرورة ما لجانب أو لجانبين كما سلف بيانه. فبطلان فرد ما منه لا يستلزم بطلان طبيعته بخلاف بطلان فرد ما من المعنى السلبي المساوق لتحقق طبيعة ما هو سلب له فإنه يوجب بطلان طبيعة ذلك السلب. أ و لا ترى أن طبيعة رفع حركة ما في هذا اليوم يرتفع بوجود فرد ما من الحركة و لكن طبيعة الحركة لا يرتفع برفع فرد ما منها بل برفع جميع الأفراد لها و ذلك لأن تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما منها و ارتفاعها بارتفاع جميع أفرادها.

[٣٢] أما ثانيا فلأن الإمكان المذكور في هذا التعريف على الوجه الذي قرره الرئيس في إلهيات الشفاء حيث قال يمكنك أن تفرض فيه ليس وصفا للجسم حتى يبطل بوجود ما هو قوة عليه بل هو وصف بحال متعلقه فإنه وصف للفارض فبعد تسليم أن هذا الإمكان إذا كان بمعنى الاستعداد مما

-imkânı ve kuvvesi olduğu şeyin tabiatının fertlerinden birinin varlığıyla onun tabiatı yok olan- istidat manasında olduğu kabul edildikten sonra imkân sıfatının -boyutun cisimde gerçekleşmesi sebebiyle değil varsayımın varsayanda gerçekleşmesi sebebiyle- varsayandan kaybolması (*batl*) gerekir.

[33] Üçüncü olarak: Cismin tarifinde zikredilen imkânın, cismin bir vasfı olduğu ve herhangi bir şekilde imkânı olduğu şeyin varlığa gelmesiyle kendisinin yok olması gerektiği kabul edildiğinde onun [imkânın], boyutların kendisinin varlığı sebebiyle değil ancak boyutların farz edilmesinin varlığı sebebiyle yok olması gerekir. İkisi birbirine ne kadar da uzaktır! Bu, şuna binaendir: İmkânın manası, genel imkân ve istidat imkânı ile sınırlı değildir. Bilakis burada imkânın, kastedilmesi mümkün olan başka bir manası daha vardır ki o da nefsü'l-emre göre olan vukûî imkândır. [Vukûî imkân] kendisiyle beraber bir istidat olmasından veya olmamasından daha geneldir.

[34] Bu yüzden 'varsayım' kaydının eklenmesi [boyutları zorunluluk ile hâsıl olan] feleğin [cisme] dâhil edilmesi içindir. Böylece varsayım kaydının faydası da ortaya çıkmış oldu. O, imkân kaydından da ihtiyaçsız değildir. Zira [zikredilen varsayım], cisimlerden hiçbirinde bilfiil ve herhangi bir vakitte gerçekleşmeyebilir. Bu durumda [varsayım kaydı, cismin tarifinde imkân kaydından ihtiyaçsız olsaydı] bu varsayımın yokluğundan dolayı [o şeyin] cisimliğinin iptal olması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır. Buradaki varsayımdan kasıt imkânsızlar üzerinde de uygulanabilen takdîrî varsayımlar değildir. Bilakis [bu varsayımdan kasıt] matematikte kullanılan, aklın cevaz vermesidir (*tecvîz-i aklî*). Bu yüzden bu [tecvîz-i aklî] varsayımının, mücerred cevherlerde [kendilerinde üç boyutun takdîrî varsayımla farz edilmesi mümkün ancak tecviz-i aklî ile varsayılması imkânsız olduğundan dolayı] hâriç tutulması yanlış olmaz.

[35] Zikredildiği şekilde "boyutlar" kaydına gelince, [bu kayıt] yüzeylerin [cisimden] hâriç tutulması içindir. Çünkü yüzeyler, kendilerinde çok sayıda kesişen hattın bulunması mümkün olan şeylerdendir. Fakat yüzeylerde -daha fazla değil- ancak iki hattın birbiriyle dik olarak kesişmesi mümkündür. [Yüzeylerin bu kayıtla cisimden hariç tutulmasının sebebi], henüz yüzeylerin varlık tarzının tahkik edilmemiş olması ve onların araz olduklarının ispatlanmamış olmasıdır..

يبطل طبيعته بوجود فرد ما من طبيعة ما هو إمكان له و قوة عليه يلزم أن يبطل صفة الإمكان من الفارض بتحقق الفرض فيه لا بتحقق البعد في الجسم.

[٣٣] و أما ثالثا فبعد تسليم أن الإمكان المذكور في تعريف الجسم وصف للجسم- و لا بد أن ينعدم بثبوت ما هو إمكان له بأي وجه كان فهو إنما يلزم أن ينعدم بوجود فرض الأبعاد لا بوجود نفسها و أين أحدهما من الآخر على أن معنى الإمكان غير منحصر في مفهوم الإمكان العام و الاستعدادي بل له معنى آخر يجوز أن يراد هاهنا و هو الإمكان الوقوعي بحسب نفس الأمر أعم من أن يكون معه استعداد أم لا.

[٣٤] فزيادة قيد الفرض لإدخال الفلك. فظهر فائدة قيد الفرض أيضا و هو لا يغني عن قيد الإمكان إذ ربما لا يتحقق بالفعل و لا وقتا ما في جسم من الأجسام .فيلزم حينئذ أن يبطل جسميته لعدم ذلك الفرض و هو مستحيل و ليس المراد منه نحو الفروض التقديرية التي قد تجري في المستحيلات بل التجويز العقلي الذي يستعمل في الرياضيات فلا يختل طرده بالجواهر المجردة.

[٣٥] و أما تقييد الأبعاد على النحو المذكور فلإخراج السطوح فإنها مما يمكن فيها الخطوط الكثيرة المتقاطعة لكن التقاطع على وجه القيام لا يمكن فيها إلا بين خطين لا أكثر منهما. و ذلك لأنه لم يتحقق بعد نحو وجود السطوح و لم يبرهن على أنها لا يمكن أن يكون إلا أعراضا.

[36] İnsanların, varlık tarzı hakkında ihtilafa düştükleri bir şeyin isimsel tarifinin, kendisinde uzlaşılan bir tarafının da olması gerekir ki, böylece mana yönünden gerçekleşen tartışmanın insanlar arasında tek bir manası olsun. Aksi takdirde cismin tarifinde tek bir boyutla yetinmeleri caiz olurdu. Zira uzamlı cevher, cisimle sınırlıdır. Fakat bu sınırlanmayı bilmek ancak onun varlık tarzı hakkında delil getirdikten sonra gerçekleşir. İşte bu, hakiki "ne" meselesidir.

[37] O halde kesişen boyutların geçtiği şekil üzere zikredilmesi; [a] ya Mutezile'nin bazısının, cisimlerin cevherî yüzeylerden oluştuğu iddiasından kaçınmak içindir, [b] ya da cismin mâhiyetinin tasvirinin tamamlanmasını gerçekleştirmek ve cismin cisimliğinde itibar edilenin [o cismin], boyutları zikredildiği şekilde kabul etmesi olduğunu bildirmek içindir. Bu cisim [diğer] birçok boyutu [zikredilen şekilden] başka bir şekilde kabul etse de [durum böyledir].

[38] Burada aynı şekilde denildi ki: Küp gibi şeylerin cisimliği, kendisinde boyutların bulunması hasebince değildir ki boyutların geçersiz olmasıyla onların da cisimlikleri geçersiz olsun. Keza [cisimlik], cisimde zikredilen şekilde özel şahsî boyutların bulunmasının imkânı hasebince de değildir ki o [özel şahsî] boyutların gerçekleşmesiyle bu imkân geçersiz olsun, bu imkânın geçersiz olmasıyla da cisimlik geçersiz olsun. Bilakis bu betimde veya tanımda ele alınanda muteber olan, cismin, bir kimsenin herhangi bir kalınlığın içinde bir boyut, buna dik olarak başka bir boyut ve bu her ikisine dik olarak başka bir boyut farz etmesinin mümkün olduğu şekilde olmasıdır. İşte bu mana cisimden asla ayrılamaz. Cisimde boyutlar [bilfiil] bulunsa da bulunmasa da, varsayan olsa da olmasa da, varsayandan varsayım gerçekleşse de gerçekleşmese de [durum böyledir].

Düğüm ve Çözüm

[39] Biri bu betimin (*resm*) birkaç vecihle doğru olmadığını söyleyebilir.

[40] Birincisi: Bu betimin ilk heyûlâ üzerine söylenmesinin de [yüklenmesinin de] geçerli olmasıdır. Çünkü o [ilk heyûlâ], -her ne kadar cisimsel sûret vasıtasıyla da olsa- boyutları kabul eden bir cevherdir. Boyutların vasıta ile farz edilmesinin

[٣٦] و التعريف الاسمي لأمر يختلف الناس في نحو وجوده لا بد و أن يكون على وجه يتوافق فيه القوم حتى يكون التنازع المعنوي في معنى واحد بينهم- و إلا لجاز أن يكتفوا في تعريف الجسم ببعد واحد فإن الجوهر الممتد منحصر في الجسم لكن العلم بهذا الانحصار إنما يحصل بعد إقامة البرهان على نحو وجوده و هو مطلب ما الحقيقية.

[٣٧] فذكر الأبعاد المتقاطعة على الوجه المذكور إما احتراز عما ذهب إليه بعض المعتزلة من تألف الأجسام عن السطوح الجوهرية و إما إيفاء بتمام تصوير ماهية الجسم- و إشعار بأن المعتبر في جسمية الجسم قبوله للأبعاد على الوجه المذكور و إن كان قابلا لأبعاد كثيرة لا على هذا الوجه.

[٣٨] فقد وضح هاهنا أيضا أن جسمي المكعب و غيره- ليس بحسب ما وجد فيها من الأبعاد حتى تبطل الجسمية ببطلانها و لا بحسب إمكان وقوع أبعاد مخصوصة شخصية على الوجه المذكور حتى يبطل ذلك الإمكان بتحققها- و يبطل ببطلانها الجسمية بل المعتبر في الرسم أو المأخوذ في الحد كون الجسم بحيث يمكن لأحد أن يفرض في داخل ثخنه بعدا و بعدا آخر عمودا عليه و بعدا ثالثا عمودا عليهما و هذا المعنى لا ينفك عن الجسم أبدا سواء وجدت فيه الأبعاد أم لا و سواء وجد الفارض أم لا و سواء تحقق منه الفرض أم لا.

عقد و حل

[٣٩] و ربما قال قائل إن هذا الرسم غير صحيح بوجوه:

[٤٠] أما أولا فلصدقه على الهيولى الأولى لأنها جوهر يقبل الأبعاد و إن كان بواسطة الصور الجسمية فإن صحة فرض الأبعاد بالواسطة

imkânı boyutların mutlak olarak farz edilmesinin imkânından daha özeldir. Özel olan ne zaman gerçekleşirse genel olan da zorunlu olarak gerçekleşmiş olur.

[41] İkincisi: Vehim, kendisinde üç boyutun farz edilmesi mümkün olan şeylerdendir. Onda mevcûd olan ölçüler ve matematiksel cisimler de böyledir. Hâlbuki vehim tabii bir cisim değildir.

[42] Üçüncüsü: Doğruluk (*sıhhat*) ve imkân gibi şeyler, yoklukla ilgili olan (*ademî*) şeylerdir ve hâriçte bir varlığı olmayan vasıflardır. Ademî olan şeylerle tarif şayet mümkün olsaydı bu, kendilerini bilmek için lâzımlarından başka yol olmayan basitler hususunda da mümkün olurdu. Cisim ise cevher cinsinin altında bulunması sebebiyle mürekkeb bir mâhiyettir. Zira cismin mâhiyetinin bir ayrımı (*faslı*) vardır ve cisim o fasıldan ve cinsten terekküp eder [bu ikisinin birleşmesinden meydana gelir]. [Cismin mâhiyetinin mürekkeb olmasının bir diğer sebebi de] onun heyûlâ ve sûretten terekküp etmesidir. Varlıktaki terkip ise mâhiyetteki terkibi de gerektirir.

[43] [Birincisine] şöyle cevap verilir: Boyutlar, cisimde kâim olan arazlardır. Çünkü cisim, boyutların konusudur (*mevzu*). İlk heyûlânın ise kendi zâtında müstakil bir varlığı yoktur ki kendisini kabul eden şey tam olarak varlığa gelmediği müddetçe hiçbir şeye ârız olamama tabiatına sahip olan o şeyi kabul edici olsun. Bu ârız oluş, vasıtalı da olsa vasıtasız da olsa [durum böyledir]. Heyûlânın kendi zâtında, -onu yetkinleştiren, bilfiil varlığa çıkaran (*tahsîl*) ve onu hâriçte bir türsel mâhiyet olarak ayakta tutan (*takvîm*)- şeyi kabul etmesinden başka bir şey mümkün değildir.

[44] Evet, vasıtadan kasıt, var olmada vasıtasız bizzat ârız olunanın karşısında olan ârız oluştaki vasıta olsaydı heyûlânın, boyutları vasıta ile kabul ettiğinin söylenmesi doğru olurdu. Gemide oturanın, vasıta ile [gemi vasıtasıyla dolaylı] hareketli olduğunun söylenmesi gibi... Fakat ârız oluştaki vasıtaya göre bir çeşit mecazla yapılan bu isnadın sıhhati, -ateş aracılığıyla sıcaklıkla nitelenen su gibi- var olmada aracı olan bir şey sebebiyle olan isnadın sıhhati gibi değildir. Çünkü bu [ikincisi], birincinin aksine gerçek [anlamla yapılan] bir isnattır. Tariflerde gereken ise o tariflerin tarif edilenler hakkında zâtî bir geçerlilikle geçerli olması

أخص من صحة فرض الأبعاد مطلقا و متى تحقق الخاص تحقق العام بالضرورة.

[٤١] و أما ثانيا فلأن الوهم مما يصح فيه فرض الأبعاد الثلاثة كذلك للمقادير الموجودة فيه و التعليميات مع أن الوهم ليس جسما طبيعيا.

[٤٢] و أما ثالثا فلأن الصحة و الإمكان و نظائرهما أمور عدمية و أوصاف لا ثبوت لها في العين و التعريف بالعدميات لو جاز لجاز في البسائط التي لا سبيل إلى معرفتها إلا باللوازم و أما الجسم فماهية مركبة لوقوعها تحت جنس الجوهر فلها فصل يتركب هي منه و من الجنس و لتركبها من الهيولى و الصورة و التركيب في الوجود يستلزم التركيب في الماهية.

[٤٣] فيقال في الجواب أما عن الوجه الأول فلأن الأبعاد أعراض قائمة بالجسم لأنه موضوع لها و ليس للهيولى الأولى وجود في ذاتها مستقل حتى يقبل شيئا شأنه أن لا يكون عارضا لأمر إلا بعد تمام تحصل ذلك الأمر الذي يقبله سواء كان بواسطة أو بدون واسطة بل لا يمكن لها في ذاتها إلا قبول ما يكملها و يحصلها موجودا بالفعل و تقومها ماهية نوعية خارجية.

[٤٤] نعم لو أريد بالواسطة الواسطة في العروض بإزاء ما هو المعروض بالذات دون الواسطة في الثبوت لكان صحيحا أن يقال إن الهيولى يقبل الأبعاد بالواسطة مثل ما يقال لمن يجلس في السفينة إنه متحرك بالواسطة لكن صحة هذا الإسناد الذي هو بحسب الواسطة في العروض بضرب من التجوز ليس كالإسناد الذي هو بسبب أمر متوسط في الثبوت كاتصاف الماء بالسخونة بتوسط النار لأن هذا إسناد بالحقيقة دون الأول. و اللازم في

ve aynı şekilde tarif edilenlerin dışında zâtî bir geçerlilikle geçerli olmamasıdır. Bu yüzden tarifin sıhhatine, tarif edilenlerin dışında arazi bir geçerlilikle geçerli olması sebebiyle itiraz edilemez.

[45] Bu cevapla, bu türden birçok güçlük bertaraf edilir. Nitekim İlk Muallim [Aristoteles], bitişiği, "Ortak bir sınırda buluşan parçaların, kendisinde varsayılmasının mümkün olduğu şey." olarak tanımladı. [Bitişiğin] betimini (*resm*) ise "Sonsuz sayıda bölünmeyi kabul edici olan şey." olarak yaptı. Islağı, "şekilleri kolaylıkla kabul edebilen" olarak, kuruyu ise "[şekilleri] zor kabul eden" olarak [betimledi]. Bunun üzerine bu tanımların ve benzerlerinin, ilk heyûlâ ile [çelişkisi gösterilerek] geçersiz kılındığı (*nakz*) vehmedilir. Sonra, bizim zikrettiğimiz cevap ile bunların hepsinden bu geçersizlik bertaraf edilmiş olur.

[46] Şöyle diyebilirsin: "Cismin mâhiyeti, hâriçteki varlığına göre heyûlâ ve sûret olmak üzere iki parçadan mürekkebdir. Heyûlâ; cismin, kendisiyle [cisme ait] birtakım şeyleri almaya kâbil ve hazır olduğu parçadır. Sûret ise meydana gelmenin ve fiiliyetin kendisiyle gerçekleştiği parçadır. Kâbiliyette sûretin bir dahli yoktur. Zira kâbiliyet ciheti ancak heyûlâya ait olabilir. Dolayısıyla boyutları kabul edici olan da gerçekte sûret değil ancak heyûlâdır. O halde tarif, reddetme (*tard*) ve ters dönürme (*aks*) cihetlerinin ikisiyle de geçersiz olur. Çünkü [bu tarif] -cisimlik şartıyla olsa da- heyûlâ için de geçerlidir [tanımın tard cihetiyle geçersiz olması]. [Aynı şekilde bu tarif] heyûlâ ve sûretten mürekkeb olan bütün [cisim] için -sûretin kâbiliyette dahli olmadığını açıkladığımızdan dolayı- geçerli değildir [tanımın aks cihetiyle geçersiz olması]. Zira kâbil olan, bütün [cisim] değil zikredilen şartla heyûlâdır."

[47] Buna şöyle cevap verebiliriz: Buradaki kabul, herhangi bir şeyle mutlak anlamda vasıflanmaktır. Bunun edilgenlik veya -kendisine "istidat" denilen- yenilenen etkilenme vechi üzere olması veya olmaması fark etmez. Heyûlânın özelliklerinden olan şey ise mutlak anlamda vasıflanmak değil istidattır. Çünkü ayrık (*mufârık*) [cevherlerde] edilgenlik olmaksızın tamlık vasıfları vardır. O halde varsayıma göre üç boyutu kabul etmek, asla bir maddenin edilgenliğine ihtiyaç duymaz. Dikkat edersen cisim, heyûlâ olmaksızın salt cisimlik olsaydı [da] -akıl sahiplerinin ittifakıyla- farazi boyutları kabul edici olmuş olurdu. Bu yüzden ilk heyûlânın varlığına inanmayan kişi [de] cismi [üç boyutu kabul etmekle] tarif etmiştir.

التعريفات صدقها على أفراد المعرفات صدقا بالذات و عدم صدقها على غيرها كذلك فلا يقدح في صحة التعريف أن يصدق صدقا بالعرض على غير أفراد المعرف.

[٤٥] و بهذا يندفع كثير من الإشكالات التي تكون من هذا القبيل فإن المعلم الأول حد المتصل بأنه الذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء يتلاقى على حد مشترك و رسمه بأنه القابل لانقسامات غير متناهية و حد الرطب بأنه القابل للأشكال بسهولة و اليابس بأنه القابل لها بصعوبة فيتوهم ورود النقض بالهيولى الأولى في جميع هذه الحدود و نظائرها- و بما ذكرناه يندفع النقض عن الجميع.

[٤٦] و لك أن تقول إن ماهية الجسم مركبة بحسب الوجود الخارجي من الجزءين هما الهيولى و الصورة و الهيولى هو الجزء الذي به يكون الجسم قابلا متهيئا لحصول الأشياء له و الصورة هو الجزء الذي به يتحقق الحصول و الفعلية و لا دخل للصورة في القابلية إذ جهة القابلية إنما هي للهيولى فقط- فالقابل للأبعاد في الحقيقة هي الهيولى لا الصورة فينتقض التعريف طردا و عكسا لصدقه على الهيولى و إن كان بشرط الجسمية و عدم صدقه على المجموع المركب منهما أي الجسم لما بينا أن الصورة لا مدخل لها في القابلية فليس القابل هو المجموع بل الهيولى بالشرط المذكور.

[٤٧] و لنا أن نجيب عنه بأن القبول هاهنا بمعنى مطلق الاتصاف بشيء سواء كان على وجه الانفعال و التأثر التجددي الذي يقال له الاستعداد أو لم يكن و الذي يكون من خواص الهيولى هو الاستعداد لا مطلق الاتصاف لوجود الأوصاف الكمالية في المفارقات من غير انفعال هناك فقبول الأبعاد الثلاثة بحسب الفرض لا يحتاج إلى انفعال مادة أصلا أ و لا ترى أن الجسم لو كان محض الجسمية من غير هيولى لكان قابلا للأبعاد الفرضية باتفاق العقلاء و لهذا عرف الجسم به من لا يعتقد وجود الهيولى الأولى-

[48] Veya [cevap olarak] şöyle deriz: Boyutları kabul etme imkânı, kabulün değil cismin sıfatıdır. Kabulün bir açıdan onun iki parçasından biri olması buna zıt değildir. Dikkat edersen insanlık imkânı, spermin bir sıfatıdır fakat meni insan değildir. O halde boyutları kabul etme imkânı, cismin -cisimdeki varlığı kâbiliyete ve istidada muhtaç olmayanlâzımlarındandır. Her ne kadar bilfiil kabul, değişime ve edilgenliğe ihtiyaç duyan heyûlânın arazlarından olsa da [durum böyledir]. Bunu iyi kavra. Zira bunun ihmal edilmesi çokça düşülen hatalardandır.

[49] İkinci şüphe hakkındaki cevaba gelince: Boyutları kabul etmekten veya onları farz etmenin sıhhatinden veya varlıklarının imkânından kastedilen, hâricî varlığa -ve bir kimseyle kendisi hakkında konuştuğumuz veya kendisini ifade ettiğimiz veya hakkında haber aldığımız kaynağa- uygun olan şeydir. Vehim ise -her ne kadar birçok şeyi, büyük boyutları ve hacimleri kabul edici olsa da- bunları kabul etmesi, bu [hâricî] âlemin varlık tarzından başka bir şekildedir. Bu âlemin boyutları, kendisine zâhirî duyularla işaret edilebilen şeylerdir. Hayal âlemi ise -gökleri, yeri, boyutları, hacimleri, şahısları ve niteliklerinin tamamıyla- bu âlemin boyutlarının, hacimlerinin, şahıslarının ve niteliklerinin hakikatinden tamamen farklı bir âlemdir. Yüce Allah'ın şu kelamında buna işaret edilmiştir: "*O gün yeryüzü, başka yeryüzüne dönüştürülür.*"[1]

[50] Islağın tarifinde söylediğimiz, "şekilleri kolayca kabul eden" sözüne gelince; bundan, şekilleri hâricî varlığında ve dünyevî oluşunda kabul edici olduğu dışında başka bir şey anlaşılmaz. Bu oluşun dışında ise şekli kolayca veya zor bir şekilde kabul etmek ıslaklığın manasının şartı değildir. Dikkat edersen kabir, bu [dünyadaki] kabirdir ve hepsi birbirine benzerdir, berzahta ise ya bahçedir ya da ateştir. Abdest, burada abdest, orada ise huridir. Cihat, burada cihat, orada ise nurdur. Ev, burada cansız, ahirette ise canlıdır. Şimdi bu tür sözleri bir kenara bırakalım. Çünkü kulaklar böyle sözleri işitmekten sağır, gözler [dünyadan] başka bir kaynağı izlemekten kör, kalpler ise bunlara iman edip gereğince amel edenlere öfke ve düşmanlıkla perdelidir.

1 İbrahim, 14/48.

[٤٨] أو نقول إن إمكان القبول للأبعاد صفة للجسم لا القبول فلا ينافي هذا كون القبول من جهة أحد جزءيه أ و لا ترى أن إمكان الإنسانية صفة للمني و ليس المني إنسانا فإمكان قبول الأبعاد من لوازم الجسم التي لا يحتاج ثبوتها له إلى قابلية و استعداد و إن كان لقبول بالفعل من عوارض الهيولى المفتقرة إلى تغير و انفعال. فافهم هذا فإن الإهمال فيه مما يغلط كثيرا.

[٤٩] و أما الجواب عن الشك الثاني فلأن المراد من قبول الأبعاد أو صحة فرضها أو إمكان وجودها ما يكون بحسب الوجود الخارجي و النشأة التي نحن نتكلم فيها مع أحد أو نفيد له أو نستفيد منه و الوهم و إن قيل أشياء كثيرة و أبعادا و أجراما عظيمة إلا أن قبوله لها بنحو آخر من الوجود غير وجود هذا العالم و أبعاد هذا العالم هي التي يمكن أن يشار إليها بالحواس الظاهرة و عالم الخيال عالم آخر سماواته و أرضه أبعاده و أجرامه و أشخاصه و كيفياته كلها مباينة الحقيقة لأبعاد هذا العالم و أجرامه و أشخاصه و كيفياته و إليه الإشارة في قوله جل ذكره يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ.

[٥٠] أما إذا قلنا في تعريف الرطب ما يكون قابلا للأشكال بسهولة لم يفهم إلا ما يكون قابلا لها في وجوده الخارجي و كونه الدنيوي و أما في غير هذا الكون فليس من شرط معنى الرطوبة- أن يقبل الشكل بسهولة أو صعوبة. أ ما ترى أن القبر هاهنا قبر و أعداده متشابهة و في البرزخ إما روضة أو نيران- و الوضوء هاهنا وضوء و هناك حور و الجهاد هاهنا جهاد و هناك نور و الدار هاهنا جماد و في الآخرة حيوان. و لنعرض عن هذا النمط من الكلام لأن الأسماع مملوة من الصمم من استماع مثله و الأعين عماة عن مشاهدة نشأة أخرى و القلوب مغشوة غيظا و عداوة للذين آمنوا بها و عملوا بموجبها.

[51] Üçüncü şüphe hakkındaki cevaba gelince; zikredilen tarif, kabulün kendisinde vâki olmamıştır. Çünkü kabul, yüklem değildir. [Zikredilen tarif] aynı şekilde, -kâbil olması cihetinden kâbil- üzerinde de vâki olmamıştır. O halde bu tarife, -kabulün hâricî hakikati tarif etmeye uygun olmayan itibari bir vasıf olduğu- [söylenerek] itiraz edilemez. Bilakis bu tarif, özel bir oluş ve varlık tarzı ile vâki olmuştur. Bu [oluş], kendisinde boyutların farz edilmesi mümkün şekilde "olan" veya varsayım hasebince kendisinde şöyle şöyle [özellikler bulunan] cevherdir. Nitekim [tarifteki] 'ellezî' ifadesi, varlık anlamına -veya onun dengi bir anlama- gelir.

[52] Bir şeyi, oluşun ve varlığın bir tarzı üzere tarif etmek, gerçekleşmesi olmayan itibari bir şeyle tarif etmek [demek] değildir. Nasıl [böyle olsun]! Zira her şeyin varlığı, zâtıyla gerçekleşir, küllî mâhiyetiyle değil.

[53] Eşyanın hakiki tariflerinin çoğunda da durum aynıdır. Örneğin hayvanı, "duyu ile algılama ve hareket etme özelliğine sahip olan cisim" şeklinde, insanı ise "tümelleri algılama özelliğine sahip olan, yani tümel manaları akleden ve tasavvur eden hayvan" şeklinde tarif etmek böyledir. Ayrıca basitler ve bileşikler arasında [üçüncü vecihte] zikredilen hususlarda herhangi bir fark yoktur. Zira -basit olsun bileşik olsun- mevcûd olan hakikatlerin selbî ve ademî manalarla tarif edilmesi caiz değildir. Çünkü tarifteki amaç, zihinde bir şeyin varlığa gelmesidir. Yokluk (*adem*) ve yoklukla ilgili olanın (*ademî*) anlamı ise bir şeyin [zihinde] varlığa gelmesi değil yok olmasıdır.

Birinci Fasıl

İnsanların Cismânî Cevherin Gerçekleşmesi ve Onun Kendine Özgü Varlık Tarzı Hakkındaki İhtilaflarının Zikredilmesi

[54] [Cismin] mutlak anlamda uzunluk, genişlik ve derinliği kendisinde mümkün hale getiren şeyle beraber cevherliği gerektiren bir şekilde varlığına inanılması, akıl sahiplerinden kimsenin itiraz etmediği apaçık bir şeydir. Onun, kendinde bitişik olup olmadığı, basit mi bileşik mi olduğu, bileşikse iki cevherden mi yoksa bir cevher ve bir arazdan mı mürekkeb olduğu ise apaçık değil [istidlâlîdir]. Bu yüzden [cismin] varlık tarzı hususunda insanlar arasında ihtilaf vuku bulmuştur.

[٥١] أما الجواب عن الشك الثالث فبأن التعريف المذكور لم يقع بنفس القبول- لكونه غير محمول و لا بالقابل بما هو قابل حتى يرد عليه ما ذكره من كونه وصفا اعتباريا لا يليق لتعريف الحقيقة الخارجية بل وقع التعريف بكون خاص و نحو من الوجود و هو الجوهر الذي يكون بحيث يصلح لأن يفرض فيه الأبعاد أو الجوهر الذي يوجد فيه بحسب الفرض كذا و كذا فإن مفاد الذي ما يرادف الوجود أو يساوقه.

[٥٢] و التعريف للشيء بنحو من الكون و الوجود ليس تعريفا بأمر اعتباري لا تحقق له كيف و وجود كل شيء هو المتحقق بالذات لا ماهيته الكلية.

[٥٣] و كذلك الحال في أكثر التعريفات الحقيقية للأشياء كتعريف الحيوان بأنه الجسم الذي من شأنه أن يحس و يتحرك و تعريف الإنسان بأنه الحيوان الذي من شأنه أن يدرك الكليات أي يتعقل المعاني الكلية و يتصورها. ثم لا فرق في البسائط و المركبات فيما ذكره فإن تعريف الحقائق الموجودة- بنفس السلوب و الأعدام غير جائز سواء كانت بسيطة أو مركبة لأن الغرض من التعريف تحصيل أمر في الذهن و العدم و العدمي مفهومهما زوال شيء لا تحصيله.

الفصل الأول

في ذكر اختلاف الناس في تحقق الجوهر الجسماني و نحو وجوده الذي يخصه

[٥٤] أما الاعتقاد بوجوده على الوجه الذي يستلزم الجوهرية مع ما يصحح الطول و العرض و العمق مطلقا فهذا أمر ضروري لا نزاع فيه لأحد من العقلاء و أما أنه متصل بنفسه أم لا أو أنه بسيط أو مركب من جوهرين أو من جوهر و عرض فليس بضروري- و لهذا وقع الاختلاف بين الناس في نحو وجوده.

[55] Bazıları, cismin, cevherî olan konum sahibi şeylerden mürekkeb olduğunu ve bu şeylerin -vehimde olsun varsayımda olsun, kesmekle de kırmakla da- bölünmeyi asla kabul etmediğini zannetmiştir. Bunlar da aynı şekilde [ikiye] ayrılmışlardır. Bir grup, cevher-i fertlerin her cisimde -hatta hardal tanesinde bile- sonsuz sayıda olduğunu iddia etmiştir. Bunlar Mutezile'den Nazzam ve onun takipçileridir. Diğer grup ise [cevher-i fertlerin] sonlu sayıda olduğunu iddia etmiştir. Bunlar da kelamcıların cumhurudur.

[56] Bazıları, [cismin parçalardan mürekkeb olmadığını ve] kendinde bitişik olduğunu iddia etmiştir. Onlardan bazısı, cismin, kısımlarıyla sonsuz sayıda bölünmeyi kabul ettiğini söylemiştir. Bunlar filozofların (*hükemâ*) cumhurudur. Diğer bir grup, cismin bölünmeyi sonlu sayıda kabul ettiğini ve [bu bölme işleminin] bölünmeyi asla kabul etmeyene kadar devam ettiğini söylemiştir. Bu görüşü savunan, *el-Milel ve'n-Nihal*'in müellifidir [Şehristânî]. Bazıları ise cismin ayırmak ve kesmek gibi şeylerle bölünmeyi ancak hâricî varlık dışında [vehim, varsayım vs.'de] kabul ettiğini iddia etmiştir. Çünkü [onlara göre] müfred cisim küçük ve sert olduğundan dolayı ayırma ve kesmeyi kabul etmez. Bu görüşü savunan, eski filozoflardan Demokritos'tur.

[57] Cismin sonsuz sayıda bölünmeyi kısımlarıyla kabul edeceğini iddia eden [filozofların cumhuru] üç gruba ayrıldı:

[58] İlk grup, cismin yönlerde uzamlı, zâtıyla kaim cevherî bir ölçüyle kendinde bitişik, basit bir cevher olduğunu iddia eder. Bu görüş, -meşhur olduğu üzere- Eflâtûn-ı İlâhî'nin ve onun Stoacılar olarak bilinen takipçilerinin mezhebinin ve *Hikmetü'l-İşrâk* kitabında "eş-Şeyhu'ş-Şehîd ve'l-Hakîmu's-Sa'îd Şihâbuddîn Yahyâ es-Sühreverdî" gibi [Stoacıları] örnek alan ve onların gittiği yoldan gidenlerin görüşüdür.

[59] İkinci grup, cismin, iki cevherden mürekkeb olduğunu iddia eder: Bitişme sûreti ve bu sûreti kabul eden cevher. Onlar İlk Muallim'in [Aristoteles] takipçileri ve İki Şeyh (Şeyhayn) olarak bilinin Ebu Nasr [el-Fârâbî] ve Ebu Ali [İbn Sînâ] gibi İslam filozoflarından [Aristoteles'in takipçilerinin] gittiği yoldan gidenlerdir.

[٥٥] فمن قائل من زعم أنه مركب من ذوات أوضاع جوهرية غير منقسمة أصلا لا وهما و لا فرضا و لا قطعا و لا كسرا و هؤلاء أيضا تشعبوا إلى قائل بعدم تناهي الجواهر الفردة في كل جسم حتى الخردلة و هو النظام من المعتزلة و أصحابه، و قائل إلى تناهيها و هم جمهور المتكلمين.

[٥٦] و من قائل أنه متصل في نفسه. فمن هؤلاء من ذهب إلى أنه يقبل الانقسام بأقسامه لا إلى نهاية و هم جمهور الحكماء. و منهم من ذهب إلى أنه يقبل عددا متناهيا ثم يؤدي إلى ما لا ينقسم أصلا و هو صاحب كتاب الملل و النحل. و منهم من ذهب إلى أنه لا يقبل من الانقسام إلا ما سوى الخارجي أعني الفك أو القطع لكون الجسم المفرد عنده صغيرا صلبا لا يقبل شيئا منهما لصغره و صلابته و هو ذيمقراطيس من الفلاسفة المتقدمين.

[٥٧] و القائل بانقسامه بأقسامه لا إلى نهاية افترقوا ثلاث فرق:

[٥٨] ففرقة ذهبت إلى أنه جوهر بسيط هو الممتد في الجهات المتصل بنفسه اتصالا مقداريا جوهريا قائما بذاته و هو رأي أفلاطون الإلهي كما هو المشهور و مذهب شيعته المشهورين بالرواقيين و من يحذو حذوهم و سلك منهاجهم كالشيخ الشهيد و الحكيم السعيد شهاب الدين يحيى السهروردي في كتاب حكمة الإشراق.

[٥٩] و فرقة إلى أنه جوهر مركب من جوهرين أحدهما صورة الاتصال و الآخر الجوهر القابل لها و هم أصحاب المعلم الأول و من يحذو حذوهم من حكماء الإسلام كالشيخين أبي نصر و أبي علي.

[60] Üçüncü grup ise cismin, -kâbil cevher ve ölçüsel bitişme (*kemm-i muttasıl*) arazından- mürekkeb olduğunu iddia eder. Bu görüş, eş-Şeyhu'l-İlâhî'nin [Sühreverdî] *et-Telvîhâtu'l-Levhiyye ve'l-Arşiyye* kitabındaki görüşüdür. Onun kitaplarını inceleyenlerin bazısı iki kitabındaki bu iki sözü arasında çelişki görünce onu eleştirdiler. Şöyle ki; [onlara göre Sühreverdî], [*Hikmetü'l-İşrâk*'taki] sözlerinin birinde cismin basitliğine ve ölçünün cevherî oluşuna hükmetmiş, [*Telvîhât*'ta geçen] diğerinde ise -tek bir tabii türün cevher ve arazdan mürekkeb olmasını mümkün gördüğünden dolayı- cismin, heyûlâ adını verdiği cevherden ve ölçü arazından mürekkeb olduğuna karar vermiştir. Oysa zahire göre bu iki söz birbirinden farklıdır.

[61] Fakat Sühreverdî'nin bu iki sözünü şerhedenlerden *Târîhu'l-Hukemâ*'nın da sahibi olan Muhammed Şehrezûrî ve İbn Kemmûne gibi *Telvîhat* şârihleri ve Allâme [Kutbuddîn] eş-Şîrâzî gibi *Hikmetü'l-İşrâk* şârihlerinin tamamı, iki kitap arasında, kastedilen mana hususunda çelişkinin olmadığında hemfikirdirler. Onlara göre iki söz arasındaki fark onun, iki kitabındaki terminoloji (*ıstılah*) farklılığına dayanmaktadır. Söz konusu fark şöyle gerçekleşmektedir: Mumun şekli değişirken onun iki ölçüsü vardır. Birincisi, şekillerin mumun üzerine peş peşe gelmesiyle artmayan ve azalmayan sabit [mum] cevheri, ikincisi ise mumun kenarlarındaki bu ölçülerin (*şekiller*) değişken akışıdır ki bu [akış], cevher olan ölçünün [cevherî ölçü/*mum cevherinin ölçüsü*] arazıdır. *Telvîhât*'taki ıstılaha göre bu ikisinin toplamı cisimken ikisinden cevher olan heyûlâdır. O cevherî uzam, *Hikmetü'l-İşrâk*'taki ıstılaha göre cisimdir. Heyetlere ve varlığa gelişi tamamlanan türlere nispetle o, heyûlâ diye isimlendirilir. Dolayısıyla kitaplarından birinde cismin basitliği ve ölçünün cevherliği hakkında verdiği hükümle, diğer kitabında cismin mürekkebliği ve ölçünün arazlığı hakkında verdiği hüküm arasında herhangi bir çelişki yoktur. Çünkü birindeki cisim ve uzam, diğerindeki cisim ve uzamla aynı [manada] değildir. O halde çelişki vehmi, lafız ortaklığından kaynaklanmaktadır.

[٦٠] و فرقة إلى أنه مركب لكن من جوهر قابل و عرض- هو الاتصال المقداري و هو ما ذهب إليه الشيخ الإلهي في كتاب التلويحات اللوحية و العرشية و قد شنع عليه بعض الناظرين في كتبه لما وجد تناقضا بين كلاميه في هذين الكتابين- حيث حكم ببساطة الجسم و جوهرية المقدار في أحدهما و اختار أنه مركب من جوهر سماه هيولى و عرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع واحد طبيعي من جوهر و عرض و بين الكلامين مخالفة بحسب الظاهر.

[٦١] لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشهرزوري صاحب تاريخ الحكماء و ابن كمونة شارحي التلويحات و العلامة الشيرازي شارح حكمة الإشراق كلهم اتفقوا على عدم المنافاة بين ما في الكتابين في المقصود قائلين أن الفرق يرجع إلى تفاوت اصطلاحية فيهما و يتحقق ذلك بأن في الشمعة حين تبدل أشكاله مقدارين ثابت و هو جوهر لا يزيد و لا ينقص بتوارد الأشكال عليه و متغير هو ذهاب المقادير في الجوانب و هو عرض في المقدار الذي هو جوهر و مجموعهما هو الجسم و الجوهر منهما هو الهيولى على مصطلح التلويحات و ذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح حكمة الإشراق و هو الذي يسمى بالنسبة إلى الهيئات و الأنواع المحصلة الهيولى فلا مناقضة بين حكمة ببساطة الجسم و جوهرية المقدار في أحد الكتابين و حكمة بتركب الجسم و عرضية المقدار في الآخر فإن ذلك الجسم و الامتداد غير هذا الجسم و الامتداد فتوهم المناقضة إنما طرأ من اشتراك اللفظ.

Tartışma ve İşaret

[62] Kuşkusuz bu büyük filozofun *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât* adlı büyük kitabının bazı yerlerinde geçen sözleri açıktır. O, orada, niceliğin arazları ve fasılları dışında bitişme ve uzamı reddetmekte ve cismin bir mukavvimi olan bitişmeyi geçersiz saymaktadır. O, *Telvîhât*'ta, heyûlâ diye isimlendirdiği şeyin, kendinde uzamlı cevherî bir uzam olduğuna veya zâtıyla kaim olan bir ölçü olduğuna delalet eden bir şey söylememiştir. Bilakis ona, Meşşâîlere göre cisim olması bakımından cismin mâhiyetinden daha basit olan heyûlânın özelliklerini yüklemiştir. Basit veya bileşik türsel cisimler için cins olmaya uygun olan şeyi kastediyorum. Zira orada, cisimde bitişmeyi de ayrılmayı da kabul eden bir şeyin varlığını kabul etmiştir. Bitişmenin kendisi ise bu ikisinden bir şeyi kabul etmez. O halde bu ikisini kabul eden şey başka bir şeydir. [Ayrıca] orada, uzamın, cismin hakikatinden hâriç olmadığını da kabul etmiştir. Aksi takdirde cismin hakikatinin akledilmesinde öncelikle uzamın akledilmesine ihtiyaç duyulmazdı. O halde uzam, cismin bir parçasıdır. [Uzamı] kabul edici olan şey ise cismin "heyûlâ" diye isimlendirilen diğer parçasıdır. [Sühreverdî'nin] burada heyûlâ hakkındaki görüşünün filozofların cumhuruna muvafık olduğu açıktır.

[63] *Hikmetü'l-İşrâk*'ta ise heyûlâ diye isimlendirilen şeyin zâtıyla kaim cevherî bir ölçü olduğunu ifade eder. Şu durumda, ölçünün cevherliği ve arazlığı hakkındaki iki sözü arasındaki tutarsızlık, giderilmeden, olduğu gibi durmaktadır. Keza cismin basitliği ve bileşik olması konusundaki [sözlerindeki tutarsızlıkta] da durum böyledir. Çünkü eserlerinden birindeki [*Hikmetü'l-İşrâk*] hükmüne göre, adına heyûlâ denilen şeyin cisim olması mümkündür. Bu görüş [Sühreverdî'nin], cismin, kendinde bitişik ve cevherî bir ölçü olduğunu düşünmesine ve cismin kemâlinin ancak bu mana ile veya bunu gerektiren bir mana ile olduğunu düşünmesine binaendir. Diğer kitabı olan [*Telvîhât*'ta] kabul ettiği heyûlâya gelince, o, cismin [kendisi değil] ancak bir parçası olabilir. Çünkü cisimlik, ancak uzamsal sûretin işlevini gören bir şey olursa tamamlanabilir ve tasavvur edilebilir, sadece uzamsal sûreti kabul ede [heyûlânın] varlığıyla değil...

بحث و إشارة

[٦٢] إن كلام هذا الحكيم العظيم في بعض مواضع من كتابه الكبير المسمى بالمشارع و المطارحات صريح في أنه كان ينكر الاتصال و الامتداد سوى ما هو من عوارض الكم و فصوله و يبطل الاتصال الذي هو مقوم للجسم و ما ذكر في التلويحات شيئا يدل على أن ما سماه هيولى يكون امتدادا جوهريا ممتدا بذاته أو مقدارا قائما بنفسه بل أثبت له خواص الهيولى التي هي عند المشائين أبسط من ماهية الجسم بما هو جسم أعني ما يصلح جنسا للأجسام النوعية البسيطة أو المركبة . إذ صرح فيه بأن في الجسم ما يقبل الاتصال و الانفصال جميعا- و الاتصال نفسه لا يقبل شيئا منها فالقابل لهما أمر آخر و بأن الامتداد ليس خارجا عن حقيقة الجسم و إلا لما افتقر في تعقلها إلى تعقله أولا فهو جزؤه و القابل له هو المسمى بالهيولى جزء آخر للجسم. و هذا صريح في أن رأيه هاهنا في الهيولى موافق لرأي جمهور الحكماء.

[٦٣] و في حكمة الإشراق نص على أن ما هو المسمى بالهيولى مقدار جوهري قائم بنفسه- فالتناقض بين كلاميه بحاله في جوهرية المقدار و عرضيته بلا مخلص و كذا في بساطة الجسم و تركبه فإن ما سماه هيولى في أحد كتابيه يجوز كونه جسما كما حكم عليه بناء على ما رأى من كونه متصلا بذاته و مقدارا جوهريا و ليس كمال الجسم إلا بهذا المعنى أو بمايلازمه. و أما الهيولى التي أثبتها في كتابه الآخر فإنها لا تصلح إلا جزء الجسم لأن الجسمية لا تتم و لا تتصور إلا بما يجري مجرى الصورة الامتدادية لا بمجرد القابل له فقط.

[64] Aristoculara göre cismin mukavvimi olma anlamındaki uzam ve bitişmeyle [yine onlara göre] cisme ârız olan bir tür nicelik olma anlamındaki [uzam ve bitişme] ve Sâhibu'l-İşrâk [Sühreverdî'ye] göre salt cisimlik olma anlamındaki uzam ve bitişme arasındaki fark sana az sonra açık hale gelecek. [Sühreverdî], ilk anlamı mutlak olarak reddeder.

[65] Bu [yukarıdakilerin tamamı], insanların mutlak cisim hususundaki görüşlerinden meşhur olanların sınıflandırılmasıdır. Biz ise -Azîz ve Hakîm olan Allah'ın izniyle- cismin, maddi cevher ve sûrî cevher olmak üzere iki cevherden mürekkeb olduğunu iddia eden filozofların kavlini kabul etmeyi tercih ediyoruz.

İkinci Fasıl:

Cismânî Cevherin Mukavvimi Olan Bitişmenin, Onun Lâzımlarının ve İlk Bitişmenin Bekâsıyla Beraber Bitişmenin Diğer Fertlerinin İlk Bitişme Üzerine Peş Peşe Gelişinin Açıklanması

[66] Burada sana gereken ilk şey, "bitişme (*ittisal*) ve bitişik (*muttasıl*)" lafzını -başka bir şeyle kıyaslamaksızın- gerçek anlamıyla ve başka bir şeye ölçüt olabilecek [izâfî] anlamıyla bilmektir. Gerçek sıfatın da aynı şekilde iki anlamı vardır:

[67] Birincisi: Bir şeyin, zât mertebesinde ve mâhiyetinin tanımında -herhangi bir nicelik ve büyüklük mertebesi tayin edilmeksizin- birbiriyle kesişen üç uzamın, ondan mutlak anlamda çıkarsanmasına (*intizâ'*) uygun olmasıdır. Bu durumda onun hasebince bir bitişik ile başka bir bitişik arasında [böyle bir mertebe tayin edilmediğinden dolayı] miktar bakımından herhangi bir farklılık veya benzerlik olmaz. Bu manayla bitişik, diğer bitişiğin parçası, ortağı, payı, paydası, kökü veya kuvveti değildir. Aynı şekilde zıddı da değildir, ondan daha az veya daha çok da değildir.

[68] Bitişme, bu manayla, cevher kategorisini ayıran bir fasıldır ve -Allah'ın izniyle ileride ispat edeceğimiz üzere- cisimde tanımı gereği mevcûddur. Zira bitişme, cismin konumsal cevherî bölünemeyenlerden (*cevher-i fert*) mürekkeb olmadığı kesinleştikten sonra zât mertebesinde,

[٦٤] و سيظهر لك الفرق بين الامتداد و الاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم عند أصحاب أرسطو و بين ما هي نوع من الكمية عارض للجسم عندهم و مجرد الجسمية عند صاحب الإشراق و هو منكر للمعنى الأول مطلقا.

[٦٥] فهذا تفصيل ما اشتهر من مذاهب الناس في حقيقة الجسم المطلق و نحن بصدد ترجيح قول الحكماء الذاهبين إلى تركبه من جوهرين جوهر مادي و جوهر صوري إن شاء الله العزيز الحكيم.

الفصل الثاني

في شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسماني و ما يلزمه و يتوارد عليه آحاده مع بقاء الأول

[٦٦] إن أول ما يجب عليك هاهنا أن تعلم معنى لفظ الاتصال و المتصل بالمعنى الذي هو حقيقي لا بالقياس إلى شيء آخر و بالمعنى الذي هو مقيس إلى الآخر- أما ما هو صفة حقيقية فهو أيضا معنيان:

[٦٧] أحدهما كون الشيء في مرتبة ذاته و حد ماهيته صالحا لأن ينتزع منه الامتدادات الثلاثة المتقاطعة مطلقا من غير تعيين مرتبة من الكمية و العظم فلا تفاوت بحسبه بين متصل و متصل و لا مساواة أي مماثلة في القدر فلا يكون متصل بهذا المعنى جزءا من متصل آخر و لا مشاركا و لا عادا و لا معدودا و لا جذرا و لا مجذورا و لا مباينا أيضا و لا أقل و لا أكثر.

[٦٨] و هو بهذا المعنى فصل مقسم لمقولة الجوهر و ثابت للجسم في حد نفسه كما سنبرهن عليه إن شاء الله تعالى. إذ هو بعد ما حقق أمره في عدم كونه مؤلفا من غير المنقسمات الجوهرية الوضعية في مرتبة ذاته

bitişiği ve uzamlıyı -ârızî ve hâricî etkenlerin tamamından kat'-ı nazar ederek- cisim üzerine yüklem yapmanın misdakıdır. Bu yüzden cismin bitişmesi ve uzamı, bitişikliği ve uzamlılığı ile aynı şeydir, kendisinde kaim olduğu başka bir şey değildir. Bu durumda "bitişme", cismi, "bitişik" [kelimesinin] kendisine [söylenmesi] geçerli olan bir kaynağa ve [yine bitişik kelimesinin kendisine] yüklendiği bir konuya [özneye] dönüştürür. Cisim, -iki büyük ve usta filozof olan [Eflatun ve Aristoteles'in] görüşlerindeki ihtilaf üzere- salt uzamsal sûret de olsa, uzamın sûretinden ve bu uzamı kabul edici olan bir cevherden mürekkeb de olsa [durum böyledir].

[69] Eğer dersen ki, cisim, tanımı gereği bitişik olsaydı kendisinde bir şeyin [ölçünün] değil başka bir şeyin varsayılması mümkün olur ve ölçüsel parçalara bölünmeyi kabul edici olurdu. Bu durumda [cisim] niceliğin bir türü olurdu. Çünkü bu mana, zâtı gereği bitişik niceliğe (*kemm-i muttasıl*) ve onun vasıtasıyla da başkasına ârız olur.

[70] Deriz ki: Bir şeyin sadece bitişik ve uzamlı olması, ölçüsel bölünmeyi kabul etmesine denk değildir. Bu, ancak niceliğin belirlenmesi ve bitişmenin miktarının oluşmasından sonra tamamlanır. Zira süreklilik ve yayılımının [*bitişme ve uzamının*] -ya sınırlardan ve uçlardan belirli bir sınıra kadar ve miktarlardan ve limitlerden özel bir miktara kadar veya bu ikisinde sonsuza kadar devam eden akışının ölçüsü belirlenmeyen bir şeyde-, belirli bir parçanın değil de başka bir belirli parçanın varsayılması mümkün olmaz. Onda herhangi bir hâricî parça başka bir hâricî parçadan -ayırma, kesme, vehim, siyah-beyaz gibi yerleşik arazların farklılığı veya paralelinde olmak gibi yerleşik olmayan arazların farklılığı gibi bölünme yollarından herhangi biriyle- temeyyüz etmediği gibi, herhangi bir vehmî parça da başka bir vehmî parçadan temeyyüz etmez. Zira bölünmenin tüm bu çeşitlerini mümkün kılan ve elverişli hale getiren şey, ölçünün belirli hale gelmesidir. Bu bölünmeye ve ikiliğe uğrayan [farklılaşan] şey, ölçünün kendisi olsa da heyûlâ ve cisim gibi başka bir mana olsa da [durum böyledir].

[71] Zât mertebesinde cismin, -yayılımının taayyünü ile akışının ve bitişmesinin ölçüsü belirli hale gelmeksizin (*tekaddür*)- tüm cihetlerdeki uzamın kendisinden başka bir şeyi yoktur. Bitişmenin niceliği ve ölçüsünün belirlenmesi ancak bitişmenin kendisinden sonra ârız olur.

مصداق لحمل المتصل و الممتد عليه- مع قطع النظر عن العوارض و الخارجيات كلها فاتصاله و امتداده نفس متصليته و متديته لا أمر آخر يقوم به. فيصيره منشأ لصدق المتصل عليه و موضوعا لحمله عليه سواء كان الجسم مجرد الصورة الامتدادية أو مؤلفا من صورة الامتداد و جوهر آخر قابل له على اختلاف رأي الحكيمين العظيمين المقدمين.

[٦٩] فإن قلت لو كان الجسم في حد نفسه متصلا لأمكن فيه فرض شيء دون شيء و لكان قابلا للقسمة إلى الأجزاء المقدارية فيكون نوعا من الكم لأن هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته و لغيره بواسطته.

[٧٠] قلنا ليس هذا القدر أي مجرد كون الشيء متصلا و ممتدا مساوقا لقبول القسمة المقدارية بل إنما يستتم ذلك بعد تعيين الكمية و تحصيل قدر الاتصال- إذ ما لم يتعين ذهاب قدر التمادي و الانبساط إما إلى حد معين من الحدود و النهايات- و مبلغ خاص من المبالغ و الغايات أو إلى اللانهاية فيهما لم يصح فيه فرض جزء معين دون جزء معين و لا يتميز فيه جزء عيني عن جزء عيني و لا وهمي عن وهمي بأحد أسباب القسمة من الفك أو القطع أو الوهم أو اختلاف عرضين قارين كالبلقة أو غير قارين كمحاذاتين أو موازاتين إذ المصحح و المهيىء لجميع هذه الأنحاء في القسمة- هو تعين المقدار سواء كان معروض القسمة و الاثنينية نفس المقدار أو معنى آخر كالهيولى أو الجسم.

[٧١] و ليس للجسم في مرتبة ذاته إلا نفس الامتداد في الجهات كلها من دون تعين الانبساط و تقدر الذهاب و الاتصال و إنما يعرض كمية الاتصال و تقدره بعد نفس الاتصال.

[72] Bitişmenin niceliğinin bitişmenin kendisinden başka bir şey olduğunun delili, cismin mâhiyetinin, ölçüsel (*kemm-i muttasıl*) ve sayısal (*kemm-i munfasıl*) niceliklerden kat'-ı nazar ederek zihinde tasavvur edilebilmesidir. Evet, cismin hâricî varlıkta ölçüsel ve sayısal olarak taayyün etmesi zorunludur. Fakat bu, vücûdî lâzımlardandır, [zât mertebesindeki] mukavvimlerden ve zihnî lâzımlardan değildir.

[73] eş-Şeyhü'r-Reîs [İbn Sînâ] -Allah kutsiyetini artırsın- *et-Ta'likât*'ta şöyle der: Eğer "Cisimden bir parça"nın manası "cismin ölçüsünden (*kemm-i muttasıl*) bir parçadır." dersek cisim olması bakımından cisim, parça da bütün de olamaz. [Kemm-i] munfasıl [sayısal nicelik] bunun örneğidir. "Beş cisimden ikisi" dediğimizde bunun manası, "cisme ârız olan beş adetten oluşan bütünün içindeki iki tanesi"dir, cisim olması bakımından cismin bir veya çok olması değildir.

[74] [İbn Sînâ] *eş-Şifâ*'da ise şöyle der: Cisimlik gerçekte, zikrettiğimiz üç boyutun farz edilmesini kabul edici olan bitişmenin sûretidir. Bu mana, ölçüden ve matematiksel cisimlikten başkadır. Çünkü kendisinde bu [bitişme] sûreti bulunması cihetiyle bu cisim, daha büyük veya daha küçük olmasıyla başka herhangi bir cisimden farklı değildir. Aynı şekilde eşit olmakla veya [başka bir cismin] paydası [bütün] veya payı [parça] olmasıyla veyahut ortağı veya zıddı olmasıyla ona benzer de değildir. [Bu farklılık ve benzerlik] ancak [bitişmenin] ölçüsünün belirlenmiş olması ve boyutunun onun bir parçası olması cihetinden vardır. Fakat bu itibar, bizim cisimlik dediğimiz şeyden başka bir itibardır.

[75] İkincisi: [Bitişiğin gerçek manalarından ikincisi], bir şeyin, konumları birbirinden farklı olan vehmî parçalarının arasında ortak sınırların olduğu şekilde bulunmasıdır. Bu sınırlardan her biri bazı [vehmî parçaların] bittiği, diğerlerininse başladığı yerdir. Sonsuza kadar bölünmeyi kabul etmesi, bu mana ile bitişiğin manalarındandır. Bitişik, [bu mana ile] nicelik fasıllarından bir fasıldır ve adet dışındaki tüm nicelikler onunla tekavvüm eder. [Bu nicelikler] yerleşik olsa da olmasa da, veya bölünmeyi tüm cihetlerde kabul etse de bazı cihetlerde kabul etse de [durum böyledir].

[٧٢] و الدليل على أن كمية الاتصال غير الاتصال أن ماهية الجسم متصورة في الذهن مع قطع النظر عن الكميات المقدارية و العددية. نعم لا بد له في الوجود الخارجي من تعين مقداري و عددي فهو من اللوازم الوجودية دون المقومات و اللوازم الذهنية.

[٧٣] قال الشيخ الرئيس عظم الله تقديسه في التعليقات إذا قلنا جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فإن الجسم بما هو جسم ليس هو جزءا و لا كلا. و مثاله في المنفصل إذا قلنا جسمان من جملة خمسة أجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة أعداد عرضت للجسم لا أن الجسم بما هو جسم واحد أو كثير.

[٧٤] و قال في الشفاء: فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثة و هذا المعنى غير المقدار و غير الجسمية التعليمية فإن هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما آخر بأنه أكبر أو أصغر و لا يناسبه بأنه مساو أو معدود به أو عاد له أو مشارك أو مباين و إنما ذلك له من حيث هو مقدر و من حيث جزء منه بعده و هذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها.

[٧٥] و ثانيهما كون الشيء بحيث يوجد بين أجزائه المتخالفة الأوضاع الموهومة- حدود مشتركة يكون كل حد نهاية لبعض و بداية لآخر و من خواص المتصل بهذا المعنى قبوله للانقسام بلا نهاية و هو فصل من فصول الكم و يتقوم به ما سوى العدد من الكميات كلها قارة كانت أو غير قارة منقسمة في الجهات كلها أو بعضها فقط.

[76] Bitişiğin bu iki manası da hakiki manalardır. Bitişiğin, -biri cevherin faslı olan ve cismin onunla tekavvüm ettiği, diğeri ise niceliğin faslı olan ve kemm-i muttasılın onunla tekavvüm ettiği- bu iki manada kullanılmasının delili [İbn Sînâ'nın] *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyât* kitabındaki bir fasılda zikrettiği, ölçülerin araz olduğuna dair şu açıklamada düğümlenir: "Bitişik niceliklere gelince, onlar, boyutları bitişik olanlardır. Nicelik olan cisim ise sûret manasında cisim olan bitişiğin ölçüsüdür." Bu ibare, -nasıl ve ne derece olursa olsun- cihetlerdeki bitişmenin kendisinin, cismin mukavvimi ve onun tanımının bir parçası olduğunu [açıkça] ifade eder. Bu bitişmenin ölçüsüne gelince, o, niceliğin türlerinden bir kısımdır ve kendisine iştirakla cisim denir.

[77] Cevher olan cisim, bazen "tabii" [fiziksel cisim] kaydıyla kayıtlanabilir. Aynı şekilde [cisimde] araz olan şey de "ta'limî" [matematiksel cisim] kaydıyla kayıtlanabilir. Zira birincisi felsefenin fizik (*tabîiyyât*) denilen [kısmında], ikincisi ise [felsefenin] matematik (*ta'limiyât*) [kısmında] ele alınır.

[78] İzâfî sıfatı da aynı şekilde iki anlamda kullanılır:

[79] Birincisi: Ölçünün veya ölçü sahibi olan şeyin sınırının, kendisi gibi olan başka bir şey ile birleşik olmasıdır. Bu iki şey var olsa da vehmedilmiş olsa da [durum böyledir]. Bu durumda onlardan birinin bu manayla diğerine bitişik olduğu söylenir.

[80] İkincisi: Cismin, başka bir cismin hareketiyle hareket etmesidir. Bu durumda da onlardan birinin bu manayla diğerine bitişik olduğu söylenir.

[81] Birinci mana, bitişik niceliğe (*kemm-i muttasıl*) ârız olan şeylerdendir. Bu [ikinci] mana ise, ayrık niceliğe (*kemm-i munfasıl*) bir açının iki kenarının bitişmesi gibi mutlak olarak veya organların birbiriyle bitişmesi ve etlerin liflere, liflerin kemiklere bitişmesi gibi maddede olan bir şey cihetiyle ârız olan şeylerdendir. Özetle birbirine temas eden her şeyin temasa uyumlu olmayan şeyi kabul etmesi zordur.

[٧٦] فهذان المعنيان للمتصل كلاهما حقيقيان. و الدليل على إطلاق المتصل على هذين المعنيين الذين أحدهما فصل الجوهر يتقوم به الجسم و الآخر فصل الكم يتقوم به الكم المتصل ما ذكره في فصل من إلهيات الشفاء معقود لبيان أن المقادير أعراض بقوله و أما الكميات المتصلة فهي المتصلات الأبعاد. و أما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة فهذه العبارة نص منه على أن نفس الاتصال في الجهات كيف كان و على أي قدر و مبلغ كان هو مقوم للجسم و جزء حده. و أما مقدار هذا الاتصال فهو قسم من أنواع الكم يطلق عليه الجسم بالاشتراك-

[٧٧] و ربما يقيد الجسم الذي هو الجوهر بالطبيعي و الذي هو عرض فيه بالتعليمي إذ يبحث عن الأول في الحكمة التي تسمى بالطبيعيات و عن الثاني في التي تسمى بالتعليميات.

[٧٨] و أما ما هو صفة إضافية فهو أيضا يطلق على معنيين:

[٧٩] أحدهما كون المقدار أو الشيء ذي المقدار متحد النهاية بآخر مثله سواء كانا موجودين اثنين أو موهومين فيقال لأحدهما إنه متصل بالثاني بهذا المعنى.

[٨٠] و الثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر فيقال لهذا إنه متصل بذاك بهذا المعنى.

[٨١] فالمعنى الأول من عوارض الكم المتصل و هذا المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقا كاتصال خطي الزاوية أو من جهة ما هو في مادة كاتصال الأعضاء بعضها ببعض و اتصال اللحوم بالرباطات و الرباطات بالعظام و بالجملة كل مماس يكون عسر القبول لمقابل المماسة.

Özet ve Açıklama

[82] Marifet nurunun, açıklama ufkundan doğmasıyla ortaya çıktı ki fiziksel cisim olması bakımından fiziksel cismin mutlak anlamda üç cihette uzamı ve yayılımı vardır. Onun bu [mutlak uzamı], tabiatının özünün (*senh*) gerektirmesiyledir. Çünkü uzam, cismin mâhiyetinin mukavvimlerindendir ve onun bu mertebede sürekliliğinin bir sona ulaşması veya -şayet mümkünse- sonsuza kadar gitmesi [henüz] taayyün etmemiştir. Bilakis ikisinden biri -daha önce de geçtiği üzere- cismin varlığına ârız olan şeylerdendir, mâhiyetin lâzımlarından değildir. O halde bu özelliğiyle ve bu mertebesinde cisim büyüklük ve küçüklük bakımından, başka bir cisme eşit olmaz ve başka bir cisimden farklı olmaz.

[83] Diğer yandan, uzamların taayyün etmesine itibar edilirse bunu, ortak sınırlardaki ortak parçaların farz edilmesinin imkânı takip eder ve bu durumda cisme, -nicelik faslının kaynağı olma ve eşitliği ve farklılığı kabul edici olmayı mümkün kılıcı olma manasıyla- bitişme ârız olur.

[84] Sakın burada bizzat iki uzamlının ve cevherî ve arazi iki uzamın var olduğunu sanılmasın! Bilakis -mutlak olarak bakıldığında- bizzat uzamlı olan şey ancak tek bir varlıktır ve o, fiziksel cismin mukavvimi olan cevherdir. Onun bu mertebeye göre bir alana [hacme] sahip olması mümkün değildir. Eğer sürekliliğinde [ölçüsü] taayyün etmiş olursa bu durumda şöyle şöyle bir alana [hacme] sahip olması mümkün olur. [Bu alan kaplama] tek sefer de olsa birçok kez de olsa, sonlu da olsa -şayet varlığı mümkünse- sonsuz da olsa [fark etmez]. Bu durumda [cisim] geometrik cisim babından olmuş olur.

[85] Aynı şekilde yüzeyde de iki farklı itibar vardır. İlk itibarla yüzey, fiziksel cismin sınırıdır ve niceliklerden biri değildir. Her ne kadar cismin hakikatinin dışında bir araz olsa da [durum böyledir]. Diğer itibarla ise yüzey, matematiksel cismin sınırıdır ve [bu durumda] yerleşik ölçülere ait özet bir tür olur. Hat hakkındaki kıyas da bu şekildedir.

[86] İki anlamdan biriyle bitişik cismin cevherliğini, diğeriyle ise arazlığını ortaya çıkaran [örnek], -tek bir mumdaki gibi bir cismin şekilleri yuvarlama veya küpleştirmeyle değiştiğinde- birinin [araz'ın] şahsiyetlerinin değişmesiyle diğerinin [cevherin] şahsiyetinin değişmeden

تلخيص و توضيح

[٨٢] فقد استوضح بطلوع نور المعرفة من أفق التبيان أن للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي امتدادا و انبساطا في الجهات الثلاث مطلقا فهذا له بحسب سنخ طبيعته- لأنه من مقومات ماهيته و ليس له من تلك المرتبة أن يتعين تماديه بالنهاية و اللانهاية إن أمكنت بل أحدهما من عوارض الوجود له لا من لوازم الماهية كما مر فالجسم بهذه الحيثية في هذه المرتبة لا يساوي جسما آخر و لا يفاوته بالعظم و الصغر.

[٨٣] ثم إذا اعتبر تعين الامتدادات لحق له إمكان انفراض الأجزاء المشتركة في الحدود المشتركة و عرض له الاتصال بالمعنى الذي هو مبدأ فصل الكم و مصحح قبول المساواة و المفاوتة.

[٨٤] و لا يتوهمن أحد أن هناك امتدادين و ممتدين بالذات جوهريا و عرضيا بل إنما الممتد بالذات موجود واحد إن اعتبر مطلقا فهو جوهر مقوم للجسم الطبيعي- و ليس له بحسب هذه المرتبة أن يكون ممسوحا و إن اعتبر متعينا في تماديه فصح أن يمسح بكذا و كذا مرة أو مرات متناهية أو لا متناهية إن جاز وجوده فكان جسما من باب التعليميات.

[٨٥] و كذلك السطح فيه اعتباران بأحدهما نهاية الجسم الطبيعي و ليس من الكميات و إن كان عرضا خارجا عن حقيقة الجسم و بالآخر نهاية للجسم التعليمي و يكون نوعا خاصا من المقادير القارة. و كذا القياس في الخط.

[٨٦] و الذي يكشف الأمر في جوهر الجسم المتصل بأحد المعنيين و عرضيته بالمعنى الآخر بقاء شخصية أحدهما مع تبدل شخصيات الآخر عند تبدل إشكال جسم واحد بعينه بالتدوير و التكعيب كالشمعة الواحدة

kalmasıdır. Burada ilk manasıyla bitişmenin şahsı bakidir. Matematiksel cismin türsel bir hakikatiyle alakalı olan hacimsel ölçü de kapladığı hacim bakımından aynı şekilde kalıcıdır. Çünkü bizzat niceliğin her mertebesi, üstündeki veya altındaki diğer mertebeye zıt olan tam bir türdür. Hacmin aynı kalmasıyla beraber şekillerin değişmesi, nicelik bakımından eşit şahısların değişmesini gerektirir. Çünkü eşitlik, nicelikte benzerliği gerektirir.

[87] O halde anlaşıldı ki matematiksel cisim, fiziksel cisimdeki bir arazdır ve tabiatı gereği ondan varlıkta değil ancak vehimde ayrılabilir. Ayrıca her ikisi, tabiatları gereği maddeden varlıkta değil vehimde ayrılabilir. Vehimde ve hâricî varlıkta maddeye muhtaç olan şey [fiziksel ve matematiksel cisimden] her birinin değişimleri ve şahsî edilgenlikleridir. Bu manaların hak olduğu, ilerleyen fasıllarda fazlasıyla zuhur ve inkişaf ederek, -Hakîm olan Allah'ın izniyle- sana açık hale gelecektir.

Üçüncü Fasıl

Tüm Uzamların ve Bitişmelerin Ancak Bitişik Cevher ile Mümkün Olması

[88] Akıl, insanın kendisiyle fıtratlandığı yapısı gereği, ölçünün ve bitişimsel niceliğin, kendinde uzamlı ve zâtında bitişik olmayan şeye ârız olmasını imkânsız görür.Tıpkı [Şeyhü'r-]Reis [İbn Sînâ'nın] *el-Hikmetü'l-Alâ'iyye* de denilen *Dânişnâme-i Alâî* kitabında Fars diliyle şöyle ifade ettiği gibi: "Cisim, zâtı gereği bitişiktir. Eğer ayrık olsaydı [üç] boyutu kabul edici olmazdı." Bu nedenle zamansal olsun mekânsal olsun boyutların varlığı, -uzamsal taayyünden ve uzanımsal yenilenmeden ayrı olarak- kendinde bitişik olan bir şeye bağlıdır. Şöyle ki onun [bitişik] zâtı, ölçüsel bir zât değildir. Zira [bitişiğin] kendi tanımında, birbirinden fazla ve eksik olabilen şeyler olsaydı, bitişik ölçünün bitişiğe ârız olmasından sonra [bu şeyler] ya ayrık olduğu hali üzere kalırdı veya kalmazdı. Birinci durumda bitişiğin ayrık olması gerekir. Zira kendisine ârız olunanın çokluğu, ârız olanın da çokluğunu gerektirir. O halde kendisine ârız olunan [bitişiğin zâtı], varlıkta birbirine zıt olan ve ortak sınırları paylaşmayan şeyler olursa, ârız olan da bu şekilde olur ve bu durumda o bitişik bir ölçü olmazdı. Bu ise varsayımın çiğnenmesidir.

فهناك شخص الاتصال بالمعنى الأول باق و المقدار المساحي بحيث يمسح بكذا و كذا باق و هو حقيقة نوعية من الجسم التعليمي لأن كل مرتبة من الكم بالذات نوع تام مباين لمرتبة أخرى فوقها أو تحتها و تبدل الأشكال مع انحفاظ المساحة توجب تبدل الأشخاص المتساوية في الكم لأن التساوي يوجب المماثلة في الكم.

[٨٧] فعلم من هذا أن الجسم التعليمي عرض في الجسم الطبيعي يفارقه في الوهم دون الوجود بحسب الطباع و كلاهما يفارقان المادة بطباعهما في الوهم دون الوجود- إنما المفتقر إلى المادة في الوجودين الوهمي و العيني تغيرات كل منهما و انفعالاتهما الشخصية و سيظهر لك حقيقة هذه المعاني فضل ظهور و انكشاف في الفصول التالية- من بعد إن شاء الله الحكيم

الفصل الثالث

في أن جميع الامتدادات و الاتصالات مما يستصح وجودها بالجوهر المتصل

[٨٨] إن العقل بغريزته التي فطر الناس عليها يحيل أن يعرض المقدار و الكمية الاتصالية لما ليس ممتدا في نفسه و متصلا في ذاته كما قال الرئيس بلغة الفرس في كتاب دانشنامج الموصوف بالحكمة العلائية جسم در حد ذات پيوسته است كه اگر گسسته بودى قابل ابعاد نبودى فالأبعاد سواء كانت زمانية أو مكانية مما يتوقف وجودها على متصل بنفسه مجردا عن التعين الامتدادي و التجدد الانبساطي حيث لم يكن ذاته ذاتا مقدارية إذ لو كان في حد نفسه أمورا متفاضلة لكانت بعد عروض المقدار المتصل له إما أن يكون باقية على حالها من الانفصال أم لا فعلى الأول يلزم أن يكون المتصل منفصلا إذ تعدد المعروض يوجب تعدد العارض فإذا كان المعروض أمورا متباينة الوجود غير مشتركة في الحدود المشتركة كان العارض كذلك فلم يكن مقدارا متصلا و هو خرق الفرض.

[89] Ordu gibi şeylere ârız olan heyet ise onlara zâtlarının çokluğu bakımından hâriçte değil ancak aklın onlara tek bir şey olarak itibar etmesi sırasında zihinde ârız olur. Böylece yerleşik ölçülerin bitişik cevhere -ya matematiksel cisimde olduğu gibi vasıtasız olarak ya da yüzeyde ve onun vasıtasıyla, hatta olduğu gibi vasıtalı olarak- ârız olduğu ortaya çıkmış oldu. Aynı şekilde bitişik hareket de mesafe cihetinden ve mesafesel bitişmesi bakımından zaman ile nicelenmeye (*tekemmüm*) ve onunla ölçüsünün belirlenmesine (*tekaddür*) uygun olur. Çünkü tüm bitişik niceliklerin varlığı ancak bizzat bitişik cevher ile alakalandıkları zaman mümkün olur.

[90] Doğrusunu soracak olursan, ayrık nicelik (*kemm-i munfasıl*) ve fertleri birleşik olan bir türe ârız olan çokluk, bitişimsel cevherin ayrılması olmaksızın var olamaz. Çünkü birlik ifade eden (*vahdânî*) bir türün çokluğu, ancak kendisine bitişimsel birlik ârız olan şeye ârız olabilir. Çünkü çokluğu gerektiren şey, şayet [türe ait] zâtî bir durum olsaydı veya onun türsel tabiatının bir lâzımı olsaydı o türün her ferdi de [aynı şekilde] birçok fert olmuş olurdu ve böylece o türde tek bir fert [hiçbir zaman] gerçekleşemezdi. Bir olamayan şey ise çok da olamaz. Bu ise farz edilenin hilafınadır (*hulf*).

[91] O halde çokluk da birlik de [türün] lâzımı değildir. Aksi takdirde [birlik türün lâzımı olsaydı] türünün ancak bir şahısta var olması mümkün olurdu. Hâlbuki farz edilen bunun hilafınadır. Dolayısıyla bu tür gibisinin, var oluşunda, bitişmeye ve ayrışmaya elverişli olması zorunludur.

[92] Öğrenmiş oldun ki bitişmeyi mümkün kılan şey, bitişimsel cevher olması bakımından fiziksel cismin hakikatinin dışında bir şey değildir. Az sonra, ayrılmayı kabul eden şeyin, - ayrılmayı kabul etmesi için sûrî parçanın onu ayrılmaya hazır hale getirmesinin de dâhil oluşuyla beraber- cismin diğer bir parçası olduğu senin için açık hale gelecek.

[93] Zikrettiklerimizden anlaşıldı ki tüm cins ve türleriyle beraber nicelikler, ancak cevherî bitişme ile mümkündür. Bu, aklının bir kenarında bulunsun!

[٨٩] و أما الهيئة العارضة للعسكر و نظائره فليست عارضة لها في الخارج من حيث ذواتها المتعددة بل إنما عرضت لها في الذهن عند اعتبار العقل إياها أمرا واحدا- فثبت أن المقادير القارة عارضة للجوهر المتصل إما بلا واسطة كالجسم التعليمي أو بواسطة كالسطح و بعده الخط و كذا الحركة المتصلة من جهة المسافة و بحسب اتصالها المسافي صالحة لأن يتكمم بالزمان و يتقدر به فإن جملة الكميات المتصلة- مما ينصلح وجودها بتعلقها بالجوهر المتصل بالذات.

[٩٠] و إن سألت الحق فالكمية المنفصلة و الكثرة العارضة لنوع متفق الأفراد- لا يستصح وجودها إلا بانفصال الجوهر الاتصالي لأن تكثر النوع الوحداني لا يعرض- إلا لما يعرض له الوحدة الاتصالية و ذلك لأن الموجب للتكثر لو كان أمرا ذاتيا له- أو لازما لطبيعته النوعية لكان كل فرد منه أفرادا كثيرة فلم يتحقق منه فرد واحد- فحيث لم يوجد واحد لم يوجد كثير هذا خلف.

[٩١] فإذا لم يكن الكثرة لازمة و لا الوحدة لازمة و إلا لكان من حق نوعه أن لا يوجد إلا في شخص و المفروض خلافه فلا بد أن يكون مثل هذا النوع صالحا في وجوده للاتصال و الانفصال.

[٩٢] و قد علمت أن المصحح للاتصال ليس خارجا عن حقيقة الجسم الطبيعي من حيث الجوهر الاتصالي و سيظهر لك عن قريب أن القابل للانفصال جزء آخر من الجسم بمدخلية الجزء الصوري و إعداده إياه لقبول الفصل.

[٩٣] فعلم مما ذكرنا أن الكميات بجميع أجناسها و أنواعها مما لا يستصح إلا بالاتصال الجوهري فليكن هذا عندك محفوظا

Dördüncü Fasıl

Ölçüsel Parçalara Ayrılma Tarzları: Bunların Sayısı Dörttür

[94] Birincisi, hariçte bilfiil çokluğu gerektiren hâricî-ayrışımsal (infikâkî) ayrışmadır.

[95] İkincisi, tikel "vehmî" bölünmedir. Çokluğu vehimde gerektirir. Vehimde -sonsuz sayıda ferdin [bilkuvve] imkânıyla beraber- bunlardan ancak bilfiil sonlu sayıda parçalar fiile çıkar.

[96] Üçüncüsü, Varsayımsal "aklî" bölünmedir. Farz edilmesi mümkün olan tüm parçaları, -icmâlî basit aklın, aklî mâhiyetin parçalarını idrak etmesinde olduğu gibi- toptan kuşatır.

[97] Dördüncüsü, yerleşik olan veya yerleşik olmayan iki arazın farklılıklarından dolayı olan [bölünmedir]. [Bu arazlardan] birincisi, hâricî bölünmenin ilkesi iken ikincisi -nitelenenin vakıadaki haline göre- bölünmenin sıfatı olan vehmin soyutlamasının (*intiza'*) kaynağıdır.

[98] Cisme arız olduğunda tüm kısımlarıyla bölünme, bitişimsel sûretin üzerine ancak matematiksel ölçüsü miktarında vârid olur. İnfikâkî ayrışma ise maddenin buna hazır olmasına ihtiyaç duyar. Madde, -daha sonra öğreneceğin üzere- infikâkî ayrışmayı kabul eden ve onunla beraber varlığı korunan şeydir. Bu yüzden o, maddeye gerçek olarak ârız olan şeylerdendir. Her ne kadar maddenin, infikâkı kabul etmesini mümkün kılan şey, bitişimsel sûrete ârız olan matematiksel bir ölçü olsa da [durum böyledir].

[99] Vehmî bölünmeye gelince, o, matematiksel olması bakımından matematiksel şeylere -maddeye yönelik özel bir istidada ihtiyaç duymaksızın- ârız olan şeylerdendir.

[100] Aklî bölünme ise aynı şekilde -bitişmenin ilk iki manasının ilkindeki manayla [zât mertebesi]- bitişik olması bakımından matematiksel şeylere ârız olan şeylerdendir.

[101] Bilinmelidir ki "parça" ismi; birleşik bir şeyin kendisinden terekküp ettiği şeylere, [parçalandığında] kendisine ayrıldığı şeylere ve ölçüsel parçaya bir çeşit iştirak ile veya müsamaha ve mecaz yolu ile

الفصل الرابع

في أنحاء التقسيم إلى الأجزاء المقدارية و هي أربعة

[٩٤] أحدها انفكاكية خارجية توجب كثرة بالفعل في الخارج.

[٩٥] و ثانيها وهمية جزئية توجب كثرة في الوهم و لا يخرج فيها إلى الفعل في الوهم إلا جزئيات متناهية العدد بالفعل مع إمكان آحاد أخرى لا إلى نهاية.

[٩٦] و ثالثها عقلية فرضية تحيط بجميع الأجزاء الممكنة الانفراض مجملة على ما هو شأن العقل البسيط الإجمالي في إدراك جزئيات الماهية العقلية.

[٩٧] و رابعها ما بحسب اختلاف عرضين قارين أو غير قارين فالأول مبدأ الافتراق الخارجي و الثاني منشأ انتزاع الوهم صفة الافتراق بحسب حال الموصوف في الواقع.

[٩٨] و القسمة بأقسامها إذا طرأ الجسم إنما ترد على الصورة الاتصالية في درجة مقدارها التعليمي إلا أن الانفكاكية مما يحتاج إلى تهيؤ من المادة و هي التي تقبلها و تنحفظ معها كما ستعرف فهي من عوارضها بالحقيقة و إن كان المهيىء لقبولها الانفكاك مقدار تعليمي عارض لصورة اتصالية.

[٩٩] و أما الوهمية فهي من عوارض التعليميات بما هي تعليميات من غير استعداد خاص للمادة.

[١٠٠] و أما العقلية فهي أيضا من عوارضها بما هي متصلة اتصالا بالمعنى الأول من الأوليين.

[١٠١]و مما يجب أن يعلم أن اسم الجزء يقع على ما يتركب منه الشيء و على ما ينحل إليه و على الجزء المقداري بضرب من الاشتراك أو على

söylenir. Zira ölçüsel parçalar, onlara ayrılma ve parçalanmaya göre bitişiğin gerçek olmayan, [gerçeğe] benzer parçalarıdır. Nitekim bitişik olması bakımından -yani mâhiyetine göre değil şahsına ve konumuna göre- bitişiğin, parçaları olduğu takdir ve farz edilseydi tüm şeyler içinde parça olmaya en uygun ve en layık olan şey, parçalar diye isimlendirilen bu şeyler olurdu. Çünkü bu şeylerin varlığı, bütün olan şeyin varlığından daha sonra gerçekleştiğinden dolayı onlar gerçek olan şeyin gerçek parçaları olmamış olur. Bilakis onlardan herbirinin -şahsî bitişimsel birliğine nazaran- parça oluşu, ancak bitişimsel birliklerden oluşan toplam adede kıyasladır. Bu yüzden tanımda, isimde, bilgide ve cisimde birbirleriyle uyumlu ve bütüne uygun olurlar. Demokritos'un görüşüne karşı cevap verirken sana fayda sağlaması için bunları aklında tut!

Beşinci Fasıl

Cisimsel Sûretin Varlık Tarzının Anlaşılması İçin Vahdânî Bitişiğin İspatı

[102] Bil ki mâhiyetlerin tahkiki ve onların varlık tarzının ispat edilmesini üstlenen [ilim], tabiat [fizik] ilmi değil ancak tümel ilim ve ilk felsefedir. Aynı şekilde, yaratmaya mahsus hakikatlere, -değişimler ve dönüşümler âleminde bulunan edilgen cismânî yetilerin değil- ancak faal akılların ulaşması tasavvur edilebilir. Çünkü ilim, bilinenin sûreti ve onun hakikatidir.

[103] Derim ki: İnsan, marifeti arttığında ve basîretinin görüşü keskinleştiğinde, her şeyin fâilinin ve gayesinin, eşyadaki etkisinin ve eşyaya nüfûz eden nurunun sirâyetinin gücü bakımından ancak Allah olduğunu bilir. O halde hiçbir matlup yoktur ki yüce Allah'ı bilmek, o [matlubun] varlığının ispatını da üstlenmesin.

[104] Kim Allah'ı hakkıya tanırsa, Allah'ı bilmesi sebebiyle onda tümel ve tikel her şeyin bilgisi hâsıl olur. Bu yüzden onun herhangi tümel veya tikel bir şeye dair bilgisi, metafiziğin (*ilm-i ilâhî*) meselelerinden olur. Buna göre onun ilimleri; varlığın hakikati, bu hakikatin tabileri, ona ârız olan şeyler ve bu şeylere ârız olan şeyler üzerinde akıl yürüterek oluşmuştur. Bu akıl yürütme, tekillere (*eşhâs*) kadar devam eder ve orada son bulur.

سبيل المسامحة و التجوز فإن الأجزاء المقدارية أجزاء للمتصل بحسب الانفصال و الانحلال إليها لا بالحقيقة- بل بالمشابه بأن يقدر و يفرض أنه لو كان للمتصل بما هو متصل أجزاء أي بحسب شخصه و وضعه لا بماهيته لكان أشبه الأشياء و أليقها بالجزئية هذه الأمور المسماة بالأجزاء- لأنها لما تأخرت وجودها عن وجود ما هو الكل فليست أجزاء بالحقيقة للحقيقة- بل جزئية كل منها بحسب وحدته الاتصالية الشخصية إنما هي بالقياس إلى عدد حاصل من الوحدات الاتصالية و لهذا تكون متوافقة و موافقة للكل في الحد و الاسم و العلم و الجسم فاحتفظ به كي ينفعك في اندفاع ما ذهب إليه ذيمقراطيس.

الفصل الرابع

في إثبات المتصل الوحداني لينكشف به نحو وجود الصورة الجسمية

[١٠٢] اعلم أن المتكفل لتحقق الماهيات و إثبات نحو وجودها إنما هو العلم الكلي و الفلسفة الأولى لا العلم الطبيعي كما أن إيجاد الحقائق الإبداعية لا يتصور إلا من العقول الفعالة- دون القوى الجسمانية المنفعلة الواقعة في عالم التغيرات و الاستحالات إذ العلم صورة للمعلوم و حقيقته.

[١٠٣] و أقول إذا اشتدت معرفة الإنسان و حدت بصر بصيرته لعلم أن الفاعل لجميع الأشياء و كذا الغاية ليس إلا الباري جل اسمه بحسب قوة تأثيره في الأشياء و سراية نوره النافذ إليها فما من مطلوب إلا و يتكفل بإثبات وجوده العلم بالله عز اسمه.

[١٠٤] و من عرف الله حق معرفته يحصل له بمعرفته تعالى معرفة جميع الأشياء الكلية و الجزئية فيكون علمه بأي شيء كلي أو جزئي من مسائل العلم الإلهي لأن علومه حصلت من النظر في حقيقة الوجود و توابعها و عوارضها و عوارض عوارضها و هكذا إلى أن ينتهي إلى الشخصيات.

İşte bu, tikelleri tümel bir şekilde bilmektir ve "İlm-i ilâhi" ve "ilk felsefe" olarak isimlendirilir. Yoksa insânî akılların, -el-Evvel olan Hakk'a uçurumlar kadar uzak olan en alt tabakanın dibine kadar alçalan tikellerden uzak yüce sebepleri kuşatmaktan aciz olduğundan dolayı- değişken tikellere dair bilgiyi, sebeplerin sebebi olan [Hakk'tan almaları] bir yana, yüksek sebeplerden [bilmekten] elde etmeleri mümkün değildir. Şüphesiz ki [insanlar] bu yüzden bazı ilimleri bazılarının altına koydular ve alçak ilmin ilkelerini yüksek ilmin (*ilâhiyât*) meselelerinden aldılar. Böylece bir iş onları başka bir işten alıkoydu. Velilere ve ariflere gelince, onlar Hakk'ı -O'nun, eşyanın varlığının ilkesi olması gibi- fiziksel, matematiksel ve metafiziksel şeyleri bilmelerine ilke kıldılar.

[105] Mü'minlerin Emiri [Hz. Ali'den (ra.)] şöyle rivayet edilir: "Hiçbir şey yoktur ki, ondan önce Allah'ı görmemiş olayım." Şu ayet de buna işaret etmektedir: "*Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?*"[2] Özetle, sebebi olan şeyleri bilmek, onların sebepleri ve illetleri bilinmediği müddetçe yakîn ifade etmez. İlletler ise dörttür: Fâil, gâye, sûret ve madde. Bazı varlıklar bunların dördüne de sahipken bazıları ancak ilk ikisine sahip olabilir. Bu [ikincilere] benzer varlıklara özgü ilimlere "mufârakât ilimleri" denir. Sebeplerin dördüne de sahip olan şeylere özgü ilme ise -şayet özel bir şeyse- fizik (*ilm-i tabiî*), [özel olmayan bir şeyse] matematik (*ilm-i riyâzî*) denir. Şu halde mutlak cismin varlık tarzının, maddenin ve sûretin ispatının ve [madde ve sûretin] fertleşmesi ve birbirini gerektirmelerinin (*telâzüm*) araştırılması, ilm-i ilâhînin zimmetindedir. Zira bunların hiçbirisinde madde olmak bakımından madde -ve aynı şekilde sûret- söz konusu değildir.

[106] Cismin bitişmesi ve sonsuz sayıda bölünmeyi kabul etmesi, onun konumsal bölünmeyenlerden terekküp etmesinin imkânsızlığı anlamına geldiğinden dolayı cevher-i ferdin varlığının imkânsızlığının araştırılması, fizik ilmine değil, yalnızca bu [metafizik] ilmine uygun olur. Cevher-i fert (*cüz'*) meselesinin fiziğin başlarında zikredilmesi ise [fizik ilminin] usûlü (*mebdeiyye*) niteliğindedir. Ancak cismin, -bitişik olan hareketleri, kuvveleri ve fiilleri bakımından- bitişik olmasına fiziksel beyanlarla delil getirilmesi ise başkadır. Çünkü -feleklerin dairesel

2 Fussilet, 41/53.

و هذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي المسمى بالعلم الإلهي و الفلسفة الأولى إلا أن العقول الإنسانية لما كانت قاصرة عن الإحاطة بالأسباب القاصية- المستعلية البعيدة عن الجزئيات النازلة في هوى السفل الثانية عن الحق الأول في هاوية البعد فلا يمكن لهم استعلام الجزئيات المتغيرة عن الأسباب العالية فضلا عن مسبب الأسباب فلا جرم وضعوا العلوم تحت العلوم و أخذوا مبادي العلم الأسفل من مسائل العلم الأعلى فشغلهم شأن من شأن و أما الأولياء و العرفاء فجعلوا الحق مبدأ علومهم بالأشياء الطبيعية و الرياضية و الإلهية كما أنه مبدأ وجود تلك الأشياء.

[١٠٥] و قد روي عن أمير المؤمنين ص: ما رأيت شيئا إلا و قد رأيت الله قبله و إليه الإشارة أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ. و بالجملة فإن الأشياء ذوي الأسباب لا يحصل العلم اليقيني بها إلا من جهة أسبابها و عللها و هي أربعة فاعل و غاية و صورة و مادة. فمن الأشياء ما له جميع هذه الأسباب و منها ما لا يكون لها إلا الأولين و العلوم المختصة بمثله يسمى علوم المفارقات و ما يخص بما له جميع الأسباب هو العلم الطبيعي إذا كانت أمرا مخصوصا و إلا فهو الرياضي فالبحث عن نحو وجود الجسم المطلق و إثبات المادة و الصورة و تشخصهما و تلازمهما على ذمة العلم الإلهي إذ لا مادة من حيث هي مادة لمثل هذه الأشياء و لا صورة.

[١٠٦] و لما كان اتصال الجسم و قبوله للانقسامات بلا نهاية متساوقا لامتناع تألفه من غير المنقسمات الوضعية فالبحث عن امتناع وجود الجوهر الفرد إنما يليق بهذا العلم لا بالطبيعيات فذكر مسألة الجزء في أوائل الطبيعيات على سبيل المبدئية .اللهم إلا ما يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته و قواه و أفعاله المتصلة فإن شيئا

oluşunun araştırılması gibi- tek bir şey, iki farklı cihetten iki farklı ilmin konusu olabilir. Zira feleklerin dairesel oluşu matematikte burhân-ı innî ve matematiksel beyan ile ispatlanırken fizikte ise eserlerin benzeşmesinin basit tabiata ârız olması bakımından burhân-ı limmî ve fiziksel beyan ile ispatlanır. Aynı şekilde tek bir şeyin varlık tarzı, özel ilkelerinden ispat edilebilir. Sonra onun varlığı, özel hükümlere ve durumlara konu kılınır. Daha sonra bu durumlar, onları gerektiren hükümler bakımından bu şeyin hakikatinin daha açık bir tarzda keşfedilmesinin ve bazen ise onun varlığının ispat edilmesinin vesilelerine dönüşür. Bu, cihet farklı olduğunda çokça vâki olan bir şeydir.

[107] Bu kesinleştiğine göre şöyle deriz: Cevher-i [ferdin] bir konumu, işareti ve herhangi bir şekilde bir hayyiz ile tahassusu olsaydı, kuşkusuz onun yukarı bakan bir yüzü ve onun mukâbiline [aşağı] bakan başka bir yüzü olurdu. Dolayısıyla [cevher-i fert] vehimde de olsa bölünmüş olurdu. Aynı şekilde onun doğuya ve batıya bakan iki yüzü olmuş olurdu ve yine bölünmüş olurdu. Bu şekilde onun âlemdeki tüm karşılıklı cihetlerde iki yüzü olurdu ve böylece parçaları -cismin âlemdeki yönlerden her birinin hizasında olması uyarınca- ister hâriçte ister vehimde, isterde akılda olsun çok sayıda olmuş olurdu.

[108] Eğer sen dersen ki: "Bölünmeyen tek bir şeyin, -cevherinde ve zâtında çokluğu gerektirmeksizin- hâriçteki durumlara birçok hizası ve birçok nispeti olabilir. Burada olan, [olsa olsa] en fazla o şeyin uçlarının, sınırlarının ve arazlarının çok sayıda olmasıdır. Arazların çokluğu ise zâtların çok sayıda olmasını mutlak olarak gerektirmez."

[109] Derim ki: "[Hizalar ve nispetler] olarak nitelenen şeylerde çokluk olmaksızın farklı hizaların ve nispetlerin herhangi bir vecihle gerçekleşmesi, aklın şeriatına göre imkânsız olan şeylerdendir. Nitekim akıl sahibinin apaçık bir şekilde bilmesi, bunun bâtıl olduğuna kesin olarak hükmeder."

[110] Dikkat çekilmesi gereken şey şudur: Birbirinden aynlarıyla farklılaşan şeylere birçok [farklı] teması bulunan bir şey, şayet bilfiil bir bölünmeye sahipse, onun bu farklı parçalarının herbiri bununla karşılaşan parçanın, şununla karşılaşan parça ile aynı olması imkânsız olacak şekilde bu şeylerden ancak tek bir şey ile -başkasıyla değil- karşılaşmayı kendisine mahsus kılar.

واحدا يكون مسألة لعلمين مختلفين من جهتين مختلفتين كبحث استدارة الفلك. فإنه ثبت في الرياضي بالبرهان الإني و البيان التعليمي و في الطبيعي بالبرهان اللمي و البيان الطبيعي من جهة ما يعرض الطبيعة البسيطة من تشابه الآثار .و كذا شيء واحد قد يثبت نحو وجوده من مباديه المخصوصة ثم يجعل وجوده موضوعا لأحكام و أحوال خاصة ثم يصير تلك الأحوال بما يلزمها من الأحكام وسائل لانكشاف حقيقة ذلك الشيء بنحو واضح لإثبات وجوده تارة أخرى و هذا مما يقع كثيرا عند تغاير الجهة.

[١٠٧] إذا تقرر هذا فنقول إن الجوهر إذا كان له وضع و إشارة و تخصص بحيز بوجه ما فلا بد أن يكون له وجه إلى فوق و وجه إلى مقابله فينقسم و لو وهما و كذا له وجهان إلى الشرق و الغرب فينقسم كذلك و هكذا له وجهان إلى كل جهتين متقابلتين من الجهات المتقابلة للعالم فيتكثر أجزاؤه بحسب محاذاته لكل جانب من جوانب العالم عينا أو وهما أو عقلا.

[١٠٨] فإن قلت يجوز أن يكون لأمر واحد غير منقسم محاذيات و نسب إلى أمور خارجة بلا استيجاب تكثر في جوهره و ذاته و غاية الأمر أن يتعدد أطرافه و نهاياته و عوارضه و تعدد العوارض لا يستلزم تعدد الذات مطلقا.

[109] قلت أما تحقق المحاذيات و النسب المختلفة من غير تعدد فيما يوصف بها بوجه من الوجوه أصلا فهذا مما يحرم في شريعة العقل و يجزم بديهة العاقل ببطلانه.

[١١٠] والذي يوجب التنبيه عليه أن الشيء الذي له مماسات إلى أمور مختلفة بعينها إذا كان له انقسام بالفعل لكان كل من أجزائه مختصا بملاقاة أمر واحد من تلك الأمور المختلفة دون غيره بحيث يستحيل أن يكون الجزء الملاقي لهذا عين الجزء الملاقي لذلك.

[111] Bundan bilinmiş oldu ki konumsal nispetlerin birbirinden farklı ve çok sayıda olması, nispet edilenin ve nispet olunanın ikisinin de birbirinden farklı olmasını gerektirir. Bu yüzden filozoflar, konumu, zâtında çok olan ve çok kılan şeylerden saymışlardır. Çünkü onun tabiatı, vehimde de olsa farklılaşmayı gerektirir. Bir olması bakımından bir olan şeyin nasıl ki birçok konumunun olması mümkün değilse aynı şekilde bir olması bakımından onun, -çok sayıda nispetlerin varlığını mümkün kılan bir çokluğun ve çok sayıda olmanın zâtına ârız olması olmadan- farklı konumlara sahip şeylere yönelik farklı veya çok sayıda nispetinin olması da mümkün değildir.

[112] Bir konumu bulunan şeyin sınırlarının ve uçlarının, -çokluk ve ikiliğin, [sınırları ve uçları] uyarınca bu şeye hâriçte veya vehimde ârız olması olmaksızın- çok sayıda olmasının mümkün görülmesi ise saçmalığın zirvesi, bâtılın dibi ve hakikate en uzak olan [iddiadır].

[113] Bil ki, filozofların, cismin bitişikliği ve onun cevher-i ferdlerden oluşmadığı hususunda güçlü delilleri ve cevherî bitişiğin varlığını gerektiren zorunlu vecihleri vardır. Onların bu hususta birçok yolu vardır. Bunlardan bazısı, mütehayyiz cevherin yönlerinin ve sınırlarının çokluğunun bölünmeyi gerektirmesine dayanırken bazısı geometrik şekillere, bazısı hareketlere ve çakışmalara [kesişmelere] (*müsâmetât*), bazısı ise gölgelere dayanır.

[114] Birinci yol hakkında kitaplarda zikredilen ve fazla bir ön bilgi ve hazırlık gerektirmeyen (*hafîf*) iki delil meşhurdur. Zira bu iki delil kürenin, dairenin, üçgenin ve bunlar gibilerinin ispat edilmesine ve aynı şekilde harekete, zamana ve benzerlerine dayanmaz.

[115] Birinci delil: İki cevher-i fert arasında başka bir cevher-i fert farz edilir. Farz edilen bu cevher, diğer iki cevherin birbirine dokunmasını engellerse bu durumda aradaki cevher bölünmüş olur. Zira onlardan her biri, aradaki cevherin, diğerinin karşılaşmadığı yeriyle karşılaşmıştır. Eğer farz edilen bu cevher-i fert, diğer iki cevher-i ferdin birbirine dokunmasını engellemezse aradakinin varlığı ile yokluğu eşit olur. Arada bulunan her şeyde de hüküm böyle olur. Bu durumda âlemde herhangi bir engel, ölçü belirleme (*tekaddür*) ve hacim olmaz. O halde [varlıkların] iç içe geçmesi (*tedâhül*) imkânsızdır.

[١١١] فقد علم من ذلك أن تخالف النسبة الوضعية و تعددها مما يوجب تخالف المنسوب و المنسوب إليه جميعا. و لهذا عد الحكماء الوضع من الأمور المتكثرة و المكثرة بذاتها لأن طبيعته تقتضي التغاير و لو وهما فالشيء الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن أن يكون ذا أوضاع متعددة كذلك لا يجوز أن يكون له بما هو واحد نسب مختلفة أو متعددة إلى أشياء ذوات أوضاع مختلفة من غير عروض كثرة و تعدد في ذاته يصحح ثبوت هذه النسب الكثيرة.

[١١٢] و أما تجويز تعدد النهايات و الأطراف لشيء واحد ذي وضع من غير أن يتطرق إليه بحسبها كثرة و اثنينية لا في الخارج و لا في الوهم فهذا أشد سخافة و أوغل نزولا في الباطل و أبعد بعادا عن الحق.

[١١٣] اعلم أن للحكماء في باب اتصال الجسم ونفي تركبها عن الجواهر الفردة- حججا قوية ووجوها اضطرارية موجبة لوجود المتصل الجوهري ولهم في هذا الباب طرق متعددة. فمنها ما يبتني على أن تعدد جهات الجوهر المتحيز ونهاياته يوجب الانقسام. ومنها ما يبتني على الأشكال الهندسية. ومنها ما يبتني على الحركات والمسامتات. ومنها ما يبتني على الظلال.

[١١٤] أما الطريق الأول فالمشهور منها في الكتب حجتان خفيفتا المؤنه لعدم ابتنائهما على إثبات الكرة و الدائرة و المثلث و نظائرها و لا على الحركة و الزمان و أشباههما.

[١١٥] ففي الأول يفرض جوهر فرد بين جوهرين فردين فإن كان يحجز عن المماسة بين الطرفين فينقسم إذ يلقى كل منهما منه غير ما يلقى الآخر و إن لم يكن حاجزا- فاستوى وجود الوسط و عدمه و هكذا الحكم في كل وسط فلم يبق حجاب في العالم- و لا تقدر و حجم فالتداخل مستحيل.

[116] İkinci delil: İki [cevher-i ferdin] karşılaşma noktalarının üzerinde bir cevher varsayılır. Bu cevherin bütünü veya bir kısmı diğer iki cevherin ikisinin de bütünüyle karşılaşırsa bu durumda bu cevher parçalanmış olur. Veya bu cevherin bütünü, diğer iki cevherden yalnızca birinin bütünüyle karşılaşırsa, [başlangıçta] üzerinde varsayılmasına rağmen karşılaşma noktasının üzerinde bulunmamış olur (*hulf*). Aynı şekilde bu cevherin bütünü veya bir kısmı diğer iki cevherin ikisinden de bir kısım ile karşılaşırsa bu cevher de diğer iki cevher de bölünmüş olur. Bunun incelenmesiyle ilgilenen birinin, detaylarıyla açıkladığı üzere bu ihtimallerin sayısı 10'a kadar çıkmaktadır.

[117] [Birinci] yoldaki delillerden bir [diğeri] de şudur: Bir cevher-i fert, başka bir cevher-i ferde eklendiğinde onunla, birinin tek başınayken sahip olduğu mekânı (*hayyiz*), ikisi birbirine eklendikten sonra; [a] ya artmadan birebir karşılaşır [iç içe geçme gibi]. Bu durumda parçaların birbirine eklenmesiyle hacim ve ölçünün oluşmaması lâzım gelir ve sonuçta cisim meydana gelemez. [b] Ya da birebir değil, bir kısmıyla karşılaşırken bir kısmıyla karşılaşmaz. Bu durumda o parçanin [karşılaşan taraf ve karşılaşmayan taraf olmak üzere] iki tarafı olur. Bu ise bölünme manasına gelir. Bu delil, cismin cevher-i fertlerden terekküp etmediğinin ispatlanması hususunda, ön bilgi ve hazırlığı gerektirmemesi açısından önceki iki delile kıyasla daha hafiftir. Cevher-i ferdin mutlak olarak reddedilmesinde ise en hafif olanı, [önceki] ikisinden de önce zikredilen delildir. [Birinci yoldaki delillerden] biri de şudur: Parçalanamayan parçalardan (*cevher-i fert*) oluşan, uzunluğu ve genişliği olan fakat derinliği olmayan bir sayfa farz ederiz. Güneş üzerini aydınlattığında veya görmeyi sağlayan ışınlar üzerine geldiğinde onun aydınlık yüzü veya görülen tarafı, diğer tarafından başkadır. Bu durumda [cevher-i fert] bölünmüş olur.

[118] İkinci yol ise şekillere, açılara ve çaplara [köşegenlere] dayanır. Bu yolun vecihleri -Surlu Öklid'in [*Elementler*] kitabı üzerinde iyice dü-şünene açık olacağı üzere- çoktur. Biz de [Esirüddün Ebherî'nin] *el-Hidâyetu'l-Esîriyye* adlı eserine [yazmış olduğumuz] şerhimizde, geometri kanunlarına dayanarak cismin bitişikliğine ve sonsuza kadar bölünmeyi kabul ettiğine delâlet eden delillerin yeteri kadarını zikrettik. Bunlara vâkıf olmak isteyen oraya başvursun.

[١١٦] و في الثانية يفرض جوهر فوق اثنين و على ملتقاهما فإن لقي بكله أو ببعضه كل كليهما فيتجزى أو بكله كل أحدهما فقط فليس على الملتقي و قد فرض عليه و إن لقي بكله أو ببعضه من كل منهما شيئا فانقسم و انقسما جميعا. و الاحتمالات ترتقي إلى عشرة كما صوره بعض من المشتغلين بالتدقيق.

[١١٧] و من الحجج في هذا الطريق أنه إذا انضم جزء إلى جزء فإما أن يلاقيه بالكلية- بحيث لا يزيد حيز الجزءين على حيز الواحد فيلزم أن لا يحصل من انضمام الأجزاء حجم و مقدار فلا يحصل جسم أولا بالكلية بل لشيء دون شيء فيكون له طرفان و هو معنى الانقسام و هذه الحجة أخف مؤنة من السابقتين في نفي التركب من تلك الجواهر. و أما في نفي الجوهر الفرد مطلقا فلا أخف مما ذكر أولا قبلهما. و منها أنا نفرض صفحة من أجزاء لا يتجزى له الطول و العرض دون العمق- فإذا أشرقت عليها الشمس أو وقعت في شعاع بصر حتى يكون وجهها المضيء أو المرئي غير الوجه الآخر فينقسم.

[١١٨] و أما الطريق الثاني المبتني على الأشكال و الزوايا و الأوتار فوجوه هذه الطريق كثيرة كما يظهر على المتأمل في كتاب أقليدس الصوري . و نحن قد ذكرنا في شرحنا للهداية الأثيرية قسطا صالحا من البراهين المبتنية على القوانين الهندسية الدالة على اتصال الجسم و قبوله للانقسامات بلا نهاية من أراد الاطلاع عليها فليرجع إليه.

Düğüm ve Çözüm

[119] *Makâsıd*'ın şârihi [Taftazânî] şöyle der: " Öklid'in açıkladığı üzere, bu şekillerin bazısının delili, eşkenar üçgenin resmedilmesine, eşkenar üçgenin resmedilmesi ise dairenin resmedilmesine dayanır. Fakat bunların, cevher-i ferdi (*cüz'*) kabul edenlerin aleyhine ispat edilmesinin bir yolu yoktur. Çünkü bunun yolu sonlu ve düz bir hat tasavvur edilerek bu hattın bir ucunun sabit tutulup diğer ucu başlangıç noktasına geri dönene kadar sabit tarafı etrafında döndürülmesidir. Böylece, hareketli tarafın hareketinden kaynaklanan dairesel bir hattın [dairenin çevresi] kuşattığı bir yüzey oluşur. Bu yüzeyin içinde bir de nokta oluşur ki o nokta [başlangıçta tasavvur edilen] hattın sabit tarafıdır. Bu noktadan çıkan ve [yüzeyi kuşatan dairesel] hatta ulaşan tüm hatların [yarıçaplar] tamamı eşit uzunluktadır. Çünkü bu [yarıçapların] herbiri döndürülen hat kadardır. Daire [kavramından] ise bu yüzey veya bu hattan [çevreden] başka bir şey kastedilmez.

[120] [Taftazânî şöyle devam etti:] Bu açıklama, cevher-i ferdi kabul edenlere karşı delil olamaz. Zira zikredilen şey salt vehimdir ve farz edilen [dairenin] gerçekleşmesi bir yana, mümkün olduğunu bile göstermez. [Farz edileni] kabul etsek bile, bu varsayım ancak hattın ve yüzeyin parçalanamayan parçalardan (*cevher-i fertler*) oluşmadığı durumda geçerli olur. Zira nitelenen durumda hareket, imkânsıza sebep olduğu için [hareketin kendisi de] imkânsız olur. Kürenin ispatı da bu kıyasa dayanır." [Taftazânî'nin] sözü bitti.

[121] Çözüm: Dairenin, kürenin ve benzerlerinin hareket yolu ile ispatı, itiraz sahibi [Taftazânî'nin] de kabul ettiği gibi her ne kadar ölçülerin bitişikliğine bağlı olsa ve Şeyh [İbn Sînâ'nın] ve diğer filozofların da belirttiği gibi pergelin oluşturduğu daire hakiki değil ancak örfî bir daire olsa da dairenin ispat edilmesinin yolu zikredildiği şekilde hareket [yolu] ile sınırlı değildir.

[122] Bilakis filozofların, cevher-i ferdin [kıyasın henüz] başlangıcında reddedilmesine dayanmayan iki yolu daha vardır. Nitekim [Şeyhü'r-]Reis [İbn Sînâ'nın] (ks.), *Şifâ*'da ve *Necât*'ta, küreyi evvela, cisimlerdeki tabiatın ispatlanması üzerine kurulu olan bir tümdengelim

عقدة و حل

[١١٩] قال شارح المقاصد إن برهان هذه الأشكال على ما بينه أقليدس مما يبتني على رسم المثلث المتساوي الأضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا سبيل إلى إثباتها على القائلين بالجزء لأن طريقه أن يتخيل خط مستقيم متناه يثبت أحد طرفيه و يدار حول طرفه الثابت إلى أن يعود إلى موضعه الأول فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك و في باطنه نقطة هي الطرف الثابت و جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي أدير و لا نعني بالدائرة إلا ذلك السطح أو ذلك الخط.

[١٢٠] و هذا البيان لا ينهض حجة على مثبتي الجزء إذ ما ذكر محض توهم لا يفيد إمكان المفروض فضلا عن تحققه و لو سلم فإنما يصح لو لم يكن الخط و السطح- من أجزاء لا تتجزى أو مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتأديها إلى المحال و على هذا القياس إثبات الكرة انتهى كلامه.

[١٢١] و الحل بأن إثبات الدائرة و الكرة و نظائرهما بطريق الحركة و إن توقف على اتصال المقادير كما قرره المعترض و قد نص الشيخ عليه أيضا و غيره أيضا من الحكماء و ما فعله الفرجار ليس إلا دائرة عرفية لا حقيقية إلا أن طريق إثبات الدائرة- ليس منحصرا في الحركة على الوجه المذكور.

[١٢٢] بل للحكماء طريقان آخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء أولا فإن الرئيس قدس سره أثبت في الشفاء و النجاة الكرة أولا بطريق لمي مبناه على إثبات الطبيعة في الأجسام و كون مقتضاه في البسائط

(*burhân-ı limmî*) ile ispatlar. Bu tabiatın cismânî basitlerdeki gerektirdiği şey, diğer şekiller değil [boyutlarının] benzeşmesinden dolayı ancak dairesel şekil, özellikle de küreliktir. Çünkü açısı olmayan oval, elips ve geoit gibi şekillerin durumu, kendilerinde merkeze farklı uzaklıkların ve uzunluk ve genişlik hususunda farklı ölçü belirlenimlerinin bulunmasıdır. Basit tabiat ise herhangi bir farklılığı gerektirmez. Küreyi bu şekilde ispat edince gerçek bir kürede meydana gelen veya tasavvur edilen bir kesilme aracılığıyla dairenin varlığı da ispat edilmiş olur.

[123] Sonra [İbn Sînâ] der ki: "Cevher-i fert savunucularının da dairenin varlığını kabul etmesi gerekir. Çünkü görünen bir şekil dairesel [fakat tam daire değil de] girintili çıkıntılı olarak farz edildiğinde ve bu cismin bir kısmı [bu girinti çıkıntıdan dolayı] bir kısmından daha alçakta olduğunda, [eksik olan] kısmın eksikliğinin bir veya daha fazla cevher-i fert ile tamamlanması mümkün olur. Şöyle ki; doğrusal bir hattın iki tarafından [biri], orta olduğu farz edilen bir nokta (*merkez*) ve en uçtaki (*çevredeki*) bir noktadan geçtiğinde daha uzun olurken [diğer taraf ise] yine merkezde bulunan cevher-i fertten ve en ucun [çevrenin çıkıntılı kısmı] daha aşağısında [çevrenin girintili kısmında] bulunan bir cevher-i fertten geçtiğinde daha kısa olacaktır. Bu durumda, [eksik olan tarafa] bir cevher-i ferdin eklenmesi, [eksik olan tarafı] diğerine eşitlemiyor, daha büyük hale getiriyorsa [mevcûd eksiklik] bir cevher-i fertten daha küçük bir eksikliktir. Eğer eksik taraf bir adet cevher-i ferdin eklenmesi ile [fazla tarafa] bitişmez, arada [yine] bir boşluk kalırsa aynı kıyas bu boşluk hakkında da uygulanır. Bu durumda bitişmeme hali sonsuza kadar devam ederse boşlukta da sonsuza kadar bölünme gerçekleşmiş olur. Bu ise onların görüşüne göre çelişkidir (*hulf*)." [İbn Sînâ'nın sözü burada] sona erdi.

[124] Böylece -her ne kadar cevher-i fert taraftarı kelamcıların çoğu onları inkâr etse de- daire, küre ve benzerlerinin varlığının [ispatlanmasının], cevher-i ferdin [kıyasın başında zaten] reddedilmiş olmasına bağlı olmadığı anlaşılmış oldu. Bilakis bu şekillerin varlığı, cevher-i fertlerin varlığının reddedilmesi sonucuna götürür. Mesela daire, parçalanamayan parçalardan [cevher-i fertlerden] oluşuyor olsaydı, [daireyi kuşatan] parçaların dairenin dışında kalan yüzleri de dairenin içinde kalan yüzleri gibi karşılaşırdı [bitişik olurdu] veya karşılaşmazdı.

الجسمانية ليس من جملة الأشكال- إلا الاستدارة لتشابهها بل الكروية على الخصوص لأن شأن ما لا زاوية له من الأشكال البيضية و الشلجمية و المفرطحة أن يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز و اختلاف تقدر في الطول و العرض و الطبيعة البسيطة لا توجب اختلافا و إذا أثبت الكرة بهذا الطريق فيثبت وجود الدائرة بسبب قطع يحدث أو يتوهم في الكرة الحقيقية.

[١٢٣] ثم قال و أصحاب الجزء يلزمهم أيضا وجود الدائرة فإنه إذا فرض الشكل المرئي مستديرا مضرسا و كان موضع منه أخفض من موضع حتى إذا أطبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا و على نقطة في المحيط استوى عليه في موضع كان أطول. ثم إذا طبق على الجزء المركزي و على الجزء الذي ينخفض من المحيط كان أقصر- أمكن أن يتمم قصره بجزء أو أجزاء فإن كان زيادة الجزء لا يستوي بل يزيد عليه فهو ينقص عنه بأقل من جزء و إن كان لا يتصل به بل يبقى فرجة فليدبر في الفرجة هذا التدبر بعينه فإذا ذهب الانفراج إلى غير النهاية ففي الفرج انقسام بلا نهاية و هذا خلف على مذهبهم انتهى.

[١٢٤] فقد علم أن وجود الدائرة و الكرة و أمثالهما ليس موقوفا على نفي الجزء- و إن كان جمهور المتكلمين القائلين بالجزء أنكروها فإن وجودها يؤدي إلى نفي وجودها أما الدائرة فلأنها لو كانت من الأجزاء الغير المتجزية فإما أن يكون ظواهر الأجزاء متلاقية كبواطنها أو لا.

[125] Birinci ihtimal: Cevher-i fertlerin, içeride kalan yüzleri ya dışarıda kalan yüzlerinden küçük olur ve böylece [cevher-i fert] bölünmüş olur ya da küçük olmaz ve böylece dairenin içeride kalan yüzü [iç bükey], uzunluğu bakımından dairenin dışarıda kalan yüzüne [dış bükey] eşit olur ki bu bâtıldır. Eğer bunun bâtıl olduğu konusunda duraksarsan iç bükeyin ve dış bükeyin [uzunluğunun] birbirine eşit olmasının, biri kuşatan diğeri kuşatılan iki dairenin ve onların çevrelerinin birbirine eşit olmasını gerektirdiğine bak. En dışarıdaki dış bükeye ulaşana kadar kuşatanı kuşatanda da, merkezi kuşatana kadar kuşatılan tarafından kuşatılanda da durum böyledir. O halde [iç bükey ile dış bükeyin eşit uzunlukta olması] zorunlu olarak bâtıldır ve [iç bükeyin dış bükeyden daha kısa olmasının] gerekliliği açıktır. Çünkü varsayım, dış ile için ve kuşatan ile kuşatılanın eşit olması varsayımıdır.

[126] İkinci ihtimal: Cevher-i fertlerin dışarıda kalan yüzlerinin karşılaşmaması da [aynı şekilde] cevher-i ferdin bölünmesini gerektirir. Çünkü karşılaşmayan, karşılaşılmayandır ve bu ikisinin arasında bulunan boşlukların her biri bir cevher-i fert alacak genişlikte olmazsa bölünme gerekir. Bu boşluklar bir cevher-i fert alacak genişlikte olursa bu durumda dış yüzlerin iç yüzlerin iki katı olması gerekir. Duyu ise bunu reddeder.

[127] Kürenin hükmü ise daire hakkında zikredilen hükme kıyaslanarak bilinir. O halde [argüman] şu hale gelir: Daire veya kürenin var olduğuna dair verilen hüküm doğru olursa cevher-i ferdin var olduğuna dair verilen hüküm yanlış olur. Önbileşen (*mukaddem*) doğrudur. [O halde art bileşen (*tâlî*) de doğrudur]. Veya cevher-i ferdin var olduğuna dair verilen hüküm doğru olursa daire ve kürenin var olduğuna dair verilen hüküm yanlış olur. Fakat art-bileşen (*tâlî*) bâtıldır. [O halde önbileşen (*mukaddem*) de bâtıldır].

[128] Bu konu netleştiğine göre bil ki hakikatleri ispat etmenin yolu ya burhan ve hikmettir ya da "*onlarla en güzel şekilde mücadele etmek*"[3] [cedeli en güzel şekilde kullanmaktır]. Birinci yoldaki maksat, delil getirenin nefsinin kemâlini elde etmesi amacıyla -başkaları kabul etse de etmese de- hakikatlerin mutlak anlamda ispatlanmasıdır. İkincisindeki maksat ise şehri ıslah etmek, insanların doğru yolu bulmaları hususundaki maslahatı [temin etmek], onlara rehberlik etmek ve onları bâtıl inançlardan korumaktır.

3 Nahl, 16/125.

[١٢٥] فعلى الأول إما أن يكون بواطنها أصغر من الظواهر فينقسم أولا فيساوي في المساحة باطن الدائرة أعني المقعر ظاهرها أعني المحدب و هو باطل فإن كنت متوقفا في بطلانه فانظر إلى استلزام تساويهما مساواة الدائرتين المحيطة بها و المحاطة بها و كذا المحيطة بالمحيطة إلى أن يبلغ المحدب الأقصى و المحاطة بالمحاطة إلى أن ينتهي إلى المحيطة بالمركز و بطلانه ضروري و اللزوم واضح لأن التقدير تساوي الظاهر و الباطن و المطابق و المطابق.

[١٢٦] و على الثاني و هو أن يكون ظواهر الأجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لأن غير الملاقي غير الملاقى و لأن ما بينهما من الفرج إن لم يسع كلا منها جزء لزم الانقسام- و إن وسعه يلزم أن يكون الظواهر ضعف البواطن والحس يكذبه

[١٢٧] و أما الكرة فحكمها يعرف بالمقايسة إلى ما ذكر من حكم الدائرة فقد انتظم أنه كلما صح القول بالدائرة أو الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق. أو كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي باطل.

[١٢٨] فإذا تقرر ذلك فاعلم أن طريق إثبات الحقائق إما البرهان و الحكمة و إما المجادلة بالتي هي أحسن ففي الأول الغرض إثباتها مطلقا تحصيلا للمبرهن- ما هو كمال نفسه سواء صدقه غيره أم لا و في الثاني إصلاح المدينة و مصلحة الناس في هدايتهم إلى الحق و إرشادهم و صيانتهم عن الباطل في العقائد.

[129] İlim adamlarından çoğu ise münâzara şartlarını ihmal etmişlerdir. Mesela onlar, cevher-i ferdi reddetmek hususunda hulfî kıyas yolu ile delil getirmeye çalıştıkları zaman, dairenin varlığından yola çıkarak bunu şöyle delillendirirler: "Dairenin var olduğu ve cevher-i fertlerden oluştuğu takdir edilirse [cevher-i fertte] bölünme lâzım gelir."

[130] Hâlbuki [cevher-i fert taraftarları] buna şu şekilde cevap verebilir: "[Cevher-i ferdin] bölünmesi, bize göre her ne kadar imkânsız bir şey olsa da imkânsız bir durumun varsayılması halinde gerçekleşmesi imkânsız değildir. Bu imkânsız durum ise cevher-i ferdin bölünmesini gerektirmesi sebebiyle dairenin varlığıdır."

[131] Kürenin ve dairenin varlığının delili, cisimlerdeki tabiatlarla beraber bu tabiatların basit kabul edicilerde dairesel şekilleri gerekli kılmasının ispat edilmesine bina edilerek felsefi [burhânî] bir usule dayandırılırsa bu durumda, her ne kadar delil tamamlanmış olsa da bu [yol] cevher-i fert taraftarları için faydalı olmaz. Çünkü onlar, fâil-i muhtarın reddedilmesine dayandığını düşündükleri bu yöntemleri inkâr etmektedirler.

[132] [Cevher-i fert taraftarları] bu şekilde ilzam edilmek istendiğinde bu da aynı şekilde münâzara [şartlarının] bir çeşit ihlalidir. Zira mantıkta şöyle bir öncül sabit olmuştur: "Her ne kadar nefsü'l-emirde burhânî anlamda doğru bir öncül olsa da hasmın kabul etmediği bir öncülü cedelî kıyasta kullanmak, delil getirmede [kişiyi] hataya düşüren mugalatalardandır."

[133] Bazılarının, parçalanamayan parçanın iptal edilmesine yönelik öne sürdüğü ve kare ve ikizkenar dik üçgenin dışındaki -cevher-i fert taraftarlarının inkâr ettiği- şekillere dayanan istidlaller de böyledir. Zira cismin [kendinde] bitişikliğini inkâr eden kelamcılar kare ve karenin köşegeniyle bu köşegenin bağladığı iki kenardan oluşan üçgen dışındaki tüm şekilleri imkânsız görürler. Dolayısıyla bu iki şeklin dışındaki bir şekle dayanan hiçbir delil burhânî de cedelî de olamaz.

[134] Burhânî olmamasının sebebi şudur: Bir kimse, zikredilen varsayımda imkânsızın ve çelişkinin (*hulf*) lâzım olduğu [iddiasını] şöyle diyerek menedebilir: "Delilde lâzım olan, vakıada imkânsız bir durum

[١٢٩] و كثير من الباحثين أهملوا في شرائط المباحثة مثل أنهم إذا حاولوا إقامة الحجة على نفي الجزء بطريق قياس الخلف استدلوا عليهم بوجود الدائرة بأن قالوا على تقدير وجود الدائرة و تركبها من الأجزاء يلزم الانقسام.

[١٣٠] فلهم أن يجيبوا عنه بأن الانقسام و إن كان محالا عندنا لكن ثبوته على فرض أمر مستحيل ليس بمحال و ذلك الأمر وجود الدائرة لأدائها إلى انقسام الجزء-

[١٣١] فأما إذا أقيم البرهان على وجود الكرة و الدائرة بأصول فلسفية مبتنية على إثبات الطبائع في الأجسام و إيجابها للأشكال المستديرة بالقوابل البسيطة فذلك و إن كان تماما في نفسه لكن ليس نافعا في حقهم لإنكارهم تلك الأصول المبتنية على نفي الفاعل المختار على زعمهم.

[١٣٢] و هذا أيضا نوع من الاختلال في المباحثة إذا أريد إلزامهم بهذا الطريق- إذ قد ثبت في الميزان مقدمة أن من جملة المغالطات الموقعة للخطإ في الاستدلال- أخذ مقدمة لا يسلمها الخصم في القياس الجدلي و إن كانت صحيحة برهانية في نفس الأمر.

[١٣٣] و من هذا القبيل الاستدلالات التي وقعت لبعض الناس على إبطال الجزء الذي لا يتجزى مما يبتني على أشكال غير المربع و المثلث القائم الزاوية المتساوي الساقين- مما ينكره القائل بوجود الجوهر الفرد فإن المتكلمين المنكرين لاتصال الجسم- يحيلون من الأشكال إلا المربع و المثلث الذي هو يحصل من قطر المربع من الضلعين- اللذين يوترهما ذلك القطر فكل دليل يبتني على غير هذين الشكلين من الأشكال لا يكون برهانيا و لا جدليا.

[١٣٤] أما عدم كونه برهانيا فلأنه لقائل أن يمنع لزوم المحال و الخلف على التقدير المذكور بأن يقول إن اللازم من الدليل و إن كان أمرا محالا

olsa da onun, zikredilen varsayım halinde de imkânsız olması müsellem değildir. Çünkü bu varsayım imkânsız bir durumdur ve bu yüzden takdir edildiği vakit başka bir imkânsızı gerektirebilir.

[135] Cedelî olmamasının [sebebi] ise şudur: Çünkü hasım bunu, ya [kendinde] bitişiklik ilkesine veya başka felsefi ilkelere dayanması sebebiyle desteklememektedir. Allâme [Şemseddin Muhammed] el-Hafrî'nin cevher-i ferdin reddedilmesiyle (*nefyi'l-cüz'*) alakalı bir risalesinde zikrettiği bazı vecihler böyledir. Şöyle ki o, tabanının parçalarının sayısı, ikizkenarlarının her birinin parçalarının sayısından az olan ikizkenar bir üçgen varsaymıştır. Tıpkı felekteki küllî meyil yayının, bahar veya güz kesişme noktasından başlayıp felekte son bulan muaddil dairesi ve burçlar dairesinin çeyrekleriyle beraber bulunması gibi, ikizkenarların arasındaki boşluk da [kesiştikleri noktaya doğru ilerlerken] tek bir cevher-i fert büyüklüğüne ulaşana kadar azalır ve bundan sonra ise [cevher-i fertten] daha küçük hale gelir. Bu durumda ise bölünmeyende bölünmenin [gerçekleşmesi] lâzım gelir.

[136] Huneyn bin İshak'ın zikrettiği şu delil de böyledir: "Cisim, cevher-i fertten oluşsaydı feleklerin feleğinin [atlas feleği, en büyük felek, muhadded] çapının, üç adet parçalanamayan parçadan (*cevher-i ferd*) oluşması lâzım gelirdi." Bu lüzûmun açıklaması şudur: Birbirine dokunan üç hat farz ederiz. Bu hatların herbiri cevher-i fertlerden oluşmaktadır. Merkezden geçen hat, muhaddedin çapıdır. Bunun bir tarafı A-B hattı, diğer tarafı ise C-D hattıdır. A ve D noktalarının arasını [AD] hattı ile birleştirdiğimiz zaman bu hat, iki taraftan çember ile karşılaşarak merkeze ve ayrıca bitişik üç hatta [AB, BC ve CD] uğrar. Böylece [AD], üç cevher-i fertten [A, D ve merkez] mürekkeb olmuş olur. Zaten istenen de budur.

[137] Bu delilin geçersiz oluşu, [yukarıda] zikrettiklerimizden anlaşılmaktadır. Zira çapın üç parçadan mürekkeb olması, nefsü'l-emirde imkânsız olsa da bunun imkânsızlığı, zikredilen varsayımda menedilir. Çünkü bu delil, cevher-i ferdin ve zikredilen cevherî [bölünemeyenlerden oluşan] hatların temas halinde olduğunun kabul edilmesine dayanmaktadır. Bölünemeyenlerden oluşan bir cevherî hattın, yüzeyli bir karenin köşegeni olması ve [bu yüzeydeki] cevherî hatlara uğraması ancak

في الواقع إلا أن محاليته على التقدير المذكور غير مسلم لكون ذلك التقدير أمرا مستحيلا فيجوز أن يكون مستلزما لمستحيل آخر عند فرضه.

[١٣٥] و أما عدم كونه جدليا فلأن الخصم لا يساعده لابتنائه إما على أصل الاتصال و إما على أصول أخرى فلسفية كبعض الوجوه التي ذكرها العلامة الخفري في رسالة له- في نفي الجزء من فرض مثلث متساوي الساقين الذي عدد أجزاء قاعدته أقل من أجزاء كل من ساقيه كقوس الميل الكلي في الفلك مع الربعين من دائرتي المعدل و منطقة البروج المنتهيين إليها الآخذين من نقطة التقاطع الربيعي أو الخريفي و أن الانفراج بين الساقين يتصاغر إلى أن يصير بقدر جزء واحد و بعده يصير أصغر فيلزم الانقسام فيما لا ينقسم.

[١٣٦] و كما في الدليل الذي ذكره حنين بن إسحاق من أنه لو تركب الجسم من الجزء لزم أن يكون قطر فلك الأفلاك مقدار ثلاثة أجزاء لا يتجزى. بيان اللزوم أن نفرض ثلاث خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر أفراد و يكون الوسطاني قطرا للمحدد و أحد جانبيه خط أ ب و الآخر ج د. فإذا وصلنا بين نقطتي أ د بخط أ د لكان مارا بالمركز ملاقيا بالمحيط من الجانبين مع أنه مار بثلاثة خطوط متصلات فيكون مركبا من ثلاثة أجزاء و هو المطلوب.

[١٣٧] و فساده يعلم مما ذكرناه فإن كون القطر مركبا من ثلاثة أجزاء و إن كان ممتنعا في نفس الأمر إلا أن استحالته على الفرض المذكور ممنوع فإنه على أصل إثبات الجزء و تماس الخطوط المذكورة الجوهرية المتألفة من غير المنقسمات لا يمكن وقوع خط جوهري مركب منها قطرا لمربع سطحي و مارا على الخطوط الجوهرية- إلا إذا كانت أجزاء

kenarların ve köşegenlerin parçalarının [sayısı] birbirine eşit olduğunda mümkündür. Burada aynı şekilde, uğrayan hattın birbirine yapışık parçalarının [sayısının], uğranan yapışık hatların parçalarının sayısına eşit olması da gerekir.

[138] Gariptir ki önde gelen âlimlerden biri, *Şerhû'l-Hidâye* üzerine yazdığı taliklerinden birinde bu vechin aslının Şeyh [İbn Sînâ'nın] *Uyûnu'l-Hikme* ve *İlâhiyât-ı Şifâ*'daki sözünden alındığını zikretmiştir. Şöyle ki [bu âlime göre bu kitaplarda] İbn Sînâ, cismin cevher-i fertlerden mürekkeb olduğunun iptal edilmesi hususunda şu şekilde delil getirmiştir: "Şayet cisim cevher-i fertlerden mürekkeb olsaydı karenin ve dikdörtgenin köşegeninin, karenin [veya dikdörtgenin] bir kenarı ile eşit olması lâzım gelirdi."

[139] Sonra [bu âlim], *İlâhiyât*'tan bir vecih daha nakletmiştir. Hâlbuki cevher-i ferdin geçersizliği meselesi, bu ya da başka bir şekilde zikredilmemiş olması bir yana, *İlâhiyât-ı Şifâ*'da hiç zikredilmemiştir.

[140] İbn Sînâ'nin *Tabi'yyât-ı Şifâ* [Fizik] gibi eserlerine bakıldığında ise şu ortaya çıkar: O ancak, dört adet cevherî hattan mürekkeb bir yüzey farz etmiştir. Bu hatların her biri dörder adet cevher-i fertten oluşmaktadır. Bu durumda köşegenin uzunluğu ile kenarın uzunluğunun eşit olması lâzım gelir. Bu yol, cevher-i ferdi kabul edenleri ilzam etmek hususunda güzel ve itiraz edilemez bir yoldur.

[141] Üçüncü yol, hareketlere ve onların -aralarına sükûnların girmesiyle olmayan- farklılıklarına dayanır. Örneğin, biri, dört cevher-i fertten oluşan bir hattın bir tarafının üstünde, diğeri ise bu hattın diğer tarafının altında olan iki cevher-i ferdin hareketi üzerinden delil getirdiler; ki böylece hareketleri hız, yavaşlık ve [harekete] başlama hususunda birbirine eşit olsun. Bu durumda bu iki cevher-i ferdin, bir kesişim yerinde birbirleriyle karşılaşmaları kaçınılmazdır. Bu [kesişim yeri], ikinci ve üçüncü cevher-i fertlerin karşılaşma yeridir.

[142] Veya üç parçadan oluşan bir hattın iki [ayrı] tarafının üstünde olan iki cevher-i ferdin hareketiyle delil getirdiler. Bu iki cevher-i fert, bu cevher-i fertlerin tamamının vehmen parçalanmasını gerektirecek bir şekilde karşılaşır.

الأضلاع و القطر متساوية. و كذا يجب أن يكون هاهنا أجزاء الخط المار المتلاصقة و عدد الممرور بها- من الخطوط المتلاصقة متساوية.

[١٣٨] ثم العجب أن بعض الأعلام ذكر في بعض تعاليقه على شرح الهداية أن أصل هذا الوجه مأخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة و إلهيات الشفاء حيث استدل على بطلان تركب الجسم من الجواهر الفردة بأنه لو تركب الجسم منها لزم أن يكون قطر المربع و المستطيل مساويا لضلعه.

[١٣٩] ثم نقل منها وجها آخر مع أن مسألة بطلان الجزء لم يذكر في إلهيات الشفاء- أصلا فضلا عن هذا أو غيره.

[١٤٠] و ما يظهر بمراجعة كتبه كطبيعيات الشفاء و غيرها ليس إلا أنه فرض سطحا متألفا من أربعة خطوط جوهرية تركب كل منها من أربعة أجزاء يلزم مساواة القطر للضلع و هو طريق حسن في إلزام القائلين بالجزء لا غبار عليه.

[١٤١] و أما الطريق الثالث المبتني على الحركات و تفاوتها التي ليس بتخلل السكنات- فكما احتجوا بحركة جزءين أحدهما فوق أحد طرفي خط مؤلف من أربعة أجزاء- و الآخر تحت طرفه الآخر يكون حركتاهما متساويتين في السرعة و البطوء و الأخذ- فيلتقيان لا محالة عند مقطع و هو ملتقى الثاني و الثالث.

[١٤٢] أو بحركة جزءين كلاهما فوق طرفي مؤلف من ثلاثة أجزاء فإنهما يلتقيان على وجه يوجب انقسام الجميع وهما.

[143] Aynı şekilde yavaş olanla aralarında bir miktar mesafe olan, yavaşın arkasındaki hızlı gibi, harekete beraber başladıklarında hızlının yavaşa yetişememesiyle [Akhilleus paradoksunu ya da Aşil ve kaplumbağa örneğini] delil getirdiler. Bunun açıklaması şudur: Hızlı olan, bir cevher-i fert kadar mesafe katettiğinde yavaş olan daha az bir mesafe katederse bölünme gerçekleşmiş olur. Yavaş olan, hızlı olana eşit veya ondan daha fazla mesafe katederse hızlı olan asla yavaş olana yetişemez. Şahit olunan ise bunun hilafınadır. Bu ise çelişkidir (*hulf*).

[144] Aynı şekilde şöyle diyerek ufuk açısıyla çakışma (*mûsâmete*), [azimut] bakımından delil getirdiler: Bilinmektedir ki güneşin, gölge sahibi vasıtasıyla, gölge ve ışık arasındaki ortak sınırla beraber olan bir ufuk açısı vardır. Gölgenin hareketi, güneşin hareketinden daha azdır. Güneş bir cevher-i fert kadar hareket ettiğinde gölge daha az hareket eder. Aksi takdirde güneşin, ufuk açısıyla çakıştığı şey, küçük bir cismin üzerinde bulunan ve güneşin yörüngesine eşit olan bir daire olurdu.

[145] Veya temas etme bakımından şöyle delil getirdiler: Zemin üzerinde dik duran bir duvardaki merdiven gibi düz bir hat çizdiğimizde mezkûr hattın hipotenüs olduğu dik açılı üçgene benzer bir şey oluşur. Tabanı [hipotenüsü] kuşatan iki kenarın her birinin 5 birim [arşın] (*zirâ'*) olduğunu farz edelim. Bu durumda merdiven, şekl-i arûsun kuvvetinden [Pisagor teoreminin uygulanmasından] dolayı kaçınılmaz olarak 50'nin kökü olur. Merdiveni veya hipotenüsü, duvarla örtüşen kenar tarafındaki üst kısmı 1 birim aşağı inene kadar altından duvarın aksi istikametine doğru çektiğimizde, onun, alt kısımda üzerinden sürüklendiği kısmın 1 birimden az olması gerekir. Zira bir birim olsaydı, bir kenar 4 birim, diğeri ise 6 birim olurdu. Bu durumda, merdivene veya 50'nin köküne denk gelen [hipotenüse] rağmen iki dik kenarın karelerinin [toplamı] 52 olurdu. Bu ise imkânsızdır. O halde, sürüklendiği kısmın 1 birimden az olduğu sabit olmuştur. [Buradaki] birimlerin yerine parçalanamayan parçaları [cevher-i fertler] farz ettiğin zaman, hipotenüs yukarıda bir cevher-i fert kadar sürüklenirse aşağıda bir cevher-i fertten daha az sürüklenmesi gerekir. Bu ise bölünmeyi gerektirir.

[146] Dördüncü yol ise gölgelere dayanmaktadır. [Buna dair delilleri] şu sözlerindeki gibidir: Yere bir çubuk diktiğimizde onun, güneş

[١٤٣] و كما احتجوا بعدم لحوق السريع البطيء عند كونهما آخذين في الحركة معا- كالسريع خلف البطيء بمقدار من المسافة بينهما. بيانه أن السريع إذا قطع جزءا فلو قطع البطيء أقل منه لزم الانقسام و إن قطع مساويا له أو أكثر لم يلحقه السريع أبدا و المشاهد خلافه هذا خلف.

[١٤٤] و كما احتجوا من جهة المسامتة بقولهم إن من المعلوم أن للشمس سمتا بواسطة ذي الظل مع الحد المشترك بين الظل و الضوء و حركة الظل أقل من حركة الشمس- فإذا تحركت جزء تحرك أقل و إلا لكان ما سامته الشمس دائرة مساوية لمدارها على جسم صغير.

[١٤٥] و كما احتجوا من جهة المماسة بأنا إذا وقعنا خطا مستقيما كالسلم على جدار قائم على سطح الأرض حصل هناك شبه مثلث قائم الزاوية كان الخط المذكور وترا لها و فرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين بالقائمة خمسة أذرع مثلا. فلا محالة يكون السلم جذر خمسين لقوة شكل العروس .فإذا جررنا السلم و الوتر من أسفله على خلاف جهة الجدار إلى أن ينحط أعلاه عن طرف الضلع المنطبق على الجدار مقدار ذراع وجب أن يكون ما ينجر منه من أسفله أقل من ذراع- إذ لو كان ذرعا صار ذلك الضلع أربعة و الضلع الثاني ستة فيصير مربع الضلعين اثنين و خمسين مع كون السلم و ما ينطبق عليه جذر خمسين و ذلك محال. فثبت أنه ينجر أقل من ذراع. و أنت إذا فرضت بدل الأذرع أجزاء لا تتجزى فإذا انجر الوتر من أعلاه جزء وجب أن ينجر من أسفله أقل من جزء و ذلك يوجب الانقسام.

[١٤٦] و أما الطريق الرابع المبتني على الظلال فكقولهم إذا غرزنا خشبة في الأرض فعند كون الشمس في الأفق الشرقي لا بد و أن يقع لها

doğu ufkundayken muhakkak bir gölgesi vardır. Sonra şüphesiz bu gölge, güneş zeval vaktine ulaşana kadar küçülür. Güneş, bir cevher-i fert kadar hareket ettiğinde gölgenin de bir miktar azalması zorunludur. [Bu azalma] bir cevher-i fert kadar olursa bu durumda gölgenin uzunluğunun feleğin [çapının] çeyreğine eşit olması gerekir ki bu imkânsızdır. [Bu azalma] bir cevher-i fertten daha az bir miktarda olursa bu durumda ise bölünme gerekir.

Vehimler ve Cevapları

[147] Bazı kimseler, cismin bitişik olduğuna şöyle delil getirdiler: Cisim, parçalanamayan parçalardan mürekkeb olsaydı o parçalarla varlık bulmuş (*mütekavvim*) olurdu. Bu durumda cevher-i fertlerin akledilmesi, cismin akledilmesinden önce olur ve varlıkları, açıklamaya ihtiyaç duymayacak kadar apaçık olur, akıl sahiplerinin çoğu onları inkâr etmezdi. Artbileşenlerin (*tâli*) tamamının geçersiz oluşu önbileşenin (*mukaddem*) de geçersiz olduğunu gösterir.

[148] Cevap: Bu [delil], yüklem olan parçalarla hâriçteki parçalar arasındaki karışıklıktan ve bunlardan birinin sıfatlarındaki parçaların, diğeriyle karıştırılmasından kaynaklanan bir mugalatadır. Zira zikredilen sıfatlar ancak aklî parçalardadır. Cinsler ve fasıllar gibi... Buna rağmen [yukarıdaki delilde] mâhiyetin künh ile akledilmesi şart koşulmaktadır. Bu ise menedilmiştir.

[149] Hariçteki parça ise filozoflardaki heyûlâ ve sûret gibi bazen açıklamaya ihtiyaç duyabilir. Aynı şekilde aklî parça da mâhiyet, hakikatiyle beraber tasavvur edilmediğinde böyledir. Örneğin cevherliğin, nefs ve diğer cevherlerin cinsi olduğunu iddia eden kimseye göre nefsin cevherliği gibi...

[150] Bazı kimseler ise şöyle iddia ettiler: Cevher-i fert var olsaydı zorunlu olarak sonlu olurdu. Bu durumda o, küre veya kenarlı bir şekil olurdu. Çünkü onu kuşatan sınır ya tek bir sınırdır ya da çoktur. Bunların her ikisi de cevher-i ferdin bölünmesini gerektirir. Kenarlının [bölünmeyi gerektirmesi] açıktır. Küreye gelince; bir miktar küre diğer kürelerle yan yana getirildiğinde kürelerin aralarına boşlukların girmesi kaçınılmazdır. Bu durumda bu boşlukların herbiri küreden daha küçük olur.

ظل. ثم لا شك أن ذلك الظل لا يزال يتناقص إلى أن يبلغ الشمس وقت الزوال فعند ما تحركت الشمس جزءا واحدا لا بد أن ينتقص من الظل شيء فإما أن يكون جزءا واحدا- فيلزم أن يكون طول الظل مساويا لربع الفلك و إنه محال أو أقل فيلزم الانقسام.

أوهام و إزاحات

[١٤٧] من الناس من استدل على اتصال الجسم بأن الجسم لو كان مركبا من أجزاء لا تتجزى لكان متقوما بها فيكون تعقلها قبل تعقله و يكون بين الثبوت غير مفتقرة إلى البيان و لا ينكرها كثير من العقلاء و بطلان التوالي بأسرها يدل على بطلان المقدم.

[١٤٨] و الجواب أن هذه مغالطة نشأت من الخلط بين الأجزاء المحمولة و الأجزاء الخارجية و أجزاء صفات أحدهما للأخرى فإن الصفات المذكورة إنما هي في الأجزاء العقلية كالأجناس و الفصول و مع ذلك يشترط كون الماهية متعقلة بالكنه و هو ممنوع.

[١٤٩] و أما الجزء الخارجي فربما يفتقر إلى البيان كالهيولى و الصورة عند الحكماء- و كذا العقلي إذا لم يتصور الماهية بحقيقتها كجوهرية النفس عند من يقول بجنسيتها لها- و لغيرها من الجواهر.

[١٥٠] و منهم من زعم أنه لو وجد الجزء لكان متناهيا ضرورة فكان مشكلا كرة أو مضلعا لأن المحيط به إما حد واحد أو أكثر و كل منهما يستلزم الانقسام أما المضلع فظاهر و أما الكرة فلأنه لا بد عند ضم بعضها إلى بعض من تخلل فرج بين الكرات يكون كل فرجة أقل من الكرة.

[151] Cevap: Şekle girmek; uzun, geniş ve derin gibi ölçü arazlarıyla olur. Cevher-i ferdin ise tek bir yönde uzamı yoktur. Bir yönde uzamı olsaydı o [cevher-i fert değil] hat olurdu. [Bir yönde bile uzamı yokken] yönlerde uzamı nasıl olsun? Yönlerde uzamı olsaydı bu durumda ise cisim olurdu. Bu, kabul edilse bile cevher-i fertlerde değil ancak cisimlerde kabul edilir.

[152] Bazı kimseler ise şöyle vehmeder: Her cismin gölgesi, herhangi bir vakitte o cismin iki katı olabilir. O vakit onun gölgesinin yarısı, o cismin yarısının gölgesi olmuş olur. Uzunluğu, tek bir hattın parçaları olan cismin gölgesinin yarısı, o hattın diğer eşi olur. Böylece cisim ortalanır ve cevher-i fert bölünmüş olur.

[153] Cevap: Mezkûr hükmün genellenmesi menedilir. Zira bu hüküm ancak yarısı olan şeylerde geçerlidir. O halde bu sonuncudaki şüphe de öncesindeki gibi, bir şeyin sıfatındaki parçalarının, o şeyin bölünemeyen parçası üzerine tatbik edilmesindedir.

Altıncı Fasıl

Mu'tezilî Nazzâm'ın Görüşünün İptal Edilmesi

[154] Bil ki [Nazzâm] cismin sonsuz sayıda bölünmeyi kabul etmesi hususunda filozoflarla hemfikirdir. Ancak o ve Mu'tezile'den onun dışındaki bazı kimseler, kuvve ve fiili birbirinden ayırmazlar. Bu yüzden o, cisimde bu bölünmelerin bilfiil gerçekleştiğini kabul eder. Bu yüzden bu bölünmelerin, bölünmeyi kabul etmeyen bir yerde sona ermesi lâzım gelir. Böylece farkına varmadan, kaçmaya çalıştığı şeyin içine düşmüş oldu.

[155] Onun görüşünün iptal edilmesi hususunda ilk olarak -kendisi başka bir cismin içinde de olsa- sonlu sayıda cevher-i fertlerden oluşan bir [cismin] varlığı üzerinden nakz yoluyla delil getirilebilir. Zira tekin, içinde bulunmadığı hiçbir çok yoktur. Eğer onun içinden sonlu sayıda fertler alınırsa birleştirilmeleri mümkün olur ve bunlardan bir hacim meydana gelir. Çünkü onlar farklı konumlarda bulunan ölçüsel parçalardır.

[١٥١] و الجواب بأن التشكل من عوارض المقدار الطويل العريض العميق و الجزء ليس له امتداد أصلا في جهة و إلا لكان خطا فكيف في الجهات و إلا لكان جسما و لو سلم فذلك في الأجسام دون الأجزاء.

[١٥٢] و منهم من تخيل أن ظل كل جسم يصير مثليه في وقت ما و حينئذ يكون نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي طوله أجزاء وتر يكون شفعا له نصف هو نصف ظل ذلك الجسم فينتصف الجسم و ينقسم الجزء.

[١٥٣] و الجواب بمنع كلية الحكم المذكور و إنما ذلك فيما له نصف فالاشتباه في هذا الأخير كمتلوه إنما وقع من جهة أجزاء صفة الشيء على جزئه الغير المنقسم

الفصل السادس

في ذكر ما يختص بإبطال مذهب النظام المعتزلي

[١٥٤] اعلم أنه وافق الحكماء في قبول الجسم انقسامات بغير نهاية إلا أنه و غيره من المعتزلة لا يفرقون بين القوة و الفعل فيأخذ هو تلك الأقسام حاصلة بالفعل. فمن هاهنا يلزم عليه الانتهاء إلى ما لا ينقسم فقد وقع فيما هرب عنه من حيث لا يشعر.

[١٥٥] و قد يستدل على إبطال مذهبه أولا بالنقض بوجود المؤلف من أجزاء متناهية و لو في ضمن جسم آخر إذ لا كثرة إلا و الواحد فيها موجود فإذا أخذ منها آحاد متناهية أمكن أن يركب فيحصل منها حجم لأنها أجزاء مقدارية متبائنة في الوضع.

[156] Ayrıca tüm cisimlerdeki cevher-i fertlerin sayısının sonlu olması hükmünün genellenmesine o cismin cevher-i fertlerinin diğer cisimlerin cevher-i fertlerine oranıyla ve o cismin hacminin diğer cisimlerin hacmine oranıyla delil getirilir; ki böylece talep edilen şey gerekli olsun. Zira cevher-i fertlerin [sayısı] arttığı ölçüde hacim de artar. Dolayısıyla hacmin hacme oranı, cevher-i fertlerin [sayısının] oranı gibi olur. Hacimler ve boyutlar -ileride geleceği üzere- sonlu olunca her cismin cevher-i fertleri sonlu sayıda olmazsa bu durumda sonlu olanın sonlu olana oranının sonlu olanın sonsuz olana oranı gibi olması gerekirdi.

[157] Bu delile, her ne kadar hacimdeki artışın sebebi sayıdaki artış olsa da iki oranın zikredilen takdire göre birbiriyle uyumlu olması menedilerek ve bu iki oranın birbirinden farklı olması mümkün görülerek itiraz edilmiştir. Bu, şuna binaendir: Üçgendeki bir açının artması, karşısındaki kenarın artması uyarıncadır. Fakat bu ikisi arasındaki oran sabit bir oran değildir. Zira ikizkenar dik üçgende dar açının dik açıya oranı yarım (1/2) iken -şekl-i himârî gereğince- dik kenarın hipotenüse oranı böyle değildir. Bilakis iki cismin birbirine oranının, adetlerde değil ölçülerde bulunan ölçü oranlarından olması mümkündür. O halde böyle bir ölçü oranı adetlerde bulunmaz. Çünkü onların oranı kesin olarak sayısal orandır.

[158] Bu itiraza şöyle cevap verilir: Nazzâm'a göre bu iki cisim, parçalanamayan parçalardan mürekkeb olunca onların ortak bir payı bulunmuş olur ki o [ortak pay] bir adet cevher-i ferttir. O halde iki cismin arasındaki oran da sayısal bir oran olmuş olur ve dolayısıyla ölçüsel bir oran olmamış olur. Hâlbuki adetler ve ölçüler arasındaki fark, adetlerin "bir"de sona ermesinin zorunlu olmasına rağmen ölçülerin bunun hilafına olmasıdır. Ölçüler de birlerden mürekkeb olmak hususunda adetler gibi olursa aralarında, -birindeki birlerin konumsal, diğerindekilerin ise aklî olması dışında- herhangi bir fark kalmaz.

[159] İlk söylediğinin cevabına gelince: Açının karşısındaki kenarın artmasını gerektiren tek şey o açının genişliğindeki artış değildir. Burada, o açıyı kuşatan iki kenarın, açının arttığı oranda büyümesi de [söz konusudur]. Bu iki durum bulunduğunda, açının karşısındaki kenarın artışı, zikredilen oranda olur. Bu, her ne kadar senet hakkında bir tartışmaysa da buradaki maksat bu tasvirin bozukluğu konusunda uyarıda bulunmaktır.

[١٥٦] ثم يستدل على تعميم الحكم بتناهي الأجزاء في جميع الأجسام بنسبة أجزاء ذلك الجسم إلى أجزاء سائر الأجسام و نسبة حجمه إلى حجمها ليلزم المطلوب إذ بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم فنسبة الحجم إلى الحجم كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء و لما كانت الأحجام و الأبعاد متناهية كما سيجيء فلو لم يكن أجزاء كل جسم متناهية لزم أن يكون نسبة المتناهي إلى المتناهي كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي.

[١٥٧] و اعترض عليه بمنع توافق النسبتين على التقدير المذكور و تجويز كون النسبتين مختلفين مع أن الازدياد في الحجم بسبب الازدياد في العدد مستندا بأن ازدياد الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر مع أن النسبة بينهما ليست على نهج واحد- فإن نسبة الزاوية الحادة في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية إلى القائمة بالنصف- و ليست نسبة وترها إلى وتر القائمة كذلك بالشكل الحماري. بل يجوز أن يكون نسبة الجسمين من النسب الصمم التي توجد في المقادير دون الأعداد فلا يوجد مثله في الأعداد لأن نسبتها عددية قطعا.

[١٥٨] و رد هذا بأنه لما كان الجسمان عنده مركبين من الأجزاء التي لا تتجزى- فقد وجد لها عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية فلا يكون صمية فإن التفرقة بين الأعداد و المقادير إنما هي بوجوب انتهاء الأعداد إلى الواحد- بخلاف المقادير فإذا كانت المقادير كالأعداد في تألفها من الوحدات لم يبق فرق إلا بأن الوحدات في أحدهما وضعية و في الآخر عقلية.

[١٥٩] و أما الجواب عما ذكر أولا بأن ازدياد الوتر ليس مما يوجبه مجرد ازدياد الزاوية في الانفراج بل مع ازدياد تعاظم الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها- و عند ذينك الأمرين يكون ازدياد الوتر على النسبة المذكورة و هذا و إن كان بحثا على السند إلا أن الغرض التنبيه على فساد هذا التصوير.

[160] Nazzâm'ın görüşüne has olan bozukluklardan biri de belirli bir zamanda belirli bir mesafenin katedilememesidir. Çünkü mesafenin -yarım gibi- herhangi bir kısmını katetmek, o kısmın da bir kısmını, sonra -sonsuza kadar- onun da bir kısmının bir kısmını katetmeye bağlıdır. Bunlar sıralı olarak devam eden (*müterettib*) durumlardır. Hâlbuki sonsuza kadar sıralı olarak devam eden durumlara bağlı olan bir şey imkânsızdır. O halde onun görüşüne göre mesafenin katedilmesi imkânsız olur. Nazzâm bu yüzden tafra (*sıçrama*) [nazariyesini ortaya atma] hatasını işledi. Tafra da çirkinliğinden dolayı ona fayda vermedi. Çünkü katedilen, sıçranandan fazla olmazsa ya ona eşit olur ya da ondan az olur ve mesafenin -küçük de olsa- bir parçasının bölünme hususundaki hükmü, [mesafenin tamamının] hükmüyle aynı olur. Hâlbuki harekette şahit olunan, mesafenin terk edilmesi değil onun ancak katedilmesidir.

[161] Sayfanın üzerine dokunan bir uzvu gezdirerek ve kalemin siyahını beyaz [sayfanın] üzerinden çekerek onun tamamının nasıl dokunulmuş ve karalanmış olduğunu düşün. Şayet katedilenin sıçranana oranı, sonlunun sonsuza oranı olsaydı dokunulanın ve siyahın da ancak bu oranda hissedilmesi gerekirdi. Hâlbuki durum böyle değildir. Nazzâm'ın, bu kıyasa karşı, iç içe geçme iddiasıyla savunmaya geçmesinin bozukluğu da yine bu kıyas ile [gösterilir].

[162] Bazı kimseler bu çelişki hakkında [Nazzâm'ın] yerine şöyle savunma yapmaya çalışır: Belirli bir mesafeyi katetmek, ancak her bir parçası, hareketin, -mesafenin bir parçasının üzerinde bulunan- bir parçasıyla örtüşen sonsuz sayıda parçaları olan bir zamana bağlıdır. Bu, zamanın sonsuz olmasını gerektirmez. Çünkü sonlu olan hareket ve zamandan her ikisi de -sonlu olan cisimde olduğu gibi- sonsuz sayıda parça içerir.

[163] Bunun, filozofların -sonsuz sayıda bölünmesi mümkün olmasına rağmen sınırlı bir mesafenin sınırlı bir zamanda katedilmesi- sözlerine benzediği sanılır. [Onların bu sözünün] sebebi zamanın da aynı şekilde [sonsuz sayıda bölünmeyi kabul etmesidir].

[164] Bu yüzden iki görüş arasındaki kuvve ve fiil farkı, bilmeden veya -taassup tutkusuyla veya felsefeyi reddetmek için- bilmezden

[١٦٠] و مما يختص أيضا بمذهبه من الفساد عدم قطع مسافة معينة في زمان معين و ذلك لأن قطع كل قسم من المسافة كالنصف موقوف على قطع قسمه و قسم قسمه إلى غير النهاية- و هي أمور مترتبة و الموقوف على أمور مترتبة غير متناهية محال فقطع المسافة يكون محالا على مذهبه.

و لهذا ارتكب الطفرة و هي مع شناعته لم ينفعه لأن المقطوع إن لم يكن أكثر من المطفور فلا أقل يكون مساويا أو أقل منه و جزء المسافة و إن قل كان حكمه في الانقسام حكمها و المشاهد من الحركة ليست إلا قطع المسافة لا تركها أصلا-

[١٦١] و اعتبر بإمرار العضو اللامس على صفحة لمساء و بمد القلم على بيضاء بالسواد كيف يجد كلها ملموسا و مسودا. و لو كانت نسبة المقطوع إلى المطفور نسبة المتناهي إلى غير المتناهي لوجب أن لا يقع الإحساس بالملموس و لا بالأسود الا على هذه النسبة فليس كذلك و على هذا القياس فساد اعتذاره عن ذلك بالتداخل.

[١٦٢] و من الناس من حاول الاعتذار عن قبله في ذلك الأشكال بأن قطع المسافة المعينة إنما توقف على زمان غير متناه الأجزاء ينطبق كل جزء منه على جزء من الحركة و هو على جزء من المسافة و هذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان لأن المحدود من الحركة و الزمان يشتمل كل منهما على أجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي.

[١٦٣] و زعم أن هذا مثل قول الحكماء القائلين بقطع المسافة المحدودة مع كونها محتملة للأقسام بغير نهاية في زمان محدود و ذلك لكون الزمان أيضا كذلك.

[١٦٤] و ذهل عن الفرق بين المذهبين بالقوة و الفعل جهلا منه أو تجاهلا حبا للتعصب أو رفضا للحكمة و عن أن ما يوجد شيئا فشيئا من

gelinerek ihmal edilir. Yine bir başlangıçtan bir sona kadar kademe kademe var olan bir şeyin sonsuz sayıda parçalardan oluşmasının imkânsızlığının zaruretle bilindiği de gözden kaçırılır. Tıpkı iki taraftan kuşatılanın sonsuz olmasının imkânsız olması gibi... O halde bu hükme varmak, safsata kapısını çalmak ve Hakk'ın sünnetinden ve dosdoğru yolundan sapmaktır.

[165] Her ne kadar bir uzamı olan her şeyde sonsuzluğun [imkânsızlığı] daha açık olsa da basîret sahibi olan kimse, bu görüşün bozukluğunu mesafenin katedilmesine başvurmaksızın [doğrudan] bu görüşün kendisinden de anlar. Fakat "*Allah bir kimseye nur vermemişse artık onun nurdan hiçbir nasibi yoktur.*"[4] Ayrıca ilginç olan şey, Nazzâm'ın görüşünü tashih eden [savunmanın], filozofların önde gelenlerinden bir grubun cismin bitişikliği hakkındaki görüşüne [yöneltilen] nakza nasıl dönüştüğüdür.

Yedinci Fasıl

Cisimdeki Bitişikliği Reddetmekten Doğan Bozukluklara ve Duyunun Onların Geçersizliğine Şahit Oluşuna Dair

[166] "Parçalanamayan parça" savunucuları, bu bozuklukları benimsemişlerdir. Bunlar, [el değirmeni] çarkının cevher-i fertlerinin birliğinin bozulması (*tefekkük*), hareket edenin duruyor olması, tafra, iç içe geçme (*tedâhül*) ve hızlının yavaşı yakalayamaması [gibi bozukluklardır]. Bu bozuklukların kuvvetinden dolayı kelamcılardan bazıları cevher-i ferdin varlığı konusunda ısrar etmekten vazgeçtiler ve İmam Râzî gibi muhakkiklerin yoluna döndüler. Bazıları ise duraksadı (*tevakkuf*).

[167] [Râzî], *Nihâyetü'l-Ukûl* adlı kitabında şöyle der: "Bil ki bazı âlimler, delillerin birbiriyle çelişmesinden dolayı bu konuda duraksadı. Nitekim İmamü'l-Harameyn [Cüveynî], *et-Telhîs fi'l-Usûl* adlı kitabında bu konunun akılların mecazlarından olduğunu beyan etmiştir. Aynı şekilde Ebu'l-Hüseyn el-Basrî de -ki o Mu'tezile'nin en mahiridir- böyledir. Biz de bu duraksamayı (*tevakkuf*) seçiyoruz. O halde bu zikrettikleri şeyin cevabına ihtiyacımız yoktur." [Râzî'nin] sözü burada bitti.

4 Nur, 24/40.

بداية إلى نهاية فاستحالة كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة كاستحالة كون المحصور بين حاصرين غير متناه فالقول به قرع لباب السفسطة وضلال عن سنن الحق وصراطه المستقيم.

[١٦٥] فمن كان ذا بصيرة يتفطن بفساد هذا المذهب من نفسه بدون الرجوع إلى قطع المسافة و إن كان عدم التناهي فيما له امتداد واحد أظهر و أجلى و لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور. ثم العجب أن المصحح لرأي النظام كيف صار بعينه نقضا على مذهب الحكماء- في اتصال الأجسام عند جماعة بأعيانهم.

الفصل السابع

في الإشارة إلى مفاسد مترتبة على نفي الاتصال في الجسم يشهد الحس ببطلانها

[١٦٦] و قد التزمها مثبتو الجزء الذي لا يتجزى و هي تفكك أجزاء الرحى و سكون المتحرك و الطفرة و التداخل و عدم لحوق السريع البطيء و لقوة هذه المفاسد- انعطف بعض المتكلمين عن إصرارهم على إثبات الجزء راجعين إلى مذهب المحققين- منهم الإمام الرازي و غيره و توقف بعضهم.

[١٦٧] قال في كتاب نهاية العقول اعلم أن من العلماء من مال إلى التوقف في هذه المسألة بسبب تعارض الأدلة فإن إمام الحرمين صرح في كتاب التلخيص في الأصول أن هذه المسألة من مجازات العقول و كذا أبو الحسين البصري و هو أحذق المعتزلة. فنحن أيضا نختار هذا التوقف فإذن لا حاجة لنا إلى هذا الجواب عما ذكروه انتهى قوله.

[168] Tarihte nakledilir ki [Büveyhîlerin Veziri] Sâhib b. Abbâd'ın meclisinde cevher-i fertlerin sonluluğunu savunan bir grup ile sonsuzluğunu savunan Nazzâm taraftarları arasında -daha önce de zikri geçtiği üzere- bir münâzara vâki oldu. Sonluluk taraftarları, Nazzâm taraftarlarını; cisimdeki cevher-i fertlerin sonsuz olması [halinde], belirli bir mesafenin ancak sonsuz bir zamanda katedilmesinin mümkün olmasıyla ilzam etmiştir. Çünkü hareket esnasında her parçanın; [a] kapladığı mekândan çıkması, diğer bir parçanın [b] kapladığı mekâna girmesi ve başka bir parçanın [c] ise o parçanın [a] [baştaki] mekânına intikal etmesi zorunludur. O halde cevher-i fertler sonsuz sayıda olursa katetme süresi de sonsuz olur. Nazzâm taraftarları buna cevap olarak tafra hükmünü verme hatasını işlediler.

[169] Sonra [sonluluk taraftarları] aynı şekilde [Nazzâm taraftarlarını]; cismin sonsuz sayıda cevher-i fert içermesi, onun hacminin de sonsuz olmasını gerektirir [diyerek] ilzam ettiler. Bunun üzerine [Nazzâm taraftarları] cevher-i fertlerin iç içe geçmesi (*tedâhül*) [iddiasını] benimsediler.

[170] Sonra Nazzâm taraftarları, cevher-i ferdin sonluluğunu savunanları; çark eksenine uzak olan [bir cevher-i ferdin] bir cevher-i fert kadar hareket etmesi sırasında çark eksenine yakın olan cevher-i ferdin bölünmesi ile ilzam ettiler. Zira [dönen bir cisimde merkeze] yakın olan, uzak olandan daha yavaştır. [Buna karşılık] sonluluk taraftarları hızlının hareketinin bir kısmında, yavaş olanın duruyor olduğu [iddiasını] benimsediler. Bu ise çarkın ancak [merkeze uzak olan] bir kısmı [merkeze yakın olan] diğer kısmından yukarıda olan akrep ve yelkovanın oluşturduğu daireler gibi hareket ettiği sırada çarkın parçalarının bütünlüğünün bozulmasıyla (*tefekkük*) olur.

[171] Her grup diğerini yerdi ve bu yergi, tafra ve parçaların bütünlüğünün bozulması (*tefkîk*) arasında devam etti. Yine bunlar [sonluluk taraftarları], açıklandığı şekilde hareket ettikleri esnada hızlının yavaşa yetişmesinde, hareket edenin duruyor olması [iddiasını] benimsediler.

[172] Tefekkük ve hareket edenin duruyor olması [iddiaları] hususunda onların yerilmelerini daha da kuvvetlendiren şeylerden biri, bu [iddialardan] ilkinin, akıl sahiplerinin -sağlamlığı, istihkâmı ve bütünlüğünün

[١٦٨] و نقل في التأريخ أنه وقعت مناظرة في مجلس صاحب بن عباد بين جماعة من أصحاب تناهي الأجزاء و أصحاب النظام القائل بعدم تناهيها كما مر ذكره . فألزم أصحاب التناهي أصحاب النظام أنه يجب من كون الأجزاء غير متناهية في الجسم أن لا يقطع مسافة محدودة إلا في زمان غير متناه لأنه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء من حيزه و دخوله في حيز جزء آخر و انتقال جزء غيره إلى حيزه فإذا كانت الأجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه. فارتكبوا في الجواب القول بالطفرة.

[١٦٩] ثم ألزموهم أيضا بأن كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الأجزاء يستلزم أن يكون حجمه غير متناه فالتزموا تداخل الأجزاء.

[١٧٠] ثم إن أصحاب النظام ألزم أصحاب تناهي الأجزاء تجزية الجزء القريب- من قطب الرحى عند حركة البعيد و قطعه جزءا واحدا لكون القريب أبطأ من البعيد- و التزموا أن البطيء يسكن في بعض أزمنة حركة السريع و لا يكون ذلك إلا بتفكك أجزاء الرحى عند حركتها على مثل دوائر دقيقة بعضها فوق بعض.

[١٧١] و شنعت كل من الطائفتين على الأخرى و استمر التشنيع عليهما بالطفرة و التفكيك و كذا هؤلاء التزموا سكون المتحرك في لحوق السريع البطيء إذا تحركا على الوجه الذي مر بيانه.

[١٧٢] و مما يقوي التشنيع عليهم في التزام التفكك و سكون المتحرك أن نقرر الأول فيما يتفق العقلاء في شدته و استحكامه و عدم

bozulmaması üzerinde- ittifak ettikleri bir durumda da geçerli olmasıdır. Örneğin, dönen felek böyledir. Yüce Allah felekleri şu kavlinde sağlamlıkla nitelemiştir: "*Üstünüzde yedi [göğü] sapasağlam bina ettik.*"[5]

[173] Veya [yerilmelerini kuvvetlendiren şeylerden biri, bu iddialardan ilkinin] pergel gibi, şayet cevher-i fertlerinin bütünlüğü bozulacak olsaydı kendisi dağılıp saçılacak olan bir cisim hakkında da [geçerli olmasıdır]. [O cismin] şuuru da olsaydı canlılığı ve hareketi de [bu tefekkük sebebiyle] yok olurdu. Kendi etrafında dönen insan gibi...

[174] [Onların yerilmelerini daha da kuvvetlendiren şeylerden diğeri ise bu iki iddiadan] ikincisinin, iki hareket arasında, yavaşın hareketinin kat kat fazlası bir farklılığın olduğu bir durumda da [geçerli olmasıdır]. Atın dördüncü feleğe göre hiza noktası, at ve güneşin hareketlerinin başlangıcında güneşin merkezinin o feleğin yayı kadar önünde olduğunda at ve güneşin hareketi gibi...

[175] [Bunu], Bârî'nin iradesinin şanının, onların tasavvur ettiklerinden daha yüce olduğunu bilmediklerinden dolayı fâil-i muhtar [iddiası] ile ve O'nun iradesinin bazen çarkın parçalarının tefkîkine bazen ise yapışıklığına taalluk etmesi [iddiası] ile savunmaya geçerek birincisinden bir kaçış yolları kalmasın diye [zikrettik].

[176] Sonra; ikisi de zekâ ve ilhamdan [uzak] cansız birer cisim olan değirmenin topacının ve çarkının cevher-i fertlerinin [değirmenin merkezi ve değirmenin çarkının merkeze uzak kısmının] idrak etme eyleminde bulunması ilginçtir. [Onlarda idrak yoktur ki] yavaş olan, hızlı olana hizasının kaybolmaması için durması gerektiğini ve bu duruşun süresinin miktarının hızlının ve yavaşın mesafelerinin arasındaki farklılık oranına göre olduğunu ve daireler etrafında dönen cevher-i fertlerden herbir ferdin duruş zamanlarındaki bu oranların düzeninin keyfiyetini bilsin!

[177] Riyazet ehli sûfîler, keşif ve keramet iddialarına rağmen bu idrakın binde birine bile ulaşamazlar. Hatta bir yere varmaya niyet eden ve hedefe biri diğerinden daha yakın olan ve bu hedefe aynı anda ulaşarak seyirlerini tek seferde tamamlamak isteyen iki insan da bunu başaramaz. Zira hedefe yakın olan, hareketinde ne kadar beklemesi gerektiğini, uzak olan ise ne kadar hızlı olması gerektiğini bilemez ki birinin hedefe ulaşması diğerinin ulaşmasıyla aynı ana denk gelsin.

5 Nebe, 78/ 12.

تفككه كالفلك الدوار و قد وصف تعالى الأفلاك بالشدة في قوله وَ بَنَيْنا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِداداً

[١٧٣] أو في جسم لو تفكك أجزاؤه لتناثرت كالفرجار و كان له شعور بذلك بل يبطل حياته و حركته كالإنسان إذا دار على نفسه.

[١٧٤] و الثاني فيما يقع التفاوت بين الحركتين بأضعاف أضعاف حركة البطيء- كحركة الفرس و الشمس فيما إذا كان نقطة محاذاة الفرس من الفلك الرابع عند ابتداء حركتيهما متقدمة على مركز الشمس بقدر قوس من ذلك الفلك.

[١٧٥] لئلا يبقى لهم مهرب من الأول إلى الاعتذار بالفاعل المختار و تعلق إرادته بتفكيك أجزاء الرحى تارة و إلصاقها أخرى جهلا بأن إرادة الباري أجل شأنا مما تصوروه.

[١٧٦] ثم من العجائب أن يتفطن أجزاء الدوامة و الرحى و هما جسمان جماديان من الفطنة و الإلهام حتى علم الأبطأ منهما أنه ينبغي أن يقف حتى لا يزول سمته عن الأسرع- و علم مقدار الوقفة من الزمان بحسب نسبة التفاوت بين المسافتين الأسرع و الأبطأ و كيفية انضباط هذه النسب في أزمنة السكنات في كل جزء جزء من الأجزاء الدوارات- على حوالي الدوائر.

[١٧٧] و لا تيسر للصوفية المرتاضين عشر من أعشار أعشار هذه الفطنة مع دعواهم الكشف و الكرامات بل لا يتيسر لإنسانين قصدا موضعا واحدا أحدهما أقرب منه من الآخر و أراد أن يبلغا معا إلى ذلك الموضع و يتما سيرهما دفعة واحدة إذ لا يعلم الأقرب منهما أنه كم يجب أن يقف في حركته و لا يعلم الأبعد أنه كيف ينبغي أن يسرع- حتى يكون وصول كل منهما موافقا لوصول صاحبه.

[178] [Yine bunu] "Hareket edendeki durmayı hissetmememiz duruştaki zamanların letâfetinden dolayıdır." [diyerek] ikincisinden kaçış yolları kalmasın [diye zikrettik]. Bu, şunu bilmediklerinden dolayıdır: Durma zamanının hareket etme zamanına oranı, hızlının [katettiği] fazla mesafenin yavaşın [katettiği] mesafeye oranı gibi olursa, hareketin zamanı durmanın zamanından çok daha latif olurdu. Bu durumda ise hareketin asla hissedilememesi gerekirdi. Ayrıca bazen hareketli bazen ise sâkin olandan [hareket ve sükûnun zamanlarının letâfetinin birbirine eşit olması] daha azının da [hareket zamanının sükûn zamanından daha az olmasının da] hissedilememesi gerekirdi.

[179] Sözlerinin bozukluğunu güçlendiren şeylerden biri de güneşin hareketi ve gölgenin sükûnunda illetsiz bir malûlün varlığının lâzım gelmesi ve şu örnekteki gibi malûlsüz bir illetin varlığının lâzım gelmesidir: 100 zirâ' derinliğinde bir kuyu farz edelim. Tam ortasında, üzerine 50 zirâ' uzunluğundaki bir halatın bir ucu bağlanmış bir tahta vardır. Halatın [aşağıdaki] diğer ucuna ise bir kova bağlanmıştır. Sonra 50 zirâ' uzunluğundaki başka bir halatın bir ucuna [bu silindir şeklindeki tahtaya uygun] bir kanca bağlayalım ve bu halatı, kancanın ilk halattaki tahtanın bağlı olduğu yere geleceği şekilde kuyuya gönderelim. Sonra halatı çekelim. Bu durumda kancanın ortadan, kovanın ise aşağıdan hareketlerinin başlangıcı beraber olur. Hareketlerinin kuyunun ağzındaki sonu da böyledir. O halde, kovanın hareketinin tam illetinin kancanın hareketi olmasına rağmen kova 100 zirâ', kanca ise 50 zirâ' mesafe katetmiştir. Şayet kancanın hareketi sırasında durmalar olsaydı tam illeti bulunmayan bir malûlün varlığı lâzım gelirdi.

Sekizinci Fasıl

Cevher-i Fert Taraftarlarının Şüphelerinin Takriri, Kuruntularının Dayanağı ve Perdenin Kaldırılmasıyla Maksadın Açığa Çıkarılması

[180] Bil ki cevher-i fert savunucularının kuruntusunun dayanağı şudur: Cisimde bölünmeler son bulmazsa hardal tanesi gibi küçük bir cisim ile dağ gibi büyük bir cisim, bölünmelerinin sonsuz sayıda olmasındaki eşitliklerinden dolayı ölçüleri bakımından birbirine eşit olur. Bu durumda bunlardan her birinin ölçüsü de sonsuz olur. Çünkü sonsuz sayıda ölçülerin toplamı da sonsuz olmak zorundadır.

[١٧٨] و من الثاني بأن عدم شعورنا بالسكون في المتحرك للطافة أزمنة السكون جهلا بأنه إذا كانت نسبة زمان السكون إلى زمان الحركة كنسبة فضل مسافة السريع على مسافة البطيء لزم أن يكون زمان الحركة ألطف بكثير من زمان السكون- فينبغي أن لا يحس بالحركة أصلا و لا أقل من أن يرى تارة متحركا و أخرى ساكنا.

[١٧٩] و مما يؤكد فساد قولهم لزوم وجود المعلول بدون العلة في حركة الشمس و سكون الظل و وجود العلة بدون المعلول فيما إذا فرضنا بئرا عميقا مائة ذراع مثلا و في منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا و على طرفه الآخر دلو ثم شددنا قلابا على طرف حبل آخر طوله خمسون ذراعا أرسلناه في البئر بحيث وقع القلاب في الحبل الأول على طرفه المشدود في الخشبة ثم جررناه فيكون ابتداء حركة القلاب من الوسط و الدلو من الأسفل معا و كذا انتهاؤهما إلى رأس البئر و قد قطع الدلو مائة ذراع و القلاب خمسين مع أن حركة القلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة.

الفصل الثامن

في تقرير شبه المثبتين للجزء و مبنى خيالاتهم و كشف الغشاوة عن وجه المقصود بإزالتها

[١٨٠] اعلم أن مبنى خيال القائلين بالجواهر الفردة أن الجسم إن لم يتناه القسمة فيه- فيستوي الجسم الأصغر كالخردلة و الأكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم نهاية القسمة و يلزم أن يكون مقدار كل منهما غير متناه ضرورة أن مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه.

[181] Bu [dayanağa] karşı şöyle cevap verilir: Müfred cismin bilfiil parçası yoktur, bilkuvve vardır. Bilkuvve bir sonu olmayanın [başka sonsuzlardan] farklılaşması mümkündür, sonsuz olan yüzler ve binler gibi... Bu ikisi arasında açık bir fark vardır.

[182] Kısacası, [hardal tanesi ve dağın] ikisinin de parçalanamayan kısımları yoktur. Eşit sayıda bölündüklerinde hardalın bölümlerinden herbiri daha küçük, dağın bölümlerinden herbiri ise daha büyük olur. Bu şekilde sonsuza kadar devam eder.

[183] Evet, cismin sonsuz sayıda cevher-i ferde bölünmesinin bilfiil gerçekleştiğini savunan Nazzâm gibi kimselerin görüşlerini geçersiz kılma hususunda bu, güzel bir delildir.

[184] Önde gelen kimselerden birinin bu konuda söylediği şu söze gelince: "Sonsuz ölçüler, birbirine eşit veya artan ölçüler olursa onların toplamı da zorunlu olarak sonsuz olur. Fakat onlar azalan [ölçüler] olursa toplamları sonsuz olmaz. Görmez misin ki bir zirâ'nın sonsuz sayıda iç içe geçmiş yarılarının manası, -var oldukları farz edilseydi- yarısı ve yarısının yarısı olur ve bu şekilde [devam eder] ve bunların toplamından bir zirâ'dan başka bir şey oluşmazdı. Dolayısıyla cisim, sonsuz sayıda parçalara bölünmeyi ancak azalan [ölçülerle] kabul eder."

[185] Bu ancak şu sözle savunulur: "Sonsuz sayıda [bilfiil] kısımlar olursa; bunlardan bazı sonlular diğer bazı sonlulara eklenince toplamlarının ölçüsü kaçınılmaz olarak onlardan birinin ölçüsü kadar artar. Onlardan bazısı bazısına sonsuz kez eklenince kesinlikle sonsuz bir ölçü ortaya çıkar. Bunun menedilmesi ise inat etmektir."

[186] Zirâ'nın sonsuz sayıda iç içe geçmiş yarılarının toplamından ancak bir zirâ'nın oluşması [iddiasına] gelince, bu yarılar bilkuvve var olsalardı doğru [bir iddia] olurdu. Bilfiil varlıkları ise imkânsız bir şeydir. Varlığı farz edildiği vakit imkânsız, başka bir imkânsızı gerektirebilir. İşte bu da böyle bir durumdur. Ölçüler, bir açıdan azalan ölçüler olduğunda diğer açıdan -biri diğerinin nisbet edileni (*mütezâyifi*) olduğundan dolayı- artan ölçüler olur. Bu sebeple o ölçülerden mürekkeb olan bütün de -kabul edildiği üzere- ölçü bakımından sonsuz olacaktır.

[١٨١] و هذا مما يندفع بأن الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة و عديم النهاية بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمئات و الألوف الغير المتناهيين و بينهما من التفاوت ما لا يخفى.

[١٨٢] و الحاصل أنه ليس لأحدهما أقسام ما لم ينقسم و إذا قسما مساويا كل منهما صاحبه في العدد فكل واحد من الأقسام التي للخردلة أصغر و التي للجبل أكبر و هكذا بالغا ما بلغ لا إلى نهاية.

[١٨٣] نعم من ذهب إلى أن قسمة الجسم إلى الأجزاء الغير المتناهية حاصلة بالفعل كالنظام فهذا نعم دليل على إبطال مذهبه.

[١٨٤] و أما ما قال بعض الأفاضل في هذا المقام من أن المقادير الغير المتناهية إذا كانت متساوية أو متزايدة كان مجموعهما غير متناه بالضرورة و أما إذا كانت متناقصة فلا- أ لا ترى أن أنصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية بمعنى نصفه و هكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها إلا الذراع و الجسم إنما يقبل الانقسام إلى أجزاء غير متناهية متناقصة.

[١٨٥] فمدفوع بما قيل إذا كان هناك أقسام غير متناهية بالعدد فإذا انضم بعض متناه منها إلى بعض متناه آخر يزيد مقدار المجموع على مقدار أحدهما لا محالة فإذا انضم إليه بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهي قطعا و المنع مكابرة.

[١٨٦] و أما أن أنصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل منها إلا الذراع- فصحيح لو كانت تلك الأنصاف بالقوة و أما وجودها بالفعل فأمر محال و المحال إذا فرض وقوعه قد يستلزم محالا آخر و هاهنا من هذا القبيل على أن المقادير إذا كانت متناقصة من جانب تكون متزايدة من الجانب الآخر لكون أحدهما مضايف الآخر- فيكون المجموع المركب منها غير متناه في المقدار على ما اعترف به.

[187] Ancak o [önde gelen kimselerden birinin], parçaların artışının "sonsuzluk cihetinden ya da sonluluk cihetinde olması" arasında ayrım yapması ve sonsuz ölçünün ikincide değil birincide lâzım geldiğine hükmetmesi başkadır. Bu, -parçaların aynları, farz edilen iki zincirde de aynı şekilde bilfiil artan ve azalan şekilde kaldıktan sonra- salt keyfî bir hükümdür. Çünkü sonsuz sayıda parçanın bu şekilde var olması -bu parçalar sıralı olduğundan dolayı- burhân-ı tatbîk ve burhân-ı tezâyüf[6] gibi [delillerin] iptal ettiği şeylerdendir.

[188] Diğer bir şüphe de çıkış noktası bakımından önceki zikredilene benzer: "Hardal tanesi, sonsuz sayıda parçalara bölünürse onunla yeryüzünün örtülebilmesi gerekir." Bu şüphenin zayıflığı ve saçmalığı açıktır. Zira yeryüzü sonlu bir yüzeydir. Dolayısıyla sonlu, çok sayıda ve hacmi son derece küçük parçaların onu örtmesi mümkündür.

[189] Diğer bir şüphe: Bölme sonsuza kadar devam etseydi hareket edenin mesafeyi katetmesi, ondan önce onun yarısını, ondan da önce onun da yarısını katetmesine ve bunun bu şekilde devam etmesine ihtiyaç duyardı. Bu durumda mesafeyi ebediyen katedemezdi ve kendisinde sonsuz sayıda yarıların katedildiği zamanın da sonsuz olması lâzım gelirdi. Bu şüpheyi bazen Nazzâm'ın görüşünü onaylamak ve desteklemek için kabul ederek zikrederler, bazen ise filozofların görüşlerini çürütmek için reddederek zikrederler. Bunun cevabı şudur: Katedilen mesafe, sonsuz sayıda parçalara bölünmeyen tek bir şeydir. Ancak vehimde ve varsayımda [bölünür], varlık ve fasıl bakımından değil. Meydana gelen hareketin ölçüsü olan zaman da böyledir. Nazzâm'a verilen cevap ise daha önce geçtiği şekildedir.

[190] Diğer bir şüphe ise Ebu Reyhân el-Bîrûnî'nin, eş-Şeyhü'r-Reîs'e [İbn Sînâ] yazdığı mektupta Aristoteles'e itiraz olarak zikrettiği şüphedir: Cismin [kendinde] bitişik olması ve sonsuza kadar bölünmeyi kabul etmesi esasınca, hareketli olanın diğer bir hareketliyi -güneş ve ay gibi öndeki çok daha yavaş olsa da- yakalayamamasını gerektirir.

6 Burhan-ı tezâyüf, iki şey arasındaki gerektirici izafete ve nispete dayalı olarak Molla Sadrâ'nın geliştirmiş olduğu bir delildir; oğul ile baba arasındaki nispet gibi. Oğul akla geldiğinde baba, baba akla geldiğinde de oğul akla gelir. Akleden ve akledilen arasındaki nispetin de böyle bir nispet olduğu varsayılmaktadır. Allâme Tabâtabâî gibi bazı filozoflar bu delili eksik bularak eleştirmişlerdir (Editör).

[١٨٧] اللهم إلا أن يفرق بين أن يكون تزايد الأجزاء من جانب اللاتناهي أو من جانب التناهي و قال بلزوم عدم تناهي المقدار في الأول دون الثاني و هذا تحكم محض بعد أن يكون أعيان تلك الأجزاء باقية بحالها بالفعل في السلسلتين المفروضتين متزايدة و متناقصة على أن وجود الأجزاء الغير المتناهية على ذلك الوجه مما يبطله برهان التطبيق و التضايف و غيرهما لكونها مترتبة.

[١٨٨] شبهة أخرى قريبة المأخذ مما ذكر و هي لزوم تغشية وجه الأرض بحبة [بخردلة] إذا قسمت بأجزاء . و لا يخفى وهنها و سخافتها فإن وجه الأرض سطح متناه- يمكن أن يغشيه أجزاء متناهية صغيرة الحجم جدا كثيرة العدد.

[١٨٩] شبهة أخرى لو كانت القسمة تمر بغير نهاية لكان قطع المتحرك المسافة- يحتاج إلى قطع نصفها و قبل ذلك نصف نصفها و هلم جرا فلا يقطع أبدا و يلزم أن يكون الزمان الذي يقطع فيه الأنصاف الغير المتناهية غير متناه و هذه الشبهة مما ذكروه مرة مقبولة لتصحيح مذهب النظام و تأييدا له و مرة مردودة لانتقاض مذهب الحكماء و جوابها أن المسافة المقطوعة شيء واحد غير منقسم إلى أجزاء غير متناهية إلا وهما و فرضا لا وجودا و فصلا و كذا الزمان الذي مقدار الحركة الواقعة فيها- و الكلام وارد على النظام كما مر.

[١٩٠] شبهة أخرى ذكرها أبو ريحان البيروني معترضا على أرسطاطاليس في رسالة أرسلها إلى الشيخ الرئيس و هي أنه يلزم على أصل اتصال الجسم و قبوله للقسمة بغير نهاية أن لا يدرك متحرك متحركا في سمت واحد و إن كان المقدم منهما أبطأ بكثير كالشمس و القمر

Çünkü aralarında bir uzaklık farz edildiğinde ve ay hareket ettiğinde güneş de bu sürede bir miktar hareket eder. [Sonra] ay [yine] hareket ettiğinde güneş de daha az bir miktar hareket edecektir ve [bu hareketler] bu şekilde -ayın güneşin önünde olduğunu gördüğümüz hal üzere- sonsuza kadar devam edecektir.

[191] eş-Şeyhü'r-Reîs bu şüphenin, filozof [Aristoteles'in] kendi kendisine yönelttiği ve yine kendisinin cevapladığı, ancak kendisini tatmin etmeyen bir şüphe olduğunu nakletmiştir. Zira [İbn Sînâ], bunu [naklettikten] sonra şöyle demiştir: "Aristoteles'in bu meseleye verdiği cevap ve şârihlerin yaptığı yorumlar ise apaçık safsata ve mugalatadır."

[192] Şeyh'in zikrettiği cevabın özeti ise şöyledir: Cismin sonsuza kadar bölünmesi onun bilfiil bölünmesi anlamına gelmez. Bilakis sonsuza kadar bölünmenin manası, cisimdeki her bir parçanın, zâtı gereği bir ortası ve iki tarafı olmasıdır. O halde bazı parçaların orta kısım ve uç taraf ile kuşatılan iki parçaya ayrılması mümkünken bazıları ise küçüklüğünden dolayı bölünmeyi bilfiil kabul etmez ve bu durumda bölünme bilkuvve olur. O halde bu itiraz, cismin [her] parçası bilfiil parçalanır diyene lâzım gelir. Bazı parçaları bilfiil, bazıları ise bilkuvve parçalanır diyene bir şey lâzım gelmez. Çünkü hareket ancak bilkuvve bölünen parçalardaki sonlu mesafenin taksimiyle gerçekleşir.

[193] Ben derim ki: Hareketli olduğu müddetçe hareketlinin hareketinin mesafesinin var olan anlık bir sınırı yoktur. O halde hareket ile vasıflanmaya devam ettikleri müddetçe zikredilen iki hareketlinin ikisinin de var olan muayyen bir sınırı değil türsel bir sınırı olduğundan dolayı aynı şekilde aralarındaki uzaklık da şahsî ve muayyen bir uzaklık değil mutlak bir uzaklık olur. Onların ancak farz edilen her anda muayyen bir sınırı olan bir mesafesi ve aralarında bu mesafeden muayyen bir miktarı olur. Yine, bitişik hareketin zamanındaki anların varlığı ancak vehim cihetindendir. Aynı şekilde her ikisinin muayyen bir sınırının varlığı ve aralarındaki hususi [mesafenin] miktarı da ancak [vehim cihetinden vardır].

[194] Evet... Feleklerde kuşaklar, kesişimler ve kutupların bulunması bazı sınırları yalnızca varsayımda değil bilfiil de gerçekleşmiş kılar. Fakat

فإنهما إذا كان بينهما بعد مفروض و سار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا- إذا سار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا أصغر و كذلك إلى ما لا نهاية له على أنا قد نراه يسبقها.

[١٩١] و نقل الشيخ الرئيس أن هذه الشبهة مما أورده الفيلسوف على نفسه و أجاب عنه بجواب و هو مما لا يرتضيه الشيخ لأنه قال بعد ذلك و أما ما أجاب به أرسطاطاليس عن هذه المسألة و فسره المفسرون فهو ظاهر السفسطة و المغالطة.

[١٩٢] و تلخيص الجواب الذي ذكره الشيخ أن ليس يعني بتجزية الجسم بلا نهاية أن يتجزى أبدا بالفعل بل يعني بها أن كل جزء منه له في ذاته متوسط و طرفان- فبعض الأجزاء يمكن أن يفصل بين جزءيه اللذين يحدهما الطرف و الواسطة و بعضها لا تقبل لصغره الانقسام بالفعل فيكون القسمة فيها بالقوة. فمن قال إن جزء الجسم يتجزى بالفعل لزمه هذا الاعتراض و من قال إن بعض أجزائه منقسم بالفعل و بعضه بالقوة لم يلزم شيء لأن الحركة إنما يأتي على تقسيم المسافة المتناهية في الأجزاء المنقسمة بالفعل.

[١٩٣] و إني أقول إن المتحرك ليس لمسافة حركته حد آني موجود ما دام كونه متحركا فإذا لم يكن لكل من المتحركين المذكورين ما دام كونهما متصفين بالحركة حد معين موجود بل حد نوعي. فكذلك البعد الذي بينهما ليس بعدا معينا شخصيا- بل بعدا مطلقا و إنما يكون لكل منهما في كل آن فرض حد معين من المسافة و بينهما مقدار معين منها و كما أن وجود الآنات في زمان الحركة المتصلة بحسب الوهم فقط فكذلك وجود حد معين لكل منهما و مقدار مخصوص بينهما.

[١٩٤] نعم وقوع المناطق و التقاطعات و الأقطاب في الأفلاك مما يجعل بعض الحدود محصلا بالفعل لا بمجرد الفرض لكن الحدود

kuşakların veya kesişimlerin birbirine uğraması, kutupların veya mevzîlerin –ki onlar iki dairenin arasındaki en büyük uzaklıktır- ve bu ikisi arasındaki en büyük uzaklığın oluşması sebebiyle gerçekleşen sınırlar ancak sonlu sayıdadır ve o sınırlardan her ikisinin arasında zâtı ve sıfatı tek olan ve ancak varsayım yoluyla bölünebilen bir ölçü vardır.

[195] Diğer bir şüphe: Küre, düz bir yüzeyde tek bir tarzda yuvarlandığında [kürenin] dairesinin [yüzeyle] karşılaşması, yüzeydeki bir noktadan başka bir noktaya doğru düz bir hat şeklinde olur. Bunun sonucunda noktaların birbirine bitişik olması ve hattın noktalardan mürekkeb olması lâzım gelir.

[196] [Bu şüphe] şu şekilde ortadan kaldırılır: Kusursuz (*basît*) kürenin [yüzey ile] temas ettiği yer, küre sabit ve hareketsiz olduğunda tek bir noktadan başka bir şey değildir. Fakat hareket halinde olduğunda [kürenin yüzeydeki temas ettiği yer] ancak yerleşik olmayan ve varlıktaki parçaları sırayla değişen bir hattır. İkisi [yüzey ve küre] arasındaki temas yeri, varlığı her anda nokta olarak farz edilen şeydir. Ancak anların gerçekleşme ve var olmadaki halleri, -tamamının varlığının bilfil ve fasılla değil ancak vehim ve varsayımla olması hususunda- hattaki farz edilen noktaların hali [gibidir].

[197] O halde anların birbirine bitişik olmasıyla noktaların birbirine bitişik olmasına delil getirmek bir şeye yine kendisini delil göstermedir (*müsadere ale'l-matlub*). Zira onlar hakkındaki tartışma, -hareketlerin ve zamanların, parçalanamayan parçalardan mürekkeb olmayan cisimlere ve boyutlara benzemesi cihetinden- noktalar hakkındaki tartışmaya benzer. Aynı şekilde zamanın içindeki anın durumu da hattın içindeki vehmedilen noktaların durumuna benzer. Akan anın zamana nisbeti yer değiştiren noktanın daireye ve hattı çizen noktanın hatta nisbeti gibi olsa da [durum böyledir].

[198] İnsanların bu şüpheye cevap vermek hususunda ilginç sözleri vardır. Bazen derler ki: Kürenin ve yüzeyin karşılaşması sağlamdır ve temaslarının onların iki cevheriyle olması zorunludur.

[199] Bazen şöyle derler: Karşılaşmanın ortadan kalkması ancak hareket ile olur. Hareket ise zamansaldır, ansal değildir. O halde noktaların ve anların birbiri ardınca gelmesinin lüzûmu menedilmiştir. Zira

الحاصلة بسبب مرور المناطق أو تقاطع بعضها ببعض أو حصول الأقطاب أو مواضع هي غاية التباعد بين الدائرتين- و غاية التباعد بينهما ليست إلا عددا متناهيا بين كل اثنين منها مقدار وحداني الذات و الصفة غير منقسمة إلا بمجرد الفرض.

[١٩٥] شبهة أخرى: إذا تدحرجت الكرة على سمت واحد في بسيط مستو يكون ملاقاة دائرة منها بخط مستقيم من البسيط بنقطة بعد أخرى و يلزم منه تجاور النقط و تركب الخط منها.

[١٩٦] و رفعت بأن مماسة الكرة البسيطة و إن كانت في حال الثبات و السكون بنقطة لا غير و لكنها في حال الحركة إنما هي بخط غير قار متدرج الأجزاء في الوجود و كذا يكون المماسة بينهما في كل آن فرض وجوده بنقطة إلا أن الآنات حالها في التحقق و الوجود حال النقط المفروضة في الخط في أن وجود الجميع بالوهم و الفرض لا بالفعل و الفصل.

[١٩٧] فالاستدلال بتجاور الآنات على تجاور النقط من قبيل المصادرة على المطلوب الأول إذ التنازع فيها كالتنازع في النقط من جهة أن الحركات و الأزمنة كالأجرام و الأبعاد غير مؤلفة مما لا يتجزى و أن سبيل الآن من الزمان بعينه سبيل النقط الموهومة من الخط و إن كان الآن السيال نسبته إلى الزمان نسبة النقطة الجوالة إلى الدائرة و الراسمة للخط إلى الخط.

[١٩٨] و للناس كلمات عجيبة في دفع هذه الشبهة. فتارة يقولون إن حديث الكرة و السطح قوي و تماسهما بجوهريهما ضروري.

[١٩٩] و تارة يقولون إن زوال الملاقاة لا يكون إلا بالحركة و هي زمانية لا آنية فلزوم تتالي النقاط و الآنات ممنوع إذ زوال الانطباق في

zamandaki intibakın zikrettiğimiz şekilde ortadan kalkması ve başka bir noktada intibakın oluşması, iki [intibakın, yani önceki noktanın yüzeye temas ettiği an ile bu noktanın yüzeye temas ettiği an] arasında zaman bulunan bir andadır. Parçalanamayan parçanın varlığı imkânsız olunca intibakın ortadan kalkması için bir ilk [parça veya nokta] gerekmez. O halde mahzûr [kendisinden kaçınılan önerme], lâzım [öncüllerden zorunlu olarak çıkan] değildir.

[200] Bazen ise şöyle derler: Gerçekleşen şey, bir adet noktadan başka bir şey değildir. O halde noktaların birbirini takip etmesinin lüzûmu menedilmiştir. Aksine bir nokta yok olurken diğer bir nokta gerçeklik kazanır. Anların birbirini takip etmesi hakkındaki hüküm de böyledir.

[201] Bu iki söz de doğru olmaktan uzaktır.

[202] Birincisi: Birinci intibakın bir anda, ikinci intibakın ise ilk anla aralarında bir zaman bulunan başka bir anda olduğu itiraf edildince şu soru yöneltilir: Bu zamanda küre ile yüzey arasındaki durum nasıl olur? Aralarında karşılaşma mı vardır ayrılık mı vardır? Aralarında ayrılığın olmasının geçersiz oluşu açıktır. Dilersen demirden bir küre veya son derece ağır ve yüzeyden ancak -şu an yokluğu farz edilen- hâricî bir hareket ettirici vesilesiyle kalkabilen bir cisim farz edebilirsin. Karşılaşmaları [şıkkı] ise ya bir noktayladır veya bir hatladır. İkincisi olursa dairesel bir hat ile düz bir hat arasında intibak lâzım gelir. Karşılaşma bir noktayla olursa ve noktasal karşılaşma ancak bir anda olursa bu durumda sözü, kendisinde ilk karşılaşmanın gerçekleştiği anla bu an arasındaki zamana taşırız ve tüm şıklar aynı şekilde başa döner. Bunların tamamı ise imkânsızdır. Kelamcıların zannettiği üzere anların birbiriyle bitişik olması hakkındaki söz de böyledir. O halde cevapta zikrettiğimiz hakkı kabul etmekten başka bir yol kalmamıştır.

[203] İkincisi: Çünkü noktaların birbiriyle bitişik olması ve -tek bir anda toplanmasalar da- zamanda birbirine bitişerek toplanması imkânsızlık için yeterlidir. Zira bu, Muhammed Şehristânî'nin iddiasında olduğu üzere ölçünün bölünmesinin bilkuvve de olsa bölünmeyende sonlanmasını gerektirdiğinden dolayı imkânsız bir durumdur.

الزمان كما ذكرنا- و حصول الانطباق على نقطة أخرى في آن بينهما زمان و لما استحال الجزء الذي لا يتجزى لا يكون لزوال الانطباق أول فلم يلزم محذور.

[٢٠٠] و تارة بأن المتحقق ليس إلا نقطة واحدة فلزوم تتالي النقاط ممنوع بل ينعدم نقطة و يتحقق أخرى و كذا الحكم في تتالي الآنات.

[٢٠١] و كلا هذين القولين بعيد عن الصواب.

[٢٠٢] أما الأول فلأنه لما وقع الاعتراف منه بأن الانطباق الأول في الآن و الثاني في آن آخر بينهما زمان فيتوجه السؤال بأنه كيف يكون الحال في ذلك الزمان بين الكرة و السطح أ بينهما تلاق أم تفارق و التفارق بينهما بين البطلان. و إن شئت فافرض الكرة من الحديد أو جسم في غاية الثقل لا يرتفع عن السطح إلا بمحرك خارج فرض عدمه. و أما التلاقي فهو إما بنقطة أو بخط فإن كان الثاني لزم الانطباق بين الخط المستدير و المستقيم و إن كان بنقطة و التلاقي النقطي لا يكون إلا في آن فننقل الكلام إلى الزمان الذي بين آن وقعت فيه الملاقاة الأولى و هذا الآن و تعود الشقوق بعينها من رأس و الكل محال. و كذا القول بتجاور الآنات كما زعمه المتكلمون فلم يبق متسع إلا بالاطلاع على الحق الذي ذكرناه في الجواب.

[٢٠٣] و أما الثاني فلأن تجاور النقاط و اجتماعها متجاورة في الزمان يكفي للاستحالة و إن لم تكن مجتمعة في آن واحد فذلك أمر مستحيل لاستلزامه انتهاء قسمة المقدار إلى ما لا ينقسم و لو بالقوة كما ذهب إليه محمد الشهرستاني.

[204] Ayrıca daha sonra delil getirileceği üzere zamana göre yenilenen hâdisler ve başkaları -zamanı, onunla beraber olanı ve onda olanı- kuşatan dehrde toplanır. O halde bir anda bulunan tüm noktalar, gerçekte birbiriyle bitişik olma sıfatı üzere toplanmıştır.

[205] Aynı şekilde herhangi bir şekilde [noktalara] gereken anların birbiriyle bitişik olması da zâtı gereği imkânsız bir durumdur. Çünkü [anlar], mesafe ile uyum içinde (*muntabık*) olan harekete de muntabıktır. Tek olan bitişiğe muntabık olanın ise tek bir bitişik olması zorunludur. O halde birbirine intibak edenlerden biri hiçbir şekilde parçalanamayan "çiftin teki fertlerden" mürekkeb olursa diğerinin de aynı şekilde [o çiftlerin diğer teklerinden] mürekkeb olması lâzım gelir. Hâlbuki cismin bitişik olduğu ve cevher-i fertlerden mürekkeb olmadığı sabit olmuştu. O halde zamandan ve hareketten [cisme] mutabık olanın hükmü de böyledir.

[206] Diğer bir şüphe: Gelecekte fiile çıkması mümkün olan bölünmelerin tamamının gerçekleştiği farz edildiğinde bu bölünmeler sonlu olursa bölünme, bölünmeyi hiçbir şekilde kabul etmeyende son bulur. Eğer [bu bölünmelerin] bilfiil sonsuz sayıda gerçekleşmesi mümkün olursa bu durumda Nazzâm'ın görüşüne lâzım gelen şey buna da lâzım gelir.

[207] Bunun cevabı, ilk şıkkı seçmek ve şöyle demektir: Gerçekleşmesi mümkün olan bölünme sonlu olsa da o, sonluluğun belirli bir mertebesinde değildir ki sonrasında bölünmeyi kabul etmesin. Onlara göre zamanın ve gelecekte meydana gelecek hâdislerin durumu da böyledir. Onlar, bugünden itibaren hâdisler her var olduğunda, sayılarının sonlu olduğunu söyler. Aynı şekilde zamandaki günlerden ve onların saatlerinden var olan her şeyin miktarı sonludur. Bununla beraber; hâdisler, günler ve saatlerin hepsinden sonra başka bir hâdis, başka bir gün ve başka bir saat bulunur. O halde bunların sonlu olmasının manası, aşamayacakları bir sınırda durmaları değildir. Bu manasıyla sonluluğun örfte sonsuzluk olarak vasıflanması mümkündür. Ancak çoğunlukla ismin, herhangi bir sınırda durmamak manasındaki sonsuzluk ile ölçü ve sayı bakımından sonu olmamak manasındaki sonsuzluk arasında ortak kullanımı sebebiyle mugalata meydana gelmektedir.

[٢٠٤] و لما سيأتي حسب ما يقام عليه البرهان من أن المتجددات بحسب الزمان من الحوادث و غيرها مجتمعات في الدهر المحيط بالزمان و ما معه و فيه فيكون النقاط التي كل منها في آن مجتمعة في الواقع على نعت التجاور.

[٢٠٥] و لأن تجاور الآنات اللازمة لها على أي وجه أمر مستحيل في ذاته لانطباقها على الحركة المنطبقة على المسافة و المنطبق على المتصل الوحداني لا بد و أن يكون متصلا وحدانيا. فإذا كان أحد المتطابقين مركبا من الأفراد المتشافعة الغير المتجزية أصلا لزم أن يكون الآخر أيضا مركبا منه و قد ثبت اتصال الجسم و عدم تألفه من الجواهر الفردة. فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان و الحركة.

[٢٠٦] شبهة أخرى إن ما يمكن خروجه إلى الفعل من الانقسامات في المستقبل إن كانت متناهية فيقف القسمة إلى ما لا يقبل القسمة أصلا عند فرض وقوع تلك الانقسامات جميعا و إن كان ممكن الخروج إلى الفعل عددا غير متناه فيلزم منه ما يلزم من مذهب النظام.

[٢٠٧] و جوابها باختيار الشق الأول و القول بأنه و إن كانت القسمة الممكنة الوقوع متناهية إلا أنها ليست في مرتبة معينة من التناهي حتى لا يقبل الانقسام بعدها- و هكذا حال الزمان و الحوادث التي في المستقبل عندهم. فإنهم ذهبوا إلى أن كلما يوجد من الحوادث بعد هذا اليوم عددها متناه و كذا كل ما يحصل من أيام الزمان و ساعاتها مقدارها متناه و مع ذلك ما من جملة من الحوادث و الأيام و الساعات إلا و يوجد بعدها حادث آخر و يوم آخر و ساعة أخرى- فليس معنى كونها متناهية أنها تقف عند حد لا يتجاوزه. و التناهي بهذا المعنى يصح في العرف اتصافه باللاتناهي إلا أن كثيرا ما يقع المغالطة باشتراك الاسم بين اللاتناهي بمعنى عدم الوقوف عند حد و بينه بمعنى عديم النهاية في المقدار و العدد.

[208] Diğer bir şüphe: Tarafların varlığı, cevher-i fert veya onun hükmünde olan şey gibi bölünemeyen bir mahalli gerektirir. Aksi takdirde mahallin bölünmesi, onun da bölünmesini gerektirir ki bu imkânsızdır.

[209] Bunun cevabı, mahallin bölünmesinin mahalde yerleşen şeyin bölünmesini mutlak olarak gerektirmesinin menedilmesidir. Ancak, mahallin bölünebilen zâtı bakımından mahal olmasındaki durum başkadır [yani bu durumda mahalde yerleşen şeyin bölünmesinin gerekliliği menedilmez]. Salt zâtıyla değil başka bir haysiyetle beraber bölünebilen zâtın mahal olması durumunda ise onun bölünmesi, kendisinde yerleşen şeyin de bölünmesini gerektirmez. Dikkat edilirse izâfetlerin mahalleri bölününce, [izâfetlerin kendilerinin] bölünmeleri de mümkündür.

[210] Birincisi [bölünmeleri], salt bölünebilen zâta ârız olduklarındadır. Bu, cismin başka bir cismin hizasında olması ve onun diğerine intibakı gibidir. Böylece hiza ve mutabakat, hiza ve mutabakat sahibi cismin yarım, üçte bir ve dörtte bire bölünmesine göre yarım, üçte bir, dörtte bir şeklinde bölünür. Çünkü cismin yarısının teması, tamamının temasının yarısıdır. Aynı şekilde üçte birinin teması da tamamının temasının üçte biridir.

[211] İkincisi [bölünmemeleri] ise babalık gibi salt ölçüye ârız olmadıklarındadır. Zira babalık, baba olan insana, yalnızca ölçülenmesinden ve cisimsel olmasından dolayı değil aynı zamanda onun nefsânî şehevî fiilinden dolayı ve bedeninden, türünün sûretini kabul etmeye hazır bir fazlalık [meni] çıkarmasından dolayı da ârız olur. Oğulluk da böyledir. Zira o, kendisi gibi bir şahıstan çıkan az miktarda bir cismin, -salgılanmayı ve [meninin] dışarı atılmayı kabul etmesi gibi- bir tepkimeye girmesi ve çok sayıda niceliksel ve niteliksel dönüşümler ve değişimlerden sonra bedenine madde olması vasıtasıyla oğula ârız olur. Bu iki nispet, babaya ve oğula yalnızca cisimlikleri cihetinden ârız olmaz ki cisimliğin artmasıyla bunlar da artsın, azalmasıyla bunlar da azalsın ve bedenin organlara bölünmesiyle bunlar da bölünsün. [Böyle değildir ki] bunun sonucunda babanın elinin, -eldeki babalık, bütündeki babalığın eli olacak şekilde- oğlun elinde bulunan oğulluğuna kıyasla bir babalığı olsun. Bunun geçersizliği açıktır.

[٢٠٨] شبهة أخرى : إن وجود الأطراف يستدعي محلا غير منقسم كالجوهر الفرد أو ما في حكمه و إلا لكان انقسام المحل يوجب انقسامه و هو محال.

[٢٠٩] و الجواب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال مطلقا. اللهم إلا أن يكون المحل محلا من حيث ذاته المنقسمة و أما إذا كان المحل هي الذات المنقسمة مع حيثية أخرى غير مجرد الذات فلا يوجب انقسامه انقسام ما حل فيه. أ و لا ترى أن الإضافات تنقسم بانقسام محالها و قد لا تنقسم.

[٢١٠] فالأول عند ما يكون عروضها بمجرد الذات المنقسمة و ذلك كمحاذاة الجسم لجسم آخر و انطباقه له فينقسم المحاذاة و المطابقة نصفا و ثلثا و ربعا و غيرها حسب انقسام الجسم ذي المحاذاة أو المطابقة إلى النصف و الثلث و الربع و ذلك لأن مماسة نصف الجسم هي نصف مماسة كله و مماسة ثلثه ثلث مماسة كله و هكذا.

[٢١١] و الثاني عند ما يكون عروضها لا لمجرد المقدار كالأبوة فإنها لا تعرض للإنسان الأب من أجل تقدره و جسميته فقط بل لأجل فعله النفساني الشهوي و إخراجه فضلا من بدنه يستعد لصورة من نوعه و كالبنوة فإنها تعرض للابن بواسطة انفعال جسم قليل المقدار يصير مادة لبدنه بعد استحالات و تغيرات كثيرة كما و كيفا عن شخص آخر مثله انفعالا مثل قبول الإفراز و الإنزال عنه. و هاتان النسبتان ليستا عارضتين للأب و الابن من جهة جسميتهما فقط حتى يتزايدا بتزايد الجسمين و يتناقصا بتناقصهما و ينقسما حسب انقسام البنية إلى الأعضاء فيكون ليد الأب أبوة بالقياس إلى جزء من بنوة الابن التي تكون في يده ليكون الأبوة التي في اليد يد الأبوة التي في الكل فإن ذلك واضح البطلان.

[212] Babalık ve oğulluk, hayvan, -yani nefis sahibi- olması bakımından hayvana, benzerine veya eş cinsine kıyasla ârız olur. Bir şeyin hayat ve nefis sahibi olması ise bölünmeyi gerektiren şeylerden değildir. Aynı şekilde, [hayat ve nefis sahibi olmayı] takip eden ve hayvan olması bakımından ârız olan diğer arazlarda da [durum böyledir]. Zira -daha önce zikredildiği gibi- filozoflardan bazı muhakkiklere göre hayvanlık; kemâl, noksan, güç ve zayıflık yönünden farklılaşmayı kabul edici olsa da ikisinin kemâl ve noksan mertebelerindeki farklılığı, büyüklük ve küçüklük yönünden cisimlikteki farklılığın [kavramsal] karşılığı değildir ki cisimleşme bakımından kâmil olan, hayvanlık bakımından da kâmil olsun ve cisimleşme bakımından nakıs ve küçük olan, hayvanlık bakımından da nakıs olsun. [Böyle değildir ki] bunun sonucunda deve ve fil, hayvanlık bakımından insan ve maymundan daha tam olsunlar.

[213] O halde deriz ki: Taraflar olmaları bakımından tarafların cisimde bulunması, cismin cisimliği bakımından değil onun son bulması ve yok olması bakımındandır. Bu yüzden birçok kimse tarafların, yoklukla ilgili (*ademî*) olduğunu söylemiştir. Yüzey ise üçüncü bir yöne değil iki yöne bölünür. Çünkü yüzeyin varlığı, cisimde, cismin üç uzamından ancak tek bir uzam yönünde gerçekleşen bir kesilme ile oluşur. O halde yüzeyin cisme ârız olması, bu yönde gerçekleşen kesme vasıtasıyla olunca, onun bu yönde zâtî olarak da -cismin bu yönde bölünmesini takip ederek- arazi olarak da bölünemeyeceği şüphesizdir. [Zâtî olarak bölünememesinin sebebi] onun bu yönde ademî olmasıdır. [Arazi olarak bölünememesinin sebebi ise] cisme ârız olmasının, bu yönde var olan uzamının varlığı bakımından değil onun bu yöndeki fenâsı ve yokluğu bakımından olmasıdır.

[214] Fakat geri kalan iki yönde de zâtî olarak ve arazi olarak bölünebilir. Zâtî olarak bölünebilmesinin sebebi onun zâtının, -cismin üçüncü yönüne kesilme ârız olunca- onun yönlerinden geri kalan iki yönden oluşmasıdır. Arazi olarak ve mahallini takip ederek bölünebilmesinin sebebi ise onun cisme ârız olmasının, cismin uzamlarından biri hâriç [diğerlerinin] kesilmesinden dolayı değil aksine onun uzamlarından birinin kesilmesi ve diğer ikisinin kalmasından dolayı olmasıdır. Aksi takdirde [iki uzam kesilseydi] bir hat veya [üç uzamın tamamı kesilseydi] bir nokta

[٢١٢] بل كل من الأبوة و البنوة عارضة للحيوان بما هو حيوان أي ذو نفس مقيسا إلى مماثله أو مجانسه و كون الشيء ذا حياة و نفس ليس مما يوجب الانقسام فكذا ما يتبعه من الأعراض التي تعرض من جهة الحيوانية- فإن الحيوانية و إن كانت قابلة للتفاوت بالكمال و النقص و القوة و الضعف عند بعض المحققين من الحكماء كما مر ذكره إلا أن تفاوتهما في مراتب الكمال و النقص- ليس بإزاء تفاوت الجسمية في العظم و الصغر حتى يكون الكامل في التجسم كاملا في الحيوانية و الناقص الصغير فيه ناقصا فيها فيكون الإبل و الفيل أتم حيوانية من الإنسان و القردة.

[٢١٣] فإذن نقول إن حلول الأطراف بما هي أطراف ليس في الجسم من حيث جسميته بل بانتهائه و عدمه و لهذا ذهب جمع إلى أنها عدمية فالسطح ينقسم في الجهتين لا في الجهة الثالثة لأن وجوده إنما يحصل بقطع وقع في الجسم من جهة امتداد واحد من امتداداته الثلاثة فلا جرم لما كان عروضه للجسم بواسطة القطع الذي وقع في هذه الجهة لم ينقسم في هذه الجهة لا بالذات- لأنه من هذه الجهة عدمي و لا بالعرض بتبعية انقسام الجسم فيها لكون عروضه للجسم- ليس من حيث وجود امتداده الحاصل فيها بل من حيث فنائه و عدمه فيها.

[٢١٤] و لكن ينقسم في الجهتين الباقيتين بالذات و بالعرض جميعا. أما انقسامه بالذات فلكون ذاته متحصلة من الجهتين الباقيتين من جهات الجسم عند عروض القطع على الجهة الثالثة له. و أما انقسامه بالعرض و بتبعية المحل فلأن عروضه للجسم ليس لأجل قطع ما سوى الواحد من امتداداته بل لأجل قطع الواحد و بقاء الآخرين و إلا لكان خطا أو نقطة فلا جرم ينقسم بانقسام الجسم في الامتدادين الآخرين. و أما

oluşurdu. O halde geri kalan iki uzamda cismin bölünmesiyle yüzeyin de bölüneceğinde şüphe yoktur. Hat ise -zikrettiğimiz şeye benzer olarak- zâtî olarak ve mahallini takip etmekle arazi olarak yalnızca tek bir yönde bölünebilir. Başka bir yönde asla bölünemez. Noktanın herhangi bir yönde hiçbir şekilde bölünememesi [hakkında yapılan] kıyas da bunun üzerine [mebnîdir]. O halde bunu öğren ve iyi düşün.

[215] Diğer bir şüpheden ise açının sıçraması lâzım gelir. Bu şüphe, çözülmesi zor bir düğüm ve ortadan kaldırılması zor bir problemdir. Dayanağı ise ölçülerdeki ve -açılar ve şekiller gibi- o [ölçülerden] kaynaklanan şeylerdeki bitişikliğin zorunluluğudur. Bunun takriri şudur: Matematikçiler ve diğerlerinin iki görüşü arasındaki ihtilafa göre yüzey açısı, bir noktada karşılaşan iki hattın arasındaki yüzeye ait bir ölçüdür veya zikredilen yönden yüzeye ârız olan bir keyfiyettir. Her [iki] takdire göre de filozoflar arasında iki kenar arasında bulunan yönde sonsuz sayıda bölünmeyi kabul etmek hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur.

[216] Açı, bazen [her ikisi de] doğrusal veya [her ikisi de] eğrisel iki hattan oluşabilir. Onların [eğrisel olanların] dışbükeyi ve içbükeyi tek bir yönde [hilal gibi] olsa da her biri diğerinin yönünün karşısında farklı bir yönde [lale gibi] olsa da fark etmez. Bu, karşılaşma mekânının, ikisinin dış bükey veya iç bükey tarafları olmasından daha geneldir. Burada, ikisine birden tek bir hattın intibak edebileceği şekilde bu iki hattın bu sûretlerden herhangi birinde birleştikleri bir konumda bulunmamaları şartı vardır. Aksi takdirde aralarında bir açı olmamış olurdu.

[217] Bazen ise [açı] birbirinden farklı [biri doğrusal diğeri eğrisel] iki hattan oluşabilir. Bu, açının eğrisel hattının kamburunun; ya dairenin dışına [teğet] geçen doğrusal bir hat [ile daire arasında] oluşan açı gibi açının içine doğru bakmasıyla ya da dairenin çapı ile çevresinin kesişmesinden oluşan [açı] gibi açının dışına doğru bakmasıyla olur. Birincisi, Öklid'in -[*Elementler*] kitabındaki üçüncü makalenin on beşinci formülü [şekli] ile- doğrusal hatlardan oluşan dar açıların tamamından daha dar olduğunu ispatladığı [açılardandır]. İkincisi ise bu dar açıların tamamından daha büyüktür.

الخط فينقسم في جهة واحدة بالذات و بالعرض بتبعية المحل و لا ينقسم في جهة أخرى أصلا بمثل الذي ذكرناه و على هذا قياس عدم انقسام النقطة في جهة أصلا فاعرف و تدبر.

[٢١٥] شبهة أخرى يلزم منها طفرة الزاوية و هي عقدة عسيرة الانحلال و إشكال صعب الزوال مبناها على وجوب الاتصال في المقادير و ما يحصل منها كالزوايا و الأشكال. تقريرها أن الزاوية المسطحة مقدار سطحي بين خطين يلتقيان على نقطة أو كيفية عارضة للسطح من الجهة المذكورة على اختلاف مذهبي الرياضيين و غيرهم فيها و على أي تقدير لا خلاف بين الحكماء في قبول القسمة بغير نهاية في الجهة التي بين الضلعين.

[٢١٦] و الزاوية قد تكون متفقة الخطين مستقيمتهما أو مستديرتهما سواء وقع تحديباهما و تقعيراهما من جهة واحدة أو كل منهما في جهة أخرى مقابلة للجهة التي للآخر و هو أعم من أن يكون جانب التحديب منهما موضع الملاقاة أو جانب التقعير بشرط أن لا يصيرا في شيء من هذه الصور متحدين في الوضع بحيث ينطبق عليهما جميعا خط واحد و إلا لم يكن بينهما زاوية.

[٢١٧] و قد تكون مختلفة الخطين و هي إما أن تكون بحيث وقعت حدبة خطها المستدير إلى الداخل كزاوية حدثت من خط مستقيم بدائرة من خارج أو إلى الخارج كما إذا حدثت من تقاطع قطر الدائرة و محيطها فالأولى مما برهن أقليدس في كتابه- بالشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه على أنها أحد من جميع الحواد المستقيمة الخطين و الثانية أعظم من جميع تلك الحواد.

[218] Bu kesinleştiğine göre şöyle deriz: Bitişik bir hatta muntabık olan ve bir noktası sabit kalarak daire şeklinde hareket eden bir hat farz ettiğimizde ne kadar hareket etmiş olursa olsun [bundan] iki düz hattın [arasında] bir açı meydana gelir. Bu açı, bu hale gelmeden önceki zikredilen açıdan [her hâlükârda] daha büyük olur. Bu ise hareketteki tafra anlamına gelir.

[219] Aynı şekilde çapın da iki tarafından biri sabit kalarak en küçük şekilde hareket ettiğini farz ettiğimizde bu açı da dik açı gibi bir açı haline gelmeden önce geniş açı haline gelir. Bunun sebebi, [dik açıdan] fazla olan [açının], kendisiyle dik açının eksildiği [açıdan] daha fazla olmasıdır. [Dolayısıyla az olanın daha önce gerçekleşmesi gerekir.] Keza zikredilen iki hattın baştaki konumlarına geri dönmeleri halinde de zikredilen mahzur lâzım gelir.

[220] Zeki kimselerden birçoğu bu düğümün çözümünü zor bulmuş ve bu hususta doğru olmayan bazı vecihler zikretmişlerdir. Ulemadan bazısı, açının nitelik kategorisinde olduğu ve nitelik mertebelerinin sıçrama şeklinde hareket etmesinin mümkün olduğu [iddiasına] tutundu. Bazısı ise iki kenardan birinin bu hareketinin, bu iki kenar arasındaki yüzeyin genişliği yönünde olmadığını, bilakis [hareketin] bu yüzeyin uzunluğu yönünde olduğunu zikretti. Açı ise bölünmeyi baş ile taban arasında değil ancak iki hat arasında kabul eder.

[221] Bunların tamamındaki safsata açıktır. Şeyhimiz ve efendimiz [Mir Dâmâd], -Yüce Allah onun şerefli varlığı ve yüce izzetini sürdürerek dâimî gölgesini müritlerinin tepesinden eksik etmesin, nurunun parıltılarını saliklerin kalbini aydınlatmada ve kâbiliyetli olanların nefislerini arındırmada devamlı kılsın- Allah'ın lütfu ve kuvvetiyle hastalara şifa veren ve susuzluğu gideren mükemmel bir vecih zikretmiştir. Biz de bunu, ifade ve aydınlatmasıyla bereketlenmek için zikrediyoruz. Bu vecih şöyledir: Kenarlarından biri doğrusal diğeri eğrisel olan açının iki itibarı vardır. Biri, bu açının yüzey olduğu itibarıdır. Diğeri ise bu açının bir doğrusal ve bir dairesel hat ile kuşatılmış olduğu itibarıdır. Açı ise o hareketin yolu üzerinde ikinci itibarla değil ancak birinci itibarla bulunabilir. Çünkü her iki hattı da doğrusal olan hiçbir açının, bir kenarı doğrusal diğer kenarı eğrisel olan bir açı ile eşit olması mümkün değildir.

[٢١٨] فإذا تقرر هذا نقول إذا فرضنا خطا منطبقا على الخط المماس تحرك إلى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس منه حركة ما فأي قدر يتحرك يحصل زاوية مستقيمة الخطين أعظم من الزاوية المذكورة من دون أن يصير أولا مثلها و هذا هو الطفرة بعينها في الحركة.

[٢١٩] و كذا إذا فرضنا حركة القطر أدنى حركة مع ثبات أحد طرفيه تصير تلك الزاوية منفرجة من غير أن يصير أولا مثل القائمة لازدياد ما هو أزيد مما نقصت هي به عن القائمة عليها و كذا إذا فرضنا رجوع كل من الخطين المذكورين إلى موضعه الأول يلزم المحذور المذكور.

[٢٢٠] و استصعب كثير من الأذكياء حل هذه العقدة و ذكروا فيها وجوها غير سديدة- و تشبث بعض العلماء بأن الزاوية من مقولة الكيف و مراتب الكيف مما يجوز سلوكها على وجه الطفرة- و بعضهم ذكر أن هذه الحركة من أحد الضلعين ليس في جهة هي بين الضلعين- و هي جهة عرض البسيط الواقع بينهما بل في جهة أخرى هي جهة طول ذلك البسيط- و الزاوية لا يقبل الانقسام إلا فيما بين الخطين لا فيما بين الرأس و القاعدة.

[٢٢١] و السفسطة في الجميع ظاهرة. و ذكر شيخنا و سيدنا أدام الله تعالى ظله الظليل على مفارق مريديه بإدامة وجوده الشريف و عزه الجليل و أضاء إشراق نوره مستديما على تنوير قلوب السالكين و تطهير نفوس المستعدين ما يشفي العليل و يروي الغليل بحمد الله و قوته من وجه وجيه نذكره تبركا بإفادته و تيمنا بإضاءته. و هو أن الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران: اعتبار أنها سطح و اعتبار أنها أحيطت بمستقيم و مستدير و هي إنما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الأول فقط دون الاعتبار الثاني لأن شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين- لا يمكن أن تساوي زاوية أخرى مختلفة الضلعين

Bunun tersi de aynı şekildedir. Şöyle ki; iki kenarı da doğrusal olan açının doğrusal kenarlarından biri, bir kenarı doğrusal diğer kenarı eğrisel olan açının doğrusal kenarına örtüştürüldüğünde ilk açının diğer doğrusal kenarı ya ikinci açının iki kenarı arasında ya da onların dışarısında olur. Zira doğrusal ile eğrisel arasında intibakın olması mümkün değildir. O halde iki hattı da doğrusal olan açı, iki hattından biri doğrusal diğeri eğrisel olan açı ile intibak edemez.

[222] Özetle açının hakikati, iki kenarının doğrusal ve eğrisel olmasına göre farklılık gösterir. Çünkü onlar hattın ve kuşatılmış olması cihetinden hat ile kuşatılanın türleştiren fasıllarındandır.

[223] Hareket, mesafenin ve cismin bitişik olması gibi bitişik olunca ve birbirinden tür ile farklılaşan şeylerin ikisi arasında tek bir varlıkla var olan tek bir bitişmenin olmadığı kesinleşince, hareketin yolu üzerinde bulunanın fertlerinin ve mertebelerinin tek bir tür olması zorunlu olur. O halde mâhiyetiyle farklı olan iki ölçüden birinin fertlerinden bir şey, hareketin mesafesinde veya onun yolu üzerinde bulunamaz.

[224] Dikkat edilirse hatsal ölçü bakımından artan şey, bu [hatsal] mertebelerden birindeki bir hareketle herhangi yüzeyli olan bir ölçüye ulaşamaz. Bunun tersi de böyledir. Aynı şekilde yüzeydeki artan [ölçü] de sınırları içindeki hareketle herhangi bir cisim seviyesine ulaşamaz. Bunun tersi de böyledir. O halde açının iki türünden herbiri, kenarı hareket ettiğinde ve daha büyük bir hale geldiğinde bu türden olan başlangıç ve bitiş arasındaki miktardaki tüm aracı fertlerin seviyesine ancak bu fertlerin bu hareketin yolu üzerinde bulunması durumunda kademeli olarak ulaşır. Onların bu hareketin yolu üzerinde bulunmadıkları durumda başka bir türün fertlerinden birinin seviyesine ulaşması mümkün olmaz. Bu durumda daire ile ona dokunan hattın arasındaki açının, iki kenarı da doğrusal olan açıya büyüklük bakımından ulaşması lâzım gelmez. Aynı şekilde çap ve çember arasında bulunan açının da büyüklük bakımından dik açıya ulaşması ve daireye teğet geçen hat ile bu hattı dik kesen çap arasındaki açının küçüklükte, en büyük dar açının seviyesine ulaşması lâzım gelmez.

و كذلك العكس. فإنه إذا طبق الضلع المستقيم من المستقيمة الخطين على المستقيم من مختلفتيهما- فإما أن يقع المستقيم الآخر بين المختلفتين أو خارجا عنهما إذ لا يمكن الانطباق بين المستقيم و المستدير فلا ينطبق الزاوية المستقيمة الخطين على مختلفتيهما.

[٢٢٢] و بالجملة يختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين استقامة و استدارة- لأنهما من الفصول المنوعة للخط فكذا لما يحاط به من جهة كونه محاطا.

[٢٢٣] و لما كانت الحركة أمرا متصلا اتصال المسافة و الجسم و قد تقرر أن الأمور المتخالفة بالنوع- لا يكون بينهما اتصال وحداني موجود بوجود واحد فما يقع في طريق الحركة- لا بد و أن يكون أفراده و مراتبه من نوع واحد فشيء واحد من أفراد أحدالمق دارين المختلفين بالماهية لا يقع في مسافة الحركة و مسلكها.

[٢٢٤] أ و لا ترى أن المتزايد بحسب المقدار الخطي لا يصل و لا يبلغ بحركة في شيء- من المراتب مقدارا ما سطحيا و بالعكس و كذا المتزايد في السطح لا يبلغ بالحركة في حدودها إلى مساواة جسم ما و بالعكس . فكل فرد من أحد نوعي الزاوية إذا تحرك ضلعه و صار أكبر إنما يبلغ بالتدريج إلى مساواة جميع الأفراد المتوسطة في القدر بين المبدإ و المنتهى من ذلك النوع و هي التي تكون واقعة في مسلك تلك الحركة و لا يمكن أن يبلغ إلى مساواة شيء من أفراد النوع الآخر و لا هي واقعة في مسلك تلك الحركة أصلا. فلا يلزم أن يبلغ الزاوية التي هي بين الدائرة و الخط المماس في التعاظم إلى زاوية مساوية لمستقيم الخطين و لا التي بين القطر و المحيط في التعاظم إلى مساواة القائمة و لا التي بين الخط المماس و القطر العمود عليه في التصاغر إلى مساواة ما هي أعظم الجواد

Tartışma ve Tamamlama

[225] Karşı çıkan bir kimse şöyle diyebilir: Bir açı başka bir açıyla daha büyük, daha küçük, daha fazla veya daha az olmak bakımından kıyaslandığında aralarında eşitlik kıyaslamasının da mümkün olması gerekir. Zira bir şeye nispetle daha büyük ve daha fazla olanın, o şeyin dengini ve ona ek bir şeyi içermesi gerekir. O halde iki kenarı da doğrusal olan ile bir kenarı doğrusal diğer kenarı eğrisel olanın birbirine eşit olmasının imkânı sabit olmuştur.

[226] Bunun cevabı şudur: Fazla olmak, -zıddı olan [az olmak] gibi- aralarında ortak bir pay olan iki ölçü arasında gerçekleşen şeyc isimsel ortaklıkla veya hakikat ve mecazla söylenir. O ikisine paydaş denir ve bunların aralarındaki oranın sayısal oran olması gerekir. Bu oranın, türdeş iki ölçüden birinin diğerine göre durumu olduğu şöyle denilerek resmedilir: Bu ölçü, şu ölçünün üçte biri veya dörtte biri veya onun yirmi parçasından biridir. Birbirine oranlanan iki şeyin türdeşliğini gerektiren şey işte budur. Bu ikisinden birinin diğerini ve [bununla beraber] ona ek bir şeyi bilkuvve içermesi gerekir. İki ölçü arasında gerçekleşen şeyin, o ikisinin tek bir tür veya benzer bir cins olmasını gerektirmediği [durumda] ise onlardan biri için "Bunun diğerine göre durumu nedir?" denemez. Bu yüzden Arşimet, doğrusal hat ile eğrisel hat arasındaki ve yine dış bükeyleri farklı olan eğrisel hatlar arasındaki farkın türleştiren fasıllarla [gerçekleşmesine] rağmen doğrusal hattı, iki noktayı birleştiren hatların en kısası olarak tanımladı. Eşitliğe gelince, onun, ölçü ve nicelikteki denklik dışında başka bir anlamı yoktur. O halde iki eşitin, nicelikten olan bir türde birleşmesi gerekir. Buna göre iki ölçüden küçük olanın büyük olana [evvela] eşit olmadan ondan büyük hale gelmesi mümkün olur. Örneğin daireden bir derecelik [yay] varsaydığımız zaman [bu derece] pergelin hareketiyle yarım tura ulaşana kadar artar ve daha önce şüphesiz dairenin çapından daha küçükken, -hiçbir vakitte dairenin çapına eşit uzunlukta olmaksızın- daha sonra dairenin çapından daha büyük bir hale gelir. Bunu iyi öğren!

بحث و تتميم

[٢٢٥] و للباحث أن يقول إذا قيست زاوية إلى زاوية بأنها أعظم أو أصغر أو أزيد أو أنقص. فلا بد أن يصلح ما يجري بينهما قياس المساواة أيضا إذ الأعظم و الأزيد بالنسبة إلى أمر لا بد و أن يشتمل على مثل ذلك الأمر و شيء زائد عليه فالمماثلة بين المستقيمة الخطين و المختلفة الخطين ثابتة بالإمكان.

[٢٢٦] و جوابه بأن الأزيدية كمقابلها يقال بالاشتراك الاسمي أو بالحقيقة و المجاز على ما يتحقق بين مقدارين يوجد بينهما عاد مشترك و يقال لهما المتشاركان و النسبة بينهما لا محالة عددية رسمت بأنها أية أحد المقدارين المتجانسين من الآخر بأن يقال هذا المقدار من ذاك المقدار ثلثه أو ربعه أو جزء من عشرين جزء منه- و هذه هي التي تقتضي التجانس بين المتناسبين و يلزم كون أحدهما مشتملا بالقوة على الآخر مع شيء زائد و على ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن أن يقال لواحد منهما أي شيء هو من صاحبه و هو لا يقتضي كونهما من نوع واحد أو جنس قريب و لذا عرف أرشميدس الخط المستقيم بأنه أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين- مع أن الاختلاف بين الخط المستقيم و المستدير و كذا بين الخطوط المستديرة المختلفة في التحديب بالفصول المنوعة. و أما المساواة فلا معنى لها إلا المماثلة في المقدار و الكمية فلا بد أن يكون المتساويان متحدين في نوع من الكمية فعلى ذلك قد ظهر أنه يصح أن يصير أصغر المقدارين أعظم من الأعظم بدون أن يصير مساويا له كما إذا فرضنا درجة واحدة من الدائرة يزيد بحركة الفرجار إلى أن يبلغ نصف الدور فيصير أعظم من القطر و قد كانت أصغر منه لا محالة بدون أن يصير وقتا مساوية له فاعرف هذا.

[227] Dairenin çevresinin altıda birinin, dairenin yarıçapına eşit olan kirişe, -çünkü burhan-ı türsîye göre bu [yarıçap ve kiriş] eşkenar bir üçgenin iki kenarıdır- eşit olmasına gelince: Bu kiriş, yarıçap gibi, mesela 60 parçadan oluşsun, böylece çap 120 parçadan oluşur. Aynı şekilde, hesap yaparken 360 parçadan oluşan dairenin çevresinin altıda biri de 60 parçadan oluşur. Bunun sebebi 60 sayısının çevrenin altıda biri için gerçek, yarıçap için ise terimsel adlandırma (*vaz'î*) olmasıdır. Çünkü çapın parçaları gerçekte değil -hesaplamalarda kolaylık maslahatına riayet etmeyi amaçladıklarından dolayı- terimsel isimlendirmede (*vaz'î*) 120'dir. Gerçek parçaları ise 114 küsürdür. O halde dairenin yayı ile kiriş arasında eşitlik gerçekte değil ancak terimsel adlandırmada lâzım gelmiştir. Sonuç olarak mahzur [eşitliğin gerçekte olması önermesi] zorunlu sonuç (*lâzım*) değildir, lâzım [eşitliğin terimsel adlandırmada olması sonucu] da mahzur [çelişkili olan ve sonuçta ulaşılmaktan kaçınılan önerme] değildir.

[228] Arşimet'in de aralarında olduğu kadim bilginler, türleri farklı olan ölçüler arasında eşitlik cihetinden değil ölçüsel fazlalık ve eksiklik cihetinden bir oran olduğunu ispat etmişlerdir. Bu oran, iki farklı şey arasında -eşitlikle ve diğer sayısal oranlarla değil- ölçü cihetinden farklı olmakla vasıflanır. Mutlak olarak oranlarda türdeş olmanın şart koşulması ise -sonraki bilginler arasında meşhur olduğu üzere- [oranların] ölçüsel veya miktarsal olması haline değil ancak sayısal oran olması haline mahsustur.

[229] İşte burada, cevabındaki çıkış yolu ve aslı ortak olan birçok şüphe daha vardır. Bu şüpheleri, sözü uzatmaktan kaçınmak için ayrıntılı bir şekilde zikretmedik. Çünkü bunların tamamının cevabı -zamanı geldiğinde açıklanacağı üzere- hareketin incelenmesine dayanmaktadır. Bu yüzden Allah'ın izniyle dikkatle bunu bekle!

[230] Bu [şüpheler]; hareket ve zamanda bulunan bölünmeyen bir şeyin, bu ikisinin mesafede bulunan hizalarındaki başka bir şeyi gerektirmesi; noktanın içinde bulunduğu -mesela koni gibi- bir şeyin hareket etmesiyle noktanın da hareket etmesinin bölünemeyen mekânların da art arda [bitişik] olmasını gerektirmesi; bir anın, kendisini takip eden bir sonraki anda bulunmamasının anların art arda olmasını, anların art arda olmasının da mesafenin bölünemeyen parçalardan mürekkeb olmasını

[٢٢٧] و أما ما لزم من كون سدس المحيط من الدائرة مساويا لوتره الذي يساوي نصف القطر لكونهما ضلعي مثلث متساوي الأضلاع في البرهان الترسي فالوتر يكون ستين جزء كنصف القطر من أجزاء بها يكون القطر مائة و عشرين جزء مثل سدس المحيط الذي أجزاؤه ستون أيضا سدس ثلاثمائة و ستين هي أجزاء المحيط عند الحساب. فالوجه فيه أن عدد ستين لسدس المحيط حقيقي و لنصف القطر وضعي- إذ ليست أجزاء القطر بحسب الحقيقة مائة و عشرين بل هي بحسب الوضع عندهم- لمصلحة راعوها هي السهولة في الحسابات و إنما أجزاؤه الحقيقية هي مائة و أربعة عشر و كسر فلم يلزم المساواة بين القوس و وترها إلا في الوضع لا في الحقيقة- فالمحذور غير لازم و اللازم غير محذور.

[٢٢٨] فالقدماء منهم أرشميدس أثبتوا بين المقادير المتخالفة الأنواع نسبة بالأزيدية و الأنقصية الصميتين لا بالمساواة فهي تتصف بالمفاوتة بين المختلفين بوجه الصمم- دون المساواة و سائر النسب العددية و اشتراط التجانس في النسب مطلقا على ما اشتهر بين المتأخرين تفيد فيما إذا كانت عددية لا مقدارية أي صمية.

[٢٢٩] و هاهنا شبهة أخرى كثيرة متفقة المأخذ مشتركة الأصل في الجواب تركنا ذكرها على وجه التفصيل مخافة الإسهاب في التطويل و لأن بناء الأجوبة عن الكل على تحقيق الحركة كما سيجيء حيث يحين حينه فانتظره مفتشا إن شاء الله.

[٢٣٠] و هي كاستلزام حضور شيء غير منقسم من الحركة و الزمان شيئا غير منقسم بإزائها من المسافة كإيجاب حركة النقطة بحركة ما هي فيه كمخروط مثلا تتالي أحياز غير منقسمة و كاقتضاء عدم الآن في آن يليه تتالي الآنات المستلزمة لتركب المسافة من غير المنقسمات و كاستلزام

gerektirmesi; ulaşma anını takip eden bir sonraki anda ulaşmanın [ve aynı şekilde intibakın ve hizalanmanın] yokluğunun iki anın birbirine komşu olmasını gerektirmesi gibi [şüphelerdir].

[231] [Aynı şekilde] şimdinin, geçmiş ve geçmişle şimdinin yok olmasından sonra var olacak olan [gelecekten] ayrı olmasıyla beraber; zamanın anlardan, hareketin -zamandaki şimdinin bölünemez bir şey olması sebebiyle- anlık oluşlardan mürekkeb olmasının zorunlu görülmesi de [bu şüphelerdendir]. Şöyle ki şu an yok olduğunda -zikredildiği şekilde- ondan ayrı olan başka bir an var olur ve -hareketin varlığa gelmesinin ilkesi olan anda hareket meydana gelmediğinden dolayı- hareketin varlığa gelmesinde bir ilk an bulunmamış olur. Aksi takdirde zaman, bu anın içinde bulunmuş olurdu, kendisiyle arasında zaman bulunan başka bir anda değil. Aksi takdirde [zaman başka bir anda bulunsaydı] ilke olduğu varsayılan an ilke olmamış olurdu ve [hareket], ilk anı -ki o sükûn zamanının sonundaki andır- takip eden bir sonraki anda bulunmuş olurdu. Bunun sonucunda hareketin manası, ikinci andaki ilk oluş olmuş olurdu.

[232] [Yine] cismin bitişik olmasının, harekete başlama ve ayrılma anı aynı olan iki hareket arasında hızlılık ve yavaşlık cihetinden bir fark olmamasını gerektirmesi de [bu şüphelerdendir]. Çünkü her ikisi de zamandan varsayılan her anda bir mekândadır. Bu durumda bu iki hareketten her birinin [hareketi esnasında bulunduğu] mekânlarının [sayısı] diğerinin mekânlarının [sayısına] eşit olur. Lâzım [hızlının ve yavaşın hareketlerindeki mekânların sayısının birbirine eşit olması önermesi] bâtıldır, o halde melzûm [cismin bitişik olması önermesi] da bâtıldır. Bu şüphenin bir benzeri, hardal tanesi ile dağın birbirine eşit olmasının gerekmesi [iddiasında] da geçmişti.

Dokuzuncu Fasıl

[Cismin] Ayrışımsal (*İnfikâki*) Bölünmeyi Sonsuza Kadar Kabul Etmesinin Sabit Olduğuna Dair

[233] Bil ki Demokritos'un da aralarında olduğu kadim filozoflardan bir grup, müşahede ettikleri -mesela su ve hava gibi- müfred cisimlerin mutlak anlamda basît olmadığı görüşündedirler. Bilakis [bu cisimler],

حدوث اللاوصول في آن يلي آن الوصول تجاور الآنين و كذا اللاانطباق و اللامحاذاة.

[٢٣١] و كاستيجاب كون الزمان مركبا من الآنات و الحركة من الأكوان الدفعية بكون الحاضر من الزمان أمرا غير منقسم- مع انفصاله عما مضى و عما سيأتي بعدمهما فإذا عدم وجد ان آخر منفصل عنه بمثل ما ذكر و يكون الحركة لا أول لحدوثها لعدم حدوثها في آن هو مبدأ الحركة و إلا لكان الزمان موجودا في الآن و لا في آن آخر يكون بينهما زمان و إلا لم يكن ما فرض مبدأ مبدأ بل في آن يلي الآن الأول الذي هو آخر زمان السكون. فيكون معناها الكون الأول في الآن الثاني.

[٢٣٢] و كاستلزام اتصال الجسم عدم وجدان التفاوت بين الحركتين سرعة و بطوءا إذا اتفقتا في الأخذ و الترك لكون كل منهما في كل آن يفرض من زمانهما في أين فأيون كل واحدة منهما مساوية لأيون الأخرى و اللازم باطل و كذا الملزوم. و قد مر شبه هذه الشبهة في إلزام مساواة الخردلة للجبل.

الفصل التاسع

في أن قبول القسمة الانفكاكية ثابتة إلى غير النهاية

[٢٣٣] اعلم أنه ذهب جمع من القدماء منهم ذيمقراطيس إلى أن ما يشاهدون من الأجسام المفردة كالماء و الهواء مثلا ليس بسائط على

yapı itibarıyla birbirine benzeyen, son derece sert olan ve ayrışımsal bölünmeyi değil yalnızca vehmî bölünmeyi kabul edici olan küçük basitlerin birbirine temas etmesinin toplamından ibaretttir. Bu [vehmî bölünme kaydıyla] ve bu [basitleri] cisim olarak isimlendirmeleriyle bu görüş, cevher-i fert savunucularının görüşünden ayrılır.

[234] Sonra [bu görüşün savunucuları] bu basitlerin şekilleri hususunda ihtilaf ettiler. Onların çoğu bu basitlerin, basitliklerinden dolayı küre şeklinde olduklarını iddia ettiler ve bu sebeple [bu basitlerin aralarında] boşluk olduğunu kabul etmek zorunda kaldılar. Aynı şekilde bu basitlerin küp, üçgen veya kare şeklinde oldukları da söylendi. Keza beş farklı şekilde oldukları da söylendi: [Bu şekiller] ateş için dört üçgen [üçgen piramit], toprak için küp, hava için sekiz üçgenden oluşan çokyüzlü, su için yirmi üçgenden oluşan çokyüzlü, felek içinse on iki beşgenden oluşan çokyüzlüdür.

[235] Bunlar, Hatib [Fahreddin] er-Râzî'nin aktardıklarıdır. Şeyh [İbn Sînâ] ise *Şifâ*'da, bu görüş sahiplerinin [basit cisimlerin] şekillerinin birbirinden farklı olduğunu, onlardan bazı kimselerin ise bu basitlerin türlerinin aynı olduğunu iddia ettiklerini zikreder.

[236] Müteahhirûndan biri bu görüşün bâtıl olduğu hususunda şöyle delil getirdi: Onların da itiraf ettiği üzere bu parçaların [Demokritos'un basitleri] zâtî tabiatları benzer olunca onlardan herbiri için caiz olan şey, diğerleri için ve onların toplamından oluşan bütün için de caiz olur. Ayrışımsal bölünme, bütün için caiz olan şeylerdendir. O halde her bir parça için de caiz olur. Zira ayrışımsal bölünme, zâtına nazaran parça için imkânsız olsaydı aynı bütün için de imkânsız olurdu. Bu delil tartışmalıdır:

[237] Birincisi: Çünkü bu delil bu [basit] cisimlerin, mâhiyetlerinde eşit oldukları üzerine kuruludur. Onların [Demokritos taraftarlarının], [basit] cisimlerin zâtî tabiat bakımından eşit olduklarını itiraf etmeleri de bir fayda sağlamaz. Zira bu durumda olan en fazla onların ilzam edilmesidir. Böylece [müteahhirûndan olan bu kişinin] delili burhânî olmamış olur. Nitekim birisinin şöyle iddia etmesi mümkündür: "Basit cisimlerin mâhiyetleri birbirinden farklıdır ve [onlardan] mâhiyetleri aynı olan iki parça yoktur. O halde her cismin ayrışımsal bölünmeyi kabul edici olduğu ispatlanmamış olmaktadır." Bu durumda [basit cisimlerin

الإطلاق بل إنما هي حاصلة من تماس بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية فقط و بهذا و بتسميتها أجساما يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء.

[٢٣٤] ثم اختلفوا في أشكالها فذهب الأكثرون منهم إلى أنها كرات لبساطتها و التزموا القول بالخلاء. و قيل إنها مكعبات و قيل مثلثات و قيل مربعات و قيل على خمسة أنواع في الأشكال . فللنار أربع مثلثات و للأرض مكعب و للهواء ذو ثماني قواعد مثلثات و للماء ذو عشرين قاعدة مثلثات و للفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات.

[٢٣٥] هذا ما نقله الخطيب الرازي و ذكر الشيخ في الشفا أنهم يقولون إنها مختلفة الأشكال و بعضهم يجعلها متفقة الأنواع.

[٢٣٦] وقد قرر بعض المتأخرين الدليل في بطلان هذا المذهب بأن تلك الأجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الآخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء إذ لو امتنعت على الجزء نظرا إلى ذاته لامتنعت على المجموع وفيه بحث.

[٢٣٧] أما أولا فلكونه مبنيا على تساوي تلك الأجسام في الماهية ولا يجدي اعترافهم بكونها متساوية بالطبع. إذ غاية الأمر فيه أن يحصل إلزامهم بذلك فلم يكن البيان برهانيا ولقائل أن يدعي أنها متخالفة بالماهية ولا يوجد جزءان متحدان في الماهية فلم يثبت أن كل جسم

mâhiyetlerinin eşit olduğu hükmünün] genellenmesi bir yana, heyûlânın ispatı dahi tamamlanmamaktadır. İkincisi: Çünkü bu delilin bu şekilde kurulmasının sıhhati, duyulur cisimlerin [kendilerinin] ve cisimlerin ilkelerinin -ki bu ilkeler birleşerek cisimleri oluşturur- birbirine eşit olmasına bağlıdır. Hâlbuki bu, sabit değildir ve onlar da zaten bunu kabul etmemektedirler. Çünkü bu duyulur cisimlerin zâtî tabiatları zorunlu olarak birbirinden farklıdır. Bu durumda ilkelerinin tamamı zâtî tabiatları bakımından birbiriyle aynı olursa bütün ile parça tabiat bakımından aynı olmamış olur. Toplamdan kasıt, bütünde hâsıl olan sûrete bakmaksızın yalnızca maddi parçaların toplamından hâsıl olan sayı ise o [maddi parçaların] tabii birliği olan yerleşik bir hakikati yoktur ki hakikatlerinin birbirine eşit olup olmadığı hakkında hüküm verilebilsin. O belki de bu hükmü Şeyh [İbn Sînâ'nın] şu ifadesinden almıştır: "Tüm türleriyle bölünme, bölünende ikilik oluşturur ve [bölünmeden sonraki parçaların] her birinin zâtî tabiatı bütünün zâtî tabiatına eşit olur." [Yukarıda delili getiren kişi], burada [İbn Sînâ'nın sözünde] kastedilenin müfred cisimde gerçekleşen bölünme olduğunu anlamamıştır. Aksi takdirde [burada kastedilen, müfred cisimde gerçekleşen bölünme olmasaydı İbn Sînâ'nın ifadesinin] bozukluğu açık olurdu.

Doğulu Bir Nûra Eşlik Eden Batılı Bir Gölge

[238] Bu meramı ispat etmede Şeyh'in sözünden aktarılanı biraz daha açıklamakla yetinelim: Zâtî tabiatın (*tıbâ'*) manası, bir şeyin -hareket veya sükûn olsun veya bunlardan başka bir şey olsun- ilk zâtî sıfatının kaynağıdır. Bu, tabiattan daha geneldir. Bölünmenin türlerinden kasıt ise; ayırma ve koparmayla veya vehim ve varsayımla veya yerleşik olan -yani siyah ve beyaz gibi konunun [cevherin] kendisinin arazı olan- veya yerleşik olmayan -yani dokunmak ve hizasında olmak gibi başka bir konuya kıyasla bu konunun arazı olan- iki arazın birbirinden farklı olmasıyla gerçekleşen [bölünmelerdir]. Bu kısımlar daha önce de zikredilmişti. Bölmeyi bu türlerle sınırlamanın delili şudur: Bölünme eğer [hâricî] ayrılmaya yol açıyorsa birincisidir, aksi takdirde ya salt vehimdir veya salt vehim değildir. Salt vehimse ikincisidir, salt vehim değilse üçüncüsüdür. Vehmi [ikinci türde] "salt" ile kayıtladığımızdan dolayı bu [bölünme türü], iki kısmıyla [yerleşik olan ve yerleşik olmayan arazların

قابل للقسمة الانفكاكية فلم يتم دليل إثبات الهيولى فضلا عن أن يعم. و أما ثانيا فلأن صحة هذا الدليل على هذا التقرير موقوف على تساوي الأجسام المحسوسة و مباديها التي يتركب منها الأجسام و هو غير ثابت و لا هم معترفون بها أيضا. لأن هذه الأجسام المحسوسة متخالفة الطبائع بالضرورة فإذا كان مباديها متفقة الطبع جميعا فلم يكن الكل و الجزء متفقين في الطبيعة. و إن كان المراد من المجموع العدد الحاصل من مجرد الأجزاء المادية من غير ملاحظة الصورة الحاصلة للكل فليس لها حقيقة متأصلة لها وحدة طبيعية حتى يحكم عليها بأنها متساوية لغيرها في الحقيقة أم لا. وكأنه أخذ هذا الحكم عن قول الشيخ أن القسمة بأنواعها تحدث اثنينية في المقسوم يساوي طباع كل واحد منها طباع المجموع ولم يدر أن المراد منه القسمة الواردة على الجسم المفرد وإلا فلا يخفى فساده.

ظل غربي مع نور شرقي

[٢٣٨] و لنكتف في إثبات هذا المرام بما ذكر من كلام الشيخ مع مزيد شرح و إتمام. فالطباع معناه مصدر الصفة الذاتية الأولية للشيء حركة أو سكونا كان أو غيرهما و هو أعم من الطبيعة و المراد من أنواع القسمة ما يكون بحسب الفك و القطع أو بحسب الوهم و الفرض أو بحسب اختلاف عرضين قارين أي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد و البياض أو غير قارين أي ما هو له بالقياس إلى غيره كالتماس و التحاذي و قد مر ذكر هذه الأقسام. و الدليل على انحصار القسمة في هذه الأنواع أن الانقسام إن تأدى إلى الافتراق فالأول و إلا فإن كان في مجرد الوهم فالثاني و إلا فالثالث. و بما قيدنا الوهم بالمجرد صار هذا بقسميه قسما

birbirinden farklı olması] beraber üçüncü tür oldu. Aksi takdirde ["salt" ile kayıtlamamış olsaydık] bu [bölünme türü], özellikle yerleşik olmayan arazlarla gerçekleşen bölünmede vehmî bölünme kâbilinden olurdu.

[239] Daha önce bunun iki kısmının arasındaki farka işaret etmiştik. Şöyle ki biri vehmîdir ve onun hâriçten çıkarsanmasının (*intizâ'*) kaynağıdır. Diğeri ise hâricîdir ve iki kısmına, hayvanın organlarına arız olma anlamındaki [gibi] izâfî bir bitişmenin arız olduğu şeydir.

[240] Bazısının o ikisinin bölünmesinin vehmî olduğuna dair getirdikleri delil ise şöyledir: Onlar cevher-i ferdin, iki arazın farklılaşmasındaki şeye maruz kalmaksızın kırılmakla, kesmekle, vehimle veya varsayımla bölünemeyeceğini söylemişlerdir. Bu delilin zayıflığı açıktır. Çünkü burada maksat bölünmenin tarzlarını tespit etmek değil, cevher-i ferdin tarif edilmesidir. Hâlbuki [burada] birbirinden uzak türlerin tek bir manada bir şeyden olumsuzlanmasından [yerleşik iki arazın birbirinden farklılaşmasının hâricî bölünme anlamına gelmemesi], aracı türün de bu şeyden olumsuzlanması [o halde yalnızca yerleşik iki arazın bulunduğu bu yerde vehmî bölünme de gerçekleşmez] sonucuna geçiliverdi [ki bu doğru değildir].

[241] Onların şu sözü de böyledir: "Kesin olarak biliyoruz ki bir kısmı ısınan veya aydınlanan veya bir kısmı başka bir cisim ile karşılaşan bir cisimde bilfiil ayrılma gerçekleşmemiş ve iki adet cisme dönüşmemiştir ki daha sonra bu ısınma, aydınlanma veya karşılaşma ortadan kalktığında tek cisim olmaya geri dönsün."

[242] Şu sözleri de böyledir: "Böyle olsaydı mesafe, hareket edenin onun sınırlarındaki seyrine göre hâriçte sonsuz sayıda kısımlara dönüşmüş olurdu ve sonra hareket sona erdiğinde kendinde tek bir bitişik zât olma haline geri dönerdi."

[243] O halde yerleşik iki arazın farklılaşması ile olan şeyden, [bölünmenin] hâriçte gerçekleşmesinin olumsuzlanmasının doğru olmasıyla o iki arazın bu olumsuzlamanın kendisinde geçerli olduğu şeye dâhil edilmesi bir tür yanıltmaca ve mugalatadır. Nitekim biz kesin olarak biliyoruz ki cisimdeki siyahlığın mahalli, vehim ve varsayım ortadan kalksa da cisimdeki beyazlığın mahallinden farklıdır. Bu durum özellikle bu renkler cismin içine de işlediğinde daha açıktır. Aynı şekilde [kesin olarak biliyoruz ki] siyah yüzey beyaz yüzeyden, sıcak su da soğuk sudan farklıdır.

ثالثا و إلا فهو من قبيل الانقسام الوهمي سيما ما يكون بحسب العرضين الغير القارين.

[٢٣٩] وقد أشرنا سابقا إلى التفرقة بين قسميه بأن أحدهما وهمي منشأ انتزاعه في الخارج و الآخر خارجي عرض لقسميه اتصال إضافي بالمعنى الذي يعرض لأعضاء الحيوان.

[٢٤٠] و استدلال بعضهم على كون الانقسام بهما وهميا بقولهم أن الجزء ما لا ينقسم لا كسرا و لا قطعا و لا وهما و لا فرضا من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين ضعيف كما لا يخفى. لأن الغرض منه تعريف الجوهر الفرد لا ضبط أنحاء القسمة و قد ظهر من نفي الأنواع المتباعدة في معنى واحد عن الشيء نفي النوع المتوسط عن ذلك الشيء.

[٢٤١] و كذا قولهم إنا نقطع بأن الجسم الذي بعضه تسخن أو وقع عليه الضوء أو لاقى ببعضه جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل و لم يصر جسمين ثم إذا زال ذلك التسخن أو الضوء أو الملاقاة عاد جسما واحدا.

[٢٤٢] و كذا قولهم لو كان كذلك يصير المسافة أقساما بلا نهاية في الخارج بحسب موافاة المتحرك حدودها ثم تعود في ذاتها متصلة واحدة في نفسها عند انقطاع الحركة.

[٢٤٣] فإن ترويج سلب الوقوع في الخارج عن التي باختلاف عرضين قارين بانضمامها مع التي صح فيها ذلك السلب نوع من التدليس و المغالطة فإنا قاطعون بأن محل السواد من الجسم غير محل البياض منه و إن ارتفع الوهم و الفرض و خصوصا إذا انغمرا في باطنه و بأن السطح الأسود غير السطح الأبيض و بأن الماء الحار غير الماء البارد.

[244] Sonra "Hareket edenin mesafedeki seyri çeşitlidir ve bundan, adedin sonsuz olmasına ek olarak mesafenin bir şekilde çokluğu lâzım gelir." diyen kimdir? [Aynı şekilde] "Bitişik mesafenin vakıada sınırları vardır." diyen kimdir? Bunlar, her bir vakitte var olan hareketin parçalanamayan bir parça olduğu [hususunda] müteahhirûnun hatalarından başka bir şey olabilir? [Şimdi] inşallah irfan aydınlanmasını, daha önce de söz verdiğimiz gibi kimsede bu hezeyana mahal bırakmayacak şekilde hareketin ve zamanın tahkik edilmesi üzerine yönelteceğiz.

[245] Bunu destekleyen şeylerden biri de Şeyh'in [İbn Sînâ], [yerleşik iki arazın farklılaşmasının] bilfiil ayrışma olduğuna dair *Şifâ*'nın *Mantık* [kısmındaki] açıklamasıdır. Aynı şekilde *Şerhu'l-İşârât*'ta, "İki arazın farklılaşmasıyla gerçekleşen ayrışma, parçalanmaya sebep olmaksızın hâriçteki ayrışmadır." şeklinde zikredilen de sözümüzü aydınlatır niteliktedir.

[246] O halde [İbn Sînâ'nın] sözünün manası şudur: Var olan veya varsayılan mütehayyiz her şeyin, bölünmenin sebeplerinden biri vasıtasıyla iki tarafı vardır. O iki taraftan her biri diğerinden ya vehimde veya hâriçte farklılaşır ve onlardan her birinin zâtî tabiatı diğerinin ve bu ikisinden terekküp eden bütünün zâtî tabiatı ile aynı olur.

[247] Çünkü bu bitişme, varlıktaki birlikten ibarettir. Daha doğrusu bu [bitişme], vahdânî varlığın bir tarzıdır. Tek olan varlık ise tam tahassül etmiş mâhiyette bulunan ve her biri onun mâhiyetinin tamamlanmasında diğerinden ihtiyaçsız olan birbirinden farklı şeylere arız olamaz. Madde, sûret, cins ve fasıl böyle değildir, zira bunlar noksanlık ve kapalılıklarından dolayı birbirlerine muhtaçtır.

[248] O halde Demokritos'un basit cisimlerinden her birinin zâtî tabiatı; ya diğeriyle aynı olacak ve bunlardan biri diğerinden daha az olamayacak veya bu basitlerin tamamının zâtî tabiatı, içlerinden iki tanesinin zâtî tabiatının birbiriyle ortak olmayacağı şekilde birbirinden farklı olacaktır.

[249] Birinci şık hakkında şöyle deriz: İki yarının kaynaşması veya bitişmesi ve iki cismin parçalanması veya ayrışması ya ortadan kalkması imkânsız bir şekilde olur ya da imkânsız bir şekilde olmaz. İkinci takdirde,

[٢٤٤] ثم من الذي قال إن موافاة المتحرك للمسافة متعددة ليلزم تعدد المسافة بوجه فضلا عن عدم تناهي العدد. و من الذي قال إن للمسافة المتصلة حدودا في الواقع و هل هذا إلا من أغاليط المتأخرين أن الموجود من الحركة في كل وقت جزء غير منقسم و سنعطف إشراق العرفان على تحقيق حقيقة الحركة و الزمان بوجه لم يبق لأحد مجال هذا الهذيان حسب ما وعدناه إن شاء الله تعالى.

[٢٤٥] و مما يؤكد ذلك تصريح الشيخ في منطق الشفا بأنه انفصال بالفعل. و ما ذكر أيضا في شرح الإشارات من أن الانفصال بحسب اختلاف العرضين- انفصال في الخارج من غير تأد إلى الافتراق بنور ما قررناه.

[٢٤٦] فمعنى كلامه أن كل متحيز مما يوجد أو يفرض فيه طرفان بأحد أسباب القسمة يتميز كل واحد منهما عن الآخر إما في الوهم أو في الخارج يساوي طباع كل من القسمين طباع الآخر و طباع المجموع المنحل إليهما.

[٢٤٧] و ذلك لأن الاتصال عبارة عن وحدة في الوجود- بل هو نحو من الوجود الوحداني و الوجود الواحد لا يعرض لأمور متخالفة في الماهية المتحصلة التامة المستغني كل منها في تمام ماهيته عن الآخر بخلاف المادة و الصورة و الجنس و الفصل المحتاج بعضها إلى بعض لنقصانه و إبهامه.

[٢٤٨] فإذن لا يخلو إما أن يكون طباع كل جسم من الأجسام الذيمقراطيسية يساوي للآخر و لا أقل واحد منها لواحد آخر أو يكون الجميع متخالفة الطباع بحيث لا اشتراك في الطباع بين اثنين.

[٢٤٩] أما على الشق الأول فنقول التحام النصفين أعني اتصالهما و افتراق الجسمين أعني انفصالهما إما بحيث يمتنع ارتفاعه أو لا و على الثاني

bu basit cisimlerde bölünme ve birleşmenin mümkün olduğuna dair matlubumuz hâsıl olur. Birinci takdirde ise bu imkânsızlık ya zâtî bir durum sebebiyle olur ya da lâzım veya ayrık arazi bir durum sebebiyle. İkincisi [arazi] olursa aynı şekilde istenen hâsıl olur. Çünkü istenen (*matlub*), açıklanacağı üzere heyûlânın ispat edilmesine hazırlıktır ve o ancak bu ikisinden birinin imkânıyla ispat edilebilir. Bu [bitişme veya ayrışma], felek gibi lâzım bir engel veya matematikçilerin ilk duyulurlar diye isimlendirdikleri cisimlerdeki küçüklük ve sertlik gibi ayrık bir engel sebebiyle henüz hâriçte var olmamışsa duyu açısından bölünmesi mümkün değildir. Bunun hizasında ise -büyük Eflatun'un *İlâhî Yasalar* kitabında söylediği gibi- hareketin, kendisinde cismi katettiği zaman vardır ki bu da onlara göre zamandaki ilk duyulurdur. Bu [zaman], dönen veya inen nokta gibi bir hareketli kendisinde büyük bir daire veya uzun bir hat şeklinde hareket ettiğinde duyu bu ikisinin parçalarını her ne kadar gerçekte böyle olmasa da birlik halinde görür. Birincisi [zâtî] olursa, bu durumda türünün tek bir fertle sınırlı olması gerekir. Hâlbuki varsayım bunun hilafınadır.

[250] İkinci şık hakkında ise şöyle deriz: Bu [basit] cisimler her ne kadar tabiatları ve sûretleri bakımından birbirlerinden farklı olsalar da tüm cisimlerde ortak olan cisimlik, hâriçte tahassül etmiş türsel bir mâhiyettir. [Mâhiyetin] fertleri olmaları bakımından [mâhiyetin] fertleri ise ancak kendilerine dışarıdan eklenen durumlar sebebiyle farklılaşır. Türlerin maddesi olma manasındaki madde ile, cins olma manasındaki maddenin arasındaki fark, mâhiyet bahislerinde izah edilmişti.

[251] O halde fasıllar, birinci manaya kıyasla eklenmiş hâricî arazlarken ikinci manaya kıyasla içerilen dâhilî tamamlayıcılardır. Buna göre bir cisimlik başka bir cisimlikten farklı olursa bu, ister biçimsel cevherlerle ister arazlarla olsun hâricî durumlar sebebiyle olur. Bir cisim tür bakımından kendisine zıt olan başka bir cisimden farklı olduğunda ise bu, dâhilî durumlar sebebiyle olur. Bu ikisi arasındaki farkın yok sayılması, çokça yanlışa düşülen durumlardandır.

[252] Özetle, cisim olması bakımından cismin tüm cisimlerdeki hakikatinin bütünü olan uzamsal sûretin tamamlanmış tek bir türsel durum olduğu ve onun cisimlerde tek bir şeyi gerektirdiği hususunda bir

ثبت المرام من تجويز الفصل- و الوصل في تلك الأجسام- و على الأول لا يخلو إما أن يكون الامتناع لأمر ذاتي أم عرضي لازم أو مفارق. فإن كان الثاني فكذلك لأن المطلوب تمهيد إثبات الهيولى كما سيظهر و هو إنما يثبت بإمكان شيء منهما و إن لم يقع بعد في الخارج لمانع لازم كالفلك أو مفارق كالصغر و الصلابة في بعض الأجسام التي سماها الرياضيون المحسوس الأول لا يحتمل القسمة عند الحس و بإزائه الزمان الذي يقطع فيه الحركة ذلك الجسم و هو المحسوس الأول من الزمان عندهم كما ذكره العظيم أفلاطون في كتاب النواميس الإلهية- و هو الزمان الذي إذا تحرك المتحرك كالنقطة الجوالة أو الهابطة فيه دائرة عظيمة أو خطا طويلا يراهما الحس مجتمعي الأجزاء معا و إن لم يكن كذلك في الواقع- و إن كان الأول فيجب أن يكون نوعه محصورا في واحد و المفروض خلافه.

[٢٥٠] و أما على الشق الثاني فنقول تلك الأجسام و إن تخالف بحسب الطبائع و الصور إلا أن الجسمية المشتركة بين جميع الأجسام ماهية نوعية متحصلة في الخارج- و إنما يختلف أفرادها من حيث هي أفرادها بأمور منضافة إليها من خارج. و قد مر في مباحث الماهية بيان الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة الأنواع و بين الجسم بالمعنى الذي هو جنس.

[٢٥١] فالفصول عوارض خارجية منضمة بالقياس إلى المعنى الأول و متممات داخلية مضمونة منضمة بالقياس إلى المعنى الثاني فجسمية إذا خالفت جسمية أخرى كانت بأمور خارجية سواء كانت جواهر صورية أو أعراضا- و أما جسم إذا خالف جسما آخر مباينا له في النوع كانت بأمور داخلية و عدم الفرق بين هذين المعنيين مما يغلط كثيرا.

[٢٥٢] و بالجملة لا شبهة في أن الصور الامتدادية و هي تمام حقيقة الجسم بما هو جسم- في جميع الأجسام أمر واحد نوعي محصل و

şüphe yoktur. Dolayısıyla onun bazı fertleri için mümkün veya imkânsız olan şey, bütünü için de mümkün veya imkânsız olur. O halde bitişik iki parça arasındaki kaynaşma, uzamsal tabiatın zâtının gereği olsaydı tüm cisimlerin ve uzamların tek bir bitişik olması lâzım gelirdi. [Aynı şekilde] iki ayrışık cisim arasındaki ayrışıklık, [uzamsal tabiat] için zâtî [bir gereklilik] olsaydı bu tabiattan olan hiçbir şey tek bir bitişik olamazdı. Hatta bu, hâriçte de vehimde de [asla] tahakkuk edemezdi. Hâlbuki bunun geçersizliği zorunludur. Cevher-i fertler ise var olmalarının imkânsızlığından dolayı ismin mefhûmuna ve açıklamasına göre bu tabiatın fertlerinden değildir.

[253] İşte bu, ayrışımsal bölünmenin, cisimliği bakımından hiçbir cisimde bir sınırda durmadığı hususundaki burhanın açıklamasıdır. Mukaddime burhânî de olsa cedelî kıyaslarda olduğu gibi müsellem de olsa cisimlerde benzeşmenin olduğu iddiasına ihtiyaç yoktur. Bu yüzden Şeyh [İbn Sînâ], Demokritos'un basit cisimlerinde ve felekî cisimlerde bölünmenin ispatına dair tek bir açıklama ile yetindi ve feleğin bölünmesindeki engelin lâzım, [Demokritos'un basit cisimlerinin bölünmesindeki] engelin ise geçici [ayrık] olduğunu söyledi. [Yine] iki türdeki engelin de -her ne kadar felekteki engel, sadece cisim olması cihetiyle değil de cismin özel bir türü olması cihetiyle onun [feleğin] cevherine dâhil olsa da- ortak zâtî tabiatın dışından olduğunu söyledi. Ne zaman ki engel cisme lâzım gelir veya ona dâhil olur, o zaman onun türü, bölünemeyen tek bir şahıstan başka bir şey olamaz.

Başka Bir Çözüm Yolu

[254] Ayrık cisimlerin benzeştiği dikkate alınmazsa o zaman delil tamam olur. Çünkü müfred bir cisimdeki ve onun vehmî bölünmeyi kabul edici olduğu hususundaki inceleme, -bütün ile parça birbiriyle benzeştiğinden dolayı- bütün neyi kabul ediyorsa ölçüsel parçanın da onu kabul etmesini -veya bunun tersini- gerektirir. Zira ölçüsel parçalar, uzamsal hakikatin ve ona mutabık olan şeyin parçalarındandır. O halde bütünün bilfiil bir varlığı ve aynî bir fertleşmesi varken parçanın ise bilkuvve bir varlığı ve fertleşmesi vardır. Bu durumda ortak mâhiyet gereğince bu ikisinden birine arız olan bir şeyin diğerine de arız olması -veya bunun tersi- mümkündür. O halde bitişiğin ayrık olması, ayrığın da bitişik olması da mümkün olur.

مقتضاها فيها واحد و ما يجوز و يمتنع لها في بعض الأفراد يجوز و يمتنع في الكل فحينئذ لو كان الالتحام بين الجزءين المتصلين مقتضى ذات الطبيعة الامتدادية يلزم أن يكون الأجسام و الامتدادات كلها متصلا واحدا و لو كان الانفكاك بين الجسمين المنفصلين ذاتيا لها لم يوجد شيء من تلك الطبيعة متصلا واحدا بل لم يتحقق لا في العين و لا في الوهم و ذلك ضروري البطلان و الجواهر الفردة مع استحالة وجودها ليست من أفراد تلك الطبيعة بحسب مفهوم الاسم و شرحه.

[٢٥٣] فهذا تقرير البرهان على أن القسمة الانفكاكية لا يقف عند حد في شيء من الأجسام من حيث الجسمية. و لا حاجة إلى دعوى التشابه في الأجسام سواء كانت الدعوى مقدمة برهانية أو مسلمة عند الخصم كما في الأقيسة الجدلية. و لذلك اكتفى الشيخ ببيان واحد في إثبات القسمة في الأجسام الذيمقراطيسية و الفلكية و جعل المانع عن الانقسام في الفلك لازما و فيها زائلا و جعل المانع في القبيلتين خارجا عن الطباع المشترك و إن كان المانع في الفلك داخلا في جوهره بما هو نوع خاص من الجسم لا بما هو جسم فقط. و كلما لزم المانع له أو دخل فيه فمن حق نوعه أن لا يكون إلا شخصا واحدا لم ينقسم.

مخلص آخر

[٢٥٤] لو قطع النظر عن تشابه الأجسام المنفصلة لتم البرهان. لأن النظر في جسم مفرد و قبوله للتبعيض الوهمي يوجب أن يقبل الجزء المقداري ما يقبله الكل و بالعكس لتشابه الكل و الجزء. فإن من الحقيقة الامتدادية و ما يطابقها أيضا أن أجزاءها المقدارية جزئياتها فللكل وجود بالفعل و تشخص عيني و للجزء وجود بالقوة و تشخص فيجوز بحسب الماهية المشتركة أن يعرض لأحدهما ما يعرض للآخر و بالعكس فليجز أن يكون المتصل منفصلا و المنفصل متصلا.

[255] Soru: Cismin parçasının ölçüsünün cismin bütününün ölçüsü gibi olabilmesi gerekir. Bu durumda parça ve bütün arasında bir fark kalmamış olur.

[256] Cevap: Bütünün bütünlüğü, parçanın ölçüsünün bütünün ölçüsü gibi olmasına mânidir. Bu, bütünün bütün olarak, parçanın da parça olarak taayyün etmesinin gerekliliklerindendir. Aksi takdirde tabiatın karşılıklı olarak yer değiştirmesi mümkün olurdu.

[257] Soru: Felek olması bakımından feleğin bütününün değil, parçalarının bölünmesinin imkânsız olması hususunda ne dersin?

[258] Cevap: Felek olması bakımından feleğin ölçüsel bir parçası yoktur. Çünkü cevherini farklı türlere ayıran tabiatı, cisme sirayet etmeyen rûhânî bir durumdur. Bu yüzden varsayım gereğince bölünen, feleğin felekliği değil maddesidir. Tıpkı bölünenin, canlının canlılığı değil onun bedeni olması gibi...

[259] Çözümünde büyük bilginleri bile zorlayan meşhur bir şüphe daha vardır ki o da istidlalin dayanağının, ortak lafzın iki mana arasında iki farklı yerde tek bir mana ile kullanımı üzerine kurulu olmasıdır. Bu yüzden bu, delil değil mugalatadır. Demokritos'un basit cisimlerinin ve onların parçalarının kabul ettiği şeyler ayrışma doğası ile bitişme doğasından ve bu ikisine kıyasla cisimlerin birbirine kaynaşmasını ve parçaların birbirinden ayrışmasını mümkün kılan iki sıfattan ibarettir. Aynı şekilde ilk ikisindeki, bilfiilliği içermek ve 'lüzuma ters olmamakla vasıflanmak' manasındaki ve son ikisindeki 'bilfiilliği içermeyen yenilenen kâbiliyet' manasındaki "kabul" lafzı da böyledir. O halde tüm parçalarda tek tabiat hükmünü zorunlu kılan şey bitişmenin ve birliğin tüm bu cisimlerde, ayrışma ve yenilenmenin ise onların parçalarında ilk tabiatları gereğince mümkün oluşudur.

[260] Heyûlânın ispatının girişinde ise bu mananın sabit olması yeterli olmaz. Bilakis bunda ayrılmadan sonra birleşmenin veya birleşmeden sonra ayrılmanın meydana gelmesinin imkânının gösterilmesi de zorunludur. Zira her durumda heyûlâya ihtiyaç duyuran şey, kendisinde bilfiilliği içeren zâtî imkân değil varlıkta bilfiilliğin zıddı olan kâbil olma imkânıdır. Ancak inşallah sonra öğreneceğin üzere aklın değerlendirmesi ve itibar etmesi hali istisnadır.

[٢٥٥] س: جزء الجسم يلزم أن يصح كون مقداره كمقدار الكل فلم يبق فرق بين الجزء و الكل.

[٢٥٦] ج: كلية الكل يمنع أن يكون المقدار الجزء مثله فهذا من ضروريات تعين الكل كلا و الجزء جزءا و إلا فالتبادل كان جائزا من حيث الطبيعة.

[٢٥٧] س: فما تقول في الفلك من حيث كونه فلكا حيث امتنع الفصل على أجزائه لا على المجموع؟

[٢٥٨] ج: ليس للفلك بما هو فلك جزء مقداري لأن طبيعته المنوعة لجوهره أمر روحاني غير سار في الجسم. فالمقسوم بحسب الفرض مادة الفلك لا فلكيته كما أن المقسوم من الحيوان قالبه لا حيوانيته.

[٢٥٩] هاهنا شبهة مشهورة أعيت الفحول في حلها هي أن مبنى الاستدلال على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين بمعنى واحد في الموضعين فيكون مغالطة لا دليلا. و هو أن ما يقبله الأجسام الذيمقراطيسية و أجزاؤها ليس إلا انفصالا فطريا و اتصالا خلقيا. و ما يقاس عليهما من تجويز التحام الأجسام و انفصال الأجزاء صفتان طاريتان و كذا لفظ القبول في الأولين بمعنى الاتصاف الذي يجامع الفعلية و لا ينافي اللزوم و في الأخيرين بمعنى الاستعداد المتجدد الذي لا يجامع الفعلية. فمقتضى اطراد حكم الطبيعة الواحدة في جميع الجزئيات هو جواز الاتصال و الوحدة في كل من تلك الأجسام بحسب أول فطرتها و الانفصال و التعدد في أجزائها كذلك.

[٢٦٠] و لا يكفي ثبوت هذا المعنى في تمهيد إثبات الهيولى بل لا بد من التوسل فيه إلى إمكان طرء الوصل بعد الفصل أو الفصل بعد الوصل فإن المحوج إلى الهيولى في كل موضع الإمكان الاستعدادي المغاير للفعلية في الوجود دون الإمكان الذاتي المجامع لها فيه إلا في ضرب من ملاحظة العقل و اعتباره كما ستعلم إن شاء الله.

[261] Şeyhimiz ve üstadımız, bilgelerin en ulularının efendisi, seçkinlerin en büyüklerinin dayanağı [Mîr Dâmâd] -Allah değerini katlasın- [bu şüpheye] şöyle cevap verdi: Vehmî bölünmeyi kabul etmek, lâzım veya geçici bir engel ona engel olsa da, uzamın tabiatının kendisine nazaran ayrışımsal bölünmenin imkânı demektir. Zira üzerindeki ayrışma zâtı gereği imkânsız olsaydı kendisinde bölünmenin varsayılması farazi vehim türünden olurdu ve o zaman kendisinde bölünmenin varsayılması ile soyut varlıklarda (*mufârakât*) bölünmenin varsayılması arasında bir fark kalmazdı. Şüphe yok ki vehmî bölünmenin varsayılması intizâî manalardandır. [Bu durum] özellikle bu [ayrışmanın] kaynağı iki arazın birbirinden farklı olması olduğunda böyledir.

Tartışma ve Keşif

[262] Bu, zaman ile nakz edilmiştir. Çünkü zaman onlara göre vehmî bölünmeyi kabul eden fakat ayrışımsal [hâricî] bölünmeyi kabul etmeyen bir bitişiktir. Aynı şekilde bölünmenin vehmedilmesinin bölünmenin hâriçte gerçekleşmesinin mümkün görülmesi anlamına geldiği kabul edilecek olsa bile aklın bir şeyin gerçekleşmesini mümkün görmesi, o şeyin kâbiliyet imkânını gerektirmediği gibi zâtî imkânını hiç gerektirmez. Zira aklın bir şeyi başta mümkün görmesi, daha sonra ise burhan ortaya konunca bunun tersinin ortaya çıkması mümkündür. Sonra uzam, hâricî ayrışmayı kabul edici olmayınca kendisinde bölünmenin vehmedilmesinin soyut (*mücerred*) varlıktaki bölünmenin vehmedilmesi gibi olması gerekmez. Çünkü aralarındaki fark [birinin uzamlı olması ve diğerinin ise uzam cinsinin dışında olması] açıktır. Uzamı ve konumu olmayan şeyde bölünme salt akılda [farz-ı muhâl] olarak varsayılır.

[263] Bu iddianın geçersizliği hususunda iki delil daha vardır. Birincisi, cisimlerdeki gerçek seyrelme ve yoğunlaşmanın varlığıdır. Boşluk imkânsız olduğundan dolayı ağzı dar bir şişenin içindeki hava alındıktan sonra şişenin suyu çekmesi ve [ağzı] kapatıldığında şişenin ateşte ses çıkarması deneyinde de durum böyledir.

[264] İkincisi ise şöyledir: Bu cisimlerden herbiri tek bir tabiata sahip olan basit [birer cisim] olsaydı daha sonra geleceği üzere küre şeklinde olurdu ve böylece aralarında boşluk oluşmuş olurdu. Hâlbuki boşluk imkânsızdır.

[٢٦١] و قد أجاب شيخنا و أستادنا سيد أعاظم الأعلام و سند أكابر الكرام ضاعف الله قدره بأن قبول القسمة الوهمية مساوق لإمكان القسمة الانفكاكية بالنظر إلى نفس طبيعة الامتداد و إن منع عنها مانع لازم أو زائل إذ لو امتنع الانفكاك عليه لذاته- لكان فرض الانقسام فيه من الأوهام الاختراعية و لم يكن حينئذ فرق بين فرض الانقسام فيه و بين فرضه في المفارقات الذوات و لا شك أن فرض الانقسام الوهمي من المعاني الانتزاعية و خصوصا إذا كان منشؤه اختلاف عرضين.

بحث وكشف

[٢٦٢] هذا منقوض بالزمان فإنه عندهم متصل قابل للقسمة الوهمية غير قابل للقسمة الانفصالية و أيضا توهم القسمة و إن سلم كونه مساوقا لتجويز وقوعها في الخارج- لكن تجويز العقل وقوع أمر لا يستلزم إمكانه الذاتي فضلا عن الاستعدادي إذ ربما جوز العقل شيئا في بادي النظر. ثم إذا قام البرهان ظهر خلافه ثم إذا لم يكن ممتدا قابلا للانفكاك الخارجي- لا يلزم أن يكون توهم القسمة فيه كتوهم القسمة في المجرد لظهور الفرق بينهما بأن هذا ممتد و ذاك خارج عن جنس الامتداد و ما لا امتداد و لا وضع له يكون تقدير القسمة فيه اختراعا محضا من العقل.

[٢٦٣] ثم إن لإبطال هذا المطلب دليلان آخران. أحدهما وجود التخلخل و التكاثف الحقيقيين في الأجسام كما يدل عليه التجربة في القارورة الضيقة الرأس الجذابة للماء بعد المص الصياحة في النار بعد السد مع كون الخلاء محالا.

[٢٦٤] و ثانيهما أن كلا من تلك الأجسام لو كان بسيطا ذا طبيعة واحدة كانت كرية الأشكال لما سيجيء. فيحصل بينها فرج خالية و الخلاء محال

Farklı tabiatlara sahip cisimlerden mürekkeb olsalardı bu durumda tek bir bitişik olmamış olurlardı. Bu ise [varsayılana] aykırıdır (*hulf*). Aynı şekilde parçaları da ayrışmaya ve doğal hayyizleriyle tabiatlarına dönmeye meyilli olurdu. Böylece başta boşluğun var olmasında lâzım olan şey buna da lâzım olurdu.

İKİNCİ FEN

Mâhiyet ve Hakikat Bakımından Heyûlânın Durumu

Burada birkaç fasıl vardır.

Birinci Fasıl

İsmin Mefhumu Bakımından Heyûlânın Mâhiyetine İşaret Edilmesi ve Onun, En Ufak Temyiz Gücü Bulunan Kimsenin Bile İnkâr Etmediği İnniyetinin Tahkiki

[265] Kuşkusuz cisimlerde, üzerine sûretlerin ve heyetlerin art arda geldiği bir asıl ve kendisinde değişim ve dönüşümlerin gelip geçtiği bir de maya [hamur] vardır. Cumhur, kendisi için bu ismin mefhûmunun söylendiği "şeyin" -ki bununla, sonradan meydana gelen ve sonradan eklenen şeyleri ve bunların ortadan kalkmasını kabul edici olan maddeyi kasteediyorum- varlığını ispatlamaya ihtiyaç duymamıştır. Zira kendisinde bilgiye muhatap olma ehliyeti bulunan herkes düşünce veya sezgi yoluyla kesin olarak bilir ve inanır ki toprak nutfeye, nutfe ise insanın veya hayvanın cesedine dönüşür. Tohum ağaç olur, ağaç ise kül veya kömür olur.

[266] "İnsanı sudan ve hayvanı çamurdan yarattı." denildiğinde bu sözden; [a] ya nutfenin nutfe olarak ve çamurun çamur olarak kaldığı ve bununla beraber onun insan ve hayvan olduğu anlaşılır ki böylece o tek bir durumda hem nutfe hem insan veya hem çamur hem hayvan olur. [b] Ya da nutfenin veya çamurun tamamen ortadan kalktığı ve ondan hiçbir şeyin kalmadığı, sonra hayvanın veya insanın meydana geldiği anlaşılır ki bu durumda ise insanı nutfeden, hayvanı da çamurdan yaratmamış olur. Bilakis bu [nutfe ve çamur], tamamen ortadan kalkan bir şey, o [insan ve hayvan] ise tüm parçalarıyla beraber yeni olarak meydana gelen başka bir şeydir. [c] Ya da kendisinde nutfelik veya çamurluk heyeti bulunan cevherde bu heyetin ortadan kalktığı ve kendisinde insanlık heyetinin veya hayvanlık sûretinin meydana geldiği anlaşılır.

و إن كان مركبا من أجسام مختلفة الطبائع لم يكن متصلا واحدا هذا خلف. و أيضا أجزاؤها يكون متداعية إلى الانفكاك و الرجوع إلى أحيازها و أشكالها الطبيعية فيلزم ما لزم أولا من وقوع الخلاء.

الفن الثاني

في البحث عن حال الهيولى ماهية و حقيقة و فيه فصول

الفصل الأول

في الإشارة إلى ماهية الهيولى من جهة مفهوم الاسم و إثبات وجودها و تحقيق إنيتها بحيث ما أنكر أحد له أقل تمييز

[٢٦٥] إن في الأجسام سنخا يتوارد عليه الصور و الهيئات و لها خميرة يختلف عليها الاستحالات و الانقلابات. و لا يحتاج الجمهور في إثبات وجود أمر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم- أعني المادة القابلة لوجود هذه الحوادث و اللواحق و زوالها. فإن كل من له استيهال مخاطبة علمية يعلم و يعتقد يقينا بالفكر أو الحدس أن التراب يصير نطفة و النطفة تصير جسد إنسان أو حيوان و البذر يصير شجرا و الشجر يصير رمادا أو فحما.

[٢٦٦] و إذا قيل إنه خلق من الماء بشرا و من الطين حيوانا لا يخلو إما أن يفهم من هذا القول أن النطفة باقية نطفة و الطين طينا و مع هذا فهو بشر و حيوان حتى يكون في حالة واحدة نطفة و جسد إنسان أو طينا و حيوانا وإما أن يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء أصلا و كذا الطين ثم حدث حيوان أو إنسان. فحينئذ ما خلق الإنسان من نطفة و لا الحيوان من طين بل ذلك شيء بطل بكليته و هذا شيء آخر حصل جديدا بجميع أجزائه. وإما أن يكون الجوهر الذي كان فيه الهيئة النطفية أو الطينية بطلت عنه تلك الهيئة و حصلت فيه هيئة إنسانية أو صورة حيوانية.

[267] İlk iki kısım herkesçe bâtıl olup kimsenin inandığı bir görüş değildir. Bu yüzden, kendisinden bir şey yetişsin diye bir tohum eken veya çocuğu olsun diye evlenen herkes kendi suyundan olması sebebiyle çocuğunu diğerlerinden ayırır ve mahsulün tohumundan, civcivin yumurtasından olduğuna hükmeder.

[268] Dikkat edersen ziraatta buğdaydan yalnızca buğday, arpadan yalnızca arpa meydana gelir. İnsan, insandan başka bir şey doğurmaz. Sırf at olan [iki taraf da at olduğunda] attan başka bir şey doğurmaz, aynı şekilde [sırf] eşek de eşekten başka bir şey doğurmaz. Bu ikisinin çiftleşmesinden ise onların herbirinden bazı sıfatlara sahip bir kırma [katır] doğar.

[269] Sonra bir inkârcı [bunu] inkâr ederse veya bir inatçı inat ederse aklı başında biri ona teveccüh etmez. Bilakis o [inkârcının inkârını] salt insânî bir sezgi bile reddeder. Böyle bir insan kendinden utanmadığı müddetçe birçok hükümde kendini yalanlar. Kendinden utanmayan insan ise Allah'tan utanmaz. Zira Allah ona kendi nefsinden daha yakındır.

[270] Böylece mefhûm cihetinden heyûlâda kimsenin bir ihtilafının olmadığı ortaya çıktı. Hatta görüşlerdeki ayrılıklarına rağmen akıl sahipleri, üzerine sûretlerin ve heyetlerin art arda geldiği bir maddenin varlığı hakkında ittifak etmişlerdir. Ancak İşrâkîler ve onların takipçilerine göre o, kendisinde herhangi bir vecihle terkibin bulunmadığı tek bir şey olan cismin kendisidir. Bu yüzden o, cevherliği bakımından cisim olarak isimlendirilirken sûretlerin ve ölçülerin [kendisine] eklenmesi ve onları kabul etmesi bakımından ise madde olarak isimlendirilir.

[271] Meşşâîler ve onlara tabi olanlara göre ise o, onu mahal edinen ve sûret diye isimlendirilen başka bir cevherle kaim olan daha basit bir cevherdir. Bu ikisinin birleşmesinden sınırı vahdânî olan ve ölçüleri, arazları ve eklenen sûretleri kabul edici olan bir cevher hâsıl olur ki ona cisim denir. O halde onlara göre cisim, hakikatinde heyûlâdan ve üç boyutu kabul edici olan bitişmeden mürekkebdir. Demokritos taraftarlarına göre ise o, bölünmeyi kabul edici olmayan çok sayıdaki basit cisimlerdir.

[272] [Kendi içlerinde] farklı farklı ve çok sayıda gruplara ayrılsalar da başka bir gruba göre ise -ki onlar kelamcılardır- o, birleşmelerin

[٢٦٧] والقسمان الأولان باطلان عند الكافة و ليست مما يعتقدهما العامة و لذلك كل من زرع بذرا لينبت شيء منه أو تزوج ليكون له ولده يفرق بين ولده و غيره بأنه من مائه و يحكم على الزرع بأنه من بذره و على الفرخ بأنه من بيضه.

[٢٦٨] أ و لا ترى أنه لا يحصل في الزراعة من البر غير البر و من الشعير غير الشعير و لا في التوليد من الإنسان غير الإنسان و من الفرس المحض الغير الفرس و من الحمار غير الحمار و من المزدوج من القسمين غير المزدوج من صفات كل منهما.

[٢٦٩] ثم إن جحد جاحد و عاند معاند لا يلتفت إليه العاقل الفطن بل يكذبه مجرد الحدس الإنساني و مثل هذا الإنسان يكذب نفسه في أحكام كثيرة إلا أنه لا يستحيي عن نفسه و من لا يستحيي عن نفسه لا يستحيي عن الله لأنه أقرب إليه من نفسه.

[٢٧٠] فظهر أن الهيولى من حيث المفهوم لا خلاف فيها لأحد بل وقع الاتفاق من العقلاء مع افتراقهم في الآراء على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور و الهيئات إلا أنها عند الإشراقيين و من تبعهم نفس الجسم الذي هو أمر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه فمن حيث جوهريته يسمى جسما و من حيث إضافته و قبوله للصور و المقادير يسمى مادة.

[٢٧١] و عند المشاءين و من يحذو حذوهم جوهر أبسط يتقوم بجوهر آخر يحل فيه يسمى صورة يتحصل من تركيبهما جوهر وحداني الحد قابل للمقادير و الأعراض و الصور اللاحقة و هو الجسم. فالجسم عندهم مركب في حقيقته من الهيولى و من الاتصال القابل للأبعاد الثلاثة و عند أصحاب ذيمقراطيس أجسام متعددة بسائط غير قابلة للفصل.

[٢٧٢] و عند قوم آخر هم المتكلمون على تشعبهم و تكثرهم هو الجواهر الفردة التي يتقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتأليف عندهم

kendisiyle beraber kaim olduğu cevher-i fertlerdir ki bu [birleşmelerin] sonucunda cisim oluşur. O halde onlara göre birleşme, Meşşâîlerdeki sûret mesabesindedir. Fakat birleşme, zâtıyla değil ancak mahalliyle kaim olabilen bir arazken sûret, zâtıyla kaim olan ve mahallinin onunla [sûret-
5 le] kıvam bulduğu (*tekavvüm*) bir cevherdir.

[273] Evet, cismânî uzamın maddedeki bir araz olduğunu ve cismin heyûlâdan ve arazi bitişmeden mürekkeb olduğunu iddia edenin görüşü, Meşşâîlerin görüşünden daha çok kelamcıların görüşüne benzemektedir. Mürekkeb cevherin mâhiyet bakımından, diğer parça
10 ile kaim olan araz ile kaim olması hususundaki ittifaklarıyla beraber [onunla kelamcılar] arasında tek bir fark kalmıştır: Mahallin cevherliği ona göre onun sûret diye isimlendirdiği [arazla] kıvam bulurken (*tekavvüm*) kelamcılara göre ise [mahallin] zâtıyla [cevher-i fertlerle] kıvam bulur. Ona göre mahal tek bir fert [heyûlâ] olurken kelamcılara
15 göre çok sayıdaki fertlerdir.

[274] Kelamcıların görüşünün bu görüşe nispeti Demokritos'un görüşünün İşrâkîlerin görüşüne nispeti gibidir. Çünkü bu ikisi [kelamcıların görüşü ve ona benzeyen görüş] heyûlânın cevherliğine ve bölünmeyi kabul edici olmasına rağmen cisim olmadığı hususunda hemfikirken
20 bu bölümlerin bilfiil var oluşu veya bilfiil olmayışı hususunda ayrılırlar. Diğer ikisi ise [Demokritos ve İşrâkîler] heyûlânın cisim olduğu hususunda hemfikirken tüm bu bölümlerin bilfiil veya bilkuvve olduğu hususunda ayrılırlar.

[275] Meşşâîlere göre heyûlâ salt istidat iken diğerlerine göre ise
25 biri kuvve diğeri fiil olmak üzere iki veçheye sahiptir. Heyûlânın cevherliğinin, onun bilfiil gerçekleşmiş bir şey olmasını gerektirmediğini daha sonra öğreneceksin.

[276] Dersen ki: Mu'tezile'nin kitaplarında yazmaktadır ki Nazzâm ve ashâbına göre cisimlerin temel yapıtaşları renkler, tatlar ve kokular
30 gibi arazlardır. O halde kelamcıların tamamına göre cisimlerin heyûlâsı cevher değildir.

[277] Ben de şöyle derim: Evet, ancak bu şeyler onlara göre araz değil cevherdir.

بمنزلة الصورة عند المشاءين إلا أنه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله و الصورة جوهر يقوم بذاته و يتقوم به محله الذي هو الهيولى.

[٢٧٣] نعم من زعم أن الامتداد الجسماني عرض في المادة و الجسم مركب من الهيولى- و الاتصال العرضي يكون مذهبهم أشبه بمذهبه من مذهب المشاءين و بقي الفرق بينهما- بأن تقوم جوهرية المحل في الوجود يكون عنده بما سماه صورة و عند هؤلاء بذاته- مع اتفاقهم على تقوم الجوهر المركب بالعرض القائم بالجزء الآخر منه بحسب الماهية و يكون المحل شخصا واحدا عنده و أشخاصا متعددة عندهم.

[٢٧٤] و نسبة مذهب المتكلمين إلى هذا المذهب كنسبة مذهب ذيمقراطيس إلى مذهب الإشراقيين لأن هذين مشتركان في عدم جسمية الهيولى مع جوهريتها و قبولها للانقسام و مفترقان في فعلية الأقسام و عدمها و ذانك مشتركان في جسميتها و مفترقان في كون الأقسام جميعها حاصلة بالفعل أو بالقوة.

[٢٧٥] و الهيولى عند المشائين استعداد محض و عند غيرهم ذات وجهين قوة من وجه و فعل من وجه و ستعلم أن جوهرية الهيولى لا يوجب كونها أمرا بالفعل محصلا.

[٢٧٦] فإن قلت المذكور في كتب المعتزلة أن مبادي الأجسام عند النظام و أصحابه- هي ألوان و طعوم و روائح و نحو ذلك من الأعراض فلم يكن هيولى الأجسام عند المتكلمين كافة جوهرا.

[٢٧٧] قلت نعم إلا أن هذه الأمور عندهم جواهر لا أعراض.

[278] Bu görüşün takriri, onların kitaplarında geçtiğine göre şöyledir: Oluşlar, tesirler, görüşler, inançlar, acılar ve lezzetler gibi vehmiyyât ve akliyyâtın tamamı arazdır ve bunların onlara göre cismin hakikatine herhangi bir dahli yoktur. Renkler, ışıklar, tatlar, kokular, sesler ve sıcaklık ile soğukluk gibi maddi keyfiyetler ise Nazzâm ve takipçilerine göre cevher, daha doğrusu cisimdir. Hatta ondan nakledildiğine göre [Nazzâm], bunlardan herbirinin bir araya gelmiş cevherlerden [cevher-i fertlerden] mürekkeb latif birer cisim olduğunu beyan etmiştir.

[279] Sonra bu latif cisimler bir araya gelip iç içe geçince cansız olan yoğun (*kesîf*) cisme dönüşür. Ruh ise tek bir şey olan latif bir cisimdir. Hayvanların tümü de tek bir cinstendir. Cumhura göre ise tüm bu şeyler arazdır. Ancak Dırâr b. Amr ve Hüseyin b. Neccâr'a göre cisim bu arazların toplamıdır. Diğerlerine göre ise [cisim] bu arazların hulûl ettiği bir araya gelmiş cevherlerdir.

[280] Bugünümüze yakın bir zamanda bu tartışmayla ilgilenen bir şahıs vardı ve suyun, yoğunlaşan nem, toprağın ise yoğunlaşan kuruluk olduğu ve diğer elementlerin de bu şekilde [arazlar] olduğu hususunda ısrar etmekteydi. Bu, Nazzâm'a nispet edilenlerin en çirkinidir. [Adududdin Îcî'ye ait] *Mevâkıf* gibi bazı kitaplarda bulunan, "cismin, -Nazzâm ve Neccâr'ın hilafına- bir araya gelen arazların toplamı olmadığı" ifadesi doğru bir ifade değildir. Doğrusu diğer bazı kitaplarda da geçtiği üzere, Nazzâm'ın yerine Dırâr'ın zikredilmesidir.

[281] *Mevâkıf*'ın ifadelerinin şöyle yorumlanması da (*tevcih*) mümkündür: "Konu, ittifakla cisim olan şey hakkındadır. Nazzâm ise cismin arazların toplamı olduğunu [iddia etmiş] ve onları cevherler, daha doğrusu cisimler olarak isimlendirmiştir. Bu durumda o, manada Neccâr ile hemfikirdir ve cumhura muhaliftir." Fakat [Nazzâm ve Neccâr'a] "arazın zâtı ile kaim olamadığı ve kendisiyle kaim olacağı bir cevhere dayanması gerektiği" şeklinde itiraz edilmesi ve yine ikisi lehine cevherlerin birbiriyle özdeş, cisimlerin ise birbirinden farklı olmaları dolayısıyla [o şeylerin] cevher olmadıklarının söylenmesi bu tevcihe uygun değildir ve Nazzâm'ın görüşüyle bağdaşmaz. Şöyle ki: [Nazzâm], örneğin siyahlık gibi bu şeylerin tamamının, örneğin tatlılık veya sıcaklık gibi diğer cevherlerle özdeş olmasalar da kendi aralarında özdeş ve kendi zâtlarıyla

[٢٧٨] و تقرير هذا المذهب على ما صودف في كتبهم أن مثل الوهميات و العقليات كالأكوان و التأثيرات و الآراء و الاعتقادات و الآلام و اللذات و ما أشبهها كلها أعراض لا دخل لها عندهم في حقيقة الجسم قطعا. و أما الألوان و الأضواء و الطعوم و الروائح و الأصوات و الكيفيات الملموسة من الحرارة و البرودة و غيرهما فعند النظام و من تبعه جواهر بل أجسام حتى صرح كما هو المنقول عنه بأن كلا من ذلك جسم لطيف- مركب من جواهر مجتمعة.

[٢٧٩] ثم إن تلك الأجسام اللطيفة إذا اجتمعت و تداخلت صار الجسم الكثيف الذي هو الجماد. أما الروح فجسم لطيف هو شيء واحد و الحيوان كله من جنس واحد. وعند الجمهور كل هذه الأمور أعراض إلا أن الجسم عند ضرار بن عمرو و الحسين النجار مجموع من تلك الأعراض و عند الآخرين جواهر مجتمعة يحلها تلك الأعراض.

[٢٨٠] و قد وجد قريبا من زماننا هذا شخص من المشتغلين بالبحث و كان مصرا على أن الماء رطوبة متراكمة و أن الأرض يبوسة متراكمة و هكذا سائر العناصر [الأعراض]- . و هذا أشنع ما نسب إلى النظام و ما وقع في بعض الكتب كالمواقف و غيره من أن الجسم ليس مجموع أعراض مجتمعة خلافا للنظام و النجار ليس على ما ينبغي. و الصواب أن يذكر مكان النظام ضرار على ما في سائر الكتب.

[٢٨١] و ربما يوجه كلام المواقف بأن الكلام فيما هو جسم اتفاقا و النظام يجعله مجموع أعراض و يسمّيها جواهر بل أجساما فهو يوافق النجار و يخالف القوم في المعنى. إلا أن الاحتجاج عليهما بأن العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من الانتهاء إلى جوهر يقوم به و لهما بأن الجواهر متماثلة و الأجسام متخالفة فلا يكون جواهر لا يلائم هذا التوجيه و لا ينتظم على رأي النظام. حيث زعم أن كلا من تلك الأمور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة في أنفسها قائمة بذواتها و إن لم تكن متماثلة

kaim cevherlerden mürekkeb birer cisim olduklarını iddia etmektedir. Yine bununla açığa çıktı ki cisimlerin baki, arazların ise geçici oldukları ile delil getirmek de [Nazzâm'a] karşı delil olmaz. Zira ona göre cisimlerin bekâsı müsellem değildir.

[282] Cevherlerin benzer olduklarının menedilmesi vasıtasıyla verilen cevap cedelîdir, zira menedenlerin görüşlerine uygun değildir. Zaten [bununla] ilzam kastedilmiş olsaydı bile maksat hâsıl olmamış olurdu. En uygunu, cisimlerin filozoflara ve kelamcılara göre cisimler olmaları cihetiyle benzer olduklarının [söylenmesidir]. Çünkü bu, [filozoflara] göre türsel sûretin, [kelamcılara] göre ise fâil-i muhtarın ispatlanmasının dayanağıdır. Muhalefet eden ise ancak Nazzâm'dır.

[283] Zamanın çürüttüğünü attar ıslah edemez [fakat] *Mevâkıf*'ın müellifi [Adudiddin Îcî'nin] Nazzâm'ın görüşünü teyit etme, onun bozuk yerlerini düzeltme ve değersiz yerlerini pazarlama babındaki şu kelamı ne kadar da saçmadır: "Cevherlerin eşcinsliğini (*tecânüs*) kabul edenin, arazlardan bir toplamı cismin hakikatine dâhil etmekten başka yolu yoktur. O halde ihtilaf da onlara râcîdir." Sanki [Îcî] mefhûm ve zihnî terkip bakımından eşcinslik (*tecânüs*) ile varlık ve hâricî terkip bakımından benzerliği (*temâsül*) birbirinden ayırmamıştır.

[284] Aklî terkip ve cinssel birlik (*tecânüs*) takdirine göre faslı ayıranın arazi veya cevherî bir kategorinin altındaki soyut bir mâhiyet olması gerekmediğini görürsün. O halde cisimler diğer cevherlerle, cevherlikte zihnen birleştiklerinde ve cevher o [cisimlere] cins olduğunda [o cisimlerin] fasıllarla [cevherin varlıkta kendileriyle birleştiği ve her birinin hâriçte kökleşmesi bulunmayan aklî birer parça olduğu fasıllarla] ayrılmaları zorunlu olur. Tatlar ve kokular ise böyle değildir.

[285] Cisimler veya cevherler birbiriyle türsel bir birleşme ile birleştiklerinde veya herbiri filozoflarla kelamcıların ihtilaf ettiği üzere cevherlik veya cisimlikle beraber başka bir şeyle mürekkeb olduğunda ve böylece terkip hâriçte vuku bulup müşterek durumun cinsliği, -cisim olsun cevher olsun- hâricî maddeyi, hakikatinde başka bir itibarla bir olmasına rağmen cins kılmak şeklinde işaret ettiğimiz yöne itibarla bir

لجواهر الآخر كالحلاوة أو الحرارة مثلا. و بهذا يظهر أيضا أن الاحتجاج بأن الأجسام باقية و الأعراض غير باقية لا تنهض عليه مع أن بقاء الأجسام غير مسلم لديه.

[٢٨٢] و أما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدلي لا يتأتى على مذهب المانعين- حتى لو قصد الإلزام لم يتم المرام بل الأقرب أن الأجسام بما هي أجسام متماثلة عند الحكماء و المتكلمين. لأن ذلك مناط إثبات الصورة النوعية عندهم و إثبات الفاعل المختار عند هؤلاء و القائل بالاختلاف إنما هو النظام.

[٢٨٣] و ما أسخف ما في كلام صاحب المواقف تأييدا لمذهب النظام و إصلاحا لفاسده و ترويجا لكاسده و لن يصلح العطار ما أفسد الدهر من أنه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن أن يجعل جملة من الأعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون الاختلاف عائدا إليها و كأنه لم يفرق بين التجانس بحسب المفهوم و التركيب الذهني و بين التماثل في الوجود و التركيب الخارجي.

[٢٨٤] و على تقدير التركيب العقلي و الاتحاد الجنسي فقد دريت أن المميز الفصلي لا يجب أن يكون ماهية مندرجة تحت مقولة عرضية و لا جوهرية فالأجسام إذا اتحدت مع سائر الجواهر في الجوهرية ذهنا وكان الجوهر جنسا لها عقلا فلا بد من امتيازها بفصول يتحد معها في الوجود يكون كل منها جزءا عقليا لا تأصل لها في الخارج و الطعوم و الروائح ليست كذلك.

[٢٨٥] وأما إذا اتحدت الأجسام بعضها مع بعض أو الجواهر بعضها مع بعض اتحادا نوعيا أو كان كل منها مركبا من الجوهرية أو الجسمية مع أمر آخر على اختلاف رأي الحكماء و المتكلمين حتى يكون التركيب خارجيا و جنسية الأمر المشترك جسما كان أو جوهرا ذا وضع بضرب من

tür konum sahibi olunca, bu durumda [o cisimlerin veya cevherlerin] İşrâkîlerin türsel cisimlerin arazlarla tekavvüm ettiği görüşünde olduğu gibi ancak türler olmaları bakımından bazı türlerin hakikatine dâhil olmaları gerekir, Nazzâm'ın görüşünde olduğu gibi cisim olması bakımından cismin hakikatine değil. Zira onun görüşü bunların saf cevherler olduğudur. O halde zikredilenler ona nasıl yöneltilir?

[286] Ayrıca [Nazzâm'ın] görüşünü tevcih ve ıslah ederken nasıl başka bir açmaza düştüğü de ilginçtir. Bu açmaz ise bir şeyin kendisiyle tekavvüm ettiği şeyin yokluğunun o şeyin de yokluğunu gerektirmesi sebebiyle cisimlerin kalıcı olmaması [sonucunun gerekmesidir]. [Cismin beraber bulunduğu şey ise Îcî'nin] kalıcı olmadıklarını itiraf ettiği tüm arazlardır. [Îcî] buna şu sözüyle işaret eder: "Bu yüzden arazlar kalıcı değildir fakat cevherler kalıcıdır." O halde cevherlerin oluşları zâtlarıyla farklı olmayarak gerçekleşseydi farklı cisimler salt bir araya gelmiş cevherler olmamış, arazlardan da bir grupla beraber olmuş olurdu. O zaman ise arazların kalıcı olmamasından onların da kalıcı olmamaları gerekirdi. Bu ifade çelişkiden başka bir şey midir?

İkinci Fasıl

Meşşâîlerin Muhakkiklerine Göre Heyûlânın Mâhiyeti

[287] Heyûlâyı sûrete kâbil cevher olarak tanımlamışlardır. Zahire göre bu tanım nefis ile nakzedilir. Çünkü nefis de sûretlere kâbil bir cevherdir. O halde [heyûlânın tanımındaki] sûretin duyusal sûret ile kayıtlanması daha doğrudur. Bazıları ise tarifi, kâbil olanın kâbiliyetten başka bir anlamı olmayacağı şekilde kayıtlamışlardır. Bunda bir kusur vardır. [Bu kusurun sebebi] az sonra açıklayacağımız üzere Eş-Şeyhu'l-İlâhî'nin [Sühreverdî] *el-Mutârahât*'ta zikrettiği şey değildir. [Aksine bu kusurun sebebi] nefiste de, heyûlânî olan ve kâbiliyetten başka bir anlamı olmayan bir cevherin bulunmasıdır. Çünkü o cevher de daha sonra inceleyeceğimiz üzere sûrî akledilirler gibi salt kâbiliyetten ibarettir. O, nefsin kendisi değildir, çünkü nefis olması bakımından nefis, bedenleşmiş maddenin yetkinlik sûretidir. O halde [heyûlânın tarifindeki "kâbil olan"], aklî yetkinlik gibi [salt] kâbiliyet olamaz. Çünkü bir

الاعتبار على الوجه الذي أشرنا إليه من تصيير المادة الخارجية جنسا مع كونها متحدة الحقيقة خارجا و عقلا باعتبار فلا يلزم إلا دخولها في حقيقة بعض الأنواع بما هي أنواع لا في حقيقة الجسم بما هو جسم كما هو مذهب الإشراقيين من تقوم الأجسام النوعية بالأعراض لا في حقيقة الجسم بما هو جسم كما هو مذهب النظام فإن مذهبه أنها محض الجواهر فكيف توجه بما ذكر.

[٢٨٦] ثم العجب كيف ذهل عما ذهل في توجيه مذهبه و إصلاحه من الوقوع في ورطة أخرى و هي عدم بقاء الأجسام ضرورة انتفاء الشيء بانتفاء ما يتقوم به و هو جملة الأعراض الغير الباقية باعترافه و قد أشار إليه بقوله ولذلك إن الأعراض لا تبقى والجواهر باقية. فلو تم كون الجواهر غير مختلفة بذواتها لما كانت الأجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة- بل مع جملة من الأعراض و حينئذ يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الأعراض و هل هذا إلا تناقض في الكلام.

الفصل الثاني

في الإشارة إلى ماهية الهيولى عند المحصلين من المشائين

[٢٨٧] قد عرفوا الهيولى بأنها الجوهر القابل للصورة و هو بحسب الظاهر منقوض بالنفس لأنها جوهر قابل للصور فالأولى أن يقيد الصورة بالحسية- و منهم من قيد التعريف بكون القابل بحيث لا معنى له إلا القابلية. و فيه خلل لا لما ذكره الشيخ الإلهي في المطارحات على ما سنذكره بل لأن في النفس جوهرا هيولانيا لا معنى له إلا القابلية. لأنه استعداد محض نحو المعقولات الصورية كما سنحققه و ليس هو نفس النفس لأن النفس بما هي نفس صورة كمالية للمادة الجسدانية. فلا يكون استعدادا نحو الكمال العقلي لاستحالة أن يكون أمر واحد بما هو واحد

olması bakımından tek bir şeyin fiil ve kuvve olması, iki [farklı] şeye kıyasla da olsa imkânsızdır. Aynı şekilde onun, bir şey için sûret, başka bir şey için ise madde olması da o iki şey birbirinden farklı olsalar da imkânsızdır.

[288] Çünkü bir şeyin, iki duruma nispetle birbirinden farklı olan iki şeyle nitelendirilmesi ancak o şeyin hakikatinin birbirinden farklı olan bu iki şeyden birinin salt hakikatinin aynısı olmadığında mümkün ve geçerlidir. Şu an sözünü ettiğimiz durum da böyledir. Heyûlâ ise Meşşâîlere göre salt kâbiliyet ve istidattır. Nefisler ve sûretlere gelince, onlar, kendilerinde fiiliyet olmakla beraber kuvve ve istidat ile alakalanır ve bu ikisiyle -varlıklarının kendi zâtlarının dışındaki heyûlânın varlığıyla karışmasıyla- karışır. İşte Meşşâîlerin, mutlak cismin heyûlâ ve sûretten mürekkeb olduğu görüşleri bunun üzerine mebnîdir.

[289] Şeyhü'l-İlâhî [Sühreverdî'nin] kitabının tabiîyyât kısmının başlarında belirttiğine gelince: "Kabiliyet ve kabul istidadı cevherî durumlar değildir. Aksine kabul edici olanın, kendinde bir hakikat olarak gerçekleşmesi gerekir ki böylece başka bir durumu kabul etsin ve ona başka bir durumu kabul edici olma [özelliği] eklensin. Sûretlerin taşıyıcısı istidadın kendisi değildir. Çünkü istidat, kendinde bir hakikati olan şey için istidattır. Evet, sûreti taşıyan cevherin, [sûreti] kabul ediciliğine itibarla heyûlâ diye isimlendirilmesinde bir engel yoktur. Nefsin, bedeni yönetmesine itibarla nefis olarak isimlendirilmesi de böyledir. O halde bu izafetler [itibarlar] cevherî hakikatin değil ismin anlamının parçaları olurlar." Bu tartışmalıdır. Zira kâbiliyet ve istidadın heyûlâya nisbeti, fâillik ve var etmenin Bârî Teâlâ'ya nisbeti gibidir. Nasıl ki burhan, tesir silsilesinin kendinde müessir ve ilah olan bir müessirde son bulduğunu ve O'nun ilahlığının ve tesirinin ek (*zâid*) bir sıfat ile olmadığını ispatlamıştır. Zira aksi takdirde bu sıfat ile nitelenmesinde kendisine eklenen başka bir şeye ve bu ilahlıktan önceki başka bir ilahlığa muhtaç olmuş olurdu. Bu ise yeri geldiğinde açıklayacağımız üzere bizzat bâtıl olan devr ve teselsülün lâzım gelmesine yol açtığından dolayı imkânsızdır. Aynı şekilde muhtaçlık ve istidâdî ihtiyaç silsilesi de zâtı sırf yoksunluk ve ihtiyaç olan bir şeyde sonlanır.

فعلا و قوة و إن كان بالقياس إلى شيئين و لا أن يكون صوره لأمر و مادة لأمر و إن كان الأمران متغايرين.

[٢٨٨] وذلك لأن اتصاف الشيء بمتخالفين بالإضافة إلى أمرين إنما يجوز و يصح إذا لم يكن ذلك الشيء حقيقته محض حقيقة أحد المتخالفين و فيما نحن فيه كذلك. أما الهيولى فإنها محض القابلية و الاستعداد عند المشاءين. وأما النفوس والصور فإنها فعلية في أنفسها متعلقة بالقوة والاستعداد مشوبة بهما شوب وجودها بوجود الهيولى الخارجة عن ذاتها وعلى ذلك بناء مذهبهم في تركب الجسم المطلق من الهيولى و الصورة.

[٢٨٩] و أما ما أورده الشيخ الإلهي في أوائل طبيعيات كتابه بأن القابلية و استعداد القبول ليست أمورا جوهرية بل ينبغي أن يتحقق القابل في نفسه حقيقة حتى يقبل أمرا آخر و يضاف إليه أنه قابل لأمر آخر و حامل الصور ليس نفس الاستعداد- فإن الاستعداد هو استعداد لشيء له في نفسه حقيقة. بلى لا يمنع أن يكون الجوهر الحامل للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول كما أن النفس يسمى نفسا باعتبار تدبيرها للبدن. فيكون هذه الإضافات أجزاء لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية. ففيه بحث لأن نسبة القابلية و الاستعداد إلى الهيولى كنسبة الفاعلية و الإيجاد إلى الباري تعالى. فكما دل البرهان على أن سلسلة التأثير ينتهي إلى مؤثر يكون بذاته مؤثرا و إلها و ليست إلهيته و تأثيره بصفة زائدة و إلا لكان مفتقرا في اتصافه بتلك الصفة إلى أمر يضم إليه و إلى إلهية سابقة على هذه الإلهية . و هو ممتنع لانجراره إلى لزوم الدور أو التسلسل الباطلان بالذات كما سنحقق في مقامه. فكذلك سلسلة الحاجة و الافتقار الاستعدادي ينتهي إلى شيء ذاته محض الفاقة و الافتقار.

[290] Keza nasıl ki sıfatların İlk Mevcûd'daki -ismi yüce olsun- aynılığının manası, akıldan başka bir yerde varlıkları olmayan izâfî mefhûmların, künhü meçhul sırf varlık olan şeyin zâtının aynısı olması değil bilakis [bunun manası] O'nun, tıpkı eşyanın varlıklarının [onların] dışındaki kaynağı olması gibi bu sıfatlardan söz edilmesinin ve onların aklen çıkarsanmasının (*intizâ'*) zâtıyla ilkesi olması ise, istidadın heyûlâ ile aynı olmasının hükmü de böyledir. Zira heyûlâ eşyanın aynî varlıktaki fakr ve eksiklikleri yönünden ibarettir. Tıpkı zâtî imkânın, -zat ve mâhiyet mertebelerinde tekavvüm etmeleri hasebince- zâtların fakrı ve mâhiyetlerin eksiklikleri yönünden ibaret olması gibi.

[291] Bir şeyin varlığının, zâtının cevheri bakımından başka bir şeyle taalluk etmesinin, o şeyin bizzat muzaf kategorisinden olmasını gerektirmediği, kimsenin dikkatinden kaçmasın. Zira birbiriyle izafet ilişkisi olan iki mütezayif, küllî zihnî kavramlardır ve onlardan ikisi de [ancak] diğeriyle beraber akledilebilir. Aynî varlıkların durumu ise bazısının bazısından ayrılması imkânsız olduğunda [bile] böyle değildir. Aksi takdirde tüm varlıklar bizzat muzaf kategorisinin altına girerdi. Hâlbuki böyle değildir.

[292] Bunun açıklaması şöyledir: Yaratıcı, zâtının kendisiyle yaratıcıdır. Yaratılan ise cevherinin kendisiyle feyz alan ve basit bir yaratma ile yaratılandır. O halde Bârî, mukaddes hakikatinin kendisiyle, eşyaya feyzedendir. Bununla birlikte zâtının en zayıf araz olan muzaf cinsi altında bulunması bir yana, O, [herhangi] bir cins altında bulunmaktan da yücedir.

[293] Nefis olmaklığındaki nefse gelince, onun varlığı cevheriyle başka bir varlığa şevk, tedbir ve hulûl taallukuyla taalluk ederse onun hali zikrettiğimiz üzere bizzat kendilerinden başka varlıklara taalluk eden varlıkların hali gibi olur. İlişkinin türü farklı olsa da durum böyledir. Yahut nefis olmaklığın ortadan kalkması ve kendisinden [nefisten] ayrılması mümkün olursa onun irtibatının heyûlânın başkasıyla irtibatına kıyaslanması, kapsamı tam olmayan kıyas (*kıyas bila câmi'*) olur.

[294] [Sühreverdî'nin -kuddise sirruhu- yukarıdaki sözünden] sonraki sözü ise şöyledir: "Cevherî olan şeyin, kuvve ve istidatla mütekavvim

[٢٩٠] و كما أن معنى عينية الصفات في الموجود الأول جل اسمه ليس أن المفهومات الإضافية التي لا وجود لها إلا في العقل هي عين ذات الشيء الذي هو صرف الوجود المجهول الكنه بل معنى ذلك كونه بذاته منشأ لحكايه تلك الصفات و منبعا لانتزاعها عقلا- كما أنه منبع لوجودات الأشياء خارجا فكذلك حكم عينية الاستعداد للهيولى فإنها عبارة عن جهة فقر الأشياء و قصوراتها في الوجود العيني كما أن الإمكان الذاتي عبارة عن جهة فقر الذوات و قصورات الماهيات بحسب تقومها في مرتبة الذات و الماهية.

[٢٩١] و لا يذهب على أحد أن كون الشيء بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره لا يوجب كونه من مقولة المضاف بالذات لأن المتضائفين مفهومان ذهنيان كليان يعقل كل منهما مع الآخر و ليس كذلك حال الوجودات العينية إذا كان بعضها مستحيل الانفكاك عن الآخر و إلا لكان جميع الوجودات داخلة تحت جنس المضاف بالذات و ليس كذلك.

[٢٩٢] بيان ذلك أن الجاعل بنفس ذاته جاعل و المجعول بنفس جوهره مفاض و بالجعل البسيط مجعول فالباري بنفس حقيقته القدسية فياض للأشياء و مع ذلك تعالى عن أن تكون واقعة تحت جنس فضلا عن وقوعه تحت جنس المضاف الذي هو أضعف الأعراض.

[٢٩٣] و أما النفس في نفسيتها فإن كانت بجوهرها متعلقة الوجود بغيرها تعلقا شوقيا تدبيريا أو طوليا كان حالها ما ذكرنا من حال الوجودات المتعلقة بغيرها بالذات و إن كان نحو العلاقة مختلفا و إن كانت النفسية جائزة الزوال و الانفكاك عنها فقياس ارتباطها على ارتباط الهيولى بغيرها قياس بلا جامع.

[٢٩٤] و أما قوله قدس سره بعد ذلك و لا يجوز أن يقال الأمر الجوهري حقيقة نفسه- متقومة بالقوة و الاستعداد أو هو نفس الاستعداد

hakikatinin kendisi olduğunun veya onun istidadın kendisi olduğunun söylenmesi mümkün değildir. Zira cevherin parçasının araz olması hiçbir açıdan mümkün değildir. Aksi takdirde şey, saf cevher olmaz, bilakis cevher ve arazın toplamı olur."

[295] Bunun cevabı şudur: Daha önce de çokça geçtiği üzere zâtî fasılların hakikatlerinden, çoğu zaman onların ârızî lâzımlarıyla söz edilir. Bu, kuvvelerin, onların zâtî fiilleriyle tarif edilmesine benzer. Buna göre etken (*fâil*) kuvve kendine has fiili ile tarif edilirken edilgen kuvve ise edilgenliğiyle tarif edilir.

[296] Doğrusu, aklın "akledilirleri idrak etme" ile tarif edilmesi, hayvanî kuvvenin "duyu ile algılama ve hareket etme" ile, bitkisel kuvvenin ise "beslenme ve büyüme" ile tarif edilmelerinin hepsi [tam] tanımın yerine ikame edilen [tariflerdendir]. Her ne kadar bu zikredilenlerin mefhûmları, zahirleri gereği nisbî arazlar olsalar da onlar aracılığıyla kendisinden söz edilen [şey], alametleri ve lâzımları bu [nisbî arazlar] olan hakiki fasıllardır. Zira onların anlatılması ancak bu lâzımlar aracılığıyla mümkündür. İşte heyûlâda ve edilgen olmaları cihetinden diğer edilgen kuvvelerde de durum böyledir.

[297] Tüm bunlardaki incelik şudur: Basit varlık tarzlarını bilmek için [onların] lâzımlarından veya İşrâkî müşahededen başka bir yol yoktur. Cins ve fasıldan mürekkeb mantıksal bir tanımı olan şey türsel küllî mâhiyetten başka bir şey değildir.

[298] Varlık bazen basit bir şekilde olur ve ona lâzım gelen mâhiyetin tanımı iki parçadan mürekkeb olur. Onlardan her biri mâhiyete dâhil olurken o varlığın hâricindedir. Ancak iki parçasıyla beraber o mâhiyet, mertebesinin gereğine göre o varlığın hakikatinden o varlığın lâzımı olarak bahseder. Bu durumda insan o varlığa işaret ederken [o varlığın lâzımının mâhiyetinin] iki parçasını zikretmek zorunda kalır. Böylece bu ikisine, mecburen o varlığın tanımı denir. Her ne kadar bu varlık, tanımı olmayan [basitlerden] olsa da... Şeyh [İbn Sînâ] bunu *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'de açıklamıştır.

[299] Buna benzer bir görüşü [Fahreddin Râzî] -Allah kendisini onurlandırsın- *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye* kitabında bu tür bir problemin cevabı olarak şu şekilde dile getirir:

فإن جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصح أن يكون عرضا و إلا لم يكن الشيء جوهرا محضا بل مجموع جوهر و عرض.

[٢٩٥] فالجواب أن كثيرا ما يعبر عن حقائق الفصول الذاتية بلوازمها العرضية كما مر ذكره غير مرة و هذا من باب تعريف القوى بأفاعيلها الذاتية فالقوة الفاعلة يعرف بفعلها الخاص و القوة الانفعالية يعرف بانفعالها.

[٢٩٦] و الحق أن تعريف العقل بإدراك المعقولات و تعريف القوة الحيوانية بالإحساس و التحريك و القوة النباتية بالتغذية و التنمية كلها مما أقيمت مقام الحدود و إن كانت المذكورات بظواهر مفهوماتها أعراضا نسبية لكن الفصول الحقيقية هي ما يعبر عنها بهذه الأمور التي هي علاماتها و لوازمها إذ لا يمكن الحكاية عنها إلا بهذه اللوازم فكذلك الحال في الهيولى و سائر القوى الانفعالية من حيث إنها انفعالية.

[٢٩٧] و السر في الجميع أن أنحاء الوجودات البسيطة لا سبيل إلى معرفتها إلا باللوازم أو بالمشاهدة الإشراقية و أن ذا الحد المنطقي المركب من الجنس و الفصل ليس إلا الماهية الكلية النوعية.

[٢٩٨] و ربما يكون الوجود نحوا بسيطا و الماهية اللازمة له مركبا حدها من جزءين- كل منهما داخل في الماهية خارج عن ذلك الوجود إلا أنها بجزءيه حكاية عن حقيقة ذلك الوجود لازمة له بحسب حاق مرتبته فيضطر الإنسان إلى ذكرهما عند الإشارة إليه فيقال لهما حد ذلك الوجود اضطرارا مع أن الوجود مما لا حد له و قد حقق الشيخ هذا في الحكمة المشرقية.

[٢٩٩] و قريب منه ما أورده شرف الله نفسه في كتاب المباحث جوابا عن مثل ذلك الإشكال حيث قال:

[300] "Burada şöyle bir zorluk vardır: Heyûlânın faslı imkânsa ve heyûlâ cevherse ve cevherlerin fasılları da yine cevherler olursa bu durumda imkânın da cevher olması gerekir. Oysa bu, iptal edilmiştir. Eğer imkân onun faslı da lâzımı da olmazsa [bu da bâtıldır] çünkü o, imkândan önce de mümkündü. Zira o, imkândan ayrılamaz.

[301] Bu [zorluğun] çözümü şudur: Heyûlânın faslı bilinemez. Çünkü heyûlâ olması bakımından heyûlâ ne mümkün olan ne de mümkün olmayan olup [imkândan] mücerreddir. Bilakis imkân onun lâzımıdır. Bunun manası, heyûlâ akledildiği vakit onun imkânı da akledilmiş olur. Dolayısıyla imkân ondan ayrılamaz." [Râzî'nin] sözü bitti.

[302] Bu söz, dikkatli bakıldığı zaman bizim zikrettiğimizle aynıdır. Zira onun bu sözdeki maksadı şudur: Heyûlâ, basit bir cevherdir ve basitlerin vücûdî fasıllarından -takdiren de olsa zihinde tasavvur edildiklerinde- ancak onların hakikatlerinin gereklerinden çıkarsanan (*intizâ'*) lâzımları vasıtasıyla bahsedilebilir. Heyûlânın hakikati ise onun varlığının burhanının da gösterdiği üzere hakikatlerin kuvvesi ve onların istidâdî imkânından başka bir şey değildir. [Tüm bunların sonucunda] bu imkân cevherî sûretlerin kuvvesi olması bakımından heyûlânın zâtının tamamı ve hakikatinin kemâlidir. Tıpkı hareketin, onda bilkuvve bulunmaları bakımından bilkuvve olan arazi vasıfların kemâli olması gibi...

[303] [Sühreverdî'nin] üçüncü itirazı ise şöyledir: İstidat, istidadı olduğu şeyin taşıyıcısı olamaz. Bir şeyin istidadı o şeyin meydana gelmesiyle beraber mevcûd kalamazken bu nasıl olsun? O halde heyûlâ, sûrete yönelik istidadın kendisi veya onun bir parçasıysa sûretle beraber mevcûd bulunamaz. Hâlbuki söz, sûretin taşıyıcısı hakkındadır.

[304] Bunun cevabı şudur: Daha sonra tahkik edeceğimiz üzere heyûlânın birliği müphem bir birliktir. Çünkü onun zâtında tüm sûret ve arazlara yönelik istidat vardır. Onlardan fiile ne zaman çıkarsa ona uygun şekilde istidadı da geçersiz olur. Bu durumda heyûlâ onun için değil başkası için istidat olmuş olur. Bu yüzden denilmiştir ki heyûlânın birliği şahsî bir birlik değil cinssel bir birliktir. Filozoflardan "Heyûlâ, unsurlar âlemidir ve tek bir şahıstır." diyenin sözünü ise onun maksadının şöyle olduğunu söyleyerek tevil etmişlerdir: Heyûlâda, sûret ve arazların

[٣٠٠] و هاهنا سؤال و هو أنه إن كان فصل الهيولى هو الإمكان و الهيولى جوهر و فصول الجواهر جواهر فيجب أن يكون الإمكان جوهرا و قد أبطل هذا و إن لم يكن الإمكان فصله و لا أنه لازم فقد كان قبل الإمكان ممكنا لأنها لا تنفك عن الإمكان.

[٣٠١] والجواب عن هذا أن فصل الهيولى لا يعرف لأن الهيولى من حيث هي هيولى مجردة ليس ممكنا و لا غير ممكن بل يلزمه الإمكان معناه أنه إذا عقلت عقل معها الإمكان فلا ينفك عنه انتهى كلامه.

[٣٠٢] و هو كما يظهر عند التعمق عين ما ذكرناه إذ غرضه أن الهيولى لكونها جوهرا بسيطا و فصول البسائط الوجودية يكون بحيث لا يمكن التعبير عنها إلا بلوازمها المنتزعة عن حاق حقيقتها عندنا يتصور في الذهن و لو بحسب التقدير و الهيولى ليست حقيقتها إلا قوة الحقائق و إمكانها الاستعدادي كما يدل عليه برهان وجودها. فهذا الإمكان تمام ذاتها و كمال حقيقتها من حيث هي قوة الصور الجوهرية- كما أن الحركة كمال ما بالقوة من الأوصاف العرضية من حيث هو بالقوة فيها.

[٣٠٣] و أما ما اعترض ثالثا بقوله و الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له- كيف و قد قيل إن الاستعداد للشيء لا يبقى مع حصوله فإذا كانت الهيولى هي الاستعداد أو جزؤها الاستعداد للصورة فلا يبقى مع الصورة و كلامنا في حامل الصورة.

[٣٠٤] فجوابه أن وحدة الهيولى كما سنحقق وحدة مبهمة لأن لها في ذاتها استعداد كافة الصور و الأعراض و كلما خرج منها إلى الفعل بطل ما بحسبه من الاستعداد فلم يكن الهيولى استعدادا له بل لغيرها. و لهذا قيل إن وحدة الهيولى جنسية ليست شخصية و أولوا كلام من قال من الحكماء إن هيولى عالم العناصر واحدة بالشخص بأن غرضه أن الهيولى لها تشخص

toplamının kendisine arız olması ile oluşan heyet sebebiyle meydana gelen bir şahıslaşma vardır. Açıktır ki cevherler ve arazlardan [oluşan] bütün tek bir şahıstır.

[305] Bunun tahkiki şudur: Aklî bir durum olduğundan dolayı heyûlânın zâtında, akıl kendilerine tek seferde yöneldiğinde zihindeki çok sayıda türsel (*nev'iyye*) hakikatler arasında ortak olan ve aklın şahıslaşmasıyla şahıslaşan akledilirlere zihinde arız olan birlik gibi bir birlik vardır. İşte heyûlânın aklî-şahsî birliğindeki durumu da cinslerin ortak-zihnî birliğindeki durum gibidir.

[306] Şeyh [İbn Sînâ] ve emsalleri, çok kez şöyle bir açıklamada bulunurlar: Mürekkeb cinslerin, fasılların varlığına yönelik bir istidadı vardır. Bununla beraber onun bazı fasıllarla nitelenmesi diğer fasıllara yönelik istidadını iptal etmez. Çünkü onun birliği müphemdir ve çokluğu kabul eder. Nasıl ki onun şahıslaşması umum ve iştiraka zıt değildir, heyûlânın istidat olmaktaki hükmü de böyledir. Zira o, tek bir istidat değildir. Bilakis o, bir sûretle beraber olduğu her mertebede başka bir sûret için istidada dönüşür.

[307] Filozoflar ayrıca, kuvve ile istidadı, eş-Şeyhü'r-Reis'in bazı risalelerinde zikrettiği üzere üç açıdan birbirinden ayırırlar. Çünkü kuvve iki zıdda elverişlidir. Zira her insan sevinme ve üzülme kuvvesine sahiptir. Ancak onlardan bazıları sevince istidatlıyken bazıları ise üzülmeye istidatlıdır. Öfke ve korku gibi diğer edilgenlikler için de hüküm böyledir. Çünkü kuvve 'uzak olan' iken istidat 'yakın olan'dır. Kuvve güç ve zayıflık yönünden birbirinden farklı olabilirken istidat ise ancak bunlardan biri olabilir ki o da "güçlü kuvve"dir.

[308] Özetle istidat, kuvvenin iki zıdda kıyasla tamamlanmasıdır. Buna göre ilk heyûlâ bilkuvve her şeydir. Bu yüzden kendisinde meydana gelen şeylerin [arazlar ve sûretler] bazısı diğer bazısını engeller ve engellenen şey [var olabilmek için] engelleyen şeyin ortadan kalkmasına ihtiyaç duyar. Heyûlâda meydana gelen şeylerden bazısı ise diğer bazısına engel olmaz fakat istidadın tamamlanması için başka bir ilaveye ihtiyaç duyar. İşte bu kuvve, uzak kuvvedir.

حصل لها من الهيئة العارضة من الصور و الأعراض جملة و لا شك في أن مجموع الجواهر و الأعراض شخص واحد.

[٣٠٥] و تحقيق ذلك أن للهيولى في ذاتها لكونها أمرا عقليا وحدة كوحدة عارضة للمعقولات المشتركة بين الحقائق المتكثرة النوعية في الذهن عند ملاحظة العقل إياها واحدة في الذهن متشخصة بتشخصات العقل فحال الهيولى في وحدتها الشخصي العقلي كحال الأجناس في وحدتها الذهني الاشتراكي.

[٣٠٦] و كثيرا ما يصرح الشيخ و أترابه أن للجنس الذي للمركبات استعدادا لوجود الفصول و مع ذلك اتصافه ببعض الفصول لا يبطل استعداده لسائر الفصول و ذلك لأن وحدته مبهمة تجامع التكثر كما أن تشخصه لا يأبى العموم و الاشتراك فكذلك حكم الهيولى في كونها استعدادا فإنها ليست استعدادا واحدا بل في كل مرتبة يقترن بصورة تصير استعدادا لصورة أخرى.

[٣٠٧] و أيضا الحكماء فرقوا بين القوة و الاستعداد بوجوه ثلاثة ذكرها الشيخ الرئيس في بعض رسائله و ذلك لأن القوة يكون على الضدين بالسوية فإن كل إنسان يقوى على أن يفرح و يحزن إلا أن منهم من هو مستعد للفرح و منهم من هو مستعد للحزن و كذلك الحكم في الغضب و الخوف و سائر الانفعالات. و لأن القوة ما تكون بعيدة و الاستعداد يكون قريبا و القوة يتفاوت شدة و ضعفا و الاستعداد لا يكون إلا واحدا هو القوة الشديدة.

[٣٠٨] و بالجملة الاستعداد استكمال للقوة بالقياس إلى أحد المتقابلين فالهيولى الأولى هي بالقوة كل شيء فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه إلى زواله و بعض ما فيها لا يعوق عن بعض آخر و لكنه يحتاج إلى ضميمة أخرى حتى يتم الاستعداد و هذه القوة هي قوة بعيدة.

[309] Yakın kuvve ise kendisinden etkilendiği fâil kuvveden önce başka bir fâil kuvvenin kendisine bitişmesine ihtiyaç duymayan kuvvedir. Örneğin ağaç, bilkuvve anahtar değildir. Bilakis [bunun için] evvela sökücü kuvve ile, sonra kesici kuvve ile, sonra ise yontucu kuvve ile karşılaşmaya ihtiyaç duyar. Bundan sonra ise anahtar olmanın fâil kuvvesi ile karşılaşarak ondan etkilenmeye hazır hale gelir ve böylece anahtara dönüşür.

[310] O halde açığa çıktı ki heyûlâ, tek bir sûret gibi tek bir istidat değildir ki o sûretin var olmasıyla [istidadın] kendisi de ortadan kalksın. Bilakis heyûlâ, tüm sûretlere yönelik [herhangi bir kayıtla kayıtlanmamış] mutlak kuvvedir. O, zâtında sayı bakımından değil mana bakımından bir birliktir. Aynı şekilde varlıkta müstakil bir cevher de değildir ki birliği muayyen bir birlik olsun. Aksine o, varlığında mutlak olarak herhangi bir sûretin varlığına tabidir. Onun mutlak tabiatını sayı bakımından tek ve varlıkta müstakil bir tahsis edici tahsis eder ve [yine onu] müşahhas aklî bir kaim kılıcı varlığa çıkarır.

[311] Bunun açıklamasını istersen bedenin durumuna bak. Organlarda ve başka [yerlerde] ve onların peşpeşe gelen istidatlarında bulunan ve birbiri ardınca değişen heyet ve sûretlerdeki devam edici kuvve, [bedene] nasıl eşlik etmektedir? Bu hayatta (*neşet*) kaldığı müddetçe ondan bir şey eksilmesi lâzım gelmez. Aşama aşama tamamlanma (*istikmâl*) ve halden hale geçme gibi devam edici kuvve de bu şekildedir. Şöyle ki bedende, organlardaki ve üreme hücrelerindeki tüm sûretler birbiri ardınca değişir. Buna rağmen mutlak sûretlerdeki ve mutlak istidattaki şahsî birlik, ömrün başından sonuna kadar baki kalacak şekilde bedenin kendi şahsiyetiyle korunmuştur.

[312] O halde unsurlar âleminin şahsî birliğindeki ve sûretlerinin birbiri ardınca değişmesi ve istidatların çokluğuna rağmen zamanın sonuna dek devam edici salt kuvve olan heyûlânın birliği hususundaki durumu da buna kıyas et. Bu konuda daha fazla açıklama inşallah birbirini gerektirme (*telâzüm*) bahislerinde gelecek.

[313] Buradan, Allâme Hifrî gibi müteahhirûndan bir grubun hatası ortaya çıkmaktadır. Onlar heyûlânın, kendisinde sûretlerin ve heyetlerin

[٣٠٩] و أما القوة القريبة فهي التي لا يحتاج إلى أن يقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي ينفعل عنها فالشجرة مثلا ليست بالقوة مفتاحا بل يحتاج إلى أن يلقاها أولا قوة قالعة ثم ناشرة ثم ناحتة ثم بعد ذلك يتهيأ لأن ينفعل من ملاقاة القوة الفاعلية المفتاحية فيصير مفتاحا.

[٣١٠] فظهر أن الهيولى ليست استعدادا واحدا نحو صورة واحدة حتى يبطل ذاته بوجود تلك الصورة بل هي قوة مطلقة لجميع الصور و ليست في ذاتها واحدة بالعدد بل بالمعنى. و ليست أيضا جوهرا مستقلا في الوجود حتى يكون وحدتها وحدة معينة- بل هي في وجودها تابعة لوجود صورة ما مطلقة يحصل طبيعتها المطلقة محصل واحد بالعدد مستقل في الوجود و يقيمها مقيم عقلي مشخص.

[٣١١] و إن أردت إيضاح ذلك فانظر إلى حال البدن كيف يصحبه قوة مستمرة للهيئات و الصور المتبدلة للأعضاء و غيرها و استعداداتها المتعاقبة فلم يزل يلزمه ما دام في هذه النشأة نقص و بحسبه قوة مستمرة نحو الاستكمال طور بعد طور و حالا غب حال- بحيث يتبدل فيه جميع الصور التي للأعضاء و الأمشاج و مع ذلك محفوظ الوحدة الشخصية للصور المطلقة و للاستعداد المطلق بنفس شخصيته باقية من أول العمر إلى آخر الأجل.

[٣١٢] فقس عليه حال عالم العناصر في وحدتها الشخصية و وحدة الهيولى التي هو قوة محضة مستمرة إلى آخر الدهر مع تبدل الصور و تعدد الاستعدادات و سيجيء فضل إيضاح في مباحث التلازم إن شاء الله تعالى.

[٣١٣] و من هناك يظهر خطأ جماعة من المتأخرين كالعلامة الخفري و غيره- زعموا أن الهيولى شخص واحد يتوارد عليه الصور و الهيئات و

birbiri ardınca geldiği tek bir şahıs olduğunu iddia ettiler ve heyûlâya örnek olarak denizi, sûretlere örnek olaraksa dalgaları gösterdiler. Şayet tam tersini yapsalardı doğru olmaya daha yakın olurdu. Zira heyûlânın varlığı sûretin varlığına tabidir. O halde tabi olunan çok olurken tabi olması bakımından tabi olan nasıl "şahsî bir" olabilir?

[314] Mutlak anlamda bilfiil olanın, bilkuvve olandan önce olduğu kanıtlanmıştı. Cüz'î kuvve ise kendisine kuvve olduğu fiilden öncedir. Önce gelen bir fiile tabi olan her kuvve, kendisinden önce geldiği ve kendisine eklenen bir fiilin imkânıdır. Buna göre adamlık kuvvesi çocukluk sûretine ilişerek ona tabidir. Çocukluk kuvvesi nutfe sûretine, nutfe kuvvesi kan sûretine, kan kuvvesi ise besin sûretine tabidir.

[315] Basitlerin sûretlerine gelene kadar bu şekilde devam eder. Sonra bir kez daha -vasıtasız olarak veya mürekkebde son bulana kadar bir basitten diğer basite tereddüt vasıtasıyla- mürekkeblerin sûretlerine döner. Bu durumda bir açıdan, istidatlar sûretlere tabiyken diğer bir açıdan ise sûretler istidatlara tabi olur. Tıpkı denizdeki metcezir, gök cisimlerindeki (*felekiyyât*) doğuş ve batış ve sûfîlerdeki kabz ve bast halleri gibi...

[316] Heyûlânın, "duyusal sûretleri kabul eden cevher" şeklindeki zikrettiğimiz tarifine yönelik "cismânî sûretlerden bazısının, özellikle feleklerin -ki onlar duyulur değildir- sûretlerinin duyusal olmadığı" şeklindeki nakza gelince bunun cevabı şudur: Bundan maksat onun, her ne kadar dış duyulardan biriyle idrak edilen bir şey olmasa da "duyusal işareti kabul eden" olmasıdır. "Duyusal (*hissî*)" kelimesinin "aklî" kelimesinin mukâbili olarak söylenmesi çokça yaygındır.

[317] Daha önce de geçtiği üzere birinin heyûlânın tarifinde "cismânî duyulur" yerine "Heyûlâ cismânî sûretleri kabul eden cevherdir." demesi ve sonra cismi "duyusal işaret ile kendisine yönelinme özelliğinde olan cevher" veya "kendisinde dik bir şekilde kesişen üç kesişenin varsayılması mümkün olan cevher" olarak tarif etmesi de mümkündür.

مثلوها بالبحر و الصور علامة الخفري بالأمواج و لو عكسوا الأمر لكان يشبه أن يكون أولى فإن وجود الهيولى تابعة لوجود الصورة فكيف يكون المتبوع متعددا و التابع بما هو تابع واحدا شخصيا.

[٣١٤] و قد برهن على أن ما بالفعل مطلقا متقدم على ما بالقوة و أما القوة الجزئية- فهي متقدمة على الفعل الذي هي قوة عليه و كل قوة تابعة لفعل متقدم و هي إمكان لفعل يتقدم عليه و يضاف إليه فالقوة على الرجولية تابعة للصورة الطفولية مقترنة بها و القوة على الطفولية تابعة للصورة المنوية و القوة عليها تابعة للصورة الدموية و القوة عليها تابعة لصورة الغذاء.

[٣١٥] و هكذا متعاقبة إلى ما يقارن صور البسائط ثم يعود إلى صور المركبات تارة أخرى بغير واسطة أو بواسطة ترددها من بسيط إلى بسيط حتى ينتهي إلى المركب فلا يزال الاستعدادات تابعة للصور بوجه و الصور تابعة للاستعدادات بوجه آخر كالمد و الجزر للبحر و الطلوع و الغروب للفلكيات و القبض و البسط للصوفي.

[٣١٦] و أما النقص على التعريف الذي ذكرناه للهيولى أي الجوهر القابل للصور الحسية بأن من الصور الجسمانية ما ليست بحسية سيما صور الأفلاك فإنها غير محسوسة فالجواب أن المراد منها ما يقبل الإشارة الحسية و إن لم يكن أمرا مدركا بإحدى الحواس الظاهرة و إطلاق الحسي على ما يقابل العقلي شايع كثير.

[٣١٧] و لأحد أن يورد في تعريف الهيولى بدل الحسية الجسمانية فيقول الهيولى جوهر قابل للصور الجسمانية ثم يعرف الجسم بأنه جوهر من شأنه أن يقصد بالإشارة الحسية أو يمكن فيه فرض ثلاث متقاطعات على التقاطع العمودي كما مر.

Üçüncü Fasıl

Heyûlânî Cevherin İspatı

[318] Cismin, Eflatun ve Aristoteles'ten önce henüz hikmetin olgunlaşıp tamamlanmadığı zamanlarda yaşayan bazı filozofların ibarelerine tabi olan kelamcıların [cevher-i fert hakkındaki] görüşleri gibi cevherî olsun veya Nazzâm, Dırâr ve Neccâr'ın [daha önce zikredilen] görüşleri gibi arazi olsun ölçüsel bölünmeyi asla kabul etmeyen parçalara ayrıldığına veya Demokritos ve takipçileri gibi bu parçaların [asla değil de] ancak ayrışımsal (*fekkiyye*) bölünmeyi kabul etmediğine hükmeden görüşler iptal edilince, cismin hakikatinin bitişme ve kendinde bitişikten hâriç olmadığı sabit oldu. Tıpkı onun duyu nazarında bölünmeyi kabul edici (*kâbil*) olması gibi. Cismin ayrılması ve bitişmesi, parçalarının birbirinden uzaklaşması veya birbirine yakınlaşması değil bilakis birliğinin ortadan kalkması ve ayrılmanın meydana gelmesi veya ayrılmanın ortadan kalkması ve bitişmenin meydana gelmesidir.

[319] Özetle, böyle bir hakikatin şahsî birliğinin, onun bitişmesi ve bitişikliği türünden olması gerekir. Sayının birliğinin ve şahsiyetinin, onun ayrılması ve çoğalmasından başka bir şey olmaması gibi... Aynı şekilde sayının çokluğunun ortadan kalkmasıyla ayrılma hüviyeti de ortadan kalktığı gibi cisimdeki bitişmenin birliğinin ortadan kalkmasıyla da onun bitişme hüviyeti ortadan kalkar.

[320] O halde cisimde bitişmenin varlığı kesinleştiğine göre ve [dahası] onun ayrılmayı kabul etmesi ve kabul edicinin ve onun lâzımlarının varlığının kabul edilenle beraber baki kalmasının gerekliliği ve bitişmenin kendisinin -birliğin mukâbilinin çokluk olduğunu öğrendiğin üzere- ayrılma ile beraber baki kalamayacağı da [kesinleştiğine göre] şayet cisimde ayrılmayı kabul eden bir şey olmasaydı; [a] ya bitişmeyi [ayrılmayı kabul eden şeyin] zıddı veya yokluğu olan mukâbili kabul ederdi [b] ya da ayırma, onun bitişimsel hüviyetini tamamen yok etmek ve farklı iki bitişik hüviyeti bu ikisi ve [baştaki hüviyet] arasında herhangi bir bağ olmaksızın yoktan var etmek demek olurdu. Keza iki hüviyetin tek bir bitişik olarak kaynaşmasında da durum böyledir. Şayet bitişmeden başka bitişmeyi kabul edici olan bir şey olmasaydı x-) şeyin kendi kendisini

فصل الثالث

في إثبات الجوهر الهيولاني

[٣١٨] لما بطل المذاهب القائلة بانفصال الجسم إلى أجزاء لا تقبل القسمة المقدارية أصلا جوهرية كانت كما عليه المتكلمون تبعا لعبارات بعض من تقدم عهده عهد أفلاطون و أرسطو من الفلاسفة قبل نضج الحكمة و تمامها أو عرضية كما عليه النظام و الضرار و النجار أو لا تقبل الفكية فقط دون غيرها كما رآه بعض آخر مثل ذيمقراطيس و أصحابه ثبت أن حقيقة الجسم غير خارجة عن اتصال و متصل في نفسه كما هو عند الحس قابلا للانفصال و ليس انفصاله و اتصاله تباعد الأجزاء و تجاورها بل زوال الوحدة و حدوث الانفصال أو زوال الانفصال و حدوث الاتصال.

[٣١٩] و بالجملة مثل هذه الحقيقة لا بد أن يكون وحدتها الشخصية هي نحو اتصالها و متصليتها كما أن وحدة العدد و شخصيتها ليست إلا انفصالها و تعددها و كما أن ببطلان كثرة العدد يبطل هويتها الانفصالية فبطلان وحدة الاتصال في الجسم يبطل هويته الاتصالية.

[٣٢٠] فإذا تحقق للجسم اتصال و تحقق قبوله الانفصال و تحقق أن القابل و ما يلزمه يجب بقاء وجوده مع المقبول و الاتصال نفسه لا يبقى مع الانفصال- لما علمت أن الوحدة مقابلة للكثرة فلو لم يكن في الجسم شيء يقبل الانفصال لكان إما أن يقبل الاتصال مقابله ضده أو عدمه. و إما أن يكون الفصل إعداما لهويته الاتصالية بالتمام و إيجادا لهويتين اتصاليتين أخريين من كتم العدم من غير رباط بحسب الذات بين هاتين و تلك و كذا عند التحام الهويتين متصلا واحدا إذا لم يكن قابل غير الاتصال يقبل

kabul edici olması veya y-) bitiştirmenin, iki hüviyeti yok etmek ve [başka] bir hüviyeti o ikisiyle bunun arasında herhangi bir ortak nokta olmaksızın var etmek olması gerekirdi.

[321] İlk ikisi [a ve b] zorunlu olarak bâtıldır. Sonraki ikisi de [x ve y] aynı şekilde [bâtıldır]. Çünkü [a ve b'nin bâtıl olmasının sebebi] cismi ayırma ile onu tamamen yok edip iki başka cisim var etmek arasında zorunlu olarak fark vardır. Aynı şekilde [x ve y'nin bâtıl olmasının sebebi] bitiştirme ile iki cismi yok edip üçüncü bir cisim var etmek arasında da [zorunlu olarak fark vardır]. Örneğin testideki suyun iki bardağa koyulması veya iki adet bardaktaki suyun testiye koyulması gibi. İşte heyûlâdan kastedilen şey, iki halde de baki kalan bu şeydir. [Bu şey] salt istidattır ve kendisinde bitişme hüviyeti bulunmaz. Çünkü [heyûlâya], olduğu hal üzere bulunduğu müddetçe çokluk ve ayrılmanın ârız olması mümkün değildir. Aynı şekilde onda cevherî olan veya cevherî olmayan birimlerde de olduğu üzere ayrılma hüviyeti de bulunmaz. Çünkü ona birlik ve bitişmenin ârız olması da mümkün değildir. Bilakis onun birliği ve bitişmesi [ancak] bitişimsel sûretin ona hulûl etmesiyle, çokluğu ve ayrılması ise ayrılmanın [bitişimsel sûrete] ârız olmasıyladır.

[322] Sonra, bilfiil mevcûd oluş mertebelerinin en düşüğünün, bir şeyde o şeyin kendisine ve zâtının parçalarına kıyasla bitişme ve ayrılmayı cem edicilik özelliği bulunmayan, bitişime ve ayrılmaya mensup mevcûd olduğu ve bu ikisinin arasında ayrılmaya mensup olan varlığın düşüklük ve kusurdaki mertebe bakımından daha aşağı olduğu sana açık hale geldiğine göre, varlığın kaynağından -ayrışmaya mensup fertlerin cevher olmalarının imkânsızlığı ispatlandığı üzere- zâtını taşıyan bir taşıyıcı olmaksızın cevher olmakla nitelenmekten daha aşağı bir mertebeye ulaşılmış ve munfasılların ve konumsal fertlerin müstakil birer mevcûd oldukları da geçersiz kılınmıştır. Sayısal mevcûd da ancak gayrısı ile kaim olan bir arazdır. Birimlerden mürekkeb olan şey, varlığın ancak arazi bir tarzını hak eder. Keza ölçülerden yerleşik olmayanlar da -tahkik edeceğimiz üzere- ancak arazi varlığı kabul edebilir.

[323] O halde sûrî cevherlerde, cisimsel bitişme hüviyeti dışında da daha düşük bir mertebe olmadığı açığa çıkmıştır. Şüphe yoktur ki bir şeyin maddesinin varlığı o şeyin kendisinden daha eksiktir. Nasıl

الاتصال يلزم أن يقبل الشيء نفسه- أو يكون الوصل إعداما لهويتين و إحداثا لهوية واحدة من غير جامع بين هذه و بين تينك.

[٣٢١] و الأولان باطلان بالضرورة. و كذا الثانيان للفرق الضروري بين الفصل و بين إعدام جسم بكليته و إحداث جسمين آخرين و كذا بين الوصل و إعدام جسمين و إحداث جسم ثالث كماء الجرة يجعل في الكيزان أو ماء الكيزان يجعل في الجرة فذلك الأمر الباقي في الحالين- هو المراد بالهيولى و هو استعداد محض ليس في نفسه هوية اتصالية ليمتنع طريان الكثرة و الانفصال عليها مع بقائها بحالها و لا هوية انفصالية كالوحدات الجوهرية- أو غير الجوهرية ليمتنع طريان الوحدة و الاتصال عليه بل وحدتها و اتصالها بحلول الصورة الاتصالية فيها و كثرتها و انفصالها بطريان الانفصال عليها.

[٣٢٢] ثم إذا ظهر لك أن أدنى مراتب الموجودية بالفعل هو الموجود الاتصالي و الانفصالي- الذين لا جامعية لشيء منهما بالقياس إلى نفسه و أجزاء ذاته و أن الوجود الانفصالي- لما كان أدونهما مرتبة في الخسة و القصور فلم ينل من منبع الوجود إلا مرتبة أنزل- من أن يتصف بالتجوهر من دون حامل يحمل ذاته حسب ما برهن على استحالة جوهرية الأفراد الانفصالية و بطل كون المنفصلات و الآحاد الوضعية موجودا مستقلا و الموجود من الموجود العددي ليس إلا عرضا قائما بغيره و إنما المتألف من الوحدات لا يستحق إلا نحوا عرضيا من الوجود و كذا الغير القار من المقادير لا يسع إلا الوجود العرضي كما سنحقق.

[٣٢٣] فظهر أن لا أدون منزلة من الجواهر الصورية إلا الهوية الاتصالية الجسمية- و لا شك أن مادة الشيء وجودها أنقص من ذلك الشيء كيف

olmasın ki? Onun o şeye nispeti, bir şeyin tamlığa nispeti gibidir. Biz bunun tahkikini dört illet bahislerinde tamamlamıştık. O halde, sûreti, sûretlerin en zayıfı olan bir maddenin durumu hakkında ne dersin? O, fiiliyetten herhangi bir payı olmayan salt kabul ediciden başka bir şey olabilir mi?

[324] Böyle bir maddenin hakikatinin hangi fiiliyet olursa olsun herhangi bir fiil ile kıvam bulması (*tekavvüm*) ve hangi taayyün olursa olsun herhangi bir taayyün ile tahassül etmiş bir madde olması gerekir. Böylece onun mâhiyeti birleştirme ile tamamlandığı gibi ayırma (*fasl*) ile de tamamlanır, varlığı çokluk ile tekavvüm ettiği gibi birlik ile beraber de tekavvüm eder, bozuluş ile beraber kaldığı gibi oluş ile de beraber kalabilir ve şerri kabul ettiği gibi hayrı da kabul edebilir. Devamlılık ve bekâ, onda ancak o, türselliği -inayeti ile cisimler ve sûretler âlemini ve bunlara lâzım gelen tabilerini devam ettiren, fertlerinin birbiri ardınca gelmesiyle onların türlerini koruyan, varlıklarını ve hayırlarını devam ettiren, emsallerini ve benzerlerini peşpeşe getirerek onların eksiklerini, şerlerini, afetlerini ve kusurlarını iyileştiren- Kudsî Mukîm'in şahısların peşpeşe gelmesini daim kılmasıyla korunan mutlak sûretin lâzımı olduğundan dolayı gerçekleşir.

Tartışmalar ve Tahkikler

1. Tartışma

[325] *el-Besâir* sahibi İbn Sehlân es-Sâvî mezkûr delile itiraz ederek şöyle der: "Ayrılma ademîdir. Ademî olan şey ise kendisini kabul eden bir kabul ediciye ihtiyaç duymaz. Aksi takdirde eşyanın varlığından önce yoklukta sonsuz sayıda kabul ediciler mevcûd olurdu."

[326] [Bu itiraz şöyle] savuşturulur: Ayrılma, şayet iki bitişme hüviyetinin meydana gelmesinden ibaretse işte [bizim söylediğimiz budur]. Şayet [ayrılma] bitişmenin yokluğundan ibaretse bu durumda her bitişmeyen ayrılmış değildir ki akıl ve nokta da ayrılmış olsun. Aksine bunun yanında [ayrılmanın], ayrılmayla beraber baki kalan ve ayrılmanın mukâbili bir istidada sahip olan bir mahalle eklenmesi gerekir.

و نسبتها إليه نسبة الشيء إلى التمام و قد فرغنا من تحقيق هذا في مباحث العلل الأربع . فما ظنك بأمر يكون مادة يكون صورتها أضعف الصور فهل إلا قابل محض لا حظ لها من الفعلية.

[٣٢٤] فمثل هذه المادة يجب أن يكون حقيقتها قوة متقومة بفعل ما أي فعلية كانت- و مادة متحصلة بتعين ما أي تعين كان حتى إنها يستتم ماهيتها بالفصل كما يستتم بالوصل- و يتقوم بالكثرة كما يتقوم بالوحدة و يبقى مع الفساد كما يبقى مع الكون و يقبل الخير كما يقبل الشر و إنما يحصل الاستمرار و البقاء لأنها لازمة لمطلق الصور المنحفظ نوعيتها بتعاقب الأشخاص بإبقاء مقيم قدسي يديم بعنايته عالم الأجسام و صورها و توابعها اللازمة و يحفظ أنواعها بتوارد أفرادها و يبقى وجوداتها و خيراتها و يجبر نقصاناتها و شرورها و آفاتها و نقائصها بتعقيب أمثالها و أشباحها.

أبحاث و تحقيقات-

بحث

[٣٢٥] الصاحب البصائر و هو ابن سهلان الساوجي معترضا على الحجة المذكورة- إن الانفصال عدمي و العدمي لا يحتاج إلى قابل يقبله و إلا لكان في العدم قوابل موجودة غير متناهية قبل وجود الأشياء.

[٣٢٦] و دفعه بأن الانفصال إن كان عبارة عن حدوث هويتين اتصاليتين فذاك و إن كان عبارة عن عدم الاتصال فليس كل عديم الاتصال منفصلا حتى يكون العقل منفصلا و النقطة منفصلة بل لا بد مع ذلك من إضافة إلى محل يبقى معه و له استعداد ما يقابله.

[327] O halde, nasıl ki "görme", görünenin sûretini tasavvur eden ve renklerin kendisiyle irtisam ettiği bir kuvveyi kabul eden bir mahalle ve organa izafe ediliyorsa, tür olsun şahıs olsun bu kuvvenin kâbil organdan iptali demek olan körlük de böyledir. Siyahlığın beyazlığı kabul etmemesi gibi görme de körlüğü kabul etmez. Bilakis beyazlığı kabul eden siyahlığın kendisi değil onun mahallidir. Aynı şekilde körlüğü kabul eden de görmenin kendisi değil onun mahallidir. O halde bu kıyasa göre ayrılmayı kabul eden şey bitişme değil onun mahallidir.

[328] Öğrenmiş oldun ki bitişmeyi kabul edici olan [heyûlâ] salt kâbiliyet olduğundan dolayı eşyanın, onun üzerine varit olmasına kendisiyle hazır hale gelmesi için en ufak bir cihet yeterlidir. Çünkü o, zâtında, sûretlerden son derece arıdır. Zira onun bitişmeye ve bitişmenin ortadan kalkmasına ve sonra geri dönmesine nispeti tek bir nispettir. Bu yüzden tekrar tekrar geri dönüşü kabul eder. İkinci kabul ediciler (*kavâbil*) ise böyle değildir. Çünkü onlar kendilerinin mukavvimi olan ve onların istidatlarını gerektiren sûretleriyle beraber tasavvur edilir. Ve çünkü onlar güçlü bir müessirin daha fazla tesirine ihtiyaç duyan şeyi kabul eder ve ondan etkilenerek iki mütekâbilden diğerine intikal eder, daha doğrusu başkasına veya diğer tarafa karşı istidadı iptal olacak şekilde iki taraftan birinden etkilenir. Örneğin; kendisinden daha tamı olmayan bir tamamlık sûretiyle resmedilmiş şey ve -dinin ve hikmetin önde gelenlerinin nezdinde olduğu üzere- hiçbir zıddı ve dengi olmayan ve mutlak fena türü dışında kendisine hiçbir bozulma gelip çatmayan feleklik veya yıldızlık sûretiyle resmedilmiş şey gibi... O halde birleştirme ve ayırmaya kıyasla ilk heyûlânın bu açıdan durumu görmeye ve körlüğe kıyasla gözün, bilmeye ve cehalete kıyasla insanın durumu gibi değildir.

Diğer Bir Tartışma

[329] Dediler ki: Ayrılmanın bir kabul ediciye ihtiyaç duyduğunu kabul etsek bile onun kabul edicisi cismin kendisidir ve o da ilk heyûlâdan başkası değildir.

[330] Bunun cevabı şudur: Biz, cismin mukavvimi olan bitişmenin, mumun boyutları ve uzamlarında olduğu gibi peşi sıra değişen şey olmadığına dikkat çekmiştik. Çünkü onlar arazlardır ve onların peşi sıra

[٣٢٧] فكما أن البصر يضاف إلى محل و عضو يتصور بصورة المرئي و يقبل قوة بها يرتسم الألوان فكذلك العمى الذي هو بطلان تلك القوة عن العضو القابل نوعا أو شخصا و كما لا يقبل السواد البياض بل محله كذلك لا يقبل البصر العمى بل محله- فعلى هذا القياس لا يقبل الاتصال الانفصال بل محله.

[٣٢٨] و قد علمت أن قابل الاتصال لكونه محض القابلية يكفيه أقل جهة يتهيأ بها لورود الأشياء عليه لغاية عرية في ذاته عن الصورة. فنسبته إلى الاتصال و زواله ثم عوده كنسبة واحدة فيقبل العود ثم العود بخلاف غيرها من القوابل الثواني لتصورها بصورها المقومة إياها الموجبة لاستعدادها و قبولها لما يحتاج إلى مزيد تأثير من مؤثر قوي لينفعل به و ينتقل من أحد المتقابلين إلى الآخر بل ربما ينفعل من أحد الطرفين بحيث يبطل استعداده لغيره أو للطرف الآخر كالمصور بصورة تمامية لا أتم منها و كالمصور بصورة فلكية أو كوكبية لا ضد لها و لا ند و لا فساد يعتريها إلا على نحو الفناء المطلق كما هو عند أشراف الملة و الحكمة فليس حال الهيولى الأولى من هذه الجهة بالقياس إلى الوصل و الفصل حال العين بالقياس إلى البصر و العمى و حال الإنسان بالقياس إلى العلم و الجهل.

بحث آخر

[٣٢٩] قالوا سلمنا أن الانفصال يحتاج إلى قابل و لكن قابله نفس الجسم و هو الهيولى الأولى لا غير.

[٣٣٠] و جوابه أنا نبهنا على أن الاتصال المقوم للجسم ليس ما يتبدل عليه كأبعاد الشمعة و امتداداتها فإنها لا يخل تبدلها بحقيقة الجسمية بل

değişimi cismin hakikatini değil bilakis matematiksel niceliğini bozar. Cisimliğin mukavvimi olan bitişme ise ne zaman ortadan kalkarsa başlangıçtaki cisim mevcûd kalamaz ki ayrılmayı kabul etsin. O halde ayrılmayı kabul edici olmanın manası cisimlikten başka bir şeydir. [Yine] bu durumda sabit oldu ki bitişmenin kendisi cisim değildir.

[331] Bunun ikinci şekle göre açıklaması şöyledir: Cisim ayrılmayı kabul edicidir. Bitişmenin kendisi ayrılmayı kabul edici değildir. O halde cisim bitişmenin kendisi değildir. Şu da bu sözün kuvvetindedir: Cisim ancak bitişme ile beraber akledilebilir. Bitişme, böyle olan hiçbir şeyin hakikatinin hâricinde değildir.

[332] Bu kıyastan, bitişmenin cismin hakikatinin hâricinde olmadığı ortaya çıktı. Önceki kıyastan ise bitişmenin cismin hakikatinin tamamı olmadığı ortaya çıktı. Bir şeyin hakikatinin hâricinde de olmayan, o şeyin hakikatinin tamamı da olmayan şey o şeyin parçasıdır. O halde bitişme cismin parçasıdır.

[333] Bu kanıtlandığına göre heyûlânın cismin kendisinden farklı olması gerekmektedir. Bu durumda bitişmeyi kabul edici olanın cismin kendisi olması geçersizdir. Bilakis [kâbil], cismin parçasıdır. O halde cismin bitişmeden başka bir parçası daha vardır. Dolayısıyla cismin hakikati bitişmeden ve bitişmeyi kabul eden o şeyden mürekkebdir. Sonuç olarak bitişme, cevherî bir sûrete sahipken [bitişmeyi] kabul edici olan [heyûlâ] ise cevherî bir maddeye sahiptir. İşte bütün mesele budur.

Diğer Bir Tartışma

[334] Cismin iki cevherden mürekkeb olduğuna dair zikredilen delilin dayanağı, cevherî uzamlı anlamındaki bitişmenin varlığıdır. Hâlbuki biz cisimde, niceliğin fasıllarından olduğu söylenen bitişme dışında bir şeyi kabul etmiyoruz. Onun dışındakiler menedilmiştir. Zira cevher-i ferdin [varlığının] reddedilmesi neticesinde sabit olan şey, ancak bitişme, uzam ve boyutları kabul etme özelliğine sahip olan cevherdir. Uzamın cismin hakikatinin kendisi veya onun bir parçası olması ise sabit olmamıştır.

[335] "Farklı şekillerde bir mum meydana getirdiğinde onun tek olan bitişmesi baki kalmakla beraber boyutları değişir." şeklinde söylenen

بكميتها التعليمية و أما الاتصال المقوم للجسمية فمتى زال لم يبق جسم كان أولا حتى يقبل الانفصال فالقابل له معنى مباين للجسمية. فثبت أن الاتصال ليس نفسه هو الجسم.

[٣٣١] و توضيحه على نمط ثاني الأشكال أن الجسم قابل للانفصال و ليس الاتصال بنفسه قابلا للانفصال فليس الجسم هو الاتصال بنفسه و في قوة هذا الكلام أن الجسم لا يعقل إلا بالاتصال و كل ما هو كذلك فليس الاتصال خارجا عن حقيقته.

[٣٣٢] فظهر من هذا القول القياسي أن الاتصال غير خارج عن حقيقة الجسم و من القول القياسي السابق أنه ليس كل حقيقته فكل ما ليس خارجا عن حقيقة شيء- و لا كل حقيقته فهو جزؤه فالاتصال يكون جزء الجسم.

[٣٣٣] فإذا ثبت هذا لزم أن يكون الهيولى غير الجسم نفسه فبطل أن يكون القابل للاتصال نفس الجسم بل جزءه فله جزء آخر غير الاتصال فيتركب حقيقة الجسم عن الاتصال و ما يقبله فيكون للاتصال صورة جوهرية و القابل مادة جوهرية و هذا هو المرام.

بحث آخر

[٣٣٤] إن بناء الحجة المذكورة على تركب الجسم من جوهرين على وجود الاتصال- الذي هو بمعنى الممتد الجوهري و نحن لا نسلم في الجسم إلا الاتصال الذي قيل إنه من فصول الكم و ما سواه ممنوع . إذ القدر الذي ثبت من نفي الجواهر الفردة ليس إلا جوهرا شأنه الاتصال و الامتداد و قبوله للأبعاد و أما أن الامتداد نفس حقيقة الجسم أو جزؤه فلم يثبت.

[٣٣٥] و ما قيل من أنك إذا شكلت الشمعة بأشكال مختلفة تغيرت أبعاده مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم فإن الشمعة المتبدلة الأشكال لا

söz ise müsellem değildir. Zira şekilleri değişen mum, ayrılmadan sonra, bitişmenin ve bir araya gelmenin bütünlüğünün bozulmasından kurtulamaz. Buna göre dikdörtgen şeklinde bir şeyi dairesel hale getirirsek daha önce birbirinden ayrı olan parçalar bir araya gelir. [Aynı şekilde] daire şeklinde bir şeyi dikdörtgen haline getirirsek daha önce bitişik olan parçalar birbirinden ayrı hale gelir. Sonuç olarak, bitişmelerin birbirinden ayrılmasına ve uzamların dağılmasına rağmen tek bir bitişmenin daim olması doğru değildir.

[336] Diğer bir açıdan şöyle söyleyebiliriz: Ayrılmanın ortadan kaldırdığı ve ayrılmanın ortadan kalkmasından sonra geri dönen bitişmenin ârızî olduğu hususunda şüphe yoktur. Zira ayrılma ve bitişme, üzerinde birbiri ardınca geldiği zaman cisim, mâhiyetiyle ve türselliğiyle beraber bakidir, onda "O nedir?" sorusunun cevabı değişmez. Kendisinin değişmesiyle "O nedir?" sorusunun cevabının değişmediği her şey arazdır. O halde ayrılmanın ortadan kaldırdığı bitişme de arazdır.

[337] Başka bir açıdan da [şöyle deriz]: Siz cisimde cevherî bir uzam olduğunu ortaya koydunuz ki o, cisimsel sûrettir. Ve [aynı şekilde cisimde] arazi bir uzam olduğunu söylediniz ki o, matematiksel ölçüdür. Mâhiyeti bakımından uzam, tek bir hakikattir. Tek olan hakikat ise cevherlik ve arazlıkla farklılaşamaz. O halde tek bir mumun şekillerinin birbiri ardınca değişmesi sözünde zikrettiğiniz üzere size göre bazı fertlerinin araz olduğu sabit olunca hepsinin araz olması da sabit olur.

[338] Yukarıda zikredilenler cevherî uzamı cisimden olumsuzlama konusunda ortak olan üç farklı vecihtir. Üçü de aslında heyûlânın değil sûretin inkârına dönüktür.

[339] Daha önce de geçtiği üzere *Telvîhât* sahibi [Sühreverdî] cismin hakikatinin kâbil cevher ve arazi uzamdan -ki o, ölçünün kendisidir ve matematiksel cisim diye isimlendirilir- mürekkeb olduğuna hükmetti. Bunun sebebi [Sühreverdî'nin], cismânî cevherin, cevherden ve onunla kaim olan arazdan mütekavvim olmasını mümkün görmesidir. Fakat bu problemler Meşşâîler tarafından cevaplanmıştır.

[340] Birincisinin cevabı şudur: Cisim olması bakımından cisim, bitişme ile nitelenmek üzere "üç boyuta kâbiliyet" olmaksızın tasavvur

يخلو عن تفرق اتصال و توصل بعد افتراق فالمطولة إذا جعلت مستديرة يجتمع فيها أجزاء كانت متفرقة و المدورة إذا جعلت مستطيلة يفترق فيها أجزاء كانت متصلة فاتصال واحد مستمر على تفرق الاتصال و توزع الامتدادات غير صحيح.

[٣٣٦] و بوجه آخر أن نقول الاتصال الذي يبطله الانفصال ثم يعود منه بعد زوال الانفصال لا شك في عرضيته فإن الجسم عند توارد الانفصال و الاتصال عليه باق بماهيته و نوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو و كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شيء فهو عرض فالاتصال الذي يبطله الانفصال عرض.

[٣٣٧] و بوجه آخر إنكم أثبتم في الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية و امتدادا عرضيا هو المقدار التعليمي و الامتداد من حيث ماهية الامتداد حقيقة واحدة- و الحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية و العرضية. فإذا ثبت عرضية بعض أفرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل أشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع.

[٣٣٨] فهذه وجوه ثلاثة يشترك جميعها في نفي الامتداد الجوهري عن الجسم فهي في الحقيقة ترجع إلى إنكار الصورة لا إنكار الهيولى.

[٣٣٩] و قد مر أن صاحب التلويحات ذهب إلى أن حقيقة الجسم مركب من جوهر قابل و امتداد عرضي هو نفس المقدار المسمى بالجسم التعليمي بناء على تجويزه تقوم الجوهر الجسماني من جوهر و عرض قائم به و لكن يجاب عن إشكالاته من قبل المشاءين.

[٣٤٠] أما عن الأول فبأن الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الأبعاد الثلاثة على نعت الاتصال. و لهذا حدد بها و لو لم يكن

edilemez. Bu yüzden cisim, kâbiliyetle sınırlanmıştır. Şayet cisim, zât mertebesinde bitişik olmasaydı -daha önce Şeyh'in [İbn Sînâ'nın] Farsça *Hikmet[-i Alâî]* eserinden nakledilen ibarede de geçtiği üzere- onun ölçüyü kabul etmesi de mümkün olmazdı.

[341] Hâsılı; cisimlik olması bakımından cisimliğe sahip olanın kendisi, cevherliğinin tanımında tek bir bitişik olmasaydı, bilakis onun bitişikliği, ârız olan [bir bitişme] aracılığıyla olsaydı, zâtının varlığı hasebince o; [a] ya -sonlu sayıda olsun sonsuz sayıda olsun- cevher-i fertlerden mürekkeb olurdu [b] ya da [bitişme], hayyizlerden, boyutlardan ve yönlerden mücerred olan varıklar aracılığıyla olur, sonra ona "bitişme" ve "ayrılma kâbiliyeti" arız olur veya kendisine "boyutlara ve yönlere taalluk etme" eklenirdi. Hâlbuki iki şık da bâtıldır.

[342] O halde geriye sadece, cismin hakikatinin ve zâtının tanımında bitişik olması kalmıştır. Buna göre cismin boyutlara yönelik kâbiliyeti ancak kendisinin tanımında sabit olan bir bitişme ile bitişik olduğunda tasavvur edilebilir: Cevherin kendi tanımında sabit olan şey ya onun zâtının tamamı ya da parçası olur. Cevherin parçası da cevherdir. O halde bitişme de cevherdir.

[343] Biri şöyle diyebilir: Bu ifadeler ancak, cevherin arazla mütekavvim olmasının imkânsız olduğu sabit olsaydı tamam olurdu. Hâlbuki [cismin] bir parçası olan cevherin, onun iki parçasından diğeri olan ve cevherle kaim olan arazla mütekavvim olmasının imkânsızlığına dair bir burhan henüz ortaya konmamıştır. Onun, heyûlâ ve heyûlâyla kaim olan arazi uzamdan mürekkeb olduğuna hükmedenlere göre cisim böyledir. Nitekim bu uzam, onlara göre cismin hakikatinde muteber olsa da şüphesiz o bir arazdır.

[344] Şöyle denemez: "Bizim sözümüz cismin cevherî parçası hakkındadır. O halde cismin, kendisine arız olan uzamlardan kat'-ı nazar edildiğinde kendi tanımında uzamlı olması gerekir." Çünkü biz diyoruz ki: "Bunun aynısı sizin için de geçerlidir ve sizin iddia ettiğiniz heyûlâ ile nakzedilmiştir. Zira size göre heyûlâ, kendisine sûret aracılığıyla gelen bir bitişme ile bitişiktir. O halde heyûlâ, zâtının tanımında bitişik de değildir ayrık da değildir."

متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما سبق من العبارة المنقولة عن الشيخ في الحكمة الفارسية.

[٣٤١] و حاصلها أن نفس ذات الجسمية بما هي هي لو لم تكن متصلة واحدة في حد جوهريتها بل كان اتصالها من قبل العارض لكانت بحسب وجود ذاتها إما متألفة من الجواهر الأفراد متناهية أو غير متناهية أو يكون من قبيل المجردات عن الأحياز- و الأبعاد و الجهات ثم يعرضها الاتصال و قابلية الانفصال أو يلحقها التعلق بالأبعاد و الجهات و كلا الشقين باطل.

[٣٤٢] فبقي أن يكون الجسم متصلا في حد حقيقته و ذاته فقابلية الجسم للأبعاد إنما يتصور إذا كان متصلا باتصال ثابت له في حد نفسه و ما ثبت للجوهر في حد نفسه يكون إما تمام ذاته أو جزءها و جزء الجوهر جوهر فيكون الاتصال جوهرا.

[٣٤٣] و لقائل أن يقول إن هذا الكلام إنما يتم لو ثبت أن تقوم الجوهر بالعرض ممتنع و لم يقم برهان بعد على استحالة تقومه بعرض هو أحد جزأيه القائم بجوهر هو جزؤه الآخر كالجسم عند القائلين بتركبه عن الهيولى و عن امتداد عرضي يقوم بها فذلك الامتداد و إن كان معتبرا في حقيقة الجسم عندهم لكنه عرض البتة.

[٣٤٤] لا يقال نحن نجري الكلام إلى جزئه الجوهري فيلزم أن يكون ممتدا في حد نفسه مع قطع النظر عن عروض الامتداد له. لأنا نقول هذا بعينه وارد عليكم منقوض بالهيولى التي أثبتم فإن الهيولى عندكم متصلة باتصال يرد عليها من قبل الصورة فهي في حد ذاتها غير متصلة و لا منفصلة.

[345] Şeyh'in *Hikmet-i Alâî*deki ibaresinden alındığı üzere şu sözünüze gelince: "Şayet cisim zâtının tanımında tek bir bitişik olmasaydı [bundan] parçalanamayan parçaların (*cevher-i fertler*) varlığı veya [cismin] hayyizlerden ve mekânlardan soyutlanması lâzım gelirdi." Bu [söz de aynı şekilde sizin için de] geçerlidir. Bu iki durumun cevabı şudur: Bir şeyin kendinde bitişmesinin yokluğu onun ayrık fertlerden terkibini gerektirmez. Aynı şekilde onun vakıada hayyizlerden ve mekânlardan ayrışmasını da da gerektirmez. Aksine zât mertebesine göre zâtında bitişmeden ayrı bulunmasını gerektirir. Bu ancak [zat] mertebesine göre bir şeyin bitişmeden, ölçülerden ve boyutlardan ayrı bulunması, vakıaya göre de onlardan ayrı bulunmasını gerektirseydi lâzım gelirdi. Hâlbuki durum böyle değildir. Bilakis bitişmeyi kabul edici olan, herhangi bir bitişmenin lüzumundan ve -[bitişmenin] kendisinden soyutlanması imkânsız olduğundan dolayı- onun vakıadaki mukâbili olan ayrılmanın lüzumundan ayrılamaz.

[346] O halde açığa çıktı ki onun, boyutları kabul edici olması kabul edicinin (*kâbil*) kendisinin tanımında bitişik olmasını gerektirmez.

[347] Buna şöyle cevap veririz: Bir şeyin nefsü'l-emirde bitişik olduğu, zât mertebesinde ise ne bitişik ne ayrışık, ne mütehayyiz ne de tecerrüd etmiş olduğu konusunda zikrettiğiniz şey ancak bu şey kendinde de zât mertebesinde de [kendisiyle] kaim olacağı bir şey bulunmadığında, bilakis kendisi kendisiyle kuvve ve imkân ile olduğunda ve zatı, kendisine ilişen şeyin bitişmesiyle bitişik, ayrılmasıyla ayrışık olarak tahassül etmiş salt istidat olduğunda geçerlidir. Bu ise kendinde bitişik de ayrışık da olmayan cevherin, tek bir bitişmeyle ve kendisini bitişik kılacak şeye ihtiyaç duymayan birçok ayrılmayla mütekavvim olan veya nefsü'l-emirde ayrışık olan heyûlâ olduğu itirafını gerektirir.

[348] Bu durumda ise heyûlânın nefsü'l-emirde cisimleşmeden ve tahayyüzden ayrı bulunması lâzım gelmemesi için bitişme, tek bitişmede birliğiyle, çok sayıda ayrılmada çokluğuyla heyûlânın mukavvimi olan sûrî bir cevher olur. Ve [aynı şekilde] onun, sûretlerden kat'-ı nazar edilerek ya cevher-i fert ya da -sûretin cevherliği takdirine göre onun zât mertebesinin herhangi bir sûretin varlığından daha sonra gelmesi sebebiyle- tecerrüd etmiş bir şey olması lâzım gelmemesi için... Buna göre

[٣٤٥] و أما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا واحدا يلزم أن يكون أجزاء لا تتجزى كما يستفاد من عبارة الشيخ في الحكمة العلائية و التجرد له عن الأحياز و الأمكنة فهو أيضا مشترك الورود. و الجواب عن الموضعين أن عدم اتصال الشيء في نفسه لا يوجب له التركيب من المنفصلات الأفرادية و لا يستلزم فيه التجرد له عن الأحياز و الأمكنة في الواقع- بل خلوه عن الاتصال بحسب مرتبة ذاته بذاته و إنما يلزم ذلك لو أوجب خلو الشيء بحسب مرتبته عن الاتصال و المقادير و الأبعاد خلوه عنها بحسب الواقع و ليس كذلك بل القابل للاتصال لا ينفك عن لزوم اتصال ما و انفصال يقابله في الواقع لامتناع تجرده عنه.

[٣٤٦] فقد ظهر أن قابليته للأبعاد لا يوجب أن يكون القابل متصلا في حد نفسه.

[٣٤٧] هذا لكنا نجيب عن ذلك بأن هذا الذي ذكرتم من جكاية كون الشيء متصلا في نفس الأمر غير متصل في مرتبة الذات و لا منفصل و لا متحيز و لا متجرد إنما يصح إذا كان ذلك الشيء مما لا قوام له بنفسه و لا في مرتبة نفسه بل يكون نفسه مع نفسه بالقوة و الإمكان و يكون ذاته استعدادا محضا متحصلا بما يقترنه متصلا باتصاله منفصلا بانفصاله و هذا مما يوجب الاعتراف بكون الجوهر الذي ليس في نفسه متصلا و لا منفصلا هيولى متقومة باتصال واحد و انفصال متعدد غير مستغنية عما يجعلها متصلة- أو منفصلة في نفس الأمر.

[٣٤٨] فيكون الاتصال جوهرا صوريا يقوم الهيولى بوحدته عند الاتصال الواحد و بكثرته عند الانفصال المتعدد حتى لا يلزم خلو الهيولى في نفس الأمر عن التجسم و التحيز و لا كونها مع قطع النظر عن الصور ما جوهرا فردا أو أمرا مفارقا لكون مرتبة ذاتها على تقدير جوهرية الصورة

sûrî bitişmenin cevherliği ve heyûlânın onunla tekavvüm etmesi, heyûlânın vakıada kendisi hasebince hayyizlerden ve boyutlardan soyunmuş olduğu bir mertebesinin olmamasını gerektirir.

[349] Şayet *Telvîhât* sahibinin [Sühreverdî] iddia ettiği gibi, heyûlâ, bitişmeden kat'-ı nazar edilerek kendinde cevherleşmiş olsaydı ve bitişme de heyûlâyı kaim kılmayan, bilakis sadece cismi kaim kılan bir araz olmuş olsaydı bu durumda hiçbir savunulacak tarafı olmayan mahzur lâzım gelmiş olurdu. İşte [Meşşâîleri] sûretin cevherliğine hükmetmeye sevk eden şey budur.

[350] Bu açıklamayla sabit oldu ki hulûl eden şey cevher olabilir. Aynı şekilde şu iddiamız da meydana çıktı: "Varlıkta cevherî bir uzam olmasaydı hiçbir bitişik niceliğin ve yerleşik olan veya yerleşik olmayan hiçbir ölçünün asla varlığı olamazdı." O halde bunu iyi anla.

[351] İkinci problemin cevabı ise şudur: Şahsî bir cismin, bitişmenin ve ayrılmanın peşpeşe gelmesi sırasında şahsiyetiyle beraber bekâsı doğru değildir. Bilakis doğru olan bunun tersidir. Onun türüyle beraber bekâsı ise bitişmenin cevherliğine ters değildir. "Kendisinin değişmesiyle 'O nedir?' sorusunun cevabının değişmediği her şey arazdır." sözü ise mücmel bir ifadedir ve izaha muhtaçtır. Doğru olan şudur: "Zatı veya hüviyeti hasebince şahsî haletinin baki kalmasıyla beraber" kendisinin değişmesiyle "O nedir?" sorusunun cevabının değişmediği her şey o şeyin hakikatinin arazlarındandır. Değişmesiyle şahsın da başka bir şahsa dönüştüğü şeyin ise zâtiyyâttan olduğu doğrudur. Cisme ayrılma arız olduğunda onun şahsî hüviyeti [önceki] haliyle mevcûd kalamaz. Bilakis yok olur ve onun yerine farklı iki hüviyet ortaya çıkar.

[352] Dikkat edersen fertlerinin peşpeşe gelmesine ve tikellerinin ardı sıra değişmesiyle kendisinde "O nedir?" sorusunun cevabının aynı kalmasına rağmen cevherî türsel tabiatın devam etmesi bu fertlerin arazlar olduğuna delalet etmez. Evet, zikrettiklerimiz ancak şahısların ve şahıslaşmışların, tabiatın arazi durumları olduğuna delalet eder. O halde kendisinin değişmesiyle "O nedir?" sorusunun cevabının değişmediği her şey, "tekavvümünde konuya ihtiyaç duyan" anlamında araz değil "hâricî yüklem olan" manasında bir arazidir. Nitekim daha önce de geçtiği gibi

متأخرة الوجود عن وجود صورة ما فجوهرية الاتصال الصوري و تقوم الهيولى بها يوجب أن لا يكون للهيولى مرتبة في الواقع يكون بحسبها عارية عن الأحياز و الأبعاد.

[٣٤٩] و أما لو كانت الهيولى متجوهرة بذاتها مع قطع النظر عن الاتصال و يكون الاتصال عرضا قائما غير مقوم لها بل مقوما للجسم فقط كما زعمه صاحب التلويحات فالمحذور لازم لا مدفع له. و هذا هو الذي حداهم إلى إثبات جوهرية الصورة.

[٣٥٠] فقد ثبت بهذا البيان أن الحال قد يكون جوهرا و بزغ الأمر أيضا فيما ادعيناه من أنه لو لم يكن امتداد جوهري في الوجود لم يكن لشيء من الكميات المتصلة و المقادير القارة و غير القارة وجود أصلا. فكن على بصيرة في هذا الأمر.

[٣٥١] و أما الجواب عن الإشكال الثاني فبأن بقاء جسم واحد شخصي بشخصيته- عند تعاقب الاتصال و الانفصال غير صحيح . بل الصحيح خلافه و بقاؤه بنوعه لا ينافي جوهرية الاتصال. قوله كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو فهو عرض كلام مجمل يفتقر إلى ما يبينه. و الحق أن كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شيء مع بقائه بحالته الشخصية و لو بحسب ذاته و هويته فهو من عوارض حقيقته و أما إذا تبدل بتبدله الشخص إلى شخص آخر فهذا مما يصح كونه من الذاتيات و الجسم إذا طرأ عليه الانفصال لم يبق هويته الشخصية بحالها بل ينعدم و يحدث بدلها هويتان أخريان.

[٣٥٢] أ و لا ترى أن استمرار طبيعة نوعية جوهرية مع توارد أشخاصها و انحفاظ جواب ما هو فيها عند تبادل جزئياتها لا يدل على كون تلك الأشخاص أعراضا. نعم ما ذكرناه إنما يدل على كون الأشخاص و المشخصات أمورا عرضية للطبيعة فإن كل ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو عرضي بمعنى محمول خارجي- لا أنه عرض بمعنى المفتقر في

kendinde cevher olan birçok şey [başka] bir şey için arazidir. Buna göre şahsî bitişmelerden herbiri, cismin mâhiyeti için arazidir. Bununla birlikte cisim, bitişmenin tabiatıyla mâhiyet bakımından kıvam bulmakta iken (*mütekavvim*) heyûlâ ise onunla varlık bakımından mütekavvimdir. Bu, daha sonra geleceği üzere sûrî cevherlerin durumudur.

[353] Üçüncü problemin cevabı ise iki açıdan şöyledir: Birincisi: Biz uzam ve bitişmenin tek bir tabiat ve tek bir mefhûm olduğunu kabul etmiyoruz. Bilakis daha önce geçtiği üzere burada lafzî bir ortaklık vardır. [Bu ortak lafız] bazen cismin mâhiyetinin mukavvimi olan ve cevher cinsini taksim edici fasıl gibi cevherî bir mefhûm üzerine söylenir, bazen ise nicelik cinsinin taksim edici faslı konumunda olan arazi bir mefhûm üzerine söylenir.

[354] İkincisi: Her ne kadar tek bir mefhûm olsa da uzam, bazen muayyen bir sınırla ve hacimle herhangi bir husûsileşme (*tahassus*) olmaksızın mutlak bir tabiat olarak ele alınabilir. Bu itibarla o, sabit olması bakımından cismin mukavvimiyken varlık bakımından ise heyûlânın meydana getiricisidir (*muhassıl*). Bazen ise [uzam] belirli bir sınırla ve ister sonlu ister -şayet sonsuzluk bitişiklerde mümkünse- sonsuz olsun şöyle şöyle bir hacimle husûsileşmiş (*tahassus etmiş*) olarak ele alınabilir. Bu itibarla da o, cismin hakikatinin dışındaki bir arazdır. Zira örneğin mumun üzerindeki şekiller değişirken [mumun] kendisinin ve şahsiyetlerinin değişmesiyle her ne kadar onun muayyen ölçüsü değişse de muayyen "cisimlik" değişmemektedir.

[355] [Ölçüsü değişir derken mumun] hacim sahibi olmaklık mertebesinden bahsetmiyorum; çünkü o, mumun boyutlarının hususiyetleri değişirken korunan küllî bir şeydir. Hacim, [hacim sahibi olmaklık mertebesinde değil] ancak gerçek seyrelme ve yoğunlaşma ile değişir.

[356] Bu hususta söylenenlerin, -havsalaların ayaklarının, yaratılanların akıllarında vehmedilen vehimlerin yanıltıcı safsatalarıyla kaymayacağı şekilde- tahkiki, cismin hakikatinin açıklanmasına ihtiyaç duyar. Yani -cismin arazlarından ve onun [hakikatinin] niceliklerinden olması ve kaim olma bakımından onun [hakikatine] dâhil olan cevherî bitişmeden ayırt edilmesi manasındaki- matematiksel cismin [açıklanmasına ihtiyaç duyar].

تقومه إلى الموضوع . فرب عرضي لشيء يكون جوهرا في نفسه كما سلف فكل واحد من الاتصالات الشخصية عرضي لماهية الجسم- و مع ذلك الجسم متقوم بطبيعة الاتصال ماهية و الهيولى متقومة بها وجودا و هذا شأن الجواهر الصورية كما سيجيء.

[٣٥٣] و أما الجواب عن الإشكال الثالث فهو من جهتين. الأول أنا لا نسلم أن الامتداد و الاتصال طبيعة واحدة و مفهوم واحد بل قد مر أن هاهنا اشتراكا لفظيا يطلق تارة على مفهوم جوهري هو كفصل مقوم لماهية الجسم مقسم لجنس الجوهر و أخرى على مفهوم عرضي هو بمنزلة فصل مقسم لجنس الكم.

[٣٥٤] و الثاني أن الامتداد و إن كان مفهوما واحدا إلا أنه قد يؤخذ طبيعة مطلقة من غير تخصص بحد معين و مساحة معينة. و هو بهذا الاعتبار مقوم للجسم بحسب التقرر و محصل للهيولى بحسب الوجود . و قد يؤخذ متخصصا بحد معين ممسوحا بمساحة كذا و كذا متناهية أو غير متناهية لو صح غير المتناهي في المتصلات و هو بهذا الاعتبار عرض خارج عن حقيقة الجسم إذ بتغيرها و تغير شخصياتها عند تبدل الأشكال على الشمعة مثلا لا يتغير الجسمية المعينة و إن تبدل مقدارها المعين.

[٣٥٥] لست أقول مرتبة ممسوحيتها لأنها أمر كلي محفوظ عند تبدل خصوصيات أبعاد الشمعة و إنما يتغير المساحة بالتخلخل و التكاثف الحقيقيين.

[٣٥٦] و تحقيق الكلام في هذا المرام بحيث لا يزل أقدام الأفهام بأغاليط الأوهام- الموهومة لعقول الأنام يحتاج إلى بيان حقيقة الجسم يعني التعليمي بالمعنى الذي هو من عوارض الجسم و كمياتها و امتيازها عن الاتصال الجوهري الداخل فيها من حيث القوام.

[357] Bil ki onlar [matematiksel] cismin hakikati konusunda fikir ayrılığına düştüler ve bazı görüşlere ayrıldılar:

[358] Bu görüşlerden birincisi: [Geometrik cisim], kendisinde dik şekildeki açılarla kesişen üç hattın farz edilmesi mümkün olan ve bitişmesi uzamsal cevherin bitişmesi gibi olmayan bitişik bir arazdır. Buna göre cisimde iki bitişik bulunmuş olur: Biri cevherî sûret, diğeri ise arazi sıfat. Bunlardan biri nicelik olurken diğeri ise onunla nicelenen olur. Biri, boyutları taayyün etmemiş olan küllî aklî bölünmeyi kabul ederken diğeri ise belirli bir hacim ile üç boyutta taayyün etmiş cüz'î vehmî bölünmeyi kabul eder. Fakat ikisi de konum ve duyusal işaret bakımından birdir. Bunun geçersizliği açıktır. Çünkü [yukarıdaki] zorluklardan üçüncüsü bunun için geçerlidir.

[359] İkincisi: Geometrik cisim, zâtında bitişiktir ve tabii cismin uzamlılığı onun vasıtasıyla bilaraz bulunmaktadır. Bu görüş merduddur. Zira öğrendin ki cisim mâhiyet mertebesinde bitişiktir ve kendisiyle cismânî olmayan cevherlerden ayrıldığı faslı "üç boyutu kabul edici olan" sözümüzün mefhûmundan başkası değildir. [Aynı şekilde] burhan ile öğrendin ki şayet mevcûdlarda cevherî bitişme olmasaydı mevcûd şeylerden hiçbirinin bitişimsel birlik sıfatının olması mümkün olmaz ve "bitişik" [kavramının] hiçbir şeyin üzerine bizzat ve bilaraz yüklenmesi doğru olmazdı.

[360] Üçüncüsü: Geometrik cisim, cismin uzunluk, genişlik ve derinlikten ibaret olan üç durumunun toplamıdır. Buradaki [sorun], matematiksel cismin bilfiil hâricî mevcûdlardan [olarak ele alınmasına] rağmen bu boyutların cisimde çokluk vasfıyla mevcûd olmamasıdır.

[361] Dördüncüsü: Cisimde, cisimsel sûrete bizzat, [cisimsel sûretin] matematiksel miktarına ise bilaraz mensup olan tek bir bitişme vardır. Şu halde matematiksel cisimle kastedilen şey: [a] Ya cismin uzamının taayyününün kendisi ve cismin cihetlere yayılımının sınırlanışıdır. Bu durumda onun nicelik kategorisinden olmaması gerekir. [b] Ya da zikredilen taayyünle beraber ele alınan ve zikredilen haysiyetle haysiyetlenen cisimsel sûrettir. Bu durumda ise onun zâtının dışında bir şey sebebiyle değil zâtında, daha doğrusu zâtının cisimsel sûreti içermesi cihetinden

[٣٥٧] اعلم أنهم اختلفوا في حقيقته و تشعبوا إلى أقوال.

[٣٥٨] فأحدها أنه عرض متصل يمكن فيه فرض الخطوط الثلاثة على وجه التقاطع بالزوايا القوائم و يكون اتصاله غير اتصال الجوهر الممتد. فعلى هذا يكون في الجسم متصلان. أحدهما صورة جوهرية و الآخر صفة عرضية و يكون أحدهما كما و الآخر متكمما به.. و أحدهما قابلا للقسمة العقلية الكلية غير متعينة الأبعاد و الآخر قابلا للقسمة الوهمية الجزئية متعينا في أبعاده الثلاثة ممسوحا بمساحة معينة لكنهما متحدان في الوضع و الإشارة الحسية و لا يخفى فساده لورود ثالث الإشكالات عليه.

[٣٥٩] و ثانيها أنه متصل بالذات و يكون به ممتدية الجسم الطبيعي بالعرض- و هذا مردود بما علمت أن الجسم في مرتبة ماهيته متصل و فصله الذي يمتاز به عن الجواهر الغير الجسمانية ليس إلا مفهوم قولنا قابل للأبعاد الثلاثة و علمت بالبرهان أنه لو لا اتصال الجوهري في الموجودات لما صح لشيء من الأشياء الموجودة- صفة الوحدة الاتصالية و لما صدق على شيء حمل المتصل لا بالذات و لا بالعرض.

[٣٦٠] و ثالثها أنه مجموع أمور ثلاثة هي الطول و العرض و العمق للجسم و فيه أن هذه الأبعاد ليست بنعت الكثرة موجودة في الجسم و الجسم التعليمي من الموجودات الخارجية بالفعل.

[٣٦١] و رابعها أن في الجسم اتصالا واحدا منسوبا إلى الصورة الجسمية بالذات- و إلى مقدارها التعليمي بالعرض فحينئذ إما أن يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم و تحدد انبساطه في الجهات فلزم أن لا يكون من مقولة الكم و إما أن يراد به الصورة الجسمية مأخوذة مع التعين المذكور محيثة بالحيثية المذكورة فكان له اتصال بالذات لا بأمر خارج عن ذاته بل من جهة اشتمال ذاته على الصورة الجسمية و يشبه أن

bir bitişmesi olur. Bu görüş, muhakkiklerin tercih ettiği ve Şeyh'in [İbn Sînâ] *Şifâ* ve *Talikât*'taki sözüne ve öğrencisinin [Behmenyâr] *Tahsil*'deki sözüne uygun görünmektedir.

[362] Bunun açıklaması, onlardan bazılarının şu ifadeleridir: Cisim için cihetlerde ancak tek bir uzamlı vardır. Eğer bu uzamlıya, miktarının taayyünü ve -mutlak bir ölçü olsun özel bir ölçü olsun- ölçüsel bir hâsıl olma (*tahassül*) gibi uzamlarının herhangi bir taayyünü olmaksızın mutlak olarak cihetlerde itibar edilirse bu itibarla o, cisimsel bir sûret ve cevher olur. Eğer [bu uzamlıya] herhangi bir taayyün ve ölçü ile taayyün etmesi bakımından itibar edilirse mutlak anlamda matematiksel cisim olur, özel bir [taayyün ile] taayyün etmesi bakımından itibar edilirse bu durumda ise özel bir matematiksel cisim olur.

[363] Buna, [bu takdirde] matematiksel cismin araz olmaması, bilakis "cisimlik cevheri" ve "uzamın taayyünü arazından" mürekkeb olmasının lâzım gelmesi gerekçesi ile itiraz edildi.

[364] Bu itiraz özetle şöyle cevaplanır: Eskilerin [cevhere verdiği manaya] göre cevherden ve arazdan mürekkeb mefhûm, kendisinin aslen bir mahalli olmadığından dolayı her ne kadar araz olmasa da heyûlâ taraftarlarının [cevhere verdiği manaya] göre [şöyle ki onlar cevherin tarifinde "mahal" yerine "konu" kavramını kullanırlar] cevher manasından ve arazdan mürekkeb [mefhûmun] üzerine arazın tarifinin söylenmesi mümkündür. Bu durumda [matematiksel cisim] araz olur. Zira açıktır ki sûretten ve onun arazi haysiyetinden mürekkeb bütün, araz mefhûmunun altındadır. O halde heyûlâ, tekavvüm etmek için sûrete ihtiyaç duyduğundan dolayı her ne kadar yalnızca sûrete nispetle konu olamasa da bütün olması bakımından bütünden ihtiyaçsız olduğundan dolayı sûret ve arazdan mürekkeb bütüne nispetle konu olur.

[365] Bu cevap tartışmalıdır. Çünkü buradaki tek problem, bu bütünün hakkında araz mefhûmunun doğru olup olmaması değildir. Aksine bu problemin temeli, kategorilerin fertlerinin birbirine dâhil olamamasıdır. Bu cevapta ise tek bir mâhiyetin iki kategoriden mürekkeb olması lâzım gelmektedir: Cevher kategorisi ve nicelik kategorisi. Bu durumda ise o, gerçek bir tanımı olan "türsel bir" olmayıp kendisinde itibari bir birlik bulunan itibari bir şey olur.

يكون هذا هو الذي اختاره المحققون و يوافقه كلام الشيخ في الشفاء و التعليقات- و كلام تلميذه في التحصيل.

[٣٦٢] و توضيحه ما أفاده بعضهم أن ليس في الجسم إلا ممتد واحد في الجهات- فإذا اعتبر ذلك الممتد في الجهات على الإطلاق بدون تعين امتداداته تعينا في التقدر و تحصلا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا أو مقدارا مخصوصا فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية و جوهرا و إن اعتبر من حيث هو متعين بتعين مقدار ما كان جسما تعليميا مطلقا و إذا اعتبر من حيث هو متعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا.

[٣٦٣] وأورد عليه أنه لزم أن لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية وعرض هو تعين الامتداد.

[٣٦٤] و قد أجيب عنه بما حاصله أن المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء و العرض و إن لم يكن عرضا إذ لا يكون له محل أصلا لكن المركب من معنى الجوهر عند مثبتي الهيولى حيث أخذوا الموضوع في تعريفه بدل المحل و العرض يجوز أن يصدق عليه تعريف العرض فيكون عرضا إذ لا خفاء في أن المجموع المركب من الصورة و حيثيتها العرضية مندرج تحت مفهوم العرض فإن الهيولى و إن لم تكن بالنسبة إلى الصورة وحدها موضوعا لاحتياجها في التقوم إليها لكنها بالنسبة إلى المجموع المركب منها و من العرض يكون موضوعا لاستغنائها عن المجموع من حيث هو مجموع.

[٣٦٥] و فيه بحث لأن الإشكال هاهنا ليس مجرد كون هذا المجموع مما يصدق عليه مفهوم العرض أم لا بل العمدة في الإشكال أن أفراد المقولات ليس بعضها داخلا في بعض و هاهنا يلزم أن يكون ماهية واحدة مركبة من مقولتين مقولة الجوهر و مقولة الكم فلم يكن واحدا نوعيا له حد حقيقي بل أمرا اعتباريا له وحدة اعتبارية.

Arşî Bir Çözüm

[366] Doğru olan şudur: Geometrik cismin manası, zâtı için şöyle şöyle gerçekleşmiş birim küpün veya onun hükmündeki bir şeyin tekrarı bir hacimle "uzamı taayyün etmiş uzamlı"dır. Uzamlının cevher olması kesinlikle bu mefhûma dâhil değildir. Müştakların, mefhûmları cihetinden cevher veya araz olmaları da onlardan herhangi bir şeye dâhil değildir. Her ne kadar varlıkta bu iki hususiyetin birinden ayrık olmasalar da [böyledir].

[367] O halde cisimde bulunan bu uzam mutlak olarak ele alındığında cismin mukavvimi ve heyûlânın hâsıl edicisi (*muhassıl*) olur. Cihetlerinde ölçüsü belirli hale gelmiş ve taayyün etmiş olarak ele alınırsa ve cismin bir parçası veya heyûlânın bir sûreti olduğundan sarfınazar edilirse bu durumda uzamı taayyün etmiş olan bu uzamlı bizzat nicelik kategorisine dâhil olur ve mefhûmu, cisme dâhil olma ve heyûlânın mukavvimi olma itibarından basit olur, cevher ve arazdan terekküp etmesi lâzım gelsin diye kendisiyle cismin mukavvimi olduğu manadan ve arazi olan başka bir manadan mürekkeb olmaz. Çünkü bir şeyin başka bir şeyin parçası olması onun zâtının mefhûmunun dışında bir izafedir. Aynı şekilde o şeyin kabul edici olan bir şeyin sûreti olması da mefhûm bakımından o şeyin mefhûmuna dâhil değildir. Bu durumda aklın onu bu iki nisbî itibarla kayıtlamaksızın ele alması mümkün olur.

[368] Bunun benzeri şudur: Beyaz, [Meşşâîlere] göre, yazdıkları [metinlerde] de açıkladıkları gibi bizzat nitelik kategorisine dâhildir fakat varlıkta ancak beyazlık sahibi bir cisimde bulunabilir. Bu, beyazlığın, mefhûm bakımından da varlık bakımından da -cevherliğin değil- cisimliğin dâhil olduğu duyulur niteliklerin bir türü olduğu manasında değildir. Bilakis onun mefhûmu, beyazlıktan başka olan hususiyetlerle kayıtlanmamış bir şeydir. Varlığı da ancak -beraberinde cisim olsun veya olmasın- ışığının ayrılmasıyla görme duyusunun kendisinden etkilendiği varlıktır.

[369] Bir şeyin, varlığında, hareket âleminde mevcûd olan birtakım hazırlayıcıların sebeplerine ve hazırlayıcı şeylere ve ön durumlara ihtiyaç duyması, onun varlığının zâtı bakımından 'o şeylerle kıvam bulan

مخلص عرشي

[٣٦٦] الحق أن معنى الجسم التعليمي الشيء الممتد المتعين الامتداد بحيث يمسح بكذا و كذا لذاته مساحة حاصلة من تكرار مكعب واحد أو ما في حكمه و ليس كون الممتد جوهرا داخلا في هذا المفهوم أصلا كما ليس داخلا في شيء من المشتقات كونها جوهرا أو عرضا من حيث مفهوماتها و إن لم تكن في الوجود منفكة عن إحدى الخصوصيتين.

[٣٦٧] فهذا الامتداد الذي هو في الجسم إذا أخذ على الإطلاق يكون مقوما للجسم و محصلا للهيولى- و إذا أخذ متقدرا متعينا في جهاته و قطع النظر عن كونها جزءا للجسم أو صورة للهيولى . لأن كون الشيء جزءا لشيء آخر إضافة خارجة عن مفهوم ذاته و كذا كون الشيء صورة لأمر قابلي بحسب المفهوم غير داخل في مفهوم ذلك الشيء فيصح للعقل أن يعتبره مطلقا عن هذين الاعتبارين النسبيين. فهذا الممتد المتعين الامتداد داخل تحت مقولة الكم بالذات و مفهومه بسيط عن اعتبار دخوله في الجسم و تقويمه للهيولى و ليس مركبا عن المعنى الذي هو به مقوم للجسم و عن معنى آخر عرضي ليلزم تركبه عن جوهر و عرض.

[٣٦٨] و نظير ذلك أن الأبيض داخل عندهم في مقولة الكيف بالذات كما صرحوا به في مسفوراتهم و لا يكون في الوجود إلا جسما ذا بياض .و ليس هو بالمعنى الذي هو بحسبه نوع من الكيفيات المحسوسة مما يدخل فيه الجسمية و لا الجوهرية لا في المفهوم و لا في الوجود بل مفهومه أمر مطلق عن الخصوصيات التي هي غير البياض و وجوده أيضا ليس إلا وجود ما ينفعل عنه الحاسة البصرية بتفرق نورها سواء كان معه جسم أم لا.

[٣٦٩] و ليس كون الشيء مفتقرا في وجوده إلى مقارنة أسباب مهيئات و أمور معدات و مقدمات في عالم الحركات مما يوجب له أن يكون وجوده

(*mütekavvim*)' olmasını gerektirmez. Aksine, cismânî bir kabul ediciden mücerred olarak bir beyazlığın varlıkta bulunması mümkün olsaydı o, zâtında hem beyazlık hem de beyaz olurdu. Tıpkı varlığında unsurlardan oluşan mürekkeb bir cisme ihtiyaç duyan beyazlığın, bu cisim sebebiyle değil kendinde hem beyazlık hem de beyaz olması gibi.

[370] O halde beyazlığın beyazlık oluşu ve beyaz oluşu cisimlik sebebiyle değildir. Bilakis onun varlığı, varlığın zayıf arazi bir tarzı olduğundan dolayı kendisini taşıyacak bir taşıyıcıya ihtiyaç duymaktadır. Buna göre kendisinde beyazlık bulunan cisim, cismin mutlak olarak bir kısmıdır ve şüphesiz ki cevher kategorisine dâhildir. Ondan cisimliğin hususiyeti kaybolduğunda ve sadece "kendisinde beyazlık bulunan" olarak ele alındığında bu durumda o, rengin bir kısmıdır ve nitelik kategorisine dâhildir.

[371] İşte matematiksel cismin niceliğinde de kıyas böyledir. Şöyle ki: [Matematiksel cisim], boyutları kabul edici olan uzamlı cismin mukavvimi olarak ele alınırsa cevher babından olur. Yalnızca, cihetlerde tayyün etmiş ve uzunluğunda, genişliğinde ve derinliğinde, hattan oluşan veya küp yapısında bir ortak pay [birimi] ile hacim kaplayan bir uzam olarak ele alındığında ise nicelik kategorisindendir.

[372] Aynı şekilde küre, küp, koni ve silindir gibi onun matematiksel şekillerinin hususiyetlerinde de durum böyledir. Nitekim küre olması bakımından küre -yani tek bir sınır ile kuşatılan, içinde bir nokta farz edilen ve bu noktadan, kuşatan bu sınıra giden tüm boyutların eşit olduğu ölçü- nicelik kategorisindendir. Kaim olmakta konudan ihtiyaçsız olması ve duyusal işarette bağımsız olması bakımından ise cevher kategorisindendir. Onun küre şeklinin ve hacimsel uzamının taayyün etmesi, cevherî tekavvümüne ve fiziksel cismânîliğinin tahassulüne dâhil değildir. Diğer üç boyutlu şekilleri de bu minval üzere kıyasla ve bu problemi bertaraf etmede sana yardım ettiği için Allah'a şükret.

Diğer Bir Tartışma

[373] Tut ki cisim cevherî bitişmeden ayrı değildir, fakat [bu cevherî bitişme de] ölçüden başka bir şey değildir! [Diyelim ki] cisimde ondan başka bir bitişik yoktur ve ayrılmayı kabul edici olan da "madde"

من حيث ذاته متقوما بها بل لو جاز أن يكون في الوجود بياض مجرد عن قابل جسماني لكان بياضا و أبيض بذاته كما أن البياض المفتقر في وجوده إلى الجسم المركب العنصري بياض و أبيض بنفسه لا بذلك الجسم.

[٣٧٠] فبياضية البياض و أبيضيته ليست بسبب الجسمية بل وجوده يفتقر إلى حامل يحمله لكونه نحوا ضعيفا من الوجود عرضيا فالجسم الذي له البياض قسم من الجسم مطلقا داخل في مقولة الجوهر بلا شك. و أما إذا سقطت عنه خصوصية الجسمية و أخذ مجرد ما له البياض فهو قسم من اللون داخل في مقولة الكيف.

[٣٧١] فهكذا قياس كمية الجسم التعليمي فإن الممتد القابل للأبعاد إذا أخذ كونه مقوما للجسم يكون من باب الجوهر و إذا أخذ مجرد امتداد متعين في الجهات ممسوح بعاد مشترك خطي في طوله و عرضه و عمقه أو بعاد مشترك على هيئة المكعب فهو من مقولة الكم.

[٣٧٢] و هكذا في خصوصيات أشكاله التعليمية مثل الكرة و المكعب و المخروط و الأسطوانة و غيرها. فإن الكرة بما هي كرة أي مقدار محاط بنهاية واحدة تفرض في داخله نقطة يتساوى الأبعاد الخارجة إليها من تلك النقطة من مقولة الكم و بما هي مستغنية القوام عن الموضوع مستقلة في الإشارة الحسية فهي من مقولة الجوهر- و ليس مما يدخل في تقومها الجوهرية و لا في تحصلها الجسمانية الطبيعية كونها متعينة الشكل الكري و لا متعينة الامتداد المساحي. و قس عليه سائر الأشكال المجسمة على هذا المنوال و اشكر لله في تأييدك لدفع هذا الإشكال.

بحث آخر

[٣٧٣] هب أن الجسم لا يخلو عن اتصال جوهري لكنه هو المقدار لا غير و ليس في الجسم متصل سواه و هو القابل للانفصال لا ما سميتموه

diye isimlendirdikleri şey değil, ancak bu [ölçüdür]! "[Ölçü], ayrılmayla beraber mevcûd kalamaz." sözünüzün de bir faydası olmaz. Çünkü ayrılmanın ortadan kaldırdığı şey cevherî bitişme değil ârızî bitişmedir.

[374] Bunun açıklaması şöyledir: Daha önce de geçtiği üzere bitişme lafzı bazen iki şey arasında olmayı gerektirmeyen gerçek manada kullanılır. Bu, bitişme lafzından herkesin anlamadığı özel bir ıstılahtır ve ıstılahlarına göre cevherî uzamlı [anlamına gelir]. Bazen ise [bitişme lafzı], cumhurun da bildiği gibi iki şey arasında akledilmeksizin tasavvur edilemeyen izâfî manada kullanılır. Bu iki şey bitişik olan ve kendisine bitişilendir. Onlar; [a] hâriçte çok sayıda olsalar ve sonradan aralarında bitişme meydana gelse veya vehmedilse de, [b] tek bir bitişik olan cisimde vehmî parçalar tasavvur edilip böylece onların birbirine bitişik olduğu söylense de, [c] tek bir cisimde iki arazın farklılaşması olsa ve böylece onlardan birinin mahallinin diğerinin mahalline bitişik olduğu söylense de durum böyledir. Bu nisbî manadaki bitişmenin arazi olduğunda şüphe yoktur ve onun mukâbili ayrılmadır. O halde [bu manadaki bitişmenin] salt cevherî bir şeyin bir parçası olması mümkün değildir.

[375] Dolayısıyla birisi şöyle diyebilir: Birinci manadaki bitişme, cismin kendisidir. O, bizzat ölçüdür ve ayrılma onun mukâbili değildir. Bilakis ayrılma, bitişmenin ikinci mana ile mukâbilidir. O ikisi, konunun her iki durumda da mevcûd kalmasına rağmen konuda peşpeşe gelir.

[376] "Uzamlı, uzama sahip olan veya uzamı olan şeydir. O halde uzamın mahallinin [uzamın kendisinden] başkası olması lâzım gelir." sözüne gelince, daha önce de geçtiği üzere bu, lâzım değildir. Bilakis uzamlı ve diğer türevlerinin (*müştak*) mefhûmuna, türetmenin (*iştikâk*) ilkesinden başkası dâhil olamaz. [Başkasının dâhil olabileceği] kabul edilse bile bu, lafzî mecazlardan ve örfî isimlendirmelerden olur. Ne var ki ilmî hakikatler, lafızların hükümlerine bina edilemez.

[377] Dikkat edersen "(بعد بعيد), (جسم جسيم), (خط خطيط) (ليل أليل)" şeklinde söylenen türemiş [kelimeler], kendilerinden türedikleri [kelimeye] yüklenmelerine rağmen onun [manasında] bir ziyadeyi gerektirmezler.

مادة و لا يجدي قولكم أنه لا يبقى مع الانفصال لأن ما يبطله الانفصال هو الاتصال العارض لا الاتصال الجوهري.

[٣٧٤] و بيانه أن لفظ الاتصال كما مر قد يطلق على المعنى الحقيقي الذي لا يستدعي أن يكون بين شيئين و هذا اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة من لفظ الاتصال و هو الممتد الجوهري على اصطلاحهم . و قد يطلق على المعنى الإضافي المتعارف بين الجمهور الذي لا يتصور أن يعقل إلا بين شيئين متصل و متصل به سواء كانا متعددين في الخارج ثم يحدث أو يتوهم بينهما اتصال أو يتصور للجسم المتصل الواحد أجزاء وهمية فيقال عليها إنها متصلة بعضها ببعض أو يكون في الجسم الواحد اختلاف عرضين فيقال إن محل أحدهما متصل بمحل الآخر و لا شك في عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبي و هو الذي يقابله الانفصال- فلا يصلح أن يكون جزءا لأمر جوهري محض.

[٣٧٥] فلقائل أن يقول الاتصال بالمعنى الأول نفس الجسم و هو بعينه المقدار و لا يقابله الانفصال بل هو يقابل الاتصال بالمعنى الثاني و هما يتعاقبان على الموضوع مع بقائه بعينه في الحالين.

[٣٧٦] و أما ما يقال إن الممتد شيء ذو امتداد أو ما له امتداد فيلزم أن يكون محل الامتداد غيره. فقد مر أن ذلك غير لازم بل الممتد و غيره من المشتقات لا يدخل في مفهومها غير مبدإ الاشتقاق و لو سلم فيكون هذا من المجازات اللفظية و الإطلاقات العرفية على أنه لا يبتني الحقائق العلمية على أحكام الألفاظ.

[٣٧٧] أ و لا ترى أنه يقال بعد بعيد و جسم جسيم و خط خطيط و ليل أليل و غير ذلك من المشتقات التي لا يوجب زيادة ما يشتق منه على ما يحمل عليه.

[378] Buna karşılık denilirse ki: Seyreldiği ve yoğunlaştığı zaman her iki halde de cisim mevcûd kalmasına rağmen küçüklük ve büyüklük cihetinden farklı ölçülerin tek bir cisimde peş peşe gelmesi ölçülerin arazi oluşunu gerektirir. O halde siz onun cevherî oluşuna nasıl hükmettiniz?

[379] Buna şöyle cevap verilir: Gerçek anlamdaki seyrelme ve yoğunlaşmanın varlığı heyûlânın varlığının ferlerindendir ve o ikisinin ispatı, heyûlânın ispatına bağlıdır. O halde ölçü, cismin hakikatinin tamamı olan bitişik cevherden başka bir şey olmazsa, ona bir madde dâhil olmadan veya ondan bir madde ayrılmadan ölçünün artması ve eksilmesi tasavvur edilemez. Bu takdirde ölçüdeki artış, aynıyla cismin parçalarının artışı olur. Ölçüdeki azalma ise bu parçaların azalmasıyla olur. Buna göre seyrelmenin ve yoğunlaşmanın kaynağı, latîf cismin, cismin parçalarının arasına sızması, onlardan ayrılması ve onların bir araya gelmeleridir. [Seyrelme ve yoğunlaşma], ölçü cihetinden tek bir şahsî cismin, daha önce bulunduğu yere ek bir sınıra veya ondan eksik bir sınıra doğru olan hareketi gibi gerçek değildir. Nitekim bu ikisi de burhan ile sabit değildir. Hâlbuki aklî hükümlerde ancak burhana uyulabilir.

[380] [Seyrelme ve yoğunlaşmanın], havası emilmiş şişenin suda ters çevrilmesiyle veya düdüklü tencerenin ateşe koyulmasıyla ispat edilmesine gelince bu, son derece zayıftır. Özellikle [şişe] ters çevrildiği sırada havanın yukarı çıktığına delalet eden su kabarcıkları gözlemlenmektedir. Aynı şekilde şişeyi emen şeyin şişeden aldığı kadar havayı [geri] vermediğine hükmetmemiz de mümkün değildir ki seyrelme lâzım gelmiş olsun. Şeyhü'l-İlâhî [Sühreverdî], *Hikmetü'l-İşrâk* eserinde cam şişeden bir miktar yağı süzme deneyi yaptığını ve bunun gibisinin yağdan çok daha latif olan havada da imkânsız olmayacağını zikretmiştir.

[381] O halde şöyle denirse: "Cisimlerin cisimlikteki ortaklıkları ve ölçülerdeki farklılıkları cismin ölçüsünün farklı olmasını gerektirir."

[382] Buna karşılık, *Hikmetü'l-İşrâk*'ta da geçtiği gibi şöyle cevap verilir: Cisimlerin cisimlikteki ortaklıkları, aynıyla küçük ve büyük ölçü arasındaki ortak ölçüsellikteki ortaklıklarıdır. Ölçülerdeki farklılıkları ise aynıyla büyüklük ve küçüklük hususiyetlerindeki farklılıklarıdır. Nasıl ki

[٣٧٨] فإن قيل توارد المقادير المختلفة بالصغر و الكبر على الجسم الواحد إذا تخلخل و تكاثف مع بقائه في الحالين يوجب عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها.

[٣٧٩] يجاب بأن وجود التخلخل و التكاثف الحقيقيين من فروع وجود الهيولى و إثباتهما يتوقف على إثباتها . فإذا لم يكن المقدار غير الجوهر المتصل الذي هو تمام حقيقة الجسم فلم يتصور زيادة المقدار و نقصانه من غير ورود مادة عليه أو انفصالها عنه. فإن زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة أجزاء الجسم و نقصانه بنقصانها. فمرجع التخلخل و التكاثف حينئذ إلى تخلل الجسم اللطيف بين أجزاء الجسم و إنفصالها عنها و اجتماعها لا الحقيقتين اللتين هما حركة جسم واحد شخصي في المقدارية- إلى حد زائد على ما كان عليه أو حد ناقص عنه فإنهما غير ثابتين بالبرهان و إنما البرهان هو المتبع في الأحكام العقلية.

[٣٨٠] و أما إثباتهما بالقارورة الممصوصة إذا كبت على الماء أو بالقمقمة الصياحة إذا وقعت في النار فهو في غاية الضعف سيما و قد شوهد عند الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء و لا سبيل لنا أيضا إلى الحكم بأن الماص لم يعط من الهواء بقدر ما يأخذ منها حتى يلزم التخلخل. و ذكر الشيخ الإلهي في حكمة الإشراق أنه قد جرب رشح بعض الأدهان من الزجاج فلا يمتنع مثل ذلك في الهواء الذي هو ألطف كثيرا من الدهن.

[٣٨١] فإن قيل اشتراك الأجسام في الجسمية و افتراقها في المقادير يوجب مغايرة المقدار للجسم.

[٣٨٢] فيقال لدفعه بما في حكمه الإشراق من قوله اشتراكها في الجسمية بعينه- اشتراكها في نفس المقدار المشتركة بين المقدار الصغير و الكبير و اختلافها في المقادير هو بعينه اختلافها في خصوصيات الكبر

küçük ölçü ile büyük ölçü arasındaki farklılık ölçü üzerine ek bir şeyle değil bilakis ölçünün kendisiyledir, aynı şekilde ölçü lafzı cisim ile değiştirildiğinde, küçüklük ve büyüklük bakımından farklılık ise ölçü bakımından farklılık ile değiştirildiğinde farklılık cisimliğin kendisinde olmuş olur, başka bir şeyde değil. Bu farklılığın kaynağı, -daha önce derinlemesine incelendiği üzere- İlâhiyyûn ve eski Stoacıların (*Revâkiyyûn*) görüşlerine göre, şeyin mâhiyetinin kendisindeki kemâl, noksan, kuvvet ve zayıflığın farklılığına dönmektedir.

[383] Meşşâîler tarafından ise buna şu iki durumdan biriyle cevap verilir:

[384] Birincisi, ölçüsel olmayan ve cismin mukavvimi olma manasındaki bitişme ile nicelik kategorisinden olma manasındaki bitişme arasında tahakkuktaki farklılığın ispatıdır. Bu farklılığın ispatlanmasında birkaç yol vardır. Birincisi, ayrılmanın arız olduğu esnada cevherî bir durumun ya tamamı ya da iki parçasından biri cisimden yok olur. Çünkü cisim, tek bir bitişmeyle beraber tek bir varlığı olan tek bir şahıstır. Buna göre ona ayrım arız olduğunda ve biri doğuda sakin diğeri ise batıda hareketli olan veya mesela biri beyaz diğeri siyah olan iki bitişik meydana geldiğinde, şüphe yoktur ki bu varlık şahsiyetiyle beraber mevcûd kalmamıştır. Bilakis yok olmuş ve iki başka şahıs ortaya çıkmıştır. Çünkü tek bir mevcûdun hem hareketli hem sakin [veya] hem siyah hem beyaz olması imkânsızdır. Aksi takdirde iki zıddın tek bir şahısta bir araya gelmesi lâzım gelirdi. Fakat yine de aklın bedaheti ilk bitişikle bu yeni ortaya çıkmış iki bitişik arasında baki olan bir bağlantı cihetine de hükmetmektedir. Bu ise bizim iddia ettiğimiz ve kastettiğimiz heyûlâdan başka bir şey değildir.

[385] Büyük ve küçük bitişiği bünyesinde barındıran ve birbirinin yerine geçme yoluyla herhangi bir bitişikten ayrı olamayan istidâdî cevherin varlığı ortaya çıktığına göre, kesinlik kazandı ki maddenin mukavvimi, hangi uzamda olursa olsun mutlak anlamdaki "bitişik"ten başka bir şey değildir. Onun varlığının muhassılı olan cevherin mukavvimi ise Allah'ın izniyle ileride açıklanacağı üzere şüphesiz ki bir cevherdir. Ve [aynı şekilde] kesinlik kazandı ki ölçülerin hususiyetlerinin, heyûlânın mukavvimi olmada hiçbir dahli yoktur. Bu durumda onların arazi

و الصغر. و كما أن التفاوت بين المقدار الصغير و الكبير- ليس بشيء زائد على المقدار بل بنفس المقدار فكذلك إذا بدل لفظ المقدار بالجسم و التفاوت بالصغر و الكبر بالتفاوت في المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير. و يرجع هذا الاختلاف إلى الاختلاف بالكمال و النقصان و الشدة و الضعف في نفس ماهية الشيء على ما هو رأي الإلهيين و القدماء من الرواقيين كما مر ذكره مستقصى.

[٣٨٣] و أما الجواب من قبل المشاءين فهو إنما يتأتى بأحد أمرين:

[٣٨٤] أحدهما بإثبات المغايرة في التحقق بين الاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم و ليس بمقداري و بين الاتصال بالمعنى الذي هو من مقولة الكم و في إثبات هذه المغايرة طرق- أحدها أن عند طريان الانفصال ينعدم أمر جوهري عن الجسم إما تمامه أو أحد جزأيه. و ذلك لأن الجسم مع الاتصال الواحد شخص واحد له وجود واحد فإذا طرأ عليه الانفصال و حصل متصلان أحدهما ساكن في المشرق و الآخر يتحرك في المغرب أحدهما أبيض و الآخر أسود مثلا . فلا شبهة في أن ذلك الوجود لم يبق بشخصيته- بل انعدم و حدث شخصان آخران لاستحالة كون موجود واحد متحركا و ساكنا أسود و أبيض و إلا لزم اجتماع المتقابلين في شخص واحد لكن البديهة تحكم بثبوت جهة ارتباطية باقية في ذات المتصل الأول و هذين المتصلين الحادثين و ما هو إلا ما ادعيناه و عنيناه بالهيولى.

[٣٨٥] و إذا ثبت وجود جوهر استعدادي يجامع مع المتصل العظيم و الصغير و لا يخلو عن متصل ما على سبيل البدلية تحقق أن المقوم للمادة ليس إلا المتصل مطلقا في أي امتداد كان و المقوم للجوهر المحصل لوجوده لا محالة يكون جوهرا كما سيتضح بيانه إن شاء الله و تحقق أن خصوصيات المقادير مما لا مدخل لها في تقويم الهيولى فثبت عرضيتها

oldukları da sabit olmuştur. Cismin mukavvimi olan ve heyûlânın kendisine ihtiyaç duyduğu cevher manasındaki tek bir uzamın tabiatı ile cismin mâhiyetinin dışındaki bir nicelik manasında olan ve heyûlânın kendisine ihtiyaç duymadığı tabiat arasındaki ince fark daha önce geçmişti.

[386] [Meşşâîler tarafından verilen cevaplardan] ikincisi, cisimlerde gerçek manadaki seyrelme ve yoğunlaşmanın ispatıdır. Bunun, "cisimlerin cisimlikte ortak, ölçülerde farklı oldukları" hakkında zikrettiği söz dışında da çok sayıda delili vardır. Gerçek şu ki, insaflı olmak gerekirse bu delil, -onun [Sühreverdî] da zikrettiği üzere- üzerine getirdiği şu itirazın güçlü olması sebebiyle zayıftır: "Tek bir hakikatin fertleri arasında hakikatin aslında, kemâl ve noksan bakımından farklılık olması mümkündür. Özellikle de o hakikat o şeyin varlık tarzlarına dönen hâricî hallerden olursa [durum böyledir]." Zira sayı ve ölçü gibi şeyler cisimlerin hüviyetlerine ve varlıklarına arız olan özel durumlardır. Varlığınsa farklı farklı olabildiği, kendisine herhangi bir şey katılmaksızın hakikatinin kendisinden ayırt edilebildiği, fertleri ve türleri arasında temeyyüzün, taayyünün ve farklı farklı olmanın ancak kendisiyle meydana geldiği şey olduğu daha önce geçmişti.

[387] Fakat artma, eksilme ve gerçek manadaki seyrelme ve yoğunlaşmaya göre nicelikteki hareketin inkâr edilmesi inatçılıktan hâli değildir. Çünkü bu hususlaki tanıklıkların sayısı çok ve seyrelmenin ve onun mukâbili olan [yoğunlaşmanın] varlığına delalet eden alametler, boşluğun imkânsızlığı da göz önüne alınınca oldukça fazladır: [Örneğin] düdüklü tencerenin kırılması, hacamat şişesinin havası emildikten sonra etin onun içine girmesi ve ağzı kapalı olduğu müddetçe içinde kalması ve müşahede ettiğinde aklın irfanın doğduğu yerlerden bilinci [vicdanı] aydınlatan bir işrak ile "tek bir cismin ölçüsünün arttığına ve azaldığına" kesin olarak hüküm verdiği diğer tikel durumlar gibi. Daha sonra yeri gelince bu konuya tekrar döneceğiz.

و قد مر الفرق المحصل الدقيق فيما بين طبيعة الامتداد الواحد بالمعنى الذي هو جوهر مقوم للجسم و مفتقر إليها الهيولى و بينها بالمعنى الذي هو كمية خارجة عن ماهية الجسم مستغنية عنها الهيولى.

[٣٨٦] و ثانيهما إثبات التخلخل و التكاثف الحقيقيين في الأجسام و له دلائل كثيرة سوى ما ذكره من حديث اتفاق الأجسام في الجسمية و افتراقها في المقادير. و الحق أن هذا الدليل ضعيف كما ذكره لقوة ما أورده عليه عند الإنصاف- من تجويز الاختلاف بين أفراد حقيقة واحدة بالكمال و النقص في أصل الحقيقة- سيما إذا كانت تلك الحقيقة من الحالات الخارجية الراجعة إلى أنحاء الوجود للشيء. فإن العدد و المقدار و نظائرها حالات مخصوصة عارضة لهويات الأجسام و وجوداتها و الوجود قد مر أنه مما يتفاوت و يتميز بنفس حقيقته من دون انضمام شيء إليه به يحصل التميز و التعين و التفاوت بين أفراده و أنحائه.

[٣٨٧] و لكن إنكار الحركة في الكمية بحسب التزيد و التنقص و التخلخل و التكاثف الحقيقيين لا يخلو عن مكابرة لكثرة الشهادات و وفور العلامات الدالة على وجود التخلخل و مقابله مع ملاحظة امتناع الخلاء كانكسار القمقمة الصياحة و دخول اللحم في المحجمة بعد المص و بقائه فيه ما دام رأسه مسدودا و غير ذلك من الأمور الجزئية التي يجزم العقل عند مشاهدتها بإشراق شارق الوجدان من مشارق العرفان بأن جسما واحدا يزيد و ينقص مقداره و سنعيد القول إليه في موضعه.

Yeniden Gözden Geçirip Değerlendirmek İçin Daha Fazla Açıklama

[388] Yukarıda geçenlerden açığa çıktı ki Muallim-i Evvel'in yolundan gidenlerle İki Şeyh (*Şeyhayn*) [olarak bilinen] Fârâbî ve Ebi Ali [İbn] Sînâ gibi onların takipçileri ve bunların eserlerini takip edenler "uzamlının" iki mefhûmunda ayrılığa düşmüşlerdir. Bunlardan birisi mutlak anlamda uzamlı manasına gelen hacimsel sûret, diğeri ise cihetlerde uzamı taayyün etmiş olan uzamlı manasına gelen "tek bir bitişiğin parçalarının arasındaki ortak sınırların farz edilmesini mümkün kılan ölçü"dür.

[389] Yine açığa çıktı ki birincisi, cismin mukavvimiyken diğeri ise cisimdeki bir arazdır. Birinci manayla uzam, bir cisimden [başka] bir cisme ve taraflardaki bir uzamlıdan taraflardaki [başka] bir uzamlıya değişiklik göstermez. Buna göre cisimlerden hiçbiri onun sebebiyle küçük, büyük, parça, bütün, pay, payda, ölçen, ölçülen, ortak veya zıt olmaz. İkinci [manadaki uzam] ise böyle değildir. Bu nedenle onların 'iki varlıkla var olan iki uzam'ın olduğuna hükmettikleri [zannı] meşhur olmuştur. Oysa durum böyle değildir. Bilakis onlara göre cisimde ancak tek bir uzamlı vardır fakat o [uzamlı] uzamda taayyün etmeksizin o olması bakımından ele alınırsa cismin mukavvimi ve maddenin muhassılı olan salt cevherdir. Sonlu veya sonsuz ölçüsel uzamsal taayyün bakımından ele alınırsa cismin mukavvimi de maddenin hâsıl edicisi (*muhassıl*) de olmayan bir ölçüdür. İkisi arasındaki fark daha önce zikrettiğimiz gibi cisimdeki seyrelme ve yoğunlaşmanın ispatıyla ortaya çıkar, tek bir mumun şekillerinin değişmesiyle değil. Zira seyrelme ve yoğunlaşmanın gerçekleştiği yerde ölçünün kendisi değişmektedir. Mumda ise ölçünün yayılımının mertebeleri ve uzunluk, genişlik ve derinlik bakımından boyutlarının hususiyetleri olan arazları değişmektedir.

[390] İşrâkla teyid edilmiş olan Şeyh [Sühreverdî] ise birinci manadaki uzamı reddedenlerdendir ve *Hikmetü'l-İşrâk* eserinde buna üç vecihle delil getirir.

[391] Birincisi: Âyanda mevcûd olan cisim, cevherî bir uzamla mütekavvim olsaydı bu uzam ya küllî olurdu ya da cüz'î olurdu. Küllî olması mümkün değildir. Çünkü küllî olması bakımından küllînin âyanda bir

زيادة توضيح لإعادة تهذيب و تنقيح

[٣٨٨] قد ظهر مما سبق أن أصحاب المعلم الأول و أتباعهم كالشيخين فارابي و أبي علي و من يقتفي آثارهم يفترقون بين مفهومي الممتد أحدهما الصورة الجرمية التي معناها الممتد على الإطلاق و الآخر المقدار المصحح لفرض الحدود المشتركة بين أجزاء المتصل الواحد و معناه الممتد المتعين الامتداد في الجهات.

[٣٨٩] و ظهر أيضا أن الأول مقوم للجسم و الآخر عرض فيه و أن الامتداد بالمعنى الأول لا يتفاوت بحسبه جسم و جسم و ممتد في الجوانب عن ممتد في الجوانب فلا يكون بسببه شيء من الأجسام صغيرا أو كبيرا و لا جزءا أو كلا و لا عادا أو معددا و لا ماسحا أو ممسوحا و لا مشاركا أو مباينا بخلاف الثاني. و لهذا اشتهر أنهم قائلون بالامتدادين الموجودين بوجودين و ليس كذلك بل لا يكون على رأيهم في الجسم إلا ممتد واحد لكنه إذا أخذ بما هو هو من دون تعين في الامتداد فهو جوهر محض مقوم للجسم و محصل للمادة و إذا أخذ على التعين الامتدادي المقداري متناهيا كان أو غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم و لا محصل للمادة. و يظهر الفرق بينهما بما مر منا بإثبات التخلخل و التكاثف في الجسم- لا بتبدل أشكال شمعة واحدة فإن في موارد التخلخل و التكاثف يتبدل نفس المقدار. و هاهنا يتبدل عوارضه التي هي مراتب انبساطه و خصوصيات أبعاده الطولية و العرضية و العمقية.

[٣٩٠] و أما الشيخ المؤيد بالإشراق فهو ممن أنكر الممتد بالمعنى الأول- في كتاب حكمة الإشراق محتجا عليه بوجوه ثلاثة.

[٣٩١] أحدها أنه لو يقوم الجسم الموجود في الأعيان بامتداد جوهري لكان ذلك الامتداد إما كليا أو جزئيا. لا جائز أن يكون كليا لأن الكلي من حيث هو كلي لا وجود له في الأعيان و ما لا وجود له في الأعيان لا يتقوم

varlığı yoktur. Aynî mevcûd ise âyanda varlığı olmayan bir şey ile mütekavvim olamaz. Cüz'î olması da mümkün değildir. Çünkü o, arazlığı sabit olan [uzamsa] ve cisimde ondan başka [uzam] bulunmuyorsa onda cevherî bir uzam olmaz.

[392] Cisimde, biri arazi diğeri cevherî olan iki uzam bulunması ise imkânsızdır. Çünkü uzam tek bir tabiattır ve kendisinde "O nedir?" sorusunun cevabının değişmediği tek bir mefhûmdur. O halde bazı fertleri cevher, bazıları ise araz olamaz. Bazısının araz olduğu sabit olunca geri kalan bazısının da araz olduğu sabit olur.

[393] İkincisi: Cisimde cevherî bir uzam olsaydı cismin tamamında ve parçasında olurdu. Bütünde olan şey parçada olan şeyden büyüktür. Bu durumda zâtı gereği bölünmeyi kabul edici olurdu ve böylece ölçüsel bir nicelik olmuş olurdu.

[394] Üçüncüsü: Cisim seyreldiğinde cevherî uzam olduğu hal üzere kalırsa -ki şüphesiz o, ölçüdür- bu durumda seyrelerek artan her hacimde hacimsel sûret ölçüsü bulunmaz. Bu ise imkânsızdır. Bu uzam, olduğu hal üzere kalmazsa o halde artmıştır. Bu durumda cevherî uzam araz olarak zâtı için nicelik olur. Sonuçta cevher araz olmuş olur [ki bu imkânsızdır].

[395] Birinci vechin cevabı olarak özetle şöyle söylenmiştir: Küllîden, aklî küllîyi kastettiyse aynî cismin mukavvimi olan uzamlının bu manada küllî olmadığını seçeriz [söyleriz]. Çünkü bu manayla küllî hâriçte var değildir. Eğer onunla tabii küllîyi, yani akılda vücuda geldiğinde küllîliğe maruz kalanı kastettiyse, mâhiyetine itibarla küllî, cismin fertleşmesine itibarla cüz'î olduğunu seçeriz. "O, araz olduğu sabit olan [uzamsa] ve cisimde ondan başka [uzam] bulunmuyorsa..." sözüne şöyle deriz: Araz olduğu sabit olan şey ancak ârız olan şeydir ki o da mutlak olarak veya özel bir şekilde kesilme ile [yani boyutların belirli bir sınırda sonlanması ile] uzamlarının taayyün etmesidir. Bu araz ise mâhiyetteki uzam mefhûmuyla örtüşmez ki bunun araz oluşundan onun da araz oluşu gereksin.

[396] Derim ki bu cevapta zayıflık ve bozukluk olduğu aşikârdır. Birincisi, çünkü ölçünün mâhiyeti -daha önce muhakkiklerin seçtiği

به الموجود العيني و لا جائز أن يكون جزئيا لأنه إن كان هو الذي ثبت عرضيته و ليس في الجسم غيره فلم يكن فيه امتداد جوهري.

[٣٩٢] و إن كان في الجسم امتداد عرضي و آخر جوهري فذلك محال. لأن الامتداد طبيعة واحدة و مفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو فلا يكون بعض جزئياته جوهرا و بعضه عرضا و لما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي.

[٣٩٣] و ثانيها أنه لو كان في الجسم امتداد جوهري لكان في كل الجسم و في جزئه- و ما في الكل أعظم مما في الجزء فيكون قابلا للتجزية فيكون كما مقداريا.

[٣٩٤] و ثالثها أنه إذا تخلخل الجسم إن بقي الامتداد الجوهري كما كان و هو مقدار لا شك فليس في كل الجرم المتخلخل الزائد مقدار الصورة الجرمية و هو محال و إن لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو إذن صار أزيد فالامتداد الجوهري كم لذاته و هو عرض فالجوهر يكون عرضا.

[٣٩٥] قيل في الجواب عن الوجه الأول بما حاصله أنه إن أراد بالكلي الكلي العقلي- اخترنا أن الممتد المقوم للجسم العيني ليس كليا بهذا المعنى لعدم وجود الكلي بهذا المعنى في الخارج و إن أراد به الكلي الطبيعي أي ما يصير معروضا للكلية إذا وجد في العقل اخترنا أنه كلي باعتبار ماهيته و جزئي بتشخص الجسم. قوله و إن كان هو الذي ثبت عرضيته و ليس في الجسم غيره قلنا: ما ثبت عرضيته إنما هو أمر عارض هو تعين امتداداته بالانقطاع إما مطلقا أو مخصوصا و هذا العرض ليس موافقا لمفهوم الممتد في الماهية ليلزم من عرضيته عرضية ذلك المفهوم.

[٣٩٦] أقول لا يخفى ما في هذا الجواب من الوهن و الفساد أما أولا فلأن ماهية المقدار على ما سبق من مختار المحققين فيه ليست مجرد تعين

görüşte de geçtiği üzere- yalnızca cevherî uzamlının taayyününden ibaret değildir. Bilakis o, cüz'î ölçüsel bölünmeyi ve muayyen ortak sınırları kabul edici olan bitişiktir. İkincisi, çünkü tahkik ettiğimiz üzere bir şeyin fertleşmesi ancak o şeyin özel varlık tarzıyla olur. Muallim-i Evvel [Aristoteles] gibi bazı muhakkiklerin sözü de buraya çıkmaktadır. İbn Sînâ'nın da bazı ibarelerinden [bu sonuç] çıkarılabilir.

[397] Muhakkiklerden diğer bazılarına göre ise [şeyin fertleşmesi] ya Şeyhu'l-İşrâk'ın da savunduğu gibi onun zâtıyla olur veya müteellihlerin zevklerine nisbet edildiği gibi onun Hakikî Mevcûd'la olan irtibatı ile olur ya da Sadru'l-Müdakkikîn'in [Sadreddîn el-Konevî] söylediği gibi onun mevcûd mefhûmuyla ittihadı ile olur. Şahsî hüviyeti bakımından kendilerini gerektiren şeyle kaim olan arazlar ise kendilerine ve sözlerine önem verilen muteber büyük kimseler nezdinde fertleşmeyi ve fertleşiciliği vermekte pay sahibi değildir. Onlar, daha önce de fertleşme bahsinde geçtiği üzere ancak fertleşmenin lâzımları ve emareleridir. O halde aynî cismin mukavvimi olan uzamlı, hâriçte mevcûd olan bir cüz'i olsaydı cüz'iliğinin dayanağının -lâzımlardan ve alametlerden olması dışında- ona ârız olan şeyler olmaması gerekirdi.

[398] Nitekim bu cevherî uzam, arazlardan ve hâricî etkenlerden sarfınazar edilerek hâriçte taayyün etmiş bir cüz'î olursa; [a] Eğer o, ölçünün kendisiyse, araz olduğu da sabit olmuş olduğundan dolayı cevherin arazın aynısı olması lâzım gelir. [Bu ise imkânsızdır]. [b] Eğer ölçünün kendisi değil de ondan başka bir şeyse bu durumda [Sühreverdî'nin] zikrettiği "tek bir cisimde, varlıkta birbirinden ayrı, biri cevher diğeri araz olan taayyün etmiş iki uzamın varlığını gerektirme" mahzuru geri döner. Bu ise [Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ ve bunların takipçilerinin] üzerinde karar kıldıkları şeye aykırıdır.

[399] Aynı şekilde cevherî uzam, arazi uzamdan sarfınazar edilerek taayyün ettiğinde buna [herhangi bir şeye] ya eşittir ya fazladır, ya da eksiktir. Her takdirde onun, iki dengin bir araya gelmesi, iç içe geçme (*tedâhül*) ve birinin varlığının hükümsüz kalması gibi diğer başka mahzurlarla beraber zâtı ile değerlendirmeye tabi tutulması (*tekaddür*) gerekir.

الممتد الجوهري بل المتصل القابل للقسمة المقدارية الجزئية و الحدود المشتركة المعينة. و أما ثانيا فلأن تشخص الشيء على ما حققناه ليس إلا بنحو وجوده الخاص- و إليه مآل كلام بعض المحققين من الحكماء كالمعلم الأول و ربما يستفاد من بعض عبارات الشيخ الرئيس.

[٣٩٧] و عند الآخرين من المحصلين إما بذاته- كما يراه الشيخ الإشراقي أو بارتباطه إلى الموجود الحقيقي كما نسب إلى أذواق المتألهين و إما باتحاده مع مفهوم الموجود كما ذهب إليه صدر المدققين و أما الأعراض القائمة بالشيء المستتبع إياها بحسب هويته الشخصية فليست بداخلة في إفادة التشخص و المتشخصية عند المعتبرين من الفضلاء الذين يعتد بهم و بكلامهم- و إنما هي لوازم و أمارات للتشخص كما مر سابقا في مبحث التشخص فالممتد المقوم للجسم العيني لو كان جزئيا موجودا في الخارج فيجب أن لا يكون مناط جزئيته الأمور العارضة له إلا بمعنى كونه من اللوازم و العلامات.

[٣٩٨] فإذا صار ذلك الممتد الجوهري جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر عن العوارض و الخارجيات فلو كان عين المقدار فقد ثبت عرضيته فيلزم أن يكون الجوهر عين العرض و إن لم يكن عين ما هو المقدار بل هو غيره فيعود المحذور الذي ذكره من استلزام أن يكون في الجسم الواحد ممتدان متعينان أحدهما جوهر و الآخر عرض متباينان في الوجود و هو خلاف ما تقرر عندهم.

[٣٩٩] و أيضا إذا تعين الممتد الجوهري مع قطع النظر عن الممتد العرضي فهو إما مساو لهذا أو أزيد أو أنقص و على كل تقدير يلزم تقدره بذاته مع محذورات أخرى- كاجتماع المثلين و التداخل و التعطل في وجود أحدهما.

[400] Doğru olan, tahkik ettiğimiz gibi birinci veche şöyle cevap verilmesidir: Tek bir hacimsel uzamın iki mefhûmu vardır: [a] Onun mutlak anlamda uzamlı olması mefhûmu ve [b] hacim ve sınırlarda taayyün etmiş özel bir ölçü olması mefhûmu. O halde uzam birinci manayla cismin mukavvimiyken ikinci manayla arazidir ve cismin [hakikatinin] hâricindedir.

[401] Çoğu zaman, ferdî ve özel tek bir varlık tarzından çok sayıda mefhûm çıkarsanır. Bu mefhûmlardan bazısı şeyin hakikatine dâhil olup onun için zâtî olurken, diğer bazısı ise o şeyin hakikatinin hâricinde olup onun için arazi olur. Mesela Zeyd'in varlığı böyledir. Zira o, zâtıyla insanlığın misdakı iken [aynı zamanda] mefhûm, şey ve genel mümkün oluşunun da misdakıdır. O halde tek bir varlığın üzerine, biri onun mukavvimi, diğeri ise ona ârız olan, mana yönünden farklı iki mefhûmun söylenmesinde bir gariplik yoktur. Buna göre vahdânî bitişme manası bakımından uzamlı hangi tanımda olursa olsun cismin mukavvimidir. Cismin niceliksellik ve ölçüsellik sıfatı olması [manası] bakımından ise ona ârız olandır. Miktardaki taayyün ise, fertleşmenin manasının dışındadır. Aynı şekilde ondaki belirsizlik de küllîliği gerektirmeyen bir şeydir. Çünkü ölçüden muayyen bir mertebe, [o mertebede] ortak olan birçok fertte bulunabilir. [Yine] şahsî ve muayyen bir cisme, ölçü bakımından birbirinden farklı mertebeler peş peşe gelebilir. Niceliksel hareket gibi. Cevherî uzam, yani zâtının kendisinde şahsî-aynî hacmin mukavvimi olan uzamlı, zâtı taayyün etmiş, her biri ölçüsel taayyün edenlerden ibaret ölçüleri belirsiz olan bir şeydir. Zâtî taayyün, ölçüsel belirsizliğe ters değildir.

[402] Arazlığı sabit olan şey ancak -hangi sınırda son bulursa bulsun- cihetlerde yayılmış olması bakımından değil nicelik olması bakımından ölçüsel taayyün edendir. Cismin mukavvimi olan cevheri bitişik varlıkta bir uzamlı, ölçüsel bitişik de başka bir uzamlı değildir. Bilakis ikisi mana ve mefhûm bakımından birbirinden farklıdır. Mefhûmdaki farklılıkları, filozofların tek bir cisimde biri cevherî diğeri arazi olan iki farklı uzamlı olduğunu ve biri tabii diğeri matematiksel olan iki cisim olduğunu söylediklerinin zannedilmesine yol açmıştır.

[٤٠٠] فالصواب أن يجاب عن الوجه الأول بما حققناه من أن الامتداد الواحد الجرماني له مفهومان مفهوم كونه ممتدا على الإطلاق و مفهوم كونه مقدارا خاصا متعينا في الحدود و المساحة فهو بالمعنى الأول مقوم للجسم و بالمعنى الثاني عرضي خارج عنه.

[٤٠١] و كثيرا ما يكون مفهومات متعددة ينتزع من نحو وجود واحد خاص شخصي بعضها داخل في حقيقة الشيء ذاتيّ له و بعضها خارج عنه عرضي له كوجود زيد مثلا فإنه بذاته مصداق للإنسانية و مصداق لكونه مفهوما و شيئا و ممكنا عاما. فلا عجب من أن يكون وجود واحد مما يصدق عليه مفهومان مختلفان بحسب المعنى أحدهما مقوم له باعتبار و الآخر عارض له فالممتد من حيث معنى الاتصال الوحداني في أي حد كان مقوم للجسم و من حيث إن له صفة الكمية و المقدارية عارض. و التعين في القدر غير معنى التشخص و كذا الإبهام فيه غير مستلزم للكلية فإن مرتبة معينة من المقدار ربما يوجد في أشخاص كثيرة كل منها يتفق مع الآخر فيها- و جسم معين شخصي ربما يتوارد عليه مراتب متفاوتة في المقدار كما في الحركة الكمية. و الامتداد الجوهري أي الممتد نفسه بنفس ذاته المقوم للجرم العيني الشخصي- أمر متعين الذات مبهم المقادير التي كل منها عبارة عن متعين مقداري و التعين الذاتي لا ينافي الإبهام المقداري

[٤٠٢] و إنما الذي ثبت عرضيته ليس إلا المتعين المقداري من حيث كونه كما لا من حيث كونه منبسطا في الجهات على أي حد كان من حدود النهايات- و ليس المتصل الجوهري المقوم للجسم ممتدا و المتصل المقداري ممتدا آخر غيرها في الوجود بل هما متغايران في المعنى و المفهوم و تغايرهما في المفهوم صار موجبا لتوهم أن الحكماء ذهبوا إلى أن في الجسم الواحد ممتدان جوهري و عرضي و جسمان طبيعي و تعليمي

[403] İkinci olarak söylediği [vechin] cevabı şöyledir: Cevherî manasındaki uzamlı, kendisi için küllîliğin, cüz'îliğin, büyüklüğün ve küçüklüğün gerçekleşmesi söz konusu olmayandır. Bunlar ancak ölçü (*mikdar*) manasındaki uzamlının arazlarındandır. Nasıl böyle olmasın ki! Birlik ifade eden (*vahdânî*) uzamın cevherliğine hükmedenlerin durumu, onların cüz'îliğe, küllîliğe, eşitliğe ve eşit olmamaya, büyüklüğe ve büyük olmamaya kâbil olanın nicelik kategorisinden başka bir şey olmadığından gafil olmalarından daha yücedir. O halde cevherî uzamlının ölçüsel bir parçaya sahip olması [gafletinin bu kimseler tarafından benimsendiği zannı] bu problemin kaynağıdır.

[404] Üçüncüsünün [cevabı] ise şudur: Nicelikteki hareketin ve ondaki artışın manası, konunun hareketin başlangıcından sonuna kadar mevcûd kalması ve üzerine eklenip onun kadarı veya ondan daha fazlası veya ondan daha azı kendisine ilave edilen muayyen bir ölçüsünün olması değildir. Bilakis onun manası, hareketin zamanının anlarında ve onun farazi parçalarında konunun bütünü üzerine birbirinden farklı ölçülerin peş peşe gelmesidir. Bu ölçülerin her biri bütünüyle konunun bir önceki andaki veya bir sonraki andaki ölçüsünün yerini alır. O halde seyrelmede işin başından sonuna kadar mevcûd kalan bir ölçü yoktur ki onun arttığı veya azaldığı veya hali üzere kaldığı söylenebilsin. Aksine örneğin seyrelme hareketinin zamanının tamamında mevcûd kalan şey birbirini takip etme şeklinde herhangi bir ölçüyle beraber maddenin kendisidir. Mesafe, bu ölçülerin hususiyetleri; başlangıç bu hareket başlar başlamaz yok olan küçük ölçü; bitiş ise hareketin zamanında farz edilmiş anlardan sonuncu anda ortaya çıkmış olan büyük ölçüdür. Niteliksel hareketlerin şiddetlenme ve zayıflamasındaki kıyas da böyledir. Bunun tahkiki daha önce geçmişti.

[405] Sonra, ilginçtir ki kıymetinin yüceliğiyle metafizik (*teellüh*) ve araştırmada öncü olan [Sühreverdî], zikrettiğimiz bu meseleyi *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât* eserinde şiddet ve zaafın açıklanmasına ayrılan faslın başında tahkik eden kimselerdendi. O halde böylesine yanlış ve yanıltmaya yol açan bir kelam ondan nasıl sâdır olabilir? Bunu kasten yapmaktan onu tenzih ederiz.

[٤٠٣] و أما الجواب عما ذكره ثانيا أن الممتد بالمعنى الجوهري ليس بحيث يتحقق له كلية و جزئية و كبر و صغر إنما هذه من عوارض الممتد بالمعنى الذي هو مقدار كيف و القائلون بجوهرية الامتداد الوحداني أجل شأنا من أن يذهلوا عن أن القابل- للجزئية و الكلية و المساواة و عدمها و العظم و مقابله ليس إلا من مقولة الكم فكون الممتد الجوهري ذا جزء مقداري أول هذه المسألة.

[٤٠٤] و أما عن الثالث فليس معنى الحركة في الكم و لا الازدياد فيه أن يكون للموضوع مقدار معين باق من أول زمان الحركة إلى آخره و قد زيد عليه و ضم إليه آخر مثله أو أزيد أو أنقص بل معناها أن يتوارد في آنات زمان الحركة و أجزائه الفرضية على تمام الموضوع مقادير متفاوتة كل مقدار يكون بتمامه بدلا عن المقدار الذي كان للموضوع في آن سابق أو لاحق. فليس في التخلخل مقدار باق من أول الأمر إلى آخره حتى قيل إنه يزيد أو ينقص أو يبقى بحاله بل الباقي في تمام الزمان الذي هو زمان حركة التخلخل مثلا- هو نفس المادة مع مقدار ما على سبيل التبادل و المسافة هي خصوصيات هذه المقادير- و المبدأ هو مقدار صغير قد بطل بمجرد التلبس بهذه الحركة و المنتهى هو مقدار كبير قد حدث في آخر آن من الآنات المفروضة لزمان الحركة و كذا القياس في الاشتداد و التضعف من الحركات الكيفية و قد مر تحقيق ذلك.

[٤٠٥] ثم العجب أن هذا العظيم التأله و البحث بجلالة قدره ممن حقق الأمر الذي ذكرناه في كتابه المسمى بالمشارع و المطارحات في صدر الفصل المعقود لبيان الشدة و الضعف فكيف وقع منه هذا المقال المغلط الموجب للإضلال حاشاه عن أن يتعمد في ذلك.

İlgili Başka Bir Tartışma

[406] Sonra, Sühreverdî'nin *Telvîhât*'ta zikrettiği "aynî hacim diye isimlendirdiği cevherden ve bitişme ve arazi uzamdan mürekkeb olduğu [görüşünü] seçmesine" bazı araştırmacıların (*muhakkik*) getirdiği şu itiraz [gündeme] getirilebilir. Buna göre şöyle denir: Aynî hacmin mukavvimi olarak seçtiği arazi uzam ya küllîdir ya cüz'îdir. İkisi de onun delilde zikrettiği şekilde geçersizdir. Birincisi [küllî olmasının geçersizliği] açıktır. İkincisinin [geçersizliğinin sebebi] ise aynî hacim mevcûd kalmasına rağmen zikrettiği iki sûrette muayyen uzamların değişmesidir. O halde mukavvim, arazlığı değişmeyle sabit olan uzam olursa ve aynî olandan başka bir [uzam] bulunmazsa uzam, hacimsellik mevcûd kalmasına rağmen değiştiği için hacmin mukavvimi olmamış olur. Hacmin baki olan aynî bir uzamı ve yok olan başka bir [uzamı] varsa bu imkânsızdır. Çünkü onda cüz'î arazi iki uzam yoktur.

[407] O halde onun bu tartışmaya verdiği cevabın benzeri onun delilinin cevabıdır. Mesele şundan ibarettir: İkinci mana [uzamın yukarıda tartışılan ikinci manası] filozoflara göre cevherken ona göre arazdır. Derim ki: Burada dikkat edilmesi gereken bir nüans vardır. Tabii cisim gibi bir şeyin Meşşâîlere göre madde ve sûretten terekküp etme tarzıyla *Telvîhât* sahibine göre konu ve arazdan terekküp etmesinin tarzı arasında fark vardır.

[408] Terkibin tarzı hakkında iki görüş arasındaki bu fark tahkik edildiğinde biri şöyle diyebilir: "Her biri diğeriyle mütekavvim olan iki cevherden mütekavvim olan aynî hacmin, onlardan cevherî bitişme olanın değişmesine rağmen bekâsı, sahih fitrat sahibi kimseye göre mümkün değildir. Gerçekte cisim olması bakımından cismin mâhiyetinin tamamı olan bir cevherden ve onun tayin edici ve türlere ayırıcılarından olan arazdan mütekavvim olan aynî hacim ise böyle değildir. Zira iki parçasından birinin sayı bakımından, diğerinin ise sayı bakımından değil birbirini takip eden benzerlerin meydana gelmesinden dolayı mana ve türsellik bakımından bekâsıyla, [bu ikisinden] mürekkeb olanın da aynıyla bekâsında aklen bir imkânsızlık yoktur. Bunun sebebi onun, parçalarından birinin birliğinin aynıyla devam etmesi vasıtasıyla sayısal ferdî birliğinin korunmasıdır." Fakat bu muhakkik muarızın zikrettiği [itiraz], -mezkûr farklılığın varlığından dolayı- uygun bir itiraz değildir.

بحث آخر معه

[٤٠٦] ثم إنه ربما يورد معارضة أوردها بعض المحققين على ما ذكره بأنه قد اختار في التلويحات أن الجرم العيني مركب من الجوهر الذي سماه هيولى و من الاتصال و الامتداد العرضي فيقال الامتداد العرضي الذي اختار أنه مقوم للجرم العيني إما كلي أو جزئي و كلاهما باطلان على النحو الذي ذكره في الدليل. أما الأول فظاهر و أما الثاني فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم العيني- في الصورتين اللتين ذكرهما فإن كان المقوم هو الامتداد الذي ثبت عرضيته بالتبدل و ليس في العيني غيره لم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية و إن كان للجرم امتداد عيني باق و آخر زائل فذلك محال لأنه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان.

[٤٠٧] فما أجاب عن هذا البحث فمثله جواب عن دليله غاية ما في الباب أن المعنى الثاني هو جوهر عند الحكماء و عرض عنده. و أقول هاهنا فرق دقيق يجب التنبيه عليه و هو أنه فرق ما بين نحو تركب الشيء كالجسم الطبيعي من مادة و صورة عند المشاءين و بين تركبه من موضوع و عرض عند صاحب التلويحات.

[٤٠٨] و عند تحقيق هذا الفرق بين نحوي التركيب في المذهبين لقائل أن يقول بقاء الجرم العيني المتقوم من جوهرين يتقوم كل منهما بالآخر مع تبدل أحدهما الذي هو الاتصال الجوهري غير صحيح عند صاحب الفطرة السليمة- بخلاف الجرم العيني المتقوم من جوهر هو في الحقيقة تمام ماهية الجسم بما هو جسم و عرض هو من معيناته و منوعاته فإنه مما لا استحالة عند العقل في بقاء مركب بعينه- ببقاء أحد جزأيه بالعدد و بقاء الجزء الآخر لا بالعدد بل بالمعنى و النوعية بورود الأمثال المتبادلة و ذلك لانحفاظ وحدته الشخصية العددية باستمرار وحدة أحد جزأيه بعينه. فما ذكره هذا المعارض المحقق لا يصلح للمعارضة لوجود الفارق المذكور.

[409] Aynı şekilde birinin şöyle demesi de mümkün değildir: "Bu büyük ve zeki bilge, cevherî uzamın varlığını *Hikmetü'l-İşrâk*'ta itiraf etmiştir. O halde onun nefyine dair bir istidlal ondan nasıl sâdır olabilir?" Çünkü deriz ki: Bu [Sühreverdî'nin *Hikmetü'l İşrâk*'ta cevherî uzam olarak zikrettiği] uzam filozoflara göre başka bir anlamdadır ve ölçüseldir. O, onlara göre cismin mukavvimi olan uzamdan başkadır ancak bu ölçü onlara göre arazdır, Sühreverdî'ye göre ise cevherdir. Uzamlının, Meşşâîlere göre, biri cisimliğin mukavvimi olan sûret, diğeri ise cismin hakikatinin dışında ve onun lâzımı olan araz olarak iki manasının olduğu daha önce çok kez geçmişti. Eş-Şeyhu'l-İlâhî [Sühreverdî] *Hikmetü'l-İşrâk*'ta birinci manayı cevher olsun araz olsun mutlak olarak reddetmiş, ikinci manayı kabul etmiş ve onun cevherliğine ve aynîliğine hükmetmiştir. *Telvîhât*'ta ise açıkladığımız gibi onun arazlığına ve cüz'îliğine hükmetmiştir. O, burada, gerçekte heyûlâyı değil sûreti reddetmektedir.

[410] Bu sözün özeti şudur: Zikredilen itirazı, onun, filozofların sözlerinin zahirlerinden cisimsel sûretin -yani onlara göre birinci manasıyla bitişiğin- vakıada müphem bir şey olduğunu anlamasına dayanmaktadır. Bu yüzden onlara "Aynî bir şey nasıl olur da vakıada müphem bir şey ile mütekavvim olabilir?" itirazını getirmiştir. Cevherî ölçü ise zihnî varlığı hasebince ona müphemlik ârız olsa da ona göre vakıada müphem bir şey değildir. Zira aklın fertlerden onların mâhiyetlerini çıkarsaması (*intizâ'*) ve onları, onların çok sayıda fert üzerine doğru olarak söylenmesine ters olmayacak şekilde ele alması mümkündür. O halde nasıl ki akılda cismin ıtlak ve taayyün mertebesi vardır aynı şekilde ölçünün de akla göre iki itibarı vardır.

[411] Akıl onu bu iki itibarla tahlil ettiğinde onlardan birinin cismin mukavvimi olan ölçü olduğuna hükmeder. Ona göre bunun mutlak olanı mutlak cismin mukavvimi olan ölçü, daha doğrusu cismin kendisiyken özel ölçüler ise özel cisimlerin mukavvimleri, daha doğrusu onların kendisidir. [*Telvîhât*'ta] ona göre arazlığı sabit olan ise uzunluk, genişlik ve derinliğin mertebelerinden başka bir şey değildir. Onlardan hiçbiri cismin ölçüsü değildir. Bilakis onlar hacimsel ölçünün arazlarıdır. Onların arazlığı onun da arazlığını gerektirmez.

[٤٠٩] و ليس أيضا لقائل أن يقول إن هذا العظيم النحرير قد اعترف بوجود الامتداد الجوهري في حكمة الإشراق فكيف يتأتى له الاستدلال على نفيه. لأنا نقول ذلك الامتداد معنى آخر مقداري عند الحكماء و هو غير الامتداد المقوم للجسم عندهم إلا أن [إلا أنه] هذا المقدار عرض عندهم و جوهر عنده و قد مر مرارا أن للممتد معنيين- أحدهما صورة مقومة للجسمية عند المشاءين و الآخر عرض خارج عن حقيقة الجسم لازم لها. و الشيخ الإلهي قد أنكر المعنى الأول مطلقا جوهرا كان أو عرضا و أثبت المعنى الثاني و ذهب إلى جوهريته و عينيته للجسم في حكمة الإشراق و إلى عرضيته و جزئيته للجسم في التلويحات كما بينا فإنه هناك بالحقيقة منكر للصورة لا للهيولى.

[٤١٠] و محصل هذا الكلام أن بناء اعتراضه المذكور على ما فهم من ظواهر أقاويل الحكماء من أن الصورة الجسمية أي المتصل بالمعنى الأول عندهم أمر مبهم في الواقع- فأورد عليهم أنه كيف يتقوم أمر عيني بأمر مبهم في الواقع. و أما المقدار الجوهري عنده فليس أمرا مبهما في الواقع و إن عرض له الإبهام بحسب وجوده الذهني فإن للعقل أن ينتزع من الأشخاص ماهياتها و يأخذها على وجه لا يأبى عن الصدق على كثيرين فكما أن للجسم مرتبة إطلاق و تعين عند العقل- فكذلك للمقدار بحسبه اعتباران.

[٤١١] فإذا حلله العقل إلى ذينك الاعتبارين يحكم بأن أحدهما المقدار المقوم للجسم و المطلق منه مقدار مقوم للجسم المطلق بل هو عينه و المقادير الخاصة مقومة للأجسام الخاصة بل هي عينها كما هو رأيه. و أما ما ثبت عرضيته عنده في ذلك الكتاب فليس إلا مراتب الطول و العرض و العمق و ليس شيء منها مقدارا للجسم بل هي عوارض للمقدار الجرمي و عرضيتها لا يوجب عرضيته.

[412] Öğrendin ki o [Sühreverdî] gerçek seyrelme ve yoğunlaşmanın varlığını, hatta ölçüdeki hareketi mutlak olarak reddedenlerdendir. Bu nedenle, farklı ölçülerin peş peşe gelmesiyle ölçünün arazlığına delalet eden bir delil onun aleyhine ikame edilemez. Bu, onun sözlerinin, görüşlerine uygun bir şekilde tevcih edilmesidir.

[413] Bunun doğru cevabı ise şudur: Meşşâî filozoflarına göre aynî cismin mukavvimi olan uzamlı, "zâtında taayyün etmiş ve tamamlanmış" şeyden başka bir şey değildir. O ancak ölçüsellik bakımından müphemdir. Zatın cevherleşmesine göre ferdî taayyün, ârız olana göre niceliksel müphemliğe ters değildir. Niteliksel müphemliğe de ters olmadığı gibi. Nitekim cisim, haddizâtında muayyen cevherî bir ferttir ve hareketleri ve niceliksel ve niteliksel dönüşümleri kabul edicidir. Hareketli olarak kaldığı müddetçe hareketlide, kendisinde hareketin meydana geldiği [mekân] kategorisinden hiçbir fert taayyün etmez. Aynı şekilde daha önceki vechin cevabı da bundan çıkarılır. O halde bu iyi anlaşılsın.

Başka Bir Yöntem Üzere Başka Bir Tartışma

[414] [Diyelim ki] cisimde uzam bakımından üç durum olduğunu kabul ettik. Bunlardan biri cismin mâhiyetinin dışında olmayan cevher, diğer ikisi ise biri cisimde seyrelme ve yoğunlaşmayla diğeri ise şekillerin cisimde peş peşe gelmesiyle değişen ona ek birer arazdır. Fakat niçin "Cisim ayrıldığında ondan zâtî bir şeyin yok olması gerekir." dediniz? Hâlbuki lâzım gelen ancak cismin hakikatinin zâtı gereği bitişmeleri ve ayrılmaları kabul edici olmasıdır. Kabul edici olanın bitişimsel birlikle sayısal olarak tek olması gerekmesi ise böyle [lâzım] değildir. Bu ancak ferdî birlik, bitişimsel birliğe eşlik eder ve ondan ayrılmaz olsaydı lâzım gelirdi. Bu ise müsellem değildir. Çünkü mesela tek bir insan veya tek bir yataktan herbirinin birbirine eklenen birçok bitişikten mürekkeb olmasına rağmen ferdî bir birliği vardır. O halde cisimlik birlik ifade eden (*vahdânî*) bitişmeye eşlik etmez. Bilakis lâzım olan, bitişmeyi ve ayrılmayı kabul edenin tek bir 'ferdî durum' olmasıdır. Bu tekin kendinde bitişik bir şey olması ve onun ferdî birliği devam etmesine rağmen zâtî bitişmesinin sayıca çok olması da mümkündür.

[٤١٢] و قد علمت أنه ممن ينكر وجود التخلخل و التكاثف الحقيقيين بل الحركة في المقدار مطلقا فلا يقام عليه الحجة الدالة على عرضية المقدار بتوارد المختلفات من المقادير هذا توجيه كلامه على ما يوافق رأيه.

[٤١٣] و أما الجواب الحق عنه فهو أن الممتد المقوم للجسم العيني عند الحكماء المشاءين ليس إلا أمرا محصلا متعينا في نفسه غاية الأمر أنه مبهم من حيث المقدارية- و التعين الشخصي بحسب تجوهر الذات لا ينافي الإبهام الكمي بحسب العارض كما لا ينافي الإبهام الكيفي فإن الجسم في حد نفسه شخص جوهري معين و قابل للحركات و الاستحالات الكمية و الكيفية و المتحرك ما دام كونه متحركا لا يتعين له فرد من المقولة التي يقع فيها الحركة.و به يخرج الجواب عن الوجه السابق أيضا منه فليدرك.

بحث آخر على نمط آخر

[٤١٤] سلمنا أن في الجسم باعتبار الامتداد أمورا ثلاثة الأول جوهر غير خارج عن ماهية الجسم و الأخيران عرضان فيه زائدان عليه بتبدل أحدهما عن الجسم بالتخلخل و التكاثف و الآخر بتوارد الأشكال عليه لكن لم قلتم إن الجسم إذا انفصل يجب أن ينعدم عنه أمر ذاتي فإن اللازم ليس إلا أن حقيقة الجسم يجب أن يكون لذاتها قابلة للاتصالات و الانفصالات. و أما أن القابل يجب أن يكون واحدا بالعدد بالوحدة الاتصالية فلا و إنما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية تساوق الوحدة الاتصالية و يلازمها و هو غير مسلم. فإن الإنسان الواحد أو السرير الواحد مثلا لكل منهما وحدة شخصية مع تألفه عن متصلات متعددة ينضم بعضها إلى بعض فالجسمية لا تساوق الاتصال الوحداني- بل اللازم كون القابل للاتصال و الانفصال أمرا واحدا شخصيا و يجوز أن يكون ذلك الواحد أمرا متصلا بذاته و مع استمرار وحدته الشخصية يتعدد اتصاله الذاتي.

[415] Bu durumda biri şöyle diyebilir: Ayrılmanın meydana gelmesi bitişmenin devamına değil ancak bitişmenin birliğine terstir. O halde aynıyla tek bir bitişik olan şey çok bitişik olur ve cevherî uzamlı iki halde de şahsıyla mevcûd kalır. Zeval ve değişim ise ona -birliği ve çokluğu kastediyorum- ancak sonradan ârız olur.

[416] Zeki kimselerden biri, bir girişten sonra bunu şöyle cevaplamıştır: İster akılda olsun ister hâriçte olsun her şeyin varlığı ancak tahassülünün ve gerçekleşmesinin kendisidir ve o Muallim-i Sânî'nin [Fârâbî] de savunduğu gibi fertleşmeye denktir, daha doğrusu onun kendisidir. O halde fertleşmenin ve varlığın ve onun birliğinin her birinin çok sayıda olması diğerinin de çok sayıda olmasını ve birliğini gerektirir. O olması bakımından tek bitişik de böyledir. Çünkü o, tek bir zâtı ve tek bir fertleşmesi olan tek bir mevcûddur ve farz edilen parçalarının nefsü'l-emre göre bilfiil bir varlığı ve özel bir fertleşmesi yoktur. Nasıl böyle olmasın ki? Açığa çıkmıştı ki farazi parçalar cismin sonsuz sayıda bölünmeleri kabul etmesi hasebince sonsuz sayıdadır.

[417] [a] O halde cismin ya bazı parçalarının bilfiil varlığı ve fertleşmesi olur, ki bu tercih edici olmaksızın tercihtir. [b] Ya da tüm parçalarının [bilfiil varlığı ve fertleşmesi olur]. Bu durumda ise cisimdeki parçaların sonsuz sayıda olduğunu söyleyenlere karşı getirilen çelişkiler lâzım gelir ve cisme bölünme ârız olduğunda iki müşahhas mevcûd ve iki müstakil hüviyet var olmuş olur. [b1] Bu ikisi ya bitişme halinde taayyünleriyle beraber mevcûddurlar ki bu geçersizdir. Çünkü tek bitişiğin parçalarının aynıyla taayyünü ancak varsayım hasebincedir. Bu iki taayyün ise nefsü'l-emre göredir veya o ikisi olmaksızındır. O halde onların ayrılma halindeki varlıkları aynıyla bitişme halindeki varlıklardır veya değildir. Birincisi imkânsızdır. Çünkü o varlıkla taayyün arasındaki denkliğin kesinleşmesinin hilafınadır. Zira ayrılmadan sonra meydana gelen taayyün sonradan varlığa gelen varlıktan ayrılamaz, daha doğrusu onun aynısıdır. İkincisi de imkânsızdır. Çünkü [bundan] tek bir zâtın, tek bir varlıkla var olması, sonra bu varlığın o zâttan yok olması ve onun başka bir varlıkla var olması lâzım gelir. Bu da aynı şekilde varlığın bir şeyin gerçekleşmesinin kendisinden başka bir şey olmadığı varsayımının hilafınadır. Bu yüzden zâtın birliğiyle beraber o şeyin çok sayıda olması

[٤١٥] فحينئذ لأحد أن يقول طريان الانفصال لا ينافي استمرار الاتصال بل إنما ينافي وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعددا فالممتد الجوهري باق في الحالين بشخصه و الزوال و التبدل إنما هو لعارضه أعني الوحدة و الكثرة.

[٤١٦] و قد أجاب عنه بعض الأذكياء بعد تمهيد أن وجود كل شيء ليس إلا عبارة عن نفس تحصله و تحققه سواء كان في العين أو في العقل و هو مساوق للتشخص بل عينه- كما ذهب إليه المعلم الثاني. فتعدد كل من التشخص و الوجود و وحدته يوجب تعدد الآخر و وحدته هو أن المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن إلا موجودا واحدا له ذات واحدة و تشخص واحد فليس لأجزائه الفرضية وجود بالفعل و تشخص خاص بحسب نفس الأمر. كيف و قد تبين أن الأجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسامات بلا نهاية.

[٤١٧] فإما أن يكون لبعض أجزائه وجود و تشخص بالفعل و هو الترجيح من غير مرجح أو لجميعها فيلزم المفاسد التي ترد على أصحاب لا تناهي الأجزاء للجسم و إذا طرأ عليه الانقسام وجد موجودان مشخصان و هويتان مستقلتان. فإما أن لا يكونا موجودين حال الاتصال مع تعينهما و هو باطل لأن أجزاء المتصل الواحد بعينها ليس إلا بحسب الفرض. و هذان التعينان بحسب نفس الأمر أو بدونها. فحينئذ إما أن يكون وجوداهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال أو لا .لا سبيل إلى الأول لأنه خلاف ما تقرر من المساوقة بين التعين و الوجود- فالتعين الحادث بعد الانفصال يلازم الوجود الحادث بل عينه و لا إلى الثاني لأنه يلزم أن يكون ذات واحدة يوجد بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود و يوجد بوجود آخر و هو أيضا خلاف المفروض من أن الوجود ليس إلا نفس تحقق الشيء فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات. و إما أن يكونا

tasavvur edilemez. [b2] Ya da bu ikisi bitişme halinde bilfiil değil yakın kuvve ile mevcûddurlar. Buna göre onlar için bitişme halindeki varlıklarının ve taayyünlerinin kuvvesini taşıyan bir madde zorunludur. Varlıkları veya taayyünleri, ayrılmanın ârız olmasıyla kuvveden fiile çıktığında o madde onlar için taşıyıcı ve onları kuşanmış olur. O madde, -geçersizliğini daha önce öğrendiğin üzere- baştaki bitişiğin aynısı değildir. O halde bölünmeyi ve o ikisini [bölünmeden sonra ortaya çıkan iki taraf] beraberce kabul edici olan şey başka bir cevherdir. İstenen de (*matlup*) budur.

Tartışma ve Takip

[418] Varlığın çok olmasının mevcûd fertlerin çok olması veya onu gerektiren bir şey olmasında ve varlığın tek olmasının fertliğin tek olması veya onu gerektiren bir şey olmasında ve bitişmenin ve ayrılmanın cismin tek ve çok olmasından ibaret olduğunda şüphe yoktur. Biz de bunları kabul etmekteyiz. Nasıl [kabul etmeyelim] ki? Mevcûd olanın, her şeyin ancak varlık tarzı olduğu ve varlığın kendinde fertleşmiş olduğu ve onun hâziyyetin ve hüviyetin aynısı olduğu kesinleşmiş asıllarımızdandır.

[419] Ancak burada, iki manadan biriyle bizzat bitişik olan ve o manayla bilaraz bitişik olan arasında bir fark vardır. Zira bölünme her ne kadar ferdî birliğin ferdî çokluğa dönüşmesini ve tek bir varlığın ortadan kalkıp çoğalmış olan iki adet mevcûdun meydana gelmesini gerektirse de bitişmenin birliğiyle ve onun ölçüsel taayyünüyle nitelenen şey ancak ölçü diye isimlendirdiğiniz şey, vehimde ve kendisini taşıyan şey vasıtasıyla hâriçte ölçüsel bölünmeyi kabul eden şeydir, yani cismânî cevherdir.

[420] Daha önce çok kez geçti ki uzam ve uzamlı mutlak anlamda bir 'şey'; ölçüsel ya da tek veya çok olmasıyla sayısal taayyünle taayyün etmiş olarak alınan uzamlı ise başka bir şeydir.

[421] "Uzamlı kendinde mutlaktır." sözümüzden kasıt cisimsel sûretin salt mutlaklığıyla hâriçte mevcûd olması ve onun cismin bir parçası olması değildir. Bilakis maksat, daha önce geçtiği üzere cisimsel sûretin ölçüsel ve sayısal olarak taayyün etmesinden kat'-ı nazar edilerek zâtıyla mevcûd olmasıdır.

موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما و تعينهما حين الاتصال و إذا خرج وجودهما أو تعينهما بطريان الانفصال من القوة إلى الفعل تصير حاملة لهما و متلبسة بهما و ليس تلك المادة هي نفس ذلك المتصل الأول لما علمت بطلانه سابقا.

فيكون القابل له و لهما معا جوهرا آخر و هو المطلوب.

بحث و تعقيب

[٤١٨] إن القول بأن تعدد الوجود عين تكثر الأشخاص الموجودة أو مستلزم له و توحده عين توحد الشخصية أو مستلزم له و أن الاتصال و الانفصال عبارتان عن توحد الجسم و تكثره مما لا شبهة فيه. و نحن نساعده كيف و من أصولنا المقررة أن الموجود ليس إلا نحو وجود كل شيء و الوجود بنفسه متشخص و هو عين الهذية و الهوية.

[٤١٩] إلا أن هاهنا فرقا ما بين المتصل بالذات بأحد المعنيين و ما هو بالعرض متصل بذلك المعنى. فإن كون القسمة و إن كان موجبا لتحويل الوحدة الشخصية إلى الكثرة الشخصية و بطلان موجود واحد و حدوث وجودين متعددين لكن الموصوف بوحدة الاتصال و تعينه المقداري ليس إلا ما سميتموه المقدار و هو القابل للقسمة المقدارية عند الوهم و في الخارج بواسطة الأمر الحامل له أي الجوهر الجسماني.

[٤٢٠] و قد مر مرارا أن الامتداد و الممتد بنفسه على الإطلاق شيء و المأخوذ ممتدا متعينا بالتعين المقداري أو العددي من كونه واحدا أو كثيرا شيء آخر.

[٤٢١] و ليس المراد من قولنا إنه الممتد بنفسه مطلقا أن الصورة الجسمية بصرافة إطلاقه موجود في الخارج و جزء للجسم بل الغرض كما مر أنها بذاتها مع قطع النظر عن التعين بحسب المقدارية و العددية موجودة.

[422] Bu konuda sözün özü şudur: Bitişik cevherin ferdî birliği ölçüsel birliğin aynısı değildir. Nasıl ki bitişiğin iki manası arasında fark vardır, aynı şekilde o ikisinin birliği ve çokluğu arasında da fark vardır. Buna göre bitişiğin iki manasından biri bazen hâricî birliği kabul ederken bazen ise -taşıyanın onun zâtını bazen tek bir varlıkla bazense çok sayıda varlıkla kabul etmesi açısından- birliğin karşısındaki çokluğu kabul eder.

[423] Cismin hakikatinin mukavvimi olma manasındaki bitişiğe gelince -ki o hangi uzamda olursa olsun ve diğer manaya göre hangi birlikte ve çoklukta olursa olsun mutlak olarak zâtıyla uzamlıdır- kendisinde hakikatinin varlığının ancak bir tarzını kabul eder. Bu tek tarz, varlığı ve birliği zayıf olduğundan dolayı eşyadaki zıtları ve farklılıkları kabul etmeyi reddetmez.

[424] Hatta diyoruz ki, boyutları kabul edici olan şey, kendisinde alan ve nicelik bakımından hacimsel bir ölçü bulunan tek bir fertle sınırlı bir hakikattir. O da feleğin üst yüzeyinin kapladığı şeydir, yani âlem küresidir. O, tek bir bitişmede olsa da meydana gelmiş veya fıtrî çok sayıda bitişmede olsa da tek bir ferttir. Bu ferdin devam eden tek bir fertleşmesi vardır. Onun aynı zamanda kendisinde bulunan, -ölçülerin bitişme ve ayrılmayla değişmesi gibi- değişen fertleşmeleri ve taayyünleri veya değişen hallerinin, sûretlerinin ve arazlarının taayyünleri de vardır. Bu, tıpkı filozoflara göre unsurların heyûlâsının, ayrılma ve bitişmenin peş peşe gelmesi sırasında -cisimsel sûretlerin çoğalmalarının ve tekleşmelerinin varit olmasıyla ve türsel sûretlerde oluş ve bozuluşun ve diğer dönüşümlerin varit olmasıyla- ferdî birliği bozulmayan tek bir fert olması gibidir.

[425] Eğer dersen ki: "Heyûlâ müphem bir şey olunca bitişmenin ve birliğinin çoğalması esnasında zâtının bekâsına hükmetmek mümkün olur. Cisim ise böyle değildir."

[426] [Cevap olarak] şöyle denir: "Heyûlânın zâtının, cisimde bulunması ve onda cereyan etmesinin mümkün olmaması manasıyla müphem bir şey olması açık değildir ve henüz açıklanmamıştır. O halde nasıl ki heyûlânın manasının müphemliği -meşhur olduğu ve cumhurun da savunduğu üzere- zâtının taayyün etmiş olması, sûretininse müphem

[٤٢٢] فحاصل الكلام في هذا المقام أن الوحدة الشخصية للجوهر المتصل ليست عين الوحدة المقدارية. فكما أنه فرق بين معنيي المتصل فكذلك فرق بين وحدتهما و تعددهما فأحد المعنيين للمتصل مما يقبل الوحدة الخارجية تارة و الكثرة التي بإزائها أخرى من جهة حامل يقبل ذاته بوجود متعدد أخرى.

[٤٢٣] و أما المتصل بالمعنى المقوم لحقيقة الجسم و هو الممتد بذاته على الإطلاق في أي امتداد كان و في أية وحدة أو كثرة بحسب المعنى الآخر كانت فهو مما لا يقبل في نفسه إلا نحوا واحدا من وجود حقيقته و هذا النحو الواحد لضعف وجوده و وحدته- مما لا يأبى قبول الأضداد [الامتداد] و الاختلافات لسائر الأشياء.

[٤٢٤] بل نقول القابل للأبعاد حقيقة منحصرة في شخص واحد له مقدار مساحي واحد من حيث المساحة و الكمية و هو ما حواه السطح الأعلى من الفلك أعني كرة العالم و هو شخص واحد سواء كان في اتصال واحد أو في اتصالات متعددة حادثة أو فطرية و هذا الشخص له تشخص واحد مستمر و له أيضا تشخصات و تعينات متبدلة حاصلة فيه- من تبدلات مقاديره اتصالا و انفصالا أو تعينات أحواله و صوره و أعراضه المتبدلة. و هذا كما أن هيولى العنصريات عند الحكماء شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية بورود تعددات الصور الجسمية و توحداتها عند توارد الانفصال و الاتصال و ورود الكون و الفساد في الصور النوعية و سائر الاستحالات.

[٤٢٥] فإن قلت الهيولى لما كانت أمرا مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد الاتصال و وحدته بخلاف الجسم.

[٤٢٦] قيل كون ذات الهيولى أمرا مبهما بالمعنى الذي لا يصح ثبوته وجريانه في الجسم غير بين ولا مبين بعد فكما أن معنى إبهام الهيولى كما هو المشهور وعليه الجمهور ليس إلا أنها متعينة الذات مبهمة الصور فإن

olmasından başka bir şey değilse -zira onun iki taayyünü vardır; biri devamlı olan zâtî taayyün, diğeri ise değişken olan arazi [taayyün]- aynı şekilde uzamlı cevherin zâtının taayyün etmiş olduğu, bitişmesinin birliğinin ve çokluğunun ise müphem olduğu söylenir. Onun da -heyûlâ hakkında cumhur nezdinde meşhur olan görüşe göre söyledikleri şekilde- devamlı olan zâtî bir taayyünü ve değişken olan ölçüsel bir taayyünü vardır."

Arşî Bir Çıkış Yolu

[427] Bu sorundan sıyrılmak ve bitişme ve ayrılma yöntemi açısından heyûlânın ispatının delili için bir kimsenin söyleyebileceği en son şey şudur: Vahdânî bitişiğe ayrılma gelip çattığında tekil cisimde, bitişme sırasında onun hâriçte mevcûd bulunan bir şeyinin yok olduğundan hiçbir akıl sahibi şüphe etmez. Tıpkı iki farklı bitişen arasında bitişme meydana geldiğinde onlarda bitişmeden önce mevcûd bulunmayan bir şeyin var olması gibi. O halde şöyle deriz: Tüm dış etkenlerden ve ayrık arazlardan mücerred olarak ele alınmış tek bitişikten, ayrılma ârız olduğu esnada kaybolan ve sonra ayrılma ortadan kalktığında ve bitişme ârız olduğunda geri dönen o şey, birleşme için bir birlik olmalıdır. O halde o, ya zâtî bir birlik ve gerçek bir bitişmedir ya da bağlantısal bir birlik ve izâfî bir bitişmedir.

[428] Birincisine göre ilk heyûlânın varlığı hedefimiz sabit olmuş olur. Çünkü iki grup da ittifak etmiştir ki ayrılma esnasında cisimden bizzat kaybolan şey cevherî bir bitişme olsaydı -ayırmanın cismi tek seferde yok etme ve ortadan kaldırma olmaması ve birleştirmenin başka bir neşetle var etme ve inşa etme olmaması için- cismin başka bir parçayı daha içermesi gerekirdi. İkincisine göre ise cismin sonsuz sayıda bölünmeleri kabul etmesi hasebince tekil bir cisimde bir araya gelmiş ve iki sınır ile kuşatılmış mevcûd sonsuz sayıda izafeler ve bitişimsel birliklerin olması ve Nazzâm ile ashabının "cismin parçalarının sonsuz sayıda olduğuna dair" görüşlerinde varit olan çelişkiler lâzım gelirdi.

[429] Bu, heyûlânın varlığının, cismin, birleşme ve ayrılmanın ârız olmasını kabul etmesi yoluyla kanıtlanmasının tamamlanması hususunda Allah'ın fazlı ve yüceliği sayesinde bizi söylemeye müyesser kıldığı sözdür. Üstün olan da, üstün kılan da Allah'tır.

لها تعينين أحدهما ذاتي مستمر والآخر عرضي متبدل فكذلك يقال في الجوهر الممتد من أنه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال وكثرته ولها تعين ذاتي مستمر وتعين مقداري يتبدل على نحو ما قالوه في الهيولي بحسب ما هو المشهور عند الجمهور.

مخلص عرشي

[٤٢٧] و أقصى ما لأحد أن يقول في التفصي عن هذا الإشكال و يتم دليل إثبات الهيولى- من جهة مسلك الاتصال و الانفصال هو أنه لا ريب لأحد من العقلاء في أنه ينعدم عند طرو الانفصال على المتصل الوحداني عن الجسم المفرد أمر كان موجودا له في الواقع [في الخارج] عند الاتصال كما أنه يوجد له عند حدوث الاتصال بينهما أمر لم يكن موجودا للمتصلين المتعددين قبل الاتصال. فحينئذ نقول ذلك الأمر الذي زال عن المتصل الواحد المأخوذ مجردا عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عند طريان الانفصال ثم عاد بعد زواله وطريان الاتصال لا محالة يكون وحدة ما للاتصال البتة فهي لا تخلو إما أن تكون وحدة ذاتية واتصالا حقيقيا أو وحدة ارتباطية واتصالا إضافيا.

[٤٢٨] فعلى الأول يثبت المقصود من وجود الهيولى الأولى لاتفاق الفريقين على أن المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان اتصالا جوهريا فلا بد من اشتمال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل إعداما و إفناء للجسم بالمرة و الوصل إبداعا و إنشاء نشأة أخرى. و على الثاني يلزم أن يكون في الجسم المفرد إضافات و وحدات اتصالية غير متناهية موجودة مجتمعة محصورة بين حدين حاصرين حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية و يلزم المفاسد الواردة على مذهب النظام و أصحابه القائلين من جهة قبول الجسم.

[٤٢٩] هذا ما تيسر لنا بفضل الله و ملكوته من المقال في تتميم الاستدلال على وجود الهيولى من جهة قبول الجسم لطريان الاتصال و الانفصال. والله ولي الفضل والإفضال.

Şüphe ve Hidayet

[430] Burada Şeyhü'r-Reis'in [İbn Sînâ] öğrencilerinden olan mütekaddimînden bir filozofa göre şöyle bir problem ortaya çıkmıştır: Varlık, birlik ve "ölçüde bölünmeyen ve varlıklarında ve akledilmelerinde maddeye ihtiyaç duymayan diğer genel durumlar" nasıl olur da maddeye taalluk eder ve ölçüde bölünmeyi kabul eder? Sonra, nasıl olur da birlik bölünür ve hüviyet çoğalır?

[431] Sonra bu durumlar, lâzımlar ve arazlardır. O halde onlar konulara aittir, o halde şüphesiz bölünebilirler. Şayet onlar konularına hulûl etmiş olmasalardı ayrık olurlardı, cevherler, hatta ayrık akıllar olurlardı. Şeyh [İbn Sînâ] ise mektuplarından birinde ona şu sözüyle cevap vermiştir:

[432] "Bu manalar zorunlulukla değil imkânla mücerred akledilirlerdendir. Varlık ve maddi birlik bölünür. Mutlak manadaki varlığın ve mutlak manadaki birin de bölünmesi mümkündür. Tıpkı cinssel manada türsel mananın mümkün olması gibi. Evet, "Bu durumlar lâzımlar ve arazlardır. O halde onlar konulara aittir. O halde bölünmeleri gerekir." sözü, üzerinde iyice düşünülmesi gereken bir sözdür. Konuların lâzımları olmalarına gelince bu doğrudur. Araz olmalarından dolayı tüm konularda bölünmeleri gerektiği ise doğru değildir. Çünkü ondan bir şey, cismânî olan maddi konulara ârız olursa bölünmesi gerekir. Zira [maddi konuların] birliği bitişmedir. Bitişme ise ayrılmayla geçersiz olur ve tek bir sınırı paylaşan vehmedilen ikilik varsayımıyla bitişik olarak kalır ve böylece kendisinde ikilik ve zihnî konumsal bir bölünme bulunan "bir" olur." Bu [İbn Sînâ'nın] sözüdür.

[433] Bu açıklama, gerçek bitişikteki varlığın ve birliğin, çoğalmayı ve ayrılmayı kabul edici bitişmenin kendisi olduğunu ve [bitişikteki] ayrılmanın, -mutlak varlığın ve mutlak birliğin tüm mevcûdlara şamil durumlardan ve genel akledilirlerden olmasından dolayı- varlığının çoğalması ve birliğinin tekrar etmesi olduğunu söylemektedir.

[434] Bu aynı zamanda, bu seferin başlarında tahkik ettiğimiz ve uzunca bahsettiğimiz "Varlık kendisiye mevcûddur." şeklinde savunduğumuz görüşü ve yine her "bir" için birliğin onun varlığının kendisi olduğu

شك و هداية

[٤٣٠] قد وقع هنا إشكال لبعض المتقدمين من تلامذة الشيخ الرئيس و هو أن الوجود و الوحدة و سائر الأمور العامة التي لا تنقسم في المقدار و لا يحتاج في وجودها و تعقلها إلى المادة فكيف يتعلق بالمادة و يقبل الانقسام في المقدار ثم كيف ينقسم الوحدة و يتعدد الهوية.

[٤٣١] ثم إن هذه الأمور لوازم و أعراض فهي لموضوعات فينقسم لا محالة و لو كانت هذه الأمور غير حالة في الموضوعات لكانت مفارقة و لكانت جواهر بل عقولا مفارقة. فأجاب عنه الشيخ في بعض مراسلاته إليه بقوله:

[٤٣٢] هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالإمكان و الوجود و الوحدة المادية ينقسم و الوجود مطلقا و الواحد مطلقا ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعي في المعنى الجنسي. بلى قوله إن هذه لوازم و أعراض فهي لموضوعات فيجب أن ينقسم قول يحتاج أن يتأمل أما أنها لوازم لموضوعات فحق و أما أنها يجب أن ينقسم في كل موضوع لأنها أعراض فليس كذلك فإنه يجب أن ينقسم ما كان منها عارضا للموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا و الاتصال يبطل بالانفصال- و يبقى متصلا بفرض الاثنينية الموهومة المشتركة في الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينية و قسمة وضعية ذهنية هذا كلامه.

[٤٣٣] و فيه تصريح بأن الوجود و الوحدة في المتصل الحقيقي نفس الاتصال القابل للتعدد و الانفصال وأن الانفصال فيه ليس إلا تعدد وجوده و تكرر وحدته مع أن الوجود و الوحدة المطلقين من الأمور الشاملة و المعقولات العامة لجميع الموجودات.

[٤٣٤] و هذا أيضا من المؤيدات لما ذهبنا إليه حسب ما حققنا و بسطنا القول فيه- في أوائل هذا السفر أن الوجود بنفسه موجود و ما ذهبنا

görüşümüzü de desteklemektedir. Bu sende hiçbir şüphe kusuruna ve eksiklik töhmetine yer bırakmayacak şekilde sabit ve kesinleşmiş olsun.

[435] Aynı şekilde açığa çıktı ki, varlık, birlik ve bunlara lâzım gelen şeyler ve mevcûdların tamamına lâzım gelen her şeye şamil olan diğer gerçek durumlar salt akledilir olmaktan veya salt duyulur olmaktan daha genel ve kapsayıcıdır. Çünkü [bu durumlar] bazen akıllarda ortaya çıkar ve bu itibarla onların, cinsler ve fasıllar gibi manaları farklı olan parçalara bölünmekten başka bölünme imkânları olmaz. [Bu durumlar] bazen ise bitişimsel basit maddelerde [ortaya çıkar] ve bu itibarla onlar, ortak sınırlarda ortak olan konumsal-ölçüsel kısımlar dışında bölünmeyi kabul etmez. Onlar bununla birlikte -daha önce de geçtiği üzere- hakikatleri bakımından mâhiyet ve maddeden arınık, tanım ve mana bakımından ve konum ve heyûlâ bakımından bölünmeden yücedir. Bunlar son derece yüce, değerleri son derece büyük, birbirine karışma anlamıyla olmaksızın her şeyi son derece kapsayıcı, zâtlarının durumu ve birbirinden ayrılma manasında olmaksızın her şeyden tecerrüd etmeleri son derece kutsaldır!

[436] Sonra, tartışmayı tetkik eden akıl sahiplerinin büyük bir gafletidir ki onların zihinleri ve akılları, varlığın özelliklerini ve lâzımlarını, varlığın onlarla beraber her şeyi zikredildiği şekilde kapsamasıyla ele alma seviyesinden, meseleyi, varlığın ilkesinin, her şeyi aklî küllî mananın, onun özel fertlerini kapsamasıyla değil bundan daha yüce ve yüksek yayılımsal bir kuşatmayla kapsamasıyla tahkik etme [seviyesine] yükselemedi.

[437] Şeyhü'r-Reis [İbn Sînâ] ise kapsamayı başka bir yoldan anlayanlardandır. O, *Mübâhasât* kitabında ondan konuyla ilgili naklettiğimize benzeyen bir notunda şöyle der:

[438] "Aklî manalar sûretlerdir. [Onlar], kendilerinde bölünme olmasına herhangi bir şekilde [mutlak olarak] engel olmaz, bilakis kendilerinde birçok açıdan tek olanın konumsal çokluk açısından bölünmesine engel olur.

[439] Böylece ortaya çıktı ki akledilir olması cihetinden akledilir mana ancak farklı parçalara bölünebilir. Bu yüzden cisimlere hulûl edemez. Bunların zâtları ise akledilirler değil akledilir olmaları da

إليه أيضا من أن الوحدة لكل واحد هي عين الوجود له فليكن هذا عندك من المتحقق الثابت الذي لا يعتريه وصمة ريب و لا تهمة عيب.

[٤٣٥] و ظهر أيضا أن الوجود و الوحدة و ما يلزمها و سائر الأمور الحقيقية الشاملة لجميع الأشياء اللازمة لكل الموجودات هي أعم و أشمل من أن يكون معقولا محضا- أو محسوسا محضا لظهورها تارة في العقول و هي بهذا الاعتبار لا يحتمل القسمة إلا بأجزاء مختلفة المعاني كالأجناس و الفصول و تارة في المواد البسيطة الاتصالية- و هي بهذا الاعتبار لا تقبل القسمة إلا بأقسام مقدارية وضعية متشاركة في الحدود المشتركة- و هي مع ذلك كما مر بحسب حقيقتها بريئة عن الماهية و المادة مقدسة عن القسمة بحسب الحد و المعنى و بحسب الوضع و الهيولى. فما أجلها و ما أرفع شأنها و أحاط شمولها للكل لا بمعنى المخالطة و ما أقدس طور ذاتها و تجردها عن الكل لا بمعنى المزايلة.

[٤٣٦] ثم ما أشد غفلة العقلاء المدققين في البحث حيث لم يرتفع أذهانهم و لم يرتق عقولهم عن ملاحظة خواص الوجود و لوازمه من شموله معها لجميع الأشياء على الوجه المذكور إلى أن يحققوا الأمر في شمول مبدإ الوجود لجميع الأشياء شمولا إحاطيا يا لا على نحو شمول المعنى الكلي العقلي لأفراده الخاصة بل نحوا أرفع و أجل من ذلك.

[٤٣٧] و ممن تفطن بنحو آخر من الشمول هو الشيخ الرئيس حيث قال في كتاب المباحثات ذيل نحو ما نقلنا منه من المقام:

[٤٣٨] «والمعاني العقلية هي الصور ليس إنما يمنع أن يكون فيها قسمة منعا كيف كان بل أن يكون فيها قسمة ما هو واحد من جهة كثير من جهة كثرة وضعية.

[٤٣٩] فقد بان أن المعنى المعقول من حيث هو معقول- لا ينقسم إلا إلى أجزاء مختلفة فلا يحل الأجسام و أما هذه فإنها ليست معقولات

akledilir olmayan olmaları da mümkün olan [zâtlardır]. O zaman bu, bir çeşit bölünmeyi kabul eder. Bitişme ve cismânî varlıkla tek olanın iki [parçaya] ve birbirine benzeyen iki mevcûda bölünmesi uzak görülmez. Bu durum cismânî birliğe engel değildir." [İbn Sînâ'nın] sözü bitti. İyi anla ve faydalan!

Başka Bir Açıdan Diğer Bir Tartışma

[440] Cisimliğin, birliğinden sonra çoğalması onun yok olmasını ve maddeye ihtiyaç duymasını gerektirirse bu durumda [a] çoğalanın maddesi tek bir maddeyse tek bir şeyin çok sayıda mekânda (*hayyiz*) ve farklı cihetlerde olması lâzım gelirdi. [b] O madde şayet çok sayıda ise onun çok sayıda olması [b1] ya ayrılma ile sonradan meydana gelmiştir (*hâdis*) [b2] ya da zâtı itibarıyla [çokluk] tabiatına sahiptir.

[441] [b1] Buna göre sonradan meydana gelmişse onun sonradan meydana gelmesi [b1x] ya tek cismin maddesinin yok olmasından sonradır [b1y] ya da onun mevcûd kalmasıyla beraberdir. [y] İkincisine göre tek bir zâtın bazen tek bir fert bazense çok sayıda fertler olması lâzım gelir. [x] Birincisine göre ise maddelerde teselsül lâzım gelir. Zira [Meşşâîlere] göre her sonradan meydana gelen, onu kabul edici olan madde ile öncelenmiştir. Zikredilen takdire göre o da aynı şekilde sonradan meydana gelmiştir. Bununla beraber bu, ayırma ve birleştirme durumlarında [aynıyla] varlığı devâm eden bir şeyin varlığı iddiasına terstir. Çünkü ayırma tamamen yok etmek, birleştirme de var etmek anlamına gelmez.

[442] [b2] Maddenin çoğalması onun fıtratının aslı hasebince gerçekleşmiş olsaydı tekil cisim sonsuz sayıda bölünmeleri kabul etmesine göre sonsuz sayıda parçayı içermiş olurdu. Zira o maddelerin sayısı sonsuz olmasaydı, aksine bir sınırda dursaydı maddelerin tamamı bittiğinde cismin bölünmeleri de durmuş olurdu ve o sınıra ulaşmış olurdu. Hâlbuki daha önce geçtiği üzere böyle değildir. Bu ise çelişkidir (*hulf*).

[443] Cevabı şudur: Heyûlâ her ne kadar haddizâtında ve fertliğinde tek olsa da duyusal işareti, ölçüsel boyutları, yönlerin tahsilini, ayırmanın, birleştirmenin, birliğin ve çoğalmanın gerçekleşmesini bizzat kabul etmeye hazır değildir. Bilakis heyûlâ bu vasıflardan ve sıfatlardan bir şeyi

الذوات بل يكون يمكن لها أن تكون معقولة و أن تكون غير معقولة فيقبل هذا ضربا من القسمة حينئذ و لا يبعد أن يكون الواحد بالاتصال و الوجود الجسماني ينقسم إلى اثنين منه و إلى موجودين متشابهين و لا يمنع ذلك الوحدة الجسمانية و غير ذلك.» انتهى كلامه- فافهم و اغتنم.

بحث آخر على جهة أخرى

[٤٤٠] إن تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها و محوجا إلى مادة فمادة المتعدد إن كانت واحدة لزم كون شيء واحد في أحياز متعددة و جهات مختلفة و إن كانت متعددة فتعددها إما أن يكون حادثا بالانفصال أو مفطورا بحسب الذات.

[٤٤١] فإن كان حادثا فحدوثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد أو مع بقائها. فعلى الثاني يلزم كون ذات واحدة شخصا واحدا تارة و أشخاصا متعددة أخرى- و على الأول يلزم التسلسل في المواد إذ كل حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة لها- و هي أيضا حادثة على التقدير المذكور و مع ذلك فهو ينافي المقصود من وجود أمر يكون باقيا حالتي الفصل و الوصل لئلا يكون التفريق إعداما بالكلية و الوصل إيجادا.

[٤٤٢] و لو كان التعدد واقعا في المادة بحسب أصل الفطرة لكان الجسم المفرد مشتملا على أجزاء غير متناهية حسب قبول الانقسامات الغير المتناهية إذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم إذا استوفى المواد و وصل إلى ذلك الحد و ليس كذلك كما مر هذا خلف.

[٤٤٣] والجواب أن الهيولى و إن كانت واحدة في حد ذاتها و شخصيتها لكن لا يتهيأ لقبول الإشارة الحسية و الأبعاد المقدارية و تحصيل الجهات و حصول الفصل و الوصل و الوحدة و التعدد بالذات بل إنما يتهيأ لشيء من هذه الأوصاف و النعوت بالعرض- بعد تعينها المستفاد من قبل الصور

[kabul etmeye] ancak cisimsel sûretler tarafından edindiği taayyünü ile bilaraz hazır olur. Buna göre tek bir bitişikle beraberken heyûlâ da tektir, çok sayıdaki bitişikle beraberken heyûlâ da çok sayıdadır. Haddizâtında ise heyûlâ aklın onu bu şekilde ele alması cihetinden bunların hepsinden arınıktır. Daha önce, hakkında seni uyardığımız üzere bu zikrettiğimizden heyûlânın zât mertebesinde ayrık cevherlerden olması ve sonlu olsun sonsuz olsun bölünemeyen [parçalardan] mürekkeb olması lâzım gelmez. Nitekim daha önce, ileride geleceğine işaret ettiğimiz üzere cisimsel sûret varlıkta heyûlâdan önce gelir. Zira heyûlânın zâtı nefsü'l-emirde [yukarıda] zikredilen vasıflardan bir şeyle vasıflanmaktan -hacimsel sûret vasıtasıyla da olsa- hâlî kalamaz. Zatına itibarla ise o, tüm sûretlerden mücerreddir. O halde bu, vehmin oluşturduğu salt bir vehimdir.

[444] Daha sonra öğreneceğin gibi mutlak olarak bilfiil olan, bilkuvve olandan önce gelir. Buna göre bitişme esnasında heyûlânın, zâti bakımdan ferdî birliği varken sûret açısından bitişimsel birliği vardır. Birinci birlik ya ikinci birlikle mütekavvim olur ya da onun mukâbili olanla. Bu durumda ayrışma gelip ona çattığında onun zâtı ve ferdiliği kaybolmaksızın bitişimsel birlik ondan kaybolur. Cismânî cevher ise böyle değildir. Nitekim onun bitişimsel birliği ferdî birliğinin aynısıdır. Çünkü öğrenmiştin ki [cismânî cevherdeki] varlık, bitişmenin birliğinin, birlik de fertleşmenin aynısıdır. O halde şüphesiz ayrılma esnasında ferdî zâtı mevcûd kalmamıştır. Buna göre ayrılma esnadında sonradan meydana gelen iki parçanın maddesi onun zâtında bir tek iken o iki parçanın çoğalmasıyla çok olur. [Cismânî cevherin] ise tüm mertebelerde varlığı korunmuştur. Ayrılma ve bitişme hallerinde o ikisinden birinin meydana gelmesiyle sonradan meydana gelmeksizin zâtı mevcûd kalmıştır. Çünkü [sonradan meydana gelseydi] sonradan meydana gelmiş maddelerde teselsül lâzım gelirdi. Aynı şekilde o, ayrılmanın çoğalmasıyla da çoğalmaz. Çünkü [çoğalsaydı] cisim, sonsuz sayıda parçaları içermiş olurdu. Aksine ortadan kalkma, sonradan meydana gelme, bitişimsel birlik ve ayrışımsal çokluk, uzamlı olan cevhere ancak bizzat ârız olur. Heyûlâ ise zâtında bunlardan bir şeyi ve aynı şekilde bunları reddeden bir şeyi gerektirmez. Nitekim biri doğuda diğeri batıda olan iki cismin heyûlâsının, konumsal ikiliği içinde barındıran ve onları ikiliği içinde bulundurma tarzında kabul eden aklî bir birliği vardır. Tıpkı on sayısının birliğinin, çokluğu

الجسمية فمع المتصل الواحد واحدة و مع المتعدد متعددة و هي في حد ذاتها بريئة عن الجميع بحسب ملاحظة العقل إياها كذلك. ولا يلزم مما ذكرنا أن يكون الهيولى من المفارقات في مرتبة ذاتها كما نبهناك عليه و لا أيضا متألفة من غير المنقسمات متناهية و غيرها لما مر من الإشارة إلى ما سيجيء من تقدم الصورة الجسمية في الوجود عليها فإن ذاتها لا تخلو من الاتصاف بشيء من تلك الأوصاف المذكورة في نفس الأمر و إن كان بواسطة الصورة الجرمية- و أما اعتبار ذاتها مجردة عن الصور كلها فهو مجرد فرض يخترعه الوهم.

[٤٤٤] و ستعلم أن ما بالفعل مطلقا يتقدم على ما بالقوة فالهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية و وحدة اتصالية من جهة الصورة و الوحدة الأولى يتقوم إما بالوحدة الثانية- أو بما يقابلها فإذا طرأ عليها الانفصال زال عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها و زوال شخصيتها. و هذا بخلاف الجوهر الجسماني فإن وحدته الاتصالية هي عين وحدته الشخصية. لما علمت من أن الوجود فيه نفس وحدة الاتصال و هي عين التشخص فلا جرم لم يبق ذاته الشخصية عند الانفصال فمادة الجزءين الحادثين عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة بتعدد الجزءين و هي محفوظة الوجود في جميع المراتب باقية الذات في حالتي الانفصال و الاتصال غير حادثة بحدوث شيء منهما ليلزم التسلسل في المواد الحادثة و لا متكثر بتكثر الانفصال ليلزم اشتمال الجسم على أجزاء غير متناهية. بل الزوال و الحدوث و الوحدة الاتصالية و الكثرة الانفصالية إنما تعرض للجوهر الممتد بالذات و الهيولى لا يقتضي في ذاتها شيئا منها و لا أيضا مما يتأبى عنها فهيولى الجسمين اللذين أحدهما في المشرق و الآخر في المغرب لها وحدة عقلية تجامع الاثنينية الوضعية و يقبلهما لها نحو وحدة تجامع الاثنينية كما أن وحدة العشرة تجامع الكثرة و التعدد كما أن لكل من الحركة و الزمان ثباتا

ve çoğalmayı içinde barındırması ve hareket ve zamanın her birinin, değişimi ve yenilenmeyi içinde barındıran sabitliğinin olması gibi. Bu ancak [on sayısındaki] birliğin zayıflığından ve [hareket ve zamandaki] sabitliğin ve varlığın zayıflığından dolayıdır. O halde heyûlânın birbirinden farklı cihet ve uzak hayyizlerde varlığa gelmesi, onun çok sayıda cismi ve duyusal işaretin [kendilerinde] bizzat gerçekleşmesiyle nitelenen cisme ait şeyleri ve yerleri, hayyizleri ve yönleri kabul etmesinden ibarettir. O halde onun ferdî birliği, ayrışımsal çokluğuna ters değildir. Bitişmenin birliği ise böyle değildir.

[445] Bazı filozoflar şöyle der: Bazen birlik, çokluğun olumsuzlanmasının lâzımlarından, bazense çokluğun olumsuzlanması birliğin lâzımlarından olabilir. Burada deriz ki: Heyûlânın birliği, birinci manayla birlik kâbilinden olmaya benzer. Çünkü heyûlânın birliği vücûdî bir sıfat değil bilakis çokluğun onun zâtından bizzat olumsuzlanmasının lâzımlarından olan selbî bir mefhûmdur. Hatta o, zâtî çokluğun olumsuzlanmasının ta kendisidir. Hacimsel sûretin birliği ise ikinci manayla birlik kâbilinden olmaya benzer. Çünkü o, ayrılmayı ve çoğalmayı kabul edici olan vücûdî bir birliktir. Nasıl [böyle olmasın ki] şayet vücûdî olmasaydı bu durumda ayrılmanın varit olmasıyla nasıl yok olur ve benzerlerinin meydana gelmesiyle nasıl maddeden kaybolurdu?

Dördüncü Fasıl

Heyûlânın Hakikatinin ve Onun Kendine Özgü Varlık Tarzının İspatına Dair Filozofların Başka Bir Yönteminin Zikredilmesi

[446] Bil ki cisim olması bakımından cismin bitişimsel bir varlığı ve aynî bir sûreti vardır. Cisim, [bu bakımdan] şüphesiz bilfiil bir mânadır. Ayırmayı, birleştirmeyi ve cisimde bulunmayan ve cismin kendilerine istidatlı olduğu şeyleri [siyahlık, sıcaklık gibi kendisine eklenerek onu tamamlayan türsel sûretler] kabul etmeye istidadı bakımından ise bilkuvvedir.

[447] O halde yalnızca cisimliği bakımından her cisimde fiil ve kuvve yönleri ile vücûb ve imkân haysiyeti [özelliği/*yapısı*] vardır. Bilfiil olması bakımından bir şey, bilkuvve olması bakımından o şey olamaz.

يجامع التغير و التجدد و إنما ذلك لضعف الوحدة فيها و ضعف الثبات و الوجود فيهما فحصول الهيولى في الجهات المتخالفة و الأحياز المتباعدة عبارة عن قبولها الأجسام المتعددة و الجسميات المتكثرة الموصوفة بالذات بالوقوع في الإشارة الحسية. و قبول الأيون و الأحياز و الجهات بوحدتها الشخصية لا ينافي كثرتها الانفصالية بخلاف وحدة الاتصال.

[٤٤٥] و قد قال بعض الحكماء إن الوحدة قد تكون من لوازم نفي الكثرة و قد يكون من لوازمه نفي الكثرة. فهناك نقول يشبه أن يكون وحدة الهيولى من قبيل الوحدة بالمعنى الأول- فإن وحدتها ليست صفة وجودية بل هو مفهوم سلبي من لوازم نفي الكثرة عن ذاتها بذاتها بل هو عين نفي الكثرة الذاتية و وحدة الصور الجرمية من قبيل الوحدة بالمعنى الثاني لأنها وحدة وجودية قابلة للانفصال و التعدد كيف و لو لم تكن وجودية فكيف يزول بورود الانفصال و ينعدم عن المادة بحدوث الاتصال.

الفصل الرابع

في ذكر منهج آخر للفلاسفة لإثبات حقيقة الهيولى و نحو وجودها الذي يخصها

[٤٤٦] اعلم أن الجسم من حيث هو جسم له وجود اتصالي و صورة عينية و هو لا محالة معنى بالفعل و من حيث استعداده لقبول الفصل و الوصل و غيرهما من الأشياء المفقودة عنه المستعد هو لها كالسواد و الحركة و الحرارة و الصور النوعية المكملة له اللاحقة به فهو بالقوة.

[٤٤٧] فيكون في كل جسم من حيث مجرد جسميته جهتا فعل و قوة و حيثيتا وجوب و إمكان و الشيء من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة لأن مرجع القوة إلى أمر عدمي هو فقدان شيء عن شيء و مرجع الفعلية إلى حصول حقيقة لشيء و الشيء الواحد من الجهة الواحدة

Çünkü kuvvenin referansı, bir şeyin bir şeyde bulunmaması [anlamına gelen] yoklukla ilgili (*ademî*) bir şeydir. Fiiliyetin referansı ise bir şeyde bir hakikatin meydana gelmesidir. Tek bir şey tek bir açıdan bu iki sıfatı da [kendisi hakkında] geçerli kılamaz ve [o tek şey] bu iki halin bir araya gelmesinin kaynağı olamaz. Buna göre, bilfiil bitişik olması bakımından cisim, bilkuvve ayrık, hareketli, siyahlık sahibi, nefis veya sûret olması bakımından aynıyla o cisim değildir. Bilakis onun bitişik bir cevher olması, eşyayı kabul edici bir cevher olmasından başkadır. O halde kendisinde, bitişiğin mukâbili olan herhangi bir kabul edicilik kuvvesi bulunursa aynı şekilde bitişiği kabul edicilik kuvvesi de bulunur. Çünkü bir şeyin imkânına onun mukâbili de lâzım gelir. Zira iki mütekâbilden biri zaruri olsaydı [onun] mukâbili olan diğeri imkânsız olurdu. Hâlbuki onu mümkün olarak farz etmiştik. Bu ise hulftür.

[448] O halde anlaşıldı ki cismin bölünmeden önce bitişik olması gibi onda aynı şekilde bitişiği kabul eden bir şey de vardır. Zira o, bitişiğin kendisi olsaydı veya nisbetin zaruri olması için kendisine bitişme lâzım gelen bir şey olsaydı onda ayrılma kuvvesi bulunmamış olurdu. Bu ise apaçık bir şekilde geçersizdir.

[449] O halde onun, tek bitişik dışında başka bir şeyi de kabul etmesinin imkânı zikrettiğimiz gibi bitişiği kabul etmesinin imkânını gösterir. Buna göre cisim olması bakımından cisim zâtında, kendisinden kuvveyi [aldığı] şeyden ve kendisinden fiili [aldığı] şeyden mürekkebdir. O ikisiyse heyûlâ ve sûrettir. Matlup da budur.

Kıyâsî Bir Hatırlatma

[450] Burhânî kıyas yöntemiyle açıklaması ise şöyledir: Cisim zâtı açısından bilfiildir. Zatı açısından bilfiil olan hiçbir şey bilkuvve olamaz. O halde cisim bilkuvve olamaz. Bu netice ikinci şekilden başka bir kıyasta büyük önerme yapılır. [Bu kıyas] şudur: Heyûlâ bilkuvvedir. Hiçbir mevcûd cisim bilkuvve değildir. Şu sonucu verir: Hiçbir mevcûd cisim heyûlâ değildir.

[451] Daha fazla açıklama için şöyle deriz: Cisimde, kendisinde birçok durumun bulunmasına dair bir kuvvenin varlığında şüphe yoktur. Bu kuvve [a] ya bitişik cevherin hakikatinin kendisidir, [b] ya onunla beraber olan bir şeyde sabittir, [c] ya da zâtıyla kaimdir.

لا يكون مصححا لهاتين الصفتين و منشأ لاجتماع هاتين الحالتين. فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل هو بعينه نفسه من حيث هو بالقوة منفصل أو متحرك أو ذو سواد أو نفس أو صورة بل يكون كونه جوهرا متصلا غير كونه جوهرا قابلا للأشياء فإذا كان فيه قوة قبول ما يقابل المتصل فيكون فيه أيضا قوة قبول المتصل- لأن إمكان شيء يلزمه إمكان مقابله إذ لو كان أحد المتقابلين ضروريا كان المقابل الآخر ممتنعا و قد فرضناه ممكنا هذا خلف.

[٤٤٨] فعلم أن الجسم كما أنه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل أيضا إذ لو كان عين المتصل أو لازما له الاتصال حتى يكون النسبة ضرورية لم يكن له قوة الانفصال و هو باطل بالبديهة.

[٤٤٩] فصحة قبول شيء آخر غير المتصل الواحد كاشف عن صحة قبول المتصل كما ذكرنا فإذن الجسم بما هو جسم مركب في ذاته مما عنه له القوة و مما عنه له الفعل و هما الهيولى و الصورة و هو المطلوب.

تذكرة قياسية

[٤٥٠] إن سبيل البيان على نظم القياس البرهاني هو أن الجسم بالفعل من جهة ذاته و كل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة- و يجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني و هو أن الهيولى بالقوة و لا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج لا شيء من الجسم الموجود هيولى.

[٤٥١] و لمزيد التوضيح نقول لا شك أن في الجسم قوة على أن يوجد فيه أمور كثيرة. فتلك القوة إما أن يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل أو ثابتة في أمر يقارنها أو قائمة بذاتها.

[452] [a] Buna göre o aynıyla, boyutların farz edilmesini mümkün kılan bitişmenin kendisi olsaydı -ki böylece bitişik cevher aynıyla, cisme ârız olan çok sayıda şeyin kuvvesi olur- bu durumda cevherî bitişmeyi anladığımızda onun birçok durumun istidadı olduğunu anlamamız lâzım gelirdi ve bu şeylerin akledilmesi olmaksızın bitişmeyi akletmemiz mümkün olmazdı. Hâlbuki durum böyle değildir. Aynı şekilde cisimsel bitişme aynıyla bilkuvve şöyle şöyle olsaydı cismin sûreti araz olmuş olurdu. Çünkü bu mana ademî veya izâfî itibari bir durumdur. İzafe ise en zayıf arazlardandır. [b] Eğer bitişme, o şeylerin kuvvesinin taşıyıcısı olursa kuvvesi olduğu şeyde fiile çıktığı esnada yok olması mümkün olmaz ve ayrılmayla beraber mevcûd kalması gerekir. Çünkü kabul edicinin zâtının varlığının, kabul edilenle beraber [mevcûd kalması] gerekir. [Fakat] kâbil olma ve istidat vasfıyla [mevcûd kalır] demiyorum. Çünkü kuvve, kuvvesi olduğu şeyde varlığa geldiğinde ortadan kalkar. [c] Kuvve zâtıyla kaim olsaydı bu durumda ise imkân cevher olmuş olurdu. Fakat bildiğin gibi o, arazdır.

[453] O halde bu şeylerin taşıyıcısı bitişmeden ve bitişik olması bakımından bitişikten başka bir şeydir. Bilakis kendisinde bitişme, ayrılma, sonsuz sayıda heyetler ve [belirli] bir sınırda durmayan kemâlât gibi kuvveler bulunan şey heyûlâdır. Bu delil ve bundan önceki delil çıkış noktası bakımından birbirine benzerdir. Burada farklı vecihlerden [dört] tartışma vardır.

[454] Birinci tartışma, eski düşünürlerin bazı takipçilerinin onlar adına zikrettiği şu ifadelerdir: Cismin veya bitişmenin kendisinin, bir duruma dair bir kuvve olmaması sözünüz müsellemdir. Fakat [bundan] kuvvenin onda bulunmaması lâzım gelmez. Kuvve bir şeye tabi olduğunda kuvvenin o şey olması da lâzım gelmez.

[455] Şöyle derseniz: "Ayrılma kuvvesi bitişmede mevcûd olsaydı bitişme ayrılmayla beraber mevcûd kalırdı."

[456] Şöyle deriz: "Bu, tamamen ilk delile dönüştür. Onun hakkında söz daha önce geçmişti."

[٤٥٢] فلو كانت هو بعينها نفس الاتصال المصحح لفرض الأبعاد حتى يكون الجوهر المتصل هو بعينه نفس القوة لأشياء كثيرة مما يطرأ للجسم فيلزم أن يكون إذا فهمنا الاتصال الجوهري فهمنا أنه استعداد لأمور كثيرة و ما أمكننا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الأشياء و ليس كذلك. وأيضا لو كان الاتصال الجسمي هو بعينه أنه بالقوة كذا و كذا- لكان صورة الجسم عرضا لأن هذا المعنى أمر اعتباري عدمي أو إضافي و الإضافة من أضعف الأعراض. ولو كان الاتصال حاملا لقوة تلك الأشياء لم يصح أن يعدم عند خروجه فيما يقوى عليه إلى الفعل فوجب أن يبقى مع الانفصال و ذلك لأن ذات القابل يجب وجوده مع المقبول. لست أقول بوصف القابلية و الاستعداد لأن القوة تبطل عند وجود ما يقوى عليه. و لو كانت القوة قائمة بذاتها لكان الإمكان جوهرا لكنه عرض كما علم.

[٤٥٣] فالحامل لقوة هذه الأشياء غير الاتصال و غير المتصل بما هو متصل بل الذي يكون فيه قوة الاتصال و الانفصال و غيرهما من هيئات غير متناهية و كمالات غير واقفة على حد هو الهيولى و هذه الحجة و الحجة السابقة متقاربتا المأخذ. وفيها أبحاث من وجوه:

[٤٥٤] البحث الأول ما ذكره بعض شيعة الأقدمين نيابة عنهم أن قولكم الجسم أو الاتصال نفسه ليس قوة على أمر فمسلم لكن لا يلزم أن لا يكون القوة موجودة فيه و ليس إذا كانت القوة تابعة لشيء يلزم أن يكون هي هو.

[٤٥٥] فإن قلتم لو كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال.

[٤٥٦] قلنا هو [هذا] بعينه عود إلى الحجة السابقة و قد مر الكلام فيه.

[457] Eğer siz derseniz ki "Kuvve, bitişmeye ait olarak meydana gelirse ve onunla kaim olursa o, bilfiil tahassül etmiş bir şey olur. Bundan ise tek bir şeyin aynı anda hem bilkuvve hem bilfiil olması lâzım gelir. Bu ise imkânsızdır."

[458] Biz de şöyle deriz: "Doğru olan, tek bir şeyin tek bir açıdan hem bilfiil hem bilkuvve olmasının imkânsız oluşudur. Tek bir şeyin bilfiil olması ve onun başka bir şeye dair bir kuvvesinin bulunmasının imkânsızlığı ise müsellem değildir. Aynı şekilde birincinin imkânsızlığı ikincinin imkânsızlığını gerektirmez.

[459] O halde fiil ve kuvve tek bir zâtta -bilfiillik yönü o şeyin zatı, kuvve yönü ise başka bir şeyin o şeyde bulunmaması olacak şekilde- iki farklı açıdan bir arada bulunabilir. Bir şeyin var olmasıyla onda birçok şeyin bulunmaması arasında zıtlık yoktur

[460] İlimlerde haysiyetlerin ve itibarların çok kez ihmal edilmesinden dolayı karışıklık arız olur ve vasfın kaynağı o vasfı taşıyan bir şeyin yerine kullanılır. Kuvve manasını taşıyanın, aynıyla o kuvvenin veya o kuvvenin var olma haysiyetinin kaynağı olması lâzım gelmez.

Arşî Bir Çözüm

[461] Derim ki: Vücûdî bir sûreti olsun veya vakıaya göre intizâî (*çıkarımsal*) bir şey olsun her sıfat hâricîdir. Yani mevsûfun varlığının, o sıfatın vakıada kendisi üzerine söyleneceği haysiyetle olmasıyla [hâricidir]. O halde sıfatın, onun varlığa geliş yönü olan yakın bir ilkesi olması gerekir.

[462] Bunun tahkiki şöyledir: Daha önce geçtiği üzere her malûl, tam illetinin lâzımlarındandır. Her sıfat, hakiki mevsufunun lâzımlarındandır. Buna göre hiçbir vücûdî veya ademî sıfat, mukâbilinden veya zıddından çıkarsanmış (*intizâ'*) olarak ele alınamaz. Zira nasıl ki siyahlığın beyazlık için veya beyazlığın gerektireni (*melzûm*) olan bir şey için sıfat olması ve yokluğun varlıktan veya varlığa lâzım gelen bir şeyden çıkarsanması (*intizâ'*) mümkün değildir, aynı şekilde kuvve ve istidadın da sûretin ve tamamlanmışlığın kendisi veya sûretsel olması bakımından sûretsel mananın [kuvve ve istidat] ile nitelenmesi açısından çıkarsanması

[٤٥٧] وإن قلتم إنه إذا كانت القوة حاصلة للاتصال قائمة به و هي شيء متحصل بالفعل فيلزم أن يكون شيء واحد بالقوة و بالفعل معا و هو محال.

[٤٥٨] قلنا الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالفعل و بالقوة معا و أما امتناع أن يكون شيء واحد بالفعل و له قوة شيء آخر فغير مسلم و لا امتناع الأول أيضا مستلزم لامتناع الثاني.

[٤٥٩] فالفعل و القوة يجوز أن يجتمعا في ذات واحدة من جهتين مختلفتين بأن يكون جهة الفعلية ذاته و جهة القوة عدم شيء آخر عنه و لا منافاة بين وجود شيء و عدم أشياء كثيرة عنه.

[٤٦٠] وكثيرا ما يعرض الغلط في العلوم من إهمال الحيثيات و الاعتبارات فيستعمل منشأ الاتصاف بشيء موضع الحامل له و لا يلزم أن يكون الحامل لمعنى القوة هو بعينه منشأ تلك القوة أو حيثية ثبوتها.

مخلص عرشي

[٤٦١] أقول إن كل صفة خارجية سواء كانت لها صورة وجودية أو كانت أمرا انتزاعيا بحسب الواقع أي بأن يكون وجود الموصوف بحيثية يصدق عليه في الواقع تلك الصفة فلا بد لها من مبدإ قريب يكون جهة ثبوت تلك الصفة.

[٤٦٢] بل التحقيق أن كل معلول يكون من لوازم علته التامة كما سبق و كل صفة يكون من لوازم موصوفها الحقيقي فحينئذ لا يجوز أن يكون صفة من الصفات الوجودية أو العدمية تكون مأخوذة منتزعة من مقابلها أو ضدها فكما أن السواد لا يجوز أن يكون صفة للبياض أو لما هو ملزوم للبياض و كذا العدم لا يجوز أن ينتزع من الوجود أو مما يلزمه الوجود فكذا القوة و الاستعداد لا يجوز أن يكون منتزعا من جهة نفس الصورة و

mümkün değildir. Bilakis bu ikisiyle kendisinden bahsedilen veya onların kendisinden çıkarsandığı şeyin kapalılığın ve eksikliğin kendisi olan maddi bir mana olması gerekir.

[463] İllet ve malûl konularında, özellikle illetin malûlü ile olan ilişkisinin açıklanması faslında kulağına çalınanlardan dolayı -zevkin selameti şartıyla- bu konunun daha fazla açıklanmasına ihtiyaç duymayabilirsin. Fakat biz yine de senin için açıklamayı artırıyor ve diyoruz ki: Herhangi bir şey için nefsü'l-emirde sabit olan her haysiyetin, çıkarsanması (*intizâ'*) için bir ilkesi ve meydana gelmesi için bir kaynağı olması gerekir. Kuvve ise her ne kadar bir yokluk (*adem*) veya yoklukla ilgili (*ademî*) olsa da bir şeye eklendiğinden dolayı varlıktan da bir payı vardır. Zira mantık ilminde de açıklandığı üzere kuvve, bir şeyin kendisinde veya türünde veya cinsinde var olma özelliğinde olan fakat onun, bilfiil hâsıl olmadığı o şeydeki yokluğu demektir.

[464] O halde bu yokluğun, bu yokluk melekesini zikredilen vecihlerden biriyle kuşanması mümkün olan bir mevsufunun ve kabul edicisinin olması gerekir. Daha önce gösterdiğimiz üzere bu yokluğu kabul edici olan şeyin aynıyla, kuvveden fiile çıkarken kendisinde bulunmayan bu şeyi kabul edici olması mümkündür. Buna göre şayet ayrılma kuvvesinin taşıyıcısı bitişmenin kendisi olsaydı aynı bitişme -daha önce geçtiği gibi- kendi zâtının da kuvvesi olurdu. Fakat biz buradaki delilimizin, -ayrılmanın bitişmenin mukâbili olduğu ve bunun ilk delile dönüş anlamına geldiği şeklinde- önceki delile dayandığına dair bir itiraz gelmemesi için daha önce geçtiği kadarıyla yetinmiyor ve diyoruz ki; bu yokluğun varlıktan bir payının olduğu ve onun bizzat bir kabul edicisinin ve mevsufunun olduğu kesinleştiğine göre şimdi onu bizzat kabul edici olan mevsufun ne olduğunu araştıralım ve bunun açıklamasını ve tahkikini amaçlayalım.

[465] Deriz ki: Fiziksel durumların dört tane ilkesi vardır. Mutlak anlamda kabul, nisbî bir sıfattır ve bu sebeplerden biri ile bağlantısı olması gerekir. O halde o ya maddenin ya suretin, ya fâilin ya da gayenin bir sıfatıdır. Maddenin sandalye sûretini kabul etmesi gibi bir örneğe bakalım. Bu kabulün fâilin ve gayenin sıfatı olması mümkün değildir. Çünkü bu ikisi fiiliyetin ve meydana gelmenin kaynağıdır, kuvvenin ve

التمامية- و لا مما يتصف بهما المعنى الصوري بما هو معنى صوري بل يجب أن يكون المحكي عنه بهما أو المنتزع عنه لهما معنى مادي يكون نفس الإبهام و القصور.

[٤٦٣] و كأنك مما قد قرع سمعك من مباحث العلة و المعلول و خصوصا في فصل بيان مناسبة العلة لمعلولها لكنت تستغني عن الزيادة في شرح هذا المقام بشرط سلامة الذوق لكن نزيدك بيانا و نقول- كل حيثية ثابتة لشيء ما في نفس الأمر فلا بد له من مبدإ لانتزاعها و منشإ لحصولها و القوة و إن كانت عدما أو عدميا لكن لما كانت مضافة إلى شيء فلها حظ من الثبات فإنها عدم شيء عما من شأنه أن يكون له أو لنوعه أو لجنسه وجود ذلك الشيء و لكن ليس بالفعل حاصلا كما بين في علم الميزان.

[٤٦٤] فلا محالة لهذا العدم من موصوف و قابل يصح تلبسه بملكة هذا العدم بوجه من الوجوه المذكورة . فالقابل لهذا العدم هو بعينه مما يجوز أن يصير قابلا لما هو عدم له عند ما خرج من القوة إلى الفعل كما أشرنا إليه. فلو كان حامل قوة الانفصال هو نفس الاتصال لكان نفس الاتصال قوة على ذاته كما مر إلا أنا لا نكتفي بهذا القدر لئلا يرد عليه أنه متوقف على الحجة الأولى في كون الانفصال مقابلا للاتصال فيكون رجوعا إليها بل نقول إذا ثبت أن لهذا العدم حظا من الوجود و أن له قابلا و موصوفا بالذات فلنفتش لما هو القابل الموصوف له بالذات و لنعمد إلى بيانه و تحقيقه.

[٤٦٥] فنقول إن المبادي للأمور الطبيعية أربعة. فالقبول مطلقا صفة نسبية لا بد له- من ارتباط بأحد هذه الأسباب فهو إما نعت للمادة أو الصورة أو الفاعل أو الغاية و للنظر في مثال واحد كقبول المادة لصورة الكرسي فهذا القبول ليس يجوز أن يكون صفة الفاعل و لا صفة للغاية، لأنهما منشئان للفعلية و الحصول لا للقوة و القبول . و لا يجوز أن يكون صفة للصورة الكرسية لأن وجودها نفس الفعلية لنفسها فلا يكون قبولا لها

kabulün değil. [Bu kabul] sandalyelik sûretinin sıfatı da değildir. Çünkü sandalyelik sûreti zâtı gereği fiiliyetin kendisidir. O halde onun bir "kabul etmesi" olamaz. Buna göre onunla mevsuf olan şey sandalyenin maddesidir. Onun kuvveyi kabul etmesini mümkün kılan şey tamamlanmışlık seviyesinden eksik olmasıdır. Bunu sandalyenin maddesinde öğrendiğine göre sözü bu maddenin maddesine getirelim. O, kabul edici olması bakımından kabul edici olanın kendisi midir, yoksa kendisinin de bir kabul edicisi olan sûretsel bir mana mıdır? Deriz ki: Onun, türselliğinde ve hakikatinde tam bir şey olduğu için, mesela tahta gibi sûretsel olmasının manasının, sandalyelik sûretinin kuvve ve imkân ciheti olması mümkün değildir. Bilakis kabul edici olan şey, o tahtanın sûreti değil maddesidir. [Kıyas], kendinde bilfiilllik manası bulunmayan bir kabul edicide sonlanana kadar böyle devam eder.

[466] Cisim olması bakımından cismin bitişmesi, hacimsel cevheri ayırmanın ilkesi olduğundan dolayı sûretsel bir durumdur. Bu yüzden kuvveyi ve istidadı mümkün kılan başka bir şey gereklidir. [Bu geçerli kılış] kuvvenin, o şeyin sonradan meydana gelen doğal bir sûreti olmasıyla değil -ki böylece var olmak için dört sebebe ihtiyaç duyar ve dolayısıyla başka bir kabul ediciliğe ihtiyaç duyar ve [bu ihtiyaçlar] teselsül eder- bilakis vakıada başka bir kabul edicilik olmaksızın kabul edicinin mâhiyetinin lâzımı olmasıyladır. Aklın yalnızca itibar etmesi ve yönelmesi ise başkadır. Zira [onda], tekrar eden vehimlerin hatıra getirilmesinde olduğu gibi yönelmenin kesilmesiyle o da kesilir. Böylece sabit oldu ki cisimde oluşsal hâdislerin kabul edilmesini mümkün kılan şey bitişmenin kendisi değil onu kabul eden şeydir.

[467] Sonra gizli değildir ki bu delil birinci delille çıkış noktası bakımından veya açıklamada genel olarak ortak olsa da -ki böylece bazı öncüllerde [ilk delilde] sabit olanlara dönülmüş olur- bu delilde daha fazla tetkik ve tahkik vardır. Şöyle ki cismin iki parçasından birinin salt kabul edici olduğu ve sırf istidat manasında olduğu burada açığa çıktı. Bu durum, varlığın iki ucundan birinin, aşılarak [varlık mertebesi bakımından] onun daha aşağısında bir şeye ulaşılması mümkün olmayana kadar salt yoklukla komşu olarak orada sona ermesi için zorunludur. Böylece Kayyûm ve Cevâd olanın ihsan etmesi dışında hiçbir şey zâtî imkân dairesinde kalamaz.

فالموصوف بها يكون مادة الكرسي و مصحح قبولها للقوة هو قصورها عن درجة التمام. فإذا علمت هذا في مادة الكرسي فننقل الكلام إلى مادة هذه المادة هل هي نفس القابل بما هو قابل أو معنى صوري له قابل. فنقول معناه الصوري كالخشب مثلا لكونه أمرا تاما في نوعيته و حقيقته- لا يجوز أن يكون جهة قوة و إمكان للصورة الكرسوية بل القابل هو مادة ذلك الخشب لا صورته و هكذا إلى أن ينتهي إلى قابل ليس هو في نفسه معنى من المعاني- التي هي بالفعل.

[٤٦٦] والاتصال للجسم بما هو جسم أمر صوري لكونه مبدأ الفصل للجوهر الجرمي فلا بد من أمر آخر يكون هو مصحح القوة و الاستعداد لا بأن يكون القوة صورة طبيعية حادثة له حتى يحتاج إلى أسباب أربعة لثبوته فيحتاج إلى قابلية أخرى و يتسلسل بل بأن يكون لازما لماهية القابل من غير قابلية أخرى في الواقع. اللهم إلا بمجرد اعتبار العقل و التفاته فتنقطع بانقطاع الالتفات كسائر خطرات الأوهام المتكررة. فقد ثبت أن المصحح لقبول الحوادث الكونية في الجسم ليس هو نفس الاتصال بل القابل له.

[٤٦٧] ثم لا يخفى أنه و إن اشتركت هذه الحجة مع الحجة الأولى في المأخذ أو في البيان في الجملة حتى وقع الرجوع في بعض المقدمات إلى ما ثبت هناك لكن لهذه مزيد تدقيق و تحقيق حيث يظهر فيها أن أحد جزئي الجسم أمر قابل محض و معنى استعدادي صرف و هذا مما لا بد فيه حتى يظهر أن أحد حاشيتي الوجود قد انتهى إلى ما يجاور العدم المحض بحيث لا يمكن التخطي عنه إلى ما هو دونه فلم يبق شيء في الإمكان الذاتي إلا و قد أفاده القيوم الجواد.

[468] Aynı şekilde bununla açığa çıktı ki var olmayan, hilkati eksik var olan veya bir afetle, bozuklukla ya da fesatla var olan şeyin [böyle eksik var olması] ancak maddenin, vâki olandan daha tam, daha şerefli ve daha üstün olanı taşımaktaki acz ve kusuru sebebiyledir.

[469] Böylece âlemin varlığının, tasavvur edilebilecek en güzel nizam olduğu ve [onun] üstünlük ve kemâl bakımından mümkün olan en mükemmel âlem olduğu anlaşılmaktadır.

[470] İkinci Tartışma: Bu delilin temeli, insânî nefsin varlığıyla, hatta -insânî olsun semâvî olsun- cisimde doğrudan ve hareket ettirme vasıtasıyla tedbir sahibi olan her mufârık cevherin varlığıyla nakzedilmiştir. Çünkü nefis, zâtı itibariyle sûretsel bir cevherdir. Onun değişimleri, etkilenmeleri ve iradelerin ve tasavvurların belirmesini kabul eden bir kuvvesi vardır.

[471] Buna göre birinci kıyasın büyük önermesi olan "Bilfiil olan hiçbir şey bilkuvve olamaz." sözleri üçüncü şekilden bir kıyasla geçersiz kılınır. Bu kıyas şudur: [Örneğin] insânî nefis zâtı açısından bilfiil bir şeydir. Her insânî nefsin herhangi bir şeye dair kuvvesi vardır. Şu sonucu verir: Bilfiil olan bazı şeylerin herhangi bir şeye dair kuvvesi vardır.

[472] Bunun cevabı şudur: İnsânî nefis ve benzerleri, zâtları açısından mücerred olsalar da fiiller ve sıfatlar açısından maddidirler. Nasıl ki mâhiyeti açısından tek bir şeyin iki farklı itibarla cevher ve araz olması mümkündür, aynı şekilde tek bir şeyin iki farklı açıdan mücerred ve maddi olması da mümkündür. Nitekim nefsin bilfiil olma haysiyeti ancak onu var kılan tam [sebebe] dayanan zâtı tarafındandır. Bilkuvve olma haysiyeti ise ancak fiillerin sudûr etmesinin aracı olan maddenin hazır olmasına bağlı olan bu fiilleri ve eserleri açısındandır.

[473] Buradaki incelik şudur: İlk meydana geldiğinde nefis son derece eksik ve zayıftır. Basit olmasıyla beraber onda, nefse nisbetleri, cinsin ve faslın basit türe nisbeti gibi olan iki aklî haysiyet vardır. Buna göre tüm vecihlerden bilfiil olan Feyyâz kaynaktan sudûr etmesi bakımından o, zâtı açısından mevcûddur. Sonradan meydana gelmeye mensup varlığının madde ile alakalanması bakımından ise ilk var olduğunda kemâl

[٤٦٨] و بذلك يظهر أيضا أن كل ما لا يوجد أو يوجد غير تام الخلقة أو مع آفة أو خلل أو فساد فإنما هو لعجز المادة و قصورها عن احتمال ما هو أتم- و أشرف و أفضل مما وقع.

[٤٦٩] و بذلك يعلم أن وجود العالم أشرف ما يتصور من النظام و أتم ما يمكن من الفضل و التمام.

[٤٧٠] البحث الثاني أن أصل هذه الحجة منقوضة بوجود النفس الإنسانية بل بوجود كل جوهر مجرد مدبر للجسم بالمباشرة و التحريك سواء كان إنسانيا أو سماويا لأنها من حيث ذاتها جوهر صوري و لها قوة قبول التغيرات و الانفعالات و سنوح الإرادات و التصورات.

[٤٧١] فكبرى القياس الأول و هو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة تكون منسوخة بقياس من الشكل و هو أن النفس الإنسانية مثلا أمر بالفعل من جهة ذاتها و كل نفس إنسانية يكون لها قوة أمر ما فينتج بعض ما هو أمر بالفعل يكون له قوة أمر ما.

[٤٧٢] والجواب عنه أن النفس الإنسانية و أمثالها و إن كانت مجردة بحسب الذات- لكنها مادية بحسب الأفعال و الصفات و كما أن الشيء الواحد بحسب الماهية يجوز أن يكون جوهرا و عرضا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون أمر واحد مجردا و ماديا- من جهتين مختلفتين فحيثية كون النفس بالفعل إنما هي من قبل ذاتها المستندة إلى جاعلها التام و حيثية كونها بالقوة إنما هي من جهة أفاعيلها و آثارها الموقوفة على تهيؤ المادة التي هي آلة لصدور تلك الأفاعيل.

[٤٧٣] والسر فيه أن النفس في أول تكونها في غاية القصور و الضعف ففيها مع بساطتها حيثيتان عقليتان نسبتهما إليها نسبة الجنس و الفصل إلى النوع البسيط فمن حيث إنها صدرت من المبدإ الفياض الذي هو بالفعل من جميع الوجوه فهي موجودة بحسب الذات و من حيث وجودها

rütbesinden eksiktir ve meydana gelme kuvvelerini ve yenilenmelerini taşıyacak bir maddeye ihtiyaç duyan arazlardan, kendisini tamamlayacak olan biriyle tamamlanmaya muhtaçtır. Buna göre kemâle ve ona dair istidadın kuvvesinin taşıyıcısına ihtiyaç yönü, [nefisle] alakalanan maddedir. Varlık ve fiiliyet yönü ise onun, salt Cevâd olandan taşmış zâtının kendisidir.

[474] Yine buradan doğrulanmış oldu ki fiiliyetin ve tamamlanmışlığın tüm yönleri her türlü eksiklikten münezzeh Zorunlu Kayyûm'a dönmektedir. Kuvve ve yokluk yönü ise aklî aracılardan, kendilerinde bulunan zâtî imkân vasıtasıyla sudûr eden ilk heyûlâya dönmektedir. O halde madde şerlerin, yokluğun ve eksikliğin kaynağıdır. Onun kaynağı ise mertebesi, "şanı yüce ve kibriyası büyük olan tam varlık Kayyûm'dan" düşük olduğundan dolayı her türlü imkânsal varlıkta içkin olan zâtî imkândır.

[475] Seneviyye'nin -bu âlemde hayrın ve şerrin, faydanın ve zararın gerçekleştiğini gördüklerinden ve nurlara ve karanlığa, nefislere ve cisimlere, ruhlara ve hayaletlere (*eşbah*), yaşama ve ölüme, ilme ve cehalete, gündüze ve geceye, ışığa ve gölgeye, kuvveye ve fiile, [özetle] hayır ve şer [manasında] toplanan diğer zıt şeylere şahit olduklarından dolayı- iki kadim yaratıcının [var olduğuna dair] görüşleri bu asıl ile bertaraf edilir.

[476] Allah Teâlâ, kendisine herhangi bir karanlık (*zulmet*) bulaşmayan salt nurdur. Kendisinde herhangi bir imkân bulunmayan salt zorunluluktur. Ölümsüz salt hayat, kuvvesiz fiildir. Kendisinde cimrilik bulunmayan cömertlik, sınırsız ihsandır. O, zâlimlerin söylediklerinden yücedir, uludur, büyüktür.

[477] Üçüncü Tartışma, [mücerred] akılların varlığıyla geçersiz kılmadır (*nakz*). Çünkü onlar, altlarındaki şeyde müessirken, üstlerindeki şeyden etkilenicidirler. O halde onlarda etkileme (*fiil*) ve etkilenme yönü vardır. Böylece zâtları iki şeyden mürekkeb olur; biriyle etki eder, diğeriyle etkilenir.

[478] Cevap: Üstlerindeki şeyden etkilenmeleri onların varlıklarının kendisinden başka bir şey değildir. Buradaki etkilenme, varlıklarından önce gelen istidâdî bir kuvve vasıtasıyla değildir ki fiilin mukâbili

الحدوثي متعلق بالمادة فهي قاصرة عن رتبة الكمال في أول نشوها محتاجة إلى الاستكمال بما يكملها من العوارض التي يفتقر إلى مادة يحمل قوة حصولها و تجددها فجهة الافتقار إلى الكمال و حامل قوة الاستعداد له هي المادة التي تعلقت بها و جهة الوجود و الفعلية هي نفس ذاتها المفاضة عن الجواد المحض.

[٤٧٤] فقد صح من هاهنا أيضا أن جميع جهات الفعلية و التمام يرجع إلى القيوم الواجب سبحانه و جهة القوة و العدم يرجع إلى الهيولي الأولى الصادرة عن الوسائط العقلية بواسطة جهة الإمكان الذاتي فيها فالمادة منبع الشرور و العدم و القصور و منبعها الإمكان الذاتي المندمج في كل وجود إمكاني لأجل نزول مرتبته عن الوجود التام القيومي جل مجده و عظمت كبرياؤه.

[٤٧٥] و بهذا الأصل يندفع شبهة الثنوية القائلين بصانعين قديمين لما وجدوا من تحقق الخير و الشر و النفع و الضر في هذا العالم و شاهدوا الأنوار و الظلام و النفوس و الأجرام و الأرواح و الأشباح و الحياة و الموت و العلم و الجهل و النهار و الليل و الضوء و الظل و القوة و الفعل و سائر المتضادات التي تجمعها الخير و الشر.

[٤٧٦] و الله تعالى نور محض لا يشوبه شوب ظلمة و وجوب محض بلا إمكان و حياة محضة بلا موت و فعل بلا قوة و جود بلا بخل و عطاء بلا منع تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا.

[٤٧٧] البحث الثالث النقض بوجود العقول فإنها مؤثرة فيما تحتها منفعلة عما فوقها. ففيها جهتا فعل و انفعال فذاتها مركبة من أمرين بأحدهما يفعل و بالآخر ينفعل.

[٤٧٨] والجواب أن انفعالها عما فوقها ليس إلا بنفس وجوداتها و ليس الانفعال هناك بقوة استعدادية سابقة على وجودها ليكون مقابلا للفعل و

olsun. Kabul ve etkilenme lafzı iki manada ortaktır. Bunlardan biri fiilin mukâbilidir ki o, hâricî terkibin kaynağıdır. Diğeri ise böyle değildir. Zira o, illetinden kendisine feyz eden varlığının kendisiyle altındaki varlıklara fiilde bulunur.

[479] Dördüncü Tartışma, heyûlânın varlığıyla geçersiz kılmadır (*nakz*). Zira o, kendinde bilfiil mevcûd bir cevherdir. Aynı zamanda istidatlıdır ve onun, eşyaları kabul etme kuvvesi de vardır. Buna göre onun kendisiyle bilfiil olduğu sûret ve kendisiyle bilkuvve olduğu maddeden mürekkeb olması lâzım gelir. Sonra sözü maddenin maddesine ve heyûlânın heyûlâsına getiririz [ve böylece teselsül gerekeceğinden dolayı nakz gerçekleşmiş olur].

[480] Bunun cevabı Şeyhü'r-Reis'in [İbn Sînâ] (ks.) kitaplarında zikrettiğine göre şudur: Heyûlânın fiiliyeti, tahassül etmiş varlıklardan birinin varlığının fiiliyeti değil kuvvenin fiiliyetidir. Onun cevherliği ise kökleşmiş hakikatlerden birinin hakikatinin cevherliği değil eşyayı kabul etme cevherliğidir. Bu iki açıdan onun, biriyle bilfiil diğeriyle bilkuvve olduğu iki parçaya sahip olması gerekli görülemez. Ancak aklın itibarına göre durum başkadır. Bu iddia iki şeyle açığa çıkar:

[481] Birincisi: Bu iki cihet, kendileri için hâriçte iki farklı mevsufu gerektirseydi söz, kabul edici menzilindeki şeye dönerdi ve bu durum bir araya gelerek sıralanan sonsuz sayıda kabul edicilerin varlığında teselsüle yol açardı. O halde bunun, [yalnızca zihinde çoğalması hâriç tutulacak olursa] vakıada herhangi bir çoğalma olmaksızın kendisindeki iki cihetin de aklî olduğu bir kabul edicide son bulması zorunludur.

[482] İkincisi: Deriz ki heyûlânın cevherliğe ve istidada nispeti, fiziksel mürekkebin maddeye ve sûrete nispeti gibi değil bilakis basit türün cins ve fasıl menzilinde olan iki şeye nispeti gibidir. Bu sözün benzeri, madde ve sûret konularında mâhiyetin hallerinin zikredildiği aşamada geçmişti. O hatırlansın!

[483] O halde heyûlâ basit bir türdür. Onun cinsi cevher, faslı ise onun herhangi bir özel şeye istidatlı olmasıdır. Aksi takdirde o, kâbiliyetten ve kendisiyle kâbil olduğu hususiyetten mürekkeb olurdu.

لفظ القبول و الانفعال مشترك بين المعنيين أحدهما مقابل للفعل و هو منشأ التركيب الخارجي بخلاف آخر فهي بنفس وجودها الفائض عليها من علتها تفعل فيما تحتها.

[٤٧٩] البحث الرابع النقض بوجود الهيولى فإنها في نفسها جوهر موجود بالفعل- و هي أيضا مستعدة لها قوة قبول الأشياء فيلزم تركبها من صورة يكون بها بالفعل و من مادة يكون بها بالقوة ثم ننقل الكلام إلى مادة المادة و هيولى الهيولى.

[٤٨٠] والجواب عنه حسب ما ذكر الشيخ الرئيس قدس سره في كتبه أن فعلية الهيولى فعلية القوة و جوهريتها جوهرية القبول للأشياء لا فعلية وجود من الوجودات المتحصلة- و جوهرية حقيقة من الحقائق المتأصلة و لا يستوجب بهاتين الجهتين أن يكون ذات جزءين بأحدهما يكون بالفعل و بالأخرى يكون بالقوة. اللهم إلا بحسب اعتبار العقل و ذلك المدعى ينكشف بأمرين.

[٤٨١] أحدهما بأنه لو كانت هاتان الجهتان موجبتين لموصوفين متغايرين لهما في الخارج لكان الكلام عائدا إلى ما هو بمنزلة القابل و لأدى ذلك إلى التسلسل في وجود القوابل المترتبة المجتمعة الغير المتناهية فلا محالة يجب الانتهاء إلى قابل يكون الجهتان فيه عقليتين من غير تكثر في الواقع إلا بمجرد الذهن.

[٤٨٢] والثاني بأنا نقول إن نسبة الهيولى إلى الجوهرية و الاستعداد ليست كنسبة المركب الطبيعي إلى المادة و الصورة بل كنسبة النوع البسيط إلى ما هما بمنزلة الجنس و الفصل و قد مر مثل الكلام في مباحث المادة و الصورة في المرحلة التي تذكر فيها أحوال الماهية فليذكر.

[٤٨٣] فإذا الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر و فصله أنه مستعد لأي شيء مخصوص و إلا لكان مركبا من القابلية و من الخصوصية التي بها

Bu hususiyetin kaynağının, sonradan gelen sûretlerden ona arız olan bir şey olması veya -özel bir fâillik cihetine ait olmak gibi- madde ve sûretin ikisinden de daha yüksek bir şeyden kaynaklanan cihetlerden olması ise başkadır.

[484] Nitekim tahkik şöyledir: Felekî heyûlâların cevherleriyle onların fertleşmeleri arasındaki ve aynı şekilde onlarla unsurların heyûlâsı ve onların taayyünü arasındaki fark, her biri fertleşmiş olan düzenli akli yakın ilkeleri ile onun bütünlüksel birliği, onlardan birini şahsî olarak kaim kılan kudsî mufârık için ferdî birlikten ve heyûlânın varlığının bu kaim kılıcıdan kendisi aracılığıyla kaim kılındığı tabii sûret için türsel birlikten oluşan birleşimsel birlik arasındaki farka döner. [Bu ikame ediş] ya bu tabiattan bir şahsın -şahsî devamı kabul ediyorsa- daima onun üzerine varit olmasıyla ya da -unsurlarda olduğu gibi şahsî devamı kabul etmiyorsa- benzerlerinin varit olmasıyladır. Bunun ayrıntı ve açıklaması telâzüm tartışmasında gelecektir.

[485] Özetle fiziksel cismin ilk heyûlâsı zâtında bilkuvve olması bakımından bilfiil olur. Bilfiil olması bakımından ise her şey için veya özel şeyler için zikredilen iki vecih üzere bilkuvve olur.

[486] Sonra birinin şöyle demesi uzak görülmez: "Kabiliyet, istidat ve imkân cevherî durumlar değildir. Çünkü onlar bir şeyin hâricî şeylere kıyasla halidir. Zira istidat ancak bir şeyin, kendinde bir hakikati ve tahassülü olan başka bir şeye dair istidadı olur. O halde o şeyin kendi hakikati hasebince tahassül etmesi, sonra bu izafenin ona eklenmesi gerekir."

[487] Evet, izafelerin şeylerin -cevherî tanımlarına değil de- isimlerinin mefhûmlarına dâhil olmasına bir engel yoktur. Buna göre sûreti taşıyan heyûlâ cevheri, kabul etmesi itibarıyla heyûlâ olarak isimlendirilebilir ve böylece kabul etme izafesi onun isminin ve vasfının mefhûmunun açıklanmasına dâhil olur, bizzat zâtına değil. Nefis ve sultanda olduğu gibi, onlar ancak beden ve memleketteki idareleri itibarıyla nefis ve sultan olarak isimlendirilmişlerdir, mâhiyetlerine itibarla değil. Buna göre idare etme izafesi ismin mefhûmunun bir parçası olmuş olur, cevherî hakikatin değil.

قابل. اللهم إلا أن يكون منشأ تلك الخصوصية أمر وارد عليها من الصور اللاحقة أو يكون من الجهات الناشئة عما هو أرفع من المادة و الصورة جميعا كالانتساب إلى جهة فاعلية مخصوصة.

[٤٨٤] فإن التحقيق أن الاختلاف بين جواهر الهيوليات الفلكية و تشخصاتها و كذا الاختلاف بينها و بين هيولى العناصر و تعينها يرجع إلى الاختلاف بين مباديها القريبة العقلية المنتظم تشخص كل من تلك المبادي و وحدته الجمعية من وحدة شخصية للمفارق القدسي المقيم لواحدة منها شخصية و وحدة نوعية للصورة الطبيعية- التي يقام وجود الهيولى بها من ذلك المقيم إما بورود شخص من تلك الطبيعة دائما عليها إن قبلت الدوام الشخصي أيضا بورود أمثالها إن لم يقبل كما في العناصر على ما سيجيء تفصيله و توضيحه في بحث التلازم.

[٤٨٥] فالحاصل أن الهيولى الأولى للجسم الطبيعي في ذاتها هي بما هي بالقوة يكون بالفعل و بما هي بالفعل يكون بالقوة لكل شيء أو لأشياء مخصوصة على الوجهين المذكورين.

[٤٨٦] ثم لا يبعد لأحد أن يقول إن القابلية و الاستعداد و الإمكان ليست أمورا جوهرية لأنها حال الشيء بالمقايسة إلى الخارجيات إذ الاستعداد إنما يكون استعداد شيء لشيء آخر له في نفسه حقيقة و تحصل فينبغي أن يتحصل ذلك الشيء بحسب حقيقة نفسه ثم يلحقه هذه الإضافة.

[٤٨٧] نعم لا مانع من دخول الإضافات في مفهومات أسامي الأشياء لا في حدودها الجوهرية فالجوهر الهيولى الحامل للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول فيكون إضافة القبول داخلة في شرح اسمه و مفهوم وصفه لا في ذاته بذاته كما أن النفس و الملك إنما يسميان نفسا و ملكا باعتبار تدبيرهما للبدن و المملكة لا باعتبار ماهيتهما فيكون إضافة التدبير جزءا لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية.

[488] Ayrıca heyûlânın faslının kuvve ve istidat olması da mümkün değildir. Çünkü salt cevherin parçasının araz olması mümkün değildir. Aynı şekilde istidat da istidadı olduğu şeyin taşıyıcısı olamaz, çünkü o, onun meydana gelmesiyle mevcûd kalamaz. Buna göre [heyûlânın faslı istidat olsaydı] heyûlânın, sûret var olduğu anda iptal olması gerekirdi. Oysa sözümüz sûretin taşıyıcısı hakkındadır.

[489] O halde şöyle diyoruz: Bu zorluklar, heyûlânın mâhiyetinin tahkikinde cevaplarıyla beraber daha fazlası olmayacak şekilde [uzun uzun] zikredilmişti. Fakat yine de soruyu tekrar ettiğimiz gibi cevabı da eklemeler vasıtasıyla faydanın artması için başka bir açıklama tarzıyla tekrar ediyoruz.

[490] Bilinsin ki ilimlerin erbabı çoğu zaman arazi veya izâfî durumlar için konulmuş lafızlar kullanırlar ve onlar vasıtasıyla zâtî durumlardan bahsederler. Örneğin cevherî türlerin fasılları hakkında, insanın faslı olan "düşünen" ve hayvanın faslı olan "irade ile hareket eden" gibi izâfî durumlar zikrederler. Bundaki maksatları ise üzerlerine bu durumlar terettüp eden ilkelerdir. Hatta Şeyh [İbn Sînâ] bu ilkeleri hakiki fasıllar olarak isimlendirirken "düşünen, duyu ile algılayan ve [iradeyle] hareket eden" gibi bu mefhûmları ise mantıksal fasıllar olarak isimlendirmiştir.

[491] İstidat ve istidatlıdaki amaç da bu izâfî mefhûmun kendisi değil onu kabul etmeye mensup olan ilkedir. Bildiğin gibi onun, kabul etme mefhûmunun mahalli olması, istidada mensup kabul yolu ile değil aksine mâhiyetlerin diğer lâzımları gibidir. Tıpkı masdar anlamıyla mevcudiyetin, zâtının kendisinde misdakının sırf varlıktan başka bir şey olmaması ve aynı şekilde 'çiftliğin' (*zevciyyet*) misdakının, zâtının kendisinde sırf çift olması ve kendisine arız olan veya lâzım olan bir 'çiftliği' bulunan başka bir şey olmaması gibi kuvve ve kâbiliyet manasının misdakı da ancak tahassül etmemiş bir şey olabilir.

[492] O halde bunu kesin ve şüphesiz olarak bil ve bundan gafil olma! Çünkü bundan gafil olmakta ve buna riayetin ihmal edilmesinde hakikatlerin tahkik edilmesi hususunda büyük bir zarar vardır. Bu yüzden bunu tekrar zikrettik. Bu masdarî manaları hâricî hakikatleri incelemede aynalar kıl ve onları, bu aynalar ve imgeler olmaksızın akılda var

[٤٨٨] و أيضا لا يصح أن يكون فصل الهيولى القوة و الاستعداد لأن جزء الجوهر المحض لا يجوز أن يكون عرضا و أيضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له لأنه لا يبقى مع حصوله فالهيولى يلزم أن يبطل عند وجود الصورة و كلامنا في حامل الصورة.

[٤٨٩] فنقول إن هذه الإشكالات مما قد مضى ذكرها في تحقيق ماهية الهيولى مع أجوبتها على وجه لا مزيد عليه لكنا نعيد الجواب كما أعدنا السؤال بضرب آخر من البيان في المقال تكثيرا للفوائد بما فيه من الزوائد.

[٤٩٠] فليعلم أن أرباب العلوم كثيرا ما يطلقون ألفاظا موضوعة لأمور عرضية أو إضافية و يعبرون بها عن الأمور الذاتية مثل ما يذكرون في فصول الأنواع الجوهرية أمورا إضافية كالناطق في فصل الإنسان و المتحرك المريد في فصل الحيوان وغرضهم منها المبادي التي يترتب عليها تلك الأمور حتى إن الشيخ صرح- بتسمية هذه المبادي بالفصول الحقيقية و بتسمية هذه المفهومات كمفهوم الناطق و الحساس و المتحرك بالفصول المنطقية

[٤٩١] فكذا المراد بالاستعداد و المستعد ليس نفس هذا المفهوم الإضافي بل المبدأ القابلي له و قد علمت أن محليته لمفهوم القبول ليست على سبيل القبول الاستعدادي بل كسائر لوازم الماهيات نعم لا يكون مصداق معنى القوة و القابلية إلا أمرا غير متحصل كما أن مصداق الموجودية المصدرية بنفس ذاته ليس إلا صرف الوجود و مصداق الزوجية بنفس ذاتها ليس إلا زوجا صرفا لا شيئا له زوجية عارضة أو لازمة.

[٤٩٢] فأتقن هذا البتة و لا تغفل عنه فإن في الغفلة عنه و الإهمال في رعايته ضررا عظيما في تحقيق الحقائق. و لهذا مما قد كررنا ذكره و اجعل هذه المعاني المصدرية مرائي لملاحظة الحقائق الخارجية و مقاييس لمشاهدة أنحاء الوجودات التي لا يمكن وجودها في العقل إلا بهذه المرائي

olmaları mümkün olmayan varlık tarzlarını müşahede etmede ölçütler kıl. "Kuvve, kuvvesi olduğu şeyin varlığıyla iptal olur ve o şeyin varlığı esnasında mevcûd kalamaz." diyenin sözü ise, [bununla], özel bir şeye dair olan özel kuvveyi kastediyorsa doğrudur. Sonsuz sayıda eşyanın varlığa gelmesine dair olan mutlak kuvve ise ancak bu eşyanın tamamı meydana gelirse iptal olur. Bu ise imkânsızdır. Aksi takdirde Yüce Allah'ın makdûrâtının sona ermesi gerekir. Hâlbuki O'nun kudretinin ve kuvvetinin sonsuz olduğu kanıtlanmıştı.

[493] "Cevherin parçasının araz olması mümkün değildir." diyen tartışmacının sözüne gelince: Arazla, tekavvüm etmesinde araza ihtiyaç duymayan bir zâta arız olan şeyi kastettiyse heyûlânın faslının bu manayla araz olduğunu kabul etmiyoruz. Cevher manasının üzerine söylenmesi arazi olarak mümkün olsa da hakikati hasebince cevher olmayan şeyi kastettiyse [cevherin parçasının araz olmasının imkânsızlığı] menedilmiştir. Nitekim cevherin bu manadaki arazla mütekavvim olmasının imkânsızlığını kabul etmiyoruz.

[494] Daha önce geçmişti ki basit cevherlerin fasılları hangi manayla olursa olsun cevher olur. Fakat kökleşmemiş hakikatlerin cevher kategorisine de araz kategorilerine de dâhil olmaması mümkündür. Meşşâî muhakkikler tarafından söylenmesi mümkün olan şeyler işte bunlardır. Doğru ve kesin yola hidayet eden ancak Allah'tır.

Beşinci Fasıl

Bu Merama Dair Başka Bir Yönteme İşaret Edilmesi

[495] Cismin cins ve fasıldan mürekkeb bir mâhiyeti vardır. Bu mâhiyetin cinsi cevher mefhûmu, faslı ise "mutlak anlamda üç boyuta sahip olan şey" sözümüzün mefhûmudur. Hariçte faslının kendisinden kaybolması ve cinsinin manasının mevcûd kalması mümkün olacak şekilde olursa tanımı, yani cinsi ve faslı olan her mâhiyetin cinsi ve faslı, bu ikisinin, üzerlerine doğru olarak söylenmelerine mutabık olan ve o ikisinin hâriçten çıkarsanmalarının ilkesi olan iki hâricî parçaya karşılık gelir. Bir şey olmama şartına itibarla aynıyla aklî bir madde olan cinsinin kendisinden elde edildiği hâricî maddeyi ve bir şey olmama şartına itibarla aynıyla aklî bir sûret olan faslının kendisinden elde edildiği hâricî sûreti

و العنوانات. و أما قول القائل القوة تبطل عند وجود ما هي قوة عليه فلا تكون باقية عند وجود ذلك الشيء فصحيح إن أراد القوة الخاصة لشيء خاص و أما القوة المطلقة لحصول الأشياء الغير المتناهية فإنما يبطل إذا حصل جميع تلك الأشياء و هو محال و إلا لزم انتهاء مقدورات الله تعالى و قد برهن على أن قدرته تعالى و قوته غير متناهية.

[٤٩٣] و أما قول الباحث "جزء الجوهر لا يجوز أن يكون عرضا." فإن أراد بالعرض ما يعرض لذات لا يفتقر في تقومها إليه فلا نسلم أن فصل الهيولى عرض بهذا المعنى- و إن أراد ما لا يكون بحسب حقيقته جوهرا و إن صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فممنوع و لكن لا نسلم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى.

[٤٩٤] و قد سبق الكلام في أن فصول الجواهر البسيطة بأي معنى يكون جوهرا على أن الحقائق الغير المتأصلة يصح عدم اندراجها في مقولة الجوهر و لا في مقولة الأعراض هذا ما يمكن أن يقال من قبل المشاءين المحصلين و الله الهادي إلى طريق الحق و اليقين.

الفصل الخامس

في الإشارة إلى منهج آخر لهذا المرام

[٤٩٥] إن للجسم ماهية مركبة من جنس و فصل و جنسها مفهوم الجوهر و فصلها هو مفهوم قولنا ذو أبعاد ثلاثة على الإطلاق. و كل ماهية لها حد أي جنس و فصل إذا كانت بحيث يمكن أن يعدم في الخارج فصلها عنها و يبقى معنى جنسها كان لا محالة جنسها- و فصلها يحاذيان جزءين خارجين هما مطابقا صدقهما و مبدأ انتزاعهما عن الخارج أعني مادة خارجية يستفاد منها جنسها الذي هو بعينه مادة عقلية باعتبار أخذها بشرط لا شيء و صورة خارجية يستفاد منها فصلها الذي هو بعينه صورة عقلية باعتبار أخذه بشرط لا شيء. لكن الجسم ماهية بالصفة المذكورة أي

kastediyorum. Fakat cisim, zikredilen nitelikle mâhiyettir. Yani "mutlak olarak üç cihette uzamlı olan" sözümüzün mefhûmu olan ve cevher manasının üzerine söylenmesinin doğru olmasıyla beraber bitişme vasfını gerektiren faslının kaybolması mümkündür. Buna göre onun maddeden -ki o ilk heyûlâdır- ve sûretten -ki o cisimsel sûrettir- mürekkeb olması lâzım gelir. Zaten istenen de budur.

[496] Derim ki: Aynı şekilde bu delil de çıkış noktası bakımından daha önce geçen iki delile yakındır ve onlara getirilen zikri geçen münakaşaların çoğu farklı başlıklarla ve farklı ibarelerle olsa da buna da getirilir. Fakat dikkatle düşünüldüğünde açığa çıktığı üzere varılan sonuç aynıdır. Bu hususta sözü uzatmaktan ve gereksiz ayrıntıya girmekten kaçınmak için söze yeniden başlamadık ve açıklamayı tekrar etmedik. Allah hakkın velisi ve doğrunun ilham edicisidir.

[497] Dersen ki "Mürekkeblerdeki cins ve faslın ikisi, yüklem olan parçalardan olduğundan dolayı bir kılınırsa varlıklarının ve yokluklarının beraber olması lâzım gelir. Buna göre cisimden [üç] boyuta kâbiliyet kaybolursa bu durumda bitişmenin cisimden kaybolmasının ondan cevherliğin kaybolmasının aynısı olması gerekirdi. Sonuç olarak bu delilin temeli yıkılmış olurdu. Çünkü bu delilin dayanağı cevherliğin mevcûd kalmasıyla beraber bitişmenin kaybolmasıdır. Hâlbuki durum böyle değildir."

[498] Derim ki: "Bu sözün bir benzeri mâhiyet meselelerinde geçmişti. Orada şöyle dedik: Faslın kaybolması cins olması bakımından cinsin kaybolmasını gerektirse de onun madde olması bakımından kaybolmasını gerektirmez." O kadar ki; ağaç kesildiğinde ve hayvan öldüğünde onlardan büyümenin ve hayatın -ki bunlar, büyüyen ve duyu ile algılayan fasıllarının ilkeleridir- kaybolmasıyla cisimliğin tamamen kaybolduğunu ve her ikisinde de tamamen başka bir cisimliğin ve başka bir yapının ortaya çıkmasıyla cinsin ortaya çıktığını iddia eden ve kesilen ağacın cisimliğinin kesmeden öncekinden sayı bakımından farklı olduğunu ve aynı şekilde ölümden sonra mevcûd kalan hayvan cesedinin cisimliğinin ruhun ayrılmasından bir an öncekinden farklı olduğunu kabul eden kişiye gelince, o, aklının ve duyusunun ikisinin de gereğine direnmiştir ve onun bu hatası hareketteki sıçrama (*tafra*) ve çarkın bütünlüğünün bozulması (*tefekkük*) konusundaki ve müteahhir âlimlerin diğer spekülasyonlarındaki hatalardan daha küçük değildir.

يمكن أن يعدم فصله الذي هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلاث على الإطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم تركبه من مادة هي الهيولى الأولى و صورة هي الصورة الجسمية و هو المطلوب.

[٤٩٦] أقول و هذه الحجة أيضا قريبة المأخذ من الحجتين السابقتين و يرد عليها أكثر المناقشات التي سبق ذكرها و إن كانت بعنوانات و عبارات أخرى غيرها- لكن المآل واحد كما يظهر بالتأمل تركنا استيناف الكلام فيها و إعادة القول عليها- مخافة التطويل و الإسهاب و الله ولي الحق و ملهم الصواب.

[٤٩٧] فإن قلت إذا كان جعل الجنس و الفصل في المركبات واحدا لأنهما من الأجزاء المحمولة فيلزم أن يكون وجودهما معا و عدمهما معا فإذا انعدم عن الجسم قابلية الأبعاد فيلزم أن يكون زوال الاتصال عن الجسم عين زوال الجوهرية عنه فانهدم أساس هذه الحجة لأن مبناها على زوال الاتصال و بقاء الجوهرية و ليس كذلك.

[٤٩٨] قلت قد مر مثل هذا الكلام في مباحث الماهية و ذكرنا هناك أن زوال الفصل و إن استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكن لا يستلزم زواله من حيث هو مادة حتى إن من زعم أن الشجر إذا قطع و الحيوان إذا مات زالت الجسمية عنهما بالكلية بزوال النمو و الحياة و هما مبدآ فصل النامي و الحساس . و حدث الجنس في كل منهما بحدوث جسمية أخرى بالكلية و بنية أخرى بالتمام و التزم أن جسمية الشجر المقطوع بالعدد غير ما كان قبل القطع و كذا جسمية القالب الحيواني الباقي بعد الموت- غير ما كان قبل مفارقة الروح بلحظة فقد كابر مقتضى عقله و حسه جميعا و ليس ارتكاب هذا منه بأقل من ارتكاب الطفرة في الحركة و التفكك في الرحى و غيرهما من مجازفات المتأخرين.

[499] Bu hususta doğru olan; cins ve faslın mevcûd hakikate yüklenen parçalar olmalarından dolayı onların var kılınma (*ca'l*) ve varlık bakımından birliğini seçtikten sonra zikrettiğimiz "zâtı bakımından cinsin zâtının devamı ile onun üzerine yüklenen bir mürekkebin parçası olması bakımından onun devamı" arasındaki farka bağlı kalmaktır. Dikkat edersen ev yıkıldığında tuğlaların kendileri mevcûd kalır ve onlardan evin parçası olma vasfi gider. Çünkü parça olmak ve cins olmak izâfî sıfatlardandır ve yok olmaları için kendilerine izafe edildikleri şeyin yok olması yeterlidir.

Altıncı Fasıl

Son Dönem Tahkik Ehlinden Birinin Bu Konuya Dair Çabası ve Onu "Özelin Özeli Kanıtı" Olarak Adlandırması

[500] Fazlalıklar kısaltıldıktan sonra bunun tahriri şudur: Mümkünlerin tamamı, kendisine herhangi şekilde çokluğun ve mümkün mevcûdların -ki onlar uzamlılardır- bulaşmadığı Hakikî Mevcûd ve Hak olan Bir tarafından var olunca; ve her malûlün, illetine, başkasından değil de o illetten sudûr etmesini ve o illetin o malûlü var etmesini mümkün kılacak şekilde uyumlu olması kaçınılmaz olunca; ve bu uyum, cisimsel sûret ile terkip şaibesinden münezzeh olan Hakiki Mevcûd arasında ve aynı şekilde [cisimsel sûretle] kendilerinde [bu] parça değil de diğer parçanın farz edilmesi mümkün olmayan akıllar arasında bulunmayınca bu durumda cisimsel sûretle akıllardan biri arasında, kendisinde bu her ikisiyle de haysiyet açısından uyum bulunan bir şeyin gerçekleşmiş olması da kaçınılmaz olur. İşte o şey, heyûlâdır. Şöyle ki o, zâtı hasebince uzamlı olmaması açısından mufârık bir ilkeden varlığa gelmeye uygunken uzamı kabul etmesi açısından ise uzamlıların kendisinden sudûr etmesinin vasıtası olur.

Tartışma ve İşaret

[501] Bu söz, heyûlânın bizzat hacimsel sûretten önce olduğu [iddiasına] dayanmaktadır. Hâlbuki durum böyle değil tam tersidir. Çünkü biliyorsun ki her şeydeki fiiliyet yönü kuvve yönünden öncedir.

[٤٩٩] بل الحق في هذا المقام أن يتمسك بما ذكرناه بعد اختيار اتحاد الجنس و الفصل جعلا و وجودا لكونهما من الأجزاء المحمولة للحقيقة الموجودة من الفرق بين استمرار ذات الجنس من حيث ذاته و استمراره من حيث هو جزء لمركب محمول عليه. أ و لا ترى أن عند انهدام البيت بقي اللبنات بأنفسها قد زال عنها وصف الجزئية للبيت لأن الجزئية و الجنسية من الصفات الإضافية يكفي لانعدامها انعدام ما أضيفت هي إليه.

الفصل السادس

في ذكر ما تجشمه بعض المتأخرين من أهل التحقيق لهذا المطلب و سماه برهان خاص الخاص

[٥٠٠] و تحريره بعد التلخيص عن الزوائد هو أن جميع الممكنات لما وجدت عن الموجود الحقيقي و الواحد الحق الذي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه و من جملة الموجودات الممكنة هي الممتدات و لا بد لكل معلول أن يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها و لإيجادها له و تلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية و الموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب و كذا بينها و بين العقول التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلا بد من أن يتحقق بينها و بين واحد من العقول أمر له مناسبة بكل واحد منهما من حيثية و هو الهيولى إذ هي من جهة كونها غير ممتد بحسب ذاتها يناسب أن يوجد من المبدإ المفارق و من جهة قبولها للامتداد تصير واسطة لصدور الممتدات عنه.

بحث و إشارة

[٥٠١] كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة الجرمية بالذات و ليس كذلك بل الأمر بالعكس لما علمت أن جهة الفعلية في كل شيء

Mâhiyet bahislerinde ve illet-malûl bahislerinde geçtiği gibi her şeydeki sûret onun maddesinden öncedir. Fasıl da her ne kadar mefhûm açısından önce gelmese de varlık açısından cinsin tahassülünden öncedir.

[502] Hacimsel sûretin cisimde asıl olduğunu ve heyûlânınsa onunla mütekavvim olduğunu, yani ona dayalı olduğunu söyleyenlerden biri de Allâme Taftâzânî'dir. O, *Şerhu'l-Makâsıd*'da şöyle der: "Sûret, zâtıyla kaim bir cevherdir. Sûretin mahalli olan heyûlâ ise sûretle mütekavvimdir." Bunun manasını gerektirme (*telâzüm*) bahsinde anlayacaksın.

[503] Cisimlik [cisimsel sûret] ve mufârık akıl arasında uyumun olmadığına dair söylediği şeyi ise kabul ediyoruz. Ancak heyûlâ ile akıl arasındaki uyumsuzluk daha şiddetli ve daha kesindir. Çünkü biri her açıdan bilfiilken diğeri her açıdan bilkuvvedir. Ayrıca her ne kadar Nurlar Nuru'na muhtaç bir nur ve zâtıyla Zorunlu olan tarafından var kılınmış bir varlık olsa da mufârık [akıl], İşrâk terminolojisiyle salt nur, bizim terminolojimizle ise sırf varlıktır. Heyûlâ ise salt imkân ve zulmettir. Dolayısıyla iki mevcûd arasında, ayrık [akıllar] ile heyûlâ arasındaki gibi böyle bir uyumsuzluğun bulunması mümkün değildir. Hatta iki zıddın bile yakın cinste ortak olmaları şarttır.

[504] Buna göre sudûrdaki cisimsel sûretle ayrık [akıl] arasındaki uyumun yönü, kendilerinde imkân yönü ağır basan ve varlığın eksikliğinden dolayı ihtiyaç yönünün, illetlere ve sebeplere ihtiyacın çoğalmasını gerektiren inişin bitişik hüviyete ulaşana kadarki mertebeleri hasebince kademeli olarak arttığı aracı varlıklardır. [Bu bitişik hüviyetin] hazır bulunma ve cemiyyet halinde olma yapısında olmayan, konumları ve sınırları birbirinden farklı, birlikleri çokluk kuvvesine, bitişmeleri ayrılma istidadına sahip şekilde var olan farazi parçaları vardır. [O parçaların] bekâları ise yok olmayı gerektiren şeyle beraberdir. Ancak onları zevalden koruyan ve onları feleklerde olduğu gibi fert olarak veya unsurlarda olduğu gibi tür olarak birlik ve bitişme üzere kaim kılan başka bir sûretin sebep olarak bulunması halinde durum farklıdır.

سابقة على جهة القوة و قد مر في مباحث الماهية و في مباحث العلة و المعلول أن الصورة في كل شيء متقدمة على المادة و الفصل متقدم على تحصل الجنس بحسب الوجود و إن لم يكن متقدما عليه من حيث المفهوم.

[٥٠٢] و ممن يصرح بكون الصورة الجرمية أصلا في الجسم و الهيولى متقومة بها أي قائمة عليها العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال و الصورة جوهر يقوم بذاته و يتقوم به محله الذي هو الهيولى و سينكشف لك هذا المعنى في مبحث التلازم.

[٥٠٣] و ما ذكره من عدم المناسبة- بين الجسمية و العقل المفارق مسلم إلا أن عدم المناسبة بين الهيولى و بينه أشد و آكد- لكون أحدهما بالفعل من كل الوجوه و الأخرى بالقوة من كل الوجوه و لأن المفارق هو النور المحض على لسان الإشراق و الوجود الصرف عندنا و إن كان نورا مفتقرا إلى نور الأنوار و وجودا مجعولا للواجب بالذات و الهيولى محض الإمكان و الظلمة- فلا يمكن أن يكون بين موجود و موجود هذه المخالفة التي بين المفارقات و الهيولات- حتى إن المتضادين يشترط فيهما الاتفاق في الجنس القريب.

[٥٠٤] فجهة المناسبة بينها و بين المفارق في الصدور هي الوجودات المتوسطة التي غلبت فيها جهة الإمكان و تضاعفت فيها جهة الحاجة بالتدريج بحسب مراتب النزول الموجبة لتكثر الحاجة إلى العلل و الأسباب لنقص الوجود حتى انتهى إلى هوية متصلة- ذات أجزاء فرضية متخالفة الأوضاع و الحدود التي ليس شأنها الحضور و الجمعية و يكون بحيث يكون وحدتها ذات قوة الكثرة و اتصالها ذا استعداد الانفصال و بقاؤها قرين استيجاب الزوال إلا بسبب صورة أخرى يحفظها عن الزوال و يقيمها على الوحدة و الاتصال شخصا كانت كما في الأفلاك أو نوعا كما في العناصر.

[505] Zevale maruz kalması, çokluğa ve yokluğa intakal etmesi bir yana bilfiil bir varlığı, birliği, bitişmesi dahi olmayan, hatta daha önce geçtiği üzere hakikati 'başkası için salt varlık ve yokluk istidadı', birlik ve çokluk kuvvesi, bitişme ve ayrılma imkanı olan heyula daha sonra bunların vasıtasıyla var olur.

[506] O halde ortaya çıkmıştır ki heyûlâ imkan ve kuvve cihetinin kendisidir. Onun zatı, varlıkta ve bilfiillikte hakikati oluşup tamamlanmış başka bir şeye bağımlı bir mahiyettir. Çünkü onun hakikati [başka bir şeye] tabi olan arazların hakikatine benzer. Ancak şu kadar var ki heyûlâ, cismânî cevherlerle ittihad eden ve onlara yüklenen cinssel bir birliğe sahiptir. Bu sayede ondan cevherlik [manası] elde edilir. Mahiyeti cevher manasının aynısı olsa da bildiğin üzere bu cevherin misdakı olmasını gerektirmez..

Yedinci Fasıl

el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye Müellifinin [Fahreddin er-Râzî] Dile Getirdiği Başka Bir Delil

[507] Bu [delil] şudur: [Meşşaîlere] göre oluş ve bozuluşu kabul etmediğinden dolayı feleğin cisimliğine belirli bir şekil ve belirli bir ölçü lâzım gelir. O halde deriz ki; bu lüzum, [a] ya ortak hacimselliğin kendisidir ve bu durumda cisimlikte ortak olduklarından dolayı her cisim böyle olur. Hâlbuki hepsi [bu şekil ve bu ölçüde] değildir. Bu ise bir çelişki (*hulf*). [b] Ya da başka bir şeyden dolayıdır. Bu durumda ise o, [b1] ya feleğin hacimselliğindeki bir hulûl edendir, [b2] ya onun mahallidir, [b3] ya da ondan ayrı bir şeydir.

[508] [b1] Bu şey feleğin hacimselliğindeki bir hulûl edense ve [p] onun lâzımı değilse muayyen olan şeklin ve ölçünün lüzumunun da sebebi olamaz. [q] Eğer onun lâzımıysa taksim, lüzumun keyfiyetine döner: Ya teselsül eder ki, bu imkânsızdır. Ya da hacimselliğin, kendisinden dolayı lâzım geldiği yerde son bulur ki, bu durumda her cismin böyle olması gerektiğine dair zikredilen mahzur geri döner.

[٥٠٥] ثم بتوسطها وجدت الهيولى التي لا وجود لها و لا وحدة و لا اتصال بالفعل فضلا عن أن يكون في معرض الزوال و الانتقال إلي الكثرة و العدم و الانفصال بل حقيقتها كما مر محض استعداد الوجود و العدم لغيره و قوة الوحدة و الكثرة و إمكان الاتصال و الانفصال.

[٥٠٦] فظهر أن الهيولى هي عين جهة الإمكان و القوة و ذاتها ماهية تعليقية بأمر له تجوهر في الوجود و الفعلية لأن حقيقتها كحقيقة الأعراض تابعة إلا أن لها وحدة جنسية يتحد بالجواهر الجسمانية و يحمل عليها فيكتسب الجوهرية منها و إن كانت ماهيتها نفس معنى الجوهر إلا أن هذا كما علمت لا يقتضي في مصداق الجوهر.

الفصل السابع

في حجة أخرى أفادها صاحب المباحث المشرقية

[٥٠٧] هي أن جسمية الفلك يلزمها شكل معين و مقدار معين لعدم قبولها الكون و الفساد على رأيهم فنقول هذا اللزوم إما النفس الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لاشتراكها في الجسمية و ليس هكذا هذا خلف أو لأمر آخر فهو إذن إما حال في جرمية أو محل لها أو مباين عنها.

[٥٠٨] فإن كان ذلك الأمر حالا فيها فإن لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل و المقدار المعينين و إن كان لازما عاد التقسيم في كيفية لزومه فإما أن يتسلسل و هو محال أو ينتهي إلى ما يلزم الجرمية فيعود المحذور المذكور من أنه يجب أن يكون كل جسم كذا.

[509] [b3] Onun lüzumu, cisimlikteki bir hulûl eden de, onun mahalli de değilse bu durumda o şey, [x] ya başka bir cisimdir [y] veya onda mevcûd bulunan bir kuvvedir, [z] ya da ne cisim ne de cismânî olan mufârık bir şeydir.

[510] [x] Birincisi geçersizdir. Çünkü bu şey bu lüzumu cisimliğinden dolayı gerektirirse tüm cisimlerin böyle olması gerekirdi ve bu feleklik için melzûm olan cisimlik, bu gerektirme vasıtasıyla başka bir cisimlikten evla olurdu. Oysa bunu geçersiz kılmıştık.

[511] [y] Eğer sadece cisimlikten dolayı değil de cisimliğin üzerine ek onda bulunan bir kuvveden dolayı [gerektirirse] -ki bu ikinci kısımdır- deriz ki: Bu kuvve eğer mahallinin lâzımlarındansa araştırma bu lüzumu gerektiren şeye döner. Eğer mahallinin lâzımlarından değilse mahallinden ayrıldığında ya yok olur ya yok olmaz. Yok olursa mülazemet de kendisini gerektiren şeyin kaybolmasından dolayı yok olur. Bu ise imkânsızdır. Eğer mahallinden ayrılması esnasında yok olmazsa varlığında da mahalden ihtiyaçsız olur. Bu durumda ise böyle olan hiçbir şey bir mahalde değil de başka bir mahalde zorunlulukla özelleşemezdi. O halde o, varlığında mahalle ihtiyaç duymayan bir kuvvedir. Tüm benzerlerdeki tesiri ise tek bir tesirdir. Buna göre bazı cisimlerin değil de diğer bazılarının onun tesiriyle felekliği kabul etmekle özelleşmesi ancak bir tahsis edici ile olur ve tartışma o tahsis edicinin eklenme keyfiyetine döner.

[512] [z] Eğer o şey, ayrık bir şeyse biliyorsun ki ayrık olanın tüm benzerlere nispeti tektir. Bu yüzden [bazı cisimlerde değil de] diğer bazısında felekliği ancak bir tahsis edici vasıtasıyla gerektirebilir. Bu vasıta hakkındaki şıklar da daha önce geçenlere döner.

[513] [b2] O halde zikredilen ihtimallerden geriye yalnızca, felekliğin lüzumunun; cisimliğin, felekliğin ve ona lâzım gelenlerin hulûl ettiği bir şey sebebiyle olması [ihtimali] kalmıştır. Sonra o şey, zâtı gereği iki sûreti beraberce gerektirir. Şüphesiz ki onun birlikteliği de zorunlu olur. O halde feleğin cisimliğinin bir mahalli vardır ve o, heyûlâ diye isimlendirilir. Bu heyûlânın diğer heyûlâlardan farklı olması gerekir. Aksi takdirde zikredilen imkânsızlıklar geri döner. Feleğin cisimliğinin,

[٥٠٩] وإما أن يكون لزومه بسبب شيء لا حال في الجسمية و لا محل لها فلا يخلو إما أن يكون ذلك الشيء جسما آخر أو قوة موجودة فيه أو أمرا مفارقا ليس بجسم و لا جسماني.

[٥١٠] والأول باطل لأن ذلك الأمر إذا اقتضى ذلك اللزوم لجسميته وجب أن يكون كل جسم كذلك و لكانت الجسمية التي هي الملزومة لتلك الفلكية أولى بذلك الاقتضاء من جسمية أخرى و قد أبطلنا ذلك.

[٥١١] وإن لم يكن لمجرد الجسمية بل لقوة زائدة على الجسمية فهذا هو القسم الثاني فنقول تلك القوة إن كانت من لوازم محلها عاد السؤال في المقتضي لذلك اللزوم- و إن لم يكن من لوازم محلها فإذا فارقت محلها فإما أن تنعدم أو لا. فإن عدمت عدمت الملازمة- لزوال ما يقتضيها و ذلك محال و إن لم تعدم عند مفارقتها محلها كانت غنية في وجودها عن المحل فكل ما كان كذلك لم يكن لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصا بالوجوب فهي إذن قوة غنية عن المحل في وجودها فيكون تأثيرها في جميع المتماثلات تأثيرا واحدا فلا بد في اختصاص بعض الأجسام لقبول الفلكية عن تأثيرها دون بعض من مخصص و يعود الكلام في كيفية لحوق ذلك المخصص.

[٥١٢] وإن كان ذلك الأمر مباثنا فقد علمت أن نسبة المباين إلى جميع الأمثال واحدة فلا يقتضي في بعضها الفلكية إلا برابط مخصوص و يعود الشقوق في ذلك الرابط بمثل ما مر.

[٥١٣] فبقي من الاحتمالات المذكورة أن لزوم الفلكية بسبب شيء حلت فيه الجسمية و حلت الفلكية و ما يلزمها فيه. ثم إن ذلك الشيء لذاته يقتضي الصورتين معا فلا جرم أنه صارت مقارنتها واجبة- فإذا لجسمية الفلك محل و ذلك هو المسمى بالهيولى و يجب أن يكون تلك الهيولى مخالفة لسائر الهيوليات وإلا عادت المحالات المذكورة و إذا ثبت أن

kendisine hulûl edeceği bir mahalle muhtaç olduğu sabit olunca unsurların cisimliğinin de heyûlâya muhtaç olması gerekir.

[514] [Fahreddin er-Râzî'nin] zikrettiği delilin hepsi budur. [Sonra] der ki: Bu delili birçok zeki kimseye gösterdim. Öncüllerinden herhangi bir şeyi eleştirmediler. [Sonra] kendisine şüphe arız olduğunu söyledi.

[515] Şüphesinin özeti, bazı cisimlerin cisimliğinin başka cisimlerin cisimliğinden farklı olmasının mümkünlüğüne dayanarak cisimliğin tüm cisimlerde ortaklığının menedilmesidir. [Bu men], felekteki muayyen şeklin ve ölçünün, feleklikteki ve onun lâzımlarındaki tüm cisimlerin ortak cisimliğine dayanmasına lâzım gelmemesi içindir. Sonra, sözü, bu menin tevcihi hususunda gereksiz yere uzattı.

[516] Cisimliğin -yani boyutların farz edilmesini mümkün kılanın- türsel bir hakikat olduğunun ve onun [diğer varlıklardan] ayırt edilmesinin hâricî eklentilerle olduğunun açıklaması daha sonra gelecektir.

[517] Sonra ilginçtir ki [Râzî], ilimlerde oldukça araştırmacı olmasına ve araştırmalardaki maharetine rağmen nasıl olur da getirdiği bu delilin, son derece güçsüz ve zayıf olmasına rağmen, kimsenin yermediği güçlü bir delil olduğunu ve zikrettiği şüphe dışında ona bir eleştiri gelmediğini zanneder!

[518] Cisimliğin tüm cisimlerde ortak olduğuna dair herhangi bir şüphe kalmayacak şekilde açıklama daha sonra gelecektir. Nasıl [ortak olmasın ki] o, cisimlerdeki türsel sûretin, feleklerdeki heyûlânın, her cismin doğal şeklinin ve doğal hayyizin ispatı ve nefisler, kuvvetler, keyfiyetler ve fizik ilminde araştırılan diğer birçok meselenin kendisine dayandığı kesin bir asıldır! Zikredilen delilin, kendileriyle yerildiği ve ona karşı getirilen eleştirilere gelince burada birkaç tartışma vardır:

[519] Birincisi, bu sorunun benzerini, feleğin bazı yerlerindeki kutupluk ve sükûnun lüzumunun, diğer bazı yerlerinde ise mıntıka ve hızlı hareketin lüzumunun açıklanmasında aynıyla yönelterek nakzetmektir. Bu durumun heyûlâya dayanması mümkün değildir. Çünkü heyûlâ her

جسمية الفلك محتاجة إلى محل يحل فيه وجب احتياج جسمية العناصر إلى الهيولى.

[٥١٤] فهذا تمام الحجة التي ذكرها قال و قد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها- قال و لكنه قد عرض لي الشك.

[٥١٥] و كان حاصل شكه منع اشتراك الجسمية- في جميع الأجسام مستندا بجواز أن يكون جسمية بعض الأجسام مخالفا لجسمية غيره لئلا يلزم عند استناد الشكل و المقدار المعينين في الفلك إلى جسمية اشتراك جميع الأجسام في الفلكية و لوازمها و طول الكلام في توجيه ذلك المنع بما لا فائدة في ذكرها.

[٥١٦] وسيجيء بيان كون الجسمية أي مصحح فرض الأبعاد حقيقة نوعية امتيازها بلواحق خارجية.

[٥١٧] ثم العجب منه أنه مع شدة خوضه في تتبع العلوم و مهارته في البحوث كيف اعتقد أن هذه الحجة منه قوية لا يرد عليها بحث و لا فيها قدح سوى ما ذكره من الشك على أن ما ذكره في غاية الوهن و الضعف.

[٥١٨] و سيجيء من الكلام ما لم يبق معه شك في أن الجسمية مشترك في جميع الأجسام. كيف و هو أصل محقق يبنى عليه كثير من المطالب كإثبات الصور النوعية في الأجسام و إثبات الهيولى في الأفلاك و إثبات الشكل الطبيعي في كل جسم و الحيز الطبيعي له و مباحث النفوس و القوى و الكيفيات و غيرها من المسائل الباحثة في العلم الطبيعي- و أما الذي ينقدح به الحجة المذكورة و يرد عليها فأبحاث:

[٥١٩] الأول النقض بتوجه مثل ذلك السؤال بعينه في بيان لزوم القطبية و السكون لبعض مواضع الفلك و لزوم المنطقة و الحركة السريعة لبعض آخر. و لا يمكن استناد ذلك إلى الهيولى لكونها واحدة في كل فلك فلا

felekte tektir ve farklılığı gerektirmez. Buna göre feleğin bir yerindeki kutupluğun lüzumu ve başka bir yerindeki dairenin (*mıntıka*) [lüzumu] ilâhî durumlara ve O'nun en üstün nizamı bilmesi demek olan inayete veya [kelamcılardan] bazılarının O'na nispet ettiği tercih edicisi olmayan iradeye dayanabiliyorsa bu durumda felekliğin ve ona lâzım gelen şeylerin aslının lüzumu da bunlara dayanıversin. Özetle, buna cevap olan her şey hiçbir fark olmaksızın [Râzî'nin zikrettiğine] de cevap olur.

[520] İkincisi şudur: Şeklin ve ölçünün lüzumunun zorunlu kılınmasının heyûlâya dayanması mümkün değildir. Çünkü heyûlâ kabul edici bir cevherdir. Kabulün manası ise sıhhat ve imkândır. Bu ise zorunlu kılmaya ve gerektirmeye terstir. Aksine felekliğin ve lâzımlarının, eşyadan bir şeyi zorunlu kılma [yapısında] değil sûretleri ve heyetleri kabul etme yapısındaki heyûlânın kabul edeceği başka bir gerektireninin olması gerekir.

[521] Üçüncüsü şudur: Gerçekten de [Râzî'nin] bu zikrettiği, durumun açıklığa kavuşması ve problemin kökünün ortadan kalkması ve yok olması için çözülmesi gereken bir şüphedir. Kanaatimce İmam'ın [Râzî] otuz sene boyunca burhan olduğuna inandığı, bu süreden sonra ise bunun ancak mugâlata olduğunun kendisine aşikâr hale geldiği ve bunun üzerine bir müddet ağladığı delil bu delildir.

[522] Çözüm yolu şudur: Feleğin muayyen ölçüsünün ve şeklinin lüzumunu gerektiren sebep hakkında zikrettiği şıklar içinden o sebebin feleğin cisimliğine hulûl etmiş ve onun lâzımı olan bir şey olduğunu [b1q] seçeriz. Eğer onun, -cisimlerin cisimlikte birbirlerine benzer olmalarına rağmen başkasında değil de feleğin bu cisimliğindeki- lüzumunun illeti hakkında soru tekrarlanırsa şöyle deriz:

[523] Hulûl eden, mahallin türsel sûret gibi bir mukavvimi olursa o, varlığında, mahallinin varlığından zât bakımından önce gelir. Buna göre onun, mahallinin zâtına lâzım gelmesinin kaynağı, hulûl edenin zâtının kendisidir. O halde hakikatte o asıldır ve mülazemetin kaynağıdır. Mahal ise onun lâzımıdır. Tıpkı cisimlik ve heyûlâ arasındaki mülazemet gibi. Şöyle ki cisimlik, cevher olmakta asıldır ve gerektirmenin (*mülazemet*) kaynağıdır. Heyûlâ ise onun lâzımıdır ve ondan türemiştir. Hatta problemin ve cevabın kökü tüm türsel sûretler ve onların mahalleri için

توجب الاختلاف. فإن استند لزوم القطبية لموضع من الفلك و الدائرة لموضع آخر إلى الأمور الإلهية و العناية التي هي علمه تعالى بالنظام الأفضل أو الإرادة التي ينسبونها بعضهم إليه من غير مرجح- فيسند لزوم أصل الفلكية و ما يلزمها إليها. و بالجملة كل ما وقع به الجواب عن هذا فليقع به عن ذلك من غير تفاوت.

[٥٢٠] الثاني أن إيجاب لزوم الشكل و المقدار لا يمكن أن يسند إلى الهيولى لأنها جوهر قابل و معنى القبول الصحة و الإمكان و هو ينافي الإيجاب و الاقتضاء بل لا بد من أن يكون للفلكية و لوازمها مقتض آخر حتى يقبلها الهيولى التي شأنها قبول الصور و الهيئات لا إيجاب شيء من الأشياء.

[٥٢١] الثالث أن الذي ذكره هو في الحقيقة شبهة يجب حلها حتى ينكشف جلية الحال و ارتفع و زال أصل الإشكال و ظني أن هذه الشبهة هي التي قد كان الإمام معتقدا منذ ثلاثين سنة فيها أنها برهان ثم ظهر له بعد تلك المدة أنها مغالطة و كان قد بكى على ذلك مدة.

[٥٢٢] و وجه الحل أنا نختار من الشقوق التي ذكرها في السبب المقتضي للزوم المقدار و الشكل المعينين للفلك أن ذلك السبب هو أمر حال في جسمية الفلك لازم لها فإن أعيد السؤال في علة لزومه لجسمية الفلك دون غيرها مع تماثل الأجسام في الجسمية قلنا:

[٥٢٣] الحال إذا كان مقوما للمحل كالصورة النوعية فهو في وجوده متقدم على وجود محله بالذات فمنشأ لزومه لذات المحل هو نفس ذات الحال فبالحقيقة هو الأصل و المنشأ في الملازمة و المحل لازم له كما في الملازمة بين الجسمية و الهيولى حيث إن الجسمية أصل في الجوهرية و منشأ للملازمة و الهيولى لازمة لها متفرعة عليها بل أصل الإشكال و الجواب جاريان في جميع الصور النوعية و محالها و كذا الفصول اللازمة

geçerlidir. Cinslerin, türlerde bulunan herbir parçasına lâzım gelen fasıllar da böyledir. Mesela, düşünme (*nutk*), insanın hayvanlığının lâzımıdır. Çünkü bunlardan biri diğerinden ayrılamaz. Düşünmenin insan için lüzumunun sebebi sorulduğunda bu, onun hayvan olmasından dolayıysa tüm hayvanların da hayvanlıkta ortak olmalarından dolayı düşünen olması gerekir. Şayet bu, özel bir hayvanlığa hulûl etmiş bir şeyse bunun özel hale gelmesi hakkında söz tekrar eder.

[524] Eğer özel bir hayvanlığa, insanın hayvanlığına hulûl etmiş bir şey değilse [a] ondan kaybolması mümkün bir şeyse onun kaybolmasıyla düşünenlik (*nâtıkıyye*) de kaybolur. [b] Onun lâzımı ise lüzumunun sebebi hakkında söz tekrar ederek teselsül eder veya hayvanlıkta son bulur ve zikredilen mahzur geri döner. Ayrıca ortak mâhiyetin lâzımı olan şeyin gereği tüm fertlerde de ortaktır. Eğer ayrık bir şeyse ayrığın, fasıllardan kat'-ı nazar edilince türlerin tüm parçalarına nispeti, birbirlerine benzer olmaları sebebiyle eşit olduğundan dolayı tercih edicisiz tercih lâzım gelir. Eğer bu hayvanlığın mahalli olan bir şey sebebiyle ise söz, mahallin onunla özel hale gelmesine döner. Burada tahsis edicinin heyûlâ olduğu da söylenemez. Çünkü heyûlâ, unsurlardan oluşan her şeyde bir tektir. Bunun delili onların bazısının bazısına dönüşmesidir.

[525] O halde bunun doğru cevabı şudur: Fasıl varlıkta cins, parçasından öncedir. Bu yüzden cinsin fasla olan lüzumu fasıl ile illetlenmiştir. Çünkü o, [faslın] zâtının gerektirdiklerindendir (*lâzım*). Mâhiyetin lüzumu açık olan lâzımı ise gerektirenin (*melzûm*) zâtı dışında mâhiyete lâzım olma sebebine ihtiyaç duymaz.

[526] Evet, şayet hulûl eden, mahallin mukavvimi olmazsa ve mahal de tür olarak tahassül etmek için ona ihtiyaç duymazsa bu durumda onun lüzumu bu hulûl edenin dışından bir tahsis ediciye ihtiyaç duyar. Ateşin sıcaklığı ve karın beyazlığı gibi. Burada lüzumun yönü, herhangi bir mahzur gerekmeksizin mahallin zâtına dayanır. Çünkü tek bir lâzımın birbirinden farklı melzûmlara dayanması mümkündür.

[527] Buranın tahkikinde, yer darlığından dolayı başka bir yere ertelediğimiz bir mesele daha kalmıştır. Zikredilen şıklarda onun [Râzi] seçtiği ise -ki onun seçtiği şık özel lâzımlarıyla beraber feleğin cisimliğinin tahsisini gerektirme yönünü mahalle isnat etmektir- her ne

لحصص الأجناس التي يكون في الأنواع. مثلا النطق لازم لحيوانية الإنسان لعدم انفكاك أحدهما عن الآخر. فإذا سئل عن سبب لزوم النطق للإنسان أنه إن كان لأجل كونه حيوانا لزم أن يكون الحيوانات كلها ناطقا للاشتراك في الحيوانية. و إن كان لأجل أمر حال في حيوانية مخصوصة فالكلام في تخصصه عائد.

[٥٢٤] وإن لم يكن حالا في حيوانية مخصوصة هي حيوانية الإنسان فإن كان حالا ممكن الزوال عنه فيزول بزواله الناطقية و إن كان أمرا لازما لها كان الكلام عائدا في سبب لزومه و يتسلسل أو ينتهي إلى الحيوانية فيعود المحذور المذكور. ثم الأمر اللازم للماهية المشتركة كان مقتضاه مشتركا في الجميع. وإن كان أمرا مباينا و المباين متساوي النسبة إلى جميع حصص الأنواع لتماثلها مع قطع النظر عن فصول فيلزم الترجيح من غير مرجح. وإن كان لأمر هو محل الحيوانية- يرد الكلام في تخصص المحل به. ولا يمكن هاهنا القول بأن المخصص هو الهيولى لأن الهيولى في العنصريات كلها واحدة بدليل انقلاب بعضها إلى بعض.

[٥٢٥] فالجواب الحق فيه أن الفصل مقدم في الوجود على حصة الجنس فلزوم الجنس للفصل معلل بالفصل لأنه من لوازم ذاته و اللازم البين اللزوم للماهية لا يحتاج إلى سبب اللزوم لها سوى ذات الملزوم.

[٥٢٦] نعم لو لم يكن الحال مقوما للمحل و لا يفتقر إليه المحل في تحصله نوعا لافتقر لزومه إلى مخصص خارج عن نفس ذلك الحال كالحرارة للنار و البياض للثلج- فهناك يستند جهة اللزوم إلى ذات المحل من غير محذور لجواز استناد اللازم الواحد- إلى ملزومات متخالفة.

[٥٢٧] و قد بقي في تحقيق هذا الموضع كلام تركناه إلى موضع آخر لضيق المقام فإن ما اختاره من الشقوق المذكورة و هو إسناد جهة الاقتضاء لتخصيص جسمية الفلك بلوازمه المخصوصة إلى المحل و إن لم يصح في

kadar açıkladığımız gibi ibdâiyyât[7] ve sabit türlerin fasıllarının ilkeleri gibi küllî tahsis edicilerde geçerli olmasa da problem, şahısların şahsi lâzımlarıyla beraber tahsis edilmeleri üzerine "Bu yön; mâhiyete mi, ona hulûl eden başka bir şeye mi, onun mahalline mi yoksa ondan ayrık bir şeye mi aittir?" şeklinde uygulandığında şıkların içinden seçilen, muayyen şahsın taayyününü kabul edici olan mahal ve onun şahsî lâzımları olur. Çünkü şahıs, onun varlığı ve birliği bu hulûl edenden müstağni olan mahalle ihtiyaçtan müstağnidir. Her ne kadar hulûl eden, sûretsel cevherî mâhiyetin fertlerinden olsa da [durum böyledir].

[528] Bunun sebebi şudur: Maddi mahallin mukavvimi kendisine hulûl eden sûretin hakikatidir, [sûretin] hüviyeti açısından muayyen şahsının değil. Bu nedenle onun şahsiyet bakımından mahalden önce gelmesi mümkün değildir. Şu halde mahal, fertleşmenin illetidir ve ondan önce gelir.

[529] Söz, onun diğer mahallerle benzeşmesine rağmen tahsis ile özelleşmesine aktarılırsa mesele hâdis ile kadîmin bağlantısı meselesine gider. Bunun keşfi ve açıklaması Alîm olan Allah'ın izniyle ileride gelecektir.

Tamamlama

[530] Zihni meşgul eden şudur: Heyûlâ ve sûret eğer cismin zâtîlerinden ve mukavvimlerinden olursa onlar da onlardan bir parça da "niçin" sorusunun cevabında bulunamaz. Aksine ikisi, "O nedir?" sorusunun cevabına bulunur. Bu yüzden onlardan herhangi biri burhan ile elde edilemez. Nasıl [elde edilsin] ki; zâtî olan, aracıya ihtiyaç duymaz.

[531] O halde bir şeyin, mâhiyetin kapalılığına ve taayyününe bakıldığında akılda husule gelmiş olan (*tahassül*) fasıl ve cins gibi -ıstılahta aklî parçalar olan- parçalarının, mâhiyet bakımından vücûdî parçalardan, yani madde ve sûretten farklı olduğu bilinmelidir. Bir şeyin sübûtu açısından da onun olumlanması açısından da "niçin" sorusunun cevabı olmayan şey ise ancak mâhiyetin o [mâhiyet] olması bakımından mukavvimleridir. Vücûdî parçalara gelince onlar - ki onlar özel bir varlık

7 İbdâ', mübde' ya da mübde'ât: Zamanın ve maddenin kendisini öncelemediği ilk ma'lûl(ler) ve bunların yaratılması (Editör).

المخصصات الكلية كالإبداعيات و مبادي الفصول للأنواع الثابتة كما بينا لكنه إذا جرى الإشكال في تخصيص الأشخاص بلوازمها الشخصية بأنه هل للماهية أو لأمر هو حال فيها أو محل لها أو مباين عنها كان المختار من الشقوق هو المحل القابل لتعين الشخص المعين و لوازمه الشخصية لعدم استغناء الشخص و وجود الشخص و وحدته عن الحاجة إلى المحل المستغني عن ذلك الحال و إن كان الحال من أشخاص الماهية الجوهرية الصورية.

[٥٢٨] و ذلك لأن المقوم للمحل المادي حقيقة الصورة الحالة فيه لا الشخص المعين منها بحسب هويته فلا يمكن تقدمه من حيث الشخصية على المحل فالمحل علة للتشخص سابق عليه.

[٥٢٩] و إذا نقل الكلام إلى تخصصه بالتخصيص مع تماثله لسائر المحال ينجر الكلام إلى مسألة ربط الحادث بالقديم كما سيجيء كشفها و توضيحها إن شاء الله العليم.

تتميم

[٥٣٠] ومما يختلج بالبال أن الهيولى و الصورة إذا كانتا من ذاتيات الجسم و مقوماته- فلم يقعا و لا شيء منهما في مطلب لم بل يقعان في الجواب عن السؤال بما هو فلا يكتسب شيء منهما بالبرهان كيف و الذاتي لا يحتاج إلى وسط.

[٥٣١] فيجب أن يعلم أجزاء الشيء بحسب الماهية و هي الأجزاء العقلية اصطلاحا كالجنس و الفصل المتحصلين في العقل عند ملاحظة الإبهام و التعين للماهية غير الأجزاء الوجودية أعني المادة و الصورة و ما لا يطلب بلم أصلا لا بحسب الثبوت لشيء و لا بحسب الإثبات له إنما هي المقومات بحسب الماهية من حيث هي هي. و أما الأجزاء الوجودية و

tarzıyla şeyin parçalarıdır- burhan ile araştırılan şeylerdendir. Çünkü onlar mutlak mâhiyete nispetle arazlar gibidir. Her ne kadar varlıkları mâhiyetin varlığına nispetle mukavvimler gibi olsa da [böyledir]. Mâhiyetin mukavvimleri "ne" [sorusu] ile araştırıldığı gibi varlığın mukavvimleri "niçin" [sorusu] ile araştırılır.

[532] Buradan anlaşıldı ki illetin varlığının malûlün varlığı için durumu daha önce işaret ettiğimiz gibi mâhiyetin mukavviminin mâhiyet için durumu gibidir. O halde cismin heyûlâ ve sûretten mürekkeb olması burhana ihtiyaç duyulmamasını gerektirmez. Aksine cisim önce onun yüklem olan cevheriyyâtıyla tanınır. Sonra vücûdî parçaları delil ile araştırılır. Her ne kadar birincisi bilkuvve ikincisini içerse de [durum böyledir]. O halde cismin tanımında ele alınan kabul, onun ilk maddesine delalet ederken boyutlar ise suretine, yani bizzat uzamlı olan cevhere delalet eder.

ÜÇÜNCÜ FEN

Heyûlâ ve Sûretin Zâtî Alaka ile Birlikteliği

Burada birkaç fasıl vardır.

Birinci Fasıl

Cisimlik Olması Bakımından Cisimlik Heyûlâdan Ayrılamaz

[533] Kuvve ve fiil yoluyla heyûlânın varlığının delilinden ortaya çıkmıştır ki hiçbir cisim heyûlâdan hâlî kalamaz. Zira hiçbir cisim yoktur ki kendisine en ufak bir kasıtla ve en küçük bir etken veya edilgen manayla da olsa kemâle dair bir kuvve veya konumlarda ve fiillerde bir kusur ve bir halden başka bir hale yenilenme ve intikal etme bulaşmış olmasın. Nitekim felek her ne kadar cevherliği, niceliği, niteliği, mekânı, kendindeki konumu ve tüm yerleşik heyetleri açısından bilfiil olsa da başkasına kıyasla konumları açısından onda kuvve de vardır. Çünkü muhtelif konumların bir araya toplanması mümkün değildir.

هي أجزاء الشيء بحسب نحو خاص من الوجود فهي مما يطلب بالبرهان لأنها بالنسبة إلى الماهية المطلقة كالعوارض و إن كان وجودها بالنسبة إلى وجود الماهية كالمقومات و مقومات الوجود يطلب ب"لم" كما أن مقومات الماهية يطلب ب"ما".

[٥٣٢] و من هاهنا علم أن منزلة وجود العلة لوجود المعلول كمنزلة مقوم الماهية للماهية كما لوحنا إليه سابقا. فإذن تركب الجسم من الهيولى و الصورة ليس يستوجب الاستغناء عن البرهان بل يتعرف أولا بجوهرياتها المحمولة. فيطلب بالحجة أجزاؤه الوجودية و إن اشتملت الأولى بالقوة على الثانية فالقبول المأخوذ في حد الجسم تدل على مادته الأولى و الأبعاد تدل على صورته أي الجوهر الممتد بالذات.

الفن الثالث

في تصاحب الهيولى و الصورة بالعلاقة الذاتية

و فيه فصول

الفصل الأول

في أن الجسمية من حيث هي لا تنفك عن الهيولى

[٥٣٣] قد استفيد من برهان وجود الهيولى من طريق القوة و الفعل أن لا شيء من الأجسام حال عن الهيولى. إذ ما من جسم إلا و فيه شوب قوة الكمال أو قصور في أوضاع و أفعال و تجدد و انتقال من حال إلى حال و إن كان في أيسر غرض و أسهل معنى فعلي أو انفعالي فإن الفلك و إن كان بالفعل من جهة جوهريته و كمه و كيفه و أينه و وضعه في نفسه و جميع هيئاته القارة إلا أن فيه القوة من جهة أوضاعه بالقياس إلى الغير لعدم إمكان الجمع بين سائر الأوضاع.

[534] Öğrenmiştin ki kuvve yönü, salt kabul olan bir şeye döner. Daha önce geçtiği gibi imkan, cevherleşmesinde bağımsız olmamasından dolayı kaçınılmaz olarak cisimliğin lâzımıdır. Kuvve, kuvveye sahip olandan ayrılamaz. Kuvveye sahip olanın ise aklî bir mufârık olması mümkün değildir. Nefis olması bakımından nefse gelince o da cisimlikten ayrılamaz. O halde kuvveyi ilk olarak ve bizzat içeren şey, cisim olması bakımından cisimdir.

[535] Bu, kendisinde herhangi bir bozukluk olmayan sabit bir hüküm olduğundan dolayı cisimliğin tüm cisimlerde birbirine benzeyen türsel bir tabiat olmasına ihtiyaç duymayan sağlam bir delildir.

Başka Bir Yol

[536] Bu yolu, Şeyhü'r-Reis [İbn Sînâ] *Şifa*'nın *İlâhiyât* kısmında zikretmiştir. Dayanağı, cisimliğin tek bir hakikat olmasıdır. Açıklaması ise şöyledir: Bir cisimlik, biri sıcak diğeri soğuk veya birinde feleksel tabiat, diğerinde başka bir tabiat olmasıyla ve arazların veya tabiatların eklenmesiyle başka bir cisimlikten farklı olduğunda bu [farklı oluş] ancak o [cisimliğin], cisimlikte bu manalardan birine eklenmeye ihtiyaç duymadan zâtının ve türselliğinin hâsıl olmasından sonra olur. Bu, örneğin ölçünün aksinedir. Şöyle ki onun mâhiyeti ancak yerleşik bitişimsel niceliğinin [boyutlarının] bir cihette bölünmesinden sonra tamamlanır ve böylece [ölçü] hat olur. Veya iki cihette [bölünmesinden sonra tamamlanır] ve böylece yüzey olur. Veya üç cihette [bölünmesinden sonra tamamlanır] ve böylece matematiksel cisim olur. Nitekim mutlak ölçü olması bakımından ölçünün bir varlığı ve kıvamı yoktur ve o ancak hat, yüzey veya cisim şeklinde bulunabilir.

[537] Cisim olması bakımından cisme ise -hattın veya yüzeyin ayırmasının ölçüye bitişmesi gibi- herhangi bir mana ve sûret bitişemez. Bilakis o sebeplerle var olması mümkün olan cisimliğin, o sebeplerle var olduğu tasavvur edilir. O, cansızlık, bitkilik ve hayvanlık gibi ikincil yetkinliklerindeki başka yetkinleşmeleri hâriç herhangi bir ziyade olmaksızın sadece cisimliktir. O halde nasıl ki cansızlık tabiatı, cisimde hâsıl olduğunda o cismin özel bir tür olması için başka bir sûrete ihtiyaç duymaksızın [onda başka bir sûret hâsıl olsaydı ilk olduğundan daha yetkin olacak olmasına rağmen] onun için tamamsa uzamsal sûret de böyledir.

[٥٣٤] و قد علمت أن جهة القوة يرجع إلى شيء هو محض القبول و الإمكان و لا محالة يكون لازما للجسمية كما مر من عدم استقلاله في التجوهر و القوة لا تنفك عن ذي القوة. و ذو القوة لا يمكن أن يكون مفارقا عقليا و النفس بما هي نفس لا تنفك عن الجسمية فالمشتمل على القوة أولا و بالذات هو الجسم بما هو جسم.

[٥٣٥] و هذا برهان متين لا يحتاج إلى كون الجسمية طبيعة نوعية متماثلة في جميع الأجسام على أن ذلك أمر ثابت لا خلل فيه.

طريق آخر

[٥٣٦] ذكره الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء مبناه على أن الجسمية حقيقة واحدة- بيانها أن جسمية إذا خالفت جسمية أخرى في أن إحداهما حارة و الأخرى باردة أو أن إحداهما لها طبيعة فلكية و الأخرى لها طبيعة أخرى و لحوق الأعراض أو الطبائع إنما كان بعد تحصل ذاتها و نوعيتها من غير حاجة لها في الجسمية إلى انضمام شيء من هذه المعاني .و هذا بخلاف المقدار مثلا حيث لا يكمل له ماهية إلا بعد تعين أن كميته الاتصالية القارة منقسمة في جهة حتى يكون خطّا أو في جهتين حتى يكون سطحا أو في ثلاث جهات حتى يكون جسما تعليميا. فالمقدار بما هو مقدار مطلق لا وجود له و لا قوام إلا بأن يكون خطاً أو سطحا أو جسما.

[٥٣٧]و أما الجسم بما هو جسم فليس اقتران أي معنى و صورة إليه كاقتران فصل الخط أو فصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة أنها وجدت بالأسباب التي لها أن توجد بتلك الأسباب و هي جسمية فقط بلا زيادة إلا بحسب استكمالات أخرى في كمالاتها الثانوية كالجمادية و النباتية و الحيوانية. فكما أن الطبيعة الجمادية إذا حصلت للجسم فهي تمام له من غير حاجة إلى صورة أخرى في كون ذلك الجسم نوعا مخصوصا- لكن لو حصلت له صورة أخرى صار أكمل مما كان أولا فكذلك الصورة الامتدادية.

[538] O halde anlaşıldı ki cisimleri yetkinleştiren sûretlerin onlara eklenmesi salt cisimliğin cinssel bir müphem mâhiyet olması açısından değildir. Nasıl öyle olsun ki, cins olması bakımından cinsin de mutlak ölçü gibi zihinde de hâriçte de tahassülü ve meydana gelmesi tam değildir. Zira [mutlak ölçü] ayırmalardan soyutlandığı ve akılda kendisi dışındaki o [ayırmalar] göz ardı edilerek ele alındığı zaman onların hâriçte herhangi bir varlıkları olmaz ve bu itibarla o, salt aklî bir madde olur. [Ayırmaları] göz ardı etmeksizin ve [onların] eklenmelerine bakmaksızın mutlak olarak ele alındığında ise tamamlanmamış eksik bir mâhiyet olur. Cisimlik ise böyle değildir. Çünkü akıl, sûretleri ve heyetleri farklı olan cisimleri, o sûretleri ve arazları göz ardı ederek ele aldığında onlarda boyutları kabul etmek ile vasıflanmış cevherî bir tam mâhiyetin akledildiğini ve aklın o [mâhiyetin] katışıksız olarak hâriçte mevcûd olmasını mümkün kıldığını görürüz.

[539] Anlaşıldığı üzere o mâhiyet türsel mâhiyettir. Zira böyle olmasaydı [o mâhiyet] muhtelif sûretlerden ve birbirinden farklı heyetlerden soyutlanmasından sonra, ya basit zâtlarıyla birbirinden farklı olan muhtelif hakikatler olurdu, ya bu sûretlerin ve heyetlerin dışında zâtî fasıllarla birbirinden farklı [hakikatler] olurdu, ya boyutları kabul edici olan cevher olarak isimlendirilen tek hakikatten başka bir tek hakikat olurdu, ya da başka bir tabiatla beraber onun faslı mesabesinde olurdu. Bunların hepsi sahih akla göre geçersizdir. O halde hepsinin tek bir türsel tabiatta ortak olması [şıkkı] kalmıştır. O tabiat ise cisimlik, yani boyutların farz edilmesini mümkün kılan cevherdir.

[540] Bu iddia kanıtlandığına göre bunun üzerine, cisimlikleri bakımından cisimlerin heyûlâya ihtiyaçlarının ispatı gibi birçok sonuç bina edilir. Bunun, Şeyhü'r-Reis'in [İbn Sînâ] *el-İşârât*'ta uzam tabiatının dışında onunla beraber olan bir sebep vasıtasıyla -feleklerdeki gibi kendisine lâzım da olsa veya küçük ve sert cisimlerdeki gibi geçici de olsa- ayırmayı ve birleştirmeyi kabul etmesi imkânsız olan cisimlerdeki heyûlânın varlığını genellemek için heyûlânın, birleştirmenin ve ayırmanın kendisinde peş peşe gelmesini kabul eden cisimlerde ispatlanmasından sonra zikrettiği iki yolu vardır.

[٥٣٨] فقد علم أن لحوق الصور المكملة للأجسام بها ليس من جهة أن مجرد الجسمية ماهية مبهمة جنسية كيف و الجنس بما هو جنس ليس تمام التحصل و الحصول لا في الذهن و لا في العين كالمقدار المطلق. فإنه إذا جرد عن الفصول و أخذ في العقل محذوفا عنها ما عداه لم يكن لها وجود في الخارج أصلا و يكون بهذا الاعتبار مادة عقلية محضة و إذا أخذ مطلقا عن الحذف و اللحوق كان ماهية ناقصة غير محصلة و الجسمية ليست كذلك لأن الأجسام المختلفة الصور و الهيئات وجدنا أنها إذا حذف عنها العقل تلك الصورة و الأعراض كانت قد عقلت فيها ماهية تامة جوهرية موصوفة بقبول الأبعاد و جوز العقل لها أن يكون بصرافتها موجودة في الخارج.

[٥٣٩] فعلم أنها ماهية نوعية إذ لو لم يكن كذلك لكانت بعد التجريد عن الصور المختلفة و الهيئات المتفاوتة إما حقائق مختلفة متخالفة بذواتها البسيطة أو متفاوتة بفصول ذاتية غير تلك الصور و الهيئات أو حقيقة واحدة غير الحقيقة الواحدة المسماة بالجوهر القابل للأبعاد أو هي مع طبيعة أخرى يكون بمنزلة الفصل لها و الكل فاسد عند العقل الصحيح فبقي كون الجميع مشتركة في طبيعة واحدة نوعية هي الجسمية أي الجوهر المصحح لفرض الأبعاد.

[٥٤٠] فإذا ثبت هذه الدعوى فيبتني عليها كثير من المقاصد منها إثبات افتقار الأجسام من حيث جسميتها إلى الهيولى و له طريقان ذكرهما الشيخ الرئيس في الإشارات- لتعميم وجود الهيولى في الأجسام الممتنعة عن قبول الفصل و الوصل بسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له سواء كان لازما لها كما في الأفلاك أو زائلا كما في الأجسام الصغار الصلبة بعد إثباتها في الأجسام القابلة لتوارد الوصل و الفصل عليها.

[541] Birincisi şudur: [Cisimlikleri bakımından cisimler heyûlâya muhtaçtır] çünkü uzamsal tabiat heyûlâdan [a] ya bizzat ihtiyaçsızdır, [b] ya da [bizzat ihtiyaçsız] değildir.

[542] [a] İhtiyaçsızsa mahalle hulûl etmesi imkânsız olur. Çünkü bir mahalle hulûl etmek ona ihtiyacın kendisidir. Ondan ihtiyaçsız olmak zâtî olursa başkası vasıtasıyla da olsa ortadan kalkması imkânsız olur. Çünkü bizzat olan şey ortadan kalkmaz ve ortadan kaldırılamaz. O halde hulûlü imkânsız olur. Fakat bazı cisimlerde hulûl sabittir. Bu, ihtiyaçsızlığın cisimlik bakımından cisim için zâtî olmasına terstir.

[543] [b] Eğer zâtı gereği ihtiyaçsız olmazsa zâtı gereği muhtaç olur ve bu durumda nerede tahakkuk etmişse [oradaki] mahalle hulûlü lâzım gelir. Hâricî ayrılmayı kabul eden cisimlerde olsa da başka cisimlerde olsa da [durum böyledir].

Vehim ve Cevap

[544] Bazı kimseler, tek bir mahallin üzerinde geçerli olduğu için bu delil üzerine nakzın varit olduğunu vehmettiler. Çünkü [onlara göre bu durumda] birbirine benzeyenlerin tek bir mahalde bir araya gelmesi, tek bir sûretin mahallin tümüne hulûl etmiş olması, tek bir heyûlânın tüm sûretlere mahal olması ve her cismin tüm sûret ve heyûlâlardan mürekkeb olması gibi imkânsız durumlar lâzım gelir.

[545] Bu [vehim] hükümsüzdür. Çünkü yineleme (*terdid*) sırasında mutlak tabiatın zâtı gereği özel mahalle değil ancak mutlak mahalle ihtiyaç duyduğu [şıkkını] seçeriz. Nitekim özel mahalle ihtiyaç duyan ancak özel tabiattır. O halde kendine has ihtiyacın -zâtı gereği değil- ona arız olan hususiyet dolayısıyla, daha doğrusu onun dışındaki sebepler dolayısıyla muayyen mahalle arız olması mümkündür. Özel mahalden zâtî olarak ihtiyaçsızlık fertlerden bir ferdin "özel"liğine arız olan ihtiyaca ters değildir. Bu, mâhiyetin lâzımları gibidir. Zira üçgenin mâhiyeti açılarının [toplamının] iki dik açıya eşit olmasını gerektirince ancak her fertte -başkasına değil- bu ferde mahsus olan bir eşitliği gerektirir. Buna göre mutlak eşitlik zâtının gereğidir. Eşitliğin hususiyetlerinden hiçbirinin gereği ise onların zâtları gereği değildir.

[٥٤١] أما الأول فلأن الطبيعة الامتدادية إما أن تكون بذاتها غنية عن الهيولى أو لم تكن.

[٥٤٢] فإن كانت غنية فاستحال حلولها في المحل لأن الحلول في محل عين الافتقار إليه- و الغنى عنه إذا كان ذاتيا استحال زواله و لو بالغير لأن ما بالذات لا يزول و لا يزال. فاستحال حلولها لكن الحلول ثابت في بعض الأجسام و هو ينافي كون الغناء ذاتيا للجسم من حيث الجسمية.

[٥٤٣] و إن لم تكن غنية لذاتها فتكون مفتقرة لذاتها فيلزم حلولها في المحل أينما تحققت سواء كانت في الأجسام القابلة للانفصال الخارجي أو في غيرها.

وهم و إزاحة

[٥٤٤] قد توهم بعض الناس ورود النقض على هذا الدليل بجريانه في المحل الواحد- ليلزم اجتماع المتماثلات في محل واحد و كون صورة واحدة حالة في جميع المحال- و كون هيولى واحدة محلا لجميع الصور و كون كل جسم مركبا من جميع الصور و الهيوليات إلى غير ذلك من المحالات.

[٥٤٥] و هو منفسخ لأنا نختار عند الترديد أن الطبيعة المطلقة لا يفتقر لذاتها إلا إلى المحل المطلق لا المحل المخصوص بل المفتقر إليه هي الطبيعة المخصوصة فيجوز عروض الافتقار الخاص لها إلى المحل المعين لأجل خصوصية عارضة لها لا لذاتها بل لأسباب خارجة عنها- و الاستغناء الذاتي عن المحل المخصوص لا ينافي الافتقار العارض لخصوص فرد من الأفراد و هذا مثل لوازم الماهيات فإن ماهية المثلث إذا اقتضت تساوي الزوايا لقائمتين- لا يقتضي في كل فرد إلا تساويا مخصوصا بهذا الفرد دون غيره فالتساوي المطلق مقتضى ذاته و ليس شيء من خصوصيات التساوي مقتضاها لذاتها.

[546] O halde şöyle denilemez: Bu özel eşitlik bizzat tabiatın lâzımı ise her üçgende iki dik açıya eşitlik bulunmuş olur. Bu üçgende de iki dik açıya eşit olmanın tüm fertleri bulunmuş olur. Çünkü tartışma her üçgen ve onun muayyen lâzımı hakkındadır.

[547] Bunun çözümü şudur: Mutlak anlamda üçgenin tabiatı mutlak eşitlikten başka bir şeyi gerektirmez. Özel tabiat ise özel eşitliği gerektirir. O halde mutlak mutlağa, mukayyed mukayyede aittir. Cisimliğin mahalle ihtiyacı manasının kıyası da böyledir. Zira mutlak mahalle ihtiyaç mutlak cisimliğin lâzımıdır. Muayyen mahalle ihtiyacı ise muayyen cisimliği gerektirir. Fertlerin kendisi –[Meşşâîler] nezdinde sabit olduğu üzere- tabiatın arazlarından olduğu gibi o [fertlerin] lâzımlarının da [tabiatın arazlarından olması] evladır.

[548] Buna karşı kimse şöyle diyemez: "Nasıl ki tabiatın tek bir mahale ihtiyaç duymasının zâtı gereği olmaması, daha sonra bir hususiyet ve sebep dolayısıyla ihtiyacın meydana gelmesi mümkündür, [aynı şekilde] bunun benzeri mutlak anlamda mahalle kıyasla da mümkün olsa ya!"

[549] Çünkü deriz ki: Cisimlik tabiatını hususiyetlerden soyutladığımız vakit mahalle ihtiyacı yoksa onun kaimliği kendinde tüm maddelerden ihtiyaçsızdır. Zatı hasebince kaimliği başkasıyla taalluk etmeksizin tahassül eden şeyin [böyle olması] ise onun zâtî varlık tarzıdır. Tek bir mâhiyetin zâtî varlık tarzı farklı farklı olmaz. Bu yüzden o [mâhiyet] olması bakımından mâhiyetin, kendisine mahsus olduğu varlık tarzının, onun dışındaki sebepler ve onların mukavvimleri bakımından farklı olması mümkün değildir.

[550] Evet bu [farklılık] ancak arazi varlıklarda, nispetlerde ve izafetlerde mümkündür. Örneğin yeme eylemine duyulan ihtiyaç insana ancak arız olur. [Bu arız oluş] insanlık üzere kalmanın aslı sebebiyle değil maddeleri çözücü olan sıcaklık sebebiyledir. Onun ortadan kalkmasıyla ihtiyaç da ortadan kalkabilir. Giyinmeye zât bakımından ihtiyaç duymamak da şiddetli soğuk sebebiyle ona ihtiyaç duyulmasına ters değildir. Çünkü onun yiyen ve giyinen olması, insanın, kendisine mahsus olduğu varlık tarzı değildir.

[٥٤٦] فلا يرد حينئذ أن هذا التساوي المخصوص إن كان لازما للطبيعة بالذات فكان يوجد في كل مثلث هذا التساوي لقائمتين و يوجد في هذا المثلث جميع أفراد التساوي للقائمين لأن الكلام يجري في كل مثلث و لازمه المعين.

[٥٤٧] فالحل فيه أن طبيعة المثلث مطلقا لا تقتضي إلا مطلق التساوي و الطبيعة الخاصة تقتضي التساوي الخاص فالمطلق للمطلق و المقيد للمقيد فكذلك قياس معنى الافتقار إلى المحل للجسمية فإن الافتقار إلى المحل المطلق لازم للجسمية المطلقة و الافتقار إلى المحل المعين يستلزمه الجسمية المعينة و كما أن نفس الأفراد من عوارض الطبيعة كما تقرر عندهم فلوازمها على الوجه الأولى.

[٥٤٨] فليس لأحد أن يقول كما جاز أن لا يكون افتقار الطبيعة إلى المحل الواحد لذاتها ثم يحصل [يعرض] الافتقار لأجل خصوصية و سبب فليجز مثل ذلك بالقياس إلى المحل مطلقا.

[٥٤٩] لأنا نقول إذا جردنا الطبيعة الجسمية عن الخصوصيات فإن لم تكن مفتقرة إلى المحل كانت في ذاتها مستغنية القوام عن المواد كلها و ما كان بحسب ذاته متحصل القوام بلا تعلق بغيره كان ذلك نحو وجوده الذاتي و نحو الوجود الذاتي لماهية واحدة لا يكون متفاوتا فلا يجوز أن يكون نحو وجود الماهية المختص بها من حيث هي هي مختلفا- بحسب اختلاف الأسباب الخارجة عنها و عن مقوماتها.

[٥٥٠] نعم هذا إنما يجوز في الوجودات العرضية و النسب و الإضافات مثلا الافتقار إلى الأكل إنما يعرض للإنسان لا بسبب أصل البقاء على الإنسانية بل بسبب الحرارة المحللة للمواد و قد يزول بزوالها و كذا الاستغناء عن اللباس الذي بالذات لا ينافي عروض الافتقار إليه بسبب برد مفرط لأن كونه آكلا و لابسا ليس نحو وجود الإنسان المختص به.

[551] Bu, bazı kimselerin -her ikisi de zâtî olan- ihtiyaç ile ihtiyaçsızlık arasında bir vasıtanın [üçüncü bir şıkkın] imkânına veya ihtiyacın bir illetten kaynaklanmasının imkânına dair vehimleridir. İhtiyacın, daha önce başka bir şey sebebiyle yokken mahalle [sonradan] arız olmasına gelince bu imkânsızdır. Zira daha önce geçmişti ki hulûl, hulûl edenin mâhiyetinin varlık tarzından ibarettir. [Mahalle] ihtiyaç duymamanın, ona ihtiyaç duymasından sonra arız olması da bu yüzden böyledir [imkânsızdır]. Ve çünkü sûret mahalden ayrılsaydı muayyen bir ölçü ile ölçülenir ve özel bir şekil ile şekillenirdi. Böylece ikisi de muayyen olan ölçüyü ve şekli gerektiren dış bir fâilden infial eder ve etkilenirdi. Zira o ikisi cisimlik mâhiyetinin lâzımları olsalardı onun bekâsıyla beraber değişmezlerdi. Tesir eden bir fâil sebebiyle meydana gelen her şeyde etkilenen bir kabul edicinin varlığı zorunludur.

[552] Biliyorsun ki etkilenme yönü ilk heyûlâ vasıtasıyla mümkün olur. O halde [etkilenme yönünün] onunla beraber bulunması gerekir. Hâlbuki [etkilenme yönü] mahalden ayrı olarak farz edilmişti. Bu ise çelişkidir (*hulf*).

[553] [İbn Sînâ'nın zikrettiği] ikinci yol ise türsel uzamsal tabiat bakımından tüm uzamlarda ayrışımsal bölünmenin imkânının ispatına dayanmaktadır. Bunun açıklaması da Demokritos'un görüşünün iptal edilmesi kısmında geçmişti ve biz onun görüşünü iptal etmek hususundaki meşhur delili, kendisinde herhangi bir eksik kalmaksızın tamamlamıştık. Orada açığa çıkmıştı ki cisim olması bakımından her cisim zâtı gereği vehmî bölünmeyi kabul ettiği gibi zâtı gereği ayrışımsal bölünmeyi de kabul eder. Uzamsal tabiat bakımından ayrışmanın imkânı -her ne kadar feleklerdeki gibi tabii bir engel veya Demokritos cisimlerindeki gibi tabii olmayan bir engel buna engel olsa da- heyûlâya ihtiyaç duymak için yeterlidir. Çünkü cisim maddeyle beraber olmazsa ayrışımsal bölünmeyi kabul etmesi imkânsız olur. Hâlbuki mümkün olarak farz edilmişti. O halde cismin zikredilen bölünmeyi kabul etmesinin imkânı onda heyûlânın bulunduğunu ortaya çıkarır.

[554] Şeyh [İbn Sînâ] (ks.) der ki: "Belki bu engel tabii bir lâzım olursa bilfiil ikilik ve türün fertleri arasında herhangi bir fasıl olmamış olur. Nitekim onun türü ferdine [mahsustur]." Anladığımız kadarıyla

[٥٥١] و هذا هو الذي يوهم لبعض الناس إمكان الواسطة بين الافتقار و الغنى الذاتيين أو جواز عروض الافتقار لعلة و أما عروض الافتقار إلى المحل بعد أن لم يكن بسبب أمر آخر فهو ممتنع لما مر من أن الحلول عبارة عن نحو وجود ماهية الحال و كذا عروض الاستغناء عنه بعد افتقاره إليه لذلك و لأن الصورة لو انفكت عن المحل تقدرت بمقدار معين فتشكلت بشكل خاص فانفعلت و تأثرت عن فاعل خارج يقتضي المقدار و الشكل المعينين إذ لو كانا لازمين لماهية الجسمية لم يتغيرا مع بقائها و كل ما يحدث بسبب فاعل مؤثر فلا بد فيه من قابل متأثر.

[٥٥٢] و قد علمت من أن جهة الانفعال يتصحح من الهيولى الأولى فيلزم أن يكون مقارنة لها و قد فرضت منفكة عن المحل هذا خلف.

[٥٥٣] و أما الطريق الثاني و هو ما يبتني على إثبات إمكان القسمة الانفكاكية في جميع الامتدادات من حيث الطبيعة الامتدادية النوعية و هو الذي قد مر بيانه في إبطال مذهب ذيمقراطيس. و نحن قد أتممنا الحجة المشهورة على إبطال مذهبه بوجه لا خدشة فيها. فظهر هناك أن كل جسم بما هو جسم مما يقبل لذاته الانقسام الفكي كما يقبل لذاته الانقسام الوهمي و جواز الانفكاك بحسب الطبيعة الامتدادية يكتفي في الافتقار إلى الهيولى و إن عاق عن ذلك عائق طبيعي كما في الأفلاك أو غير طبيعي كما في الأجسام الذيمقراطيسية. و ذلك لأن الجسم إذا لم يكن مقارنا للمادة لكان قبولها للقسمة الفكية مستحيلا و قد فرض جائزا فإمكان قبول الجسم للقسمة المذكورة كاشف عن وجود الهيولى فيه.

[٥٥٤] قال الشيخ قدس سره و لعل هذا العائق إذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل- و لا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه في شخصه. مراده على ما سنح لنا في كلامه أن الجوهر الممتد من حيث

onun bu sözündeki kastı şudur: "Uzamlı cevher olması bakımından uzamlı cevhere, kendisini tabiat hasebince ayrışmadan ve ayrılmadan engelleyen bir şey lâzım gelseydi varlıkta fertleri çok sayıda olmazdı. Bilakis onun türü şahsıyla sınırlı olurdu. Zira şahsı iki adet olsaydı Demokritos'un görüşünün reddedilmesinde geçen açıklamadaki gibi ikisinden her biri engelin varlığıyla beraber ayrışmayı kabul ederdi. Bu ise çelişkidir (*hulf*)."

[555] Sonra ters döndürme (*aks-i nakîz*) yoluyla açığa çıkar ki bölünmeye engel olan şey, her ne kadar felek gibi bazı fertlerinin lâzımı olsa da cismânî cevher olması bakımından cismânî cevherin lâzımı değildir. Nitekim bölünmeye engel olan feleksel sûret her ne kadar feleğin lâzımı olsa da o mutlak anlamda cismin tabiatının lâzımı değildir. Yalnızca bazı fertlerin lâzımı olan şey ortak tabiata arız olmuştur. Buna göre tabiata nispetle zevali mümkündür. O halde feleğin cisimliği, her ne kadar felek-lik cihetinden kabul etmese de zâtı gereği bölünmeyi kabul eder. Çünkü onun bölünmesine engel olan şeyin ortadan kalkması mümkündür ve ayrışmasal bölünmeyi kabul eden şey heyûlâdan ayrı bulunmaz. O halde bununla tüm cisimlerde heyûlâya duyulan ihtiyacın umumîliği kanıtlanmıştır. Murat edilen de buydu.

Tahkik ve Tartışma

[556] Feleklerin tabiatları, yani -daha sonra geleceği üzere- türsel sûretleri, ayrıştırmayı ve ayırmayı kabul etmeye engel olunca bu durumda her felek türünün tek bir şahsa özgü olması gerekir ki [Meşşâîlerin] görüşü budur. Zira tek bir türden iki felek veya iki gezegen meydana gelirse onlardan birinin vehmedilen iki parçasının arasında hâsıl olan [gibi bir bitişikliğin], bu iki [felek veya gezegenin] arasını da birleştirmesi mümkün olurdu. Aynı şekilde vehmedilen iki parçanın arasında bu iki felek veya iki gezegenin arasında hâsıl olan ayrışma [gibi bir ayrışmanın hâsıl] olması da mümkün olurdu. Bu durumda ise engel zâtî olmasına rağmen türsel tabiatları açısından o ikisinde, ayırmayı ve bitiştirmeyi kabul etme kuvvesi bulunurdu.

[557] Bu nedenle [Meşşâîler] feleklerde, feleklik tabiatı bakımından ikiliğin imkânsızlığına hükmettiler. Felekiyyâttan olan tüm cisimlerde de -her ne kadar cisimlikleri bakımından onlarda bölünme mümkün olsa da- özel tabiatları bakımından durum böyledir [ikilik imkânsızdır].

هو هو لو لزمه ما يمنعه عن الانفكاك و الانفصال بحسب الطبيعة فلا يمكن تعدد أشخاصه في الوجود بل ينحصر نوعه في شخصه إذ لو تعدد شخصاه- لكان كل واحد منهما قابلا للانفكاك بالبيان السابق في رد مذهب ذيمقراطيس- مع وجود المانع هذا خلف.

[٥٥٥] ثم يثبت بطريق عكس النقيض أن المانع للقسمة ليس لازما للجوهر الجسماني- من حيث هو هو و إن كان لازما لبعض أفراده كالفلك فالصورة الفلكية العائقة للقسمة و إن كانت لازمة للفلك لكنها ليست لازمة لطبيعة الجسم مطلقا و اللازم لبعض الأفراد فقط عارض للطبيعة المشتركة فيجوز زواله نظرا إلى الطبيعة فجسمية الفلك تقبل القسمة لذاتها و إن لم يقبلها من جهة الفلكية لجواز زوال العائق للقسمة عنها و القابل للقسمة الانفكاكية غير مفارق عن الهيولى. فثبت بذلك عموم الافتقار إلى الهيولى في الأجسام و هو المرام

تحقيق و بحث

[٥٥٦] لما كانت طبائع الأفلاك أي صورها النوعية كما سيجيء مانعة عن قبول الفك و الفصل فعلى ذلك وجب أن يكون كل نوع من الفلك محصورا في شخص واحد كما هو مذهبهم إذ لو تحقق فلكان أو كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما حصل بين الجزءين الموهومين لواحد منهما وصح بين الجزءين الموهومين ما حصل من الانفكاك بين ذينك الفلكين أو الكوكبين فيكون في قوتهما من جهة الطبيعة النوعية قبول الفصل و الوصل مع أن المانع ذاتي لهما.

[٥٥٧] و لذا حكموا بامتناع الاثنينية في الأفلاك من حيث الطبيعة الفلكية و كذا في كل جرم من الفلكيات من حيث طبيعته المخصوصة و إن جازت القسمة فيها من حيث جسميتها.

[558] Hal böyle iken şöyle deriz: [Meşşâîlere] şu itiraz getirilir: Feleğin, kendisinde gezegen, tedvir veya hâriç bulunan bir konumunda gezegenin, tedvirin veya hâricin iki tarafı gibi hâriçte tek bir felekte [birbirinden] ayrık olan iki parça vardır. Merkezî âlemin merkezinin dışında olan [feleğin], iki tarafının hâricî ikiliği mütemmimândaki gibi açıktır.

[559] Bunun sebebi şudur: İkiliğin yokluğunu gerektiren açıklama bu ikisinde de [mütemmimân] geçerlidir. Şöyle ki iki bitişik parça için mümkün olan şey tek bir felek üzerindeki iki tarafta bulunan iki ayrık parça için de mümkündür. İki ayrık için mümkün olan şey iki bitişik için de mümkün olur. Buna göre özel tabiatı bakımından feleğe yırtılma ve kapanma lâzım gelir. Oysa bu ikisi de onlara göre imkânsızdır. Eğer burada fitrat temeliyle gerekçe gösterirlerse uzamdan tek bir türün iki ferdi hakkında da benzeriyle karşılık verilir.

Arşî Bir Çözüm

[560] Meşşaîlere karşı getirilen bu eleştiriyi, muhakkik, mükâşif, müdakkik Şeyh Sahibu'l-İşrâk [Sühreverdî], *el-Mutârahât* isimli kitabında filozoflara yapılan bir itiraz olarak ortaya koymuş ve cevabını vermemiştir. Fakat Allah benim kalbime [bu itirazdan] kurtulmanın yolunu feyzetti. O yol şudur:

[561] Feleklik, insanlık gibi cisimliğe sirayet eden sıfatlardan değildir. Çünkü onu özel bir tür olarak tahsil eden ve cisimliğini mevcûd olarak takvim eden sûreti, onun maddeleriyle kaim olan bir sûret değildir. Çünkü onda bulunan her cisimde o cismin hususi sıfatlarının, konumlarının, fiillerinin ve hareketlerinin kaynağı olan mücerred bir nefis vardır.

[562] O halde tek bir feleğin cisimliğinin parçaları -salt vehmî parçalar olsalar da, hâricî parçalar olsalar da- o feleğin türsel zâtının değil maddesinin ve cisimliğinin ölçüsel parçalarıdır.

[563] Ayırmanın ve birleştirmenin, uzamsal zâtı bakımından feleğin cisimliğinde peş peşe gelmesi imkânsız değildir. İmkânsız olan ancak felek olması bakımından tek bir feleğin, iki felek olarak veya -o feleğin cisimliğinin iki parçası olmaları bakımından değil- onun iki parçası olmaları bakımından iki parça olarak çoğalmasıdır.

[٥٥٨] فإذا كان هذا هكذا فنقول يرد عليهم النقض لموضع من الفلك فيه كوكب أو تدوير أو خارج فيوجد له في الخارج جزءان منفصلان من فلك واحد كجنبتي الكواكب أو التدوير أو الخارج و الاثنينية الخارجية في طرفي الخارج المركز أظهر كالمتممين

[٥٥٩] و ذلك لأن البيان الموجب لعدم الاثنينية جاز فيهما بأنه يمكن على الجزءين المنفصلين على الجنبتين من فلك واحد ما صح على الجزءين المتصلين و يصح على المتصلين ما أمكن على المنفصلين فيلزم الخرق و الالتيام على الفلك من حيث طبيعته الخاصة و هما ممتنعان عليه عندهم فإن اعتذروا عن هذا بأصل الفطرة هاهنا يعارض بمثله في شخصي نوع واحد من الامتداد هناك.

مخلص عرشي

[٥٦٠] هذا النقض عليهم قد أورده الشيخ المحقق و المكاشف المدقق صاحب الإشراق- في كتاب المطارحات بحثا على الحكماء و ما أجاب عنه أصلا و لكني أفاض الله على قلبي وجه التفصي عنه و هو:

[٥٦١] أن الفلكية ليست من الصفات السارية في جسميتها كالإنسانية و ذلك لأن صورتها التي تحصلها نوعا خاصا و يقوم جسميتها موجودة ليست صورة تقوم بموادها لأن لكل جرم منها نفسا مجردة هي مبدأ صفاتها و أوضاعها و أفاعيلها- و حركاتها المختصة.

[٥٦٢] فأجزاء جسمية فلك واحد سواء كانت وهمية محضة أو خارجية ليست أجزاء مقدارية لذاته النوعية بل لمادته و جسميته.

[٥٦٣] و توارد الفصل و الوصل على جسمية الفلك- من حيث ذاتها الامتدادية غير مستحيل. إنما المحال تعدد فلك واحد من حيث هو فلك إلى فلكين أو جزءين له من حيث هما جزءان للفلك لا من حيث هما جزءان لجسمية الفلك.

[564] Bu iki tamamlayıcı (*mütemmimân*) ise her ne kadar felçğe mensup cisimlerden olsalar da bize göre iki felek değildir. Bu yüzden Astronomi bilginleri onları felekler arasında zikretmemişlerdir.

İkinci Fasıl

Bu Konuyla İlgili Tümel Hükümler

[565] Bu hükümlerden biri şudur: Zikredilenlerden açığa çıktı ki bir şeyin maddesi bu şeyin mâhiyetinin kaim oluşuna dâhil değildir. Aksi takdirde sübutu açık olurdu ve ispatlanmasında herhangi bir burhana ihtiyaç duyulmazdı. Fakat cisim olması bakımından cismin manasının "kendisinde üç boyutun zikredildiği şekilde farz edilmesinin mümkün olduğu cevher" olduğunu öğrenmiştik ve kendisinde onun manasını taşıyan bir madde olup olmadığı konusunda başka bir maddi cevherin varlığına hükmeden burhan gelene kadar tereddüt etmiştik. Bunun sonucunda anlaşıldı ki duyulur cisim iki cevherden mürekkebdir: Hulûl eden ve mahal. Bundan ortaya çıktı ki madde, cismin mâhiyetinin kaim olmasına dâhil değildir.

[566] Bazı cisimlerde maddeyi ispat ettikten sonra diğer bazısında, türsel cisim manasının, maddeyle beraber olduğu bize aşikâr olan cisim ile maddenin kendisinde var olması hükmünü bekleyen cisim arasında ortak olduğunu bildiğimizden dolayı tevakkuf ettik. Bununla aynı şekilde şu sözümüz de kesinleşir: Bir şeyin, her ne kadar varlığının kaim olmasında ihtiyacı olsa da zâtının hakikatinde maddeye ihtiyacı yoktur. Bunu cisimlikte onunla kaim olana, yani maddeye kıyasla bildiğin gibi türsel tabiatlar gibi onunla kaim olanlara kıyasla da bil.

[567] Şeyh de [İbn Sînâ] *Şifâ*'nın *İlâhiyât* kısmında bu hükmü şu sözüyle doğrular: "Hakkında konuştuğumuz cisimliğe gelince, o, kendi zâtında tamamlanmış bir tabiattır. Türselliğinin tahassülü, kendisine eklenen bir şeyle değildir. Hatta şayet cisimliğe bir mananın eklenmediğini, bilakis madde ve bitişme dışında bir cisimliğin zihnimizde mütehassil olmasının mümkün olmadığını vehmetseydik de [durum böyledir]. Bu yüzden bitişmeyle beraber başka bir şeyi daha olumladığımızda bu, bitişmenin kendisinin ancak bu şeye eklenmekle ve onunla beraber olmakla

[٥٦٤] فالمتممان ليسا فلكين عندنا و إن كانا من الأجسام المنسوبة إلى الفلك و لهذا أصحاب الهيئة لم يذكروهما من جملة أعداد الأفلاك.

الفصل الثاني

في ذكر أحكام كلية متعلقة بهذا المقام

[٥٦٥] منها أنه قد ظهر مما ذكر أن مادة الشيء ليست داخلة في قوام ماهية ذلك الشيء و إلا لكانت بينة الثبوت و لم يفتقر في إثباتها إلى برهان لكن الجسم بما هو جسم قد حصل لنا معناه و هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة على الوجه المذكور و شككنا في أنه هل له مادة تحمل معناه أم لا إلى أن جاء البرهان الحاكم بوجود جوهر آخر مادي. فظهر لنا أن الجسم المحسوس مركب من جوهرين حال و محل فيتبين من هذا أن المادة غير داخلة في قوام ماهية الجسم.

[٥٦٦] ثم إنا بعد ما أثبتنا المادة لبعض الأجسام توقفنا في بعض آخر مع علمنا باشتراك معنى الجسم النوعي بين الذي انكشف لنا مقارنته لها و بين ما يتوقف في الحكم بوجودها له. فبهذا أيضا يتأكد ما قلنا من عدم حاجة الشيء إلى المادة في حقيقة ذاته و إن احتاج إليها في قوام وجوده و كما علمت هذا في الجسمية بالقياس إلى ما قامت بها أي المادة فاعلم أيضا بالقياس إلى ما يقوم بها كالطبائع النوعية كما مر.

[٥٦٧] و قد تأكد الشيخ في إلهيات الشفا هذا الحكم بقوله- و أما الجسمية التي نتكلم فيها فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها بشيء ينضم إليها حتى لو توهمنا أنه لم ينضم إلى الجسمية معنى بل كانت جسمية لم يمكن أن يكون متحصلا في أنفسنا إلا مادة و اتصال فقط. و لذلك إذا أثبتنا مع الاتصال شيئا آخر فليس لأن الاتصال نفسه لا

tahassül emesinden dolayı değil, bilakis bitişmenin bilfiil tek başına var olmadığını gösteren başka kanıtlar sebebiyledir. Bir şeyin bilfiil mevcûd olarak var olmaması onun tabiatının tahassül etmemesi demek değildir. Nitekim beyazlık ve siyahlığın her birinin tabiatı zâtındaki en tam tahsis ile tahsis edilmiş bir mana ile tahassül etmiştir. Fakat bir maddede olmaksızın bilfiil var olması mümkün değildir. Mutlak anlamdaki ölçüye gelince, onun, var olmasının mümkün hale gelebilmesi için zorunlulukla hat veya yüzey kılınmaksızın kendisine işaret edilen bir tabiatının meydana gelmesi imkânsızdır. Yoksa ölçünün bir ölçü olarak var olması mümkündür de sonra hat veya yüzey olması bunu takip ediyor değildir.

[568] [İbn Sînâ] ayrıca şöyle der: "Cisimlik olması açısından cisimlik sûretine gelince, o, kendisinde farklılık olmayan tamamlanmış tek bir basit tabiattır. Salt bir cisimlik sûreti, [başka bir] salt cisimlik sûretinden cisimliğe dâhil olan bir fasıl ile farklılaşmaz. Cisimliğe eklenen şey ancak onun tabiatının dışında olması bakımından ona eklenebilir. O halde bir cisimliğin maddeye muhtaç olması, [başka] bir cisimliğin ise maddeye muhtaç olmaması mümkün değildir. Eklentiler ise onu maddeden herhangi bir şekilde ihtiyaçsız kılmaz. Çünkü cisimliğin ve madde sahibi olan her şeyin maddeye olan ihtiyacı ancak zâtından ve cisimlik olması bakımından cisimlikten dolayıdır, onun, eklenenle beraber cisimlik olması bakımından değildir. O halde cisimlerin madde ve sûretten mürekkeb oldukları anlaşılmıştır.

[569] Bu hükümlerden biri de şudur: Filozofların "Türsel tabiatın fertlerinden biri mahalden zâtı gereği ihtiyaçsız olursa o tabiatın diğer fertlerinin de mahalden ihtiyaçsız olması lâzım gelir." sözündeki "tabiatın" mevcûd tabiatla, "fertlerin" de hâricî fertlerle tahsis edilmesi gerekir. Bu, bu kaidenin mücerred cevherlerle ve konudan (*mevzu*) ihtiyaçsız olan sûretsel cevherlerle nakzedilmemesi içindir. Çünkü onların her biri hulûl edenden ihtiyaçsız mahal olan zihinde ona muhtaç olarak da bulunabilirler, ondan yok da olabilirler. O halde zihnî bir cevher ferdinin konuya ihtiyaç duymasından cevherin diğer fertlerinin de ona ihtiyacı lâzım gelseydi -cevherler yüksek ilkelerde irtisam etmiş olduğundan dolayı- âlemde hiçbir cevherin gerçekleşmemesi lâzım gelirdi. Bu ise çelişkidir (*hulf*).

يتحصل إلا بالإضافة إليه و قرنه به بل بحجج أخرى تبين أن الاتصال لا يوجد بالفعل وحده- فليس أن لا يوجد الشيء بالفعل موجودا هو أن لا يتحصل طبيعته. فإن البياض و السواد كل شيء منهما متحصل الطبيعة معنى مخصصا أتم تخصيصه الذي في ذاته ثم لا يجوز أن يوجد بالفعل إلا في مادة و أما المقدار مطلقا فيستحيل أن يحصل له طبيعة مشار إليها إلا أن يجعل بالضرورة خطا أو سطحا حتى يصير جائزا أن يوجد لا أن المقدار يجوز أن يوجد مقدارا ثم يتبعه أن يكون خطا أو سطحا.

[٥٦٨] و قال أيضا و أما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها و لا يخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية- و ما يلحقها إنما يلحقها على أنها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز إذن أن يكون جسمية محتاجة إلى مادة و جسمية غير محتاجة إلى مادة و اللواحق لا يغنيها عن المادة بوجه من الوجوه لأن الحاجة إلى المادة إنما تكون للجسمية و لكل ذي مادة لأجل ذاته و للجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان أن الأجسام مؤلفة من مادة و صورة.

[٥٦٩] و منها أن قول الحكماء كلما استغنى فرد من أفراد طبيعة نوعية عن المحل لذاته فيلزم استغناء سائر أفراد تلك الطبيعة عنه يجب أن يخصص الطبيعة بالطبيعة الموجودة و الأفراد بالأفراد الخارجية لئلا ينتقض هذه القاعدة بالجواهر المجردة- و بالجواهر الصورية المستغنية عن الموضوع فإن كلا منها قد يوجد في الذهن مفتقرا إليه و قد يزول عنه و هو المحل المستغني عن الحال فلو لزم من افتقار الفرد الذهني للجوهر إلى الموضوع افتقار سائر الأفراد له إليه فيلزم أن لا يتحقق جوهر في العالم لارتسام الجواهر في المبادي العالية هذا خلف.

[570] Sonra sen, eski düşünürler tarafından tercih edilen yolumuzdan tek bir türsel mâhiyetin mahalle ihtiyacı ve ihtiyacın yokluğu hususunda farklı mertebelerinin olmasının mümkün görüldüğünü öğrendiysen [bil ki] bu görüşe göre uzamlı cevherin felekiyyâtta heyûlâya ihtiyaç duymasına, ayırmayı ve ayrıştırmayı kabul edici olan cisimlerde ona ihtiyacın gerçekleşmesiyle delil getirmek doğru değildir. O halde bu meselenin açıklanmasında diğer iki yoldan birinden gitmek gerekmektedir.

Üçüncü Fasıl

Cisimsel Heyûlânın Mutlak Sûretten Soyulmasının İmkânsızlığı

[571] Bu iddianın, heyûlânın ispat yollarından birinden de anlaşılması mümkündür. O, kuvve ve fiil yoludur. Şöyle ki: Heyûlâ tüm sûretlerden tecerrüd etseydi kendisinde eşyayı kabul eden bir kuvve bulunan bilfiil bir şey olurdu. Ayrıca onda kendisinden daha azı olmayan bir istidat da bulunurdu. Aksi takdirde heyûlâ olmamış olurdu. Bu durumda zatı, biriyle bilfiil olduğu, diğeriyle ise bilkuvve olduğu iki cihetten mürekkeb olurdu. Oysa basit olduğu farz edilmişti. Bu ise hulftür. Bu, tahkik edildiğinde kendisine herhangi bir itirazın getirilemeyeceği eksiksiz bir burhandır. Fakat insanlar bununla yetinmemiş, başka bir öncül daha zikretmiştir. O öncül şudur: "Heyûlânın [sûretten] tecerrüd etmesi halinde cisim olması lâzım gelir. Her cisim heyûlâ ve sûretten mürekkebdir. Farz edilen ise bunun hilafınadır."

[572] Bunun açıklaması şudur: Heyûlâ [sûretten] tecerrüd ettiği zaman, [a] bir konum ve mekâna sahipse: [a1] Ya bölünebilir -bu durumda üç ölçüden [hat, yüzey, cisim] biri olur-. Hâlbuki onu bu üçünden ve bunları gerektiren şeylerden mücerred olarak farz etmiştin. [a2] Ya da bölünemez -bu durumda da bölünemeyen cevher-i ferd olmuş olur-. Oysa bunun geçersizliği daha önce geçmişti. Çünkü nokta arazdır ve ayrı bir şekilde mevcûd olması mümkün değildir. [b] Eğer konum ve işarete sahip olmazsa bu durumda ya cisimleşmek ve ölçülenmekle vasıflanması imkânsız olur veya mümkün olur. [b1] Birinci şık olursa heyûlâ bilfiil aklî cevherlerden olmuş olur ve bu durumda kabul edici cevher cinsinin dışından olur. Hâlbuki farz edilen bunun hilafınadır.

[٥٧٠] ثم إنك لما علمت من طريقتنا المختارة عند القدماء تجويز كون ماهية واحدة نوعية مختلفة المراتب في الحاجة إلى المحل و عدمها فالاستدلال على افتقار الجوهر- الممتد إلى الهيولى في الفلكيات بتحقق الافتقار إليها في الأجسام القابلة للفصل و الفك غير صحيح على هذا الرأي فلا بد من المصير إلى أحد المسلكين الآخرين في بيان هذا المطلب.

الفصل الثالث

في استحالة تعري الهيولى الجسمية عن مطلق الصورة

[٥٧١] هذا المقصد مما يمكن فهمه من أحد مسالك الهيولى. و هو مسلك القوة و الفعل فإن الهيولى إذا تجردت عن كافة الصورة لكانت أمرا بالفعل و لها قوة قبول الأشياء و لا أقل لها استعداد شيء ما و إلا لم يكن هيولى فيتركب ذاته من جهة بها يكون بالفعل و من جهة بها يكون بالقوة و قد فرضت بسيطة هذا خلف. و هذا برهان تام لا يرد عليه شيء عند التحقيق لكن القوم لم يكتفوا به- بل ذكروا مقدمة أخرى هي أنها عند التجرد يلزم أن يكون جسما و كل جسم مركب من الهيولى و الصورة و المفروض خلافه.

[٥٧٢] بيان ذلك أنها إذا تجردت فإن كانت ذات وضع و حيز فكانت إما منقسمة فيكون أحد المقادير الثلاثة و قد فرضته مجردة عنها و عن ما يستدعيها أو غير منقسمة فيكون جوهرا فردا لا يتجزى و قد مر بطلانه. إذ النقطة عرض لا يجوز أن تكون موجودة منحازة .و إن لم يكن ذات وضع و إشارة فلا يخلو إما أن يستحيل اتصافها بالتجسم و التقدر أو يمكن فإن كان الشق الأول- فكانت من الجواهر العقلية بالفعل فتكون خارجة عن جنس الجوهر القابل و المفروض خلاف ذلك.

[573] [b2] İkinci şık olursa [b2x] ya kendisi için tamamlanmış bir boyut ona tek seferde hulûl eder, [b2y] veya özel bir mekândaki hareket gibi tedricen hulûl eder. [b2x] Birincisine göre ona bir ölçü rast gelirse ve heyûlâ da özel bir mekânda ise -her ne kadar duyulur olmasa da- cisimleşmeden önce cisimleşmiş ve mütehayyiz olurdu. Bu ise imkânsızdır. Eğer özel bir mekânda [bir ölçü] rast gelmezse onda da, ölçünün kendisinde de tahsisin kendisiyle gerçekleştiği şey bulunmamış olur ve diğerinden daha uygun bir mekân olmaz. Şüphesiz rast gelme anında bir mekânda olması zorunludur. O halde o ya tüm mekânlardadır ya da bazısında değil diğer bazısındadır. Birincisi imkânsızdır. Çünkü tek bir cismin her vakitte ancak tek bir mekânı olabilir. İkincisi ise tercih bila müreccihi gerektirir. Bundan anlaşıldı ki çamur gibi özel bir cismin heyûlâsı [sûretten] tecerrüd ettiği zaman onun zâtında kendisiyle çamurluk sûretini giydiği bir şey yoktur. Onu giydiği zaman ise toprak olan unsurunun, küllî olan mekânlardan muayyen bir mekânda özelleşmesi mümkün olmaz. Bu ancak heyûlânin o mekâna nisbetini gerektiren bir tahsis edici cihetiyle olur. Bu cihet ise konumsal alakadan başka bir şey değildir. Zira onun dışındaki sebeplerden, manalardan ve sıfatlardan biri, kabul ediciyi bir mekânla değil de diğeriyle tahsis edemez. Çünkü onun heyûlâ olmasının kendisinin, ayrık fâilin kendisinin, diğer fâillik vasıflarının ve ereksel gerekçelerin tecerrüd sırasında başkasına değil de belirli bir ferdî sûrete nisbeti eşittir. O halde bu cihetin konumsal bir ilişki dışında herhangi bir tesiri yoktur.

[574] [b2y] İkinci şıkka gelince, -yani heyûlânın belirli bir ölçünün tamamını tek seferde değil de kademeli olarak ve yayılarak kabul etmesi- [bu şıktan da heyûlânın] aynı şekilde konum sahibi olması, hatta cisim olması lâzım gelir. Çünkü ölçüde yayılan her şeye zorunlu olarak cihetler ve altı yön -üst, alt, ön, arka, sağ, sol- lâzım gelir. Boyutların ve sınırların lâzım geldiği her cevher ise cisimdir. Hâlbuki böyle farz edilmemişti.

Diğer Bir Yol

[575] Bildiğin gibi tecerrüd halinde madde de kabul edici (*kâbil*) cevher olur. Bu durumda lâzımı, eşyayı kabul etmek olur. Çünkü mâhiyetlerin lâzımları onlardan ayrılamaz. Tahkik edilen de budur.

[٥٧٣] و إن كان الشق الثاني فلا يخلو إما أن يحل فيها البعد المحصل لها دفعة أو تدريجا على نهج الحركة في حيز مخصوص أم لا فعلى الأول إذا صادفها المقدار و قد كانت في حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسمة و متحيزة و إن لم تكن محسوسة و هو محال و إن لم يكن صادفها في حيز مخصوص فلم يكن فيها و لا في نفس المقدار ما به يقع التخصيص فلم يكن حيز أولى به من حيز و لا محالة لا بد أن يكون عند المصادفة في حيز فهو إما في جميع الأحياز أو في بعضها دون بعض. والأول محال لأن الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت إلا حيز واحد. و الثاني يستلزم الترجيح من غير مرجح فعلم من هذا أن هيولى جسم خاص- كالمدرة إذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما به لبست الصورة المدرية و إذا لبست تلك- فليس يصح أن يختص بحيز معين من أحياز كلية عنصرها و هو الأرض إلا بجهة مخصصة- توجب لها نسبة إلى ذلك الحيز و ليست تلك الجهة إلا علاقة وضعية إذ غيرها من الأسباب و المعاني و الصفات لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوي نسبة نفس كونها هيولى و نفس الفاعل المفارق و نسبة سائر الأوصاف الفاعلية و الدواعي الغائية عند المفارقة إلى صورة معينة شخصية دون غيرها فلا تأثير لها إلا بمناسبة وضعية.

[٥٧٤] و أما على الشق الثاني أي كون قبول الهيولى لمقدار معين بكماله لا دفعة بل على سبيل تدرج و انبساط فيلزم أن تكون أيضا ذات وضع بل جسما و ذلك لأن كل منبسط في المقدار يلزمه لا محالة الجهات و الأطراف الست الفوق و التحت و القدام و الخلف و اليمين و الشمال و كل جوهر يلزمه الأبعاد و النهايات يكون جسما و قد فرض لا كذلك.

طريق آخر

[٥٧٥] المادة عند التجرد أيضا يكون جوهرا قابلا كما علمت فيكون لازمه القبول للأشياء لأن لوازم الماهيات لا ينفك عنها و هذا هو التحقيق.

[576] Fakat bundan kat'-ı nazar ederek şöyle deriz: Onun tecerrüd halindeki varlığı, kabul edicinin (*kâbil*) bilfiil varlığı mıdır? Eğer öyleyse tecerrüd halinde bilfiil cisimlikle tasavvur edilmesi lâzım gelir ki bu imkânsızdır. Şayet varlığı bilfiil kâbilin varlığı değilse bu durumda belirli bir ölçüde ve nicelikte olmaksızın zâtıyla mütekavvim olur. Sonuç olarak ne bizzat ne bilaraz, ne bilkuvve ne de bilfiil parça sahibi olmuş olur. Sonra ona ölçü arız olduğunda bitişimsel birlik halinde bilkuvve parçalara, çokluk halinde ise bilfiil parçalara sahip hale gelir. Bu durumda bir şeyin bir şeye arız olması o şeyin daha önce bulunduğu hakikatini değiştiren ve zâtı ile kendine özgü varlık tarzını iptal eden bir şey olmuş olur. O halde bir şey nasıl olur da "kendisinde bilfiil de bilkuvve de bir parça bulunmaması, sonra kendisine bir vakitte bilkuvve diğer vakitte ise bilfiil parçalara sahip hale gelmenin arız olmasıyla" mütekavvim olabilir? Bir şeyin tanımında ve kaimliğinde değişiklik olması da bu tanımın, tanımlanana nispetinde [değişiklik olması] da imkânsızdır.

[577] Buna karşı kimse şöyle vehmedemez: "Tanım, tanımlananın kendisi olduğunda ve bununla beraber tanımlanan da hâriçte veya zihinde -cins ve fasıl gibi- parçalardan tecerrüd etmiş şekilde bulunduğunda, sonra aklın düşünmesi esnasında onun tanımsal manası varlığa geldiğinde onun parçalarla kaim olması bu düşünceden önce basit olan şeyden sonra olur."

[578] Çünkü deriz ki: "İki hal arasındaki farklılık ancak vasıflar ve itibarlar açısındandır, parçaların manalarının varlığı ve yokluğu açısından değildir. Çünkü o parçaların zâtları tanımda da tanımlananda da değişmez. Bilakis tek olan şeyde tafsil halinde, aksinde ise icmal halinde çoğalır. Zira icmal ve tafsil, idrak edenin mâhiyetinde fark olmaksızın idrake ait iki tarzdır. O halde tanımlananda varlıklar olmaları açısından parçaların varlıkları bilkuvve olurken tanımda ise bilfiildir. Ölçünün bitişme ve ayrılma halindeki hükmü de budur."

[579] Mufârık cevherde ise ölçüsel parçaların ne bilfiil ne bilkuvve bulunması mümkündür. Şayet mufârık cevherin boyut ve ölçü sahibi hale gelmesi farz edilseydi zikredilen imkânsızlık lâzım gelirdi. O da bir şeyin kaimliğinde ve hakikatinde değişimin gerçekleşmesidir. Bu konuda daha fazla ayrıntı ve açıklama *Şifâ* kitabından araştırılsın.

[٥٧٦] إلا أنا نقول مع قطع النظر عن هذا هل هي وجودها عند التجرد وجود قابل بالفعل فيلزم أن يكون عند التجرد متصورة بالجسمية بالفعل و هو ممتنع و إن لم يكن وجودها وجود قابل بالفعل فيكون متقوما بذاته من غير تقدر و تكمم. فلا يكون ذا جزء بالذات و لا بالعرض و لا بالقوة و لا بالفعل. ثم إذا عرض له المقدار صار ذا أجزاء بالقوة عند الوحدة الاتصالية و ذا أجزاء بالفعل عند الكثرة فيكون عروض أمر لأمر مما يغير حقيقته عما كانت عليه و يبطل ذاتها و نحو وجودها المختص بها فكيف يكون للشيء تقوم بأنه لا جزء له أصلا لا بالقوة و لا بالفعل ثم عرض له أن يصير ذا أجزاء بالقوة في وقت و بالفعل وقتا آخر. والتبدل في حد الشيء و قوامه ممتنع و لا كذلك الحد بالنسبة إلى المحدود.

[٥٧٧] فليس لأحد أن يتوهم أن الحد لما كان عين المحدود و مع ذلك وجد المحدود في الخارج أو في الذهن مجردا عن الأجزاء كالجنس و الفصل- ثم يوجد في الذهن عند ملاحظة العقل معناه الحدي فيكون قوامه بالأجزاء بعد ما كان قبل هذه الملاحظة بسيطا.

[٥٧٨] لأنا نقول التفاوت بين الحالين إنما هو بحسب الأوصاف و الاعتبارات لا بحسب وجود معاني الأجزاء و عدمها فإن ذوات تلك الأجزاء لا تتبدل في الحد و المحدود- بل يتعدد عند التفصيل ما كان واحدا عند الإجمال و بالعكس إذ الإجمال و التفصيل نحوان إدراكيان من غير تفاوت في ماهية المدرك ففي المحدود يكون وجودات الأجزاء بما هي وجودات بالقوة و في الحد يكون بالفعل و كذا حكم المقدار عند الاتصال و عند الانفصال.

[٥٧٩] و أما الجوهر المفارق فلا يمكن أن يكون فيه أجزاء مقدارية لا بالفعل و لا بالقوة فلو فرض أن الجوهر المفارق صار ذا بعد و مقدار يلزم المحال المذكور و هو التبدل في نفس قوام الشيء و حقيقته. و زيادة التفصيل و التوضيح في هذا المطلب يطلب من كتاب الشفاء.

Diğer Bir Yol

[580] Bunu, *Tahsîl* isimli eserinde Behmenyâr zikretmiştir. Bu yol şudur: Heyûlâ şayet bölünmeyi kabul etmeyen bir sûreti kabul etseydi cisimsel sûretin zıddı olurdu. Hâlbuki cisimliğin zıddı yoktur. Bir sûreti asla kabul etmezse bu durumda ise 'kabul edici' (*kâbil*) cevher olmamış olurdu. Zira bilfiil bir cevher olursa ve zâtında işareti kabul ederse cisim olmuş olur. Hâlbuki cisimlikten mücerred olarak farz edilmişti. Eğer zâtında kendisine işareti kabul eden bir şey olmazsa zikrettiğimiz imkânsızlıklar lâzım gelirdi.

Diğer Bir Yol

[581] Onlara göre ölçüdeki hâricî bölünmeyi mümkün kılan şeyin, istidadıyla beraber madde olduğu kararlaştırıldığına göre; heyûlânın sûretten tecerrüd etmesi farz edilseydi ölçülerde hâricî bölünme mümkün olmazdı. Artbileşenin (*tâlî*) geçersizliği de mülazemetin açıklaması gibi açıktır. O halde önbileşen (*mukaddem*) de geçersizdir.

Detaylandırma

[582] Şeyh'in ve öğrencisinin kelamından doğru bir şekilde çıkan sonuç, cisimsel sûretin heyûlâya nispetle -bir şeye, hangi varlık olursa olsun onun varlık tarzlarından birinin tamamlanmasından sonra eklenen- lâzım arazlar gibi olmadığıdır. Bu lâzım, kendisiyle melzûmun ikinci bir tekavvümünün tahassül ettiği [bir lâzım gibi olsa] ve feleğin cisimliği ve feleklik sûreti gibi onun başka bir tabii varlığı daha olsa da, üçgendeki ve onun açılarının iki dik açıya eşit olmasındaki gibi hâsıl etmediği [bir lâzım gibi olsa] da [durum böyledir].

[583] Nitekim üçgenin, kendisiyle beraber [iç açılarının toplamının] iki dik açıya eşit olmasına itibar edilse de edilmese de tam bir varlığı vardır. Bu lâzıma ve onun yokluğuna itibar edilmesi melzûmu varlık ve yetkinlik açısından etkilemez. Tabii sûretler ise bunun hilafınadır. Çünkü mahal onlarla yetkinleşir ve ilk yetkinlikten sonra başka bir yetkinlikle onlardan etkilenir.

[584] Cisimlik ise kendisiyle kıvam bulduğu (*tekavvüm*) şeye kıyasla bu iki kısımdan biri değildir. Zira mahallinin herhangi bir şekilde

طريق آخر

[٥٨٠] ذكرها بهمنيار في التحصيل و هو أنه لو قبلت الهيولى صورة لا تقبل الانقسام- لكانت ضدا للصورة الجسمية و ليس للجسمية ضد و إن لم يقبل صورة أصلا لم يكن جوهرا قابلا بل يكون جوهرا بالفعل فإن كانت في نفسه قابلة للإشارة فكانت جسما و قد فرضت مجردة عن الجسمية و إن لم يكن في نفسها مما إليه الإشارة لزم من المحالات ما ذكرناه.

طريق آخر

[٥٨١] لما تقرر عندهم أن مصحح القسمة الخارجية في المقدار هو المادة باستعدادها فلو فرض تجرد الهيولى عن الصورة لما صحت القسمة الخارجية في المقادير و بطلان التالي كبيان الملازمة بين فالمقدم كذلك.

تفريع

[٥٨٢] قد صح و استتم من كلام الشيخ و تلميذه أن الصورة الجسمية ليست بالنسبة إلى الهيولى كالأعراض اللازمة التي تلحق الشيء بعد أن يتم له نحو من أنحاء الوجود أي وجود كان سواء كان ذلك اللازم بحيث يتحصل به للملزوم تقوم ثانوي و له وجود طبيعي آخر كجسمية الفلك و صورتها الفلكية أم لم يتحصل كالمثلث و مساواة زواياه لقائمتين.

[٥٨٣] فإن للمثلث وجودا تاما سواء اعتبرت معه المساواة للقائمتين أم لا فاعتبار هذا اللازم و عدمه لا يؤثر في الملزوم وجودا و كمالا بخلاف الصور الطبيعية فإنها يستكمل بها المحل و ينفعل عنها بكمال بعد كمال أول.

[٥٨٤] و أما الجسمية بالقياس إلى ما يتقوم بها فليست من أحد هذين القسمين إذ لا وجود لمحلها مستقلا بوجه من الوجوه أصلا بل الهيولى

müstakil bir varlığı yoktur. Bilakis heyûlânın haysiyeti, hâriçteki varlık kuvvesi olması açısından varlık kuvvesi olmasıdır. "Varlık kuvvesi" kaydıyla mâhiyetin lâzımına kıyasla gerektiren (*melzûm*) dışarıda kalır. "Haysiyet" kaydıyla kendisini yetkinleştiren sûretsel tabiatlara kıyasla ikinci madde -mesela cisim gibi- dışarıda kalır. "Hariç" kaydıyla ise imkân ve mâhiyet dışarıda kalır.

Diğer Bir Yol

[585] Cisimsel sûret olmaksızın heyûlânın bekâsı mümkün olsaydı, yani heyûlâ aklî bir varlık olarak konum ve duyusal işaret olmaksızın var olsaydı bir heyûlânın başka bir heyûlâdan farklı olması lâzım gelirdi ve bu ikisinin de ölçü olmak bakımından ölçüsü olmazdı. Lâzım zorunlulukla geçersizdir. O halde melzûm da böyledir.

[586] Lüzum şu açıdandır: Bir cismi iki yarıya böldüğümüzde her bir parçanın heyûlâsı bir sûret ile müstakilleşir. Bu durumda biz, bölünmenin gerçekleşmesinden önce sûretin heyûlâsından tecerrüd etmesini ve bölünmeden sonra her iki yarının sûretinin heyûlâsından tecerrüd etmesini vehmederiz. Böylece iki maddenin her birinin sûreti ne bilfiil ne bilkuvve bölünür. O halde bu durumda o cismin heyûlâsının iki yarının herbirinin heyûlâsından farklı olması gerekir.

[587] Bu farklılık ya mâhiyetle ve onun lâzımlarıyladır; hâlbuki mâhiyet tüm [fertlerinde] eşittir. Ya konum ve mekânladır; hâlbuki bu ikisi cisimliğin yokluğunda var olamaz. Ya ölçüyledir; hâlbuki ölçü ikisinden olumsuzlanmıştı. Bu durumda bir şeyin varlığının ve yokluğunun hükmü bir olur. Ya iki heyûlânın tecerrüdden sonra -bölünmeden önce olduğu gibi- tek bir heyûlâ olarak birleşmesiyledir. Bu durumda şayet bir şeyin kendisinden, o şeyden başka herhangi bir şey ayrılmasaydı [alacağı] hüküm ile o şeyden bir şeyin ayrılmasıyla o şeyin [alacağı] hüküm tamamen aynı olurdu ve onun başkasıyla beraber [alacağı hüküm] yalnız başına [alacağı] hükümle her açıdan aynı hüküm olurdu. Bu, [a] ya onlardan birinin bozulması ve diğerinin bekâsıyladır. Bu durumda onu yok eden şey cisimliğin kendisinden kalkmasıysa o, ikisi arasında ortaktır. Bu yüzden onlardan biri değil de diğeri onunla özelleşemez. [b] Ya da ikisinin karışımıyla tek bir şey olmasıyladır. Aynı şekilde bu da ölçüsü olmayanda imkânsızdır.

ما شأنها قوة الوجود بما هي قوة الوجود في الخارج فبقيد قوة الوجود يخرج الملزوم بالقياس إلى لازم الماهية- و بقيد الحيثية يخرج المادة الثانية كالجسم مثلا بالقياس إلى ما يكملها من الطبائع الصورية و بقيد الخارج يخرج الإمكان و الماهية.

طريق آخر

[٥٨٥] لو جاز للهيولى بقاء بلا صورة جرمية أي توجد وجودا عقلانيا بلا وضع و إشارة حسية يلزم أن يخالف هيولى لهيولى أخرى و ليس لهما مقدار بحسب المقدار و اللازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك.

[٥٨٦] وجه اللزوم أنا إذا قسمنا جسما بنصفين فيفرد هيولى كل جزء بصورة فتوهمنا تجريد الصورة عن هيولاها قبل وقوع القسمة و توهمنا تجرد كل من النصفين عن هيولاه بعد القسمة فيكون صورة كل واحدة من المادتين غير منقسمة لا بالفعل و لا بالقوة. فلا محالة حينئذ يكون هيولى ذلك الجسم يخالف لهيولى كل واحد من النصفين.

[٥٨٧] و هذه المخالفة إما بالماهية و لوازمها و هي واحد في الجميع و إما بالوضع و المكان و هما لا يكونان عند عدم الجسمية و إما بالمقدار و هو مسلوب عنهما فيكون حكم وجود الشيء و عدمه واحدا و إما باتحاد الهيوليين بعد التجريد هيولى واحدة كما كانت قبل القسمة- فيكون حكم الشيء لو لم ينفصل منه شيء ما هو غيره هو بعينه حكمه و قد انفصل عنه غيره و حكمه مع غيره و حكمه وحده من كل جهة حكما واحدا. و إما بفساد إحداهما و بقاء الأخرى فإن كان المعدم لها زوال الجسمية عنها فهو مشترك بينهما فلا يختص إحداهما به دون الأخرى و إن كان بامتزاجهما شيئا واحدا و هو أيضا ممتنع في عديم المقدار.

[588] Bu durumda ikisinden birinin, ona yüklenen bir parça değil diğerinin bir parçası olması şıkkından başka bir şık kalmamıştır. Bu durumda ise ikisi ölçüden mücerred olmalarına rağmen [ikisinden birisi] onun ölçüsel bir parçası olmuş olur. Bu ise çelişkidir (*hulf*).

Başka Bir Detaylandırma

[589] Buradan kesinliğe kavuştu ki heyûlâ zâtında cismânî bir şeyden başkası değildir ve onun kendisiyle cismânî olmadığı herhangi bir varlık tarzı yoktur. Aksi takdirde mâhiyeti açısından cisimleşmeden kaim olması muhtemel olurdu. Bu durumda heyûlâdan zihinde hâsıl olan her şey onun mâhiyetine zıt bir vecihtir ve onun, heyûlâ için -takdir ve varsayım hâriç- söylenmesi doğru olmaz.

[590] "Heyûlâ bilkuvve bir şeydir." sözümüzün anlamı, heyula, "şayet var olacak olsaydı" olacak olan her şeyin, bilkuvve bir şekilde var olmasıdır. Çünkü aklın kendisine bağımsız olarak yöneldiği ve üzerine kesin bir hükümle hüküm verdiği her şey, bilfiil kaim oluşu akledilen bir şeydir, bilkuvve bir şey değildir. Sayı, zaman, hareket, harf, sonsuzluk, çelişki gibi tahassülü ve varlığı eksik olan benzerlerinde de durum böyledir.

Başka Bir Detaylandırma

[591] Ölçüleri ve boyutları kabul eden hiçbir şeyin, zâtının kaimliği ve cevherleşmesinin fiiliyeti hasebince bölünmeyi ve çoğalmayı kabul etmemesinin mümkün olmadığı sabit olmuştur. Aksi takdirde bölünmesel olmayan vahdânî bir varlığı olan şey, ölçüler gibi bilkuvve bir bölünmeyle veya sayılardaki gibi bilfiil bir bölünmeyle zâtında bölünen bir varlığı kabul ederdi. Bu ise akıl sahipleri nezdinde imkânsızdır. Bu yüzden kendisinde doğru fitrat bulunan herkes, cisimliğin mufârık cevhere veya varlığı farz edilecek olsaydı konum sahibi olanlardan cevher-i ferde arız olmasının imkânsızlığına hükmetmiştir. Bu durumda cisimliğin ve ölçünün maddesinin ölçülenme ve cisimleşme cinsinin altına dâhil olmaları zorunludur.

[592] O halde bir şüpheci şöyle bir şüphe dile getirirse: "Tartışmayı cismin maddesinin kendisine taşırız. O, zâtında sûreti kabul etmesinden sarfınazar edilerek bitişik midir? Böyle olursa kendisi maddenin sûreti

[٥٨٨] فلم يبق من الشقوق إلا كون إحداهما جزءا للأخرى و ليس جزءا محمولا عليها- فيكون لا محالة جزءا مقداريا لها مع أنهما مجردتان عن المقدار هذا خلف.

تفريع آخر

[٥٨٩] يتحقق من هاهنا أن الهيولى ليست في ذاتها إلا شيئا جسمانيا و ليس لها نحو من الوجود لم يكن به غير جسمانية و إلا لكانت بحسب ماهيتها محتملة القوام من غير تجسم- فكل ما يحصل منها في الذهن فهو وجه مباين لماهيتها غير صادق عليها إلا بحسب التقدير و الفرض.

[٥٩٠] فقولنا الهيولى أمر بالقوة معناه أن كل ما لو وجد كان هيولى فهو بحيث لو وجد كان بالقوة لأن كل ما يلتفت إليه العقل استقلالا و يحكم عليه بحكم بتي فهو أمر معقول القوام بالفعل و ليس أمرا بالقوة و هكذا الحال في نظائرها من الأمور الناقصة التحصل و الوجود كالعدد و الزمان و الحركة و الحرف و اللاتناهي و التناقض و أمثالها.

تفريع آخر

[٥٩١]لما ثبت أن كل ما يقبل المقادير و الأبعاد فلا يمكن أن يكون بحسب قوام ذاته- و فعلية تجوهره مما يتأبى عن قبول القسمة و التعدد و إلا لكان ما كان وجوده وجودا وحدانيا غير انقسامي مما يقبل وجودا منقسما في ذاته قسمة بالقوة كالمقدار أو بالفعل كالعدد و هو مستحيل عند العقلاء و لهذا يحكم كل من له فطرة مستقيمة باستحالة طريان الجسمية على الجوهر المفارق أو الجوهر الفرد من ذوات الأوضاع لو فرض وجوده فلا بد أن يكون مادة الجسمية و المقدار أمرا داخلا تحت جنس التقدر و التجسم.

[٥٩٢] فلو تشكك متشكك أنا ننقل الكلام إلى نفس مادة الجسم هل هي في ذاتها مع قطع النظر عن قبول الصورة- تكون متصلة فيكون نفسها

olur, maddesi değil. Zira cismin hakikatinden, kendinde bitişik cevherden başka bir şeyi kastetmiyoruz. O hakikat bununla eksiksiz bir şekilde tamamlanır. O halde onun, zâtından başka kendisine eklenen veya akli bir cevher olan veya konum sahibi ve bölünmeyen bir cevher olan bir cisimliğe ihtiyacı yoktur. Bundan ise imkânsızlığı ispatlanmış olan mahzur lâzım gelir. İşte bu yüzden bu [şüphe] ilk heyûlânın varlığını inkâr edenlerin temel gerekçesidir."

[593] [Bu şüpheye karşı] deriz ki: "Bu şüpheyi bertaraf eden cevap daha önce geçmişti. Nitekim bu şüphenin temeli, maddenin manasından ve onun sûrete göre varlık mertebesinin [ne olduğundan] gafil olunmasıdır. Zira cisimsel sûretin ona nispeti, her ikisi de bir şeye o şeyin hakikati ve varlığı tamamlandıktan sonra eklenen hâricî bir lâzımın veya tamamlayıcı bir sûretin nispeti [gibi] değildir. Heyûlânın bilfiil müstakil bir varlığı ancak -sûretin, onun hâricî varlık tarzı ile tahassül ve tamamlanma ciheti olması manasıyla- sûretle beraberdir. O halde onun varlığı, sûretin varlığının fertleşme bakımından eksikliğinden ibarettir, hâricî mâhiyetinin eksikliği değildir. Her şeyin eksikliği o şeyin mutlak hakikatinin tabilerindendir."

[594] Daha önce geçmişti ki ikinci tabiatlara sahip olan ikinci maddelerin dışındaki sûret, konularına ancak kendisiyle konunun yetkinleşmiş mevcûda dönüştüğü yetkinliksel bir varlık verir. Ayrıca onun, zâtındaki varlığından, hâsıl olmasından ve kendinde türleşmesinden sonra sûret bakımından başka bir türleşmesi daha vardır.

[595] Bu yüzden o, iki farklı açıdan konu olan madde olur. Kendisinde ve sûretinde -başka bir sûretin eklenmesinden sarfınazar edilerek- hâricî bir türsellik olması bakımından hulûl edenden ihtiyaçsız olur ve böylece onun hulûl edene nispeti, konunun araza nispeti olur. Zatının bu ikinci tahassüle ve diğer türleşmeye nispetinin; eksikliğin tamamlığa, kuvvenin fiile nispeti olması itibarıyla ise madde olur.

[596] İlk heyûlâ ise -kendisine eklenen şey vasıtasıyla olması hâriç- tüm tahassül ve türleşme mertebelerinden zâtında arınıktır. Bu yüzden onun kendisine evvela eklenen bir cisimlik sûretiyle, sonra da -ispatı daha sonra geleceği üzere- başka bir yetkinlik sûretiyle beraber olmaksızın bir hakikati yoktur.

صورة الجسم لا مادته إذ لا نعني بحقيقة الجسم إلا جوهرا متصلا بنفسه. فبهذا يتم تلك الحقيقة بلا قصور فلا حاجة لها إلى جسمية أخرى غير ذاتها يلحقها أو يكون جوهرا عقليا أو جوهرا ذا وضع غير منقسم فيلزم منه من المحذور ما قد برهن على استحالته. فهذا هو الباعث الكلي لمن أنكر وجود الهيولى الأولى على ذلك.

[٥٩٣] قلنا قد مر سابقا ما يفي بدفع هذا الشك فإن بناءه على الذهول عن معنى المادة- و مرتبة وجودها من الصورة إذ ليست نسبة الصورة الجسمية إليها نسبة لازم خارج أو صورة مكملة لحق كل منهما إلى الشيء بعد تمام حقيقته و وجوده و ليس للهيولى وجود مستقل بالفعل إلا بالصورة بمعنى أن الصورة نحو وجودها الخارجي و جهة تحصلها و تمامها فوجودها عبارة عن نقصان وجود الصورة بحسب التشخص دون نقصان الماهية الخارجية لها و قصور كل شيء من توابع حقيقته المطلقة.

[٥٩٤] و قد مر أن الصورة في غير من المواد الثانية من ذوات الطبائع الثانوية إنما يفيد لموضوعاتها وجودا كماليا بها يصير الموضوع موجودا مستكملا له تنوع آخر من حيث الصورة بعد وجوده في ذاته و تحصله و تنوعه في نفسه.

[٥٩٥] و لهذا يكون موضوعا و مادة أيضا من جهتين فمن حيث له في نفسه و صورته مع قطع النظر عن لحوق صورة أخرى نوعية خارجية يكون مستغنيا عن الحال- يكون نسبته إليه نسبة الموضوع إلى العرض و باعتبار أن نسبة ذاته إلى هذا التحصل الثانوي و التنوع الأخروي نسبة النقص إلى التمام و القوة إلى الفعل يكون مادة.

[٥٩٦] و أما الهيولى الأولى فهي عارية في ذاتها عن جميع مراتب التحصل و التنوع إلا بما ضم إليها و لذلك لا حقيقة لها إلا بما انضم إليها من صورة جسمية أولا ثم من صورة كمالية أخرى كما سيجيء إثباتها.

Dördüncü Fasıl

Tüm Sûretlerin, Kendilerini Taşıyan Şeye Nispetle Varlık Tarzlarının ve Sûretin Varlıkta Heyûlâsından Önce Gelişinin Açığa Çıkması İçin Heyûlâ ile Sûret Arasındaki Birbirini Gerektirmenin (*Telâzüm*) Keyfiyetine Dair

[597] Bil ki cisimsel sûretin heyûlâdan zâtı gereği ihtiyaçsız olmadığını ve heyûlânın da aynı şekilde sûrete zâtı gereği muhtaç olduğunu öğrendiğine göre anladın ki ikisi arasında yalnızca gelişigüzel olmayan zâtî bir alaka vardır. Aralarında zâtî alaka bulunan her iki şey arasındaki alaka zorunlu olarak ya izafet alakasıdır veya illetlik ve malûllük alakasıdır.

[598] Birincisi, ikisi arasında sabit değildir. Çünkü zâtlarına nazaran o ikisinden her birinin zâtı diğerine kıyasla akledilir değildir. Her ne kadar heyûlâ mefhûm cihetinden muzaf [kategorisinin] altına dâhil olsa da [durum böyledir]. Zira o ancak kuvve olduğu şeye veya kendisine dair bir kuvveye sahip olduğu şeye veya istidadı olduğu şeye veya kendisine dair bir istidada sahip olduğu şeye kıyasla akledilebilir. Bir şeyin ancak sûretle tamamlanan ve yetkin olan şeye kıyasla akledilen bir sûret olması mefhûmu da böyledir. Fakat tartışma, her ikisinin de isimlerinin mefhûmundan sarfınazar ederek onların hakikatinin kendisi hakkındadır. Aksi takdirde -izafet halinde olan iki şeyin beraberce akledilmeleri sebebiyle- her ikisinin bir diğerini gerektirmesi hususunda bir burhana ihtiyaç duyulmazdı.

[599] İkincisi ise ilk bakışta iki kısma -biri ikisinin birbirine denk olması, diğeri ise böyle olmaması- ihtimalli görünse de "ikisinin, her birinin diğerine illet olacak şekilde olması" olan birinci şıkkın bozukluğu, istidlal külfetine ihtiyaç duymaksızın sahih aklın en ufak bir yönelmesiyle anlaşılır. İki şeyin, onlardan herbirinin varlığının diğerinin varlığını, veya yokluğunun diğerinin yokluğunu gerektirecek şekilde olmasıyla onların herbirinin diğerinin varlık ve yokluk sebebi olması arasında fark vardır. Buna göre ikincisi yanlıştır. Birincisi ise ikincideki gerektirme manasının onun gerçekleşmesinin, kendisinin ilk olarak sebebi olan şeyin gerçekleşmesini göstermesi şartıyla doğrudur.

الفصل الرابع

في كيفية التلازم بين الهيولى و الصورة ليظهر نحو وجود كل صورة بالقياس إلى ما هو حامل لها و تقدمها في الوجود على هيولاها

[٥٩٧] اعلم أنك لما علمت أن الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية عن الهيولى و أن الهيولى أيضا مفتقرة لذاتها إلى الصورة فعلمت أن بينهما علاقة ذاتية ليست بمجرد اتفاق و كل شيئين يكون العلاقة بينهما ذاتية فلا يخلو إما أن تكون تلك العلاقة علاقة التضايف- أو علاقة العلية و المعلولية.

[٥٩٨] أما الأولى فغير ثابتة بينهما لأن ذات كل واحدة منهما غير معقولة بالقياس إلى الأخرى نظرا إلى ذاتيهما و إن كانت الهيولية بحسب المفهوم- داخلة تحت المضاف إذ لا يعقل إلا بالقياس إلى ما هي قوة أو ذات قوة له أو استعداد أو ذات استعداد له و كذا مفهوم كون الشيء صورة لا يعقل إلا بالقياس إلى ما يتم و يكمل بها لكن الكلام في نفس حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم اسم كل منهما و إلا لم يحتج في استلزام كل منهما للآخر إلى برهان لأن المتضايفين يعقلان معا.

[٥٩٩] و أما الثانية فهي و إن كانت في بادي الأمر يحتمل قسمين أحدهما أن يكونا متكافئين و الآخر أن لا يكونا كذلك لكن الشق الأول و هو كون الشيئين بحيث يكون كل منهما علة للآخر- ينفسخ بأدنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجة إلى كلفة الاستدلال و فرق بين كون الشيئين بحيث يستلزم وجود كل واحد منهما وجود الآخر أو عدمه عدمه- و بين كون كل منهما سببا للآخر وجودا أو عدما. فالثاني فاسد و الأول صحيح بشرط أن يكون معنى الاستلزام في الثاني هو أن يكون وقوعه كاشفا عن وقوع ما هو سبب له أولا.

[600] Sonra ikinci seçenek de aynı şekilde iki kısım olarak tasavvur edilir. Biri, ikisinin de tek bir illetin malûlü olması, diğeri ise birinin kendi özelinde sebep (*illet*) diğerinin kendi özelinde sebepli (*malûl*) olmasıdır. Fakat her ikisinin de aralarında başka bir alaka olmaksızın beraberce bir üçüncüden sâdır olmaları imkânsızdır. Aksi takdirde aralarında bizzat gerektirme (*telâzüm*) lâzım gelmezdi. Hâlbuki bu, varsayıma aykırıdır. Zira heyûlâ ve sûretin her birinin zâtına nazaran, diğer eşi [yani heyûlâ için sûret, sûret içinse heyûlâ] olmaksızın var olmasının imkânsızlığı sabittir. O zaman onlardan biri üçüncüye daha yakın olmasaydı her birinin üçüncüden varlığa gelmesinin başka bir şey vasıtasıyla olması lâzım gelirdi. Bu durumda ise iki şeyden her birinin diğerine sebep olmasında zikredilen imkânsızlık geri gelirdi. O halde onlardan birinin malûllük derecesinde -ikisinden birinin, diğerinin henüz mevcûd bulunmadığı bir makamda gerçekleşmesinin cevazı anlamına geleceği ve bu da varsayıma aykırı olacağından dolayı bağımsızlık şeklinde değil bilakis daha sonra açık hale geleceği üzere başka bir şekilde- illete daha yakın olması zorunludur.

[601] Sonra aradaki en yakının madde olması mümkün değildir. Çünkü maddede kabul ve istidat vardır, fiil ve gerektirme yoktur. İstidatlı olması bakımından istidatlı, kendisine istidatlı olduğu şeyin varlığının sebebi olamaz. Çünkü bu mümkün olsaydı kendisine istidatlı olduğu şeyin ondan varlığa gelmesi istidat olmaksızın daima zorunlu olurdu. Aynı şekilde madde şayet sûretin sebebi olsaydı -sûretlerden kat'-ı nazar edilerek- onun bilfiil bir zâtı olması zorunlu olurdu. Bu ise nedensel (*illî*) öncelik anlamına gelir. Hâlbuki mâdum, mevcûdun illeti olamaz. Biliyordun ki heyûlâ zâtında salt kuvvedir.

Detaylar

[602] Buradan, basiretli olan akıl sahibi için, cismin asla bir varlığın tamamına da onun iki parçasından birine de sebep olamayacağı açığa çıkar. Çünkü madde yokluk ifade eden (*ademî*) bir şeydir. Onu içermesi bakımından onu içeren şey de böyledir. Sûretin [böyle olmasının sebebi] ise onun bir şeydeki tesirinin madde vasıtasıyla olmasıdır. Çünkü sûret şayet fiilinde maddeden ihtiyaçsız olsaydı kendindeki varlığında ondan

[٦٠٠] ثم الشق الثاني أيضا يتصور قسمين أحدهما أن يكون كلاهما معلولي علة واحدة. و الآخر أن يكون أحدهما بخصوصه علة و الآخر بخصوصه معلولا لكن يستحيل أن يكون كلاهما معا صادرين عن ثالث من غير علاقة أخرى بينهما و إلا لم يلزم التلازم بينهما بالذات و هو خرق الفرض. إذ قد ثبت امتناع ثبوت كل من الهيولى و الصورة نظرا إلى ذاتها بدون صاحبتها فحينئذ لو لم يكن إحداهما أقرب إلى الثالث يلزم أن يكون وجود كل واحدة منهما عن الثالث بواسطة الأخرى فيعود المحال المذكور الذي قد لزم من كون شيئين كل واحد منهما سببا للآخر فيجب أن يكون إحداهما في درجة المعلولية أقرب إلى العلة لا على وجه الاستقلال ليعود إلى جواز تحقق إحداهما في مقام لم يكن الثانية بعد في ذلك المقام و يكون خرق الفرض بل على وجه آخر سيظهر.

[٦٠١] ثم الأقرب المتوسط لا يجوز أن يكون هي المادة لأن لها القبول و الاستعداد لا الفعل و الاقتضاء. و المستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له فإنه لو جاز ذلك لوجب أن يوجد عنه ذلك المسمى مستعدا له دائما من غير استعداد. و أيضا لو كانت المادة سببا للصورة لوجب أن يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصور. و هذا هو معنى التقدم العلي و المعدوم لا يكون علة للموجود و قد علمت أن الهيولى في ذاتها قوة محضة.

فروع

[٦٠٢] من هاهنا ينكشف لدى العاقل البصير أن الجسم لا يكون سببا لوجود أصلا- لا بتمامه و لا بأحد جزءيه و ذلك لأن المادة أمر عدمي و كذا ما يشتمل عليها من حيث يشتمل عليها و أما الصورة فلأن تأثيرها في شيء بتوسط المادة لأنها لو استغنت عن المادة في فعلها فالأولى أن يستغني عنها

[600] Sonra ikinci seçenek de aynı şekilde iki kısım olarak tasavvur edilir. Biri, ikisinin de tek bir illetin malûlü olması, diğeri ise birinin kendi özelinde sebep (*illet*) diğerinin kendi özelinde sebepli (*malûl*) olmasıdır. Fakat her ikisinin de aralarında başka bir alaka olmaksızın beraberce bir üçüncüden sâdır olmaları imkânsızdır. Aksi takdirde aralarında bizzat gerektirme (*telâzüm*) lâzım gelmezdi. Hâlbuki bu, varsayıma aykırıdır. Zira heyûlâ ve sûretin her birinin zâtına nazaran, diğer eşi [yani heyûlâ için sûret, sûret içinse heyûlâ] olmaksızın var olmasının imkânsızlığı sabittir. O zaman onlardan biri üçüncüye daha yakın olmasaydı her birinin üçüncüden varlığa gelmesinin başka bir şey vasıtasıyla olması lâzım gelirdi. Bu durumda ise iki şeyden her birinin diğerine sebep olmasında zikredilen imkânsızlık geri gelirdi. O halde onlardan birinin malûllük derecesinde -ikisinden birinin, diğerinin henüz mevcûd bulunmadığı bir makamda gerçekleşmesinin cevazı anlamına geleceği ve bu da varsayıma aykırı olacağından dolayı bağımsızlık şeklinde değil bilakis daha sonra açık hale geleceği üzere başka bir şekilde- illete daha yakın olması zorunludur.

[601] Sonra aradaki en yakının madde olması mümkün değildir. Çünkü maddede kabul ve istidat vardır, fiil ve gerektirme yoktur. İstidatlı olması bakımından istidatlı, kendisine istidatlı olduğu şeyin varlığının sebebi olamaz. Çünkü bu mümkün olsaydı kendisine istidatlı olduğu şeyin ondan varlığa gelmesi istidat olmaksızın daima zorunlu olurdu. Aynı şekilde madde şayet sûretin sebebi olsaydı -sûretlerden kat'-ı nazar edilerek- onun bilfiil bir zâtı olması zorunlu olurdu. Bu ise nedensel (*illî*) öncelik anlamına gelir. Hâlbuki mâdum, mevcûdun illeti olamaz. Biliyordun ki heyûlâ zâtında salt kuvvedir.

Detaylar

[602] Buradan, basiretli olan akıl sahibi için, cismin asla bir varlığın tamamına da onun iki parçasından birine de sebep olamayacağı açığa çıkar. Çünkü madde yokluk ifade eden (*ademî*) bir şeydir. Onu içermesi bakımından onu içeren şey de böyledir. Sûretin [böyle olmasının sebebi] ise onun bir şeydeki tesirinin madde vasıtasıyla olmasıdır. Çünkü sûret şayet fiilinde maddeden ihtiyaçsız olsaydı kendindeki varlığında ondan

[٦٠٠] ثم الشق الثاني أيضا يتصور قسمين أحدهما أن يكون كلاهما معلولي علة واحدة. و الآخر أن يكون أحدهما بخصوصه علة و الآخر بخصوصه معلولا لكن يستحيل أن يكون كلاهما معا صادرين عن ثالث من غير علاقة أخرى بينهما و إلا لم يلزم التلازم بينهما بالذات و هو خرق الفرض. إذ قد ثبت امتناع ثبوت كل من الهيولى و الصورة نظرا إلى ذاتها بدون صاحبتها فحينئذ لو لم يكن إحداهما أقرب إلى الثالث يلزم أن يكون وجود كل واحدة منهما عن الثالث بواسطة الأخرى فيعود المجال المذكور الذي قد لزم من كون شيئين كل واحد منهما سببا للآخر فيجب أن يكون إحداهما في درجة المعلولية أقرب إلى العلة لا على وجه الاستقلال ليعود إلى جواز تحقق إحداهما في مقام لم يكن الثانية بعد في ذلك المقام و يكون خرق الفرض بل على وجه آخر سيظهر.

[٦٠١] ثم الأقرب المتوسط لا يجوز أن يكون هي المادة لأن لها القبول و الاستعداد لا الفعل و الاقتضاء. و المستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له فإنه لو جاز ذلك لوجب أن يوجد عنه ذلك المسمى مستعدا له دائما من غير استعداد. و أيضا لو كانت المادة سببا للصورة لوجب أن يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصور. و هذا هو معنى التقدم العلي و المعدوم لا يكون علة للموجود و قد علمت أن الهيولى في ذاتها قوة محضة.

فروع

[٦٠٢] من هاهنا ينكشف لدى العاقل البصير أن الجسم لا يكون سببا لوجود أصلا- لا بتمامه و لا بأحد جزءيه و ذلك لأن المادة أمر عدمي و كذا ما يشتمل عليها من حيث يشتمل عليها و أما الصورة فلأن تأثيرها في شيء بتوسط المادة لأنها لو استغنت عن المادة في فعلها فالأولى أن يستغني عنها

ihtiyaçsız olması evla olurdu. Zira var etme varlıkla kıvam bulur (*tekavvüm*). Bildiğin üzere artbileşen (*tâlî*) imkânsızdır. O halde önbileşen (*mukaddem*) de böyledir. Çünkü sûretin tesiri madde vasıtasıyla olursa madde o şeyin varlığının yakın illeti olur. Bu ise imkânsızdır.

[603] Buradan anlaşıldı ki tüm cisimler, aralarında herhangi bir alaka ve karşılıklı gerektirme (*telâzüm*) olmaksızın kendilerinde varlık derecesinde denktirler. Bu sözü "kendilerinde" ifademizle kayıtlamamızın sebebi ise ancak onların arasında telâzüm ve taallukun sonradan eklenen durumlar ve sabit olan vasıflar açısından olabilmesidir. Nitekim unsuriyyât gibi doğrusal hareketi olan cisimlerin varlığı, yönleri sınırlayanın [âlemi kuşatan en büyük felek] varlığına dayanır. Fakat bu, yön ve hareketlere sahip olmaları ve sınırlayanın sınırlayan olması cihetinden böyledir. Onun feleksel bir cisim olması cihetinden değildir.

[604] Bununla, cisimlerden ve arazlardan tamamen ayrık olan kudsî bir şeyin varlığı sabit olur. Çünkü cisimler ölçü ve sayı bakımından sınırlıdır ve teselsül mutlak olarak imkânsızdır. O halde [varlık] zâtıyla zorunlu olan, cisim veya cismânî olmayan bir mevcûdda son bulur. İşte bu, Zorunlu'nun varlığının ispat yollarından biridir.

[605] Aynı şekilde her cisim heyûlâ ve sûretten mürekkeb olduğuna göre bu durumda şayet bir cisim başka bir cismin sebebi olsaydı öncelikle onun, ondan önce olan iki parçasının varlığının sebebi olması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır. Çünkü maddenin zâtında bir farklılık yoktur. Daha önce geçmişti ki cisimlik sûreti, fertlerinin varlıkta birbirine benzer olduğu bir hakikattir. Hâlbuki illetin, varlık derecesinde ve [varlık] tarzında malûlden farklı olması gerekir. Hâlbuki [bir cismin başka bir cismin illeti olması varsayımında] böyle değildir. Bu ise çelişkidir (*hulf*).

Şüphe ve İzalesi

[606] Biri "Sûretlerin farklılığı maddenin hallerinin farklılığından dolayıdır." diyemez. Çünkü bu, iki açıdan geçersizdir. Birincisi: Çünkü bu durumda bu haller maddedeki ilk sûretler olur. Onlardaki tartışma da aynı şekilde ilk sûretlerin ikinci sûretlerin varlığına illet olmasına ve maddeye ait olan şeyin ancak kabul etmek olduğuna döner. İkincisi: Çünkü sûretlerin, maddelerden edinilen haller sebebiyle farklı farklı

في وجودها في نفسها إذ الإيجاد يتقوم بالوجود و التالي محال كما علمت فكذا المقدم فإذا كان تأثيرها بواسطة المادة فيكون المادة علة قريبة لوجود الشيء و هو محال.

[٦٠٣] فقد علم من هاهنا أن الأجسام كلها في أنفسها مكافئة في درجة الوجود من غير علاقة و تلازم بينها و إنما قيدنا الكلام بقولنا في نفسها لأنها قد توجد التلازم و التعلق بينها من جهة الأمور اللاحقة و الأوصاف الثابتة. فإن الأجسام المستقيمة الحركات- كالعنصريات يتوقف وجودها على وجود المحدد للجهات لكن من حيث كونها ذوات جهات و حركات و من حيث كون المحدد محددا لا من حيث كونه جرما فلكيا.

[٦٠٤] و بذلك يثبت وجود أمر قدسي مفارق عن الأجسام و أعراضها بالكلية لتناهي الأجسام قدرا و عددا و استحالة التسلسل مطلقا فينتهي إلى موجود واجب بالذات غير جسم و لا جسماني- و هذا أحد الطرائق لإثبات وجود الواجب

[٦٠٥] و أيضا لما كان كل جسم مؤلفا من هيولى و صورة فلو كان جسم سببا لجسم آخر لكان يجب أن يكون أولا سببا لوجود جزءيه اللذين هما أقدم منه و هذا محال لأن المادة لا اختلاف لها في ذاتها و قد مر سابقا أن الصورة الجسمية حقيقة متماثلة الأفراد في الوجود و العلة يجب أن تكون مخالفة للمعلول في درجة الوجود و نحوه و ليس كذلك هذا خلف.

شك و إزالة

[٦٠٦] ليس لقائل أن يقول اختلاف الصور يكون لاختلاف أحوال المواد لأن هذا فاسد من وجهين. أما أولا فلأنه حينئذ يكون تلك الأحوال هي الصور الأولى في المادة و الكلام فيها عائد بعينه فيرجع إلى أن الصورة الأولى يكون علة في وجود الصورة الثانية و يكون للمادة القبول فقط. وأما ثانيا فلأن بعد تسليم أن الصور تكون متخالفة بسبب الأحوال المكتسبة عن

oldukları kabul edildikten sonra illetlik ve malûllük iki cisimlik sûreti arasında değil iki hal arasında olur. Bu doğruysa başka bir konudur ve maksadımızın dışındadır. Çünkü biz şu şekilde mutlak bir söz söylüyoruz: Bu, tahkik edildiğinde tasavvur edilemez. Nitekim biz, sûretin cismânî bir kuvve olduğuna işaret etmiştik. O halde nasıl ki onun kendinde varlığı ancak madde sebebiyle tahassül ediyor ve fertleşiyorsa onun başka bir şeyi var etmesi de böyledir. Çünkü biliyorsun ki varlık, var etmenin şartı olduğundan dolayı var etmenin mukavvimidir. O halde tekrar asıl konumuza dönelim.

[607] Deriz ki: Madde, arkadaşının [sûret] illetten sâdır olmasının vasıtası değilse bu durumda sûret maddenin illetten sâdır olmasının vasıtasıdır. Ayrıca onun bağımsız bir vasıta veya bağımsız bir alet olması da mümkün değildir. Zira öğrendiğin üzere bu ikisinin geçersizliği, tıpkı onun mutlak olarak illet olmasının geçersizliği gibidir.

[608] Alet ve vasıta arasındaki fark şudur. Alet, fâilin, yakın etkilenenin üzerinde kendisiyle tesir ettiği şeydir. Vasıta ise iki tarafa kıyaslanan malûldür ve onlardan birinin yakın illeti olarak var olur. Bu taraf mutlak malûlken diğer taraf ise [bu tarafın] uzak illetidir. Sonra, sûretin iki türü vardır. Bunlardan biri, yerini bir sonrakine bırakarak maddeden ayrılan sûrettir. Diğeri ise maddeden ayrılmayan sûrettir. Birinci kısımda bu [vasıta olma durumu] tasavvur edilemez. Çünkü o, kendisinden yok olduğu maddenin aracı illeti olursa onun yok olmasıyla madde de yok olurdu ve ortaya çıkan yeni sûretin de aynı şekilde başka bir yeni maddesi olurdu. Çünkü onların nezdinde kesinleşmiştir ki her hâdis önceki bir maddeye, kuvveye ve kuvveyi taşıyan bir istidada muhtaçtır. Bu durumda maddenin bir maddesi olması lâzım gelirdi. Hâlbuki bu imkânsızdır. Çünkü tartışma ilk madde hakkındadır. Ayrıca [bu durumda] farz edilenin sûretin maddesi olması lâzım gelir. Diğer yandan [bu durumda] tartışmayı maddenin maddesine taşırız ve böylece bir araya toplanmış maddelerde teselsül lâzım gelir. Ayrıca illet, malûlün varlığından önce fertleşmiş olarak mevcûd olmak zorundadır. Fertleşme ise çok sayıda ferdi olan türde, mâhiyet ve onun lâzımları hasebince olamaz. Aksi takdirde mâhiyet tek bir şahısla sınırlı olurdu. Hâlbuki böyle değildir. Bilakis [fertleşme] ayrık (*mufârık*) arazlarla olur. Lâzımlardan olmayıp arız olan her sıfatın varlığı edilgenlik cihetine muhtaçtır.

المواد فيكون العلية و المعلولية بين الحالين لا بين الصورتين الجسميتين فذلك إن صح كان حديثا آخر خارجا عن مقصودنا على أنا نقول كلاما مطلقا- إن ذلك غير متصور عند التحقيق لما أشرنا إليه أن الصورة قوة جسمانية فكما أن وجودها في نفسها لا يتحصل و لا يتشخص إلا بسبب المادة فكذا إيجادها لشيء آخر- لما علمت أن الوجود مقوم للإيجاد لأنه شرط له فلنرجع إلى ما كنا بصدده.

[٦٠٧] فنقول إذا لم يكن المادة هي الواسطة في صدور صاحبتها من العلة فكانت الصورة هي الواسطة لصدور المادة و لا يمكن أيضا أن يكون واسطة مستقلة أو آلة مستقلة إذ فسادهما بعينه كفساد ما إذا كانت علة مطلقة كما عرفت.

[٦٠٨] و الفرق بين الآلة و الواسطة أن الآلة ما يؤثر به الفاعل في منفعله القريب و الواسطة معلول يقاس إلى الجانبين فيوجد علة قريبة لأحدهما فذاك المعلول المطلق و الآخر علة بعيدة. ثم الصورة على ضربين صورة تفارق المادة إلى بدل عاقب و صورة لا تفارقها- أما الضرب الأول منهما فلا يتصور ذلك فيها لأنها إذا كانت علة متوسطة للمادة التي تعدم عنها لكانت تعدم بعدمها المادة فيكون للصورة المستأنفة مادة أخرى مستأنفة أيضا لما تقرر عندهم أن كل حادث يحتاج إلى مادة سابقة و قوة سابقة و استعداد لحامل القوة فيلزم أن يكون للمادة مادة. و هذا مستحيل لأن الكلام في المادة الأولى و لأنه يلزم أن يكون المفروض مادة صورة و لأنا ننقل الكلام إلى مادة المادة و هكذا يلزم التسلسل في المواد المجتمعة و لأن العلة يجب أن تكون موجودة متشخصة قبل وجود المعلول و التشخص في النوع المتكثر الأفراد لا يمكن أن يكون بحسب الماهية و لوازمها و إلا لانحصرت الماهية في شخص واحد و ليس كذلك بل يكون بعوارض مفارقة و كل صفة عارضة ليست من اللوازم- يحتاج وجوده إلى جهة

Edilgenlik ise ancak madde cihetinden olur. O halde [bu durumda] maddenin mevcûd olmadan önce mevcûd olması lâzım gelirdi. Bu ise imkânsızdır.

[609] O halde sûretin, bağımsız bir illetin parçası ve fertleşmiş bir illetin maddeye varlığını vermedeki ortağı olması gerekir. Böylece madde, zorunlu kılıcı illetten, muayyen olmayan ve maddeden ancak başka bir sûretin varit olmasıyla ayrılan bir sûret vasıtasıyla varlığa gelmiş olur. Bu [sonra gelen] sûret, maddeden yok olan sûretin yaptığı maddeyi kaim kılma fiilini yapar. Bu fiil, maddenin, kendileriyle beraber kaim olduğu ve kıvam vermede birbirine benzeyen sûretleri daima veren bu [yukarıda mutlak illet olarak zikredilen] üçüncünün feyziyledir. İşte o, sûretleri verendir (*vâhibu's-suver*) ki onun durumunu inşallah daha sonra açıklayacağız. Onun rûhânî bir cevher olması gerekir. Zira cisim veya cismânî olsaydı tartışma, söz kudsî cevhere varana kadar devam ederdi.

Hükme Bağlama (*Tescil*)

[610] Kaim kılmadaki (*takvim*) vasıtanın öncelikle -zamansal değil zâtî öncelikle- kendi zâtıyla kıvam bulması (*tekavvüm*), daha sonra başkasına kıvam vermesi lâzım gelince, sûretin öncelikle zâtından veya ilkeden bilfiil kıvam bulması (*mütekavvim*), daha sonra heyûlâya kıvam vermesi gerekir. O halde sûretin varlığı heyûlânın varlığından öncedir. Cismânîlik sûreti ise cismin fiiliyeti, onun hâsıl olması (*tahassül*) ve tamam olmasıdır. Onun varlık kuvvesi, eksiklik ciheti ve imkânı maddededir. Bilkuvve olan madde ancak sûretle bilfiil hale gelir. Böylelikle önce [herhangi bir] sûret olması bakımından sûretin varlığı olur, sonra madde olması bakımından maddenin varlığı olur. Onun madde oluşu, varlıkta sûretin maddesi oluşunun aynısıdır. Her ne kadar varsayım sırasında akılda ondan başkası olsa da [durum böyledir]. Daha sonra ise bu muayyen sûret olması bakımından sûretin varlığı olur.

[611] Heyûlâya daima lâzım gelen sûretin ikinci kısmı ise -kesilmenin, yapışmanın, bitişmenin ve ayrılmanın meydana gelmesi gibi bozulma sebeplerinden ancak Allah'ın dilediği gerçekleştiğinden dolayı- her ne kadar ilk bakışta vehim, onun, heyûlâyı kaim kılmada mutlak bir vasıta veya mutlak bir alet olmasını mümkün görse de sahih akıl burhan

انفعالية و الانفعال لا يكون إلا من جهة المادة فيلزم أن تكون المادة موجودة قبل ما تكون موجودة هذا محال.

[٦٠٩] فيجب أن يكون الصورة بنفسها جزءا من علة مستقلة و شريكا لعلة متشخصة في إفادة وجود المادة فيكون المادة وجدت عن تلك العلة الموجبة بواسطة صورة غير معينة لا تفارق المادة إلا بورود صورة أخرى يفعل فعل ما عدمت عن المادة في إقامتها بإفاضة هذا الثالث المعطي دائما ما به تقوم المادة من الصور المتماثلة في التقويم و هو الواهب للصور الذي سنصف حاله من ذي قبل إن شاء الله. و يلزم أن يكون جوهرا روحانيا إذ لو كان جسما أو جسمانيا لكان الكلام فيه باقيا إلى أن يعود الكلام إلى جوهر قدسي.

تسجيل

[٦١٠] لما كانت الواسطة في التقويم يلزم أن يكون قد تقومت أولا بذاتها أولية بالذات لا بالزمان ثم تقوم غيره فيجب أن يكون الصورة قد تقومت أولا بالفعل من ذاتها أو من المبدإ فيقوم الهيولى بعد ذلك. فالصورة وجودها أقدم من وجود الهيولى- و الصورة الجسمانية هي فعلية و تحصل للجسم و تمام له و قوة وجودها و جهة نقصها و إمكانها في المادة و المادة بالقوة إنما تصير بالصورة بالفعل فيكون الوجود أولا للصورة بما هي صورة و ثانيا للمادة بما هي مادة و كونها مادة عين كونها مادة للصورة في الوجود و إن كان غيرها بحسب العقل عند فرضها ثم للصورة بما هي هذه الصورة المعينة.

[٦١١] و أما الضرب الثاني من الصورة التي يلزم الهيولى أبدا لعدم تحقق أسباب الفساد من حدوث الانقطاع و الالتصاق و الاتصال و الانفصال إلا ما شاء الله فهي و إن كانت في أول النظر مما يجوز الوهم أن يكون واسطة مطلقة أو آلة مطلقة في إقامة الهيولى لكن العقل الصحيح يحكم

ile bunun geçersizliğine hükmeder. Çünkü heyûlânın, türsel tabiatta ortak olmalarına rağmen başkasıyla değil de bu sûretle tahsis edilmesi bir illete ihtiyaç duyar.

[612] Aynı şekilde öğrendin ki uzamsal cevherin fertlerinin fertleşmesi ancak -tabiata daima lâzım gelmesi zorunlu olmayan- edilgen arazlar vasıtasıyla olur. Aksi takdirde onların varlığı maddede olmazdı. Bilakis sûret, hâricî aklî sûretler gibi kendi zâtıyla kaim olurdu. Hâlbuki böyle değildir. Sûret, heyûlâdan -varlıkla ve kendi zâtıyla kaim oluşuyla ve varlığının mukavvimi olan illetleriyle- önce olmasından dolayı heyûlânın kaim oluşu için mutlak bir illet olsaydı bu iki öncülden, heyûlânın kendisinden varlıkla iki mertebe önce olması lâzım gelirdi. Bunun imkânsızlığı ise açıktır.

[613] Sonra öğrendin ki var etmek varlıkla mütekavvimdir. Cisimlik sûretinin muayyen varlığı ise heyûlâyla mütekavvimdir. Çünkü o ancak meydana gelişi yenilenen, değişimden ve devamlılık ile bekâ hususiyetleri sebebiyle tazelenmekten ayrı olamayan edilgen heyetler vasıtasıyla olur.

[614] Eğer o hususiyetlerde meydana gelişleri ortak olan ve gerçekleşmeleri tabiatın daima lâzımı olan birleştirici bir yön varsa ve etkilenme ve heyûlâya ihtiyaç onlara göre değilse de buna rağmen onlar müphemdir ve benzerlerinin yenilenmesinden ve hâdislerin peşpeşe gelmesinden ayrı olamazlar. Tahassülünde hâdislerden ayrı olamayan şey tabilikle de olsa maddeye muhtaçtır. O halde fertleşmenin, var etmeden önce olmasına rağmen o, fertleşmesinde kendisine muhtaç olan şeyin varlığının nasıl sebebi olabilir? Çünkü o ya -galip görüşte olduğu gibi- varlığın kendisidir ya da ona denk bir şeydir. Buna göre sûret heyûlânın sebebi olsaydı ve madde ondan veya onunla beraber olan şeyden önce gelseydi -sonra gelenle beraber olandan önce gelen, aynı şekilde sonra gelenin kendisinden de önce olacağından dolayı- bu durumda heyûlânın, kendisinden iki mertebe önce gelmesi lâzım gelirdi. Bu ise imkânsızdır.

[615] Diğer sebep ise şahsî sûretin, mahsus olan sonluluktan ve şekillenmeden ayrılamamasıdır. Bu ikisi maddenin arazlarındandır. Zira hacimsel tabiatın lâzımlarından olsalardı tüm cisimler sonluluktan tek bir mertebede ve şekilden tek bir tarzda olurlardı. Hâlbuki böyle değildir.

بنفي ذلك بالبرهان و ذلك لأن تخصيص الهيولى بها دون غيرها مع اتفاقهما في الطبيعة النوعية يحتاج إلى علة.

[٦١٢] و أيضا قد علمت أن تشخص أفراد الجوهر الامتدادي لا يتحقق إلا بعوارض انفعالية غير واجبة اللزوم للطبيعة دائمة و إلا لما كان وجودها في مادة بل كانت الصورة قائمة بنفسها كالصور العقلية الخارجية و ليس كذلك فلو كانت علة مطلقة لقوامها لسبقها بالوجود و القوام بنفسها و بعللها المقومة لوجودها فيلزم من هاتين المقدمتين كون الهيولى سابقة على نفسها بالوجود بمرتبتين و هذا بين الاستحالة.

[٦١٣] ثم لما علمت أن الإيجاد متقوم بالوجود و الوجود المتعين للصورة الجسمية متقوم بالهيولى لأنه إنما يكون بهيئات انفعالية متجددة الحصول غير منفكة عن التغير و الحدثان بسبب خصوصيات الاستمرار و البقاء.

[٦١٤] و إن كانت لها جهة جامعة متفقة الحصول في تلك الخصوصيات لازمة التحقق للطبيعة دائما ليس بحسبها الانفعال و الافتقار إلى الهيولى إلا أنها مبهمة غير منفكة عن تجدد الأمثال و لا خالية عن توارد الحوادث و ما لا يخلو عن الحوادث في تحصلها فهو مفتقر إلى المادة و إن كان بالتبعية. فكيف يكون سببا لوجود ما يفتقر إليه في تشخصه و التشخص متقدم على الإيجاد. لأنها إما عين الوجود كما هو المذهب المنصور أو مساوق له فلو كانت الصورة سببا للهيولى و كانت المادة متقدمة إما عليها أو على ما معها و المتقدم على ما مع المتأخر متقدم عليه أيضا فيلزم أن يكون الهيولى سابقة على نفسها بمرتبتين- هذا محال-

[٦١٥] و لأن الصورة الشخصية لا تنفك عن التناهي و التشكل المخصوصين و هما من عوارض المادة إذ لو كانا من لوازم الطبيعة الجرمية لكانت الأجسام كلها في مرتبة واحدة من التناهي و نحو واحد من الشكل و ليس كذلك.

[616] O halde madde ile sebeplenen arazlardan olan sonluluk ve şekillenme ya şahsî hacimsel sûretin derecesinde olur ya da ondan önce gelir. Bir şeyden önce gelen şeyden önce gelen, o şeyden de önce gelmiştir. Bir şeyle beraber olandan önce gelen şey de aynı şekilde o şeyden önce gelmiştir. O halde sûret heyûlânın sebebi olsaydı sûret, kendisinden önce gelen şeyden ya bir mertebe ya da iki mertebe önce gelirdi. Bu durumda ise bir şeyin kendisinden ya üç mertebe ya da iki mertebe önce gelmesi lâzım gelirdi. İkisinin imkânsızlığı da açıktır. Artbileşenin (*tâli*) imkânsızlığı önbileşenin (*mukaddem*) imkânsızlığını gerektirir. O halde açığa çıktı ki her iki kısmıyla da sûretin bağımsız bir illet, vasıta veya alet olması imkânsızdır. Geriye ise onun fâil illetin ortağı ve tam illetin parçası olması kalır.

Beşinci Fasıl

Malûlün İlletle Beraber Olmasının İmkânı

[617] Öğrendin ki varlık, zât hasebince öncelikle sûretin, ikinci olarak ise maddenindir. Sonra anladın ki illiyetin manası zât hasebince varlıkta önce gelmekten başka bir şey değildir. Sûretin varlığı ise hulûl etme şeklindedir. Buna göre onun heyûlâdaki varlığı, malûlle beraber olan illetin varlığı gibidir. Aralarındaki beraberlik sûretin varlık veren, heyûlânın varlık alan olmasına ters değildir. Bilakis illet bilfiil illet olduğunda malûlun ondan varlığa gelmesi ve onunla beraber olması lâzım gelir. Zira varlıktaki beraberlik, varlığın faziletindeki ve bağımsızlığındaki beraberlikten başkadır. Birincisi ikincisini gerektirmez. Sûretin durumu da sûret ve mevcûd olduğunda böyledir. Ondan, onunla beraber olan bir başkası lâzım gelir. Bir şeyin varlığını veren şey [ondan] ayrık olarak da ona varlık verebilir, [onunla] beraber olarak da ona varlık verebilir. Akıl, ikisinin imkânını da uzak görmez. Varlık ikisini de doğrular. Burhan bu iki kısmın varlığına dayanır. Cevherlerin arazlarla beraber olma durumu da böyledir. Zira cevher, zâtında bilfiil tekavvüm ettikten sonra kendisine hulûl eden arazların varlığında vasıtadır.

[٦١٦] فالتناهي و التشكل اللذان من العوارض المسببة بالمادة إما أن يكونا في درجة الصورة الجرمية الشخصية أو سابقا عليها و السابق على السابق على الشيء سابق على ذلك الشيء و كذا السابق على ما مع الشيء سابق على المع فلو كانت الصورة سببا للهيولى لكانت الصورة سابقة على ما يسبقها إما بمرتبة أو بمرتبتين. فيلزم سبق الشيء على نفسه.إما بثلاث مرتبة أو بمرتبتين و كلاهما بين الاستحالة و استحالة التالي يستلزم استحالة المقدم. فانكشف امتناع كون الصورة بأحد قسميها علة مستقلة أو واسطة و آلة فبقي أن يكون شركة للعلة الفاعلية و جزءا للعلة التامة.

الفصل الخامس

في تجويز كون المعلول مقارنا للعلة

[٦١٧] لما علمت أن الوجود أولا للصورة بحسب الذات و ثانيا للمادة و دريت أن العلية ليست مفادها إلا التقدم في الوجود بحسب الذات. و وجود الصورة على نحو الحلول فيكون وجودها في الهيولى كوجود العلة مع المعلول و المعية بينهما لا ينافي كون الصورة مفيدة و الهيولى مستفيدة بل كما أن العلة إذا كانت علة بالفعل لزم عنها المعلول و أن يكون المعلول معها إذ المعية في الوجود غير المعية في فضيلة الوجود و استقلاله و الأول لا يستلزم الثاني. فكذلك الصورة إذا كانت صورة و موجودة يلزم عنها غيرها مقارنا لها و المفيد لوجود شيء منه ما يفيده و هو مباين و منه ما يفيده و هو ملاق و العقل لا ينقبض عن صحة القسمين و الوجود يصدقه فيهما و البرهان قائم على وجود هذين القسمين و هكذا حال الجواهر مع الأعراض. فإن الجوهر واسطة في وجود الأعراض الحالة فيه بعد تقومه في ذاته بالفعل.

Altıncı Fasıl

Umum Bakımdan Tek Olan Bir Şeyin Sayı Bakımından Tek Olan Başka Bir Şeye Özel Bir Şekilde İllet Olmasının Keyfiyeti

[618] Açık ve kesin hale geldi ki sûret heyûlâ ile tek bir derecede beraber değildir. Bilakis sûretin, kendisinde heyûlânın bulunmadığı bir önce gelme derecesi vardır. Bunun yanında ortaya çıktı ki sûret, tam sebep de değildir fâil illet de değildir. Burada şüphesiz sûretin arkasında, heyûlânın kendisinden feyzetmesi için kendisiyle alakalandığı başka bir şey daha vardır. O, ilâhî, nursal (*nûrî*) bir cevherdir ve eksikliklerden münezzeh kudsî bir fiildir. Çünkü onun sûret veya hacimsel bir tabiat olması bir yana nefsânî bir cevher olması bile imkânsızdır. Fakat onun feyzinin sûret vasıtası olmaksızın tamamlanması da imkânsızdır. Bilakis durum ancak bu ikisiyle beraberce tamamlanır. Bu aklî nur, hacimsel sûreti mücerred sûretlerin Rabbinin izniyle bahşeder ve mutlak olması bakımından sûretin zâtıyla heyûlâyı kaim kılar. Bunun aksi, yani 'heyûlânın zâtıyla sûreti ikame etmesi' şeklinde değildir. Zira daha önce de geçtiği gibi heyûlânın sûretle beraber olmaksızın bir zâtı yoktur.

[619] Bunun keyfiyeti şöyledir: Heyûlânın, kendisini giyindiği belirli bir sûret ayrıldığı zaman onu takip eden bir sûret ile heyûlâ devamı eder ve mevcûd kalır. Buna göre eklenenin öncekine herhangi bir sûret olma hususunda ortak olması bakımından o, kudsî kaim kılıcıya kaim kılma hususunda destek olur. Öncekinden farklı olması bakımından ise heyûlâyı bilfiil önceki sûretle beraber olan cevherden başka bir cevher kılar. Buna göre sûret bir açıdan illet ile malûlü arasındaki vasıtadır. O halde şüphesiz illetle mütekavvimdir ve [heyûlâdan] zâtî bir öncelikle öncedir. Bu yüzden onun tahassülü ve sübutu heyûlâdan öncedir. O fiildir ve fiiliyetinin, salt kuvve olan heyûlâda bulunduğu kuvvedir.

[620] Belki şöyle diyebilirsin: "Aklın hükmüne göre mutlak bir tabiatın şahsî bir varlık için kaynak olması ve umumi bir birliğin sayısal bir birliğin illeti olması -illetin, hâsıl olması (*tahassül*) bakımından malûlden daha şiddetli ve taayyün etmesi bakımından ondan daha kuvvetli olmasının zorunluluğuna rağmen- nasıl mümkün olur?"

الفصل السادس

نوكيفية كيفية لشيء موجبا لوجود و عدمه لوجود و صدوره وجوبيا لشيء

[٦١٨] لما تبين و تحقق أن الصورة ليست مع الهيولى في درجة واحدة بل لها درجة من السبق لم يكن الهيولى في تلك الدرجة. و ظهر مع ذلك أن الصورة ليست سببا تاما و لا علة فاعلية و أن هناك لا محالة شيء وراء الصورة يتعلق به الهيولى ليفيض عنه و هو جوهر نوري إلهي و فعل قدسي سبحاني لاستحالة كونه جوهرا نفسانيا فضلا عن كونه صورة أو طبيعة جرمية لكن يستحيل أن يكمل فيضانها عنه بلا توسط صورة أصلا بل إنما يتم الأمر بهما جميعا فهذا النور العقلاني يهب الصورة الجرمية بإذن رب الصور المجردة و يقيم الهيولى بذات الصورة من حيث هي مطلقة دون العكس بأن يقيم الصورة بذات الهيولى إذ لا ذات لها أصلا إلا بالصور كما مر.

[٦١٩] و كيفية ذلك أنه إذا انقطعت صورة معينة- تلبست بها الهيولى أدامها و استبقاها بتعقيب صورة عاقبة فمن حيث إن اللاحقة تشارك السابقة في أنها صورة ما تعاون المقيم القدسي على الإقامة و من حيث إنها تخالفها- تجعل الهيولى بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي كان بالسابقة فالصورة من وجه واسطة بين العلة و معلولها فلا محالة تكون متقومة بالعلة و متقدمة تقدما بالذات- فهي أقدم تحصلا و ثبوتا من الهيولى و هي فعل و قوة فعليتها في الهيولى التي هي قوة محضة.

[٦٢٠] و لعلك تقول كيف يصح في فتوى العقل كون طبيعة مطلقة مبدأ لوجود شخصي و وحدة عمومية علة لوحدة عددية مع أن العلة يجب أن يكون أشد تحصلا و أقوى تعينا من المعلول.

[621] Zikrettiğin bu soruya iki vecihle cevap verilir:

[622] Birincisi, Şeyhü'r-Reis'in [İbn Sînâ] ve diğer eski filozofların da -Allah ruhlarını kutsasın- ifade ettikleri olup özeti şöyledir: Akıl, umumiyetinin birliği, sayı bakımından bir olanla muhafaza edilen umumiyet bakımından bir olan şeyin, sayı bakımından bir olan şeyin illeti olmasını uzak görmez. Burada da durum böyledir. Nitekim tür bakımından tek olan şey sayı bakımından tek olan şeyle muhafaza edilir ki o mufârıktır. Gerçekte asıl zorunlu kılan da o mufârıktır. Ancak onun gerektirmesi, kendisiyle beraber olan şeylerden -hangisi olursa olsun- birinin ona katılmasıyla tamamlanır, kendi zâtıyla değil. Bu durum onu sayısal birlikten çıkarmaz. Aksine sayı bakımından bir olanın tesirini, her cihetten bilfiil olan salt mufârık ile zâtında salt kuvve olan şey [heyûlâ] arasındaki ilişkinin [sûret] vasıtasıyla gerçekleşmesi açısından tam hale getirir.

[623] Özetle, uzamsal sûretlerin tabiatı, fertlerin hususiyetlerinden herhangi bir şey, bilaraz olmak dışında onun sebepliğine dâhil olmaksızın heyûlânın bizzat illetidir. Buna göre heyûlânın tam illetinin zatı, sayı bakımından tek olan şeyin umumiyet bakımından tek olan şeye katılmasından mürekkeb olur. Onun tesiri tam, varlığı ile fertleşmesi bakidir. O, bu mürsel tabiatın fertlerinin çoğalmasıyla çoğalmayan şahsî bir zâttır. Zira fertler ve onlardan hiçbir şey illetin parçası değildir. O halde sayı bakımından bir olan şey böyle olan şeyin illetidir.

[624] İkincisi, Allah'ın yardımıyla yazarın [Molla Sadrâ'nın] aklına gelen şu ifadelerdir: Heyûlâ, sanıldığı gibi zâtı taayyün etmiş bir şahıs değildir ki varlığının umumi olan bir şeye dayanmasının imkânsızlığına hükmedilebilsin. Bilakis onun fertleşmesi fertleşmenin başka bir türüdür. Taayyünü ise eksik bir taayyün tarzıdır. Çünkü onun taayyünü mutlak sûretle meydana gelmiştir, özel bir sûretle değil. O halde onun taayyünü, zihnî şeylerin taayyününe benzemektedir. Örneğin akıl, cins olması bakımından cinse -fasıllardan ve başka şeylerden sarfınazar ederek- yöneldiğinde cinssel mana böyledir.

[625] O halde heyûlânın şahsî birliği, zâtında, sûretin türsel birliğine dayanmayı reddeden bir şahsî birlik değildir. Bilakis heyûlâ iyi düşünen

[٦٢١] فيجاب عما ذكرت بوجهين:

[٦٢٢] أحدهما ما أفاده الشيخ الرئيس و غيره من القدماء قدس الله أرواحهم ملخصه أن العقل لا ينقبض عن أن يكون الواحد بالعموم الذي يستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد و هاهنا كذلك فإن الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد و هو المفارق و بالحقيقة الموجب الأصل هو ذلك المفارق إلا أنه إنما يتم إيجابه بانضمام أحد أمور يقارنه أيها كانت لا بعينه .و ذلك لا يخرجه عن الوحدة العددية بل إنما يجعل الواحد بالعدد تام التأثير من جهة حصول المناسبة بواسطته بين المفارق المحض الذي هو بالفعل من كل جهة و بين ما هو في ذاته قوة محضة.

[٦٢٣] و بالجملة لما كانت طبيعة الصور الامتدادية علة بالذات للهيولى من غير أن يدخل في سببيتها شيء من خصوصيات الأفراد إلا بالعرض فقد كانت العلة التامة لها مؤتلفة الذات من انضمام واحد بالعموم بواحد بالعدد ذاتا شخصية تامة التأثير باقية الوجود و التشخص غير متكثرة بتكثر أشخاص تلك الطبيعة المرسلة إذ ليست الأفراد و لا شيء منها جزء العلة فواحد بالعدد علة لما هو كذلك.

[٦٢٤] و ثانيهما ما خطر ببال الراقم بعون الله و هو أن الهيولى ليست شخصا متعين الذات كما توهم حتى يحكم عليها باستحالة استنادها إلى أمر عام الوجود بل إنما تشخصها ضرب آخر من التشخص و تعينها نحو ناقص من التعين لأن تعينها قد حصل بمطلق الصور لا بصورة خاصة فما أشبه تعينها بتعين الأمور الذهنية كالمعنى الجنسي إذا لاحظه العقل من حيث هو هو مع قطع النظر إلى الفصول و غيرها.

[٦٢٥] فالوحدة الشخصية التي للهيولى ليست وحدة شخصية أبت في ذاتها أن تكون مستندة لوحدة نوعية للصورة بل هذه إنما هي متعينة بذلك

kimseye açık olacağı üzere ancak onunla taayyün eder. Kudsî olanın katılmasına ihtiyaç ise heyûlânın tahassül mertebesinin ve fertleşme tarzının umumi bakımdan bir olana değil de sayı bakımından bir olana dayanmayı gerektirmesinden dolayı değil bilakis daha önce de geçtiği gibi sûretin varlığının -onunla ve sûretin şahsî zâtlarından biriyle korunmuş olması için- sebep olmakta ona ihtiyaç duymasından dolayıdır.

[626] Bu ortaya koymuştur ki [Meşşâîler], heyûlâ ve sûretten herbirinin fertleşmede diğerine ihtiyaç duymasının, imkânsız olan devr şeklinde dairesel bir tarzda olmadığını zikretmişlerdir. Heyûlânın mâhiyet ve şahsiyeti şüphesiz onda kaim olan sûretin şahsiyetinden öncedir. Heyûlânın fertleşmesi ise mutlak sûretin zâtının kendisiyledir, onun şahsî hüviyetiyle değildir. O halde sûret, şahsiyetiyle değil mâhiyetiyle heyûlânın şahsiyetinden ve mâhiyetinden öncedir. Şahsî sûret ise ancak -sûretin taayyününden değil- sûretten varlık alan bir taayyünle taayyün etmiş olan bir heyûlâya muhtaçtır.

Tartışma ve Tamamlama

[627] Belki en baştan şöyle diyebilirsin: "Burhânî olan açıklamayla kesinleşti ki her türsel tabiat hâriçte çok sayıda fertlere ihtimallidir. Buna göre o ancak madde ile çoğalır. Bu maddenin fertleşmesi başka bir maddeyle ise maddeler sonsuza kadar teselsül eder. Sûretle ise bu durumda ise döngü (*devr*) lâzım gelir."

[628] Bil ki sûretin heyûlâ ile fertleşmesinin manası heyûlânın sûret ile fertleşmesinin manasından başkadır. Çünkü birincinin manası, sûretin heyûlâyla fertleşmesinin, heyûlânın fertleşmeyi veya ona lâzım gelen ve müşahhısât olarak isimlendirilen arazları kabul edici olması bakımından olmasıdır. Nitekim heyûlânın hakikati kâbiliyet ve istidattır. O, fertleşmenin fâili değildir. Bu, onların şu sözünün manasıdır: "Her tür, çokluğa ihtimallidir ve ancak madde ile fertleşir." Yani şahsiyeti kabul edecek bir kabul ediciye muhtaçtır. Kâbil, nasıl olur da kendisini kabul ettiği şeyin fâili olabilir? Bilakis onun fâili, sûreti kuşatan konum, mekân ve zaman gibi -ve müşahhısât olarak isimlendirilen- arazların şahsiyetinin yakın varlık verenidir. Bunun tersinin manası ise -yani heyûlânın mutlak sûretle fertleşmesinin manası- sûretin fâil olması ve heyûlânın

كما ينكشف للمتأمل المتدبر و أما الافتقار إلى انضمام الأمر القدسي فليس لأن مرتبة تحصل الهيولى و نحو تشخصها يستدعي الاستناد إلى واحد بالعدد دون واحد بالعموم بل لأن الصورة في كونها سببا افتقرت إليه لتكون محفوظة الوجود به و بواحد من أفرادها الشخصية كما مر.

[٦٢٦] و مما يوضح ذلك أنهم ذكروا في كيفية افتقار كل من الهيولى و الصورة إلى الأخرى في التشخص على وجه غير دائر دورا مستحيلا أن الهيولى سابقة الماهية و الشخصية- على شخصية الصورة القائمة فيها لا محالة و أما تشخص الهيولى فبنفس ذات الصورة المطلقة لا بهويتها الشخصية فالصور بماهيتها لا بشخصيتها أقدم من شخصية الهيولى و ماهيتها جميعا و أما الصورة الشخصية فهي إنما تفتقر إلى هيولى متعينة تعينا مستفادا من الصورة لا من تعين الصورة فكن على بصيرة.

بحث و تحصيل

[٦٢٧] لك أن تقول من رأس لما تقرر بالبيان البرهاني أن كل طبيعة نوعية يحتمل أشخاصا كثيرة في العين فهي إنما تتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة إن كانت بمادة أخرى يتسلسل المواد إلى لا نهاية و إن كان بالصورة فيلزم الدور.

[٦٢٨] فاعلم أن معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة. و ذلك لأن معنى الأول أنها تتشخص بالهيولى من حيث هي قابلة للتشخص أو لما يلزمه من الأعراض المسماة بالمشخصات. فإن حقيقة الهيولى هي القابلية و الاستعداد و ليست فاعلة للتشخص. و هذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فإنما تتشخص بالمادة أي يحتاج إلى قابل يقبل الشخصية و القابل كيف يكون فاعلا لما هو قابل له بل الفاعل له هو المفيد القريب للشخصية من الأعراض المكتنفة للصورة كالوضع و الأين و متى و أمثالها المسماة بالمشخصات و أما معنى العكس أي تشخص

fertleşmesinin varlık vericisi olması bakımındandır. Bu durumda döngü (*devr*) de lâzım gelmez, teselsül de.

Tartışma ve Tamamlama

[629] Biri şöyle diyebilir: "Madde ve sûretin her birinin diğerinin zâtıyla fertleşmesi hangi şekilde olursa olsun mümkün değildir. Çünkü bu, her birinin zâtının diğerinin zâtına katılmasına bağlıdır. Her birinin zâtının diğerinin zâtına katılması ise her birinin fertleşmesine bağlıdır. Zira mutlak olan mevcûd değildir. Mevcûd olmayana ise başkası katılamaz."

[630] Bunun cevabı olarak, öncülün "Varlığın mâhiyete katılması onların her ikisinin de mevcûd olmasına bağlı değildir. Burada da aynıdır." denilerek menedilmesi merduddur. Çünkü son öncül bedihi olduğundan dolayı menedilmeyi kabul etmez. Mâhiyet ve varlığın durumuyla nakzedilmesi ise varit olmamıştır. Çünkü o ikisi hâriçte iki farklı şey değildir ki biri katılan diğeri ise kendisine katılınan olsun. Bilakis onların ikiliği -daha önce geçtiği üzere- zihindeki aklî analiz bakımındandır.

[631] Bunun doğru cevabı birinci öncülün menedilmesidir. O öncül de "Mutlak şey mevcûd değildir." [öncülüdür]. Zira bu öncül doğru değildir. Doğrusu, mutlağın kayıttan mutlak olması kaydıyla mevcûd olmadığıdır. Mutlak olma ve kayıtlanma kaydından mutlak olan -yani bunlardan birinin yokluğunu dikkate alarak değil bunlardan herhangi birini dikkate almadan- [ele alınan] şey ise mâhiyet olmaları bakımından mâhiyetlerin, onların fertlerinin varlığının aynıyla varlığına hükmeden akıl sahiplerinden muteber olanlar nezdinde mevcûddur.

[632] Hâsılı, mâhiyet mutlak olmak ve kayıtlanma şartları olmaksızın da ele alınabilir, mutlak olma şartıyla da ele alınabilir. Bu iki itibar arasında açık bir fark vardır. Bu iki vecihten biriyle ele alınan, hâriçte de zihinde de mevcûddur. Diğeri ise ancak zihinde mevcûddur. Bizim konumuzda lâzım olan ise birincisidir, ikincisi değildir. Buna göre lâzım, mahzur değildir. Mahzur ise lâzım değildir.

الهيولى بالصورة المطلقة- فمن حيث هي فاعلة و مفيدة لتشخصها فلا يلزم الدور و لا التسلسل.

بحث و تحصيل

[٦٢٩] و لقائل أن يقول إن تشخص كل من المادة و الصورة بذات الأخرى على أي وجه كان غير صحيح لأنه متوقف على انضمام ذات كل منهما إلى ذات الأخرى و انضمام ذات كل منهما إلى ذات الأخرى متوقف على تشخص كل منهما فإن المطلق غير موجود و ما ليس بموجود فلا ينضم إليه غيره.

[٦٣٠] و الجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بأن انضمام الوجود إلى الماهية- لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا. لأن فكذا هاهنا مردود المقدمة الأخيرة غير قابلة للمنع لكونها بديهية. و أما النقض بحال الماهية و الوجود فغير وارد لأنهما ليسا في الخارج أمرين متعددين منضم و منضم إليه بل اثنينيتهما بحسب التحليل العقلي في الذهن كما مر سابقا-

[٦٣١] بل الجواب بمنع المقدمة الأولى [الأخرى] و هي أن الشيء المطلق غير موجود- فإنها غير صحيحة. و الصحيح أن المطلق بقيد الإطلاق عن القيد غير موجود و أما الشيء المطلق عن قيد الإطلاق و التقييد أي بلا ملاحظة شيء منهما لا بملاحظة عدم شيء منهما فهو موجود عند المعتبرين من العقلاء القائلين بوجود الماهيات من حيث هي هي- بعين وجود أشخاصها.

[٦٣٢]فالحاصل أن الماهية يمكن أن يؤخذ بلا شرط إطلاق و تقييد و يمكن أن يؤخذ بشرط الإطلاق و بين الاعتبارين فرق واضح فهي المأخوذة بأحد الوجهين موجودة خارجا و ذهنا و بالآخر غير موجودة إلا ذهنا و اللازم فيما نحن فيه هو الأول دون الثاني- فاللازم غير محذور و المحذور غير لازم.

[633] Bil ki, tatmin edici olan ve tatmin edici olmayan bu iki cevaptan birini Muhakkik Tûsî, diğerini ise İmam Râzî zikretmiştir. Râzî'nin böyle cevap vermesi muhtemelen tabiatların hâriçte varlığını mümkün görmemesine dayanmaktadır.

Ekleme

[634] Madde ve sûretin her biri her ne kadar diğerinin ortadan kalkmasıyla ortadan kalksa da bu durum her birinin varlık mertebesinde diğeri gibi olmasını gerektirmez. Gerektirici her illette ve onun malûlünde de durum böyledir. Çünkü onlardan illet olan ortadan kalktığında malûl de ortadan kalkar. Malûl olan ortadan kalktığında illet de ortadan kalkmaz. Bilakis malûl ortadan kalktığında illet, malûlün ortadan kalkmasının daha öncesinde zâtî öncelikle ortadan kalkmış demektir.

[635] Buradaki durum ise bunun tam tersidir. Zira malûlün ortadan kalkması sonra gelir, illetin ortadan kalkması ise zâtî bakımdan önce gelir. Her ne kadar o ikisi elin ve anahtarın hareketinde olduğu gibi tek bir zamanda beraber olsalar da [durum böyledir]. Zira elin hareketinin ortadan kalkması anahtarın hareketinin ortadan kalkmasından önce gelir. Fakat ikisi de zamanda beraberdir. Tasavvur açısından ise zâti bakımdan önce gelmek ve zâtî bakımdan sonra gelmekten iki vecih de mümkündür. Tümevarım (*innî*) ve tümdengelim (*limmî*) burhanlarında da durum böyledir. Bu, yokluk bahislerinde de geçmişti.

DÖRDÜNCÜ FEN

Cisimlerin Özel Tabiatlarının İspatı ve Onların Türleştirici Sûretlerinin ve Onlara Bitişen Şeylerin Cevherliklerine İşaret Edilmesi

Burada fasıllar vardır.

Birinci Fasıl

[Özel Tabiatların] Manalarına İşaret Edilmesi

[636] Meşşâî filozoflara göre tabii cisimlerin türlerinin her birinde uzamdan ve boyutları kabul etmekten başka bir mana daha vardır.

[٦٣٣] و اعلم أن هذين الجوابين المرضي و غير المرضي ذكر أحدهما المحقق الطوسي و ذكر الآخر الإمام الرازي و لعله أجاب به بناء على عدم تجويزه وجود الطبائع في الخارج.

تذنيب

[٦٣٤] كل واحد من المادة و الصورة و إن كانت ترتفع برفع الأخرى إلا أنه لا يستلزم أن يصير كل منهما كالآخر في مرتبة الوجود و هكذا في كل علة مقتضية و معلولها و ذلك لأن إحداهما و هي العلة إذا رفعت رفع المعلول و أما الآخر و هو المعلول فليس إذا رفع رفعت العلة بل إذا رفع كانت العلة مرفوعة قبل رفعه قبلية بالذات.

[٦٣٥] فالأمر هاهنا بالعكس من ذلك. فإن رفع المعلول متأخر و رفع العلة متقدم ذاتا- مع أنهما معا في زمان واحد كحركتي اليد و المفتاح حيث إن رفع حركتها متقدم على رفع حركته و هما معان في الزمان و أما بحسب التصور فكلا الوجهين من التقدم و التأخر الذاتيين جائز فيهما كما في برهاني اللم و الإن. و قد مر هذا في مباحث العدم.

الفن الرابع

في إثبات الطبائع الخاصة للأجسام و الإشارة إلى جوهرية صورها المنوعة و ما يلتصق بها

و فيه فصول

الفصل الأول

في الإشارة إلى معناها

[٦٣٦] ذهب الحكماء المشاءون إلى أن لكل واحد من أنواع الأجسام الطبيعية معنى آخر غير الامتداد و قبول الأبعاد بها يصير الأجسام أنواعا

Cisimler onlarla farklı türler haline gelirler. Bu yüzden onlar "türsel sûret" -yani kıvam bulma (*takvîm*) ve hâsıl etme (*tahsîl*) etmek açısından türe ait olan- olarak isimlendirilirler. Her cisimsel türde bulunan şey diğer cismânî türlerde bulunandan farklıdır. Bunlar Meşşâîlere göre aynı şekilde cisimlerin farklı eserlerinin ve zâtî sükûn ve hareketlerinin de ilkeleridir. Buna göre onlar "kuvveler ve tabiatlar" olarak da isimlendirilirler. Aynı şekilde cins, mürekkeb türlere onlar vasıtasıyla dönüştüğünden dolayı "kemâlât" olarak da isimlendirilirler.

[637] Bunlar tek bir tabii cisimdeki tek bir şeyin farklı ünvan ve vasıflarıdır. Bir kimse o şeyin cevherliğinin açıklanmasını bu sıfatların her birinden edinebilir ve bunları o şeye ulaştıran bir yol kılabilir.

İkinci Fasıl

Hareketlerin ve Eserlerin İlkeleri Olmaları Açısından [Özel Tabiatların] İspatlanmaları

[638] Şüphe yok ki her biri cisimlerin kısımlarından bir kısma mahsus olan farklı eserleri gerektiren şeyin, onun zâtının dışında olmayan [birbirinden] farklı şeyler olması zorunludur. Çünkü biz biliriz ki, cisimlerin, su ve hava gibi kolay bir şekilde, toprak ve ateş gibi zor bir şekilde ayrışma ve kapanmayı kabul etme eserleri ve gökyüzü gibi bu ikisini kabul etmeme [şeklinde] eserleri vardır. Bunun örneği felekiyyâtın ve unsuriyyâtın kısımlarından her bir kısmın kendisinde -ona lâzım olan veya meydana gelme anında o şeyin onları korumakla ve bir dış etken (*kâsır*) sebebiyle yok olması esnasında onları isteme ve kâsırın yok olduğu anda kendisinde tasavvur edilebilecek en hızlı şekilde onlara dönmekle- tabiatlanmış olduğu şekil, mekân, konum ve keyfiyete mahsus olmasıdır.

[639] Aynı şekilde zorunlulukla biliriz ki örneğin ağır element merkeze ancak zâtı hasebince hareket ederken hafif element ise gökyüzüne ancak zâtı hasebince hareket eder. Veya ikisi de kendi zâtının, zâtının mukavvimlerinin ve zâtının varlığının muhassıllarının dışında olmayan özel bir durum hasebince hareket eder.

مختلفة و لهذا سميت صورة نوعية أي منسوبة إلى النوع بالتقويم و التحصيل و ما يوجد في كل نوع جسمي يخالف ما يوجد في سائر الأنواع الجسمانية و هي أيضا عندهم مبادي آثارها المختلفة و مبادي حركاتها و سكناتها الذاتية فتسمى قوى و طبائع و تسمى أيضا كمالات لصيرورة الجنس بها أنواعا مركبة.

[٦٣٧] فهذه عنوانات و أوصاف لأمر واحد في كل جسم طبيعي من الأجسام لأحد أن يأخذ بيان جوهرية ذلك الأمر من كل واحد من هذه النعوت و يجعلها طريقا موصلا إليه.

الفصل الثاني

في إثباتها من جهة مبدئيتها للحركات و الآثار

[٦٣٨] لا ريب في أن المقتضي للآثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من أقسام الأجسام لا بد و أن يكون أمورا مختلفة غير خارجة عن ذاته لأنا نعلم أن للأجسام آثارا مختلفة كقبول الانفكاك و الالتيام بسهولة كالماء و الهواء أو بعسر كالأرض و النار و امتناعهما كالكواكب و السماء و كاختصاص كل قسم من أقسام الفلكيات و العنصريات- بما له من الشكل و المكان و الوضع و الكيفية اللازمة له أو المجبول على حفظها عند الحصول و طلبها عند الزوال بقاسر و الرجوع إليها بمجرد زوال القاسر على أسرع ما يتصور في حقه.

[٦٣٩] و نعلم بالضرورة أيضا أن العنصر الثقيل مثلا إنما يتحرك إلى المركز بحسب ذاته و العنصر الخفيف إنما يتحرك إلى السماء بحسب ذاتها أو بحسب أمر خاص بكل واحد منهما غير خارج عن ذاته و عن مقومات ذاته و محصلات وجود ذاته.

[640] O halde bu ilkelerin ortak olan cisimlik olması mümkün değildir. Aksi takdirde eserlerin de ortak olması gerekirdi, heyûlânın değil. Çünkü bildiğin üzere heyûlâ salt kabul edicidir. Hâlbuki tartışma "gerektiren" hakkındadır. Ayrıca heyûlâ unsuriyyâtta tek bir şeydir. Bu yüzden ortak cisimliğin ilke oluşu mahzurunun benzeri [burada da] geri döner. Bu mahzur, bu evin cisimlerindeki eserlerin ortak olmasıdır. [Yine aksi takdirde eserlerin ortak olması gerekirdi] mufârık aklın değil. Çünkü onun tüm cisimlere nispeti eşittir. Onların sıfırdan bir aracı olmaksızın Bârî Teâlâ'ya dayanması ise aynı şekilde mümkün değildir. Çünkü Bârî'nin tüm eşyaya nispeti tek bir nispettir. Onların mâhiyet ve inniyet cihetinden en şereflisi, O'ndan sudûr ve feyzetmesi açısından en önce olanıdır. Bu, tercih bila müreccihi mümkün saymadığı ve hikmet ve tertibin dikkate alınmasını geçersiz kılmadığı müddetçe "fâil-i muhtar" hükmünü kabul etmeye ters değildir. O halde bazı cisimlerin özel sıfatlar ve eserlerle ihtisasının gerçekleşmesi için onun Hakîm, Fâtır ve Alîm olan fâilden meydana gelmesinde bir tahsis edicinin olması gerekir. İşte bu, türsel sûret olarak isimlendirilir.

[641] Evet, türsel sûretlerin ve duyulur olmayan keyfiyetlerin ve kuvvelerin, hatta aynı şekilde bunlardan duyulur olanların da ispat edilmesinin yolu -ancak herhangi bir gerekçe ve hikmeti olmayan bir iradesinin olması manasında fâil-i muhtarı kabul edenlere göre- kapalıdır. Zira bu gelişigüzel iradenin mümkün görülmesiyle duyulurlara itimadın yolu ortadan kalkmış ve öncüllerin ve nazarî ilimlerin incelenmesine gerek kalmamıştır. Aynı şekilde [bu durumda] insan kendisinde, kendileri vasıtasıyla -sonuç veren şekli sonuç vermeyen olarak veya sonuç vermeyen şekli sonuç veren olarak- gördüğü şeylerin yaratılıp yaratılmadığından ve her şeyi olduğu halin dışında bir hal üzere görüp görmediğinden de emin olamaz.

[642] İnsanların çoğu, felsefeden (*hikmet*) yüz çevirdikleri için -Allah onları hikmetle cezalandırsın- bu görüşü kabul ederler. [Hikmetten yüz çevirmelerinin sebebi ise] işledikleri önceki çirkin fiiller, şöhret ve denklerine karşı üstünlük kurma aşkı gibi kötü ahlaklar, âdetler ve nefislerine iyice yerleşen diğer psikolojik hastalıklardır. İşte bu [etkenler] onların eğitim görmekten hoşlanmamalarının ve hikmeti inkâr etmelerinin

[٦٤٠] فتلك المبادي لا يمكن أن تكون هي الجسمية المتفقة و إلا لاتفقت الآثار و لا الهيولى لأنها كما علمت قابلة محضة و الكلام في المقتضي و لأنها واحدة في العنصريات- فيعود مثل المحذور المذكور في مبدئية الجسمية المشتركة و هو اتفاق الآثار في أجسام هذه الدار. و لا العقل المفارق لتساوي نسبته إلى جميع الأجسام و لا يجوز استنادها أيضا إلى الباري ابتداء بلا وسط لأن نسبة الباري إلى الأشياء نسبة واحدة- و الأشرف منها ماهية و إنية أقدم منه تعالى صدورا و فيضانا. و هذا لا ينافي القول بالفاعل المختار ما لم يجوز الترجيح من غير مرجح و ما لم يبطل أخذ الحكمة و الترتيب فاختصاص بعض الأجسام بصفات و آثار مخصوصة- لا بد في حصوله من الفاعل الحكيم و الفاطر العليم من مخصص و هو المسمى بالصورة النوعية.

[٦٤١] نعم إنما ينسد باب إثبات الصور النوعية بل سائر القوى و الكيفيات الغير المحسوسة بل المحسوسة أيضا عند من يثبت الفاعل المختار بمعنى من له إرادة بلا داع و حكمة إذ مع تمكين هذه الإرادة الجزافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات و لم يبق مجال للتأمّل في المقدمات و النظر في العلوم النظريات و لا أيضا يأمن الإنسان أن يخلق فيه أمور يرى بها الشكل المنتج عقيما و العقيم منتجا و يرى الأشياء كلها على خلاف ما هي عليها.

[٦٤٢] و أكثر الناس يلتزمون هذا لإعراضهم عن الحكمة عاقبهم الله بها لسبق أعمال قبيحة و أخلاق و عادات سيئة من حب الجاه و التفوق على الأقران و سائر أمراض نفسانية استحكمت في نفوسهم فصارت سببا لاستنكافهم عن التعلم و إنكارهم الحكمة لئلا يشوش أحد عليهم أصولا

sebebi oldu. Çünkü hocalarından basiretsiz bir şekilde taklit ve ezber yolu ile aldıkları bozuk usulleri hususunda kafalarını kimse karıştıramasın diye bu bozuk usulleri, onları, -sahip oldukları bu hastalıklardan, âdetlerden ve kendilerindeki fikir ve düşünce kabuklarının tam zıddı olan gerçek ilimlerden ve hikmetlerden yüz çevirmelerinden dolayı- fâil-i muhtar olarak isimlendirdikleri şeye hükmetmek zorunda bırakmıştır. Allah onların dindeki şerlerinden ve zararlarından salikleri muhafaza etsin. Çünkü onlar Müslümanların aleyhine ahiret yolunun yol kesicileridir. İslam dönemindeki bu muattıla taifesi, insaflı düşünen kimseye açık olduğu üzere, önceki dönemlerdeki sofistlerle örtüşmektedir. Bazı muhakkikler demiştir ki: "Bu tür görüşlerin ortaya çıkmasıyla hikmet yeryüzünden silindi ve kutsal ilimler yok oldu."

[643] Bu delile [üç] vecihle itiraz edildi. Birinci Vecih: Özel eserlerin o ilkelerinin özel arazlar olması niçin mümkün olmasın? Zira cisimlerde eser gerektiren her şeyin cevherî bir sûret olması gerekmez. Nitekim zorlayıcı (*kasrî*) olan ve zorlayıcı olmayan meyil hareketin herhangi bir ilkesiyken cevherî bir sûret değildir. Kor halindeki demir parçasının sıcaklığı cismi yakmanın ilkesidir. Hareket bazı yerlerde sıcaklığın sebebidir fakat cevherî bir sûret değildir. Bu şekilde birçok yerde de arazlar eserlerin ilkeleri haline gelmiştir. Sûret diye isimlendirdiğiniz şeyler de böyle olsa ya!

[644] "Bu arazlar eserlerin ilkeleri değil bilakis hazırlayıcılardır. Fâil ise onlardan başkadır." denemez. Çünkü bunun benzerini sûret olarak isimlendirdiğiniz şeylerde de söyleriz.

[645] Bunu destekleyen şeylerden biri de Şeyhü'r-Reis'in [İbn Sînâ] bazı risalelerinde tabiatın, maddesinde meydana gelmiş olan hareketler ve ateş ile sudaki sıcaklık ve soğukluk gibi keyfiyetler gibi sıfatların ve arazların ilkesi olmasının mümkün olmadığına -filozofların cumhuru nezdinde meşhur olduğu üzere- delil getirmesidir.

[646] O, şöyle demiştir: Çünkü cismânî fiilin kaynağı onun cisimle kaim olması ve onunla varlığıdır. Ondan, onunla kendisinden sâdır olan şey arasında konum ortaklığı olmaksızın bir fiilin sâdır olması mümkün değildir.

فاسدة أخذوها من معلميهم تقليدا و تلقفا من غير بصيرة فألجأتهم تلك الأصول مع ما يعتريهم من تلك الأمراض و العادات و الإعراض عن العلوم الحقة و الحكميات شعفا بما عندهم من قشور الأفكار و الأنظار إلى القول بما سموه الفاعل المختار وقى الله السالكين شرهم و ضرهم في الدين.

لأن هؤلاء قطاع طريق الآخرة على المسلمين و هؤلاء المعطلة في الدورة الإسلامية بإزاء ما في دورة الأقدمين من السوفسطائية كما لا يخفى عند المنصف المتدبر قال بعض المحققين إن لظهور مثل هذه الآراء انقطعت الحكمة عن وجه الأرض و انطمست العلوم القدسية.

[٦٤٣] و اعترض على هذا الاستدلال بوجوه. الوجه الأول: لم لا يجوز أن يكون تلك المبادي للآثار المخصوصة أعراضا مخصوصة إذ كل موجب أثر في الأجسام لا يلزم أن يكون صورة جوهرية فإن الميل القسري و غير القسري مبدأ ما للحركة و ليس بصورة جوهرية و الحرارة في الحديدة الحامية مبدأ الحرق لجسم و الحركة في بعض المواضع سبب للحرارة و ليست بصورة جوهرية و هكذا في مواضع كثيرة صارت الأعراض مبادي للآثار فليكن ما سميتموه صورا من هذا القبيل.

[٦٤٤] لا يقال ليست هذه الأعراض مبادي للآثار بل هي معدات و الفاعل غيرها لأنا نقول مثل هذا فيما سميتموه صورا.

[٦٤٥] و مما يؤكد ذلك أن الشيخ الرئيس- قد استدل في بعض رسائله على أن الطبيعة لا يجوز أن يكون مبدأ للصفات و الأعراض الحاصلة في مادتها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات و الكيفيات- كالحرارة و البرودة في النار و الماء:

[٦٤٦] حيث قال و ذلك لأن مصدر الفعل الجسماني- قوامه و وجوده بالجسم و لا يجوز أن يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه و بين ما يصدر عنه.

[647] Cisimlere nakşedilmiş (*müntebi'*) olan kuvvelerden, onların cisimleri vasıtasıyla olmaksızın fiil sâdır olmazsa ve tabiat da cismânî bir kuvve olursa bu durumda ondan da fiil ancak cismi vasıtasıyla sâdır olur. Tamamlanmasında onun cisminin aracılığının şart olduğu fiil ancak cismin dışındaki şeylerde mümkün olur, cismin kendisinde değil. Onun cisimde fiilde bulunması ve fâil oluşunun şartının cisminin vasıta oluşu olması nasıl mümkün olur? Hâlbuki cismin, kendisinde bulunan tabiat ile cismin kendi zâtı arasında vasıta olması mümkün değildir. O halde [tabiatın], cisimlerinde fiilde bulunması kesinlikle imkânsızdır.

[648] Bilakis "Tabiat; hareket, sıcaklık ve soğukluk gibi olan o şeylerin ilkesidir." sözümüzün manası, kendisine bu tabiatın nakşolunduğu cisim o şeylere ancak tabiatın hudusu vasıtasıyla istidatlı olur. Tabiatın o şeylere istidadı tamamlandığında sûretleri verici olan şey (*Vâhibu's-Suver*), kudreti yüce olan Yaratıcısının izniyle onları tabiata feyz eder. Nasıl ki tabiat cisme özel bir istidattan ve o feyze tam bir hazır oluştan sonra feyzetmiştir, aynı şekilde diğer kuvveler de cisme, onların kabulü için tam bir istidattan sonra feyzeder. Tam istidat tabiatın onlarda hudusundan sonra ortaya çıkar. Ancak tabiatın varlığı cisimlerde bu feyzi kabul etmenin şartı olunca "Tabiat bunun sebebi veya ilkesidir." denilmiştir.

[649] Bunun dışında da durum böyledir. İyi düşünürsen görürsün ki bazı heyetlerin ve sıfatların varlığı bazısından önce gelir ve onun varlığı, sonra gelenin varlığının şartı olur. Bu bazısını kabul edici olan maddeyi kastediyorum. Diğer bazısını kabul etme istidadının tamamlanması ancak tam istidadın şartı olan bu bazısının varlığıyla istidatlı olur. Bu açıdan ona, sonra gelenin sebebi denilir. Nefsin, kuvvelerine ve sıfatlarına nispeti de tabiatın söylediğimiz şeye nispetidir. [İbn Sînâ'nın sözü] bitti. Bu [söz], bu şeylerin, eserlerin hazırlayıcıları olduğu ve fâil olmadıkları hususunda açıktır. Nitekim ateşteki sıcaklığın, sudaki soğukluğun ve topraktaki katılığın fâilinin bu cisimlerle beraber olan bir şey olmadığı sabit olunca bunun benzeri, ateş dışında bir şeyde ateş vasıtasıyla olan sıcaklıkta ve su dışında bir şeyde su vasıtasıyla olan soğuklukta da mümkün oluversin! [Beslenilen şeyi] beslenen şeyin cevherinin benzerine dönüştürmek, büyütmek, doğurmak ve şekil vermek gibi diğer eserlerde de durum böyledir. O halde "sûretler" olarak isimlendirdikleri şeylerin ancak

[٦٤٧] فإذا كانت القوى المنطبعة في الأجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة أجسامها و الطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل إلا بواسطة جسمها و الفعل الذي واسطة جسمها شرط في إتمامه إنما يصح في أشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم و كيف يصح فعلها في الجسم و شرط كونها فاعلة كون جسمها واسطة و لا يمكن أن يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي فيه و بين ذاته فإذن فعلها في أجسامها محال قطعا.

[٦٤٨] بل معنى قولنا إن الطبيعة هي مبدأ تلك الأشياء مثل الحركة و الحرارة و البرودة مثلا غير ذلك هو أن الجسم المنطبع بتلك الطبيعة إنما تستعد بحدوث الطبيعة لتلك الأشياء فإذا تم استعدادها لها أفاضها واهب الصور عليها بإذن خالقه جلت قدرته- فكما أن الطبيعة فاضت على الجسم بعد استعداد خاص و تهيؤ تام لذلك الفيض فكذلك القوى الأخرى يفيض على الجسم بعد استعداد تام لقبولها و الاستعداد التام يحدث بعد حدوث الطبيعة فيها إلا أنه لما كان وجود الطبيعة في الأجسام شرطا لقبول ذلك الفيض قيل إن الطبيعة سبب لذلك أو مبدأ لذاك.

[٦٤٩] و هكذا في غير هذا. إذا تأملت وجدت بعض الهيئات و الصفات متقدما وجوده على وجود البعض و وجوده شرطا لوجود المتأخر أعني أن المادة القابلة لذلك البعض. إنما يستعد تمام الاستعداد لقبول بعض آخر بوجود ذلك البعض الذي هو شرط الاستعداد التام فبهذا الوجه يقال عليه إنه سبب للمتأخر و كذلك نسبة النفس إلى قواها و صفاتها نسبة الطبيعة إلى ما قلناه انتهى. و هو صريح في أن هذه الأمور معدات للآثار و ليست فواعل فإنه لما ثبت أن فاعل الحرارة في النار و البرودة في الماء و الجمودة في الأرض ليس أمرا مقارنا لتلك الأجسام فليجز مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار بواسطة النار و في البرودة التي تحصل في غير الماء بواسطة الماء و كذلك في سائر الآثار كالإحالة إلى شبيه جوهر المغتذي و الإنماء و التوليد و التصوير و غير ذلك. فما يسمونها صورا لم يثبت إلا

arazlığa ters olmayan şartlar ve hazırlayıcılar oldukları sabit olmuştur; meyil, sıcaklık ve soğukluk gibi. Aynı şekilde Meşşaîlere göre beslenme, büyüme ve şekil verme kuvveleri, onları "faal" olarak isimlendirmelerine ve onlara sûretler verme gibi fiiller nispet etmelerine rağmen arazlardır. Onlara göre böyle güçlü müessirler bile araz ise bunlardan başkalarının araz olması evladır.

[650] Cevap: Cisimlerdeki farklı eserlerin ilkesi olan sûretlerin cevher olmasının gerektiğine dair delil getirmeniz ilkelerin fâil sebep olmalarına bağlı değildir. Bilakis onların hazırlayıcı illet olmaları yeterlidir. Nitekim farklı eserlerin farklı tahsis edicilerinin olması gerekir. Bu tahsis ediciler, -cisimlerin hakikatleri onlar vasıtasıyla farklı olacak şekilde- cisimlerin zâtiyyâtı ve onların zâtî fasıllarının ilkeleriyse kaçınılmaz olarak cevher olurlar. Zira cevherin mukavvimi de onlara göre cevherdir. Araz olurlarsa hâricî eserler gibi olurlar ve onlardan başka tahsis edicilere ihtiyaç duyarlar. Bu durumda tartışmayı tahsis edicilerin tahsis edicilerine taşırız. Buna göre [bu tahsis edicilerin tahsis edicileri] ya sonsuza kadar teselsül ederler ya döngüsel olurlar (*devr*), ya da cisimlerin eseri olmayan ve tabii cismin kendileriyle farklı türlere ayrıldığı mukavvim sûretler olan tahsis edicilerde son bulurlar. İlk ikisi imkânsızdır. O halde üçüncüsü sabit olmuştur. Zaten istenen de budur.

[651] Fiilin ve varlık vermenin bazı kuvve ve keyfiyetlere nispet edilmesi ve bunların faal olduğu şeklinde Meşşâîlerden sâdır olan söze gelince, bu, fâilin var etmede madde alakalarından uzak olmasının zorunluluğunu tahkik etmelerinden sonra müsamaha babındandır. Onlar tabiatın fiili olarak isimlendirilen şeyin hareket ve etkilenmeler babından olduğunu kabul etmişlerdir. Bunun dışındaki ise vasıtadır. Varlık veren ise bunların da dışındadır. Bu, felsefede eksik olan tıpçılar, ateistler (*dehriyyîn*) ve müneccimlerin ve onların yolunu izleyenlerin dışında kimseye kapalı olmayan bir durumdur.

İkinci Vecih

[652] Ayrık (*mufârık*) olan şeyin tüm cisimlere nispetinin eşit olduğunu kabul etmiyoruz. Mufârığın bazı cisimlere değil de diğer bazısına dair bir hususiyetinin olması niçin mümkün olmasın? [Bunun mümkün

كونها من الشرائط و المعدات التي لا ينافي العرضية كالميل و الحرارة و البرودة و أمثالها. و أيضا القوى كالغاذية و النامية و المصورة أعراض مع أنهم يسمونها فعالة و عند المشاءين ينسبون إليها أفعالا كإفادة الصور و غيرها فإذا كانت هذه المؤثرات القوية عندهم أعراضا فغيرها أولى بالعرضية.

[٦٥٠] و الجواب: أن استدلالهم على إثبات [أن] الصور [التي] تكون مبادي الآثار المختلفة في الأجسام يجب أن تكون جواهر ليس متوقفا على كون المبادي أسبابا فاعلية بل يكفي كونها عللا معدة فإن الآثار المختلفة لا بد لها من مخصصات مختلفة فتلك المخصصات إن كانت ذاتيات الأجسام و مبادي فصولها الذاتية حتى يكون الأجسام بها مختلفة الحقائق فتكون جواهر لا محالة إذ مقوم الجوهر عندهم و إن كانت أعراضا فتكون كالآثار الخارجية فيحتاج إلى مخصصات غيرها. فننقل الكلام إلى مخصصات المخصصات فإما أن يتسلسل إلى غير النهاية أو يدور أو ينتهي إلى مخصصات هي ليست آثارا للأجسام بل صورا مقومة منوعة ينقسم بها الجسم الطبيعي أنواعا مختلفة و الأولان مستحيلان فتعين الثالث و هو المطلوب.

[٦٥١] و أما ما وقع منهم من نسبة الفعل و الإفادة إلى بعض القوى و الكيفيات و قولهم بأنها فعالة فمن باب المسامحة بعد ما حققوا الأمر من كون الفاعل في الإيجاد يجب أن يكون متبري الذات عن علاقة المواد و هم قد صرحوا بأن المسمى فعل الطبيعة- من باب الحركات و الانفعالات و أما غير ذلك فهي واسطة و الواهب غيرها. و ليس هذا مما خفي إلا على الناقصين في الحكمة كالأطباء و الدهريين و المنجمين و من يحذو حذوهم.

الوجه الثاني

[٦٥٢] أنا لا نسلم أن نسبة المفارق إلى سائر الأجسام على السواء. لم لا يجوز أن يكون للمفارق خصوصية ببعض الأجسام دون بعض. و لو

olmadığı] kabul edilse bile bu durumda bundan, mufârıktan farklı eserlerin sudûr edememesi lâzım gelmez. Bu ancak cisimlerin ve onların heyûlâlarının farklı istidatları olmasaydı [lâzım gelirdi]. Farklı eserler bu istidatlara göre mufârıktan sudûr eder. Onlara feyzeden farklı yetkinliklerin mufârıktan sudûr etmesi de böyledir.

[653] Cevap: Ortak cisimlikte ittifak ettikten sonra cisimlerin her birinde özel bir istidadın veya özel bir haletin bulunması zorunludur. Veya dilersen bunu, bu istidadın -veya gayrısının- cisimlere onunla ârız olduğu hususiyet olarak isimlendir. Çünkü kuvve gibi istidat da ademî bir durumdur. Onun kaynağı istidatlı olanın zâtına yerleşmiş olan özel bir sıfattır. O sıfat ârız bir durum olsaydı özel cisimliğe ârız olurdu. Fakat tartışma o cismin hususiyeti hakkındadır. Aynı şekilde hususiyet o cismin zâtından sonra gelen ârız bir durum olsaydı tartışma en başa dönerdi ve bu durum ya teselsül eder ya da döngü (*devr*) meydana gelirdi. O halde nihai hususiyetin o özel cisme dâhil bir durum olması ve onun mukavvimi olarak ondan önce gelmesi zorunludur.

[654] Mesele bu şekilde tahkik edilince kimse şöyle diyemez: "Cisimlerin, kendi arazlarıyla ve eserleriyle ihtisas etmesi onların [bu] arazlarla ve eserlerle ihtisas etmelerinin sebepleri olan özel sûretlere muhtaç bir şeyse bu durumda tartışma bu cisimlerin bu sûretlerle imtiyaz etmesi temeline döner. O halde cisimlerin her bir türünün, -cisimlikteki ittifaklarından sonra- kendisine has olan sûreti ile ihtisasının sebebi nedir?"

[655] Çünkü bu sûretlerin varlıklarının, mutlak cisimliğin özel bir tür olarak meydana gelmesinin sebepleri olduğuna, hüviyetlerinin ise özel mâhiyetleriyle türlerin mukavvimleri olduğuna işaret etmiştik.

[656] Çoğu insan bu hikmetli inceliği fark edemediğinden dolayı mesele kendilerine çoğu yerde karışık gelir. O kadar ki mürekkeb ve hatta basit türlerin ayrımları (*fusûl*) hakkında kafaları karışır ve "düşünen"in (*nâtık*) insandaki "hayvan" parçasıyla ihtisas etmesinin sebebini ve "kişneyen"in attaki "hayvan" parçasıyla ihtisas etmesinin sebebini sorarlar. "Hayvan"ın insan ve at gibi [türlerin], mertebesi bu melzûmlardan

سلم ذلك لكن لا نسلم أنه يلزم منه حينئذ أن لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة. و إنما يكون كذلك لو لم يكن للأجسام و هيولياتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الفائضة عليها.

[٦٥٣] و الجواب أن الأجسام بعد اتفاقها في الجسمية المشتركة لا بد لكل منها من استعداد خاص أو حالة خاصة أو ما شئت فسمه من خصوصية بها يطرأ عليها ذلك الاستعداد أو غيره لأن الاستعداد كالقوة أمر عدمي منشؤه صفة خاصة متقررة في ذات المستعد- فتلك الصفة لو كانت أمرا عارضا لكان عارضا لجسمية مخصوصة. و إنما الكلام في خصوصية ذلك الجسم فلو كانت الخصوصية أيضا أمرا عارضا متأخرا عن ذات ذلك الجسم عاد الكلام جذعا فيتسلسل الأمر أو يدور- فلا بد أن يكون الخصوصية بالأخرة أمرا داخلا في ذلك الجسم المخصوص متقدما عليه مقوما له.

[٦٥٤] فإذا حقق الأمر هكذا فليس لأحد أن يقول إذا كان اختصاص الأجسام بعوارضها و آثارها مما يحتاج إلى صور مخصوصة يكون هي أسباب اختصاصات الأجسام بالعوارض و الآثار فيعود الكلام في أصل امتياز تلك الأجسام بتلك الصور فما سبب اختصاص كل نوع من الأجسام بصورته الخاصة به بعد اتفاقها في الجسمية.

[٦٥٥] و ذلك لما أشرنا إليه من أن تلك الصور وجوداتها أسباب لحصول الجسمية المطلقة نوعا خاصا و هوياتها مقومات للأنواع بماهياتها الخاصة.

[٦٥٦] و لغفلة أكثر الناس عن هذا السر الحكمي يتشوش عليهم الأمر في كثير من المواضع حتى إنهم يتحيرون في فصول الأنواع المركبة بل البسيطة و يطلبون سبب اختصاص الناطق بحصة الحيوان- التي في الإنسان و سبب اختصاص الصاهل بحصة الحيوان التي في الفرس و لا يعلمون أن

[türlerden] sonra gelen genel lâzımlarından olduğunu bilmezler. O halde cinsin fasılda meydana gelmesi, kendisindeki sebebin (*limmiyyet*) talep edilmesi bakımından faslın cinste meydana gelmesi ve faslın cins parçasıyla ihtisas etmesinin ikisindeki limmiyyetin talep edilmesinden evladır.

Üçüncü Vecih

[657] Ayrık (*mufârık*) olanın farklı cihetlerinin olması mümkündür. [Mufârığın] cisimlere nispeti onlarla farklılaşır. Böylece [mufârık] türsel sûretlere ihtiyaç duymaksızın bazı cisimlere özel eserler verirken diğer bazısına ise başka özel eserler verir. Ayrıca mufârıkların sayısının cisimlerin tür bakımından çokluğu hasebince çok olması da mümkündür. Zira Şeyh-i İlâhî Sahibu'l-İşrâk [Sühreverdî'nin] *Meşârî'* olarak da isimlendirilen *Mutârahât* [kitabında] ve *Mukâvemât* [kitabında] ve *Hikmetü'l-İşrâk* isimli kitabında onlardan naklettiğine göre Eflatun ve hocalarından onun gibi düşünen Sokrates, Empedokles, Pisagor, Agasazimun ve Hermes gibi Fars filozoflarının büyükleri, meşrikî hikmetin önderleri ve Husravânî felsefenin uzmanları da feleklerin, gezegenlerin, unsurların basit ve mürekkeb olanlarının her bir türünün kudsî âlemde bir rabbi olduğu görüşündedirler. O [rab] bu türü yöneten ve ona inayet eden aklıdır. O, büyüyen cisimleri (*cism-i nâmî*) besleyen, büyüten ve doğurandır. Çünkü bitkilerdeki bu farklı fiillerin şuur sahibi olmayan basit bir kuvveden, biz [insanlarda] ise nefislerimizden sudûr etmesi imkânsızdır. Aksi takdirde bizde onlara dair bir şuur olurdu.

[658] Bu kimseler şöyle diyene şaşırırlar: "Tavusların tüylerinden bir tüyde bulunan büyüleyici renkler küllî bir sebebe, hassas bir kanuna, aklî bir müdebbire ve türü koruyan bir rabbe dayanmaksızın ancak bu tüyün karışımının farklılığı sebebiyledir."

[659] Bilakis Yunan ve Farslardan bu büyükler cisimlerin ve onların heyetlerinin her türünü bu rablere dayandırırlar. Ve derler ki: "Bu büyüleyici mürekkeb heyetler ve karışım nispetleri o nursal rablerdeki manevi işrakların gölgeleridir. Aynı şekilde bir türün mesela misk kokusu gibi basit olan heyeti de onun türünün tılsımının rabbindeki nursal bir heyetin gölgesidir.

الحيوان من اللوازم العامة للناطق و الصاهل و أمثالهما المتأخرة مرتبتها عن مرتبة هذه الملزومات فحصول الجنس للفصل أولى بطلب اللمية فيه من حصول الفصل للجنس- و اختصاصه بحصة من جنسه يطلبها فيهما.

الوجه الثالث

[٦٥٧] أنه يجوز أن يكون للمفارق جهات مختلفة بها يختلف نسبته إلى الأجسام فيفيد لبعض الأجسام آثارا مخصوصة و لبعضها آثارا مخصوصة أخرى من غير حاجة إلى صور نوعية. أو يكون عدد المفارقات كثيرة حسب تكثر الأجسام نوعا كما ذهب إليه الأقدمون كأفلاطن و من يحذو حذوه من أشياخه و معلميه مثل سقراط و أنباذقلس و فيثاغورث و اغاثاذيمون و هرمس و غيرهم من أعاظم حكماء الفرس و ملوك الحكمة المشرقية و أساطين الفلسفة و الخسروانية حسب ما روى عنهم الشيخ الإلهي صاحب الإشراق في كتبه كالمطارحات المسمى بالمشارع و المقاومات- و ككتابه المسمى بحكمة الإشراق من أن لكل نوع من الأفلاك و الكواكب و بسائط العناصر و مركباتها ربا في عالم القدس و هو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به و هو الغاذي و المنمي و المولد في الأجسام النامية لامتناع صدور هذه الأفعال المختلفة في النبات- عن قوة بسيطة عديمة الشعور و فينا عن نفوسنا و إلا لكان لنا شعور بها.

[٦٥٨] و هؤلاء يتعجبون ممن يقول إن الألوان العجيبة في ريش من رياش الطواويس- إنما كان لاختلاف أمزجة تلك الريشة من غير أن يستند إلى سبب كلي و قانون مضبوط و مدبر عقلي و رب نوع حافظ.

[٦٥٩] بل هؤلاء الأعاظم من اليونانيين و الفرس ينسبون جميع أنواع الأجسام و هيئاتها إلى تلك الأرباب و يقولون إن هذه الهيئات المركبة العجيبة و النسب المزاجية و غيرها ظلال لإشراقات معنوية في تلك الأرباب النورية كما أن الهيئة البسيطة لنوع كرائحة المسك مثلا ظل لهيئة نورية في رب طلسم نوعه.

[660] [Sühreverdî'nin] yerinde zikrettiği üzere onlar derler ki: "Kandildeki yağın ateşe eğilim göstermesinin, boşluğun yokluğunun zorunluluğu sebebiyle veya ateşte [yağı] çeken özel bir kuvvenin [varlığı] sebebiyle olmadığı ortaya çıkınca aynı şekilde [açığa çıkar ki bu eğilim] [ateşin] kozalak [şekli] gibi şeylerini koruyan ateş tılsımı türüne sahip külli bir tedbir sebebiyledir. İşte bu, Farsların ateş ve ışık meleği (*ordibeheşt*) dedikleri şeydir.

[661] Farslar, tılsımların rablerini ispat hususunda çok istekliydiler. Hermes ve Agasazimun da [böyleydi]. Her ne kadar onların ispatına dair bir delil zikretmemişlerse de onlar hakkında riyazetlerine, çabalarına, rûhânî gözlemlerine ve bedenlerinden kurtulmalarına dayanan ve çok defa tekrar eden gerçek müşâhede iddiasında bulunmuşlardır. Onlar böyle yaptıklarında onlarla tartışmayız. Aynı şekilde Meşşâîler de Hipparkos ve Batlamyus gibi müneccimlerle onların yersel aletleri vasıtasıyla duyusal müşâhedeleri neticesinde hükmettikleri şeyler hususunda tartışmamışlardır. O kadar ki Aristoteles, Babil gözlemlerine de önem vermiştir.

[662] Madem ki cismânî gözlemler yapan kimselerden olan bir kimsenin veya belirli sayıda kimselerin felekî meselelerdeki gözlemine itibar ediliyor ve hatta onlardan sonra gelenler onları takip ediyor ve bu gözlemin üzerine ilm-i heyet ve ilm-i nücûm nücûm [astronomi ve astroloji] gibi ilimler bina ediyorlar; aynı şekilde hikmet ve ilâhiyât uzmanlarının, halvetleri ve riyazetleri hasebince olan -çok sayıda akıllar ve onların nursal heyetleri ve nispetleri gibi- aklî gözlemleriyle müşahede ettikleri meselelerde de [onların] sözüne itibar edilsin! Bunlar nursal felekler menzilesindedir. Bu felekler, onların nurları ve konumsal heyetlerinin gölgeleridir. Bunların dışındakiler ise -daha önce de işaret ettiğimiz üzere- onların aklî heyetlerinin ve nursal nispetlerinin gölgeleridir.

[663] [Yukarıda geçen Eflatuncuları] şiddetle ve tutucu bir şekilde savunan Şeyh-i İlâhî'nin [Sühreverdî] söylediği gibi Meşşâîlerin, akılların on veya elli ile sınırlandırılmasına ve onların tek bir bütün şeklinde dikey bir zincirde, yani illet ve malûl şeklinde bulunduklarına dair bir delilleri yoktur. Feleklerin de akılların tertibi ile aynı tertibe sahip olması gerekmez. Bilakis [akıllardan] birçoğu dikey bir tertip üzere meydana gelir ve bu tabakada onların kendi aralarındaki nispetlerden başka bir

[٦٦٠] قالوا و انجذاب الدهن إلى النار في المصباح لما تبين أنه ليس لضرورة عدم الخلاء على ما ذكر في موضعه و لا لقوة جذابة في النار بالخاصية فهو أيضا لتدبير كلي من صاحب النوع لطلسم النار الحافظ لصنوبريتها و لغيرها و هو الذي سماه الفرس اردیبهشت.

[٦٦١] فإن الفرس كانوا أشد مبالغة في إثبات أرباب الطلسمات و هرمس و اغاثاذيمون و إن لم يذكروا الحجة على إثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة الحقة المتكررة المبتنية على رياضاتهم و مجاهداتهم و أرصادهم الروحانية و خلعهم أبدانهم و إذا فعلوا هذا فليس لنا أن نناظرهم كما أن المشاءين لا يناظرون المنجمين كابرخس و بطلميوس فيما حكموا عن مشاهداتهم الحسية بآلاتهم الأرضية- حتى إن أرسطو عول على أرصاد بابل.

[٦٦٢] فإذا اعتبر رصد شخص أو أشخاص معدودة من أصحاب الأرصاد الجسمانية في الأمور الفلكية حتى تبعهم غيرهم ممن تلاهم و بنوا عليه علوما كعلم الهيئة و النجوم- فليعتبر قول أساطين الحكمة و التأله في أمور شاهدوها بأرصادهم العقلية بحسب خلواتهم و رياضاتهم فيما شاهدوها من العقول الكثيرة و هيئتها و نسبها النورية و هي بمنزلة أفلاك نورية هذه الأفلاك ظلال لأنوارها و هيئاتها الوضعية و غيرها ظلال لهيئاتها العقلية و نسبها النورية كما أشرنا إليه فيما مر.

[٦٦٣] و ليس كما قال الذاب عنهم و المتعصب لهم و هو الشيخ الإلهي للمشاءين دليل على حصر العقول في عشرة أو خمسين و بالجملة في السلسلة الطولية أي العلية و المعلولية و لا يلزم أن يأخذ الأفلاك في الترتيب حيث يأخذ العقول في الترتيب بل حصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولي و يحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة أخرى

yatay tabaka meydana gelir. Bu [yatay tabaka] o yüksek asılların dalları gibidir. Bu dallardan basit ve mürekkeb olan felekî ve unsurî cisimler meydana gelir. [O cisimlerden] en üstünü [o dalların] en üstününden, en düşüğü de en düşüğünden meydana gelir. İki grubun da sayısı Kur'an'da da geçtiği üzere çoktur: "*Rabbinin ordularını O'ndan başka bilen yoktur.*"[8]

[664] Dediler ki: "Türün sahibi olan şey nefis değildir. Zira nefislerin, bedenlerinin acı çekmesi sebebiyle acı çekmesi gerekir. Türün sahibi olan şey ise kendi türünün acı çekmesiyle acı çekmez. Nefsin, tek bir bedenle ilişkisi vardır. Türün sahibinin ise türünün tüm bedenleriyle ilişkisi ve inayeti vardır. Nefis, ondan ve tek bir tür olan tek bir hayvanın kendisinde tasarrufta bulunduğu bir bedenden meydana gelir. Tılsımın rabbi ise böyle değildir.

[665] Sonra tür tılsımının rabbi, o türü feyzeden olduğunda onunla yetkinleşmeye ihtiyaç duymaz. Nefis ise böyle değildir. Zira nefis cisimle yetkinleşmeye muhtaçtır. Cisimlerle [kurdukları] ilişki ise ancak nefsilerin bu ilişkiyle yetkinleşen cevherindeki eksiklikten dolayıdır. Kendisinde bir cismi ibda' rütbesi bulunan şeyi, o cisimle ilişki [kurmak] ve onun meşguliyetleri hâkimiyet altına alamaz. Mufârıkın yetkinliği, zâtı gereği zorunlu olan ilkesine benzemesidir. Bu yüzden cismânî ilişki onun için eksikliktir. Cismi türlerine ayıran ve varlığını tahsil eden şey arazi bir ilişki ile nasıl sınırlanabilir? Bu, kendisinde en düşük bir sezgi bulunan kimse için bile açıktır.

[666] Cevap: Biz her ne kadar -mâhiyet bahislerinde de sözünü ettiğimiz üzere- bu cisimsel türleri taşıran aklî sûretlerin kabul edilmesinde sizinle hemfikir olsak ve Eflatuncu nursal misalleri (*ideleri*) savunsak ve onların açıklamasını daha fazlasına [ihtiyaç] olmayacak şekilde sapasağlam yapsak da, buna rağmen biliyoruz ki bu eserlerin [cisimsel türlerin] ancak bizden önceki cisimlerden veya o eserlerle beraber olan ve onların hareketlerine ve eserlerine doğrudan [tesir eden] yakın ilke vasıtasıyla mufârıktan sâdır olması zorunludur. Nitekim yakmak ateşten, nemlendirmek havadan, soğutmak sudan, katılaştırmaksa topraktandır. O halde bu cisimlerde heyûlâ ve hacimsel sûretten [cisimlik sûretinden] başka bir şey bulunmasaydı bu eserler bu cisimlerden meydana gelmezdi.

8 Müddesir, 71/ 31.

عرضية كالفروع لتلك الأصول الأعلين يحصل من الفروع الأجسام الفلكية و العنصرية من البسائط و المركبات الأشرف من الأشرف و الأخس من الأخس و عدد الفريقين كثير كما في القرآن وَ ما يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ.

[٦٦٤] قالوا و ليس صاحب النوع النفس فإن النفوس لا بد و أن يتألم بتألم أبدانها و صاحب النوع لا يتألم بتألم نوعه و للنفس علاقة ببدن واحد و لصاحب النوع علاقة و عناية بجميع الأبدان لنوعه و النفس يحصل منها و من البدن الذي يتصرف فيه حيوان واحد هو نوع واحد و رب الطلسم ليس كذا.

[٦٦٥] ثم رب طلسم النوع إذا كان فياضا لذلك النوع فلا يكون محتاجا إلى الاستكمال به بخلاف النفس فإنها مفتقرة إلى الاستكمال بالجسم و علاقة الأجسام إنما هي لنقص في جوهر النفس يستكمل بالعلاقة و من له رتبة الإبداع لجسم لا يقهره علاقة ذلك الجسم و شواغله و كمال المفارق التشبه بمبدئية الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية نقص له- و الذي ينوع الجسم و يحصل وجوده كيف ينحصر بعلاقة عرضية ذلك ظاهر لمن له أقل حدس.

[٦٦٦] و الجواب أنا و إن نساعدكم في إثبات هذه الصور العقلية المفيضة لهذه الأنواع الجسمية كما مر من كلامنا في مباحث الماهية و قد ذببنا عن إثبات المثل النورية الأفلاطونية- و أحكمنا بيانها بما لا مزيد عليه إلا أنا نعلم مع ذلك ضرورة أن تلك الآثار إنما تصدر من الأجسام التي قبلنا أو من المفارق بواسطة مبدإ قريب مقارن بها مباشر لحركاتها آثارها فإن الإحراق يكون من النار و الترطيب من الهواء و التبريد من الماء و التجميد من الأرض إلى غير ذلك فلو لم يكن في هذه الأجسام إلا الهيولى و الصورة الجرمية لم يحصل تلك الآثار من الأجسام.

[667] Nasıl [böyle olmasın ki] Şeyh-i İlâhî [Sühreverdî] *Telvihât* gibi kitaplarında saf ayrık (*mufârık*) olanın, cisimleri doğrudan -yani cisimlerin hareketlerinin yakın fâil illeti olarak- hareket ettirmesinin mümkün olmadığına, bilakis [mufârığın cisimdeki tesirinin] doğrudan etkide bulunmaktan (*müzâvele*) başka bir şekilde -fâil illeti harekete geçiren gâi illet gibi- olduğuna delil getirmiştir. Bunun örneği hocanın nefsidir. Öğrencinin nefsi bedenini, hocanın nefsine yakınlaşmak ve ona benzemek için hareket ettirir.

[668] Bu asıldan hareketle [Meşşâîler] feleklerin hareketlerinin -onların şevkî hareketlerinin gayeleri olan- aklî ilkeleri olmasının zorunlu olması gibi onların, -yenilenme ve etkilenme yoluyla harekete geçirilmeleri için doğrudan etki eden tabiatlar ve kuvveler olan- cismânî hareket ettiricilerinin olmasının da zorunluluğuna hükmetmişlerdir. Bu, taşıran şey ile kendisine taşan şeyin arasındaki münasebet tamamen kaybolmasın ve salt mufârık ile salt cismânînin arasında bir aracı bulunsun diye böyledir.

[669] Yine, cisimde o mufârık ilkelerden etkilenen ve maddi cisimlerde fiilde bulunan şeylerin varlığı da zorunludur. Bu şeyler ise nakşolunmuş (*intibâî*) kuvvelerden, bitkisel nefislerden ve hayvansal nefislerden başkası değildir. Bunların tamamına, sahip oldukları farklılıklardan dolayı türsel sûret denir.

Üçüncü Fasıl

Tabii Sûretlerin Başka Bir Yöntem Aracılığıyla İspatı: Bu [Yöntem] Tabii Sûretlerin Maddenin Mukavvimi Olmasıdır

[670] Açıklaması: Biz zorunlu olarak biliyoruz ki cisimlerin her bir türünde heyûlâdan ve cisimlikten başka, bu türe mahsus olan ve ondan ayrılması imkânsız olan bir şey vardır. O şey ya arazdır ya cevherdir. Birincisi geçersizdir; çünkü o, kendisiyle kaim olması mümkün olmayan şeyin mukavvimidir. Hâlbuki böyle bir mukavvimin -daha önce de geçtiği üzere- sûret olması gerekir. Zira cisimlikten soyulmuş maddenin varlığı tasavvur edilemediği gibi cisimliğin de cismin türlerinden biriyle özelleşmeden tasavvur edilmesi mümkün değildir. Nitekim biz felek de

[٦٦٧] كيف و الشيخ الإلهي ممن قد برهن في كتبه كالتلويحات و غيرها على أن المفارق الصرف لا يمكن أن يكون محركا للأجسام على سبيل المباشرة أي الفاعلية القريبة لحركاتها بل على نحو بعيد عن المزاولة كالعلة الغائية المشوقة للعلة الفاعلية كنفس المعلم التي يحرك لأجلها نفس المتعلم بدنها تقربا إليها و تشبها بها.

[٦٦٨] و بهذا الأصل حكموا بأن حركات الأفلاك كما لا بد لها من مباد عقلية هي غايات لحركاتها الشوقية لا بد لها من محركات جسمانية هي قوى و طبائع مزاولة لتحريكها على سبيل التجدد و الانفعال لئلا يفقد المناسبة بين المفيض و المفاض بالكلية و ليحصل أمر متوسط بين المفارق المحض و الجسماني المحض.

[٦٦٩] فلا بد أيضا في الأجسام من أمور تنفعل من تلك المبادي المفارقة و تفعل في الأجسام المادية و ما هي إلا القوى الانطباعية أو النفوس النباتية أو الحيوانية و على الجميع يطلق الصورة النوعية مع ما لها من التفاوت.

الفصل الثالث

في إثبات الصور الطبيعية من منهج آخر وهو كونها مقوِّمة للمادة

[٦٧٠] بيانه أنا نعلم بالضرورة أن في كل نوع من الأجسام أمرا غير الهيولى و الجسمية- مختصا بذلك النوع مستحيل الانفكاك عنه . فهو إما أن يكون عرضا أو جوهرا- و الأول باطل لكونه مقوما لما لا يمكن قوامه بنفسه و مثل هذا المقوم يكون صورة كما مر إذ كما لا يتصور وجود المادة معرى عن الجسمية كذلك لا يتصور وجودها بدون أن يتخصص نوعا من أنواع الجسم. فإنا لا نقدر أن نتصور جسما لا يكون فلكا و لا عنصرا و لا

olmayan, unsur da hayvan da, taş da ağaç da olmayan bir cisim tasavvur edemeyiz. Çünkü tahsis edicisi olmayan mutlak cisim yoktur. Bu yüzden cismin varlığı bu tahsis ediciyle beraber kaim olur.

[671] Cevherin mukavvimi ise cevherdir. Çünkü o, onun özel varlığının sebebidir. Sebebin cevher olması müsebbebin [cevher olmasından] evladır. Çünkü varlık birinciden ikinciye geçer. O halde mutlak cismin tahsis edicisi kesinlikle bir cevher türü olur. Buna göre o ya maddeye hulûl etmiştir veya maddenin mahallidir. İkincisi vicdânen geçersizdir. Ayrıca o [ikinci şık] unsurlarda maddenin iki durumda da bir çeşit bekâsında olduğu gibi başka şeylere de döner. O halde o [cevher] hulûl edendir. Hulûl eden cevher ise sûrettir. Zaten istenen de budur.

[672] Buna Stoacılardan birkaç vecihle itiraz gelmiştir. [Stoacılar şöyle demiştir]: Cismin ve maddenin, "sûret" diye isimlendirdiğiniz tahsis edicilere ihtiyaç duyduğuna, sûretin cisme lâzım olmasıyla ve cismin ondan ayrı kalmasının tasavvur edilememesiyle delil getirmek, sûretin bir mâhiyeti ve inniyeti olduğunun, -onun cevher mi araz mı olduğunun tartışılabilmesi için- kabul edilmesinden sonradır. Onun temeli hakkındaki tartışma ise uzundur ve [size] fayda vermez. Çünkü ayrı kalmanın imkânsızlığı sûretin cevherliğine ve mahallin [heyûlânın] vücûdî kıvam bulmada (*tekavvüm*) sûrete muhtaç olduğuna delalet etmez. Cisim herhangi bir ölçüden, şekilden ve tahayyüz [arazlarından] da ayrılamaz. Hâlbuki siz de bunların araz olduğunu itiraf etmektesiniz. [Cisim] birlikten ve çokluktan da ayrı kalamaz. Hâlbuki onun da araz olduğunu kabul etmektesiniz.

[673] Kimse şöyle diyemez: "Mahallinin bekâsıyla beraber sûretin değişmesi mümkündür. Bu durumda sûret cevher olmaz." Çünkü bunun benzeri, sizin için sûretin, heyûlânın aynıyla bekâsına rağmen heyûlâ üzerinde peş peşe değişmesinde de geçerlidir. Maddenin sûrete ihtiyacı hakkında zikrettiğiniz burhanlar maddenin sûretten ayrı kalamamasından başka bir şeyi ispat etmez. Bu yüzden maddenin, aynıyla sûretten soyutlanmasının imkânsız olduğunu söylemeniz mümkün değildir. Bilakis [imkânsız olan, heyûlânın] sûretten ve onun bedelinden [soyutlanmasıdır]. Cismin bir şekilden ve onun bedelinden, bir ölçüden ve onun bedelinden ayrı kalamaması da böyledir.

حيوانا و لا شجرا- فلا يوجد الجسم المطلق إلا بالمخصص فيقوم وجود الجسم بذلك المخصص.

[٦٧١] و المقوم للجوهر جوهر . لأنه سبب وجوده الخاص و السبب أولى بالجوهرية من المسبب لأن الوجود يتعدى من الأول إلى الثاني فيكون المخصص للجسم المطلق نوعا جوهرا قطعا. فهو إما حال في المادة أو محل لها و الثاني باطل بالوجدان و لانقلابه إلى غيره كما في العناصر مع بقاء المادة في الحالين على ضرب من البقاء فيكون حالا و الجوهر الحال يكون صورة و هو المطلوب.

[٦٧٢] والاعتراض عليه من قبل الرواقيين من وجوه من الأبحاث أن الاحتجاج على حاجة الجسم و افتقار المادة إلى المخصصات التي سميتموها صورة بلزومها للجسم و عدم تصور خلوه عنها بعد أن يسلم أن لها ماهية و إنية حتى ينازع في أنها هل هي جواهر أو أعراض فإن الكلام في أصلها طويل غير منجح لأن استحالة الخلو لا يدل على جوهريتها و افتقار المحل إليها في التقوم الوجودي أ ليس الجسم لا ينفك عن مقدار ما و شكل ما و تحيز ما مع اعترافكم بعرضيتها و لا يخلو عن وحدة و كثرة و التزمتم بعرضيتها.

[٦٧٣] و ليس لقائل أن يقول إنها يصح تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون جواهر لورود مثل ذلك عليكم في تبدل الصور على الهيولى مع بقائها بعينها و ما ذكرتم من البراهين على افتقار المادة إلى الصورة [لا يثبت] إلا مجرد أنه لا يتصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع تجردها عن صورة بعينها بل عنها و عن بدلها فكذلك لا يخلو الجسم عن شكل- و بدله و مقدار و بدله و كذا غيرهما.

[674] Sonra, mutlak cismin tahsis ediciler olmaksızın hâriçte gerçekleşmesinin tasavvur edilememesi şayet tahsis edicilerin cismin varlığının mukavvimleri olmasını zorunlu kılsaydı insan gibi türsel tabiatın tahsis edicilerinin ve onların şahıslarını [birbirinden] ayıran şeylerin de cismin mukavvimleri olması gerekirdi. Çünkü buradaki kıvam verme (*takvîm*) ve hâsıl etme (*tahsîl*) daha güçlüdür. Zira tahsiste kendisine ihtiyaç duyulan şey türdür ve tür, tahsil bakımından daha tam ve bu husta cinsin kendisine ihtiyaç duyulmasından daha güçlüdür. Cins ise tahsil bakımından daha zayıftır. O halde cinsin tahsis edicilerini sûretler olarak isimlendirdiğiniz gibi türün tahsis edicilerini de sûretler olarak isimlendirseniz ya? Zira onlar [türün tahsis edicileri] olmaksızın türün belirli bir varlığının olması mümkün değildir.

[675] Burada soru-cevap şeklinde birbirine benzer tartışmalar vardır. *Mutârahât* müellifi [Sühreverdî] bunları, taassupla ve sûretin araz olduğunu söyleyenleri desteklemek için zikretmiştir. Öncelikle onları zikretmemizde bir sakınca yoktur. Ta ki araştıran kimse tartışmanın sınırlarına hâkim olsun. Sonra bize göre hak olanın hangisi olduğunu belirleyeceğiz.

[676] [Sühreverdî] dedi ki: S: Türlerin tahsis edicileri tahassüs edene tabidir ki o türdür. Çünkü tahsis onlarla olur.

[677] C: Bunun benzeri, size, cisimlerin sûretlerinde de lâzım gelir. O halde deriz ki: Cisimleri tahsis eden [türsel] sûretler, -türlerin tahsis edicilerinde zikrettiğiniz gibi- cisimlik mâhiyetine ve onun tahassüs etmesine tabidir.

[678] S: Türsel mâhiyet kendinde tamdır.

[679] C: Cisimlik [sûretinde] de böyle denir. Eğer cismin tam olmamasına onun tahsis edicilere ihtiyaç duymasıyla delil getirdiyseniz insan da aynı şekilde tahsis edici durumlara ihtiyaç duyduğundan dolayı tam değildir.

[680] S: İnsan, türünü kendisinin şahsıyla münhasır olarak farz etseydi bir ayırana [tahsis ediciye] ihtiyaç duymazdı.

[681] C: Biri şöyle diyebilir: Cisim tek bir ferde mahsus bir hakikat olsaydı bir ayırana ihtiyaç duymazdı.

[٦٧٤] ثم إن كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الأعيان إلا بالمخصصات لو أوجب كون المخصصات مقومات لوجوده لوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية كالإنسان مثلا و مميزات أشخاصها مقومات لوجودها مع أن التقويم و التحصيل هاهنا أقوى فما يحتاج إليه في التخصيص النوع و هو أتم تحصيلا أقوى في ذلك مما يحتاج إليه الجنس و هو أضعف تحصيلا فكما سميتم مخصصات الجنس صورا فهلا سميتم مخصصات النوع صورا إذ لا يصح تقرره دونها.

[٦٧٥] و هاهنا أبحاث مترادفة على طريق الأسئلة و الأجوبة ذكرها صاحب المطارحات تعصبا و نصرة للقائلين بعرضية الصور لا بأس بأن نذكرها أولا حتى يحيط الناظر بأطراف الكلام ثم نعين ما هو الحق عندنا.

[٦٧٦] قال :س: مخصصات الأنواع تابعة للمتخصص الذي هو النوع مع أن التخصيص بها-

[٦٧٧] ج: فيلزمكم في صور الأجسام مثله- فنقول هي تابعة للماهية الجسمية و تخصصها بها كما ذكرتم في مخصصات الأنواع.

[٦٧٨] س: الماهية النوعية في نفسها تامة.

[٦٧٩] ج: فكذا يقال في الجسمية فإن استدللتم على عدم تمامية الجسم باحتياجه إلى مخصصات فالإنسان أيضا غير تام لحاجته إلى الأمور المخصصة.

[٦٨٠] س: لو فرض الإنسان نوعه منحصرا في شخصه ما احتاج إلى مميز.

[٦٨١] ج: يقول القائل لو كان الجسم حقيقة محصورة في شخص واحد ما احتاج إلى مميز.

[682] S: Cismin bir mekânda veya konumda veya hayyizde bulunması zorunludur.

[683] C: İnsan tek başına farz edildiğinde veya ağaç veya cisimsel olan başka bir tür [tek başına farz edildiğinde] bir konumda, yönde ve ölçüde olması zorunludur. Sonra, cisim tek başına farz edildiğinde ve bir mekânı veya konumu olmadığı [farz edildiğinde] burada bir imkânsızlık varsa [bu imkânsızlık] cisimlerin tek bir cisimle sınırlanmasındadır. İnsan ve ağaç gibi bir tür hakkındaki tartışma da böyledir.

[684] S: İnsan olması bakımından insanın, tek başına, varlıkta tek bir şahsa münhasır olmasının önünde bir engel yoktur. Bir engel olursa o, hâricî bir engeldir.

[685] C: Cisim olması bakımından cisimde de aynı şekilde böyle söylenir.

[686] S: Türü tahsis eden şeyler dış sebeplerden ve tesadüfi şeylerden arız olur, türün hakikati onlarla tekavvüm etmez.

[687] C: Sûretler olarak farz ettiğiniz şeyler de aynı şekilde cisimlere ve heyûlâlara dış sebeplerle arız olur. Zira heyûlâ, sizin farz ettiğiniz şeylerin su veya hava sûretinde olmasını gerektirmez. Bilakis bu sûretlerden bazısı onlara dış durumlar sebebiyle arız olur. Onlar ise kendilerini taşıyan hakikatin mukavvimi değildir.

[688] S: Onlar, türün tahsis edicilerinin hilafına kendilerini taşıyan varlığın mukavvimidir.

[689] C: Bütün tartışma, sûretler olarak isimlendirdiğiniz tahsis edicilerin ne vasıtasıyla cismin varlığının mukavvimi olduğu görüşüne vardığınız hakkındadır. Eğer bu tahsis vasıtasıyla ise türlerin tahsis edicilerinde de aynısı söylenir. Sonra, eğer tahsis edicinin kıvam vermede (*takvîm*) bir payı yoksa –[hasımlarınız] ayıranın faslî veya hâricî olduğunu iddia etmedikleri müddetçe- birçok yerde Zorunlu Varlık'ın çok sayıda olması durumunda bir ayırana ihtiyaç duyulacağı ve bu durumda kendisinde ortaklık bulunan şeyin temeyyüzün malûlüne dönüşeceği hususunda [konuştuğunuz] gibi konuşamazsınız. [Sühreverdî'nin] sözü buraya kadardı.

[٦٨٢] س: كان لا بد للجسم من أن يكون في مكان أو وضع أو حيز.

[٦٨٣] ج: إذا فرض الإنسان وحده أو الشجر أو نوع آخر جسمي لا بد له أيضا ضرورة من كونه على وضع و جهة و مقدار ثم إذا فرض الجسم وحده و لا يكون له مكان أو وضع إن كان هناك امتناع ففي انحصار الأجسام في جسم واحد و كذا الكلام في نوع كالإنسان و الشجر.

[٦٨٤] س:لا مانع للإنسان بما هو إنسان من أن يكون هو وحده في الوجود محصورا في شخص واحد و إن كان يمنعه مانع فهو خارجي.

[٦٨٥] ج: هكذا يقال في الجسم بعينه بما هو جسم.

[٦٨٦] س: الأمور المخصصة للنوع يعرض عن أسباب خارجة و أمور يتفق و لا يتقوم بها حقيقة النوع.

[٦٨٧] ج: ما فرضتموه صورا أيضا يلحق الأجسام أو الهيوليات بأسباب خارجة فإن الهيولى لا يقتضي أن يكون ما فرضتموه صورة مائية أو هوائية بل يلحقها بعض هذه الصور لأمور خارجة و هي ليست بمقومة لحقيقة حاملها.

[٦٨٨] س: هي مقومة لوجود حاملها بخلاف مخصصات النوع.

[٦٨٩] ج: كل الكلام في أنكم بماذا تبين لكم أن المخصصات التي سميتموها صورا مقومة لوجود الجسم إن كان بالتخصيص فكذا يقال في مخصصات الأنواع ثم إذا كان المخصص لا مدخل له في التقويم فليس لكم أن تقولوا في كثير من المواضع كما في تعدد الواجب الوجود إنه يحتاج إلى مميز فيصير الذي فيه الاشتراك معلولا للتميز- ما لم يثبتوا أن المميز فصلي أو خارجي إلى هاهنا كلامه.

Arşî Bir Çözüm

[690] Bu makamın tahkik edilmesi, cevabın dayandığı temelin takdim edilmesini gerektirir. Bu temel, maddeye eklenen şeylerin iki kısım olmasıdır: Bu kısımlardan biri, maddenin kendileriyle yetkinleştiği ve tabiatın kendilerine yöneldiği yetkinliklerdir. Örneğin tabii cismin bitkiye, sonra hayvana, sonra ise insana dönüşmesi böyledir. Zira bitkiliğin sûreti, topraksal cisimlik tabiatının onunla yetkinleştiği ve onunla özel bir türe dönüştüğü ve üzerine -genel cisimliğin üzerine terettüp eden doğal şekil, doğal hayyiz, ölçü ve konum gibi hükümlerden başka- özel eserlerin terettüp ettiği şeylerdendir. Algılayan ve hareket eden hayvanlığın sûreti de bitkilik kuvvesinden daha tam ve daha üstün bir yetkinliktir. Tabii cisim en yakın istidadından ve büyüyen cisim (*cism-i nâmî*) olarak yetkinleşmesinden sonra onun [hayvanlık sûreti] vasıtasıyla önceki iki [tabii cisimlik ve bitkilik mertebesinden] daha yetkin ve şerefli olan özel bir şeye [hayvana] dönüşür. Bu şeyin üzerine, umumen cisimlerin üzerine terettüp eden şekillenme, tahayyüz, ölçülenme ve duyulur olan ve olmayan niteliklerden belirli bir nitelikte olma gibi şeyler terettüp ettiği gibi hususen bitkisel cisimlerin üzerine terettip eden büyüme, beslenme ve çoğalma gibi şeyler de terettüp eder. Ayrıca [hayvanlık sûretinin üzerine] hayvanlığa eklenen yürümek, şehvet, öfke, yemek ve çiftleşmek gibi şeyler de [terettüp eder]. Bu şekilde, üzerinde tabii cisim için başka bir yetkinlik kalmayana kadar devam eder. Böylece genel ve özel eklentilerden her yetkinliğin üzerine terettüp eden şeyler [bu en yukarıdaki yetkinlik mertebesine] mahsus olan ve başkasında bulunmayan eklentilerle beraber onun üzerine terettüp eder.

[691] [Maddeye eklenen şeylerin] iki kısmından diğeri ise yetkinliğe dair olmayan ve tabiat için son ve orta gayeler olmaları mümkün olmayan eklentilerdir. Bilakis bunlar, neredeyse cisimsel genel varlığın zorunlu lâzımlarındandır. Özel ölçü, özel şekil, özel hayyiz böyledir. Zira sadece cisimlik başka özel bir şeye dönüşmeksizin onları gerektiren şeylerdendir. Bunlar adedi çoğaltan şeylerdir, türleri tahsil eden şeyler değildir. Onların insan ve at sayısını çoğaltması cismin, bitkinin ve hayvanın sayısını çoğaltması gibidir.

مخلص عرشي

[٦٩٠] إن التحقيق في هذا المقام يستدعي تقديم أصل يبتني عليه الجواب. و هو أن لواحق المادة على ضربين: ضرب منهما ما هي كمالات يستكمل بها المادة و يتوجه إليها الطبيعة مثل صيرورة الجسم الطبيعي نباتا ثم حيوانا ثم إنسانا. فصورة النباتية مما يستكمل بها الطبيعة الجسمية الأرضية صائرة بها نوعا خاصا يترتب عليها آثار مخصوصة غير ما ترتبت على الجسمية العامة من الشكل الطبيعي و الحيز الطبيعي و المقدار و الوضع و غيرها. و كذا صورة الحيوانية كالنفس الدراكة الحراكة كمال أتم و أفضل من القوة النباتية يصير بها الجسم الطبيعي بعد استعداده الأقرب و استكماله جسما ناميا أمرا خاصا أكمل و أشرف مما كان في المرتبتين السابقتين يترتب عليه ما يترتب على الأجسام عموما من التشكل و الحيز و التقدر و التكيف بالكيفيات المحسوسة و غيرها و على الأجسام النباتية خصوصا من النمو و التغذي و التوليد و هي اللواحق الحيوانية من المشي و الشهوة و الغضب و الأكل و الجماع و غيرها .و هلم إلى كمال لا يكون فوقه كمال آخر للجسم الطبيعي فيترتب عليه ما يترتب على كل كمال من اللواحق العامة و الخاصة مع لواحق مخصوصة يختص به لا يوجد في غيره.

[٦٩١] و الضرب الآخر منهما ما هي لواحق غير كمالية لا يصلح أن يكون غايات أخيرة و لا متوسطة للطبيعة بل يكاد أن يكون من اللوازم الضرورية للوجود العام الجسمي مثل المقدار الخاص و الشكل الخاص و الحيز الخاص. فإن مجرد الجسمية مما يقتضيها من غير أن يصير أمرا مخصوصا فهي مكثرات العدد لا محصلات الأنواع و تكثيرها لأعداد الإنسان و أعداد الفرس مثل تكثيرها لأعداد الجسم و أعداد النبات و الحيوان.

[692] O halde [maddeye eklenen şeylerin iki kısmından] birinci kısım bize ve Meşşâîlerden muteber olanlara göre "türsel sûretler" ve "cisimsel tabiatlar" olarak isimlendirilen şeydir. İkinci kısım ise "hârici arazlar" [olarak isimlendirilen şeydir].

[693] [Bunlardan] birincisi, varlıkta tabii cisimden -ona has olan türlerin muhassılı ve maddesi olmaları manasında- önce geldikleri için kaçınılmaz olarak cevher olurlar. Çünkü cevherin varlık bakımından kıvam bulmasının (*tekavvüm*) illeti ve onun cevherliğinin muhassılı olan şey ancak cevherdir.

[694] İkincisi ise türlerden sonra geldikleri ve türler tamamlandıktan veya türlerin yetkinliklerinden sonra izâfî olarak eklendikleri için araz olurlar. Çünkü mahallerinin kaimliği onlarla tahassül etmemiştir. İyi düşün!

Arşî Bir Kâide

[695] Bir şey, kendisinde tabii bir birlik olan tabii bir terkiple -birinin [a] cevherliği kesin, diğerinin [b] cevherliği şüpheli olan- iki şeyden terekküp ederse ve sen bunun [b] cevher mi araz mı olduğunu bilmek istersen -onun [b] varlığı olması bakımından onun [b] varlığının üzerine terettüp eden eserleri hasebince- varlığının [b'nin varlığının] derecesine ve faziletinin mana ve hakikatteki mertebesine bak! Onun [b] varlığı, cevherliği kesinleşmiş herhangi bir varlıktan [a] -onun [b] üzerinde terettüp eden şeyler, bu [cevherliği] kesin olan şeyin [a] üzerine terettüp eden şeylerin üzerinde olduğundan dolayı- daha güçlüyse bil ki takvim etme, illet olma ve önce gelmenin ona [b] nispeti diğerine [a] kıyasla tekavvüm etme, malûl olma ve sonra gelmeden evladır. Diğeri [a] için ise buna [b] kıyasla evla olan, tam tersidir. Bu, her türsel veya sınıfsal terkipte terkibin iki parçası arasında önce gelme, sonra gelme, illet olma ve malûl olma ile bir irtibatın zorunluluğunun sende kesinleşmesinden sonra böyledir. Aksi takdirde vehmî oluşturma (*teammül*) dışında tür de olmazdı sınıf da.

[696] Eğer sende, cevher mi araz mı olduğu henüz kesinleşmemiş olan bu diğer şeyin [b] varlığı o cevherî şeyin [a] varlığından daha zayıf ve rütbesi daha düşük olursa bil ki bu şey [a] kaim olmasında ondan

[٦٩٢] فالضرب الأول عندنا و عند المعتبرين من المشاءين هي المسماة بالصور النوعية- و الطبائع الجسمية. و الضرب الثاني هي العوارض الخارجية.

[٦٩٣] و الأولى لكونها متقدمة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة و محصلة للأنواع التي يخصها هي يكون لا محالة جواهر لأن علة تقوم الجوهر وجودا و محصل تجوهرها يكون جوهرا لا محالة.

[٦٩٤] و أما الثانية فلتأخرها عن الأنواع و لحوقها بعد تمامها أو كمالها الإضافية يكون أعراضا لكون محالها غير متحصلة القوام بها فتدبر.

قاعدة عرشية

[٦٩٥] إذا تركب أمر تركيبا طبيعيا له وحدة طبيعية من أمرين- أحدهما متيقن الجوهرية و الآخر مشكوك فيه الجوهرية و أردت أن تعلم حال الآخر أ هو جوهر أم عرض فانظر في درجة وجوده و مرتبة فضيلته في المعنى و الحقيقة بحسب الآثار المترتبة على وجوده بما هو وجوده فإن كان وجوده أقوى من وجود ما- تحققت جوهريته لما يتراءى من الآثار التي ترتبت عليه فوق ما ترتبت على ذلك المتحقق جوهريته فاعلم أن نسبة التقويم و العلية و التقدم إليه أولى من نسبة التقوم و المعلولية و التأخر بالقياس إلى قرينه و لقرينه الأولى عكس ذلك بالقياس إليه بعد أن تحقق عندك- أن لا بد في كل تركيب نوعي أو صنفي من ارتباط ما بالتقدم و التأخر و العلية و المعلولية- بين جزأيه و إلا لم يكن نوعا و لا صنفا إلا بمجرد التعمل الوهمي.

[٦٩٦] و إن كان وجود الأمر الآخر الذي لم يتنقح عندك بعد أنه جوهر أو عرض أضعف من وجود ذلك الأمر الجوهري و رتبته أنقص فاعلم أن ذلك الأمر مستغنى القوام عنه فيجب أن يكون هذا متأخر الوجود عن

[b] ihtiyaçsızdır. Bu durumda bunun [b] varlığının ona [a] muhtaç ve malûl olarak ondan [a] sonra gelmesi gerekir. Buna göre bu [b] ya onun [a] maddesi olur ya da onunla [a] kaim bir araz olur. Zira bu [b] cevher olsaydı ve ona [a] ihtiyaç duymasaydı, o da [a] aynı şekilde bundan [b] ihtiyaçsız olsaydı aralarında herhangi irtibat ve tabii olsun olmasın bir birleşme olmamış olurdu. Başkasıyla kaim bir araz olsaydı [b] bu durumda da aynı şekilde farz edilenin tersi geri dönmüş olurdu.

Dördüncü Fasıl

Türsel Sûretin Cevherliğinin İspatı Hakkındaki Üçüncü Yöntem

[697] Bu [yöntem], türsel sûretlerin, tamamlanmış tabii cisimlerin mâhiyetlerinin parçaları olmaları açısından [ele alındığı yöntemdir].

[698] Takriri şöyledir: Sûret, cisimlerde değiştiği zaman onun değişmesiyle "O nedir?" sorusunun cevabı da değişir. O halde sûretler araz değildir. Zira arazlar değiştiğinde [arazı oldukları] şeyin mâhiyeti arazların değişmesiyle değişmez. Değişmesiyle, cevherî olan şey hakkında sorulan "O nedir?" sorusunun cevabının da değiştiği şey araz değil cevher olabilir. Aksi takdirde cevherin hakikati araz ile mütehassıl olurdu.

[699] Kendisinden başkasına hulûl eden her şeyin araz olduğuna hükmeden bazı eski düşünürlere vekaleten bu hususta tartışma şöyledir: Kendisinin değişmesiyle [araz oldukları şeylere sorulan] "O nedir?" sorusunun değiştiği bazı arazlar vardır. Nitekim demire, kendisinde kılıç heyeti oluşmadan önce "O nedir?" sorusu sorulduğunda onun demir olduğunun söylenmesi veya demirin tanımı ile cevap verilmesi uygun olur. Kendisinde kılıç heyeti oluştuktan sonra "O nedir?" sorusu sorulduğunda ise demir olduğu söylenerek cevap verilmez, bilakis onun kılıç olduğu söylenir. Hâlbuki kendisinde şekil ve keskinlik gibi arazlardan başka bir şey meydana gelmemiştir. Aynı şekilde çamur da tuğlalar haline getirildiğinde ve onlardan ev yapıldığında ["O nedir?" sorusuna] onun çamur olduğu cevabı verilmez, bilakis onun ev olduğu [cevabı verilir]. Hâlbuki kendisinde birleşmeden ve araz olan heyetlerden başka bir şey meydana gelmemiştir. O halde anlaşılmıştır ki tanımların değişmesinin, [tanımlananın] kendisinde değişen şeyin cevher veya araz olmasıyla bir alakası yoktur.

وجود ذلك محتاجا إليه معلولا له فيكون إما مادة له أو عرضا قائما به إذ لو كان هذا جوهرا غير محتاج إليه و ذلك أيضا كان مستغنيا عنه فلم يكن بينهما ارتباط و ائتلاف ما طبيعي أو غيره و إن كان عرضا قائما بغيره فكذلك عاد خلاف المفروض جذعا.

الفصل الرابع

في إيراد منهج ثالث لإثبات جوهرية الصورة النوعية

[٦٩٧] و هو من جهة كونها أجزاء لماهيات الأجسام الطبيعية المحصلة ..

[٦٩٨] تقريره أن الصور إذا تبدلت في الأجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو فليست الصور أعراضا إذ الأعراض إذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها ماهية الشيء فما يتبدل بتبدله جواب السؤال عن الشيء الجوهري بما هو يكون جوهرا لا عرضا و إلا لكان الجوهر متحصل الحقيقة من عرض.

[٦٩٩] و البحث عليه نيابة عن القدماء الذاهبين إلى عرضية كل ما يحل في غيره- أن من الأعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فإن الحديد قبل أن يحصل فيه هيئة السيف إذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بأنه حديد أو بحد الحديد ثم إذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل أنه ما هو لا يجاب بأنه حديد بل بأنه سيف و لا يحصل فيه إلا الأعراض كالشكل و الحدة و غيرهما. و هكذا الطين إذا جعل لبنات و بني منها بيت لا يجاب بأنه طين بل بأنه بيت و لم يحدث فيه إلا اجتماع و هيئات و هي أعراض فقد علم أن تبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرا أو عرضا.

[700] Kimsenin "Bu heyetler, fıtratın [maddenin kendi doğasının] dışına çıkmış olduklarından dolayı cevherdir." demesi veya "Arazların toplamı [arazlar birbirine] katıldıktan sonra cevhere dönüşür." demesi mümkün değildir. [Zira] pamuktan yapılan elbise, kendisinde heyetler oluşturulmuş ve örülmüş olan pamuktan başka bir şey midir? Elbiseye dönüştükten sonra onun ne olduğu sorulduğunda pamuk olduğunun söylenmesi uygun olmaz, bilakis elbise olduğu söylenir. Bunun benzerleri ve denkleri de bu kıyas üzeredir.

[701] O halde anlaşıldı ki kendisinin değişmesiyle [araz oldukları şeylere sorulan] "O nedir?" sorusunun değiştiği bazı arazlar vardır ve tanımların değişmesinin, [tanımlananın] kendisinde değişen şeyin cevher veya araz olmasıyla bir alakası yoktur. Bu durumda bu [üçüncü] yöntem ile delil getirmek geçersiz hale gelmiştir.

Diğer Bir Tartışma

[702] Ayrıca cevherin ve arazın betiminde (*resm*) ve her ikisinin de özel oluşu hususunda zikredilen ıstılah, cevabın değişmesiyle ve değişmemesiyle [hasıl olan bir şey] değildir. Arazın mahallinin, kendisiyle mütekavvim olmasındaki ve cevherin mahallinin, [cevhere] hulûl eden şeyle mütekavvim olmasındaki ve bu hulûl eden şeyden ihtiyaçsız olan konuya hulûl eden şeyin araz olmasının gerekliliğindeki ve onunla [hulûl edenle] mütekavvim olan mahalle hulûl eden şeyin sûret ve cevher olmasındaki kural ise bu manayı gerektirmez. Zira o kıvam bulma (*tekavvüm*) -burada zikredilenin tersine- varlık bakımından tekavvümdür, mâhiyet bakımından tekavvüm değildir.

[703] Zira hulûl eden şeyin, mahallin hakikatinin mukavvimi olması mümkün değildir. Bir şey, nasıl kendisine hulûl ettiği şeyin parçası olur? Mahallin mâhiyetinden akledilen şey, onun hallerinden olan bir şeyin akledilmesinden başkadır. Mahallin, kendisine hulûl eden sûretlere muhtaç olması varlığın tekavvümü bakımındandır, hakikatin [tekavvümü bakımından] değildir. O halde tartışma önceki yönteme döner.

[704] Mahallin, kendisine hulûl eden şeylerin bazısına ihtiyaç duyması ve arazlardan ihtiyaçsız olması hakkındaki "Mahallin sadece tahsis sebebiyle mi, yoksa ayrı kalamamak veya gereklilik sebebiyle mi, yoksa

[٧٠٠] و لا يجوز لأحد أن يقول هذه الهيئات جواهر لأنها خروج عن الفطرة و لا أن مجموع الأعراض يصير جوهرا بعد الانضمام و هل كان الثوب الذي اتخذ من القطن إلا قطنا أحدثت فيه هيئات بالفتل و النسج فإذا سئل بعد صيرورته ثوبا أنه ما هو لا يتأتى أن يقال إنه قطن بل إنه ثوب و على هذا القياس أمثاله و نظائره.

[٧٠١] فعلم أن من الأعراض ما يتبدل بتبدله جواب ما هو فتبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرا أو عرضا فسقط الاحتجاج بهذا الطريق.

بحث آخر

[٧٠٢] ثم إن الاصطلاح المذكور في رسم الجوهر و العرض و في خاصية كل منهما- لم يكن بتبدل الجواب و عدم تبدله و أما الضابط في كون محل العرض متقوما بنفسه و محل الجوهر متقوما بما حل فيه و لزوم كون ما حل في الموضوع المستغني عن ذلك الحال عرضا و ما حل في المحل الذي يتقوم به صورة و جوهرا فلا يوجب هذا المعنى فإن ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود لا تقوم بحسب الماهية بخلاف ما ذكر هاهنا.

[٧٠٣] فإن الحال لا يجوز أن يكون مقوم حقيقة المحل و كيف يكون الشيء جزء ما يحله و المعقول من ماهية المحل غير المعقول مما هو من أحواله فليس كون المحل مفتقرا إلى ما يحل فيه من الصور إلا باعتبار تقوم الوجود لا الحقيقة فيرجع الكلام إلى المنهج المقدم.

[٧٠٤] و البحث في حاجة المحل إلى بعض ما يحله و استغناؤه عن الأعراض هل هو بمجرد التخصيص و عدم الخلو و اللزوم أو بأن ماهية

mahallin mâhiyetinin varlığının eksik olması sebebiyle mi cevherî bir tamamlayıcıya muhtaç olduğu" tartışması ise daha önce olumlu ve olumsuz taraflarına değinilen yaklaşıma dönüştür.

[705] Bunlar, [yukarıda zikrettiğimiz] eski düşünürleri savunanların, tabii sûretlerin [türsel sûretler] cevher olduğunu söyleyen Meşşâîlerle tartışabilecekleri şeylerdir. Cevabımızı, bu hususta delil, itiraz ve cevaptaki çıkış noktası bakımından bu yönteme yakın başka bir yöntemi takrir etmemizin sonrasına erteleyelim. Sonra bu yönteme karşı sûretleri inkâr edenler tarafından getirilen itirazı zikredelim. Sonra araştırmacı/*tartışmacı* zihinlere uygun gelen cevaba işaret edelim ve Allah'ın, -O'nun rahmeti ve rızası babından olarak- bu hususta bize gösterdiği, aklımıza aşikâr kıldığı ve kalbimize açtığı burhana dönelim ve bu burhandan bir miktarını gösterelim. Her ne kadar meşhur olan [yöntemin dışında olsa da] hakkı söylemekten çekinmeyelim.

Beşinci Fasıl

Bu Gaye [Türsel Sûret] İçin Dördüncü Bir Yöntemin Zikredilmesi

[706] O [yöntem], bu şeylerin türsel cevherlerin parçaları olması ve cevherin parçasının da cevher olmasıdır. Örneğin ateşin mâhiyeti yalnızca cisimlik değildir, bilakis mâhiyeti cisimden ve başka bir şeyden mürekkebdir. Bu ikisinin toplamından ateşin hakikati oluşur. Aynı şekilde su, hava, taş, ağaç, hayvan gibi diğer [cisimler] de böyledir.

[707] Karşı taraf (*hasım*) şöyle diyebilir: "Cevherin parçası, her açıdan cevherdir veya tek bir açıya itibarla cevher olan şeyin parçası da cevherdir." Birincisi makbuldür. İkincisi ise makbul değildir. Zira beyaza veya sıcak cisim olması bakımından sıcak cisme cevherin yüklenmesi mümkündür. Buna göre "Bu beyaz, cevherdir." veya "Bu sıcak, cevherdir." denir. Çünkü o ikisi tek bir açıdan cevherdir, her açıdan değil.

[708] O halde aynı şekilde deriz ki cevher, cisim olması itibarıyla ve sûret taşıması itibarıyla suya da yüklenir. [Fakat] su, tüm açılardan cevher değil, bilakis cevher ve arazın toplamıdır. Cevherlik suya, zikredilen

المحل ناقصة الوجود- يحتاج إلى مكمل جوهري رجوع إلى الموقف الذي سبق الكلام فيه جرحا و تعديلا.

[٧٠٥] هذا ما للذاب عن الأقدمين أن يبحث مع أصحاب جوهرية الصور الطبيعية- من المشاءين في هذا الموقف و لنؤخر ما عندنا من الجواب إلى أن نقرر مسلكا آخر في هذا المطلب قريب المأخذ إلى هذا المسلك استدلالا و بحثا و جوابا و لنذكر البحث الذي يرد عليه من شيعة المنكرين للصور فنشير إلى الجواب المناسب لأصحاب الأذهان البحثية ثم نرجع إلى ما أرانا الله من برهانه و كشف على ضميرنا و فتح على قلبنا من باب رحمته و رضوانه فنظهر نبذا منه و لا نستحيي من قول الحق و إن كان فيه حيد عن المشهور.

الفصل الخامس

في إيراد منهج رابع في هذا المرام

[٧٠٦] و هو أن هذه الأمور أجزاء الجوهر النوعية و جزء الجوهر جوهر مثلا ماهية النار ليست مجرد الجسمية بل ماهيتها مركبة من جسم و أمر آخر يحصل من مجموعهما حقيقة النار و هكذا الماء و الهواء و الحجر و الشجر و الدواب و غيرها.

[٧٠٧] و للخصم أن يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر أو جزء الشيء الذي باعتبار جهة واحدة جوهر جوهر و الأول هو المسلم و الثاني غير مسلم. فإن الأبيض أو الجسم الحار من حيث هو جسم حار يصح حمل الجوهر عليه فيقال هذا الأبيض جوهر أو هذا الحار جوهر لأنهما من جهة واحدة جوهر لا من جميع الجهات.

[٧٠٨] فكذا نقول حينئذ الماء يحمل عليه أنه جوهر باعتبار أنه جسم و باعتبار أنه حامل صورة و الماء ليس من جميع وجوهه جوهرا بل هو

beyaza ve zikredilen sıcağa yüklenmesi gibi iki parçadan biri sebebiyle yüklenir, tüm açılardan cevher olması sebebiyle değil.

[709] Ayrıca gizli değildir ki, sen suyu bildiğinde onu ancak parçalarıyla bilirsin. Suyun parçalarının cevher olduğunu bilmeden önce suyun cevher olduğuna hükmetmen mümkün değildir. Buna göre suyun parçalarının cevherliğini bilmen, suyun cevher ve arazdan mürekkeb olduğuna değil de onun her açıdan cevher olduğuna hükmetmenden öncedir.

[710] Bunu öğrendiğine göre "Cevherin parçası her açıdan cevherdir." şeklinde delil getirme, ulaşılmak istenen sonucu öncüllere yerleştirmek (*mūsadere ale'l-matlub*) olur. Nasıl [böyle olmasın ki] cevherliğin parçalarının parçaları olursa nasıl ki bütün, parçaları olmaksızın akledilemezse aynı şekilde parçalar da kendi parçaları olmadan akledilemez. Bir şeyden [c] tabiatı bakımından önce gelenden [b] tabiatı bakımından önce gelen şey [a], o şeyden de [c] tabiatı bakımından önce gelendir [a]. Cevherin parçasının da cevher olduğu söylenmişti. Bu durumda suyun parçaları akledilmeksizin suyun kendisinin akledilmesi mümkün değildir. Suyun parçaları ise ancak cevher olmalarıyla beraber akledilebilir. Bu durumda suyun cevherliğinin akledilmesinden onun tüm parçalarının da cevherliği lâzım gelir. Bundan sonra suyun parçalarından bir şeyin cevher olması delil ile nasıl ispatlanabilir?

[711] Sonuç olarak, suyun cevher ve arazdan mürekkeb değil de her açıdan cevher olduğunu ispatlamadan -ki böylece cevherin parçasının her açıdan cevher olması lâzım gelsin- suyun parçasının cevher olduğunu ispatlayamazsın. Suyun her açıdan cevher olmasını ispatlaman ancak parçaların her birinin cevherliği sabit olursa mümkündür. O halde bu delilde bir şey, ancak kendisiyle sabit olabileceği bir şey ile ispat edilmiştir.

[712] Bu [zikredilenler] *Mutârahât* müellifinin [Sühreverdî] sözü geçen eski düşünürler adına zikrettiklerinin tamamıdır. Bunları onun ibaresiyle zikrettik. Zira maksadımız, mananın hangi lafızla olursa olsun yerini bulması olunca ibareyi değiştirmekte bir yarar görmedik. O halde şimdi, Allah Teâlâ'nın izniyle cevap hususunda sözünü verdiğimiz [burhanı] zikredelim.

مجموع جوهر و عرض و حمل عليه الجوهرية لأجل أحد الجزءين لا لأجل أنه من جميع الوجوه جوهر كما يحمل الجوهرية على الأبيض المذكور و على الحار المذكور.

[٧٠٩] ثم لا يخفى أنك إذا عرفت الماء لا تعرفه إلا بأجزائه و لا يمكنك أن تحكم أن الماء جوهر إلا بعد أن تعلم أن أجزاءه جوهر فيتقدم العلم بجوهرية أجزائه على الحكم- بأن الماء من جميع الوجوه جوهر لا أنه مركب من جوهر و عرض.

[٧١٠] فإذا عرفت هذا فيكون الاحتجاج بأن جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر- مصادرة على المطلوب الأول كيف و الجوهرية إذا كانت أجزاء أجزائه فكما لا يعقل الكل إلا بالأجزاء فكذا لا يعقل الأجزاء إلا بأجزائها. و المتقدم بالطبع على المتقدم بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء. و قد علم أن جزء الجوهر جوهر فلا يصح أن يعقل الماء إلا أن يعقل أجزاؤه- و لا يعقل أجزاؤه إلا بأنها جواهر فيلزم أن يكون إذا عقل جوهرية الماء عقل جوهرية جميع أجزائه فكيف يصح أن يثبت بعد هذا بالحجة أن شيئا من أجزائه جوهر.

[٧١١] و في الجملة لا يصح لك أن تثبت أن جزء الماء جوهر إلا بأن تثبت أن الماء من جميع وجوهه جوهر لا بأنه مجموع جوهر و عرض حتى يلزم أن جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر و إنما يمكنك أن تثبت أن الماء من جميع وجوهه جوهر إذا ثبت جوهرية آحاد الأجزاء فقد أثبت في هذه الحجة الشيء بما لا يثبت إلا به.

[٧١٢] هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات نيابة عن الأقدمين ذكرناه بعبارته إذ لم أجد فائدة في تغيير العبارة إذا كان المقصود تأدية المعنى بأي لفظ كان فلنذكر ما وعدناه في الجواب إن شاء الله تعالى.

Altıncı Fasıl

Son İki Yönteme Göre Olan Delile Karşı Zikredilen Tenakuzun Cevabı

[713] İlk olarak şunu bil ki, kendisinde yapay değil doğal bir birlik bulunan türsel bir hakikatin, iki farklı kategorinin [terkibiyle] tahassülünün mümkün olmaması, muhakkiklerin zihinlerinde kesinleşen şeylerdendir. Bunun örneği; illetler ve zâtî kuvveler vasıtasıyla [gerçekleşen] değişimleri ve gelişimleri sebebiyle hak ettikleri şekilde feyyâz ilkeden, sûretleri maddelerine taşan ustukus basitleri (*dört unsur*) ve doğal bileşiklerdir. Çünkü birlik, tüm taksimlerde itibar edilendir.

[714] Tek bir kategori ya cevherdir ya niceliktir, ya niteliktir ya da başka [bir araz kategorisindendir]. Cevher ve nicelikten mürekkeb olan ise cevher de değildir nicelik de değildir. Cevherden ve nitelikten mürekkeb olan da aynı şekilde tek bir şey değildir, bilakis iki şeydir: cevher ve nitelik. Bu ikisinin toplamına gelince, o ikisinin, kendisiyle üçüncü bir mevcûdun olduğu bir varlıkları yoktur. Bu üçüncünün, bunun ve onun illeti ile bunun ve onun gayesinden başka bir gerektiren illeti ve bir gâî illeti yoktur. Bu ancak isimlendirme ve itibar ile olabilir. Tıpkı yapay bileşiklerin arazî ve itibari maksatlardan dolayı yapay varlıkları, birleşimsel birlikleri, teammülî fâilleri ve tasannuî gayeleri olması gibi.

[715] Bu yüzden beyaz, siyah, Rum, zenci gibi türeyen ve onların hükmünde olan kelimelerin bizzat varlıktan herhangi bir paylarının olmadığına hükmettiler. Kendinde varlık bunların her birinde ancak iki tanedir: Cisim ve nitelik veya cisim ve bir şeye izafe. Çünkü cevherî herhangi bir zâttan ve herhangi bir arazdan oluşan şeyde bu ikisinin toplamı başka bir kategori olmaz. Bu ikisinin beraberce kendisini ayıran bir faslı bulunan tek bir cinsleri de yoktur.

[716] Ayrıca onlar, tek bir hakikatin bizzat iki veya daha fazla kategorinin altında bulunmasının imkânını da reddettiler. Fakat bilaraz olması ise başkadır. Nitekim insan için hayvan, beyaz, uzun ve ayakta gibi [şeylerin söylenmesi] doğru olsa da bu manaların hepsi içinden onun

الفصل السادس

في دفع المناقضة التي ذكرت على الاستدلال بالمنهجين الأخيرين

[٧١٣] اعلم أولا أن من الأمور المتقررة في مدارك المحققين أنه لا يجوز أن يتحصل حقيقة نوعية لها وحدة طبيعية لا صناعية كالبسائط الأسطقسية و المركبات الطبيعية التي فاضت صورتها على مادتها من المبدإ الفياض باستحقاقها التي حصلت من تغيرات المادة و تطوراتها بعلل و قوى ذاتية من مقولتين مختلفتين لما تقرر أن الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة.

[٧١٤] فالمقولة الواحدة إما جوهر أو كم أو كيف أو غير ذلك. و أما المركب من الجوهر و الكم فليس جوهرا و لا كما. و كذا المركب من الجوهر و الكيف ليس أمرا واحدا بل اثنين جوهرا و كيفا. و أما مجموعهما فلا وجود لهما حتى يكون به موجودا ثالثا يكون له علة مقتضية و علة غائية سوى علة هذا و علة ذاك و غاية هذا و غاية ذاك لا بمجرد تسمية أو اعتبار كما أن المركبات الصناعية لها وجودات صناعية و وحدات اجتماعية و فواعل تعملية- و غايات تصنعية لأعراض عرضية اعتبارية.

[٧١٥] و لهذا حكموا بأن المشتقات و ما في حكمها كالأبيض و الأسود و الرومي و الزنجي أشياء لا حظ لها من الوجود بالذات إنما الوجود في نفسه في كل منها اثنان- جسم و كيفية أو جسم و إضافة إلى شيء لأن الملتئم من ذات ما جوهرية و عرض ما لم يكن مجموعهما من مقولة أخرى و لا لهما معا جنس واحد له فصل يحصله.

[٧١٦] و امتنعوا عن تجويز أن يكون حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين و ما فوقهما بالذات. اللهم إلا بالعرض . فإن الإنسان و إن صدق عليه حيوان و أبيض و طويل و قائم- و غيرها إلا أن مقوم وجوده من جملة

mukavvimi olan şey, hayvan manasıdır. Bu yüzden o, bizzat cevher kategorisinin altında bulunur. Başka bir kategorinin altında ise ancak ârız olan bir şey sebebiyle bulunabilir. Buna göre ona niceliğin söylenmesi ona ârız olan uzunluk sebebiyle bilaraz bir söz olur. Niteliğin söylenmesi de aynı şekilde ona beyazlığın arız olması sebebiyledir.

[717] Tüm kategorilerde durum böyledir. Zira o her ne kadar [tüm kategorilerin] fertlerinin kendisinde gerçekleşmesi vasıtasıyla hepsinin altında bulunabilse de onların altında bulunması türün, cinsinin altında bulunması gibi değildir. Yoksa onun birlik (*vahdânî*) mâhiyetinin kaim oluşuna dâhil olan şey cevherdir. Onun dışındakiler, o olması bakımından onun zâtının kaim oluşunun dışındadır. Onların, onun üzerine söylenmesinin doğruluğu ancak arazi bir doğruluktur. Çünkü iki farklı kategorinin, fitrî bir varlığı ve tabii bir birliği olan tek bir şeyin kaim oluşuna dâhil olması imkânsızdır.

[718] Bu kesinleştiğine göre deriz ki: Ateş, hava, taş, ağaç, bitki ve hayvan ile ilgili olan (*nârî, hevâî, hacerî...*) her cismin, -itibar ve teammül olmaksızın- doğal bir birliği olan ve [o cisimleri] tahsil eden bir hakikati vardır. O [hakikat] konuya hulûl etmez. Bu yüzden hakikati basit olmayan tek bir cevher olur. Çünkü o, tüm cisimlerdeki ortak cisimlikten ve türselliğinin kendisiyle tamamlandığı [başka] bir şeyden kıvam bulmaktadır (*mütekavvim*). Bu şey de ortak cisimlik gibi cevher olan tek bir kategorinin altında bulunmasaydı, aksine kendinde başka bir kategorinin altında -mesela nitelik- olsaydı bu durumda ikisinin arasında doğal bir kaynaşma ve türsel bir birleşme değil yalnızca bir araya gelme gerçekleşmiş olurdu.

[719] Varsayımda kendisine tek bir şey olarak itibar edildiğinde bu bütün gibi olan şey, cevher [kategorisinden] bir tür de olmaz, nitelik [kategorisinden] bir tür de olmaz, on kategorinin herhangi birinden bir tür de olmaz. Zira onun, Hak'tan taşan bir varlığa sahip birlik ifade eden (*vahdânî*) bir hakikati yoktur. Bu durumda o, insanın yanına koyulmuş taş gibi olur. Hâlbuki gerçekte olan, aklî ittifak ile bunun hilafınadır.

[720] O halde ateşin, cisimden başka cevherî olan özel bir parçası olması gerekir. O, türsel sûret olarak isimlendirilen [parçadır]. Su, toprak,

هذه المعاني معنى الحيوان. فيكون واقعا تحت مقولة الجوهر بالذات و ليس واقعا تحت مقولة أخرى إلا لأمر عارض فيكون قول الكم عليه لأجل الطول الذي عرض له قولا بالعرض فكذا قول الكيف عليه لأجل غروض البياض له.

[٧١٧] و هكذا في جميع المقولات فهو و إن كان مندرجا تحت الجميع بواسطة حصول أفرادها فيه لكن ليس اندراجه تحتها كاندراج نوع تحت جنسه إلا الذي دخل في قوام ماهيته الوحدانية و هو الجوهر و غيرها خارج عن قوام ذاته من حيث هي هي و إنما صدقها عليه صدق عرضي لامتناع دخول مقولتين مختلفتين في قوام شيء له وجود فطري و وحدة طبيعية.

[٧١٨] إذا تقرر هذا فنقول لا شك أن الجسم الناري و الهوائي و الحجري و النباتي و الحيواني و غير ذلك لكل منها حقيقة متحصلة لها وحدة طبيعية من غير اعتبار و تعمل- و هي غير حالة في موضوع فيكون جوهرا واحدا غير بسيط الحقيقة لأنها متقومة من جسمية مشتركة فيه جميع الأجسام و من أمر يتم بها نوعيته فلو لم يكن ذلك الأمر مندرجا كالجسمية المشتركة تحت مقولة واحدة هي الجوهر بل يكون هو في نفسه مندرجا تحت مقولة أخرى كالكيف مثلا فلم يكن بينهما ائتلاف طبيعي و اتحاد نوعي بل مجرد اجتماع.

[٧١٩] و مثل هذا المجموع إذا اعتبره الفرض أمرا واحدا لا يكون نوعا من الجوهر و لا نوعا من الكيف و لا من إحدى المقولات العشر إذ لم يكن له حقيقة وحدانية له وجود فائض عليه من الحق و يكون كالحجر الموضوع بجنب الإنسان و الواقع خلاف ذلك بالاتفاق العقلي.

[٧٢٠] فيجب أن يكون للنار جزء مختص جوهري غير الجسم هو المسمى بالصورة النوعية و كذا الماء و الأرض و الفلك و الشجر و الحيوان

felek, ağaç ve hayvan da böyledir. Hatta sûretin madde manasındaki cisme [heyûlâya] nispetinin faslın cinse nispeti gibi olması gerekir. Şöyle ki faslın cinse nispeti, yetkinliğin eksikliğe nispetidir. Tıpkı cinssel mananın mâhiyetinin, ayırıcı fasıl ile yetkin olması gibi cismin cevheri [heyûlâ] de sûretle var olması hasebince yetkin olur.

[721] [Türsel sûrete] bu vecihle cismin yetkinliği denir. Bir şeyin yetkinliği o şeyin cinsinin dışında değil içinde olmalıdır. Cevherin yetkinliğinin, [cevherin] cevherliğinin muhassılı olması ve cevherlik bakımından o [cevherden] daha güçlü olması gerekir. O halde [cevherin cevherliğini tamamlayan türsel sûret] nasıl [cevhere] tabi olan bir araz olabilir?

[722] "Sûretin cisme [heyûlâya] nispetinin faslın cinse nispeti gibi olması gerekir." dememizin sebebi, o tahsis edicilerin ancak cismin türlerinin zâtî fasıllarının ilkeleri olmalarıdır. Bu -daha önce bileşik mâhiyetlerde cins ve faslın dış âlemde var olan madde ve sûretten edinildiğinin [açıklanmasında] da geçtiği gibi- onlara göre kesin bir şeydir. Yüklem olan parçalar ise -zihnî varlık konularında geçtiği gibi- hakikatleri zihinde ve hâriçte muhafaza edilen şeylerdir.

[723] Bu öncüller kesinleştiğine göre deriz ki: İki yöntemden biri hakkında "Kendisinin değişmesiyle 'O nedir?' sorusunun cevabı değişmeyen şey cevher, değişen ise şey arazdır." diyenin sözüne gelince, onun muradı asla umum ve genelleme değildir ki -örneğin siyahlık gibi her ikisi de -renk olmak ve görmenin kalkması gibi- araz olan cins ve fasıldan mürekkeb bir mâhiyet farz edilse ve bu durumda siyahlığın [ne olduğu] sorulduğunda onun görmeyi kaldıran renk olduğu ile cevap verilse, sonra başka bir rengin [ne olduğu] sorulunca buna başka bir şeyle cevap verildiğinde- cevapta değişiklik gösteren şeyin cevher olması lâzım gelsin. Bilakis onun maksadı her türsel mâhiyetin tabii bir birliği olduğudur. [O mâhiyet] bununla birlikte bizzat cevher kategorisinin altında bulunur ve kendisinin özel bir sıfatı olur. Buna göre sıfatın onun mukavvimi olup olmadığını öğrenmek istersek onun değişmesiyle "O nedir?" sorusunun cevabının değişip değişmemesine bakarız. Eğer değişirse o kesinlikle cevherdir, değişmezse arazdır. Zira arazın, bir mahal ile kaim olan sıfat olduğu sabit olmuştu. Buradan anlaşıldı ki ateşlik sıfatı -yani onun yakıcı bir şekilde var olması- ateşe mensup olan cismin kaim oluşuna dâhildir. Beyazlık sıfatı ise beyaz cismin kaim oluşuna dâhil değildir.

بل يجب أن يكون نسبة الصورة إلى الجسم بمعنى المادة كنسبة الفصل إلى الجنس من حيث يكون نسبته إليه- نسبة الكمال إلى النقص فكما أن ماهية المعنى الجنسي تكمل بالفصل المقسم كذلك جوهر الجسم يكمل بحسب وجوده بالصورة.

[٧٢١] و لهذا الوجه يقال لها كمال الجسم و كمال الشيء ينبغي أن يكون من جنسه لا خارجا عن جنسه و كمال الجوهر ينبغي أن يكون محصلا لجوهريته و يكون أقوى جوهرية منه فكيف يكون عرضا تابعا له.

[٧٢٢] و إنما قلنا يجب أن يكون نسبتها إلى الجسم نسبة الفصل إلى الجنس لأن تلك المخصصات إنما هي مباد لفصول ذاتية لأنواع الجسم و هذا أمر مقرر عندهم كما مر من أن الجنس و الفصل مأخوذان في الماهيات المركبة من المادة و الصورة الخارجيتين و الأجزاء المحمولة إنما تكون محفوظة الحقائق في الذهن و الخارج كما مر في مباحث الوجود الذهني.

[٧٢٣] فإذا تقرر هذه المقدمات فنقول أما قول من قال في أحد المنهجين إن ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو جوهر و ما تبدل فهو عرض ليس مراده في أي موضع كان على سبيل العموم و الكلية حتى لو فرض ماهية كالسواد مركبة من جنس و فصل- يكون كلاهما عرضين كاللونية و قبض البصر فإذا سئل عن السواد فأجيب بأنه لون قابض للبصر و إذا سئل عن غيره من الألوان فأجيب بجواب آخر يلزم كون المتبدل فيه الجواب جوهرا بل غرضه أن كل ماهية نوعية لها وحدة طبيعية و مع ذلك تكون واقعة تحت مقولة الجوهر بالذات و يكون له صفة مخصوصة. فإذا أردنا أن نعلم أن الصفة مقومة له أو غير مقومة له ننظر أ يتبدل بتبدله جواب ما هو أم لا. فإن تبدل فهو جوهر لا محالة و إن لم يتبدل فهو عرض. إذ قد ثبت أنه صفة قائمة بمحل. فبهذا يعلم أن صفة النارية أي كونها بحيث تكون محرقة داخلة في قوام الجسم الناري و صفة الأبيضية ليست داخلة في قوام الجسم الأبيض.

[724] Beyaz hayvan, "beyaz" ile kayıtlanmış olarak ele alındığında ve beyazla beraber itibar edildiğinde ve böylece bütün, ârız olan ve ârız olunandan oluştuğunda beyazın ona dâhil olmadığını söylemiyorum. Aynı şekilde bu durumda beyazlığın değişmesiyle "o nedir"in cevabının değişmediğini de söylemiyorum. Böyle ele alınmasına göre beyazlık [ona] dâhil olan bir zâtî iken ve nispeti faslın nispeti [gibiyken] nasıl böyle olsun?

[725] Aksine diyorum ki: Tek bir hayvanın, kendisiyle mâhiyetinin [ne olduğunun] cevabı verilen türsel bir tanımı vardır. Onda verilen cevap değişen şeye verilen cevaptan farklı olmaz. Beyazlık ve onun hükmünde olan şeyler böyledir.

[726] Kılıç ve yatak gibileriyle oluştuğu iddia edilen karşıtlaşmaya (*münakaza*) gelince bu gibi şeyler tabii türler değildir. Hâlbuki tartışmamız bizzat cevher kategorisinin altında bulunan tabii türler hakkındadır. Evet, demir tabii bir mâhiyettir, tahta tabii bir türdür. İkisinden her birinin zâtî bir faslı vardır ve o faslın değişmesiyle "O nedir?" sorusunun cevabı da değişir.

[727] Ateş, hava, toprak, su, inci, yakut, insan ve atın her birinin tabii bir türsellikle türsel olduğunda kimsenin bir şüphesi yoktur. Bunların her birinin dört illeti vardır ve bu illetlerin her biri bizzat [illettir], bilaraz değil. Bunlardan ikisi varlığın mukavvimidir. Bu ikisi etkilenme ve yapaylık (*teammül ve tasannu*) âleminin dışındadır. Diğer ikisi ise mâhiyetin mukavvimidir. Bu ikisi onun zâtına dâhildir. Onlardan biri diğerini herhangi bir koyan ve itibar eden olmaksızın varlıkta giyinmiştir ve onun tabii özel şeylerden edinilmiş zâtî fasılları vardır. Onlar, "sûretler" olarak isimlendirilen şeydir. O halde tabii [türsel] sûretler cevherdir.

[728] Cisimlerin hakikatlerinde, bir itibarla türsel sûretler olan farklı zâtî fasıllar bulunursa ve bu türlere bir şey nispet edilirse bir türün türüne mahsus olan farklı eserlerin bu sûretlere bir şekilde yaslanması gerekir. Cisimlerin her bir türünün Allah'ın rûhânî meleklerinden aklî, inayet sahibi ve bu türü her şeyin yaratıcısının -şanı yüce olsun- izni ve emriyle himaye eden bir müdebbiri olsa da [durum böyledir].

[٧٢٤] لست أقول إن الحيوان الأبيض إذا أخذ مقيدا بالأبيض معتبرا معه حتى يكون مجموعا من عارض و معروض لا يكون البياض داخلا فيه و لا أنه لا يتبدل حينئذ بتبدل البياض جواب ما هو كيف و البياض بحسب هذا الأخذ ذاتي داخل نسبته نسبة الفصل.

[٧٢٥] بل أقول إن الحيوان الواحد له حد نوعي يجاب به عن ماهيته و لا يتغير فيه الجواب عما هو يتبدل مثل البياض و ما يجري مجراه عنه.

[٧٢٦] و أما المناقضة بالسيف و السرير و نحوهما فليست هي بأنواع طبيعية و كلامنا في الأنواع الطبيعية الواقعة- تحت مقولة الجوهر بالذات. نعم الحديد ماهية طبيعية و الخشب نوع طبيعي لكل منهما فصل ذاتي يتبدل بتبدله جواب ما هو.

[٧٢٧] و لا شبهة لأحد في أن نوعية كل من النار و الهواء و الأرض و الماء و الدر و الياقوت و الإنسان و الفرس نوعية طبيعية لكل منها علل أربع كلها بالذات لا بالعرض. اثنتان منها مقومتا الوجود و هما الفاعل و الغاية الخارجان عن عالم التعمل و التصنع و اثنتان منها مقومتا الماهية و هما داخلتان في ذاته تلبست إحداهما بالأخرى في الوجود من غير وضع واضع و اعتبار معتبر و لها فصول ذاتية مأخوذة من أمور خاصة طبيعية فهي المسماة بالصور فالصور الطبيعية جواهر.

[٧٢٨] فإذا كان في حقائق الأجسام فصول ذاتية مختلفة هي الصور النوعية باعتبار فإذا نسب إلى هذه الأنواع شيء يجب أن يستند الآثار المختلفة المختصة بنوع نوع إلى تلك الصور نوعا من الاستناد. و إن كان لكل نوع من الأجسام مدبر عقلي ذو عناية من ملائكة الله الروحانيين يقوم بكلاءة هذا النوع بإذن مبدع الكل و أمره جلت عظمته.

[729] Onlar maddeye kıvam veriyor (*takvim*) ve cisimleri türler olarak tahsil ediyorsa onların maddelerde bulunan ilkeleri yoktur, bilakis onlara dışarıdaki bir var eden varlık verir. İstidatların olması veya olmaması türlerin kendileriyle kıvam bulduğu (*tekavvüm*) hâriçte tamamlanmış şeyler sebebiyle değildir. Bilakis onlar cismin kendileriyle ilksel bir tahsis ile özelleşen (*tahassüs*) tamamlanmış şeylerin tabileridir. Onların durumu, kuvve ve kabul cihetlerinden olduklarından dolayı sadece hazırlamaktır.

[730] O sûretlerin hakikatlerindeki farklılığın kaynağı, onların ayrık ilkelerindeki farklılığa döner, heyûlâların zâtlarının veya onların istidatlarının farklılığına değil. Zira onlar bildiğin üzere zât bakımından heyûlâlardan önce gelir. [Heyûlâların] farklılığı veya istidatlarının farklılığı ise [ayrıkların] ancak şahıslaşmalarındaki ve meydana geliş türlerindeki farklılığı mümkün kılar, hakikatlerin kendilerindeki [farklılığı] değil.

[731] Daha önce de çok kez öğrendiğin üzere, doğru olan, her şeyin varlığını Kayyûm olan Zorunlu'nun en tam ve en üstün nizama dair olan bilgisine göre verdiğidir. [Mücerred] akıllar, nefisler ve diğer şeyler ise kendileri vasıtasıyla tamamlanmış hakikatlerin türlerinin çoğaldığı fâillik yönleridir. Maddeler, hareketler, zamanlar ve istidatlar ise kendileri vasıtasıyla bu hakikatlerin şahıslarının, meydana geliş türlerinin ve taayyünlerinin sayılarının çoğaldığı kâbil olma yönleridir. Ariflerden ve filozofların muhakkik olanlarından tevhid ehlinin tamamının görüşü de böyledir.

[732] Sûretleri kabul edenlerin "Cevherin parçası cevherdir." sözünün manası ise mücmel olarak burhanla, sezgiyle veya fıtraten cevher olduğu bilinen şeyin [b] parçasının [a] da kesinlikle cevher olduğudur. Çünkü o, [a] varlık bakımından diğerinden [b] öncedir. Bu sebeple o, [a] konuya ihtiyaç duymamak hususunda diğerine [b] nazaran daha uygundur.

[733] Bir şeyin cevher olduğunu bilmek, yani onun üzerine cevherliğin söylenmesinin doğru olduğunu bilmek, o şeyin hakikatinin künhünü bilmeye ve parçalarını tasavvur etmeye bağlı değildir. Bilakis bu [bilme] bazen parçaların ayrıntılı bir şekilde tasavvur edilmesi olmaksızın da gerçekleşebilir. Örneğin tabii cismin cevherliğinin bilinmesi ve cismin üç boyutu kabul edici olmasının bilinmesi de cismin parçaları olduğunun ve onun -her ikisi de cevher olan veya biri cevher diğeri araz olan- heyûlâ ve sûretten mürekkeb olduğunun bilinmesinden önce gerçekleşmiştir.

[٧٢٩] و إذا كان لها تقويم المادة و تحصيل الأجسام أنواعا فلا يكون لها مباد في المواد- بل يفيدها مفيد من خارج . فإن الاستعدادات و اللااستعدادات ليست بأمور محصلة في الخارج يتقوم بها أنواع بل هي توابع لأمور محصلة يتخصص بها الجسم تخصيصا أوليا- و إنما شأنها الإعداد لأنها من جهات القوة و القبول.

[٧٣٠] و منشأ اختلاف تلك الصور في الحقائق يرجع إلى اختلاف مباديها المفارقة دون اختلاف ذوات الهيوليات أو اختلاف استعداداتها. فإنها مقدمة كما علمت بحسب الذات على الهيوليات و اختلافها و اختلاف استعداداتها إنما يصحح اختلاف التشخصات- و أنحاء الحصوليات لا الحقائق أنفسها.

[٧٣١] و الحق أن مفيض وجود الكل هو الواجب القيوم كما علمت مرارا على وفق علمه بالنظام الأتم الأفضل. و العقول و النفوس و غيرها جهات فاعلية يتكثر بها أنواع الحقائق المحصلة و المواد و الحركات و الأزمنة و الاستعدادات جهات قابلية يتكثر بها أشخاص تلك الحقائق و أنحاء حصولاتها و أعداد تعيناتها كما ذهب إليه كافة الموحدين من العرفاء و المحققين من الحكماء هذا.

[٧٣٢] و أما معنى قول المثبتين للصور إن جزء الجوهر جوهر فهو أن ما علم مجملا ببرهان أو حدس أو فطرة أنه جوهر فجزؤه لا محالة يكون جوهرا لأنه أقدم وجودا منه فيكون أولى منه بعدم الافتقار إلى موضوع.

[٧٣٣] و العلم بكون الشيء جوهرا أي بصدق الجوهرية عليه لا يتوقف على العلم بكنه حقيقته و تصور أجزائه بل ربما يحصل ذلك بدون تصور الأجزاء تفصيلا كما أن العلم بجوهرية الجسم الطبيعي و كونه ذا أبعاد ثلاثة حاصل قبل أن يعلم أن له أجزاء و أنه مركب من هيولى و صورة هما جوهران أو أحدهما جوهر و الآخر عرض.

[734] [Önceki fasılda zikredilen yönteme itiraz edenin] "Bir şeyin cevherliğini bilmek ancak onun tüm parçalarının cevherliğini bilmekten sonra gerçekleşir." sözü doğru değildir. Aynı şekilde [o kişinin] "Parçanın parçası, ancak o cevher her açıdan cevherse cevherdir." sözü de bir sonuç vermez. Zira bir şeyin cevherliği bir açıdan değil de diğer bir açıdan olmaz. Çünkü cevher, altındaki tamamlanmış türlerin cinsidir. Bu yüzden [cevher], onların mâhiyetlerinin mukavvimi olur. Bir şeyin mukavvimi ise o şeyden herhangi bir itibarla ve herhangi bir haysiyetle asla ayrılamaz. O halde cevher, hangi haysiyetle ve hangi açıyla ele alınırsa alınsın cevherdir.

[735] Cevherin, sıcak veya beyaz cisim ile örneklendirilmesine gelince, cevherin, mâhiyeti bakımından cisme yüklenmesi zâtî bir yüklemedir. Onun sıcağa ve beyaza yüklenmesi ise arazi bir yüklemedir. Çünkü bu ikisi bizzat nitelik kategorisinin fertlerindendir. Kendisine arız olunan ile arız olanın toplamı ise tek bir şey değildir ki tek bir kategorinin altına girsin. Bilakis ikisi, -daha önce zikredildiği gibi- iki kategorinin türleridir ve onlardan her biri başka bir kategorinin altındadır. Hâlbuki tartışma bizzat cevher olan, cevherliğin kendisine arazi olarak değil zâtî olarak söylendiği şeyle alakalıdır. Cevherlik, bizzat cevher olan hiçbir şeyden -o şeyin zatı, zâtına eklenen başka bir vasıfla eşleşmekten korunduğu müddetçe- herhangi bir şekilde ayrılamaz.

[736] Cevherin parçasının [cevher cinsinin altında bulunanın] cevher olması zorunludur. Aksi takdirde malûl olan mürekkebin zât ve varlık bakımından kaim oluşunda konudan (*mevzu*), parçasından ve illetinden ihtiyaçsız olması ve [mürekkebin] varlığının tabiat bakımından [parçasından] daha önce gelmesi ve [aynı zamanda] ona ihtiyaç duyması lâzım gelirdi. Hâlbuki illetin varlık bakımından malûlünden daha güçlü ve daha tam olması zorunludur. Bu ise çelişkidir (*hulf*).

[737] Cevherin parçasının, onun diğer cevherî parçasıyla kaim olan bir araz olmasının mümkün görülmesine gelince, o da aynı şekilde tamamlanmış türlerdeki tabii birlik şartlarını gözden kaçıran ve tabiatın fiili hasebince madde ile sûret arasında [gerçekleşen] 'bir olma terkibi'nin (*terkib-i taahhüdî*) haliyle yapma (*san'a*) fiili hasebince konu ve araz arasında [gerçekleşen] bir araya gelme terkibinin (*terkib-i teellüfî*) [halini birbirine] karıştıran kimsenin spekülasyonlarındandır.

[٧٣٤] فقول المعترض إن العلم بجوهرية الشيء لا يحصل إلا بعد العلم بجوهرية كل جزء من أجزائه غير صحيح و كذا قوله جزء الجوهر إنما يكون جوهرا إذا كان ذلك الجوهر جوهرا من جميع الوجوه لا محصل له. فإن جوهرية الشيء لا يكون بوجه دون وجه لأن الجوهر جنس لما تحته من الأنواع المحصلة فيكون مقوما لماهيتها- و مقوم الشيء لا ينفك عنه أصلا في اعتبار من الاعتبارات و حيثية من الحيثيات فالجوهر جوهر بأي حيثية أخذت معه و على أي وجه كان.

[٧٣٥] و أما تمثيله بالجسم الحار أو الأبيض فحمل الجوهر على الجسم من حيث ماهيته حمل ذاتي و حمله على الحار و الأبيض حمل عرضي لأنهما بالذات من أفراد مقولة الكيف و مجموع المعروض و العارض ليس أمرا واحدا حتى يكون مندرجا تحت مقولة بل هما نوعان لمقولتين كل منهما تحت مقولة أخرى كما مر ذكره. و الكلام فيما هو جوهر بالذات مقول عليه الجوهرية قولا ذاتيا لا عرضيا و كل ما هو جوهر بالذات لا ينفك عنه الجوهرية على أي وجه كان من وجوهه بعد ما انحفظت ذاته عن الازدواج مع غيرها من الأوصاف الزائدة على ذاته.

[٧٣٦] و جزء الجوهر أي الواقع تحت جنس الجوهر لا بد و أن يكون جوهرا و إلا فيلزم أن يكون المركب المعلول مستغني القوام ذاتا و وجودا عن الموضوع و ما هو جزؤه و علته و أقدم وجودا منه بالطبع محتاجا إليه و العلة يجب أن يكون أقوى و أوكد وجودا من معلولها هذا خلف.

[٧٣٧] و أما تجويز كون جزء الجوهر عرضا قائما بجزئه الآخر الجوهري فهو أيضا من مجازفات من أهمل شرائط الوحدة الطبيعية في الأنواع المحصلة و اشتبه عليه حال التركيب التأحدي الذي بين المادة و الصورة بحسب فعل الطبيعة بالتركيب التأليفي الذي بين الموضوع و العرض بحسب فعل الصنعة.

[738] Çünkü parçalardan birinin kaim oluşu, kendisinde kaim olacağı bir şeyden ihtiyaçsız olan cevherî bir zât olursa onun türselliği tam olur ve bu durumda varlığında kendisine eklenen bir şeye ihtiyaç duymaz. Ona eklenen şey ancak onun varlık mertebesinden sonra eklenir. Buna göre ondan ve ona eklenen şeyden son mertebede cevher kategorisinin altında bulunan tek bir zât meydana gelmez. O halde toplam, cevher ve arazın toplamı olur. Cevher önce gelir, araz ise sonra gelir. Hâlbuki tek bir zât hem önce gelen hem de sonra gelen olamaz.

[739] Nasıl [böyle olsun ki], eğer bütün, bu cevherin ve bu arazın zâtından başka tek bir zâtı olan tek bir cevher olsaydı ve -zâtının, iki parçasından her birinin zâtından başka olmasına binaen- bütünün, parçasının cevherliğinden başka bir cevherliği olsaydı bu durumda cevherî parçası meydana geldiğinde [bütün] henüz meydana gelmemiş olurdu ve [bütün] ancak arazın varlığından sonra meydana gelirdi. Bu durumda araz cevherden önce gelerek onun varlığının sebebi olurdu. Bu ise araz her ne kadar kendisiyle değil -parça olsun dışarıdan bir şey olsun- başkasıyla kaim olsa da imkânsızdır. Çünkü illetin kaim oluşunun daha güçlü ve daha tam olması zorunludur. Araz ise kaim olma bakımından herhangi bir cevherden mutlak olarak daha zayıftır. Aynı şekilde [böyle olsaydı] birlikli (*vahdânî*) bir mevcûdun iki kategoriden mürekkeb olması da lâzım gelirdi. Bunun geçersizliği de daha önce geçmişti.

Arşî Bir Tahsil

[740] Mahiyet bahislerinde, kendisiyle aydınlanmanın ve keşfin gerçekleştiği şeyleri -türsel sûretlerin cismânî olan şeylerin salt özel varlıkları olduğunu ve varlık olması bakımından varlığın cevher de araz da olmadığını- Allah'ın bize ilham ettiğini ve bunun sağlamasını kalbimize feyzettiğini zikrettik. Çünkü cevherlerin fasıllarının mâhiyetlerinin aynî mürekkeblerde dışsal sûretlerle bir olduğuna işaret etmiştik. Cins, kendisini ayıran faslın cinsi değil bilakis faslın, onu da başkasını da içine alan lâzımlarındandır. O halde cevherin cinsi her ne kadar cevherî mürekkeb türlerin mukavvimi olsa da onların fasıllarının ve -o fasılların kendilerinden edinildiği- sûretlerinin dışında bir arazidir.

[٧٣٨] و ذلك لأن أحد الجزءين إذا كان ذاتا جوهريا مستغني القوام عن ما يقوم به فيكون تام النوعية فلا يفتقر في وجوده إلى ما يضمه. و ما يضمه إنما يضمه بعد مرتبة وجوده فلا يحصل منه و مما يضمه في مرتبة أخيرة ذات واحدة مندرجة تحت مقولة الجوهر. فيكون المجموع مجموع جوهر و عرض فالجوهر متقدم و العرض متأخر- و الذات الواحدة لا تكون متقدمة و متأخرة معا.

[٧٣٩] كيف و لو كان المجموع جوهرا واحدا له ذات واحدة غير ذات هذا الجوهر- و هذا العرض و له جوهرية غير جوهرية جزئه بناء على أن ذاته غير ذات كل منهما- فعند حصول جزئه الجوهري لم يوجد بعد و إنما وجد بعد وجود العرض فيكون العرض سببا لوجود الجوهر متقدما عليه هذا محال. و إن لم يكن العرض قائما به بل بغيره جزءا كان ذلك الغير أم خارجا و ذلك قوام العلة يجب أن يكون أقوى و أتم والعرض مطلقا أضعف قواما من أي جوهر كان و كذا يلزم تركيب موجود وحداني من مقولتين و قد مر فساده.

تحصيل عرشي

[٧٤٠] قد سبق منا ما أفادنا الله بالهامة و فاض على قلبنا بتأييده في مباحث الماهية ما يتنور منه و ينكشف أن الصور النوعية هي محض الوجودات الخاصة للجسمانيات و الوجود بما هو وجود ليس بجوهر و لا عرض و ذلك لما أشرنا إلى أن فصول الجواهر متحدة الماهية في المركبات العينية مع الصور الخارجية و الجنس ليس بجنس لفصله المقسم- بل من لوازمه التي يعمه و غيره فجنس الجوهر و إن كان مقوما للأنواع المركبة الجوهرية لكنه عرضي خارج عن فصولها و صورها المأخوذة عنها تلك الفصول.

[741] O halde tabii sûretler cevherî mâhiyet değildir fakat onlar cevherî cisimlere kıvamını verir. Bu yüzden araz olmazlar, aksine onlar zât bakımından kategorilerden birinin altında bulunmaktan daha yücedir. Bu yüzden, zeki olan bir kimse bu kitabın başlarında geçen asılları hatırladıktan sonra -basitliklerinden, nursallıklarından ve dışsal eserlerin ilkeleri olmalarından dolayı- [tabii sûretlerin], türleri tahsil eden ve türleri birbirinden ayıran tamamlanmış aynî varlıklar olduğunu sezer. Onların kendileri de ayrışmış (*mütemeyyiz*) ve husule gelmiştir (*mütehassıl*). Tıpkı basit ve mürekkeb mâhiyetlerin yapılarına yayılmış varlık gibi. Şöyle ki onun bireyleri ve fertleri birbirinden ayırt edilirdir, mertebeleri ve dereceleri ise birbirinden ayrıktır. Bu, kendinde [böyledir], ona eklenen başka bir şey sebebiyle değil. Mahiyetlerin birbirinden ayırt edilir olması ve onların birbirinden ayrık olması varlıkların bireylerinin ve fertlerinin birbirinden ayırt edilir olmasına ve mertebelerinin ve derecelerinin birbirinden ayrık olmasına tabidir.

[742] Sûretsel varlıkların heyûlâya ihtiyaç duyması ise kendilerinden dolayı değildir. Onları maddeye muhtaç kılan şey onlara ancak sonradan eklenir ve topluluk [filozoflar] tarafından "müşahhıs arazlar" olarak isimlendirilen nitelik, nicelik, konum, mekân gibi arazlardan lâzım gelir. Onlar, fertleşmelerin alametlerindendir. Fertleşme ise ancak varlığın kendisiyle olur. Çünkü onun ve eşyanın, varlığın kendisiyle fertleşmesi, onun, fertleşmenin kendisiyle var olması ve eşyanın fertleşmenin kendisiyle mevcûd olması gibidir. O halde o fertleşme, fertleşen ve fertleştirendir. Tıpkı onun varlık, mevcûd ve var eden olması gibi... Bunların her biri [ayrı] bir itibarladır. Düşün!

Yedinci Fasıl

Tabii Sûretin Cisimliğe Kıvam Vermesinin Bedel Yoluyla Olmadığı Hakkında

[743] Madem ki cisimsel sûret, -sûretin cisimliğe nispetinin faslın cinse nispeti olduğunu ve faslın varlık bakımından cinsten önce geldiğini ve önce gelen değiştiği müddetçe sonra gelenin değiştiğini -tersi değil- öğrendiğine göre- sûretin değişmesiyle değişir, aynı şekilde madem ki Şeyh [İbn Sînâ] *et-Ta'lîkât* gibi [eserlerinde], meydana gelen her türsel

[٧٤١] فالصور الطبيعية ليست ماهية جوهرية لكنها مفيد القوام للأجسام الجوهرية. فلا يكون أعراضا بل هي أعلى ذاتا من الاندراج تحت إحدى المقولات فلبساطتها و نوريتها و كونها مبادي الآثار الخارجية- يتحدس اللبيب الفطن بعد تذكر أصول سابقة في أوائل هذا الكتاب أنها هي الوجودات العينية المحصلة التي تحصل الأنواع و تميز بعضها من بعض و هي بنفسها متحصلة و متميزة كما هو شأن الوجود المنبسط على هياكل الماهيات البسيطة و المركبة- حيث إنه متمايز الآحاد و الأفراد متفاضل المراتب و الدرجات بنفسه لا بأمر يلحقه- و تمايز الماهيات و تفاصلها تابعة لتمايز آحاد الوجودات و أفرادها و تفاصل مراتبها و درجاتها.

[٧٤٢] و أما حاجة الوجودات الصورية إلى الهيولى فهي ليست بحسب أنفسها و إنما يحوجها إلى المادة ما يلحقها و يلزمها من العوارض المسماة عند القوم بالعوارض المشخصة من الكيف و الكم و الوضع و الأين و غيرها و هي من علامات التشخصات و إنما التشخص بنفس الوجود لأن تشخصه بنفسه و تشخص الأشياء به كما أن وجوده بنفسه و موجودية الأشياء به فهو تشخص و متشخص و مشخص كما أنه وجود و موجود و موجد كل منهما باعتبار فانظر.

الفصل السابع

في أن تقويم الصورة الطبيعية للجسمية ليس على سبيل البدل

[٧٤٣] لما كانت الصورة الجرمية تتبدل بتبدل الصورة لما علمت أن نسبتها إلى الجسمية- نسبة الفصل إلى الجنس و الفصل متقدم على الجنس وجودا فمهما تبدل المتقدم يتبدل المتأخر دون العكس و لما صرح الشيخ أيضا في التعليقات و غيرها بأن كل صورة تحدث من الصورة الطبيعية

sûretle beraber başka bir ölçünün ve başka uzamların da meydana geldiğini, bu sebeple onunla beraber başka bir cevherî bitişmenin daha meydana geldiğini beyan etmiştir. O halde kimsenin şöyle demesi gerekmez:

[744] "Türsel sûretler, cismin varlığına yerine geçme yoluyla kıvam verir (*takvim*). Tıpkı bitişik cevherin heyûlâya kıvam vermesi gibi. Buna göre uzamsal sûretlere kıyasla heyûlâ ne ise türsel sûretlere kıyasla cisim de odur. Nitekim üç boyutun farz edilmesini kabul eden bitişme cismin parçasıdır. Sûretsel bitişme, türsel sûretlerin değişmesiyle değiştiğinde aynı şekilde cisim de değişir. Böylece her türsel sûretle beraber başka bir cisim meydana gelir. O halde cisim, kendisi mevcûd kalan ve farklı sınırları kabul ederek o sınırları yerine geçme yoluyla takvim eden heyûlâ gibi değildir."

[745] Buradaki incelik (*sır*) şudur: Araz olsun sûret olsun her hulûl eden, fertleşmesinin lâzımlarında mahalle ihtiyaç duyar. Ancak araz, fertleşmesinde mahalle ihtiyaç duyduğu gibi ona aynı şekilde türselliğinde de ihtiyaç duyar. Çünkü onun hakikati, niteleme hakikatidir. O halde konu (*mevzu*), arazın hakikatinin şahsiyetine kıvam verdiği gibi arazın hakikatine de kıvam verir. Sûret ise hakikatiyle, madde olan mahallinin varlığına kıvam verir. Şöyle ki cisimlik, uzamların sınırlarında ve küçüklük ve büyüklük bakımından farklı ölçülerin mertebelerinde hakikati korunan tek bir tür olur.

[746] O halde heyûlânın şahsiyeti, bitişimsel sûretin türselliğinin korunmasıyla korunur. O halde sûret, türselliğiyle heyûlânın mukavvimi olurken şahsiyetiyle ise heyûlâ ile mütekavvimdir. Bu, birbirinden farklı türleri olan türsel sûretlere kıyasla cismin tersinedir. Zira her türsel sûret türselliğiyle cismin mukavvimi olursa türselliği başka bir sûretin türselliğine dönüştüğünde cisimlik de aynı şekilde ortadan kalkar ve başka bir cisimliğe dönüşür. Ayrıca heyûlâ bilkuvve ve zâtı ile hakikati müphem bir şey olunca fertleşmesi için mutlak sûret yeterli olur. Cisim olması bakımından cisim ise fertleşmesinde özel bir sûrete ihtiyaç duyan türsel bir mâhiyettir. Buna göre özel sûretin ortadan kalkması, onun da ortadan kalkmasını gerektirir. Sûretin hususiyetlerinin ve onların türselliklerinin ortadan kalkması ise mutlak sûret mevcûd kaldığı müddetçe heyûlânın ortadan kalkmasını gerektirmez.

يحصل معها مقدار آخر و امتدادات أخرى فيحصل معها اتصال جوهري آخر فلا ينبغي لأحد أن يقول:

[٧٤٤] إن الصور الطبيعية تقوم وجود الجسم على سبيل البدل كما أن الجوهر المتصل يقوم الهيولى حتى يكون الجسم بالقياس إلى الصور الطبيعية كالهيولى بالقياس إلى الصور الامتدادية فإن الجسم جزء الاتصال القابل لفرض الأبعاد الثلاثة و إذا تبدل الاتصال الصوري يتبدل الصور الطبيعية بتبدل الجسم أيضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم آخر فليس الجسم كالهيولى التي يبقى نفسها و يقبل حدودا مختلفة يقومها على سبيل البدل.

[٧٤٥] و السر في هذا أن كل حال عرضا كان أو صورة يحتاج في لوازم تشخصه إلى المحل إلا أن العرض كما يفتقر إلى المحل في تشخصه كذلك يفتقر إليه في نوعيته. لأن حقيقته حقيقة ناعتية فالموضوع يقوم حقيقة العرض كما يقوم شخصيتها و الصورة بحقيقتها تقوم وجود محلها الذي هو المادة حيث كانت الجسمية نوعا واحدا محفوظة الحقيقة في حدود الامتدادات و مراتب المقادير المختلفة صغرا و كبرا.

[٧٤٦] فالهيولى تنحفظ شخصيتها بانحفاظ نوعية الصورة الاتصالية. فهي بنوعيتها تقوم الهيولى و تشخصاتها متقومة بها. و هذا بخلاف الجسم بالقياس إلى الصور الطبيعية المتخالفة الأنواع. فإن كل صورة طبيعية إذا كانت بنوعيتها مقومة للجسم- فإذا تبدلت نوعيتها إلى نوعية صورة أخرى زالت الجسمية أيضا إلى جسمية أخرى و لأن الهيولى لما كانت أمرا بالقوة مبهمة الذات و الحقيقة يكفي في تشخصها مطلق الصور و أما الجسم بما هو جسم فهو ماهية نوعية تفتقر في تشخصها إلى صورة مخصوصة فزوال الصورة المخصوصة يوجب زوالها و لا يوجب زوال خصوصيات الصورة و لا نوعياتها زوال الهيولى ما دام يبقى مطلق الصور.

Detaylandırma

[747] Onlar buradan hareketle, ağaç kesildiğinde ve hayvan öldüğünde daha önce bitkilik veya hayvanlık sûretiyle mevcûd olan cismin yok olduğuna ve başka bir cismin meydana geldiğine hükmettiler. İlk heyûlâ ise bunun hilafınadır. Zira o devamlıdır. Bu da aynı şekilde iki taraf arasında ihtilaflı bir yerdir. Çünkü o, sûretlerin cevher mi araz mı oldukları hususundaki hilafın dallarındandır. Mahiyet konularında geçen, cins ve faslın basitlerde olduğu gibi mürekkeblerde de tek bir kılınma ile kılındıkları hususunda da durum böyledir. İşrâkîlerin takipçilerine göre ikisinden her birinin var edilmesi diğerinin var edilmesinden başkadır. İkisinin yüklem olan parçalardan olmalarına rağmen ve yüklemin varlıkta birleşmekten ibaret olmasına rağmen onlar bunu kabul ettiler. Çünkü onlar ağaç kesildiğinde ondan faslın, yani 'büyüyen' [olmanın] kalktığını; ve cinsin, yani 'cisim' [olmanın] kaldığını sandılar. Aynı şekilde hayvan öldüğünde ve cisim ayrıldığında [böyle sandılar]. Biz sana bu makamın tahkikini sağlayacak şeyleri orada söylemiştik. Hatırla!

Sekizinci Fasıl

Türsel Sûretin Varlık Mertebesinin Cisimlik Sûretinin Varlık Mertebesinden Önce Geldiği Hakkında

[748] Bu maksadın, kendilerinden edinildiği asıllar daha önce geçmişti. Ancak [şimdi] bunu başka bir şekilde açıklayacağız. Deriz ki: Heyûlâdan ve taraflarda yayılmış uzamdan mürekkeb cismin, mutlak bir şekilde bilfiil kaim olması, sonra özel bir ölçü, özel bir şekil ve özel bir mekân üzere olması ve yırtılmayı ve kapanmayı kolay veya zor bir şekilde kabul etmesinin imkânsızlığıyla veya bu ikisinin imkânıyla olması imkânsızdır. Çünkü -kendisinde heyûlâ ve uzamsal sûretten başka bir şeyin bulunmaması manasında- cisim olması bakımından cismin gereği, mutlak mekân, cinse ait genel şekil ve böyle bir ölçüdür. Özetle bu cismin gereği olan tüm sıfatlar, kendisinin zihin dışında varlığı olmayan genel bir şeydir. Zira varlığı böyle olan, bildiğin gibi ancak akılda olabilir. Nitekim varlığı, tür bakımından birbirinden farklı vasıfların hususiyetlerinden ayrılamayan şeyin ve onları gerektiren farklı hakikatlere sahip sûretlerin

تفريع

[٧٤٧] و من هاهنا حكموا بأن الشجر إذا قطع و الحيوان إذا مات فقد عدم الجسم- الذي كان موجودا مع الصورة النباتية أو الحيوانية و حدث جسم آخر بخلاف الهيولى الأولى فإنها مستمرة. و هذا أيضا موضع الخلاف بين الفريقين لأنه متفرع على الخلاف بين جوهرية الصور و عرضيتها و كذا ما مر في مباحث الماهيات من أن الجنس و الفصل مجعولان بجعل واحد في المركبات كما في البسائط و عند أتباع الإشراقيين جعل كل واحد منهما غير جعل الآخر و التزموا ذلك. مع أنهما من الأجزاء المحمولة و الحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود لما زعموا أن الشجر إذا قطع زال عنه الفصل أي النامي و بقي فيه الجنس و هو الجسم- و كذا في الحيوان إذا مات و الجسم إذا انفصل و قد أسمعناك ما يفي بتحقيق هذا المقام هناك فتذكر.

الفصل الثامن

في أن مرتبة وجود الصورة الطبيعية متقدمة على مرتبة وجود الصورة الجسمية

[٧٤٨] قد مضى من الأصول ما يستفاد منه هذا المقصد إلا أنا نبينه تبيينا آخر فنقول- إنه من المحال أن يكون الجسم المؤلف من الهيولى و البعد المنبسط في الأطراف مطلقا أمرا قائما بالفعل ثم يلحقه كونه على مقدار خاص و شكل خاص و مكان خاص- و على امتناع لقبول الخرق و الالتيام أو عدم امتناع لهما إما على نهج السهولة أو الصعوبة لأن مقتضى الجسم بما هو جسم بمعنى أنه ليس يوجد فيه إلا الهيولى و الصورة الامتدادية هو مكان مطلق و شكل عام جنسي و مقدار كذلك- و بالجملة مقتضاه من كل صفة أمر عام لا وجود له إلا في الذهن إذ وجوده كذلك لا يكون إلا في العقل كما علمت إذ ما لا ينفك وجوده عن خصوصيات أوصاف متخالفة بالنوع و ما يقتضيها من الصور المتخالفة الحقيقة فلا يجوز فرضه قائما

bilfiil kaim olarak ve kendisini o sıfatlardan biriyle tahsis eden bir şey olmaksızın ve -zamansal bir öncelikle değil de tabiat bakımından ve ona denk bir öncelikle olsa da- onlardan önce olarak farz edilmesi ancak zihinde mümkündür. Sıfatı böyle olan şeyin varlığı ancak hususiyetlerden biriyle beraber mümkündür, asla onlardan ayrık olarak ve onlardan önce gelerek değil. O halde türsel sûretin cisimlikten sonra gelmesi ve ikisinden birinin diğerinden önce gelmesi veya sonra gelmesi olmaksızın denk olmaları imkânsızdır. Zira bundan, cisimlik sûretinin de türsel sûretin de tek başlarına heyûlâyı takvim etmeleri lâzım gelir. Hâlbuki bu, imkânsız şeylerdendir. Çünkü basit olan tek maddeye iki sûretin kıvam vermesi mümkün değildir. Çünkü ikisi de tek bir derecede olurlarsa onlardan birinin heyûlâya kıvam vermesi, diğerinin heyûlâya kıvam vermesinden müstağnîdir. [Bu imkânsızlık] tıpkı mantıksal iki faslın cinse ait tek bir manaya kıvam vermesinin imkânsız olması gibidir. Hayvan için [söylenen] "duyu ile algılayan ve irade ile hareket eden"deki durum böyle değildir. Bilakis bu ikisi, tek bir faslın iki lâzımıdır ve yerinde açıklandığı üzere bu ikisi aracılığıyla ondan söz edilir.

[749] O halde uzamsal sûretin öncelikle türsel sûretle kıvam bulması (*tekavvūm*) gerekir. Böylece cisimlik özel bir tür olarak türleşir ve sonra maddeyi takvim eder. Türsel sûretin varlıkta kıvam verdiği cisim, o ikisinden terekküp eden cisimden başkadır. O, türsel sûretin tanım ve mâhiyet açısından takvim ettiği [cisimdir]. İki mana arasındaki farkı öğrenmiştin. O halde bu cisim, madde manasındaki cisimden ve cins manasındaki cisimden başka üçüncü bir manadır. Zira o, [heyûlâ ve iki sûretten] oluşan üç şeyden cismin zenci veya beyaz ile bir olması gibi farz eden bir kimsenin varsayımıyla değil bilfiil bir olmuştur. Nitekim heyûlânın, sûretlenmiş olandaki iki sûretle birleşmesi, cismin sıcak olandaki sıcaklıkla ve insanın kâtipteki (*yazan*) kitabet (*yazma*) ile birleşmesi gibi değildir. Çünkü o ikisinden her birinin sıcaklıktan ve yazmadan ayrı bilfiil bir kaim oluşu vardır. Heyûlânın sûretle olan durumu ise bunun hilafınadır. Bu yüzden buradaki birleşme bizzat olurken oradaki [birleşme] bilaraz olur. Bu birleşme cinse ait durumu türsel bir durum kılar. O halde o, türsel bir birleşmedir. Cismin sıcaklıkla birleşmesi, kendisine zâtî-tabii olarak eklenen şey vasıtasıyla husûlden sonra cismi türsel bir şey kılmamıştır. Onun, ona özel bir tür olarak kıvam veren şeyle birleşmesinin ise husûle gelmesi ve hususiyeti tamamlanmıştır. Bu yüzden o, türsel bir birleşme olmaz.

بالفعل مجردا عن ما يخصصه بإحدى هذه الصفات و لا سابقا عليها و إن لم يكن سبقا زمانيا بل يكون سبقا ما بالطبع و ما يضاهيه إلا في العقل و محال وجود ما هذه صفته إلا مقترنا بإحدى الخصوصيات لا مجردا عنها و لا متقدما عليها أصلا. فمحال أن يكون الصورة الطبيعية متأخرة عن الجسمية و لا أن تكونا متكافئتين- من غير تقدم و تأخر لإحداهما على الأخرى. إذ يلزم منه أن يقوم الهيولى الصورة الجسمية- على انفرادها و الصورة الطبيعة على انفرادها و هذا من المستحيلات. لأن المادة الواحدة البسيطة لا يجوز أن يقومها الصورتان- لأن في تقويم إحداهما إياها غنى عن تقويم الأخرى إذا كانتا في درجة واحدة كما يستحيل أن يقوم معنى واحد جنسي فصلان منطقيان. و ليس الحال في الحساس والمتحرك بالإرادة للحيوان هذا الحال بل هما لازمان لفصل واحد عبر بهما عنه كما بين في موضعه.

[٧٤٩] فيجب أن يتقوم الصورة الامتدادية أولا بالصورة الطبيعية فيتنوع الجسمية نوعا خاصا ثم يقوم المادة و الجسم الذي يقومه الصورة الطبيعية تقويما في الوجود- غير الجسم الذي يتركب منهما و هو الذي يقومه الصورة الطبيعية بحسب الحد و الماهية .و قد علمت الفرق بين المعنيين فهذا الجسم هو معنى ثالث غير الجسم بمعنى المادة و غير الجسم بمعنى الجنس إذ هو متأحد من هذه الأمور الثلاثة الهيولى و الصورتين تأحدا بالفعل لا بفرض فارض كتأحد الجسم بالزنجي أو الأبيض فإن اتحاد الهيولى بالصورتين في المصورة ليس كاتحاد الجسم بالحرارة في الحار و كاتحاد الإنسان بالكتابة في الكاتب. فإن لكل منهما قواما بالفعل مجردا عن الحرارة و الكتابة بخلاف حال الهيولى مع الصورة. و لهذا يكون الاتحاد هاهنا بالذات و هناك بالعرض و هذا الاتحاد يجعل الأمر الجنسي أمرا نوعيا فهو اتحاد نوعي .و اتحاد الجسم بالحرارة لم يجعل الجسم أمرا نوعيا بعد تحصله بما يلحقه لحوقا طبيعيا ذاتيا و اتحاده بما يقومه نوعا خاصا تام التحصل و الخصوصية فلا يكون اتحادا نوعيا.

[750] Yazma, kendisine eklenen şeyi, yine kendisinin varlığının bir tür olarak, hatta bir fert olarak hâsıl olmasında ona ihtiyaç duyacağı bir şey kılabilir mi? İnsanın varlığı belirli bir fert olarak meydana gelmediği müddetçe yazma ve beyazlık gibi sonra gelen arazlarla vasıflanamaz.

[751] O halde sabit oldu ki, yalnızca heyûlâ ve uzamsal cevherin bir araya gelmesinden oluşan mananın varlığı, kendisini yetkinleştiren ve tabii türlerden bir tür olarak tahsil eden şeye ihtiyaç duymasında cinsin -gerçek bir cins olmasa da- varlığı gibidir. Nitekim salt cins, manası zihinde de hâriçte de tam olmayandır. Salt uzamlı cevherin manası ise her ne kadar zihinde tam olsa da hâriçteki hakikati tam değildir. Bilakis varlığının eksikliğinden dolayı kendisini -tek başına cisimliğe terettüp eden şeylerden fazla olarak kendisine varlığın eserlerinin de terettüp ettiği- tam bir tür olarak tahsil eden ve var eden şeye ihtiyaç duyar. Bu şekilde onun için daha tam ve daha yetkin [bir oluş] kalmayacak şekilde tamamlanana ve yetkinleşene kadar devam eder. Böylece mutlak olarak gerçek bir tür olur.

[752] Durum böyle olunca onu, türsel sûretlerden biri olan sûretsel bir şeyin husule getirmesi gerekir. Bir şeyi husûle getiren (*muhassıl*), varlık bakımından ondan önce, kaim olma (*kıvam*) ve hâsıl olma bakımındansa ondan daha güçlüdür. O halde türsel sûret cisimlikten illet önceliğiyle önce gelir. [Yine türsel sûret] bu üçünden mürekkeb olandan ise tabiat ve mâhiyet önceliğiyle önce gelir.

Burada Meşhur Bir Şüphe Vardır

[753] O şüphe şudur: "Heyûlâ tek bir şeyken onun zâtı nasıl başka bir türsel sûrete değil de belirli bir türsel sûrete mahsus olur?" Bu sorunun benzeri de daha önce geçmişti: "Cisimlerin, eserlerinin farklı olmasının kaynağı sûretlerin farklı olması olursa o halde onlar cisimlikte ortak olduktan sonra sûretin onlardan farklı olmasının sebebi nedir?"

[754] Bu itirazın geçersiz kılındığı [cevaba] daha önce işaret etmiştik. Çünkü bu itirazın dayanağı, türsel sûretlerin cevherliğinin ve onların varlıkta ve kılınmada tüm fertlerinde ortak olan madde manasındaki cisimden önce geldiklerinin fark edilmemesidir. Diğer cismânî türlere yüklem olma manasındaki cisim ise tüm fertlerinde ortak olan bir şey

[٧٥٠] فانظر أ يجعل الكتابة ما ينضاف إليه أمرا يحتاج إليه الكتابة في تحصله نوعا بل شخصا أيضا فإن الإنسان ما لم يتحصل شخصا معينا لم يتصف بالكتابة و لا بالبياض- و غيره من العوارض المتأخرة.

[٧٥١] فقد ثبت أن المعنى الملتئم من الهيولى و الجوهر الامتدادي فقط وجوده كوجود الجنس في أن يفتقر إلى ما يكمله و يحصله نوعا من الأنواع الطبيعية و إن لم يكن جنسا بالحقيقة. فإن الجنس المحض ما يكون غير تام المعنى لا في الذهن و لا في العين و الجوهر الممتد فقط و إن كان تام المعنى في الذهن- إلا أنه ليس تام الحقيقة في الخارج بل لنقص وجوده يحتاج إلى ما يحصله و يوجده نوعا كاملا يترتب عليه آثار الوجود فوق ما يترتب على مجرد الجسمية و هكذا إلى أن يتم و يكمل تماما و كمالا لا مزيد عليه بحسبه فيكون نوعا حقيقيا مطلقا.

[٧٥٢] فإذا كان كذلك يجب أن يحصله أمر صوري هو إحدى الصور الطبيعية و المحصل للشيء يكون أقدم وجودا و أقوى قواما و تحصلا فالصورة الطبيعية متقدمة على الجسمية- تقدما بالعلية و على المركب من الثلاثة تقدما بالطبع أو بالماهية.

و هاهنا شك مشهور

[٧٥٣] و هو أن الهيولى أمر واحد فكيف اختصت ذاتها بصورة طبيعية دون صورة أخرى طبيعية و قد مر أيضا شبه هذا السؤال و هو أن اختلاف الأجسام بالآثار إذا كان منشؤه اختلاف الصور فما سبب اختلاف الصورة عليها بعد اتفاقها في الجسمية.

[754] و نحن قد أشرنا إلى ما ينفسخ به هذا الإيراد لأن مبناه على الغفلة عن جوهرية الصور النوعية و تقدمها في الوجود و الجعل على الجسم بالمعنى الذي هو مادة متفقة الحقيقة في الكل. و أما الجسم بالمعنى الذي هو محمول على سائر الأنواع الجسمانية فليس هو واحدا متفقا في الكل و

değildir. O, sûretlerden edinilmiş fasıllarla husûle gelir ve onlardan her birinde başka bir manayla bulunur. O sûretlerin ve fasılların farklı oluşlarına gelince onlar zâtlarıyla ve ilkelerine dönen vücûdî yönleriyledir, başka sûretler ve fasıllarla değildir. Çünkü onlar madde ve sûretten veya cins ve fasıldan birleşerek oluşan basit manalardır.

[755] Özetle; önce gelmesinin, sonra gelmesinin, zâtındaki yetkinliğinin ve eksikliğinin mertebeleri bakımından varlık, her farklılığın kökeni ve her hakikatin, her sıfatın ve zâtî olsun arazi olsun her vasfın kaynağıdır.

[756] Feleklerin heyûlâlıkları ve onların farklı cisimlikleri ve unsurların heyûlâsı ve onların türsel tabiatları gibi türsel bir farklılıkla farklı olan -fasıllarla ve sûretlerle farklı olmayı kastediyorum- heyûlâlıklar ve cisimliklerdeki durum ise onların zâtî ve zamansal olarak o özel tabiatlardan önce gelmediğinden dolayı açıktır.

[757] Tür bakımından veya bir grubun zannettiği gibi şahıs itibariyle tek olması bakımından heyûlânın ortak cisimlikle beraber [farklılaşması], sonra onun bir sûretten sonra [başka] bir sûretle tasavvur edilmesi ise onlara eklenen istidatlar iledir ve yüce sebeplerin devrî hareketleri hazırlamasıyla farklılaşır. Bu, Allah'ın izniyle yeri gelince daha açık hale gelecek.

Dokuzuncu Fasıl

Türsel Sûretlerin ve Cismânî Kuvvetlerin Varlığının Cisimlerin Uçlarında ve Sınırlarında Olmadığı Hakkında

[758] Sûretlerin ve kuvvetlerin, cismin -nokta veya yüzey gibi- bölünemeyen bir sınırına mahsus olması mümkün değildir. Aksine onların, cisim olması bakımından cisme -yani bölünebilen zâtının kendisine- hulûl ettiklerinde cismin içine işlemiş olması gerekir. Zira cismin tamamında değil de bölünemeyen bir sınırında bulunsaydı o sınırın cismin varlığından ayrı bir şekilde varlığının olması lâzım gelirdi. Bu durumda o, cismin sınırı olmamış olurdu. Bu ise çelişkidir (*hulf*).

إنه يتحصل بفصول مأخوذة عن الصورة و يكون في كل منها بمعنى آخر. و أما اختلافات تلك الصورة أو الفصول فهي بذواتها و بجهات راجعة إلى مباديها الوجودية لا بصور و فصول أخرى لأنهما معان بسيطة غير ملتئمة من مادة و صورة أو جنس و فصل.

[٧٥٥] و بالجملة فالوجود بحسب مراتب تقدمه و تأخره و كماله و نقصه في ذاته أصل كل اختلاف و منشأ كل حقيقة و نعت و وصف ذاتي أو عرضي.

[٧٥٦] ثم إن ما يختلف من الهيوليات و الجسميات اختلافا نوعيا أعني اختلافا بالفصول و الصور كهيوليات الأفلاك و جسمياتها المختلفة و هيولى العناصر و طبايعها النوعية- فالأمر فيهما واضح لعدم تقدمها ذاتا و لا زمانا على تلك الطبائع الخاصة.

[٧٥٧] و أما الهيولى بما هي واحدة بالنوع بالجسمية المشتركة أو واحدة بالشخص- كما زعمه قوم ثم يتصور بصورة بعد صورة فباستعدادات تلحقها و يختلف بها من أسباب علوية بإعداد الحركات الدورية كما ينكشف في موضعه إن شاء الله.

الفصل التاسع

في أن وجود الصور الطبيعية و القوى الجسمانية ليست في أطراف و نهايات للأجرام

[٧٥٨] إن الصور و القوى لا يجوز أن يختص في الجسم بحد غير منقسم منه كنقطة أو سطح بل يجب أن يكون سارية فيه إذا كانت تحل في الجسم بما هو جسم أي في نفس ذاته المنقسمة إذ لو كانت موجودة في حد منه غير منقسم لا في الجسم كله لزم أن يكون لذلك الحد وجود منحاز عن وجود الجسم فلا يكون نهاية له هذا خلف.

[759] Ayrıca cisimlerden, küre gibi, hatsal ve noktasal sınırları olmayanlar da vardır. Hareket etmediği müddetçe, kutup ve eksen gibi, dairesel felek cisminde nokta da hat da taayyün etmemiştir. Buna göre hareket ettirici kuvvetin varlığı o noktada [kutup] veya o hatta [eksen] olsaydı [hareket ettirici kuvvetin] varlığı hareketin varlığından iki mertebe sonra olurdu. Hâlbuki bu imkânsızdır. O halde geriye onun varlığının bölünmeyen bir şeyde olmaması [şıkkı] kalmıştır.

[760] Ayrıca öğrenmiştin ki ölçü ve konum cisimlerin lâzımlarından, hatta -muteber olan [düşünürlerden] bir topluluğa göre- cisimlerin mukavvimlerindendir. Buna göre bir şey cisimle birlikte bulunursa onda ölçünün, konumun ve bu ikisinin hükmünde olan bir şeyin bulunmaması mümkün olmaz. Aksi takdirde onun varlığı cisim olması bakımından cisimde değil bilakis bölünemeyen bir mana ziyadesiyle beraber -babalık ve benzerleri gibi- olurdu. O halde bu şeylerin tabiatlara ve cismânî kuvvetlere bilaraz ârız olması gerekir.

[761] Kuvvetlerin ve sûretlerin konumla, ölçüyle ve cisimden bu ikisinin hükmünde olan bir şeyle birlikte olması onların siyahlıkla, hareketle ve bu ikisine benzeyen bir şeyle birlikte olması gibi değildir. Zira [siyahlık ve hareket gibi] bu şeylerin durumu cisme ve cisimle kaim olan şeye kıyasla ölçü, konum gibi şeylerin durumu gibi değildir. Nitekim [konum ve ölçü gibi şeylerin] kalkmasıyla cisim ve cisimle kaim olan şey ortadan kalkarken siyahlık ve hareket gibisinin kalkmasıyla ise [cisim ve cisimle kaim olan şey] ortadan kalkmaz. Bu yüzden mevcûd kuvvetlerdeki, sûretlerdeki ve arazlardaki bu tür şeyler onda tesirde bulunamadıkları gibi cisimde de tesirde bulunamaz. Zira müessir olsalardı ortadan kalkmaları, tesir ettikleri şeyin de ortadan kalkmasını gerektirirdi.

[762] Dikkat edersen ölçü, konum ve şekil cisimden kaybolduğunda cisim de, cisimde mevcûd olan kuvvet de, cisimde mevcûd olan araz da mevcûd kalamaz. Ölçünün yarısı kaybolduğunda siyahlığın da yarısı kaybolur. Hâlbuki siyahlık, hareket gibi başka bir şeyle böyle değildir. Yani siyahlık kaybolduğunda hareket de kaybolmaz. [Aynı şekilde] siyahlığın yarısı kaybolduğunda hareketin de yarısı kaybolmaz.

[٧٥٩] و لأن من الأجسام ما ليس له حد خطي أو نقطي كالكرة و أشباهها و الجسم المستدير الفلكي لم يتعين فيه نقطة و لا خط كالقطب و المحور ما لم يتحرك فلو كان وجوده القوة المحركة في تلك النقطة أو ذلك الخط لكان وجودها بعد وجود الحركة بمرتبتين و هذا ممتنع فبقي أن وجودها ليس في أمر غير منقسم.

[٧٦٠] ثم إنك قد علمت أن المقدار و الوضع من لوازم الأجسام بل من مقوماتها كما ذهب إليه جماعة من المعتبرين فإذا قارن الجسم أمر لا يصح أن لا يوجد له المقدار- و الوضع و ما يجري مجراهما و إلا لم يكن وجوده في الجسم من حيث هو جسم بل مع زيادة معنى غير منقسم كالأبوة و أمثالها فيجب أن يعرض للطبائع و القوى الجسمانية هذه الأمور بالعرض.

[٧٦١] و ليست مقارنة القوى و الصور للوضع و المقدار و ما يجري مجراهما من الجسم كمقارنتها للسواد و الحركة و ما يشابههما. إذ ليس هذه الأمور حالها حال مثل المقدار و الوضع بالقياس إلى الجسم و ما يقوم به. فإنه يرتفع بارتفاعهما الجسم و ما يقوم به و لا يرتفع بارتفاع مثل السواد و الحركة. فلهذا لا يؤثر مثل هذه الأمور في القوى و الصور و الأعراض الموجودة في الجسم كما لا يؤثر فيه إذ لو كانت مؤثرة كان ارتفاعها يوجب ارتفاع ما يؤثر.

[٧٦٢] أ و لا ترى أنه إذا عدم المقدار أو الوضع أو الشكل من الجسم لم يبق الجسم و لا القوة الموجودة فيه أو العرض الموجود فيه و إذا عدم نصف المقدار عدم نصف السواد و لا كذلك السواد مع غيره كالحركة فليس إذا عدم السواد عدم الحركة و لا إذا عدم نصفه عدم نصفها.

Arşî Bir İşaret

[763] Burada bilinmesi gereken şeylerden biri de birliğin, [a] sayı gibi bazı şeylerdeki bölünmenin aynısı olduğu veya zaman ve ölçüler gibi bölünmeyi kabul etmenin aynısı olduğudur. Zira sayının, hâsıl olmanın ve kaim oluşunun kendisi vasıtasıyla olduğu hakikati, birimlere "bölünen"in kendisidir, kendisine birimlere bölünmenin arız olduğu bir şey değildir. Daha sonra geleceği üzere zamanın hakikati, yerleşik olmayan yenilenen birleşmenin kendisidir. Ölçünün hakikati ise bölünme kuvvesine sahip olan bitişimsel niceliğin kendisidir. [b] [Birlik] bazı şeylerde ise -onlara ister ters olsun ister uysun- tek bir cihetten değil de iki cihetten bölünmeden farklılık gösterir. Aksi takdirde o, sayı olurdu. Birincisi Zorunlu Varlık, [mücerred] akıllar ve birlik cihetinin kendisi gibidir. İkincisi ise kendisinde tamlık ve eksiklik ciheti olan şeyler gibidir. Örneğin felek ve hayvandan her birinin, kendisiyle bilkuvve veya bilfiil bölünmeyi kabul ettikleri bir cisimlik ciheti vardır. O cihet, her ikisinin de kendisi sebebiyle eksik oldukları cihettir. Nefislik ve akıllık ciheti ise [felek ve hayvanın], kendisi sebebiyle bölünmeyi bilkuvve de bilfiil de kabul etmedikleri cihettir. O cihet ise [onların] kendisiyle tam oldukları tamlık cihetidir.

[764] Tamlığı feleklikle olan feleğin, felekliği bakımından iki feleğe dönüşmesi -yani bir nefsin iki nefis sahibine dönüşmesi- mümkün değildir. Hayvan olması bakımından hayvanın da iki hayvana dönüşmesi -iki zata sahip olmasını kastediyorum- mümkün değildir. Onların her birinin cisimliği ancak iki cisme dönüşmeyi kabul edici olmuştur. Çünkü bir şey sadece cisimlik sebebiyle büyüme hakikatine sahip olamaz. Bildiğin üzere onun birliği çokluğu kabul etmenin aynısıdır. Tamlığı da eksikliğin aynısıdır. Buradan cisim olması bakımından cismin cins mesabesinde olduğu anlaşılır.

[765] Tabiî sûretlere gelince, onların da aynı şekilde iki ciheti vardır: Bölünmeyi kabul etme ciheti ve bölünmenin olmadığı cihet. O, iki cihetten birinin diğerine baskınlığına göre birbirinden farklı olur. Ne kadar, mertebe bakımından daha düşük, cisimliğe bitişme bakımından daha şiddetli, derece bakımından ilk maddeye daha yakın ve varlık bakımından İlk Fâil'in varlığına daha uzak olursa o [türsel sûret] çokluğu ve

تلويح عرشي

[٧٦٣] و مما يجب أن يعلم هاهنا أيضا أن الوحدة في بعض الأشياء عين الانقسام- كالعدد أو عين قبول الانقسام كالزمان و المقادير. فإن حقيقة العدد التي بها تحصله و قوامه هي نفس المنقسم إلى الوحدات لا أمر يعرضه الانقسام إليها. و حقيقة الزمان كما سيجيء نفس الاتصال المتجدد الغير القار و حقيقة المقدار نفس الكمية الاتصالية- التي لها قوة الانقسام. و في بعض الأشياء تغاير الانقسام سواء ينافيها أو يجامعها من جهتين لا من جهة واحدة و إلا لكان عددا. فالأول كالواجب الوجود و كالعقول- و كنفس جهة الوحدة و الثاني كالأشياء التي لها جهة تمام و جهة نقص. فالفلك و الحيوان مثلا لكل منهما جهة جسمية بها يقبل الانقسام بالقوة أو بالفعل و هي الجهة التي بها يكون كل منهما ناقصا و جهة نفسية أو عقلية بها لا تقبل الانقسام لا بالقوة و لا بالفعل و هي الجهة التمامية التي بها يكون تاما.

[٧٦٤] فالفلك من حيث فلكيته التي تمامه لا يصلح لأن يصير فلكين أي تصير النفس ذا نفسين و الحيوان بما هو حيوان لا يصلح لأن يصير حيوانين أعني ذا ذاتين و إنما صار جسمية كل منهما قابلة لأن يصير جسمين لأن بمجرد الجسمية لا يصير الشيء ذا حقيقة تامة لأن وحدتها كما علمت عين قبول الكثرة و تمامها عين النقصان. و من هاهنا علم أن الجسم بما هو جسم كالجنس.

[٧٦٥] و أما الصور الطبيعية فهي أيضا ذات جهتين جهة قبول الانقسام و جهة عدم الانقسام و هي متفاوتة بحسب غلبة إحدى الجهتين على الأخرى. فكلما كانت أنزل مرتبة و أشد إلصاقا بالجسمية و أقرب درجة إلى المادة الأولى- و أبعد وجودا عن وجود الفاعل الأول فهي أقبل للكثرة و

bölünmeyi o kadar çok kabul eder ve tamlıktan o kadar uzak olur. [Aynı şekilde] bu vasıfların tersi kendisinde ne kadar baskın olursa birliği o kadar kabul eder ve tamlığa o kadar yakın olur ve yırtılmayı ve kapanmayı o kadar reddeder ve boyutlardan ve hacimlerden mücerred olan sûretler âlemine o kadar bitişik olur. Arazların ve niteliklerin hükmü de böyledir. Nitekim bazısı diğer bazısına göre birlikten ve tamlıktan daha uzaktır. [Mesela] siyahlık ve beyazlık küre ve daire gibi değildir. Zira bu ikisinde [küre ve dairede] vakıaya göre birlik ve tamlık tasavvur edilebilir. Diğer ikisinde [siyahlık ve beyazlıkta] ise mukayese ve itibar dışında birlik ve tamlık olmaz. Şekillenmiş cisimde mevcûd olan parçalardan her birindeki şekil, cismin bir parçasıdır. Onun tamamı ise cismin bütünlüğü içinde mevcûddur. Kendisinde türsel bir birlik bulunan cismin bütünlüğü ise parçalarından her birinde mevcûd değildir. Siyahlık ve beyazlık gibisindeki durum ise böyle değildir. Cismânî kuvvetler ise kendilerinde tamlık ve onların cisimde bulunan kuvvet olmalarına ek bir mana bulunursa onlar cismin bütünlüğü içinde mevcûd olurlar. Parçaları ise cismin parçalarındadır. Cisimdeki bir kuvvet olması bakımından nefsin, cismin parçaları hasebince parçaları vardır. Onun parçalarından üstün olan, cismin parçalarından -kalp ve beyin gibi- üstün olanda, düşük olan ise cismin topuk ve kalça gibi düşük parçalarındadır. Bu, bedenin farklı parçalarına bakıldığı zaman böyledir. Bedenin, birbirine benzeyen ölçüsel parçalarına bakıldığı zaman ise onun hizasında nefisten ancak cismin tamamına tek ve benzer şekilde işlemiş benzer bir kuvvet vardır. O, "tabiat" olarak isimlendirilir. "Kendisinde bulunduğu şeyin -sükûnu bilaraz değil bizzat olan şeyin-hareketinin veya tabiatın aleti gibi olan meylin hareketinin ilk ilkesi" olarak tarif edilir. Zira o tabiat, nefsin, nefis sahibi cisimlere işleyen kuvvetlerinden biridir. O, basitlerde son faslın ilkesi olan türsel sûrettir. Mürekkeblerde -özellikle nefis sahiplerinde- ise mukavvim bir sûret değildir. Bilakis hükmü diğer kuvvetlerin ve niteliklerin hükmü gibidir.

[766] Hakikati kendinde tam olan bir şey olması bakımından nefse gelince -onun cisimde bir kuvvet olmasını veya cismi doğrudan hareket geçiren veya döndüren olmasını göz ardı ederek- onun bu açıdan parçalanması yoktur. Onun, cismin parçalarında parçaları yoktur. Çünkü o, cisimde bulunan parçaları ve kuvvetleri gibi eksik değildir. O halde

الانقسام و أبعد عن التمام- و كلما كانت عكس هذه الأوصاف عليها أغلب فهي أقبل للوحدة و أقرب إلى التمام و أمنع عن قبول الخرق و الالتيام و ألصق بعالم الصور المجردة عن الأبعاد و الأجرام. و كذلك حكم الأعراض و الكيفيات فإن بعضها أبعد عن الوحدة و التمامية من بعض- فإن السواد و البياض ليسا كالكرة و الدائرة إذ يتصور لكل من هاتين وحدة و تمامية بحسب الواقع و أما فيهما فليس شيء من الوحدة و التمامية إلا بحسب المقايسة و الاعتبار. فالموجود من الشكل في كل جزء من أجزاء الجسم المشكل جزء منه و تمامه موجود في كلية الجسم و كلية الجسم الذي له وحدة طبيعية غير موجود في كل جزء من أجزائه و ليس كذلك حال مثل السواد و البياض. و أما القوى الجسمانية فإن كان لها تمام و معنى زائد على أنها قوة في الجسم- فإنها موجودة في كلية الجسم و أما أجزاؤها ففي أجزاء الجسم فالنفس من حيث إنها قوة في الجسم فلها أجزاء بحسب أجزائه الشريف من أجزائها في الشريف من أجزاء الجسم كالقلب و الدماغ و الخسيس من أجزائها في الخسيس من أجزائه كالعقب و العجز. هذا إذا اعتبر الأجزاء المختلفة للبدن و أما إذا اعتبر أجزاؤه المتشابهة المقدارية فليس بإزائها من النفس إلا قوة متشابهة سارية في الجميع على نحو واحد متشابه و كأنها هي المسماة بالطبيعة التي عرفت بأنها مبدأ أول لحركة ما هي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض أو ما هو كالآلة للطبيعة و هو الميل فإن تلك الطبيعة قوة من قوى النفس سارية في الأجسام ذوات النفوس و هي في البسائط صورة نوعية مبدأ فصل أخير و في المركبات سيما ذوات النفوس ليست صورة مقومة بل حكمها حكم سائر القوى و الكيفيات.

[٧٦٦] و أما النفس من حيث إنها أمر في نفسها تامة الحقيقة مع قطع النظر عن أنها قوة في الجسم أو مباشرة لتحريكه أو تدبيره فليست هي ذات تجزؤ من هذه الحيثية- و لا لها أجزاء في أجزاء الجسم لأنها ليست ناقصة

onun hükmü maddelerden ayrık olan zâtların hükmüdür. Cisme işlemiş bir kuvvete sahip olması bakımından ise [nefis], cismin bölünmesiyle bölünebilen bir şeydir. Buna göre nefsin durumu madde ve sûretten mürekkeb olan şeyin veya beden ve nefisten [mürekkeb] olan hayvanın durumuna son derece benzer. Çünkü onun iki ciheti vardır: Birisi bedene işlemiş kuvvettir ki onun hükmü diğer türsel sûretlerin hükmüdür. Diğeri ise mufârıklar gibi cisme işlememiştir.

[767] İşte bu, zâtları mücerred olan nefislerin durumudur. Diğerlerindeki birlik ciheti ise bitkilerdeki gibi zayıftır, [baskın manasının tersi manasında] çekiniktir. Nice hayvanlar vardır ki -yılanlar gibi- iki kısma bölündüklerinde her iki kısımlarında da bir müddet hareket ettiren ve duyu ile algılayan bir kuvvet bulunur. Tıpkı bazı ağaçların her parçasında -ekilince fiillerinin ortaya çıktığı- büyüme kuvvetinin bulunması gibi.

Onuncu Fasıl

Oluş Halindeki Şeylerin (*Kâinât*) Varlık Tarzına İşaret Edilmesi

[768] Geride geçenlerden, fiziksel şeylerin varlığının bazı yakın sebeplerini öğrendin. O [yakın sebepler] ilk madde (*heyûlâ*) ve sûrettir. İkisinin birbirine lâzım gelmesinin (*telâzüm*) araştırılması ise cisimlerin aklî fâil sebebinin ispat edilmesine götürmüştür. Ayrıca küllî hareketler konularında elde edeceğin [bilgilerde] aklî gayelerin ispatına da vâkıf olacaksın. İşte bu ikisi [fâil ve gaye] göklerin altında bulunan oluş halindeki şeylerin varlığının uzak sebepleridir.

[769] Bu [fiziksel] şeylerin varlığının, birlikte bulunan iki sebebe [yani heyûlâ ve sûrete] ihtiyaç duymaksızın yalnızca o iki ayrık (*mufârık*) sebepten meydana gelmesi mümkün olsaydı [fiziksel varlıklar] daima mevcûd kalırdı. Ayrıca ilk oluştuklarında uygun bir şekilde tam olurlardı ve bu durumda başlangıçları ile sonları aynı olurdu. Fakat onların kaim oluşları madde ve sûretten oluştuğundan, bununla beraber sûretleri birbirine zıt, ilksel nicelikleri ise peşi sıra bozulduğundan ve her madde, kabul edici bir kuvve olması sebebiyle kendisinde bu sûretin ve bunun zıddının bulunması özelliğine sahip olduğundan dolayı bu cisimlerin her birinde [o cismin] sûretini ve maddesini alma hakkı da almama hakkı da bulunur.

كأجزائها أو قواها التي توجد في الجسم فحكمها حكم الذوات المفارقة عن المواد و من حيث لها قوة سارية فيه فهي أمر منقسم بانقسامه فما أشبه حال النفس بأمر مركب من مادة و صورة أو حيوان متألف من بدن و نفس. لأنها ذات جهتين إحداهما قوة سارية في البدن حكمها حكم سائر الصور الطبيعية و الأخرى غير سارية فيه كالمفارقات.

[٧٦٧] فهذا حال النفوس المجردة الذوات و أما غيرها فجهة الوحدة فيها ضعيفة مغلوبة- كالنباتات و رب حيوان كالحيات إذا جزي بقسمين توجد في كل واحد من قسميه- قوة محركة حساسة زمانا مديدا كما يوجد في كل من قطعتي بعض الأشجار قوة نامية يظهر فعلها عند الغرس.

الفصل العاشر

في الإشارة إلى نحو وجود الأشياء الكائنات

[٧٦٨] قد علمت مما سبق بعض الأسباب القريبة لوجود الأمور الطبيعية و هي المادة الأولى و الصورة و انجر البحث في تلازمهما إلى إثبات السبب العقلي الفاعلي للأجسام- و ستقف فيما يرد عليك من مباحث الحركات الكلية إثبات الغايات العقلية و هما سببان قاصيان لوجود الكائنات التي هي تحت السماويات.

[٧٦٩] فلو كان وجود هذه الأشياء على وجه يصح حصولها من ذينك السببين المفارقين فقط من غير حاجة إلى سببين مفارقين- لكانت سبيلها أن يبقى و يدوم و لكانت على تمامها اللائق في أول تكونها فكان أولها عين آخرها و لكن لما كان قوامها من مادة و صورة و كانت مع ذلك متضادة الصور- متفاسدة الكيفيات الأولية و كل مادة لكونها قوة قابلة فإن من شأنها أن يوجد لها هذه الصورة و ضدها صار لكل واحد من هذه الأجسام حق و استيهال بصورته و حق و استيهال بمادته.

[770] O halde "sûretini alma hakkı" bulunan, sahip olduğu şekilde mevcûd kalır ve devam eder. Maddesini alma hakkı bulunan ise değişir ve maddesinde, maddesinin önceki sahip olduğu varlığına zıt bir varlık oluşur.

[771] [Şart cümlesi]: Bu iki hakkın tek bir vakitte beraberce gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Zira maddenin tek bir zamanda birbirine zıt sûretlerle tasavvur edilmesi mümkün değildir. Bilakis deriz ki: Bu âlemdeki mevcûdların sûretlerinin hepsi -ileride öğreneceğin üzere- Vacip Teâlâ'nın onları benzersiz yaratmasıyla aklî âlemdeydi. Bu sûretlerin varlıklarının mufârık bir şekilde olduğuna da daha önce işaret edilmişti. Ayrıca İlk Fâil'in varlığı maddeyi, [sûretlerin] bu âlemdeki varlığıyla yetkinleştirmeyi gerektirir. Çünkü o, taşma yoluyla sonra gelen tabilerdendir. O sûretleri maddede benzersiz yaratma yoluyla var etmek ise imkânsızdır. Çünkü [madde] çok sayıda sûret bir yana iki adet sûreti bile [benzersiz yaratma yoluyla] almaya elverişli değil bilakis elverişsizdir. [Durum böyle olduğundan dolayı]:

[772] [Şartın cevabı]: Hikmetinin inceliği ile [Allah], dairesel bir hareketi, münbit olmayan bir zamanı ve bir sûretten başka bir sûrete dönüşen bir maddeyi takdir etti. Böylece bu [sûretin varlığının] bir müddete kadar tamamlanması, sonra o [sûretin varlığının] da bir müddete kadar tamamlanması lâzım geldi. Bu var oldu ve bir müddet varlığı korunmuş olarak mevcûd kaldı, sonra yok olup zıddına döndü. Sonra o, bir müddet mevcûd kaldı ve yok oldu. Böyle [olması] iki zıttan birinin varlığının diğerinin varlığından ve bekâsının diğerinin bekâsından evla olması [şeklinde] değildir. Zira ikisinden her birinin varlıktan ve bekâdan bir payı vardır.

[773] Ayrıca madde ikisi arasında ortak olunca her ikisinin de diğerinde bir hakkı vardır. Onda diğerine ait olan bir şey, diğerinde de ona ait bir şey vardır. Yani her ikisinde de diğerine dönüşmeyi gerektiren bir hak vardır. Bundaki adalet, bunun maddesinin alınıp ona verilmesidir. Onun için [adalet] ise onun maddesinin alınıp buna verilmesidir. [Bu şekilde] madde aralarında peş peşe gelir. Bu mevcûdlar arasında adaleti gerçekleştirme ihtiyacından dolayı tek bir şeyin şahıs bakımından daima tek olarak mevcûd kalması mümkün değildir. [Nizâmî-i Gencevî'nin] şiir[in]de söylendiği gibi:

[٧٧٠] فالذي له بحق صورته أن يبقى و يدوم على الوجه الذي له و الذي له بحق مادته أن يتغير و يوجد لها وجود مضاد لوجوده الذي كان لها.

[٧٧١] و إذا كان لا يمكن أن يوفى هذان الحقان معا في وقت واحد إذ لا يمكن أن يتصور المادة بصور متضادة في زمان واحد بل نقول إن جميع صور الموجودات التي في هذا العالم كانت في العالم العقلي بإبداع الواجب تعالى إياها كما ستعلم. و قد مرت الإشارة إلى وجود هذه الصور وجودا مفارقا و كان وجود الفاعل الأول يقتضي تكميل المادة بوجودها في هذا العالم- لأنه من التوابع المتأخرة على سبيل الفيض و كان إيجادها في المادة على سبيل الإبداع مستحيلا إذ هي غير متأتية بل متعصية لوجود صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة-

[٧٧٢] فقدر بلطيف حكمته حركة دورية و زمانا غير منبت و مادة مستحيلة من صورة إلى صورة و لزم ضرورة أن يوفى هذه إلى مدة و ذا إلى مدة فيوجد هذه و يبقى مدة ما محفوظة الوجود ثم يتلف و يوجد ضدها ثم يبقى ذلك مدة ثم يفنى و هكذا فإنه ليس وجود أحد الضدين أولى من وجود الآخر و لا بقاؤه أولى من بقاء الآخر فلكل منهما قسط من الوجود و البقاء.

[٧٧٣] و أيضا لما كانت المادة مشتركة بينهما فلكل منهما حق عند الآخر و يكون عنده شيء ما لغيره و عند غيره شيء ما له فعند كل منهما حق ما ينبغي أن يصير إلى صاحبه فالعدل في هذا أن تؤخذ مادته فتعطى لذلك و لذاك أن تؤخذ مادته فتعطى لهذا و تتعاقب المادة بينهما فلأجل الحاجة إلى توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن أن يبقى الشيء الواحد دائما على أنه واحد بالشخص كما قيل شعرا-

Dünya denilen bu mutluluk sarayı öyle değersiz bir şeydir ki

Tam yerleştiğinde sana "Haydi kalk, gidiyoruz." der.

[774] Bu yüzden [Allah] dehrin bekâsını tür bakımından tek kılmıştır. Yine -bu âlemin varlığının kendileriyle gerçekleştiği- ilk maddenin, ilk hareketin ve zamanın bekâsı da böyledir. Zira bunlardan her birinin cinsin birliği gibi bir birliği vardır ve hepsi mana bakımından bakidir, sayı bakımından değil. Bu yüzden [her biri] var olmak için fertlerden sonra [başka] fertlere ihtiyaç duyar. Böylece o türün fertleri bir müddet var olur sonra yok olur ve onun yerine o türden başka fertler gelir, o da bir müddet kalır. Sonra o da aynı şekilde yok olur ve önceki fertlerin yerine o türden başka fertler gelir. Bu örnekteki şekilde Allah dilediği ve irade ettiği kadar devam eder.

On Birinci Fasıl

İlk Sûretlere, Onlardan Sonraki [Sûretlere] ve Bozuluş Halindeki Şeylerin Bekâ Tarzına İşaret Edilmesi

[775] Sûretlerden bazısı unsurlar[ın sûretleridir]. Bazısı onların karışımından oluşur. Bunların ise bazısı daha fazla terkibi olan bir karışımdan, diğer bazısı ise daha az terkibi olan bir karışımdan oluşur. Unsurların her birinin yok edici olan zıddı onun yalnızca dışındandır. Zira onun, cisimliğinin bütününde bir zıddı yoktur. Daha az terkipten oluşan karışımın onda bulunan zıtları ise azdır ve kuvvetleri kırılmış ve zayıftır. Bu yüzden onun zıddı olan şey kendinde zayıf ve tesiri azdır. Onu dışarıdaki bir bozan hâriç başka bir şey yok edemez. Bu yüzden onu bozan şey de aynı şekilde dışarıdandır. Karışım üstüne karışımla daha çok terkipten oluşana gelince, kendisinde bulunan zıtlarının ve terkiplerinin çokluğundan dolayı ondaki karışımların zıtları daha aşikâr, zıtların kuvvetleri ise güçlü olur.

[776] Yine onların meydana gelişi birbirine benzemeyen parçalardan ve kısımlardan olduğundan dolayı onlardan zıtlık ve peşi sıra bozulmanın [gerçekleşmesi] de imkânsız değildir. Bu yüzden onun yok edici zıddı, cisminin hem dışından hem de içinden olur. Dışarıdan bir zıddın yok ettiği oluş halindeki şeyler ise su ve taş gibi daima kendiliğinden

از آن سرد آمد این کاخ دل آویز که چون جا گرم کردی گویدت خیز

[٧٧٤] فجعل بقاء الدهر على أنه واحد بالنوع و هكذا بقاء المادة الأولى و الحركة الأولى و الزمان التي بها وجود هذا العالم فإن لكل منها وحدة كوحدة الجنس و كل باق بالمعنى لا بالعدد فيحتاج في أن يوجد إلى أشخاص بعد أشخاص فيوجد أشخاص ذلك النوع مدة ثم يتلف و يقوم مقامها أشخاص أخر منه فيبقى مدة ثم يتلف و يقوم مقام الأشخاص السالفة أشخاص أخر أيضا من ذلك النوع و على هذا المثال إلى ما شاء الله و أراد.

الفصل الحادي عشر

في الإشارة إلى الصور الأول و ما بعدها و إلى نحو بقاء الفاسدات

[٧٧٥] منها أن من الصور ما هي أسطقسات و منها ما هي كائنة عن اختلاطها فمن هذه ما هي عن اختلاط أكثر تركيبا و منها ما هي اختلاط أقل تركيبا. و أما الأسطقسات فإن المضاد المتلف لكل واحد منها هو من خارجه فقط إذ كان لا ضد له في جملة جسميته و أما الكائن عن امتزاج أقل تركيبا فإن المضادات التي فيه يسيرة و قواها منكسرة ضعيفة فلذلك صار المضاد المفسد له في ذاته ضعيفا قليل التأثير لا يتلفه إلا المفسد من خارج فصار المفسد له أيضا من خارج و ما هو كائن عن امتزاج بعد امتزاج و عن اختلاط أكثر تركيبا فبكثرة المتضادات فيه و تراكيبها يكون تضاد المختلطات فيه أظهر و أقوى المتضادات فيه قوية.

[٧٧٦] و أيضا لما كان حصولها من أجزاء و أبعاض غير متشابهة لم يمتنع أن يكون منها تضاد و تفاسد فيكون المضاد المتلف له من خارج جسمه و من داخله و ما كان من الكائنات يتلفه المضاد من خارج فإنه لا يتحلل من تلقاء نفسه دائما مثل الماء و الحجارة. فإن هذين و ما جانسهما

çözülmez. Zira bu ikisi ve benzerleri ancak dışsal bir şeyden dolayı çözülür. Başkaları ise -bitkiler ve hayvanlar gibi- kendilerine zıt olan hâriçteki ve dâhildeki şeylerden dolayı çözülür.

[777] Bu yüzden Allah'ın inayeti bu şeylerden birinin sûretini bir müddet baki kılmakla alakalanırsa ona daima cisminden çözülen şeyin bedeli olan bir kuvvet verir. O, çözülen şeyin yerine geçen bir şey olur ve ancak kendisine bitişen başka bir cismin ona doğru çekilmesi ile mümkün olur. Böylece o cismin [a] önceki sûreti o cisimden soyunur ve aynıyla bu cismin [b] sûretini giyinir. Bu cisimlerde onların sûretlerinin başka kuvvetleri var edilir ki onlar beslenme kuvveti ve ona hizmet ve yardım eden [kuvvetlerdir]. Ta ki bu cisimlerden her biri kendisine zıt olan bir şeyi kendisine çeksin ve böylece ondaki o zıtlık soyulup gidince o zıt olan şeyi bizzat kabul etsin ve ona, kendisinden gelen bu kuvvet o müddet boyunca tükenene kadar kendi giyindiği sûreti giydirsin... Böylece o cisimden [a], zorlayıcı kuvvetin benzerini getiremeyeceği bir şey çözülür ve yok olur. İşte cisimler içerideki yok ediciden bu şekilde korunur. Cismin dışarıdaki yok ediciden korunması ise bazısı cisimde var edilmiş aletler iledir. Bitkilerdeki büyüme kuvvesinin dışarıdan bozucu olan sıcaktan ve soğuktan korunmak için yapraklar çıkarması gibi. Hayvandaki irâdi hareket de böyledir. [Bu aletlerden] bazısı ise bitişik olsun veya olmasın cisminin dışındadır. Bitişik olanlar, bitkilerin yaprakları ve hayvanların kılları, pençeleri, tırnakları ve dişleri gibidir. Ayrışık olanlar ise insanların elbiseleri ve savaş aletleri ve hayvanların evleri ve meskenleri gibidir.

[778] Ayrıca inayet, -bildiğin üzere- sayı bakımından değil de ancak tür bakımından baki olanın bekâsıyla alakalanıyorsa fertlerden yok olanın yerine kendileriyle türsel birin devam ettiği başka fertlerin geçmesinde önceki ferdin maddesinden ayrışık bir maddeyi takip eden başka bir kuvvete ihtiyaç duyulur. Onda sayı bakımından önceki sûretten başka bir sûret meydana gelir. Ta ki tür onunla ve benzerleriyle korunsun. Ona, doğurucu kuvvet (*kuvve-i müvellide*) denir. Onun da aynı şekilde hizmetçileri ve yardımcıları vardır. Fakat burası bunların ayrıntılarını [anlatmanın] yeri değildir. Bunların konuları Hakîm olan Allah'ın izniyle daha sonra gelecek.

إنما يتحللان من الخارجيات فقط و أما غيرها من النبات و الحيوان فإنها تتحلل من أشياء متضادة لها من داخل و أشياء مضادة لها من خارج.

[٧٧٧] فلذلك إن كان شيء من هذه يتعلق عناية الله بأن يبقى صورته مدة ما أعطاه قوة تخلف بدل ما يتحلل من جسمه دائما و يكون ذلك شيئا يقوم مقام ما يتحلل و لا يمكن إلا بأن ينجذب إلى جسمه جسم آخر يتصل به فينخلع عن ذلك الجسم صورته- التي كانت له و يكتسي صورة هذا الجسم بعينه فجعلت في هذه الأجسام لصورها قوى أخرى هي الغاذية و ما يخدمها و يعينها حتى صار كل جسم من هذه الأجسام يجتذب إلى نفسه شيئا ما مضادا له. فينسلخ عنده تلك الضدية و يقبله بذاته و يكسوه الصورة التي هو متلبس بها إلى أن ينفد هذه القوة منه في طول المدة فيتحلل من ذلك الجسم ما لا يمكن للقوة الجابرة أن يرد مثله فيتلف. فبهذا الوجه ينحفظ الأجسام من المتلف الداخل و أما انحفاظ الجسم من المتلف الخارج فبآلات جعلت بعضها فيه كقوة النشوء في النبات يخرج الأوراق للصيانة عن الحر و البرد المفسدين من خارج و كقوة الحركة الإرادية في الحيوان و بعضها من خارج جسمه متصلا كان أو غير متصل أما المتصل فكالأوراق للنبات و كالشعور- و المخالب و الأظفار و الأنياب للحيوانات و أما المنفصل فكالألبسة و آلات الحروب للإنسان و كالبيوت و المساكين للحيوان.

[٧٧٨] ثم إذا كانت العناية متعلقة ببقاء ما لا يبقى إلا بالنوع لا بالعدد لما علمت فاحتيج في أن يقوم مقام ما تلف من الأشخاص أشخاص أخرى يدوم بها الواحد النوعي إلى قوة أخرى تخلف مادة منفصلة عن مادة الشخص السابق يحدث فيها صورة غير الصورة السابقة بالعدد لينحفظ بها و بأمثالها النوع يقال لها القوة المولدة و لها أيضا خوادم و معينات ليس هذه مقام تفاصيلها و موعد مباحثها عن ذي قبل إن شاء الله الحكيم.

BEŞİNCİ FEN

Tabii Cisimlerin Varlık Türünün -Devamlılık ve Kalıcılık Olmaksızın- Ancak Yenilenme, Yok Olma ve Sürekli Meydana Gelme Yoluyla Olduğu Hakkında

[779] Biz daha önce bu konunun zeminini sağlamlaştırdık, delilini açıkladık ve onu elde edenler [ulaşmak isteyenler] için yolunu kolaylaştırdık: [İkinci seferin] yedinci[9] merhalesinin kuvve ve fiilin ilkelerini, hareket ve sükûnun ahkâmını, hareketin yakın sebebi olan tabiatın varlık türünü konu edinen ilgili fasıllarında, özellikle de Meşrikî Hikmet başlıklı [on dokuzuncu] fasılda, Değişkenin Sabit Olana Bağlanma Keyfiyeti başlıklı [yirmi birinci] fasılda, Hareketin Cevherde Vâki Olması Hakkında başlıklı [yirmi altıncı] fasılda ve maddi cevherlerde cevheri yoğunlaşmanın müdafaasını yaptığımız fasılda bunu izah ettik. Fakat burada bu meseleyi daha fazla açıklığa kavuşturacak ve bu meramı pekiştirecek başka bir ifade biçimini zikretmek istiyoruz. Çünkü bu meselede halkın zihninde yerleşik olana garip gelen ve toplum nezdinde meşhur olanla bağdaşmayan farklı olan bir durum söz konusudur. Zira [onlara göre] felsefe, sanki cisimlerin, özellikle felekler, yıldızlar ve unsurların tümünün kadim olması gerektiğini söylüyor.

[780] Bu nedenle önceki büyük filozoflar hakkında kötü zanda bulunarak feleklerin sonsuzluğu ve benzeri fikirleri onlara atfettiler. Evet, bu suçlamanın (*ta'n*) onlardan sonrakilere yöneltilmesinin sebebi onların bakışlarının kusurlu, vicdanlarının huzursuz ve düşüncelerinin bütünüyle net olmamasından dolayıdır. Çünkü bize ulaşan sözleri, sonrakilerin yanında meşhur olanlara muhaliftir. Zira onların görüşleri, bu fasıllarda zikredeceğimiz sözlerinden de ortaya çıkacağı gibi, âlemin kadim ve feleklerin sonsuz (*sermedî*) olduğu yönündedir.

Birinci Fasıl

Arşî Bir Parıltı

[781] Daha önceki sözlerimizde sana işaret ettik ki feleklerin dönüşünün, yıldızların seyrinin ve âlemin olduğu şey üzerine akışının amacı,

9 Bu nüshada dördüncü merhale olarak geçiyor fakat atıf yapılan kuvve ve fiil ile ilgili merhale ikinci seferin yedinci merhalesidir (Mütercim).

الفن الخامس

في أن نحو وجود الأجسام الطبيعية ليس إلا على سبيل التجدد و الانقضاء و الحدوث الاستمراري من غير دوام و لا بقاء

[٧٧٩] و كنا قد أحكمنا بنيان هذا المطلب و أوضحنا برهانه و سهلنا سبيله لمن وفق له فيما مضى من الكلام حيث تكلمنا في فصول التي في مباحث القوة و الفعل و أحكامهما و أحكام الحركة و السكون و نحو وجود الطبيعة التي هي العلة القريبة للحركة سيما الفصل المعنون بالحكمة المشرقية في فصل كيفية ربط المتغير بالثابت و فصل إثبات الحركة في الجوهر- و الذب عن الاشتداد الجوهري في الجواهر المادية لكنا نريد أن نذكر هاهنا نمطا آخر من الكلام ما فيه زيادة توضيح و تأكيد لهذا المرام إذ فيه غرابة عن ما ارتكز في أذهان الجماهير و حيد عن المشهور عند الناس من أن الفلسفة كأنها توجب القول بقدم الأجسام سيما الأفلاك و الكواكب و كليات العناصر.

[٧٨٠] فلأجل ذلك أساءوا الظن بأعاظم الحكماء السابقين فنسبوا إليهم القول بتسرمد الأفلاك و نحوها نعم هذا الطعن يتوجه إلى متأخريهم لقصور أنظارهم و عدم صفاء ضمائرهم و خواطرهم كل الصفاء. فالذي وصل إلينا من مأثورات كلامهم خلاف ما اشتهر عند المتأخرين من أن مذهبهم قدم العالم و تسرمد الأفلاك كما ستطلع عليه من أقوالهم سنذكرها في هذه الفصول.

الفصل الأول

فيه لامعة عرشية

[٧٨١] قد لوحنا لك فيما سلف من الكلام أن إدارة الأفلاك و تسيير الكواكب و جريان العالم على ما هو به إنما الغرض به أن يكون العالم كله

ancak âlemin tümünün hayır ve mutluluk olmasıdır. İcat ve yaratmanın ilkesi, her şeyi kemâline ve varacağı sona ulaştıran, hedef ve gayesine doğru onu hareket ettiren, en dipte olanı en yüce olana ulaştıran, her maddeyi ona layık olan ve hakkında en üstün olan sûretle tasvir eden Yüce Allah'ın cömertliği ve rahmetidir.

[782] O halde tabii hareket edenin mekânına ulaşması, nasıl ki onun sükûnu ise, aynı şekilde tabiatın nefsânî kuvveye erişmesi de onun gayesidir. Keza nefsin akıl derecesine ulaşması nefsin nihayeti olan sükûnu olduğu gibi, aynı şekilde Allah (*Bârî*) da akıl ve ondan daha aşağıda olanların [nihai] gayesidir. İşte bu durumda daimi rahatlık, eksiksiz bir itminan ve en yüksek iyilik hâsıl olur.

[783] İşte bu, âlemi yaratmanın, gökleri hareket ettirmenin, yıldızlar ile cisimleri idare etmenin, diğer değişim ve dönüşümlerin, meleklerin, peygamberlerin ve vahiyle gökten inen kitapların nihai gayesidir. Demek istediğim, tüm bunların gayesi, âlemin bütünüyle iyi olması, kötülük ve noksanlığın onda yok olması, başladığı [yere] geri dönmesi, sonunun başıyla birleşmesi ve dönüşünün nihayetinin başlangıcına bağlanmasıdır. Böylece hikmet tamamlanır, yaratılış kemâl bulur, oluş ve bozuluş âlemi ortadan kalkar, dünya hükümsüz olur, büyük kıyamet kopar, kötülük ve ona ehil olanlar yok edilir, küfür ve onun partisinin soyu tükenir, bâtıl hükümsüz olur ve O'nun sözüyle hak gerçekleşir. İşte bu, en nihai gaye ve en yüksek marifettir.

[784] Bu açıklamalardan ortaya çıktı ki, cisimler, tabiatları ve kuvvelerinin tümü çürüme ve yok olmaya uğruyor, devamlılık ve kalıcılıktan onlara bir pay yoktur. Şu halde bu gizli sırrı ve sadece temiz olanların ulaşabildiği saklı ilmi koru!

Tabiat Âleminin Yok Olması, Silinmesi ve Fena Bulması Hakkında Başka Bir Sır

[785] Duyusal zevklerin, ışıkların, neşeli renklerin, kokuların, lezzetli tatların ve ahenkli seslerin tamamının kaynağı, Allah'ın izniyle nefsin tabiata taşması sonucu tabiatta mevcûddur. Dolayısıyla onun [tabiatın] gidişatı ve dönüşü O'nadır.

خيرا و سعادة و أن أصل الإبداع و الإيجاد جود الباري و رحمته و إيصال كل شيء إلى كماله و منتهاه و تحريكه إلى غايته و مناه و إبلاغ السافل إلى العالي و تصوير كل مادة بصورتها اللائقة بها و تصيرها أفضل ما يتصور في حقها.

[٧٨٢] فكما أن بلوغ المتحرك الطبيعي إلى حيزه سكونه و كذا بلوغ الطبيعة إلى القوة النفسانية غايتها فكذا بلوغ النفس إلى درجة العقل سكونها و هو نهاية النفس كما أن الباري نهاية العقل و ما دونه فعند ذلك الراحة الدائمة و الطمأنينة التامة و الخير العظمى.

[٧٨٣] و هذا هو الغرض الأقصى في بناء العالم و تحريك السماوات و تسيير الكواكب و الأجرام و سائر الاستحالات و الانقلابات و في إنزال الملائكة و الرسل ع- من السماء بالكتب و الوحي و الأنباء أعني أن الغرض كله أن يصير العالم كله خيرا- فيزول منه الشر و النقص و يعود إلى ما بدأ منه فيصير لاحقا آخره بأوله و عاطفا نهاية دوره بمبدئه فيتم الحكمة و تكمل الخلقة و يرتفع عالم الكون و الفساد و يبطل الدنيا و يقوم القيامة الكبرى و ينمحق الشر و أهله و ينقرض الكفر و حزبه و يبطل الباطل و يحق الحق بكلماته فهذا هو الغرض الأقصى و المعرفة العظمى.

[٧٨٤] فظهر من هذا البيان أن الأجسام و طبائعها و قواها كلها عرضة للدثور و الفناء و لا حظ لها من الديمومة و البقاء فاحفظ هذا السر المخزون و العلم المكنون الذي لا يمسه إلا المطهرون.

سر آخر في تلاشي عالم الطبيعة و دثوره و فنائه

[٧٨٥] إن أصل اللذات الحسية و الأنوار و الألوان المبتهجة و الروائح و الطعوم اللذيذة و الأصوات المطربة كلها الموجودة في الطبيعة من إفاضة النفس عليها بإذن الله سبحانه فإليها مساقها و معادها.

[786] Bu nedenle nefislerimizin, hissî kuvveleriyle o sûretleri maddelerinden soyutladığını, yönetici ve hayal edici kuvveleriyle onda istediği gibi tasarrufta bulunduğunu görürsün. Şu halde tabiatta kalan her şey tümüyle nefiste var olup tabiata inendir. Şu kadarı var ki tabiat onları karıştırır, renkleriyle bulaştırır ve harmanlar. Zira rütbe bakımından onun altındadır.

[787] Daha önce geçtiği üzere, cismânî varlık yoklukla katışık, özü kabukla ve arılığı bulanıklıkla karışıktır. Bu nedenle bu bulanık karışımlar iyiliklere engel olduğunda kötülük ve fesat (*vebal*) olarak adlandırılır. Bu zıt ve birbirinden farklı şeylerden kötülükler, eksiklikler, afetler, çileler ve bu tabii âlemde bulunan diğer şeyler, kısacası oluş, bozuluş ve zıtların âlemi meydana geldi. Tıpkı ister felekler âlemi gibi bitişme sıfatıyla olsun isterse unsurlar ve bileşikler âlemi gibi ayrışık olsun. Bu âlemdeki her kemâl ve zevkin aslı diğer âlemdedir ve orada [bu âlemdekinden] daha yetkin, daha güçlü, daha üstün, daha leziz ve saf bir haldedir.

[788] Zevklerin ve iyiliklerin kusurlu yerde mevcûd olduğunu zanneden birisi bunların faziletli bir yerde ise var olmadığını nasıl zanneder? Eğer durum anlattığımız gibiyse o halde her şey aslına döner; kusurlu olan her şey kemâline yönelmiş olup O'na döner; mutlu (*saîd*) olan herkes sevinçle ailesine döner, bahtsız (*şakî*) olan herkes ise bir müddet mutsuzluğuyla acı çeker ve nimet yurduna yükselene veya cehennemdeki yerine düşene dek cildi piştikten sonra vücudu yenilenir: "*Haddini aşan ve dünya hayatını ahirete tercih edenin barınağı kuşkusuz cehennemdir. Fakat Rabbinin huzurunda korku ile duranın ve nefsini kötü arzulardan alıkoyanın varacağı yer ise şüphesiz cennettir.*"[10]

Diğer Bir Sır

[789] Sana açıklamasını vurguladığımız ve delilini izah ettiğimizden dolayı sana açık hale geldi ki cismânî tabiat, ister semâvî olsun, ister unsurî olsun, yavaş yavaş dağılıyor ve yok oluyor. Eğer nefsinin ve nefis sahibi olan herkesin durumuna bakarsan, nefiste tasarrufta bulunan tabiatlar, kuvveler ve cisimlerin durumunun erimekte ve solmakta olduğu,

10 Naziat, 79/37-41.

[٧٨٦] و لأجل ذلك ترى نفوسنا ينتزع تلك الصور عن موادها إليها بقواها الحسية- و يتصرف فيها كيف يشاء بقوتها المتصرفة و المتخيلة فكل ما بقي في الطبيعة فهي في النفس- تنزلت إليها غير أن الطبيعة شوشتها و كدرتها لما مازجتها و اختلطت بها إذ كانت دونها في الرتبة.

[٧٨٧] و قد مر بيان أن الوجود الجسماني ممزوج بالأعدام و مختلط لبه بالقشور و صفاه بالكدور فسميت تلك الشوائب المكدرة شرا و وبالا لما كانت معوقة للخيرات. و حصلت من ذلك الأشياء المتضادة المخالفة بعضها لبعض من الشرور و النقائص و الآفات و المحن و سائر ما يوجد في هذا العالم الطبيعي و هو بجملته عالم الكون و الفساد و عالم التضاد سواء كان على نعت الاتصال كعالم الأفلاك أو على نعت الانفصال الانفكاكي كعالم الأسطقسات و المركبات و كل كمال و لذة في هذا العالم فأصله في عالم آخر و هو هناك على وجه أتم و أقوى و أشد و أعلى و ألذ و أصفى.

[٧٨٨] و كيف يتوهم متوهم أن اللذات و الخيرات موجودة في المحل الناقص- و معدومة في المحل الفاضل و إذا كان الأمر كما وصفناه فكل شيء يعود إلى أصله و كل ناقص يتوجه و يرجع إلى كماله و كل سعيد ينقلب إلى أهله مسرورا و كل شقي يتعذب مدة بشقائه و يتبدل عليه جلوده نضجا بعد نضج حتى يصعد إلى دار النعيم أو يهوي إلى مقره في الحميم "فَأَمَّا مَنْ طَغى وَ آثَرَ الْحَياةَ الدُّنْيا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوى- وَ أَمَّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوى" .

سر آخر

[٧٨٩] قد انكشف لك مما شددنا عليك بيانه و أوضحنا برهانه أن الطبيعة الجسمانية فلكية كانت أو عنصرية مما يتلاشى و يضمحل شيئا فشيئا و لو نظرت إلى أحوال نفسك و كل ذي نفس ظهر لك أن شأن ما يتصرف فيه النفس من الطبائع و القوى و الأجرام أن تذوب و تذبل و يتحلل ذاتها

zâtı ve sıfatının tedricen nefsin hizmetinde ve yüce emre itaatinde çözündüğü sana aşikâr olacaktır. Her alçak olanın yüce olana nispeti, her dalın köküne göre durumu ve her sebeplinin (*ma'lûl*) sebebine kıyasla durumu da aynı şekildedir.

[790] Sonra, eğer biraz düşünürsen tabiatın makamının ve duyu derecesinin üstünde en düşük yükseklikte yer alan nefsin tabiatla birlikte olmaktan razı olmadığını ve ona geri dönmek istemediğini görürsün. Çünkü o [nefis] kalıcılığı seven ve daha yetkin durumlarla övünen bir yaradılışa (*cibilliyet*) sahiptir. Eğer bu durum, her nefsin içgüdüsünün bir gereği olmasaydı insânî, hatta beşerî nefislerin her biri kendi türünün amiri, ülkesinin hükümdarı ve ailesinin reisi olmaya istekli olmazdı.

[791] Bu, her nefis sahibinin yaradılışına yerleştirilen bir şeydir. Demek istediğim -eğer bir mâni engel olmamışsa ve aslî fıtratından çıkarak tabiat ve ondan düşük bir fıtrata girmemişse- akıl mertebesine yükselmeye duyduğu iştiyak; duyu ve tabiat mertebesine, diğer düşük şeylere ve duyusal arzulara olan iştiyakından daha fazladır.

[792] Nefis, salim bir fıtrata sahip olup hasta değilse o zaman kendi üstündekilere iştiyak duyar. Zira onun altında bulunanların ve ondan eksik olanların tıpkı tabiata benzemesi gibi yüce durumlar da ona benzemektedir. Şu halde nefis kalıcı olmaya karşı daima gayretli iken, yenilenme ve yok olmaya karşı ise isteksizdir. Kalıcı olmak, öğrendiğin gibi, tabiatın değil aklın sıfatlarındandır. [Nefis] bu içgüdüsel gayretle, "akıl makamı" olan amacına ulaştığında tabiattan feragat eder ve akılla birleşir.

[793] Yine daha önce nefsin akılla birleşmesinin doğruluğu bahsinde öğrendin. Bu, nefsin tabiattan ayrılmasıyla, tabiat için 'nefisten ayrı bir hüviyetin kalması' anlamına gelmez. Çünkü bu, daha önce açıklaması defalarca geçtiği üzere saçma sözlerdendir. Zira nefis tabiat makamından göçtüğünde tabiat geçersiz olur ve silinir. Çünkü, tıpkı nefsin akıl ile kaim olması gibi tabiat da nefisle kaimdir. Tümü ise Hay ve Kayyum ile kaimdir. Dolayısıyla tabiat, nefisle kaim olduğundan nefis olmaksızın

و صفاتها على التدريج في خدمة النفس و طاعة الآمر الأعلى. و هكذا شأن كل سافل بالنسبة إلى العالي و دأب كل فرع بالنظر إلى أصله- و كل معلول بالقياس إلى علته.

[٧٩٠] ثم لو تأملت قليلا لوجدت أن النفس التي وقعت لها أدنى ارتفاع عن مقام الطبيعة و درجة الحس فهي غير راضية في الكون مع الطبيعة و لا مشتاقة في الرجوع إليها. لأنها مجبولة في محبة البقاء و التفاخر على أتم الحالات و لو لم يكن ذلك مقتضى غريزة كل نفس لما كانت كل واحدة من النفوس البشرية بل الحيوانية يشتهي أن يكون أمير نوعه و سلطان بلده و رئيس أهله.

[٧٩١] و هذا شيء مركوز في جبلة كل ذي نفس أعني الارتقاء إلى مرتبة العقل و اشتياقها إليه أكثر من اشتياقها إلى مرتبة الحس و الطبيعة و سائر الأشياء الدنية و الشهوات الحسية إن لم يعقها عائق و لم يخرجها مخرج عن فطرتها الأصلية إلى فطرة الطبيعة و ما دونها.

[٧٩٢] فإذا كانت النفس سليمة الفطرة غير مريضة كان شوقها إلى ما فوقها إذ كانت معالي الأمور أشبه إليها كما أن سفسافها و نقائصها أشبه بالطبيعة فالنفس إذن مجتهدة دائما في طلب البقاء كارهة من التجدد و الزوال و البقاء كما علمت ليس من صفات الطبيعة و هو من صفات العقل. فبهذا الاجتهاد الغريزي إذا وصلت إلى مرادها و هو مقام العقل تخلت عن الطبيعة و اتحدت بالعقل.

[٧٩٣] و قد علمت أيضا فيما مضى صحة اتحاد النفس بالعقل و ليس أن النفس إذا انفصلت عن الطبيعة بقيت للطبيعة هوية منفصلة عن هوية النفس. لأن هذا من سخيف القول كما مر بيانه غير مرة. فإذا ارتحلت النفس عن مقام الطبيعة بطلت الطبيعة و دثرت لأن قيامها بالنفس كما أن قوام النفس بالعقل و قوام الكل بالحي القيوم و لأجل أن قوام الطبيعة

adeta fena ve izmihlali hissediyormuş gibi nefis ona çekici hale gelir ve gözüne büyüleyici gelir. Böylece geçersizlik ve yok olma korkusu sebebiyle tabiatla nefsin kutsallığı, temizliği ve akıl ile bitişmesi arasında bir engel olur.

[794] Bu, aynı zamanda Allah'ın olacak bir işi yerine getirene dek nefsi bir süreliğine tabiatı idare etmekle meşgul etmesinde Allah tarafından bir hikmet ve maslahatın gereğidir. Şu halde gâî sebepten elde edilen delille kanıtlanmıştır ki tabiat âleminin tamamı ölümlü ve yok olucudur.

Şüphe ve Öğrenme

[795] Şöyle diyebilirsin: Yok olma ve ölümlülük tabiat âlemi için neden gereklidir? Tıpkı nefsin akıl menziline erişmesi gibi neden tabiat da nefsin konumuna erişemiyor? Şöyle derim: Bunu daha önce öğrendin, fakat bunun nedensel (*limmî*) izahı şöyledir: Nefis iki yöne sahip olduğundan zât yönünden o adeta bilkuvve sabit olan aklî bir cevherdir; tabiatla akletmesi ve [tabiata] nispeti yönünden ise sabit olmayıp yenilenen bir cevherdir. Bu iki yönden biri, nefsin ayrılmaz parçaları arasında yer alan onun mukavvimi gibidir. Çünkü bu yön onun yüce tarafıdır. Diğeri ise zâtından sonra gelendir ki yenilenen duruma eklenen düşük yönüdür.

[796] Bu izafeler ondan sakıt olduğunda aslî kaynağına ve aklî mekânına geri döner. Tabiat ise bekâ ve nur âleminden uzakta yenilenme ve yok olma mahalinden kurtularak helak diyarlarına doğru akar. Bu nedenle [tabiat] aklî durumlardan habersiz ve onların bilgisinden yoksun olduğu gibi onlara iştiyak duymaz. Dolayısıyla bekâ âlemine ve türsel aklî açıdan o âleme ait olanlara ulaşma imkânına sahip değildir. Şu halde onun hükmü diğer türsel anlamların hükmü gibidir.

[797] Tabii tümeller, onunla varlık olarak kaim oldukları ve şahıs olarak meydana geldikleri bir şey olmaksızın [kendi başlarına] bir bağımsızlığa sahip değildir. O halde bu, oluşu cismânî olan bir şeydir ve oluşu cismânî olan her şeyin varlığı yenilenen bir varlık olup onun için bekâ ve sebat yoktur. Bu nedenle tabiat ne zâtıyla ne de zâtı dışındaki bir şeyle ilgili bir şuura sahip değildir. Dolayısıyla akıl âlemine bir özlem de duymaz. Çünkü bir devamlılığı yoktur ve nitekim geçtiği üzere nefis haricinde kalıcı olması da mümkün değildir.

بالنفس و كأنها كانت تحس بالفناء و الاضمحلال دون النفس صارت جذابة للنفس إليها و متروقة في عينها حائلة بينها و بين تقدسها و طهارتها و اتصالها بالعقل مخافة أن يبطل و يضمحل.

[٧٩٤] و هذا أيضا لحكمة و مصلحة من الله في اشتغال النفس برهة من الزمان- لتدبير عالم الطبيعة إلى أن يقضي الله أمرا كان مفعولا فإذن قد ثبت بالبرهان المأخوذ- من العلة الغائية أن جميع عالم الطبيعة دائر هالك.

وهم و تعليم

[٧٩٥] و لك أن تقول لم وجب الدثور و الفناء للطبيعة و كيف لا يلتحق بمنزلة النفس- كما يلتحق النفس بمنزلة العقل قلت قد علمت ذلك فيما سبق و أما البيان اللمي لذلك فهو أن النفس حيث كانت ذات جهتين لأنها من جهة ذاتها كأنها جوهر عقلي ثابت بالقوة و من جهة تعلقها بالطبيعة و نسبتها إليها جوهر متجدد غير ثابت. و هاتان الجهتان مما يشبه أن يكون إحداهما مقومة للنفس داخلة في قوامها لأنها الجنبة العالية- و الأخرى لاحقة لذاتها و هي الجنبة السافلة المضافة إلى أمر متجدد.

[٧٩٦] فإذا سقطت عنها هذه الإضافات رجعت إلى منبعها الأصلي و حيزها العقلي و أما الطبيعة فهي سارية في أقطار الهاوية نائية عن عالم البقاء و النور متخلصة إلى محل التجدد و الدثور فهي لاهية عن الأمور العقلية غير عارفة بها و لا مشتاقة إليها فلا يمكنها اللحوق بعالم البقاء و بما فيها من الجهة العقلية النوعية فحكمها حكم سائر المعاني النوعية.

[٧٩٧] و الكليات الطبيعية لا وجود لها استقلالا إلا بما يقومها وجودا و يحصلها شخصا- فهي أيضا جسمانية الكون و كل جسماني الكون فهو متجدد الوجود لا بقاء له و لا ثبات فيه فالطبيعة لا شعور لها بذاتها و لا بغيرها فلا شوق لها إلى عالم العقل فلا يدوم و أيضا لا يمكن بقاؤها إلا بالنفس كما مر.

[798] Bilmiş oldun ki, nefis ne onun içinde [tabiatta] ne de onunla beraber devam eder. Aksine ondan yükselir ve onu terk eder. Çünkü o [tabiat] nefis için mihnet ve azaptır. Nefis ancak ona inerek ilk yaratılışta yaşadığı isyan ve kusurlar ile varlığın başlangıcında ondan sâdır olan hatalar için onunla sınanır. Bundan dolayı felaket ve mihnet yerine düşmek gerekiyordu ki böylece kusurlar, ayıplar, günahların pisliği ve suçların kiri ondan zail olsun ve o vakit tabii zindandan kurtulsun.

[799] Sonra, günahkâr günahından kurtulduğu zaman geriye felaketin mekânı kalmaz. Tıpkı mahpus hapishaneden çıktığında hapishanenin kapalı bir ev olmaktan çıkması ve mahpusun ayrılmasından sonra hapishaneye gerek kalmaması gibi. Nitekim Peygamber (sav.) şu sözüyle buna işaret eder: "Yeryüzünde 'Allah Allah' diyen olduğu sürece kıyamet kopmaz." Bu nedenle ilâhî hikmet ve zorunlu yasalara göre tabiatın yok olması, dağılması, silinmesi ve izmihlale uğraması gerekir.

[800] O halde apaçık delille kanıtlanmış oldu ki tabiatın yok olması ve cisimlerin silinip gitmesi hikmette mümkün ve zorunlu bir durumdur. Ayrıca ister semâvî olsun ister yer[s]el (*arzî*) olsun tabiat dönüştüğünde ve yok olduğunda nefis [onu] terk eder [bedenin] evi yıkılır ve ayrılır. Nitekim Yüce Allah şöyle der: "*Gök yarıldığı, Rabbine kulak verip boyun eğecek hale getirildiği zaman, yer uzatılıp dümdüz edildiği ve içindekileri atıp boşaldığı zaman.*"[11] Zira göğün yarılması, onun nefsi, yaratıcısına döndüğünde tabiatının yol olmasına işaret etmektedir. Çağrıcıya izin verilmesi ise Yüce Allah'ın şu sözlerine işaret etmektedir: "*Ey huzura eren nefis! Sen O'ndan, O da senden razı olarak Rabbine dön! Kullarımın arasına katıl ve cennetime gir!*"[12]

11 İnşikâk, 84/1-4.
12 Fecr, 89/27-30.

[٧٩٨] و قد علمت أن النفس لا تدوم فيها و معها بل يرتقي عنها و تخليها لأنها محنة و عذاب لها و إنما أهبطت النفس إليها و بليت بها لعصيان و نقصان اعتراها في النشأة الأولى و خطيئة صدرت عنها في مبدإ الوجود و أول الولادة فاستوجب الوقوع في موضع البلية و المحنة حتى يزول عنها النقائص و العيوب و درن الذنوب و وسخ الجرائم فتخرج عند ذلك عن السجن الطبيعي.

[٧٩٩] ثم إن مكان البلية لا يبقى عند خروج المذنب من ذنبه كما أن السجن إذا خرج عنه المسجون لم يبق له بيت مغلق بابه و لا أيضا حاجة إلى السجن بعد خروج المسجون. و إليه الإشارة بقول الصادق ع: لا يقوم الساعة و على وجه الأرض من يقول الله الله فلذلك وجب في الحكمة الإلهية و السنة الواجبية زوال الطبيعة و تلاشيها و دثورها و اضمحلالها.

[٨٠٠] فثبت بالبرهان الصريح أن ذهاب الطبيعة و دثور الأجسام أمر ممكن واجب في الحكمة و أن الطبيعة سواء كانت سماوية أو أرضية إذا استحالت و ذهبت تخلت النفس و لخراب البيت [البدن] ارتحلت كما قال سبحانه: "إِذَا السَّماءُ انْشَقَّتْ وَ أَذِنَتْ لِرَبِّها وَ حُقَّتْ وَ إِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ وَ أَلْقَتْ ما فِيها وَ تَخَلَّتْ" فإن انشقاق السماء إشارة إلى ذهاب طبيعتها عند ما رجعت نفسها إلى بارئها- و أذنت داعيها و هو مفاد قوله تعالى :"يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلى رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبادِي وَ ادْخُلِي جَنَّتِي."

İkinci Fasıl

Hareket Eden Her Cismin, Tabiatın ya da Nefsin Yok Olmaya Mahkûm Olduğunun Kanıtlanması Hakkında, Tıpkı Kur'an'ın Zikrettiği ve Burhanın Kabul Ettiği gibi O'nun Yüzü [Zâtı] Dışında Her Şey Yok Olucudur

[801] Bil ki zikri yüce olan Yaratıcı her şeyin fâilidir. İlletler, malûller ve hükümleri bahsinde geçtiği üzere, her şeyin özsel gayesi, sahih ve güçlü bir şekilde fâiline dönmektedir. Işıltılı bir kalbi olanın onunla ilgili bahse dönmeye ihtiyacı olmadığından burada tekrar etmeye gerek yoktur.

[802] Özetle, şanı yüce olan O, salt iyiliktir (*hayr-ı mahz*) O'nda asla kötülük yoktur. Varlığı mutlak olup O'na yokluk karışmamıştır. Salt iyilik ve mutlak varlık olan her şey tabii ve irâdî olarak O'nu ister ve O'na yaklaşır. Ya da tabii ve irâdî olarak O'nu isteyeni ister ve O'na yaklaşana yaklaşır.

[803] Bu, âlemin yaratılışında, onun küllî ve cüz'îlerinde, duyulur ve akledilirlerinde, arzî ve semâvî olanlarında, bileşik ve yalınlarında yerleşik olan bir durumdur. Tıpkı Yüce Allah'ın dediği gibi "*Göklerde ve yerde olanların hepsi, gölgeleriyle birlikte ister istemez Allah'a secde eder.*"[13] ve "*O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir varlık yoktur.*"[14] Âlemin parçalarında araştırma yapan kimse devamlı kalıcılık ile daha güçlü şerefi talep etmek ve yokluk ile fesada bulaşmış olan eksik varlıktan kurtulmak için kendisinden daha yüce olana doğru garizî [fıtrî] bir eğilime ya da yaratılıştan gelen bir harekete sahip olmayan bir varlık göremez. Bu şekilde devam eder.

[804] O halde hiçbir varlık yoktur ki kendisinden ötede [daha yüce] olana karşı doğal bir aşk ve şevke sahip olmasın. Bu anlam bazı şeylerde zorunlu olarak bilinirken bazılarında duyu ile görülür, diğer bazılarında ise delille ortaya çıkar. Fakat hepsinde tümevarım (*istikra*) ve doğru sezgiyi takip etmekle kânî olunur. Varlığın zâtını etkileyen salt iyilik olduğuna işaret eden delillerin yanı sıra, yine daha önce zikredildiği gibi, yüce

13 Ra'd, 13/15.
14 İsra, 17/44.

الفصل الثاني

في إثبات أن كل متحرك جسما كان أو طبيعة أو نفسا سيئول إلى فناء بل كل شيء هالك إلا وجهه كما نطق به القرآن و وافقه البرهان

[٨٠١] و اعلم أن الباري جل ذكره فاعل كل شيء و قد مر في مباحث العلل و المعلولات و أحكامها. أن الغاية الذاتية لكل شيء يرجع إلى فاعله بوجوه صحيحة قوية لا حاجة إلى إعادتها هاهنا لحصول الغناء عنها بالرجوع إلى ما هناك لمن كان له قلب متوقد.

[٨٠٢] و بالجملة إنه جل مجده خير محض لا شر فيه أصلا و وجود صرف لا يشوبه عدم. و كل ما يكون خيرا محضا و وجودا بحتا يطلبه و يتقرب إليه كل شيء طبعا و إرادة أو يطلب ما يطلبه و يتقرب إلى ما يتقرب إليه طبعا و إرادة.

[٨٠٣] و هذا أمر مركوز في جبلة العالم و جزئياته و كلياته و محسوساته و معقولاته و أرضياته و سماوياته و مركباته و مبسوطاته كما قال سبحانه: "وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعاً وَ كَرْهاً وَ ظِلالُهُمْ" و قوله: "وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ." و من تصفح أجزاء العالم لم يجد موجودا إلا و له توجه غريزي أو حركة جبلية إلى ما هو أعلى منه طلبا للبقاء الأدوم و الشرف الأقوم و تخلصا عن الوجود الأنقص المشوب بالعدم و الفساد و هكذا.

[٨٠٤] فما من موجود إلا و له عشق و شوق غريزي إلى ما وراءه و هذا المعنى في بعض الأشياء معلوم بالضرورة و في بعضها مشهود بالحس و في بعضها مكشوف بالبرهان و في الكل متيقن بالاستقراء و التتبع مع الحدس الصحيح فضلا عن البرهان المشار إليه من أن الوجود خير محض مؤثر لذاته و ما ذكر أيضا فيما سلف من أن العالي لا يفعل شيئا لأجل

olan aşağıda olan (*sâfil*) için herhangi bir şey yapmaz, aksine Bari Teâla gibi ya kendi zâtı için yapar ya da O'nun dışındakiler gibi kendinden daha üstün olan için yapar. Hatta, örneğin ateş, sadece maddeyi yakmak için odun gibi bir şeyi yakmaz. Aynı şekilde su da sadece bir şeyi ıslatmak için elbise gibi bir şeyi ıslatmaz. Aksine her ikisi de kendi zâtını tamamlamak, cevherini ve tabiatını korumak için yapar.

[805] Aynı şekilde nefis bedenin durumunu iyileştirmek, mizacını düzeltmek ve parçalarının nizamını doğrultmak için onu idare etmez. Aksine kendi kemâline ermek, gayesine ulaşmak, dilediğine ve arzuladığına kavuşmak için [bedeni idare eder]. Şu halde altta olan (*sâfil*) her varlığın tabii veya irâdî olarak yürüdüğü, yüksek kemâline giden bir yolu vardır. Dolayısıyla hakkında bir tür mükemmellik tasavvur edilen her şey, kaçınılmaz olarak o kemâle mütevecciih olup onu tabii bir istek veya nefsânî bir şevk ile istemekte ve ona iştiyak duymaktadır.

[806] Eşyanın yaratılışında yerleşik olan bu istek ve şevkin ikisi için eğer özsel bir gaye ve zorunlu bir son olmasaydı eşyanın yaratılışında ve doğasında yerleşik olması saçma, boşuna ve işlevsiz olurdu. Oysa varlıkta işlevsizlik ve tabiatta ta'til yoktur.

[807] Bilmiş oldun ki altta olan her varlık, kendisinden daha yüksek olana ulaşabilme gücüne sahiptir. Bu imkân ya ilk yaratılmışlarda (*mübdeât*) olduğu gibi özsel bir imkândır ya da oluş içinde olanlarda (*mükevvenât*) olduğu gibi istidâdî bir imkândır. Yaratılanlarda imkân kanıtlandığı, gerektiren mevcûd olduğu ve engelleyici ile zorlayıcı ortadan kalktığı için amaçlanan hâsıl olur. Engelleyici ve zorlayıcı hareket âleminde olduğu gibi zıtlaşma ve sıkışmanın yokluğu nedeniyle ayrıklarda gaye bulunmaz. Zira erişim sürekli gerçekleşir.

[808] Bu âlemde ise engelleyiciler ve kötülükler her ne kadar var olsa da daimi ve çoğunlukta değildir. Çünkü onlar eşyanın özsel nedenlerinden değil rastlantısal nedenlerindendir. İllet-malûl bahsinde kanıtlandığı üzere rastlantısal nedenler az bulunur ve geçicidir. Az ve geçici olmakla beraber felekiyyât dışındakilerde bulunmaz.

[809] O âlemde ise eterik (*esirî*) tabiatlar, onların hallerinin gerektirdiği şekilde layık oldukları makamları kazanmaları için tümel nefisleri

السافل بل لأجل ذاته كالباري أو لأجل ما هو أشرف من ذاته كما سواه. حتى أن النار لا يحرق شيئا كالحطب مثلا لأجل أن يحترق المادة و كذا الماء لا يرطب شيئا كالثوب لأجل أن يبتل بل لأجل أن يكمل كل منهما ذاته و يحافظ على جوهره و طبعه.

[٨٠٥] و كذا النفس لا يدبر البدن لأن ينصلح حال البدن و يعتدل مزاجه و يستقيم نظام أجزائه بل لأن يبلغ إلى كماله أو يصل إلى غايتها و ينال بغيتها و شهوتها. فكل موجود سافل له طريق إلى كماله العالي يسلكه طبعا أو إرادة و كل من تصور في حقه نوع من الكمال فلا محالة يتوجه إليه و يطلبه أو يشتاق إليه طلبا طبيعيا أو شوقا نفسانيا.

[٨٠٦] و هذا الطلب و الشوق المركوزان في جبلة الأشياء لو لم يكن لهما غاية ذاتية- و نهاية ضرورية لازمة لكان ارتكازه في الجبلة و الغريزة عبثا و باطلا و هباء و معطلا و لا باطل في الوجود و لا تعطيل في الطبيعة.

[٨٠٧] فقد علم أن لكل سافل قوة إمكان الوصول إلى ما هو أعلى منه. و هذا الإمكان إما ذاتي فقط كما في المبدعات و إما استعدادي كما في المكونات- ففي الإبداعيات إذ قد ثبت الإمكان و وجد المقتضي و رفع المانع و القاسر حصل المقصود و الغاية و المانع و القاسر لا يوجدان في المفارقات لعدم التضاد و التزاحم كما في عالم الحركات فالوصول متحقق أبدا.

[٨٠٨] و أما في هذا العالم فالقواسر و الشرور و إن كانت موجودة إلا أنها ليست دائمية و لا أكثرية لأنها من الأسباب الاتفاقية لا من الأسباب الذاتية للأشياء و قد برهن في مباحث العلة و المعلول أن العلل الاتفاقية أقلية الوجود لا تدوم و مع قلتها و انقطاعها لا يوجد إلا في غير الفلكيات.

[٨٠٩] و أما فيها فالطبائع الأثيرية على مقتضى حالها من الفوز بمقاماتها اللائقة فلها الوصول الدائم إلى معاشيقها العقلية من جهة نفوسها الكلية و

yönünden aklî mâşuklarına sürekli bir erişime sahiptir. Aynı zamanda tikel nefisleri yönünden ise amaçlarına her an tedrîcî bir erişime sahiptir.

[810] Bil ki tikel tabiattaki gaye evvela ve bizzat diğer bir tikel tabiattır ve Allah istediği sürece böyle devam eder. Tümel tabiattaki gaye ise sebep ve değer bakımından onun üstünde bulunan diğer bir aklî tabiattır.

[811] Bu konuda karar kılındığına göre şöyle diyoruz: Duyusal, felekî ya da unsurî her tabiatın ilâhî âlemde ilâhî ideler (*mūsül-i ilâhî*) ve ayrık sûretler [denilen] başka bir tabiatı vardır. Bunlar Allah'ın ilminde bulunan sûretlerdir ve tıpkı Eflatun ve taraftarlarının nurânî ideler (*mūsūl-i nuriye*) olarak adlandırdıkları şeydir. Bunlar, aslî gerçekler olup bu geçici duyusal sûretlere nispeti aslın örneğe veya gölgeye olan nispeti gibidir. Onlar oluşan ve yenilenen bu gölgelerin asıllarıdır. Çünkü bir açıdan onların fâili, gayesi ve sûretidirler. Zira bunlar bilfiil akliler olan yüce ilkelerdir. Bunlar kuvve ve imkândan hâlî değildir.

[812] Bu, tutkun bir biçimde ona doğru yürüyen onun kozmik (*kevnî*) varlığına göredir. Dolayısıyla bu, onun tikelliği ve bitişik zamansal belirginleşmesi (*taşahhusu*) bakımından ondan yavaş yavaş ve ardışık olarak zamansal istidatlarının gelişine göre elde eder. Böylece maddeleri üzerinde bir hâsıl olmadan sonra tedrîcî olarak gerçekleşen başka bir hâsıl olmayla sûretleri meydana gelir. Bunun sebebi, her ayrık sûretin ancak Allah'ın ihata ettiği kendine ait durumlar, yönler, yüzler ve özelliklere sahip olmasıdır.

[813] Aklî varlığı bakımından ise o, sona ulaştığında ve hareket tamamlandığında sonu onun sonuyla bitişerek onunla birleşir. Fakat bu akliler, nurânî ideler ve ilâhî bilgiler fâilleriyle ebedî olarak bitişiktir. Gayeleri bir an olsun kendi özlerine dönmeyecek şekilde lâhûtî deryasında gark olarak ve kayyum olan Birlik nurunda silinerek yaratıcılarının cemalini mülahaza etmektir. Zira orada imkân zorunluluktan ayrık; kuvve fiiliyetten uzak; eksiklik de tamamdan hâlî değildir.

[814] O halde bu İlk Sevgili'nin zâtında ebedî olarak yok olucudur ve tıpkı kudsî hadiste zikredildiği gibi onunla sevgilileri arasında bir fark yoktur. Ben(cil)lik ve ayrı olmaklığa sahip olmaları söz konusu değildir.

لها أيضا في كل آن وصول تدريجي إلى مقصودها من جهة نفوسها الجزئية.

[٨١٠] و اعلم أن الغاية للطبيعة الجزئية أولا و بالذات طبيعة جزوية أخرى و هكذا إلى ما شاء الله و الغاية في الطبيعة الكلية طبيعة عقلية أخرى فوقها بالعلية و الشرف.

[٨١١] فإذا تقرر هذا فنقول إن لكل طبيعة حسية فلكية أو عنصرية طبيعة أخرى في العالم الإلهي و هي المثل الإلهية و الصور المفارقة و هي صور ما في علم الله و كأنها هي التي سماها أفلاطن و شيعته بالمثل النورية. و هي حقائق متأصلة نسبتها إلى هذه الصور الحسية الدائرة نسبة الأصل إلى المثال و الشبح و إنما هي تكون أصول هذه الأشباح الكائنة المتجددة لأنها فاعلها و غايتها و صورتها أيضا بوجه لأن تلك الأصول الأعلون هي عقليات بالفعل و هذه لا يخلو عن القوة و الإمكان.

[٨١٢] و هذه بحسب وجودها الكوني سالكة نحوها مشتاقة إليها فهي من حيث جزئيتها و تشخصها الزماني الاتصالي تنال منها شيئا فشيئا على التالي حسب توارد الاستعدادات الزمانية فيحصل صورها على موادها حصولا بعد حصول على التدريج و ذلك لأن لكل صورة مفارقة شئونا و جهات و وجوها و حيثيات لا يحيط بها إلا الله.

[٨١٣] و أما بحسب وجودها العقلي فهي واصلة إليها متحدة بها اتحاد ذي الغاية بغايتها- عند بلوغ النهاية و تمام الحركة و أما تلك العقليات و المثل النوريات و العلوم الإلهيات فهي أبدا متصلة بفاعلها و غايتها ملاحظة لجمال باريها مستغرقة في بحر اللاهوتية- مطموسة في نور الأحدية القيومية بحيث لم يرجع إلى ذاتها طرفة عين لأن الإمكان هناك لا يفارق الوجوب و القوة لا يباين الفعلية و النقص لا يخلو عن التمام.

[٨١٤] فهي أبدا مستهلكة الذوات في ذات الحبيب الأول لا فرق بينهم و بين حبيبهم كما ورد في الحديث القدسي و لا مجال لهم في الأنانية و

İblis ve askerlerine gelince onlar vehimlerin ve perdelerin sahibidirler. Bu nedenle ne onlardan ne de onların sınıfındandırlar. Aksi takdirde onlar kibir, bencillik ve secdeyi reddetme gibi durumlara düşmezlerdi. Zira yücelerden her biri için bir secde, bir rükû ve bir boyun eğme vardır.

Şüphe ve Giderilmesi

[815] Bu ayrık sûretlerde rabbânî aşkın ve ilâhî muhabbetin varlığını inkâr edecek kimse yoktur. Zira açıkladığımız üzere yüce olanın sevgisi düşük olanın fıtratında yerleşik bir haldedir. Yine sevginin ulaşmayı gerektirmediğini kimse söyleyemez. Aksi takdirde âlemde terk edilmiş bir sevgili bulamazdı. Eğer ulaşma kabul edilirse belki de arzu edilen vuslat ve birleşme değil sevgiliye benzemek ve ona yakın olmak olurdu.

[816] Çünkü biz diyoruz ki, fıtrî olan her eğilim ve özlem, eşyanın özünde kuvve olarak yerleşiktir. Onda yerleşik olmasının anlamı şudur: Şayet özgür olur ve zâtının hüviyetinin dışında bir engelle karşılaşmazsa o şeye duyduğu özlem ve iştiyaka göre ona ulaşabilme imkânına sahiptir.

[817] Sonra, şeyin ondan engellenmesi ya da ondan yoksun olması nedeniyle şeyin özünün gereklerini yerine getirmemek ancak olaylar ve zıtlıklar âleminde (*âlemü'l-itifakât ve'l-ezdâd*) olan bir durumdur. Ayrıca bu, onların türsel tabiatları cihetiyle değil tikel hüviyetleri bakımından ilk fıtratlarına göre bir anormallik olarak hedeflerinden geri kalan türün bazı şahıslarında bulunan bir durumdur. Çünkü onların da gayeleri tamama ermiştir. Fakat oluş âleminden kurtulana gelince onların tamamı ilgi duyduğu ve talep ettiğinden ayrı düşmeksizin yaratılışı gereğine [döner].

[818] Bu kanıtlandığında biri şöyle diyebilir: Arzu edilen şey, talep edilene (*matluba*) benzeme ya da yakınlık gibi nisbî bir durum olabilir. Buna şöyle cevap verilir: Eğer bu durumlardan kastın bizzat izâfî anlamlar ise bu durumda bu, geçerli bir talep edilen (*matlûb*) değildir. Çünkü onun bağımsız bir varlığı, özellikle de yüce zâtlarda, yoktur. Aynı şekilde eğer ondan kastın ârızî bir durum ise [yine bu, geçerli bir talep edilen değildir]. Çünkü araz, cevherî bir durum için zâtî bir gaye olmaktan daha düşük bir derecededir. Zira bir şeyin gayesi ve matlubu, o şeyden daha yüce ve daha değerli olmalıdır. Herhangi bir cevher, arazdan daha

الغيرية. و أما إبليس و جنوده و هم أصحاب الأوهام و الاحتجابات فليسوا منهم و لا من طبقتهم و إلا لما وقع منهم الافتخار و الأنانية و الإباء عن السجود لأن لكل من العالين سجود و ركوع و خضوع.

وهم و إزالة

[٨١٥] و ليس لأحد أن ينكر وجود العشق الرباني و المحبة الإلهية في هذه الصور المفارقة لما بينا أن محبة العالي مركوزة في جبلة السافل. و لا له أن يقول المحبة لا توجب الوصول و إلا لما وجد في العالم محب مهجور و لو سلم الوصول فربما كان المطلوب نيل التشبه بالمعشوق أو القرب منه لا الوصلة و الاتحاد.

[٨١٦] لأنا نقول إن كل ميل أو شوق جبلي مركوز في قوة ذات الشيء فمعنى ارتكازه فيها هو أن يمكن لها بحسبه حصول ما يميل و يشتاق إليه إذا خلى و طبعه إلا لمانع خارج عن هوية ذات الشيء.

[٨١٧] ثم إن التخلف عن مقتضى ذات الشيء لمانع و الحرمان عنه لا يكون إلا في عالم الاتفاقات و الأضداد. و ذلك أيضا يوجد في بعض أشخاص النوع المعوقة عما يقصده بحسب فطرتها الأولى من جهة خصوص هوياتها الجزئية على سبيل الشذوذ لا من جهة طبائعها النوعية. فإنها أيضا منتهية إلى غاياتها و أما ما ارتفع عن الكون فكل منه على مقتضى ما فطر عليه من غير تخلف عما يهمه و يطلبه.

[٨١٨] و إذا ثبت هذا فقول القائل يجوز أن يكون المطلوب أمرا نسبيا كالتشبه أو القرب من المطلوب مدفوع بأن هذه الأمور إن أريد بها نفس المعاني الإضافية فليس من المطالب الصحيحة. إذ لا وجود لها استقلالا سيما في الذوات العالية و كذا إن أريد بها أمر عرضي لأن العرض أخس رتبة من أن يكون غاية ذاتية لأمر جوهري فإن غاية الشيء و مطلوبه يجب أن يكون أعلى و أشرف منه. و الجوهر أي جوهر كان أشرف من العرض

değerlidir. Şu halde, malum olduğu üzere tek bir şeyin bir açıdan hem değerli hem de değersiz olması gerekir.

[819] Sonra, eğer biri, talep edilen gaye, söz konusu cevherin bu mükemmelleştirici ârızî sıfatlarla birleştirilmesi olabilir, diye bir öneride bulunursa şöyle deriz: Bu durum, onun geçerli olması durumunda bize zarar vermez. Zira söz şu noktaya varır: O, sıfatlarla olmakla birlikte acaba ondan daha mükemmeli ve daha değerlisi olmayan tamamlık ve iyilik gayesi üzerine midir? Yoksa onun üstünde iyilik bakımından daha mükemmel, varlık bakımından daha değerli ve derece olarak daha yüce olan bir kemâl var mıdır?

[820] İlki için talep edilen gereklidir. İkincisi için ise o şeyin yaratılışına göre onu talep eden ve ona sığınan başka gaye gerçekleşir. Çünkü geçtiği üzere Kayyum olan Zorunlu Varlık dışında hiçbir varlık yoktur ki üstünde talep ettiği bir gayesi olmasın. Söz yine gayesinin gayesine gelir ve aynı şekilde kısırdöngüye veya teselsüle döner ya da ötesinde gaye olmayan en son gayede nihayet bulur ki O da her şeyin gayesi, her şeyin fâili olan şanı yüce Yaratıcı'dır. O, yegâne Kahhâr'dır. O halde kanıtlandı ve tahkik edildi ki, O'ndan daha kadim yoktur ve işlerin tümü O'na döner. O halde her şeyin mülkü ve tasarrufu elinde bulunan O'nun şanı ne yücedir! O'na döndürüleceksiniz.

Meşrikî Hikmet

[821] İster zorunlu isterse mümkün olsun her hüviyet -özellikle hüviyetlerin aslı, tüm varlıkların kaynağı ve tüm anlamların ve mâhiyetlerin menşei olan hüviyet- aklî bir gerektirilen ve şeylik, malûllük ve mevcudiyet gibi onun malûlleri olan dallara sahip olmalıdır. Zira Zat-ı İlâhî'nin parıltıları, nurları, ışıkları ve etkileri vardır. Bu nedenle varlık bütünüyle O'nun nurunun doğuşu [parıltısı] (*şurûk*) ve zuhurunun ışıltısından ibarettir.

[822] Bu ışık ve nurlar filozofların çoğu tarafından faal akıllar olarak adlandırıldı. Aristoteles'i takip eden Meşşâîler [onları] Yüce Allah'ın ilmiyle kaim olan sûretler olarak adlandırdı. Eflatun ve taraftarları, onlara, müsül-i nuriyye (*ışıktan örnekler/ideler*) ve ilâhî sûretler derken, kelâmcıların çoğu ise onlara kadim sıfatlar, Mutezile haller, sûfiler esmâ ya da a'yân-ı sâbite adını verdi. Her birinin yöneldiği bir yön vardır.

فلو كان كذلك لزم كون شيء واحد شريفا و خسيسا معا من جهة واحدة كما لا يخفى.

[٨١٩] ثم لو تكلف متكلف يجوز أن يكون الغاية المطلوبة كون ذلك الجوهر مجامعا لتلك الصفة العرضية الكمالية. قلنا ذلك على تقدير صحته لا يضرنا لأن الكلام عائد إليه في أنه مع كونه على تلك الصفة فهو إما على غاية الخير و التمام التي لا أتم و لا أشرف منه أو يكون فوقه كمال أتم خيرية و أشرف وجودا و أعلى رتبة.

[٨٢٠] فعلى الأول يلزم المطلوب و على الثاني يتحقق له غاية أخرى تقتضي ذلك الشيء بحسب جبلته طلبه و الالتجاء إليه لما مر من أنه ما من موجود سوى الواجب القيوم جل ذكره إلا و له غاية مطلوبة فوقه. و الكلام جار أيضا في غاية غايته و هكذا إلى أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى غاية قصوى لا غاية فوقها و هو الباري غاية الكل و فاعل الكل جل سبحانه فهو الواحد القهار. فثبت و تحقق أنه لا قديم سواه و إليه يرجع الأمر كله فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء و إليه ترجعون.

حكمة مشرقية

[٨٢١] كل هوية سواء كانت واجبة أو ممكنة فلا بد لها من لوازم عقلية و فروعات- هي معاليله كالشيئية و المعلولية و الموجودية و خصوصا الهوية التي أصل الهويات و منبع كل إنية و وجود و منشأ كل مفهوم و ماهية. فإذا الذات الإلهية لها أشعة و أنوار و أضواء و آثار كيف و الوجود كله من شروق نوره و لمعان ظهوره.

[٨٢٢] و تلك الأضواء و الأنوار سماها جمهور الفلاسفة بالعقول الفعالة و المشاءون و هم أصحاب المعلم الأول سموها بالصور العلمية القائمة بذاته تعالى و الأفلاطونيون و شيعتهم بالمثل النورية و الصور الإلهية و جمهور المتكلمين بالصفات القديمة والمعتزلة بالأحوال و الصوفية بالأسماء أو بالأعيان الثابتة و لكل وجهة هو موليها.

[823] Bu ışınlar asıllarından ve kaynaklarından nasıl ayrıldı? Eğer varlık bakımından ayrılmış olsalar ışın olmazlar. Görünür âlemde buna örnek, duyulur âlemin güneş ışınlarıdır. Allah, göklerde en yüce idedir (*müsül-i âlâ*). Fakat iki ışın arasındaki fark şudur: Akıl güneşinin ışınları canlı, düşünen ve etkin akıl iken, his güneşinin ışınları kendi zâtı için değil başkaları için olan nurlardır. Bu nedenle onlar canlı ve etkin değildir. Ayrıca bu ilâhî sûretler söz konusu ışınlardan farklı olarak başlangıçlarına (*mebde'*) ve sonlarına [*gayelerine*] aklî bir bağ ile bağlıdır. Zira onların güneşle konumsal bir nispeti vardır. Bu nerede, O nerede?

Üçüncü Fasıl

Âlemin Hudûsu Hakkında Peygamberler (as.) ve Filozoflar Arasında Görüş Birliği Vardır

[824] [Âlemin hudûsu konusunda dinler (*milletler*) arasında bir ihtilaf yoktur.] Bil ki, tüm gökler ve içindekiler, yer ve onunla birlikte olanların tümüyle beraber âlemin hudûsu konusunda daha önce zikrettiğimiz ve daha sonra açıklayacağımız bilgiler; tüm dinlerin, hak olan şeriatların ehli ve geçmiş ile gelecekte hak yolunun yolcularının tümünün görüşüdür. Çünkü bütün hak ehlinin ve muvahhidlerin her çağ ve zamanda tek bir dini vardır. İnanç esasları, din ilkeleri ve mebde' ile meâdın durumu hakkında izledikleri yol birdir. Tümünün dönüşü bütün eksiklerden münezzeh olan O'nadır.

[825] Yoksa tüm peygamberlerin, evliyaların -Allah'ın selamı ve rahmeti üzerlerine olsun- ve onlara tabi olanların dinlerinin bir olduğunu ve marifetin ilkeleri ile mebde' ve meâdın ahvali konusunda aralarında bir ihtilafın olmadığını görmez misin? Dini, peygamberlerin (as.) dini olmayanın hikmetle bir ilgisi yoktur. Ve hakikatlerin bilgisinde sağlam bir temele sahip olmayan, hakîmden sayılmaz. Hikmet armağanların en büyüğü, ilâhî bağış en değerli hazine ve insânî nefsin saadetidir. Yüce âlemin kaim oluşu ve tüm mevcûdatın sevinci onunladır.

[٨٢٣] و تلك الأشعة كيف تفارق أصلها و منبعها و لو فارقته وجودا لم يكن أشعة و مثال هذا في الشاهد أشعة شمس عالم المحسوس و لله المثل الأعلى في السماوات إلا أن بين الأشعتين فرقا و هو أن أشعة شمس العقل أحياء ناطقة فعالة و أشعة شمس الحس أنوار لغيرها لا لذاتها. و لهذا إنها غير أحياء و لا فاعلة. و أيضا تلك الصور الإلهية لها اتصال عقلي لمبدئها و غايتها بخلاف هذه الأشعة- فإن لها نسبة وضعية بالشمس فأين هذا من تلك.

الفصل الثالث

في أن القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الأنبياء ع و الحكماء

[٨٢٤] [لا خلاف بين الأمم في حدوث العالم] اعلم أن ما ذكرناه و أوضحناه سابقا و لاحقا من حدوث العالم بجميعه من السماوات و ما فيها و الأرضيات و ما معها هو بعينه مذهب أهل الحق من كل قوم من أهل الملل و الشرائع الحقة و جميع السلاك الإلهية الماضية و اللاحقة. لأن قاطبة أهل الحق و الموحدين في كل دهر و زمان لهم دين واحد و مسلك واحد في أركان العقيدة و أصول الدين و أحوال المبدإ و المعاد و رجوع الكل إليه سبحانه.

[٨٢٥] أ و لا ترى أن أديان الأنبياء كلهم و الأولياء صلوات الله عليهم و رحمته و أتباعه واحد لا خلاف ينقل منهم بينهم في شيء من أصول المعارف و أحوال المبدإ و المعاد. و من لم يكن دينه دين الأنبياء (ع) فليس من الحكمة في شيء ولا يعد من الحكماء من ليس له قدم راسخ في معرفة الحقائق و الحكمة من أعظم المواهب و المنح الإلهية و أشرف الذخائر و السعادات للنفس الإنسانية و بها قيام العالم العلوى و ابتهاجات جميع الموجودات.

[826] Bela ve musibetlerin en büyüğü O'ndan yüz çevirmek ve O'na karşı isteksizliktir. Yüce Allah'ın buyurduğu gibi: "*Her kim zikrimden yüz çevirirse ona dar bir geçim (maişet) vardır ve kıyamet günü onu kör olarak haşrederiz.*"[15] Yine buyurur ki: "*Hayır, doğrusu onlar, o gün Rableri[nin rahmetinden] perdelenmişlerdir.*"[16] "*Hayır öyle değil. Aksine onların kazandığı günahlar kalplerinin üzerine pas olmuştur.*"[17]

[827] Bil ki filozofların en büyükleri ve en meşhur olanlarına dair zannımız onların sözlerinden ve eserlerinden öğrendiğimiz üzeredir. Her devir ve zamanın faziletlileri, onların üstünlük ve öncelikleri üzerinde hemfikir olmuştur. Her grubun seçkinleri zühdleri, vicdanlarının saflığı, duyudan uzaklıkları, dünyadan soyutlanmaları, sığınağa dönüşleri, ilkelere benzemeleri ve yüce Yaratıcı'nın ahlakıyla ahlaklanmalarına tanıklık etmiştir. Ve bunların hepsi âlemin tüm cevher ve arazlarıyla, felekleri ve melekleriyle, basit ve bileşikleriyle hâdis olduğu inancı üzerinde hemfikirdirler. Fakat meselenin son derece kapalı olması nedeniyle diğer araştırmacı ve bilginler bu meseleyi çelişkilerden ve aklî ilkelerden sapmaktan uzak bir biçimde eserlerinde ele almadı.

[828] Ömrüme andolsun ki bu gibi meselelerde felsefî (*hikemî*) kaidelere bağlı kalarak, Yaratıcı'nın birliğini koruyarak ve O'nu değişim ve çokluğun ayıbından takdis ederek doğruyu bulmak, nazarî kuvvenin mertebelerinden yüce kuvveye yakın olan en yüksek mertebedir.

[829] Biz burada bir grup erken filozofun bu konuda hakikate ulaştıklarına, âlemin hudûsu ve yıkılışı hususunda ilâhî risaletin ehliyle hemfikir olduklarına delalet eden bir dizi sözünden bahsetmek istiyoruz.

[830] Bil ki filozoflar zümresi nezdinde hikmetin muteber sütünları [olarak bilinen büyük filozofların sayısı] sekizdir. Bunlardan üçü Miletli Thales, Anaksimenes ve Anaksagoras'tır. Beşi ise Yunanlı Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Eflatun ve Aristoteles'tir. Allah ruhlarını kutsasın ve onların iyi dua ve bereketlerine ortak kılsın. Zira onların sayesinde dünyada hikmetin ışıkları parladı ve ilâhî ilimler onların çabalarıyla kalplerde yayıldı.

15 Taha, 20/124.
16 Mutaffifin, 83/15.
17 Mutaffifin, 83 /14.

[٨٢٦] و من أعظم البلايا و الرزية الإعراض عنها و الجحود لها كما قال تعالى: ''وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ أَعْمى'' الآية و قوله: ''كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ و قد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون.''

[٨٢٧] و اعلم أن الظن بأعاظم الحكماء و أساطينهم حسب ما وجدنا من كلماتهم و آثارهم و قد اتفقت أفاضل كل عصر و زمان على فضلهم و تقدمهم و شهدت أماثل كل طائفة بزهدهم و صفاء ضمائرهم و انخلاعهم عن الحس و تجردهم عن الدنيا و رجوعهم إلى المأوى و تشبههم بالمبادي و تخلقهم بأخلاق الباري إنهم متفقون على اعتقاد حدوث العالم بجميع جواهره و أعراضه و أفلاكه و أملاكه و بسائطه و مركباته إلا أن هذه المسألة لغاية غموضها لم يكن لغيرهم من الباحثين و الناظرين في كتبهم- تحقيقها و فهمها على وجه يسلم عن التناقض و الانحراف عن القواعد العقلية.

[٨٢٨] و لعمري إن إصابة الحق في هذه المسألة و أمثالها مع التزام القواعد الحكمية و المحافظة على توحيد الباري و تقدسه عن وصمة التغير و التكثر من قصوى مراتب القوة النظرية المجاورة للقوة القدسية.

[٨٢٩] و نحن نريد أن نذكر في هذا الموضع جملة من أقوال جماعة من الحكماء الأولين دالة على أنهم قد أصابوا الحق في هذه المسألة شاهدة بأنهم وافقوا أهل السفارة الإلهية في حدوث العالم و دثوره.

[٨٣٠] و اعلم أن أساطين الحكمة المعتبرة عند طائفة ثمانية ثلاثة من الملطيين ثالس و انكسيمانس و اغاثاذيمون و من اليونانيين خمسة انباذقلس و فيثاغورث و سقراط- و أفلاطن و أرسطاطاليس قدس الله نفوسهم و أشركنا الله في صالح دعائهم و بركتهم فلقد أشرقت أنوار الحكمة في العالم بسببهم و انتشرت علوم الربوبية في القلوب لسعيهم.

[831] Bunların hepsi zahid, âbid, müteellih, dünyadan yüz çeviren ve ahirete yönelen filozoflardı. Bu nedenle onlara mutlak hikmet denir. Nitekim onlardan sonra kimseye hakîm denilmedi. Aksine onlardan [sonra gelenlerden] her biri sanatlardan bir sanat ya da yaklaşımlardan biriyle alakalıydı. Örneğin Hipokrat tabip, Homeros şair, Arşimet mühendis, Demokritos fizikçi ve Youzasif astrologdur. Bu beş filozofun her birinin bilim türlerinde birçok sözü vardır.

[832] Biz cismânî âlemin hudûsu konusunda bu beş Yunanlı ve üç Miletli büyük filozofun sözlerinden bize ulaşanlarla beraber mertebe bakımından onlardan sonra gelen diğer filozofların sözlerinden edindiklerimizi zikredeceğiz. Bunun nedeni, bu sekiz büyük filozofun ilkeler, esaslar ve babalar; diğerlerinin ise onların evlatları konumunda olmalarıdır. Çünkü onlar [büyük filozoflar] hikmetin nurunu peygamberlik kandilinden (*mişkatü'n-nübüvve*) almış ve onlardan hiçbiri marifetin ilkeleri konusunda aykırı bir görüşe sahip olmamıştır. Bunların felsefeye dair sözleri Yaratıcı'nın birliği, eşyayı kuşatan ilmi, varlıkların O'ndan nasıl meydana geldiği, âlemin O'ndan nasıl yaratıldığı, ilk ilkelerin ne olduğu ve sayısı, meadın ne olduğu ve nasıl olduğu ve diriliş gününde nefsin bekâsının nasıl olduğu etrafındadır. Onlardan sonra hikmetten ve onların yolundan sapma, onların sözlerini yeterince düşünmeme ve onların muradını kavrayamama nedeniyle âlemin kadim olduğuna dair görüşler ortaya çıktı.

[833] Onlardan biri Miletli Thales'tir. O, Mısır'dan döndükten sonra Milet'te felsefeyle meşgul olan ilk kişi ve hikmetini yayan büyük bir üstaddır (*şeyh*). O şöyle dedi: Âlemin, hüviyeti bakımından, aklın, sıfatlarını idrak edemeyeceği, ancak etkileri, yaratması ve eşyayı meydana getirmesi bakımından bilebileceği bir yaratıcısı vardır.

[834] Sonra dedi ki, reddedilemeyecek olan söz şudur: O, yaratıcı olarak varken yaratılanlardan hiçbir şey yoktu. Sonra yarattıklarını yarattığında, o şeylerin sûretleri kendi zâtında mevcûd değildi. Çünkü yaratmadan önce sadece O vardı. Bu durumda "Sadece O vardı." denildiğinde cihetten bahsedilemez. Cihetten bahsetmek için O ve sûretin birlikte bulunması gerekir. Nerede olduğu da söylenemez. Söylenebilmesi için O ve sûret sahibi bulunmalıdır. Saf birlik bu iki yöne de uygun düşmez.

[٨٣١] و كل هؤلاء كانوا حكماء زهادا عبادا متألهين معرضين عن الدنيا مقبلين إلى الآخرة. فهؤلاء يسمون بالحكمة المطلقة ثم لم يسم أحد بعد هؤلاء حكيما بل كل واحد منهم ينسب إلى صناعة من الصناعات أو سيرة من السير مثل بقراط الطبيب و اوميرس الشاعر و أرشميدس المهندس و ذيمقراطيس الطبيعي و يوذاسف المنجم. و لكل من هؤلاء الخمسة كلام كثير من أنواع العلوم.

[٨٣٢] فنحن نذكر ما وصل إلينا في حدوث العالم الجسماني من كلمات هذه الأساطين الخمسة اليونانيين و الثلاثة من الملطيين مع ما وجدنا من كلمات غيرهم الذين كانوا بعدهم في الرتبة و ذلك لأن هؤلاء الثمانية الأعلون بمنزلة الأصول و المبادي و الآباء و غيرهم كالعيال لهم و ذلك لأنهم كانوا مقتبسين نور الحكمة من مشكاة النبوة و لا خلاف لأحد منهم في أصول المعارف و كلام هؤلاء في الفلسفة يدور على وحدانية الباري و إحاطة علمه بالأشياء كيف هو و كيفية صدور الموجودات و تكوين العالم عنه و أن المبادي الأول ما هي و كم هي و أن المعاد ما هو و كيف هو و بقاء النفس يوم القيمة و إنما نشأ القول بقدم العالم بعدهم لأجل تحريف الحكمة و العدول عن سيرتهم و قلة التدبر في كلامهم و قصور الفهم عن نيل مرادهم.

[٨٣٣] فمنهم ثالس الملطي و هو أول من تفلسف بملطية بعد ما قدم إليها من مصر و هو شيخ كبير نشر حكمته. قال إن للعالم مبدعا لا يدرك صفته العقول من جهة هويته و إنما يدرك من جهة آثاره و إبداعه و تكوينه الأشياء.

[٨٣٤] ثم قال إن القول الذي لا مرد له هو أن المبدع كان و لا شيء مبدع فأبدع الذي أبدع و لا صورة له عنده في الذات لأن قبل الإبداع إنما هو فقط . و إذا كان هو فقط فليس يقال حينئذ جهة و جهة حتى يكون هو و الصورة أو حيث و حيث حتى يكون هو ذو صورة و الوحدة الخالصة ينافي

Yaratma (*ibdâ*) var olmayan bir şeyi var kılmaktır; O'nun varlıkları var ettiği, bu var kılma ise daha önceki bir şeyden olmadığına göre bu durumda eşyayı yaratanın kendi katında varlığın varlık olarak sûretine de ihtiyacı yoktur.

[835] Dedi ki, bununla birlikte O'nun nezdinde kendisinde bütün varlıkların ve bilinenlerin sûretleri olan bir unsur bulunur. Böylece ilk unsurdaki örneğe uygun olarak âlemde bulunan tüm sûretler ortaya çıkmıştır. Bu ilk unsur bütün sûretlerin mahalli ve tüm mevcûdların kaynağıdır. Akıl ve duyular âleminde hiçbir varlık yoktur ki bu unsurda onun bir sûreti ve ondan bir örnek olmasın. [Thales'in sözü] burada sona erdi.

[836] Diyorum ki bu filozofun sözlerinden değerli şeyler öğrenilebilir. Onlardan biri şudur: Tanrı vardı ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu, O, gelecekte de olacak ve [daha önce O'nunla var olan] hiçbir şey O'nunla olmayacak ve O'nunla baki kalacak bir şey kalmayacaktır. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur: "*Bugün mülk kimindir? [diye sorulur ve cevaben] O, tek ve kahhar olan Allah'ındır! [denir].*"[18] Şu da [Thales'in sözlerindeki bu değerli] şeylerden biridir: Yüce Yaratıcı'dan meydana gelen etkiler eşyanın mâhiyeti değil varlığı ve yaratılışıdır. "O, yoklukların yaratıcısıdır." sözünden anlaşılan mümkün varlığın O'ndan basit bir yaratmayla yaratıldığıdır. Bilmiş oldun ki tabiatların hudûsu da dâhil olmak üzere birçok maksat O'na dayanmaktadır.

[837] [Thales'in sözlerindeki değerli şeylerden] biri de şudur: Akli âlem tek bir cevher olup Zorunlu Varlık'tan tek bir cihette meydana gelmiştir. Birliğine rağmen [akli alemde] tüm eşyanın sûreti vardır. Felsefe dilinde o [akli alem] ilk unsur, şeriat dilinde ise yüce ilim olarak ifade edilir. Ve bahsettiğimiz takdirde sözü uzatacak olan bunun dışında öğrenilecek başka faydalar da var.

[838] Her şeyin aslının su olduğunun [Thales'ten] nakledilmesi şaşırtıcıdır. O dedi ki, su her şeyin sûretini almaya kâbildir. Gökte ve yerde bulunan cevherlerin tamamı sudan yaratılmıştır. Bununla kastedilenin sûfî terminolojide nefes-i rahmanî olarak ifade edilen "yayılan varlık" (*vücûdü'l-münbasît)* olması uzak değildir. Nitekim Yüce Allah'ın şu sözleriyle de uyumludur: "*O'nun arşı, su üstünde idi.*"[19]

18 Mü'min, 40/16.
19 Hûd, 11/7.

هذين الوجهين و الإبداع تأييس ما ليس بشيء و إذا كان هو مؤيس الآيسات فالتأييس لا من شيء متقادم فمؤيس الأشياء لا يحتاج أن يكون عنده صورة الآيس بالآيسية.

[٨٣٥] قال لكنه عنده العنصر الذي فيه صور الموجودات و المعلومات كلها فانبعثت منه كل صورة موجودة في العالم على المثال في العنصر الأول و هو محصل الصور و منبع الموجودات. و ما من موجود في العالم العقلي و العالم الحسي إلا و في ذات العنصر صورة و مثال عنه انتهى.

[٨٣٦] أقول كلام هذا الفيلسوف مما يستفاد منه أشياء شريفة. منها أنه تعالى كان و لا شيء معه و سيكون و لا شيء معه و لا يبقى معه كما في قوله تعالى: "لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ". و منها أن الأثر الصادر عنه تعالى وجود الأشياء و آيسيتها لا ماهيتها و علم من قوله هو مؤيس الآيسات أن الوجود الممكني مجعول منه جعلا بسيطا و قد علمت ابتناء كثير من المقاصد التي منها حدوث الطبائع عليه.

[٨٣٧] و منها أن العالم العقلي بكله جوهر واحد نشأ من الواجب بجهة واحدة و مع وحدته فيه صور جميع الأشياء و هو المعبر عنه في لسان الفلسفة بالعنصر الأول و في لسان الشريعة بالعلم الأعلى إلى غير ذلك من الفوائد التي لو ذكرناها لطال الكلام.

[٨٣٨] و من العجب أنه نقل عنه أن أصل الموجودات الماء. قال الماء قابل كل صورة- و منه أبدعت الجواهر كلها من السماء و الأرض و لا يبعد أن يكون المراد به الوجود الانبساطي المعبر عنه في اصطلاحات الصوفية بالنفس الرحماني المناسب لقوله تعالى" وَ كانَ عَرْشُهُ عَلَى الْماءِ" .

[839] O büyüklerden biri de Miletli Anaksagoras'tır ki Allah'ın birliği konusunda Thales gibi düşünür. Fakat onun sözlerinde Tanrı'yı cisimleştirme olarak tahayyül eden sembol ve mecazlar vardır. Allah bundan çok daha yücedir. Onun şöyle dediği anlatılır: İlk Hakikat [Tanrı] hareket etmeksizin sabittir. Sükûn, onların geleneğinde zâtî gereklilikten ibarettir. Bazen de -aralarında mutlak bir ayrılık olduğunda- yüce olanın düşük olana iltifat etmemesi anlamına gelebilir. Hareket aşamalı yaratma anlamındaki etkinlikten ya da yokluktan sonraki varlıktan ibarettir.

[840] Porphyrios onun şöyle dediğini aktarır: Eşyanın aslı, her şeye konu (*mevzu*) olan, sonsuz olan tek [ilk] bir cisimdir. Cisimlerin ve cismânî kuvvelerin tamamı ondan [ortaya] çıkar.

[841] Diyorum ki muhtemelen ilk cisimden kastı ilk varlıktır ve onu cisim olarak tabir etmektedir. Çünkü o, onun fâili, var edicisi ve sûret verenidir. Bununla kastettiğinin de zâtı mutlak anlamda uzamsal cevherle kâim olan ilk heyûlâ olması uzak bir ihtimal değildir. O, oluşların kabul edilebilirliğinin ilkesidir. Onda, ilk fâilden fiil bakımından kazandığına göre sonsuz bir etkilenme (*infial*) gücü vardır.

[842] [Anaksagoras'tan] nakledildiğine göre [o şöyle dedi]: Şeyler [önce] durağan (*sakin*) idi, sonra akıl onu en güzel şekilde düzenledi. Böylece onlardan her birini kendi yerlerine, yukarı, aşağı ve orta olmak üzere yerleştirdi. Ardından onlardan sakin ve hareketli olanları, doğrusal ve dairesel hareketlileri, deveran eden hareketli felekleri, doğrusal hareket eden hareketli unsurları [yerleştirdi]. Bunların tamamı bu düzenle ilk cisimde bulunan varlıkların ortaya çıkışlarıdır. Tertip edenin tabiat olduğunu, bazen de Yaratıcı olduğunu söylediği nakledilir.

[843] Diyorum ki, daha önce zikrettiğimiz ilkelerden onun zikrettiklerinin doğruluğu bilinmiş oldu. O halde onun "şeyler durağandı" sözünün derinliğini kavrayabilesin ki onun da anlamı şöyledir: Onlar bu tabii varoluştan önce aklî bir varoluşa sahip idiler.

[844] O filozoflardan biri de gelen haberlerde mezkûr hikmetle bilinen Miletli Anaksimenes'tir. O, bu âlemin yok olduğunu ve fesada uğradığını söylerdi. Zira bu âlem diğer âlemlerin en düşüğü ve onların

[٨٣٩] و من هؤلاء الأعاظم انكساغورس الملطي. رأيه في الوحدانية مثل رأي ثاليس- إلا أن في كلامه رموزا و تجوزات يتوهم أن فيه تجسيم الإله تعالى الحق عن ذلك علوا كبيرا مثل ما حكي أنه قال إن الحق الأول ساكن غير متحرك. و السكون في عرفهم عبارة عن الوجوب الذاتي و ربما يطلق عندهم بمعنى عدم التفات العالي إلى السافل إذا كان مفارقا محضا و الحركة عبارة عن الفاعلية أي الإيجاد التدريجي أو عن الوجود بعد العدم.

[٨٤٠] و حكي عنه فرفوريوس أنه قال أصل الأشياء جسم واحد موضوع للكل لا نهاية له و منه يخرج جميع الأجسام و القوى الجسمانية.

[٨٤١] أقول لعله أراد بالجسم الأول الموجود الأول. و عبر عنه بالجسم لأنه فاعله و مقومه و مصوره و لا يبعد أن يكون عنى به الهيولى الأولى المتقومة ذاتها من الجوهر الامتدادي مطلقا و هي المبدأ القابلي للكائنات و فيها القوة الغير المتناهية للانفعال- حسب ما يكتسبها من الفاعل الأول الغير المتناهي في الفعل.

[٨٤٢] و حكي عنه أن الأشياء كانت ساكنة ثم إن العقل رتبها ترتيبا على أحسن نظام- فوضعها مواضعها من عال و من سافل و من متوسط ثم من متحرك و من ساكن و من مستقيم الحركة و من دائرة و من أفلاك متحركة على الدوران و من عناصر متحركة على الاستقامة. و هي كلها بهذا الترتيب مظهرات لما في الجسم الأول من الموجودات و يحكى عنه أن المرتب هو الطبيعة و ربما يقول المرتب هو الباري.

[٨٤٣] أقول قد علم من الأصول التي أسلفنا ذكرها وجه صحة ما ذكره فتدبر كي تدرك غوره و معنى قوله أن الأشياء كانت ساكنة أنها كانت لها كينونة عقلية قبل هذه الأكوان الطبيعية.

[٨٤٤] و من هؤلاء انكسيمانس الملطي المعروف بالحكمة المذكور بالخبر كان يقول إن هذا العالم يدثر و يدخله الفساد و من أجل أنه سفل

tortusudur. Dolayısıyla bu âlemin diğer âlemlere nispeti kabuğun öze nispeti gibidir ve kabuk atılır.

[845] O dedi ki, bu âlemin sebatı söz konusu âlemden içerdiği az miktardaki ışık (*nur*) kadardır. Aksi takdirde o, bir an bile sabit kalmaz. Bu âlemin sebatı, onun [nur ile] karışmış parçalarının [madde ile] karışmış parçalarından [nur ve madde olarak ayrışmasına] kadar sürer. Bu iki parça tesfiye edildiğinde bu âlem yok olur, bozulur ve karanlığa gömülür. Kirli nefisler bu karanlıkta ışıksız, mutsuz, huzursuz, dirlik ve teselli bulmaksızın kalakalır.

[846] O, şöyle dedi: Sûreti yaratma (*ibdâ*) sınırında ortaya çıkan her yaratılanın sûreti mutlaka Evvel'in ilminde var olmuştur. Zira O'nun nezdinde sûretler sonsuzdur. Dedi ki, İlk (*Vahid*), birliğiyle unsurların sûretini yarattı. Sonra aklın sûreti unsurun sûretinden Yüce Yaratıcı'nın yaratmasıyla ortaya çıktı. Unsur, sûretlerin renklerinin akılda bulunan nur katmanlarının ve etkilerin sınıflarının miktarına göre düzenlemiştir. Böylece tıpkı sûretlerin parlak bir aynada zamansız ve herhangi ardışık bir sıralama olmaksızın belirmesi gibi bu katmanlar da bir anda birçok sûret haline gelir. Ancak heyûlâ, düzen ve zaman olmadan bir anda [sûreti] kabul etmez. Bu nedenle bu sûretler onda bir sıra düzeniyle ortaya çıkar. [Anaksimenesi'in] sözünün sonu.

[847] Şöyle diyorum: Onun sözlerinden bilinmiş oldu ki onun görüşü bu âlemin çözülmesi, bozulması, tükenmesi, çürümesi ve yok olması yönündedir. Yine onun sözlerinden açıkça ortaya çıktı ki O'nun yüce ilmi kadim olup sıfatlarında çokluğu gerektirmeksizin kendisiyle kaimdir. O'nun bilgileri [sıfatların] kaim olması için özelliği "kuvve, istidat, bedenler için birbiri ardına değişim ve yenilenmeyi kabul etmek" olan heyûlâ ile ortaya çıkar.

[848] Hikmetin büyüklerinden ve ulularından biri olan Empedokles Yunan'ın meşhur beş öncüsündendir. O, Dâvûd Peygamber (as.) zamanında yaşamış, ondan ilim öğrenmişti. Lokman-ı Hekim'le oturup kalkmış, ondan hikmeti iktibas etmiş ve ardından Yunanistan'a dönmüştür.

[849] Onun şöyle dediği nakledilir: Bu âlem dört unsurdan (*ustukussât*) terkip etmiştir. Zira onların ötesinde onlardan daha basit bir şey yoktur. Şeyler birbiri içinde saklı bir haldedir. [O] oluş, bozuluş, dönüşüm- ve gelişimi reddeder.

تلك العوالم و ثفلها نسبته إليها نسبة القشر إلى اللب و القشر يرمى.

[٨٤٥] قال و إنما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل نور ذلك العالم و إلا لما ثبت طرفه عين و يبقى ثباته إلى أن يصفي جزؤه الممتزج جزؤها المختلط فإذا صفا الجزءان عند ذلك دثرت أجزاء هذا العالم و فسدت و بقيت مظلمة و بقيت الأنفس الدنسة في هذه الظلمة لا نور لها و لا سرور و لا راحة و لا سكون و لا سلوة.

[٨٤٦] و قال كل مبدع ظهرت صورته في حد الإبداع فقد كانت صورته في علم الأول- فالصور عنده بلا نهاية. قال أبدع الواحد بوحدانيته صورة العنصر ثم العقل انبعث عنها ببدعة الباري فرتب العنصر في العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار و أصناف الآثار و صارت تلك الطبقات صورا كثيرة دفعة واحدة كما يحدث الصور في المرآة ال بلا زمان و لا ترتيب بعض على بعض غير أن الهيولى لا يحتمل القبول دفعة واحدة إلا بترتيب و زمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب انتهى.

[٨٤٧] أقول قد علم من كلامه أن مذهبه دثور هذا العالم و فساده و نفاده و اضمحلاله و زواله و ظهر من كلامه أيضا أن علومه تعالى قديمة قائمة بذاته من غير لزوم تكثر في صفاته و أن معلوماته حادثة لقيامها بالهيولى التي شأنها القوة و الاستعداد و قبول التغير و التجدد لصور الأجساد صورة بعد صورة.

[٨٤٨] و من عظماء الحكمة و كبرائها أنباذقلس و هو من الخمسة المشهورة من رؤساء يونان. كان في زمان داود النبي ع و تلقى العلم منه و اختلف إلى لقمان الحكيم- و اقتبس منه الحكمة ثم عاد إلى يونان.

[٨٤٩] نقل عنه أنه قال إن العالم مركب من الأسطقسات الأربع و إنه ليس وراءها شيء أبسط منها و إن الأشياء كامنة بعضها في بعض و أبطل الكون و الفساد و الاستحالة و النمو.

[850] Diyorum ki her iki sözünde de *İsbâtü'l-Hudûs* risalesinde işaret ettiğimiz, feleklerin unsurî bir yapıda olduğunu olabildiğince doğrulayan bir yön vardır. Fakat ondaki unsurlar süflîlerde bulunanlardan çok daha yüce ve üstün bir şekildedir. Bazı kâmil arifler de bu görüşe meylettiler.

[851] [Şeylerin birbiri içinde] saklı oluşu görüşüne gelince, bunun anlamı âlimlerin çoğunun anladığı gibi, örneğin ateşte su olmaklık sûretinin bilfiil olması demek değildir. Ancak gözlerden saklanmış, soğutma, nemlendirme ve başka eylemlerini gizlemiş ve işlevsiz bir haldedir. Diğer cisimlerde de aynı şekildedir. Zira bu adam, bu görüşte olanlardan değer bakımından daha muteber ve ilim bakımından daha büyüktür. Aksine amaç, halk kitlelerinin kavrayışından daha ince bir idrak gerektiren sembolik, ayrı bir şeydir.

[852] Meâd konusunda Empedokles'in söylediği gibi, bu âlem tabiatlara ilişen nefisler ve bedenlere tutunan ruhlarla bildiğimiz şekilde kalacaktır. Ta ki işin sonunda küllî nefisten yardım ister. Bu durumda küllî nefis akla yalvarır ve akıl ise Yaratıcı'ya yalvarır. Yaratıcı akla, akıl nefse, nefis de bu âleme tüm nurunu verir ve yeryüzü ve âlem rabbinin nuruyla parlar. Öyle ki küllînin tüm tikel parçaları görünene kadar nefisler aydınlanır. Böylece ağdan kurtulur ve ait olduğu tümelle birleşir ve onun âleminde sevinçli ve mutlu olarak kalır. "*Allah bir kimseye nur vermemişse, artık o kimsenin ışık ve aydınlıktan nasibi yoktur.*"[20] [Empedokles'ten] nakledilen sözün sonu.

[853] Diyorum ki bu sözler bu âlemin geçersiz ve tümüyle yok oluşuna delalet etmektedir. Çünkü delil; nefisler ve ruhlar olmadan cisimlerin var olmasının mümkün olmadığını, cismânî tabiatın -İlk Muallim'in meşhur kitabı *Usûlucya*'nın kimi yerlerinde öngördüğü gibi- nefisle kaim olduğunu ortaya koymuştur. [Aristoteles] orada yeryüzünün bir hayat ve bir nefse sahip olduğuna işaret ediyor.

[854] Onun sözlerinden anlaşıldığına göre kozmik şeylerin, Yaratıcıları'na dönüşünün keyfiyeti ilâhî şeriatta belirtildiği üzeredir. Dinlerin bilginleri, seçkinler, keşif ehli ve ilimde derinleşen âlimler de kozmik

20 Nur, 24/40.

[٨٥٠] أقول و لكلا قوليه وجه صحة أشرنا إليه في رسالة إثبات الحدوث و كون الأفلاك عنصرية مما يمكن تصحيحه و لكن العناصر فيها على وجه أعلى و أشرف مما يوجد في السفليات و إلى هذا المذهب مال بعض العرفاء الكاملين.

[٨٥١] و أما مذهب الكمون فليس معناه ما فهمه الجمهور من أهل النظر أن في النار مثلا صورة مائية بالفعل إلا أنها أخفيت عن الأبصار و استبطنت و تعطلت عن فعلها من التبريد و الترطيب و غيرهما و كذا في الأجسام الأخرى. فإن هذا الرجل أجل قدرا و أعظم علما من أن يذهب إليه مثل هذا الرأي بل المراد شيء آخر مرموز يدق إدراكه عن فهم الجماهير من الناس.

[٨٥٢] و مما قال أنباذقلس في أمر المعاد أنه يبقى هذا العالم على الوجه الذي عهدناه من النفوس التي تشبثت بالطبائع و الأرواح التي تعلقت بالشبابك حتى تستغيث في آخر الأمر إلى النفس الكلية فيتضرع هي إلى العقل و يتضرع العقل إلى الباري- فيسمح الباري على العقل و يسمح العقل على النفس و تسمح النفس على هذا العالم بكل نورها فيستضيء الأنفس الجزئية و تشرق الأرض و العالم بنور ربها حتى تعاين الجزئيات الكليات فتخلص من الشبكة فتتصل بكلياتها و تستقر في عالمها مسرورة محبورة وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ انتهى ما نقل عنه.

[٨٥٣] أقول هذا الكلام دال على بطلان هذا العالم و دثوره بكله .إذ قد بين البرهان أن وجود الأجرام لا يمكن بدون النفوس و الأرواح و أن الطبيعة الجرمية متقومة بالنفس كما نص عليه المعلم الأول في مواضع من كتابه المعروف بأثولوجيا حيث يشير إلى أن الأرض ذات حياة و نفس.

[٨٥٤] فيستفاد من كلامه أن كيفية رجوع الأشياء الكونية إلى بارئها حسب ما ورد في الشرائع الإلهية و حققه العرفاء المليون و الفضلاء

şeylerin, iyiliğe teşvik ve gayeye yöneliş gibi yaratılışlarında yerleşik olan bir şey ve yaratılanların yaratıcı ilkeye felekler ve melekler dâhil her şeyin yok oluşunu ve Kahhar olan Bir'in bekâsını gerekli kılan büyük kıyamet ile meâdının kesinliği sebebiyle, Yüce Allah'a dönüş hareketini tahkik etmişlerdir.

[855] Onlardan biri Pisagor'dur. Hz. Süleyman'ın (as.) zamanında yaşamış olup hikmeti nübüvvetin kaynağından almıştır. O, sağlam görüşlere, selim bir akla ve keskin bir kavrayışa sahip olan erdemli bir hakîmdir. O, yüce âlemleri his ve sezgisiyle müşahede ettiğini, arınma temrinleri sırasında feleklerin seslerini duyduğunu ve melek makamına eriştiğini iddia etmekteydi. Nitekim şöyle dediği nakledilir: Feleklerin hareketlerinden daha lezzetli bir şey duymadım. Onların sûretlerinden ve şekillerinden daha parlak bir şey görmedim.

[856] İlâhiyat ve varlıkların ilkelerine dair sözlerinde ilkelerin halk nezdinde bilinen sayıdan ibaret olduğunu söyler. Biz onun "İlkeler sayıdır." sözünün gerçek anlamına yöneldik. O dedi ki, her varlığın değeri kendisinde 'bir'liğin egemen olmasına göredir. Dolayısıyla 'bir'likten en uzak olan şey en nakıs ve en değersiz olan şey iken 'bir'liğe en yakın olan şey ise en değerli ve en mükemmel olandır.

[857] Ona şöyle sorulduğu nakledilir: "Neden âlemin bâtıl olduğunu söylüyorsun?" Dedi ki, "Çünkü âlem, onun için var olduğu sebebe ulaştığında hareketi durur." Diyorum ki, bu söz son derece veciz ve anlamlıdır, adeta vahyin ve nübüvvetin kaynağından alınmıştır. Zira âlemin hudûsunun kaynağına, onun yok olma ve bozulmasının sebebine delalet etmektedir. Bu söz aynı zamanda vecizliğiyle tıpkı Empedokles'in sözlerinde de ortaya çıktığı gibi, büyük kıyametin gerçekleşmesine delalet etmektedir. Pisagor şöyle derdi: Bu âlemde bulunanlar güzellikten pek az bir miktarı içerir. Çünkü [bu âlem] tabiatın sebeplisidir (*malûl*). Onun üstünde bulunan âlemler, nefis ve akıl âlemi sıfatına ulaşanlar ondan daha parlak, daha değerli ve daha iyidir. Öyle görünüyor ki o âlemin sahip olduğu değer ve ihtişamı, ifadenin gücüyle nitelemeye çalışmak mümkün değildir. Şu halde arzunuz ve çabanız o âlem [için] olsun ki hayatta kalmanız yok olmak ve silinip gitmekten uzak olsun. Böylece [o âlem] bütünüyle iyilik, güzellik, sevinç, izzet ve doğruluk olan bir âleme dönüşür, sevinciniz ve lezzetiniz geçici değil daimi olur.

المكاشفون و العلماء الراسخون من هذه الحركة الرجوعية التي للمكونات إلى الله تعالى بسبب ما ارتكز في جبلتها من التشوق إلى الخير و التوجه إلى الغاية و ثبوت معاد الخلائق إلى المبدإ الخالق بالقيامة الكبرى الموجبة لفناء الكل حتى الأفلاك و الأملاك و بقاء الواحد القهار.

[٨٥٥] و من هؤلاء فيثاغورس و كان في زمان سليمان ع قد أخذ الحكمة من معدن النبوة. و هو الحكيم الفاضل ذو الرأي المتين و العقل المنير و الفهم الثاقب كان يدعي أنه شاهد العوالم بحسه و حدسه و بلغ في الرياضة و التصفية إلى أن سمع صفيف الفلك و وصل مقام الملك. و قال ما سمعت شيئا قط ألذ من حركاتها و لا رأيت شيئا أبهى من صورها و هيئاتها.

[٨٥٦] و قوله في الإلهيات و مبادي الموجودات و أنها هي العدد معروف عند القوم. و نحن قد وجهنا قوله إن المبادي هي العدد على معنى صحيح. و قال إن شرف كل موجود بغلبة الوحدة و كل ما هو أبعد عن الوحدة فهو أنقص و أخس و كل ما هو أقرب منه فهو أشرف و أكمل.

[٨٥٧] و نقل عنه أنه قيل لم قلت بإبطال العالم. قال لأنه يبلغ العلة التي من أجلها كان فإذا بلغها سكنت حركته. أقول هذا كلام وجيز في غاية البلوغ و الإفادة و كأنه مستفاد من معدن الوحي و النبوة. فقد دل على منشإ حدوث العالم و علة زواله و دثوره. و كذا دل بوجازته على وقوع القيامة الكبرى كما ظهر من كلام أنباذقلس. و كان فيثاغورس يقول إن ما في هذا العالم يشتمل على مقدار يسير من الحسن لكونه معلول الطبيعة. و ما فوقه من العوالم أبهى و أشرف و أحسن من أن يصل الوصف إلى عالم النفس و العقل فيقف فلا يمكن للنطق وصف ما فيها من الشرف و البهاء فليكن حرصكم و اجتهادكم بذلك العالم حتى يكون بقاؤكم بعيدا عن الفساد و الدثور و تصيرون إلى عالم هو حسن كله و بهاء كله و سرور كله و عز كله و حق كله و يكون سروركم و لذتكم دائمة غير منقطعة.

[858] Diyorum ki onun sözleri bu âlemin bozulma ve yok olmaya kâbil olduğu, bekâ ve devamlılığa dayanıklı olmadığı ve bu şekilde olan her şeyin başlangıcının ve sonunun yokluk olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

[859] Sonra, Pisagor'un âlemin hudûsu görüşünü savunduğuna delalet eden durum şudur: Harinos ve Şair Zenon Yaratıcı ve yaratılanlar konusunda onun düşüncelerini kabul etse de ondan farklı olarak şöyle derler: Yüce Yaratıcı aklı ne nefsi bir anda yarattı. Ardından onların altında bulunanları da onların aracılığıyla aşamalı olarak yarattı. Yaratmanın başında o ikisini [akıl ne nefis] ölmeyecek, bozulma ve helak olmaları mümkün olmayacak bir şekilde yarattı.

[860] Diyorum ki, o ikisinin sözleri, bu âlemin aşamalı olarak meydana gelmesi ve peyderpey meydana gelen ve yenilenen bir oluş içinde olması yok olma ve fenayı kabul ettiği anlamına gelir. Bu durumda ondan ortaya çıkan her şey yok olmaktadır. Tıpkı hiçbir kalıcılığa sahip olmayan hareket gibi. Fakat akıl ve aynı şekilde aklı izleyerek mürsel olması yönüyle nefis Allah'ın bekâsıyla bakidir. Çünkü o ikisi Ceberut'un parıltıları altında görünmez [silik] olur. Nefsin tabiattan gelen 'kayıtlanmış olması' yönüne gelince, o da aynı şekilde yok olucu ve fânidir.

[861] Bu büyük efendiler ve saygın babalardan biri de Atinalı arif ve zahit filozof Sokrates'tir. O, hikmeti Pisagor ve Arselaus'tan öğrendi ve ilgisini hikmetin ilâhiyat ve ahlak alanlarıyla sınırladı. Züht, nefis tezkiyesi ve ahlakın temizliğiyle meşgul oldu. Dünyanın zevklerine yüz çevirdi, dağa çekilerek bir mağarada ikamet etti. Kendi dönemindeki başkanları şirkten ve putlara tapmaktan alıkoydu. Bunun üzerine halktan bir grup ona karşı çıkarak onu öldürmesi için krallarına başvurdular. Kral onu bir süre hapsettikten sonra zehirleterek öldürdü. Hayat hikâyesi herkes tarafından bilinmektedir.

[862] Onun düşünceleri arasında şunlar vardır: Tanrı'nın bilgisi, hikmeti, varlığı ve kudreti sonsuzdur. Akıl bu sıfatları vasfedemez, vasfetse bile bu sıfatlarının sonlu olması gerekir. Şu halde sana gerekli olan bunların nihayetsiz ve sonsuz olduğunu söylemendir. Oysa varlıkların sonlu olduklarını görüyorsun.

[٨٥٨] أقول كلامه صريح في أن هذا العالم قابل للفساد و الزوال غير محتمل للبقاء و الدوام و كل ما هو كذلك فابتداؤه من عدم و انتهاؤه إلى عدم.

[٨٥٩] ثم مما يدل أن فيثاغورس ذهب إلى حدوث العالم أنه كان حرينوس و زينون الشاعر متابعين له على رأيه في المبدع و المبدع و أنهما قالا الباري تعالى أبدع العقل- و النفس دفعة واحدة. ثم ابتدع جميع ما تحتهما بتوسطهما تدريجا و في بدو ما أبدعهما لا يموتان و لا يجوز عليهما الفناء و الدثور.

[٨٦٠] أقول معنى كلامهما أن هذا العالم قابل للدثور و الفناء لأنه تدريجي الحصول متجدد الكون و الحدوث شيئا فشيئا فلا يوجد منه شيء إلا و ينعدم كالحركة حيث لا بقاء لها أصلا. و أما العقل و كذا النفس بوجهها المرسل الذي يلي العقل فهما باقيان ببقاء الله لأنهما مطموسان تحت طوارق الجبروت و أما جهة النفس المقيدة التي تلي الطبع فهي أيضا داثرة فانية.

[٨٦١] و من هؤلاء السادات العظام و الآباء الكرام سقراط الحكيم العارف الزاهد من أهل اثنية. كان قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس و ارسلاوس و اقتصر من أصنافها على الإلهيات و الخلقيات- و اشتغل بالزهد و رئاضة النفس و تهذيب الأخلاق و أعرض عن ملاذ الدنيا و اعتزل إلى الجبل و أقام في غار به. و نهى الرؤساء الذين كانوا في زمانه عن الشرك و عبادة الأوثان. فثوروا عليه الغاغة و ألجئوا ملكهم إلى قتله فحبسه الملك و سقاه السم و قصته معروفة.

[٨٦٢] و من جملة اعتقاداته أن علمه تعالى و حكمته و جوده و قدرته بلا نهاية. و لا يبلغ العقل أن يصفها و لو وصفها لكانت متناهية. فألزم عليك أن يقول إنها بلا نهاية و لا غاية- و قد ترى الموجودات متناهية

[863] Denilir ki onların sonluluğu kudret, hikmet ve cömertlik bakımından değil, "kabul edicilerin" taşıması bakımındandır. Madde sonsuz sûreti taşımadığında sûretler sonlu olur; bu, sûreti verenin (*Vâhibü's-Suver*) cimri olmasından değil, maddedeki kusurdan kaynaklanır. Bu nedenle ilâhî hikmet şunu gerektirir: Varlıklar her ne kadar zat, sûret, mekân ve yer bakımından sonlu olsa da zaman bakımından sonlu değildir. Bir ferdiyet olarak bekâsı tasavvur edilmese de, zamanın evvelinde nasılsa sonunda da aynıdır. Zira ilâhî hikmet, türün bekâsını şahsın bekâsına bağlı kılmıştır. Bu, [türün bekâsı] benzerlerin yenilenmesi (*teceddüdü'l-emsal*), ferdin türün bekâsını koruma çabası, türün ise içerdiği fertlerin yenilenmesi yoluyla olur. Böylece ne kudret son sınıra ulaşır ne de hikmet nihayet bulur. [Sokrates'in sözü] burada sona erdi.

[864] Diyorum ki, Sokrates'in sözleri bu âlemin tüm cismânî şahıslarının hudûsuna delalet etmektedir. Çünkü hepsi maddi olup kuvve bakımından sonludur. Felekî ve unsurî cisimlerde maddenin şahsî devamlılığa sahip olmama sebebi ortaktır. Zira bu cisimlerin tümü şahsî hüviyetleri bakımından yok olma ve helak olmaya kâbildir.

[865] Mahiyet ve tür bakımından onların bekâsına gelince, o, sayısal (*bi'l-aded*) [şahsî] bir hayatta kalma değil, aksine anlam ve tanım; ilim ve akıl ile olan bir bekâdır. Zira bize göre mâhiyet mevcûd değildir ve bizzat yaratılmamıştır. Aksine o, varlığa tabi olan bir hikâye ve daha önce geçtiği üzere onun gölgesidir. Aynı şekilde daha önce geçtiği gibi kıdem ve hudûstan murat edilen ancak 'varlığın iki niteliği' olmalarıdır. Çünkü o ikisi, karşıt iki [nitelik] olup tek bir şeyde buluşmaz. [Kaldı ki] tek bir mâhiyetin kadim ve hâdis olması arasında bir sınır ve sayı bakımından da bir karşılaşma [buluşma] olmaz.

[866] Bu beş Yunanlı büyükten biri de tevhid ve hikmetle bilinen Eflatun-ı İlâhî'dir. Aristoteles, Phaidros ve Timaios gibi onu gören ve öğrencisi olanlardan bir grup onun şöyle dediğini anlatır: Âlem için, ezelî ve zâtıyla zorunlu olan bir sanatçı, bir yaratıcı ve meydana getirici (*muhdis*) vardır. O, tüm bilgilerini küllî sebeplerin sıfatları üzerine bilir. O, ezelde mevcûd iken, O'nun yanında herhangi bir şeyin resmi ve örneğinin kalıntısı mevcûd değildi.

[٨٦٣] فيقال إنما تناهيها بحسب احتمال القوابل لا بحسب القدرة و الحكمة و الجود. و لما كانت المادة لا تحتمل صورا بلا نهاية فتناهت الصور لا من جهة بخل في الواهب- بل لقصور في المادة و عن هذا اقتضت الحكمة الإلهية أنها و إن تناهت ذاتا و صورة و حيزا و مكانا إلا أنها لا تتناهى زمانا في آخره إلا من نحو أولها و إن لم يتصور بقاء الشخص. فاقتضت الحكمة بقاء النوع باستبقاء الشخص و ذلك بتجدد أمثالها استحفظ الشخص ببقاء النوع و يستبقي النوع ببقاء الأشخاص و لا يبلغ القدرة إلى حد النهاية- و لا الحكمة وقفت إلى غاية انتهى كلامه.

[٨٦٤] أقول إن كلامه دال على حدوث كل شخص جسماني من أشخاص هذا العالم . لأن جميعها مادية متناهية القوة. و العلة و هي عدم احتمال المادة الديمومة الشخصية مشتركة في الفلكيات و العنصريات فجميعها قابل للزوال و الدثور من حيث هوياتها الشخصية.

[٨٦٥] و أما بقاؤها بحسب الماهية و النوع فليس ذلك بقاء بالعدد بل بالمعنى و الحد و بالعلم و العقل على أن الماهية غير موجودة عندنا و لا مجعولة بالذات بل هي حكاية تابعة للوجود و ظل له كما مر. و قد مر أيضا أن القدم و الحدوث إنما يراد بهما صفتان للوجود لأنهما متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد و لا تقابل بين كون ماهية واحدة قديمة و حادثة حدا و عددا.

[٨٦٦] و من هؤلاء الكبراء الخمسة اليونانية أفلاطن الإلهي المعروف بالتوحيد و الحكمة. حكى عنه قوم ممن شاهدوه و تلمذوا له مثل أرسطاطاليس و ثافرطيس و طيماوس أنه قال إن للعالم صانعا مبدعا محدثا أزليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلية كان في الأزل و لم يكن في الوجود رسم و لا طلل الأمثال عند الباري كما نقلناه.

[867] Aynı şekilde onun, zamanı "dehr" olarak ilkelerin arasına dâhil ettiği anlatılır. Ona göre, duyular âleminde var olan her varlık için ilâhî âlemde, ilâhî ideler (*müsül-i ilâhî*) denilen bir şahıs vardır. İlk ilkeler ve misaller (*müsül*) basitlerin basitleridir. [Bu misallere mensup olan] şahıslar ise bileşiklerdir. Bu nedenle bileşik ve duyulur bir varlık olan insan, basit ve akıllı olan bu insanın [insan misalinin] bir parçasıdır. Tüm duyulur maddi sûretler bunun gibidir. Bu nedenle der ki, bu âlemdeki varlıklar, o âlemdeki varlıkların eserleridir [etkileridir]. Her eserin bir tür benzemeyle kendisine benzediği bir müessiri [etkileyeni] olmalıdır.

[868] Diyorum ki biz onun bu misaller [ideler] ile ilgili sözünde tasvir ettiklerini Allah'ın yardımıyla diriltecek, delillerini sağlamlaştıracak, temelini güçlendirecek, esaslarını yükseltecek, yolunu kolaylaştıracak, aleyhindeki eleştiriler ve ondan günümüze kadar gelen hakkındaki tüm çirkin [iddiaları] Allah'a yakınlaşmak, O'nun keramet yurdu ve nurunun mahalline özlem duymak için geçersiz kılacağız.

[869] [Eflatun] dedi ki, bu sûretler sürekli baki olan küllî varlıklardır. Çünkü yaratılış sınırında sûreti ortaya çıkan her yaratılanın sûreti Evvel'in ilminde mevcûd idi. O'nun yanındaki sûretler sonsuzdur. Eğer sûretler O'nun ilminde ezelî olmasaydı ve O'nun devamlılığıyla devamlı olmasaydı heyûlânın yok olması ile yok olup giderdi. Eğer heyûlânın yok olmasıyla yok olsaydı o zaman ne ümit ne de korku olurdu. Fakat hissi sûret ümit ve korku üzere olduğundan bu sûretlerin bekâsına delil teşkil eder. Bunlar, ancak o âlemde devam eden, onlara katılmayı uman ve onlardan ayrılmaktan korkan aklî bir sûret olduğu sürece baki olur.

[870] O dedi ki, bilgeler varlıkta duyu ve duyumsanan ile akıl ve akledilen var olduğunda, ve bizim duyu yoluyla tüm varlıkların zaman ve mekânla sınırlı ve kayıtlı olduklarını müşahede ettiğimiz konusunda hemfikir olduklarında, bu durumda bu, aklî ideler (*müsül*) olur. [Eflatun] sözü bitti.

[871] Diyorum ki, onun değerli ve nurlu sözleri hikmetli, gerçek ve latif ilkeleri ifade etmektedir. Onlardan biri, duyusal âlemin bütün sûret ve arazlarıyla delile dayalı olarak hâdis olduğudur. Çünkü heyûlâ ile ilintili olan her sûretin heyûlânın yok olmasıyla yok olduğunu

[٨٦٧] و يحكى عنه أيضا أنه أدرج الزمان في المبادي و هو الدهر و أثبت لكل موجود شخصا في عالم الإله فسميت تلك الأشخاص بالمثل الإلهية و المبادي الأول و المثل عنده بسائط مبسوطات و الأشخاص مركبات و الإنسان المركب المحسوس جزئي ذلك الإنسان المبسوط المعقول. و كذلك جميع الصور المحسوسة المادية. و لهذا قال الموجودات في هذا العالم آثار الموجودات في ذلك العالم و لا بد لكل أثر من مؤثر يشابهه نوعا من المشابهة.

[٨٦٨] أقول و نحن قد أحيينا بعون الله تعالى رسمه في القول بهذه المثل و أحكمنا برهانه و قومنا بنيانه و شيدنا أركانه و سهلنا سبيله و أبطلنا النقوض عليه و التشنيعات التي ذكرها على مذهبه كل من أتى بعده إلى وقتنا هذا تقربا إلى الله و تشوقا إلى دار كرامته و محل أنواره.

[٨٦٩] قال و إنما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية. لأن كل مبدع ظهرت صورته في حد الإبداع فكانت صورته في علم الأول و الصور عنده بلا نهاية. و لو لم يكن الصور عنده أزلية في علمه لم يكن ليبقى و لو لم تكن دائمة بدوامه لكانت تدثر بدثور الهيولى. و لو كانت تدثر مع دثور الهيولى لما كانت رجاء و لا خوف. و لكن لما صارت [كانت] الصور الحسية على رجاء و خوف استدل به على بقائها و إنما يبقى إذا كانت صورة عقلية في ذلك العالم ترجو اللحوق بها و تخاف التخلف عنها.

[٨٧٠] قال و إذا اتفقت العقلاء على أن هاهنا في الوجود حسا و محسوسا و عقلا و معقولا و شاهدنا بالحس جميع المحسوسات و هي محدودة محصورة بالزمان و المكان- فيكون مثل عقلية انتهى.

[٨٧١] أقول قد أفادت كلماته الشريفة النورية أصولا حكمية حقة لطيفة. منها حدوث العالم الحسي بجميع صوره و أعراضه على وجه البرهان. إذ قد صرح بأن كل صورة متعلقة بالهيولى فإنها تدثر بدثور

açıklamıştır. Bunun sebebi heyûlânın özelliğinin çürüme ve yok olma, sûretin özelliğinin ise yenilenme ve ardı sıra ortaya çıkma (*hudûs*) olmasıdır. Bu nedenle, [Eflatun'dan] aktarıldığı üzere, zaman ilkeler arasına dâhil edilmiştir.

[872] Bu, tıpkı, birilerinin, yokluğu ilkeler arasına dâhil etmesi gibidir. Şöyle ki, tabii sûret gibi zamansal bir varlığa sahip olan her şeyin, kaçınılmaz olarak önceki yokluğu, sonraki varlığını gerektiren bir mukavvim olması gerekir. Buna göre önceki sûretin varlığı, sonraki sûretin varlığı için ilkenin kendisidir. Önceki bilginlerden yokluğu bizzat ilke kılanların amacı belirttiğimiz gibidir. Çünkü aşamalı bir varlığa sahip olan her durumun, eksik varlığı nedeniyle varoluşu yoklukla kaim olur, oluşu fesatla ve bekâsı zevaliyle karışık olur.

[873] Bu nedenle onun her bir ferdinin ya da her parçasının varlığı diğer fertlerin ve parçaların yokluğuyla nitelenir. Her bir sınırın hudûsu başka sınırların fesadını gerektirir. Onun tümeli, tümelden gizli, tümel de ondan gizlidir. Bu nedenle tümel, kendisini yitiren ve kendisi yokluğundan alınandır. Aynı şekilde her parça kendisi için yok olan ve kendi yokluğundan alınandır.

[874] [Eflatun'un] ifade ettiği ilkelerden biri şudur: Her bir hissî sûret için kendi türünden aklî bir sûret vardır. Bu sûret onun özü ve Allah'ın yanındaki mâhiyetidir ki ona Eflatun'un idealarî (*müsül-i Eflâtûniye*) adı verilir. Demek istediğim İlk Muallim [Aristoteles] dışında ondan sonra gelen akılcıların onları olduğu gibi idrak edemediği ve varlıklarını tasdik edemediği bu nûrânî idealar, Yüce Allah'ın eşyaya dair bilgisinin sûretleridir. [İlk muallim] kimi eserlerinde bazen onlar hakkındaki sözü doğrularken birçoğunda ise onları reddeder. O adeta inkârda maslahat görür. Bu eserde geçenler basiret sahipleri için doyurucu niteliktedir.

[875] O ilkelerden biri de onun [Eflatun'un] bu hissî sûretlerin ve çürüyen varlıkların o aklî varlıklara geri dönerek onlara dönüşmesi ve onlarla birleşmesine işaret etmesidir. Tıpkı güneş ışınlarının güneşle bitişmesi gibi. Yine, biri çürüyüp yok olan diğeri ise baki kalan olmasına rağmen, duyularımızın akıllarımızla bitişmesi (*ittisâl*), içgüdüsel (*garizî*) hararetin çözülmesiyle bedenin çözülmesi, nefsin sabit kalması ile birlikte

الهيولى. و ذلك لأن الهيولى شأنها الدثور و العدم و أن الصور شأنها التجدد و الحدوث شيئا بعد شيء و لهذا أدرج الزمان في المبادي كما حكي عنه.

[٨٧٢] و هذا كما أدرج بعضهم العدم في المبادي بمعنى أن كل ما هو زماني الوجود كالصور الطبيعية فلا بد و أن يكون عدمه السابق مقوما له مقتضيا لوجوده اللاحق. فزوال وجود الصور السابقة مبدأ بالذات لوجود الصور اللاحقة و من جعل من القدماء العدم من المبادي بالذات كان مراده ما ذكرنا لأن كل أمر تدريجي الوجود- يكون لنقص وجوده يتقوم وجوده بالعدم و يشوب كونه بالفساد و بقاؤه بالزوال.

[٨٧٣] و لهذا يتصف وجود كل فرد منه أو جزء بعدم سائر الأفراد و الأجزاء يستلزم حدوث كل حد فساد سائر الحدود و الكل منه يغيب عن الكل و يغيب عنه الكل- فالكل عادم لنفسه مسلوب عن نفسه و كذا كل جزء عادم لنفسه مسلوب عنها.

[٨٧٤] و منها أن لكل صورة محسوسة صورة معقولة من نوعها و هي صورة ذاتها و ماهيتها عند الله و هي المسماة بالمثل الأفلاطونية أعني صور علمه تعالى بالأشياء التي عجزت العقلاء الذين جاءوا من بعده عن إدراك هذه المثل النورية على وجهها و التصديق بوجودها ما خلا المعلم الأول ربما مال إلى صحة القول بها في بعض كتبه- و أنكرها في الأكثر و كأنها يرى في الإنكار مصلحة و قد مر في هذا الكتاب ما فيه غنية للمستبصرين.

[٨٧٥] و منها الإشارة منه إلى أن هذه الصور الحسيات و الأكوان الداثرات راجعة إلى تلك العقليات صائرة إليها متحدة بها. كاتصال الأشعة الشمسية بالشمس و كاتصال حواسنا بعقولنا مع أن إحداهما داثرة و الأخرى باقية و كاتصال البدن بالنفس حتى صار وجوده وجودها و فعله فعلها مع أن البدن متحلل بتحليل الحرارة الغريزية و غيرها و النفس ثابتة. و ذلك

bedenin nefisle bitişmesi ve böylece varlığının nefsin varlığına ve fiilinin onun fiiline dönüşmesi ve diğerleri gibi. Bunun nedeni, onun [nefsin] bazı duyusal sûretler için sabit olan korku ve ümitle onların Allah'ın yanında baki olan aklî cevherlerle bitişmesi bakımından baki olmalarını kanıtlamasıdır. Şu halde bilinmiş oldu ki bu [zikredilenler] için biri yok olucu ve duyusal, diğeri baki ve aklî olmak üzere iki hayat (*neş'e*) vardır.

[876] Özetle o [Eflatun] -Allah ruhunu yüceltsin- daha önce yaptığımız gibi, onların zâtî gayesini kanıtlamak açısından onların çürüme ve yok olmalarında orta terimi [esas] almıştır. Bu, cisimlerin hudûsunu ispatlamak için izlediğimiz yöntemlerden biridir. Delillerden en güvenilir olanı, şeyin gayesinden orta terimi almaktır.

[877] O ilkelerden biri de şudur: O'nun zâtıyla yüceliği ve izzeti bu sûretler için değil kendi zâtı için olmakla birlikte bu aklî sûretler Allah'ın sıfatları ve O'nun varlığına tabi olan ilimleridir. Bu, kadimlerin çokluğunu ve O'nun kendine yeten (*samed*) yegâne zâtı dışında bir şeyle tamamlanmasını gerektirmez. Çünkü onlar, Hakk'ın varlığından ayrı, müstakil varlıklar değildir ve kendilerine özgü varlıklıkları (*inniyet*) İlk olanın kendine özgü varlığından (*inniyet*) ayrı değildir. Bunun nedeni, öğrenmiş olduğun üzere, O'nun gücü altında onların silinerek kahrolmaları, O'nun yüceliği altında özlerinin helak olması ve Allah'ın bekâsında kendi özlerinden geçerek fâni olmalarıdır.

[878] Bu anlamda Yunanlı filozof (*eş-Şeyh el-Yûnânî*) [Eflatun] der ki, Hak Yaratıcı için ne bir sûret ne bir süs, ne de kuvvet vardır, O her sûretin, süsün ve kuvvetin üzerindedir. Çünkü O, onların yaratıcısıdır. Ve der ki, İlk Yaratıcı, şeylerden bir şey değil, o şeylerin hepsidir. Zira eşya O'ndandır.

[879] Erdemli kadim filozoflar "Eşyanın sahibi eşyanın tamamıdır." derken doğru söylemişlerdir. Çünkü onları yaratan sadece O olduğundan, onların varlık sebebidir ve O'na özlem duymalarının da nedenidir. O, bütün eşyadan farklıdır. O'nda yaratılan hiçbir şey yoktur ve hiçbir şey O'na benzer değildir. Bu nedenle yüce, aklî ve bayağı sûretlerin özlem duyduğu bir sevgili ve maşuk haline gelmiştir. Zira âşığın arzusu O'na dönüşmek ve O'nunla birlikte olmaktır. [Eflatun'un] sözlerinin sonu.

لاستدلاله بالخوف و الرجاء الثابتين لبعض الصور الحسيات على بقائها من جهة اتصالها بالجواهر العقليات الباقيات عند الله فعلم أن لها نشأتين دائرة حسية و باقية عقلية.

[٨٧٦] و بالجملة إنه قدس الله روحه أخذ الوسط في البرهان على دثورها و زوالها من جهة إثبات الغاية الذاتية لها كما فعلنا سابقا. و هو أحد المناهج التي سلكناها في إثبات حدوث الأجسام و من أوثق البراهين أخذ الحد الأوسط من غاية الشيء.

[٨٧٧] و منها أن تلك الصور العقلية هي بعينها صفات الله و علومه التابعة لوجوده مع أن علوه و مجده بذاته لذاته لا لتلك الصور و لا يلزم من ذلك تعدد القدماء و لا استكماله تعالى بغير ذاته الأحدية الصمدية. لأنها ليست موجودات مستقلة مباينة الوجود عن وجود الحق و لا متميزة الإنية عن الإنية الأولى. و ذلك لأنك قد علمت أنها مطموسة مقهورة تحت جبروته مستهلكة الذوات تحت كبريائه فانية عن ذاته باقية ببقاء الله.

[٨٧٨] و لهذا المعنى قال الشيخ اليوناني ليس للمبدع الحق صورة و لا حلية فيه و لا قوة لكنه فوق كل صورة و حلية و قوة لأنه مبدعها و قال و ليس المبدع الأول شيئا من الأشياء و هو جميع الأشياء لأن الأشياء منه.

[٨٧٩] و لقد صدق الأفاضل الأوائل في قولهم مالك الأشياء هو الأشياء كلها إذ هو علة كونها بأنه أوجدها فقط و علة شوقها إليه. و هو خلاف الأشياء كلها و ليس فيه شيء ما أبدعه و لا يشبه شيئا منه فلذلك صار محبوبا معشوقا يشتاقه الصور العقلية العالية و السافلة- فالعاشق يحرص على أن يصير إليه و يكون معه انتهى

[880] Diyorum ki, zâtı basit olanın her şey olduğunu ve her şeyin dönüşünün O'na olduğunu daha önce delille ispatlamıştık. Eflatun'un, öncesi olmayan hâdis varlıkları imkânsız kabul ettiği nakledilir. Çünkü sen "hâdis" dediğinde her biri için başlangıcı kanıtlamış olursun ve her biri için sabit bir şeyin, tümü için de sabit olması gerekir.

[881] Yine der ki, eşyanın sûretleri hâdis olmalıdır, fakat heyûlâları ve unsurlarına gelince, onların, varlıklarından önce bir unsur oldukları sabit olmuştur. Oysa bazı akıllılar onun ezelî ve kadim olduklarına hükmettiğini zanneder.

[882] İlk sözünün doğruluğu hakkında diyorum ki, sözünün temeli tümelin bütünsel yargısının her bireyin bireysel yargısıyla kıyasına dayanmıyor. Aksine onun amacı şudur: Hudûs "yokluk tarafından öncelenme" olarak alındığında; tümel (*küll*), tikel (*cüz*) tarafından öncelendiğinde, ve cüz de yokluk tarafından öncelendiğinde, tümel yokluk tarafından öncelenmiş olur. Dahası onun parçalarından her birinin yokluğu tarafından öncelenmesi söz konusudur. Bu durumda onun için parçaların yokluğuyla sınırlı olmayan "sayısız yokluklar tarafından öncelemeler vardır."

[883] Fakat cumhur arasında meşhur olan, "Şahısların ardı sıra gelişi, ardışık varlıklarda sonsuz teselsülü gerektiren bir sınıra kadar değildir." sözü saçma bir sözdür. Çünkü böyle bir teselsülün meydana gelmesi sadece bir varsayımdır. Dolayısıyla gerçekte vuku bulması imkânsızdır. Zira gerçekleşen şey, gerçekte ancak sonlu olarak vâki olur. İki şey ya da şeyler arasında sıralama (*tertip*) varlıklarına ya da ikisinin varlığına göre değişiklik arz eder.

[884] Bilmiş oldun ki madde, sonsuz sûreti taşıma şöyle dursun iki sûreti bile birlikte taşıyamaz. Çünkü varlıkta bir araya gelme (*ictima*) yoktur. Hatta felekî ve felekî olmayan sûretlerdeki tedrîcî bitişme gibi bir çoğalma da yoktur. Hayal gücünün de ne sonsuz bir niceliği ne de sonsuz sayıyı kavrayabilecek bir gücü yoktur. Türlerin hayatta kalma ve devamlılığının nispeti ancak onların aklî varlığı açısındandır ki o da Yüce Allah'ın ilminin sûretidir.

[885] İkinci sözüne gelince, onun amacı, "unsurun, yani heyûlânın sayı olarak sürekli meydana gelen bir durum olması" değildir. Çünkü heyûlâ, geçtiği üzere, bilkuvve bir durumdur ve ancak onu takip eden

[٨٨٠] أقول قد برهنا فيما مضى أن البسيط الذات هو كل الأشياء و أن مصير كل شيء إليه تعالى. و نقل عن أفلاطن أيضا أنه كان يحيل وجود حوادث لا أول لها لأنك إذا قلت حادث فقد أثبت الأولية لكل واحد و ما ثبت لكل واحد يجب أن يثبت للكل.

[٨٨١] و قال أيضا إن صور الأشياء لا بد و أن تكون حادثة و أما هيولياتها و عنصرها فأثبت عنصرا قبل وجودها فظن بعض العقلاء أنه حكم بالأزلية و القدم.

[٨٨٢] أقول أما صحة قوله الأول فليس بناؤها على قياس حكم الكل المجموعي- على حكم كل فرد فرد بل غرضه أن الحدوث لما كان هو المسبوقية بالعدم فإذا كان الكل مسبوقا بالجزء و الجزء مسبوقا بالعدم فكان الكل مسبوقا بالعدم بل له مسبوقية بعدم كل جزء من أجزائه فله مسبوقيات بأعدام كثيرة غير محصورة حسب إعدام الأجزاء.

[٨٨٣] و أما ما اشتهر بين الجمهور من أن تعاقب الأشخاص لا إلى حد يوجب التسلسل في المتعاقبات إلى غير النهاية فهذا من سخيف القول .لأن وقوع مثل هذا التسلسل ليس إلا بمجرد الفرض فيستحيل أن يتحقق في الواقع لأن المتحقق في الواقع لا يكون إلا متناهيا و الترتيب بين شيئين أو بين أشياء متفرع على وجودهما أو وجودها معا.

[٨٨٤] و قد علمت أن المادة لا يحتمل صورتين معا فضلا عن الصور الغير المتناهية. إذ لا اجتماع لها في الوجود بل لا تعدد كما في الاتصاليات التدريجية من الصور الفلكية و غيرها و لا قوة الخيال مما يمكن له تصور المقدار الغير المتناهي و لا العدد الغير المتناهي و نسبة البقاء و الاستمرار للأنواع إنما هي من جهة وجودها العقلي و هو صورة علم الله تعالى.

[٨٨٥] و أما قوله الثاني فليس مراده أن العنصر أي الهيولى أمر متحصل مستمر الوجود بالعدد. لأن الهيولى كما مر أمر بالقوة و لا تحصل لها في

sûretlerle dışarıda meydana gelebilir. Onun devamlı bir cinsî birliği, sûretlerin yenilenmesi ve katılaşmasına göre yenilenip katılaşan birimleri vardır. Daha önce defalarca öğrendiğin gibi, tabiat âleminde ne sûretlerden ne de maddelerden varoluşsal hüviyetle kadim olan bir varlık yoktur.

[886] Ayrıca Timaios'a şöyle sorduğu nakledilir: Hudûsu olmayan şey nedir? Hâdis olan ve baki olmayan şey nedir? Bilfiil var olan ve daima tek hal üzere olan şey nedir? Onun ilk soruda kastı Yüce Yaratıcı'nın varlığıdır. İkincisindeki kastı, tek hal üzere sabit olmayan kâinattaki zamansal oluşların varlığıdır. Üçüncüsündeki kastı ise değişmeyen aklî ilkelerin, ilâhî sûretlerin, ceberûtî ışıkların ve yargısal ilimlerin varlığıdır.

[887] Yine onun şöyle sorduğu anlatılır: Oluş halinde olan ve bir varlığa sahip olmayan şey nedir? Varlığı olduğu halde mevcûd olmayan nedir? İlkiyle anlatmak istediği, yenilenen oluşlara sahip olan zaman ve zamansal şeylerdir. Çünkü onlar varlık ismiyle nitelenmeye layık değildir. Bilmiş oldun ki onların zayıf ve yoklukla karışık bir varlıkları vardır. İkincisiyle anlatmak istediği ise zaman, hareket ve tabiatın üstünde olan ayrık sûretlerdir. Onlar Allah indinde baki oldukları için varlık ismiyle nitelenmeye layıktırlar.

[888] Aristoteles'in *Metafizik* kitabının "Büyük Alfa" makalesinde şöyle aktarılır: Eflatun gençliğinde Kratylos'un [Cratyle] yanına gidip gelirdi ve ondan naklederek yazdıkları arasında şunlar vardı: Bütün duyusal şeyler fesada uğrar ve ilim onları ihata etmez. Ardından o [Eflatun], Sokrates'in yanına gidip gelmeye [başladı]. Onun öğretisinde duyusal nesneler ve onun dışındakilerin tabiatları hakkında düşünmeksizin tanımları talep etme durumu vardır. Dolayısıyla Sokrates'in görüşünün duyusal şeylerin dışındakiler hakkında olduğunu zannetti. Çünkü tanımlar duyulurları kapsamadığından onlar için değil, daimi ve tümel şeyler için vâki olur. Bu durumda Eflatun tümel şeyleri sûretler olarak adlandırdı. Çünkü onların bir olduğunu ve duyularla algılananların ancak sûretlerin ortaklığıyla meydana geldiğini anladı. Şu halde sûretler küllî şeyler için tanımlar ve hayaller olup onlara takaddüm eder.

الخارج إلا بالصور المتعاقبة. و أن لها وحدة جنسية مستمرة و لها وحدات متجددة متصرمة حسب تجدد الصور و تصرمها و ليس في عالم الطبيعة موجود قديم بالهوية الوجودية لا من الصور و لا من المواد كما علمت مرارا.

[٨٨٦] و يحكى عنه أيضا في سؤاله عن طيماوس ما الشيء الذي لا حدوث له و ما الشيء الحادث و ليس بباق و ما الشيء الموجود بالفعل و هو أبدا بحال واحد و إنما يعني بالأول وجود الباري جل اسمه و بالثاني وجود الأكوان الزمانية التي لا تثبت على حالة واحدة و بالثالث وجود المبادي العقلية و الصور الإلهية و الأضواء الجبروتية و العلوم القضائية- التي لا تتغير.

[٨٨٧] و حكي من أسئلته أيضا ما الشيء الكائن و لا وجود له و ما الشيء الموجود و لا كون له يعني بالأول الزمان و الزمانيات المتجددة الأكوان لأنه لم يؤهلهما اسم الوجود. و قد علمت أنها ضعيفة الوجود مشوبة الوجود بالعدم و يعني بالثاني الصور المفارقة التي هي فوق الزمان و الحركة و الطبيعة و حق لها اسم الوجود لكونها باقية عند الله.

[٨٨٨] و قد حكى أرسطاطاليس في مقالة الألف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعة أن أفلاطن كان يختلف في حداثته إلى افراطويس. فكتب عنده ما روى عنه أن جميع الأشياء المحسوسة فاسدة و أن العلم لا يحيط بها. ثم اختلف بعده إلى سقراط و كان مذهبه طلب الحدود من دون النظر في طبائع المحسوسات و غيرها فظن أن نظر سقراط في غير الأشياء المحسوسة. لأن الحدود ليست للمحسوسات و لا يتناولها لأنها إنما تقع على أشياء دائمة كلية. فعند ذلك ما سمى أفلاطون الأشياء الكلية صورا لأنها واحدة و رأى أن الوجود في المحسوسات لا يكون إلا بمشاركة الصور إذا كانت الصور رسوما و خيالات لها متقدمة عليها.

[889] Onun "Esîrî ve unsûrî olanlar dâhil tüm duyulur şeyler yok olucudur." sözü hakkında şöyle diyorum: Buna göre onun öğretisi feleklerin ve onların altında bulunanların tümünün hudûs ile yaratıldığı yönündedir. Onun sözünde geçen "tümel şeyler"den kasdı -eğer kopyalayan cüz'î yerine sehven yazmadıysa- duyulur ve duyulur olmayan şeyler için tümel manalar ve mâhiyetlerdir. Çünkü ne iseler o olmaları bakımından onların sûreti yoktur. "Çünkü o" (لأنها) lafzındaki "o" zamiri sûrete dönmektedir.

[890] Anlamı şudur: Eflatun, tanımların duyulurları sürekli tasdik etmesini gerektirmek için âlemden bir şeyin kıdemi konusunda onların özel bir varlık ve sayısal bir hüviyete sahip olduklarına inanmıyor. Daha önce geçtiği üzere, tümel manalar şahıslara tabi olmaksızın dış âlemde gerçeklik bulmaz ve şahıslarının onda yenilendiği durumda onlar için devamlı bir sayısal birlik yoktur. "Sûretlerin ortaklığı olmadan meydana gelmezler." sözünde murat ettiği ise ayrık âlemde olan aklî sûretlerdir. Bununla kastettiği, bu duyuların o ayrık sûretlerle kaim olduğudur. Çünkü onlar, bizzat varlıkları olmayan zihnî tümel kavramlar değil, onun fâili ve gayesidirler.

Dirayet İçeren Bir Hikâye

(Şeyh Ebü'l-Hasan Âmirî'nin sözü)

[891] Bil ki Şeyh Ebü'l-Hasan Âmirî *el-Emed ve'l-Ebed* adıyla bilinen kitabında ilk filozofların hallerinden bahsederken şöyle der: Eflatun'a gelince onun öğretisinde âlemin kıdemi ve hudûsu konusunda görüş ayrılığı vardır. Nitekim o *Osolutikyus* (أسولوطيقوس) yani *Bedenin İdaresi* adlı eserinde âlemin ebedî olduğunu, oluşmadığını ve daima baki olduğunu söyler. Proklos bu sözüyle ilgilenerek âlemin ezelîliğine dair Yahyâ en-Nahvî'nin eleştirmeni olduğu meşhur kitabı telif eder.

[892] Ardından *Timaios* adlı meşhur eserinde ise şöyle der: Âlem yaratılmıştır. Yaratıcı âlemi düzensizlikten düzene dönüştürmüştür. Âlemin tüm cevherleri madde ve sûretin bileşiminden meydana gelir. Bileşik olan her şey çözülmeye maruz kalır. Eğer öğrencisi Aristoteles onun iki sözü arasındaki ihtilafın maksadını açıklamamış olsaydı onun şaşkın

[٨٨٩] أقول قوله إن جميع الأشياء المحسوسة فاسدة شامل للأثيريات و العنصريات. فكان مذهبه حدوث الأفلاك و ما تحتها جميعا و المراد من الأشياء الكلية في قوله- إن لم يكن من سهو الناسخ بدل الجزئية هو المعاني و الماهيات الكلية للمحسوسات و غيرها إذ لا صورة لها من حيث هي هي و الضمير في لأنها راجع إلى الصورة.

[٨٩٠] معناه أن أفلاطن لم يعتقد لها وجودا خاصا و لا هوية عددية حتى يلزم من استمرار صدق الحدود على المحسوسات قدم شيء من العالم لما مر أن المعاني الكلية لا يتحقق في الخارج إلا بتبعية الأشخاص و ليست لها وحدة عددية مستمرة فيما يتجدد أشخاصها و قوله لا يكون إلا بمشاركة الصور أراد بها الصور العقلية التي تكون للمحسوسات في عالم المفارقات عنى به أن قوام هذه الحسيات بتلك الصور المفارقة لأنها فاعلها و غايتها لا المفهومات الكلية الذهنية التي لا وجود لها بالذات.

حكاية فيها دراية

[كلام الشيخ أبي الحسن العامري]

[٨٩١] اعلم أن الشيخ أبا الحسن العامري حكى في كتابه المعروف بالأمد على الأبد و كان يذكر فيه أحوال الفلاسفة الأوائل و أما أفلاطن فقد اختلف في مذهبه في قدم العالم و حدوثه فإنه قال في أسولوطيقوس أي تدبير البدن إن العالم أبدي غير مكون- دائم البقاء و تعلق بهذا القول ابرقلس و صنف في أزلية العالم كتابه المعروف الذي ناقضه يحيى النحوي.

[٨٩٢] ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس أن العالم مكون و أن الباري قد صرفه من لا نظام إلى نظام. و أن جواهره كلها مركبة من المادة و الصورة و أن كل مركب معرض للانحلال. و لو لا أن تلميذه أرسطاطاليس شرح مغزاه من اختلاف القولين لحكم عليه بالحيرة إلا أنه بين أن لفظة

olduğuna hükmedilecekti. Fakat o [Aristoteles] "oluşturan" lafzının ortak isimler altında bir mertebe olduğunu izah etti. Onun "Âlem yaratılmaksızın ebedîdir." sözünden maksadı şudur: Âlemin üzerinden zaman geçmemiş ve herhangi bir şeyden yaratılmamıştır.

[893] "Âlem yaratılmıştır ve Yaratıcı onu düzensizlikten düzene tasrif etmiştir." sözünün maksadı şudur: Onun varlığı maddeyi sûretle düzenleyen yapımıyla alakalıdır. Bu ikisinden hiçbiri diğeri var olmaksızın kendi başına bir varlığa sahip değildir. Bu nedenle ikisinin yaratıcısı onları sistematik bir birlikle yaratmıştır. Bu durumda O, kendi yaratıcı eylemiyle âlemi düzensizlikten düzene, yani yokluktan varlığa tasrif etmiştir.

[894] *Yasalar* [Devlet] kitabında buna açıklık getirerek şöyle der: Âlem için zamansal bir başlangıç değil, yüce bir başlangıç vardır. Yani onu zamanda yaratmayan bir fâili vardır. Eğer meraklı biri onun yaratılış sebebini merak ederse ona şöyle cevap veririz: O, varlığının taşması nedeniyle kendi zâtıyla irade sahibidir ve dilediğini yaratma gücüne sahiptir. Buna benzer olarak *Phaidon* adlı kitabında da nefis cevherinin oluşmadığını [yaratılmadığını] ve ölümsüz olduğunu söylerken *Timaios* kitabında ise onun yaratıldığını ve daimi değil ölümlü olduğunu söyler.

[895] Aristoteles, [Eflatun'un] iki sözü arasındaki ihtilaftan kastının ne olduğunu açıklama görevini üstlenerek şöyle der: İlk sözü ile kastettiği şudur: Âlem kendi hudûsu sırasında kuvveden fiile tedricen geçmez, aksine bir anda meydana gelir, ardından mükâfat yurdunda ölüme maruz kalmaz. İkinci sözü ile anlatmak istediği ise şudur: O [âlem] cehaletten ilme, ahlaksızlıktan erdeme dönüşüm yeridir. Eğer Allah onu devam üzere kılmasaydı onun zâtı ebedî kalıcılığı elde edemezdi.

[896] *Timaios* kitabında bunu şöyle açıklıyor: Her şeyin yaratıcısı rûhânî cevherlere "Siz ölümsüz değilsiniz." diye vahyetti, fakat ben sizi ilâhî gücümle daim kıldım. Âmirî'nin sözlerinin sonu.

[897] Diyorum ki, burada hikmetle itiraz edilecek yerler vardır. Onlardan ilki şudur: İlk iki sözünün uzlaştırılması konusunda Aristoteles'in söyledikleri tatmin edici değildir. Çünkü ilkinin yorumunda belirttiği âlemden kastı ayrıklar (*mufârikât*) âlemi ise doğrudur. Fakat ikinci

المكون مرتبة تحت الأسماء المشتركة و أن مقصوده من قوله إن العالم أبدي غير مكون أي لم يسبقه زمان و لم يحدث عن شيء

[٨٩٣] و أن مقصوده من قوله إنه مكون و قد صرفه الباري من لا نظام إلى نظام أن وجوده متعلق بالصنعة الناظمة للمادة بالصورة و ليس و لا واحد من هذين وجوده بذاته- دون الإيجاد لصاحبه فالمبدع لهما إذا قد أوجدهما على التأحيد النظمي فهو إذا بفعله الإبداعي صارف العالم من لا نظام إلى نظام أي من العدم إلى الوجود.

[٨٩٤] و لقد صرح بذلك في كتاب النواميس فقال: إن للعالم بدوا عليا و ليس له بدو زماني أي له فاعل قد اخترعه لا في زمان فإن فاحص فحص عن سبب اختراعه أجبناه بأنه مريد بذاته لإفاضة وجوده و قادر على إيجاد ما أراده و لمثله قد أطلق القول في كتابه المنسوب إلى فادن بأن جوهر النفس غير مكون و أنه لا يموت.و قال في كتابه طيماوس إنه مكون و إنه ميت غير دائم

[٨٩٥] و قد تولى أرسطاطاليس بتبيين مراده من اختلاف اللفظين فقال عنى بقوله الأول أنه لم يتدرج في حدوثه من القوة إلى الفعل لكنه أحدث دفعة ثم لم يعرض له موت في دار المثوبة. و عنى بقوله الثاني أنه معرض للاستحالة من الجهل إلى العلم و من الرذيلة إلى الفضيلة و أن ذاته ما كان ليفوز بالبقاء الأبدي لو لا استبقاه الله على الدوام.

[٨٩٦] و قد صرح بذلك في كتاب طيماوس فقال إن خالق الكل أوحى إلى الجواهر الروحانية بأنكم لستم لا تموتون و لكني أستبقيكم بقوتي الإلهية انتهى كلام العامري

[٨٩٧] و أقول فيه مواضع مؤاخذات حكمية. الأول أن ما حكاه من أرسطاطاليس في التوفيق بين كلامية الأولين غير مرضي فإن ما ذكره في تأويل الأول و إن صح إذا أريد بالعالم عالم المفارقات المحضة- إلا أن

sözünün yorumunda [Eflatun'un] *Timaios*'ta söylediklerinden naklettikleri ise kabul edilemez. Çünkü "Yaratıcı onu düzensizlikten düzene tasrif etti." sözü zamansal öncelik için doğrudur. Bu sözü, özelliği kuvve ve hazırlık (*istidat*) olmaksızın zâtî imkân olan fâilin ilgisine tek başına yormak doğru değildir. Çünkü mâhiyetin varlıktan önce olan bir derecesi yoktur. Hatta mâhiyetin yokluktan varlığa dönüştüğü söylenebilir.

[898] Bilhassa Eflatun âlemin hudûsunun sebebini; onun, cevherlerinin madde ve sûretin bileşimi olması ve dolayısıyla her bileşimin çözülmeye maruz kalmış olmasıyla izah ediyor. Bu anlam, yani başkasına bağlılık -basite değil- bileşiğe özgü bir şey değildir. Sözlerinden anlaşıldı ki oluşumları nedeniyle maddi cevherler hudûsta basit aklî varlıkların sahip olmadığı bir özelliğe sahiptir. Cisimler için başka bir varoluş türü vardır.

[899] Ayrıca "Bileşik olan her şey çözülmeye maruz kalır." sözü doğrudur. Şöyle ki âlem yıkılacak, yok olacak ve solup gidecektir, eğer kadim olsaydı bozulmaya kâbil olmaz ve zevale uğramazdı.

[900] İkincisi şudur: Kendi hocasının nefsin kıdemi ve baki olmayışı hakkındaki sözlerini yorumlarken filozoftan naklettiklerinden kastı nefsin aşamalı bir hudûsla meydana gelmediği ve onun hudûs sonrasında ahiret yurdunda baki kalacağıdır. Nefsin hudûsu ve ölümü hakkındaki yorumunda ise [kastı şudur]: O [nefis] sıfatlar bakımından değişime maruz kalır, ancak o zâtıyla değil Allah'ın devamlı kılmasıyla baki kalır. Bu garip söze itimat edilmez. Hatta onun aksine itimat edilir. İlkinde bahsettiği şeye gelince, bunun iki yönü vardır:

[901] İlki şudur: Öğrencisi İskender er-Rûmî'inin ondan naklettiğine göre bu filozofun öğretisi şöyledir: Heyûlânî aklın sınırında bulunan saf nefisler bedenden sonra kalmaksızın çürüyüp yok olucudurlar. Şeyhü'r-Reis de her ne kadar kimi eserlerinde bunu inkâr etse de bazı risalelerinde ona meylederek onun [nefsin] hudûs ve bekâ açısından salt bir sûret olduğunu ve maddeye sahip olmayan bir şeyin bozulup yok olmasının mümkün olmadığını zanneder.

ما نقله عنه في تأويل القول الثاني منه الذي قاله في كتاب طيماوس غير محتمل- فإن قوله صرفه الباري من لا نظام إلى نظام صريح في التقدم الزماني و لا يجوز حمله على مجرد التعلق بالفاعل الذي مناطه الإمكان الذاتي دون القوة و الاستعداد كيف و ليست للماهية مرتبة سابقة على الوجود حتى يصح أن يقال إنها مصروفة من العدم إلى الوجود.

[٨٩٨] لا سيما و قد علل أفلاطن حدوث العالم بكون جواهره مركبة من المادة و الصورة- و بأن كل مركب معرض للانحلال و ذلك المعنى أي التعلق بالغير لا اختصاص له بالمركب دون البسيط. فقد علم من كلامه أن للجواهر المادية خصوصية في الحدوث- لأجل تركبها و ليست تلك الخصوصية في العقليات البسيطة و أن للأجسام ضربا آخر من الكون.

[٨٩٩] و أيضا قوله كل مركب معرض للانحلال صريح في أن العالم سيخرب و يهلك و يضمحل و لو كان قديما لم يكن قابلا للفساد عائدا إلى الزوال.

[٩٠٠] الثاني أن ما حكاه من الفيلسوف في باب تأويل كلام أستاده في قدم النفس و عدم كونها باقية من أن المراد منه أنها لم تتدرج في الحدوث و أنها باقية بعد الحدوث في الدار الآخرة و في تأويل حدوثها و موتها أنها معرضة للتغير في الصفات و أنها باقية باستبقاء الله إياها لا بذاتها فهو بعيد غير معتمد عليه بل المعتمد خلافه أما بعد الذي ذكره في الأول فمن وجهين.

[٩٠١] أحدهما أن مذهب هذا الفيلسوف كما نقل عنه تلميذه إسكندر الرومي أن النفوس الساذجة الواقعة في حد العقل الهيولاني داثرة هالكة غير باقية بعد البدن. و قد مال إليه الشيخ الرئيس في بعض رسائله و إن أنكر ذلك في سائر كتبه- زاعما أنها صورة مجردة حدوثا و بقاء و ما لا مادة له لا يجوز عليه الفساد و الفناء.

[902] Onlardan ikincisinde ise yerinde açıklandığı üzere gerçek olan şudur: Nefsin cevheri, bedenle ilişkisi ve bedenin mukavvim sûreti olması bakımından diğer duyusal sûretler gibi aşamalı bir şekilde (*tedriciyyü'l-hüdûs*) ancak meydana gelmektedir. Evet, zâtı güçlendiğinde ve kuvvesinden çıkıp sahip olduğu cevherlikte gerçeklik bulduğunda zâtı bozulma ihtimalinden kurtulur. Zira nefis hudûsu bakımından maddi, bekâsı bakımından ise rûhânîdir.

[903] İkinci sözünde belirttiklerinin de iki yönü vardır. Bunlardan ilki lafzın dile getiriliş tarzı, açıklama biçimi ve sözün bağlamından uzaklıktır. İkincisi ise [mezkûr sözün] bu filozofun nefislerin eksiliği hakkındaki öğretisine muhalif oluşudur. Nitekim geçtiği üzere, ona göre nefisler yok olucudur. Bu iki sözün uzlaştırılması konusunda daha uygun olan, filozoftan nakledilenlerden farklı şeyler söylemektir. Bu iki sözü uzlaştırma konusunda kendi düşüncelerimi daha sonra zikredeceğim.

[904] Onlardan üçüncüsü şudur: Biz âlemin tüm duyusal, semâvî ve arzî cevherleri ve arazlarıyla tedrîcî bir hudûsla hâdis olduğunu ve iki zamana kalmayarak bozulan bir oluşum olduğunu kesin delille açıklamıştık. Rabbânî âlemin, âlemde bulunan tüm hakikatleri ve sûretlerini eksiksiz ve en yüce bir şekilde içerecek kadar gerçekten büyük olduğunu ve [bu sûretlerin] Allah'ın kalıcılığına (*istibka*) ek olarak ancak O'nun bekâsıyla hayatta kaldığını açıkladık. Yüce Allah'ın bekâsıyla hayatta kalmak ile O'nun kalıcılığıyla hayatta kalmak arasında fark vardır. O halde O'nun yanında bulunan ilâhî sûretlerin, eğer vücûdî hüviyet ve kendilerine özgü varlıklarından (*inniyet*) ayrı bir mâhiyete sahip oldukları kanıtlanırsa bu durumda onların mâhiyet bakımından Allah'ın bekâsıyla hayatta kaldıkları doğru olur.

[905] Fakat hüviyet ve varlıkları, eksiksiz yaratıcılarına bağlı olan salt varlık olmaları bakımından ise onlar sevgililerine ulaşan ilâhî âşıklardır. Her ne kadar yoğunluk ve zayıflıkta, yakınlık ve uzaklıkta farklı olsalar da onlar rablerine bakan yüzler ve rablerinin yüzünü gören gözlerdir. Dolayısıyla Allah'ın bekâsı dışında onlar için bir kalıcılık düşünülemez.

[906] Bu mesele delille sabit olmasına ve irfan ehli nezdinde aşikâr olmasına rağmen, yaratılış ve icadın keyfiyeti hakkında ilimde derinleşenler

[٩٠٢] و ثانيهما أن الحق كما بين في مقامه أن جوهر النفس من حيث تعلقه بالبدن- و كونه كمالا له و صورة مقومة إياه أمر تدريجي الحدوث كسائر الصور الطبيعية الحسية. نعم إذا قويت ذاتها و خرجت من قوتها في التجوهر الذي لها إلى الفعل خلصت ذاتها عن احتمال الفساد فهي مادية الحدوث مجردة البقاء.

[٩٠٣] و أما بعد الذي ذكره في القول الثاني فهو أيضا من وجهين أحدهما من كونه في غاية البعد عن منطوق اللفظ و صورة البيان و مساق الكلام. و ثانيهما لمخالفته مذهب هذا الفيلسوف في النفوس الناقصة من أنها هالكة كما مر فالأولى أن يقال في التوفيق بين كلاميه غير ما حكاه عن الفيلسوف و سنذكر ما عندي في التوفيق بينهما.

[٩٠٤] الثالث أنا قد بينا بالبرهان أن العالم بجميع جواهره الحسية السماوية و الأرضية و أعراضه حادث حدوثا تدريجيا و أنه متكون فاسد لا يبقى زمانين. و بينا أن العالم الربوبي عظيم جدا مشتمل على جميع حقائق ما في العالم و صورها على وجه أتم و أشرف و أنها باقية ببقاء الله فضلا عن استبقائه إياها و فرق بين كونها باقية ببقائه تعالى و بين كونها باقية باستبقائه فما عند الله من الصور الإلهية لو ثبت أن لها ماهية غير الآنيات و الهويات الوجودية فصحيح أنها من حيث الماهية باقية باستبقائه.

[٩٠٥] و أما من حيث إنها وجودات محضة متعلقة الهويات و الآنيات بجاعلها التام فإنها عشاق إلهيون واصلون إلى حبيبهم و إنها وجوه ناظرة إلى ربها و عيون باصرة وجه ربها مع أنها متفاوتة في الشدة و الضعف و القرب و البعد فليس يتصور لها بقاء غير بقاء الله.

[٩٠٦] و هذا مع ثبوته بالبرهان و وضوحه عند العرفان مما خفي تحقيقه إلا على الراسخين في العلم بكيفية الصنع و الإيجاد فعليك بالتجريد

hâricinde araştırılması sırlı konulardandır. Şu halde senin soyutlama ve arınmayla ona ulaşman ve derinliğini kavraman gerekir.

[907] Bu kararlaştırıldığına göre Eflatun-i İlâhî'nin iki sözü arasında uzlaşma sağlama konusunda denilebilir ki; doğru olan, onun "Âlem ebedîdir ve oluşmamıştır." sözünde geçen âlemi, ilâhî sûretler âlemine yormak gerekir. Çünkü onlar O'nun yüce ilminin âleminde sabit olan âlemin varlıklarının hakikatleridir. "Âlem oluşmuştur ve Yüce Yaratıcı onu düzensizlikten düzene tasrif etmiştir." sözüyle kastettiği âlemden kastı ise duyulur sûretler âlemidir. Çünkü o, maddi olup varlığı kuvve, fiil, madde ve sûretten oluşmuştur. İşaret ettiğimiz şekilde, tüm şahsiyetler zamansal bir yoklukla öncelenerek madde ve sûretten meydana gelmiştir.

[908] Onlardan dördüncüsü şudur: Bu filozofun Allah'ın izniyle ileride aktaracağımız sözünden anlaşılan şey, bu âlemin hudûsu ve rabbanî âlemin bekâsı konusunda hocasının öğretisiyle hemfikir olduğudur. Şu halde bu filozofun ondan naklettikleri, ilimde derinleşme makamına ulaşamayan ve kâmil olanların durumunu idrak edemeyen bazı sıradan filozofların görüşünden farklı olan uydurma bir söze benziyor.

[909] Onlardan beşincisi şudur: Kanaatimize göre [Eflatun'un] nefsin kıdemi ve hudûsu hakkındaki iki sözü arasında uzlaşma sağlamada iki ayrı yön daha vardır. Bunlardan ilki şöyle demektir: İnsânî nefisler için, yok olan bu varoluştan sonra iki uhrevî varoluş daha vardır. Bunlardan biri salt aklî bir varoluş olup bu, mukarrebinler içindir. İkincisi ise misâlî-sûrî bir varoluştur. Buna göre nefsin ölümüne hükmedildiğinde onun nefsin ölümünden kastı, nefsin, kâmil nefislere özgü olan aklî hayat ve uhrevî saadet için istidadını yitirmesidir. Ölümsüzlüğünden kastı ise bedenden sonra -her ne kadar hayvânî, hissî ve aklî olmayan bir hayat olsa bile- hayatta kalmasıdır.

[910] İkinci varoluş ise nefsin nefisliği, daha önce açıkladığımız gibi, onun varlık türünden ibarettir. Bu varlık türü nefisler için gerçek anlamda kalıcı değildir. Zira o, bir varlıktan diğer varlığa dönüşür ve birinden diğerine inkılab eder. Şu halde nefis cevherinin oluşmadığına ve ölümsüz olduğuna hükmedildiği her anda bununla nefsin aklî cevheri

و التصفية كي تلحق بهم و تدرك غورهم.

[٩٠٧] فإذا تقرر ذلك فالحق أن يقال في التوفيق بين كلامي أفلاطن الإلهي أن يحمل مراده من العالم حيث يقول إن العالم أبدي و أنه غير مكون على عالم الصور الإلهية لأنها حقائق الموجودات العالمة الثابتة في عالم علمه تعالى و حيث حكم بأنه مكون و أن الباري صرفه من لا نظام إلى نظام فالمراد منه عالم الصور الحسية لأنها مادية منتظمة الوجود من القوة و الفعل و المادة و الصورة على الوجه الذي أومأنا إليه من أن شخصيات كل من المادة و الصورة حادثة مسبوقة بالعدم الزماني.

[٩٠٨] الرابع أن المعلوم من كلمات هذا الفيلسوف التي سننقله إن شاء الله أن مذهبه يوافق مذهب أستاده في باب حدوث هذا العالم و بقاء العالم الربوبي. فما حكاه عنه هذا الشيخ يشبه أن يكون قولا ملفقا مختلقا لفقه بعض عامة الفلاسفة ممن لم يبلغ مقام الراسخين و لم يدرك شأن الكاملين.

[٩٠٩] الخامس أن المختار عندنا في التوفيق بين كلامية في قدم النفس و حدوثها وجهان آخران: أحدهما أن يقال إن للنفوس الإنسانية بعد هذه النشأة الداثرة نشأتين أخرويتين إحداهما عقلية محضة و هي للمقربين و الثانية مثالية صورية. فأراد بموت النفس عند ما حكم بأنها تموت فقدان استعدادها للحياة العقلية و السعادة الأخروية التي للكاملين و أراد بعدم موتها بقاءها بعد البدن و إن كان بحياة حيوانية حسية غير عقلية.

[٩١٠] و ثانيهما أن نفسية النفس كما بينا نفس [نحو] وجودها. و هذا النحو من الوجود غير باق للنفوس بالحقيقة. لأنها متحولة من هذا الوجود إلى وجود آخر تنقلب إليه. فإذن حيثما حكم بأن جوهر النفس غير مكون و لا مائت أراد به جوهرها العقلي و هو غير واقع تحت الكون. لأنه صورة

kastedilmektedir ki bu da oluş [âleminde] yer almaz. Çünkü o, Allah'ın ilminin sûretidir. Nefsin oluşan ve ölümlü olduğu söylendiğinde ise bununla kastedilen onun nefsânî cevherî ve unsurî bedene ilişen sûretidir.

[911] Tüm maddi sûretlerin oluş ve bozuluşa tabi olduğu sabit olmuştur. Özetle; "*Her nefis ölümü tadacak ve sonra bize (Allah'a) döndürüleceksiniz.*"[21] Ardından Allah ahiret hayatını yaratacaktır. Dolayısıyla Eflatun'un her iki sözü de bir çelişki ve kafa karışıklığı olmaksızın doğrudur. Ebü'l-Fazl İbnü'l-Âmid'in şu ifadeleri Eflatun'un sözlerinin hudûsa delalet ettiğini gösterir: Filozoflar semanın tamamı için nefis ve hayatı gerekli görürler.

[912] Eflatun'a gelince o, yüce cisimlerin sonsuz olmayan bir hayatla ve kalıcı olmayan bir zatla nefes alıp canlı olduklarını iddia eder. O, şöyle diyordu: Yüce Allah değerli cisimlere O'nu yüceltmelerini ve övmelerini emrederken onların kalıcı olmalarını gerektiren bir yaratılışla yaratılmadıklarını onlara haber verdi. Ancak yarattıktan sonra onları kalıcı kılacak arzuyu onlara yakınlaştırdı.

[913] Aristoteles ise onun [nefsin-evrenin] oluş ve bozuluşa tabi olmadığını söyledi. Bu iddiasını ise şöyle temellendirdi: Oluş ve bozuluş birbiriyle zıtlık içinde olan şeyleri kabul eden maddede bulunur. Oysa yüce cisimlerde ve onların hareketlerinde bir zıtlık yoktur. Şu halde onlar oluş ve bozuluş içinde olan şeyler değildir. [İbnü'l-Âmid'in] sözlerinin sonu.

[914] Kanaatimce bu iki filozofun sözleri arasında bir çelişki yoktur. Nitekim daha önce buna dikkat çekmiştim ve yakında İlk Muallim'in sözlerini açıklarken Allah'ın izniyle daha detaylı bir şekilde sana açıklayacağım.

[915] O değerli seleflerden biri de büyük filozof Aristoteles'tir. Daha önce, onun, cisimlerden birinin sabit ve kendi başına kaim olmasının mümkün olmadığına dair sözünü zikretmiştik. Çünkü akış (*seyelan*) ve bozulma cismin tabiatındandır. Bu nedenle basiretli insanlar için onun sözlerinden cismânî cevherler arasında kadim olan bir şeyin olmadığı açığa çıkar. Bu, aynı zamanda onun cismânî cevherlerin tedrîcî

21 Ankebut, 29/57.

علم الله و حيثما قال إنها مكونة مائتة أراد به جوهرها النفساني و صورتها التي تعلقت بالبدن العنصري.

[٩١١] و قد ثبت أن كل صورة مادية متكونة فاسدة و بالجملة كل نفس بما هي نفس ذائقة الموت ثم إلى الله ترجعون ثم الله ينشىء النشأة الآخرة. فكلا قولي أفلاطون صحيح من غير تناقض و تحير. و مما يدل على قوله بالحدوث أنه ذكر الأستاد أبو الفضل بن عميد أن الحكماء أوجبوا لجملة السماء النفس و الحياة.

[٩١٢] فأما أفلاطن فزعم أن الأجرام العالية متنفسة حية بحياة غير سرمدية و لا باقية بذاتها. و كان يقول إن الله تعالى حين أمر هذه الأجسام الشريفة بتعظيمه و تمجيده أخبرها بأنه لم يخلقها خلقا يقتضي البقاء لكنه قرن بعد الخلق بها من مشيته ما يصيرها باقية.

[٩١٣] و أما أرسطو فإنه بين أنها غير واقعة تحت الكون و الفساد. و استدل على ذلك بأن الكون و الفساد يوجدان في المادة القابلة للمتضادات- و لا ضد للأجرام العالية و لا لحركتها فهي إذن غير كائنة و لا فاسدة انتهى كلامه.

[٩١٤] أقول لا منافاة بين كلامي هذين الحكيمين على ما وقع التنبيه فيما سبق من الكلام و ما سيلحق و سيرد عليك ما فيه زيادة الانكشاف عند شرحنا لكلمات المعلم الأول الذي سننقلها عن قريب إن شاء الله تعالى.

[٩١٥] و من هؤلاء الأسلاف المكرمين الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس قد ذكرنا سابقا من كلامه ما ناص على أنه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتا قائما. لأن من طبيعته السيلان و الفساد. فقد انكشف من كلامه لأهل البصيرة أن لا شيء من الجواهر الجسمانية بقديم عنده و مما يدل أيضا على أنه غير ذاهل عن الحدوث التدريجي للجواهر الجسمانية- هو

hudûsuna şaşırmadığına da delalet eder. Bu, bilinen kitabı *Usûlûcyâ*'da değerli hocası Eflatun'dan naklettikleridir. Orada şöyle der: Eflatun akıl ile duyu, gerçek varlıkların (*inniyatü'l-hakkiyah*) tabiatı ile duyulur şeylerin [tabiatı] arasında ayrım yapar. Gerçek varlıklar daimi olup durumları zevale uğramazken gerçek anlamda oluş ve bozuluşa tabi olan duyulur şeyler ise yok olucudur. Bu ayrımı bitirdiğinde ortaya çıkarak şöyle der: Cisimleri (*ecrâm*) olmayan gerçek varlıkların sebebi ile cisimleri olan duyulur şeylerin sebebi tektir. O da İlk Varlık olan Hak'tır.

[916] Aristoteles sonra şöyle dedi: Daimi aklî varlıklar ile yok olucu hissî varlıkların sebebi olan İlk Yaratıcı salt iyiliktir. İyilik (*hayr*) O'nun hâricinde başka bir şeye yaraşmaz. Yüce ve düşük âlemde bulunan her iyilik, onların veya aklî varlıkların tabiatlarından değil, aksine o yüce tabiattandır. Her aklî veya hissî tabiat ondan meydana gelir. Dolayısıyla her iki âlemde iyilik ancak Yaratıcı'dan kaynaklanır. Sonra [Aristoteles] şöyle dedi: İlk Varlık olan Hak önce akla, sonra nefse, sonra da tabii şeylere hayat verendir. Yaratıcı salt iyilik olandır. Bu filozofun [Aristoteles'in] hocasından aktardığı sözleri burada sona erdi.

[917] *Usûlûcyâ* kitabının başka bir yerinde şöyle der: Aklî şeyler hissî şeyleri gerekli kılar. Yaratıcı ise aklî ve hissî şeylerin varlığını gerektirmez. Hatta O tüm şeyleri elinde tutandır [koruyandır]. Bununla beraber aklî şeyler gerçek varlıklardır. Zira onlar İlk Sebep'ten vasıtasız yaratılmışlardır. Hissî şeyler ise yok olucu varlıklardır. Çünkü onlar gerçek varlıkların resimleri ve örnekleridir (*misâl*). Onların kaim oluşu ve devamlılığı oluş ve üremeyledir. Böylece aklî, sabit ve daimi şeylere benzeyerek devamlı ve kalıcı olurlar.

[918] Diyorum ki, onun sözleri bu âlemin bozuluşunu ve yok oluşunu ortaya koyuyor. Fakat onun zikrettiği aklî varlıkların hissî varlıkları gerektirmesi, Yaratıcı'nın ise hiçbir şeyin varlığını zorunlu kılmaması ve O'nun sabit olan varlığının her şeyi koruduğu yönündeki ifadelerinde gerektirme ile koruma arasındaki fark şudur: Yok olucu olan her türsel tabiat için Allah yanında sabit olan, onu [tabii sûreti] kaim kılan ve onu koruyan aklî bir sûret vardır. Bu [aklî sûret], tabii türlerin sayısına göre çokluğa sahiptir, oysa Yaratıcı'nın zâtı tektir. Zâtının tümüne nispeti Kayyum olan Bir'in nispetidir.

ما حكاه عن أستاده أفلاطن الشريف في كتابه المعروف بأثولوجيا حيث قال ففرق أي أفلاطن بين العقل و الحس و بين طبيعة الإنيات الحقية و بين الأشياء المحسوسة و صير الإنيات الحقية دائمة لا تزول عن حالها و صير الأشياء الحسية داثرة واقعة تحت الكون و الفساد فلما فرغ من هذا التميز بدا و قال إن علة الإنيات الحقية التي لا أجرام لها و الأشياء الحسية ذوات الأجرام واحدة و هي الإنية الأولى الحق.

[٩١٦] ثم قال إن الباري الأول الذي هو علة الإنيات العقلية الدائمة و الإنيات الحسية الداثرة هو الخير المحض و الخير لا يليق لشيء من الأشياء إلا به و كل ما كان في العالم الأعلى و العالم الأسفل خير فليس ذلك من طباعها و لا من طباع الإنيات العقلية لكنها من تلك الطبيعة العالية. و كل طبيعة عقلية أو حسية منها بادية فإن الخير إنما ينبعث من الباري في العالمين. ثم قال: إن الإنية الأولى الحق هي التي تفيض على العقل الحياة أولا ثم على النفس ثم على الأشياء الطبيعية و هو الباري الذي هو خير محض انتهى كلام هذا الفيلسوف ناقلا عن أستاده.

[٩١٧] و قال في موضع آخر من كتاب أثولوجيا إن الأشياء العقلية يلزم الأشياء الحسية- و الباري لا يلزم الأشياء العقلية و الحسية بل هو ممسك لجميع الأشياء غير أن الأشياء العقلية هي إنيات حقية لأنها مبتدعة من العلة الأولى بغير وسط و أما الأشياء الحسية فهي إنيات داثرة لأنها رسوم الإنيات الحقية و مثالها. و إنما قوامها و دوامها بالكون و التناسل كي تدوم و تبقى تشبها بالأشياء العقلية الثابتة الدائمة.

[٩١٨] أقول كلامه نص على فساد هذا العالم و دثوره و أما معنى ما ذكره من لزوم العقليات للحسيات و عدم لزوم الباري للأشياء و كون الثابت له إمساك الكل و الفرق بين اللزوم و الإمساك فهو أن لكل طبيعة نوعية داثرة صورة عقلية ثابتة عند الله هي المقومة لها و ذات عناية بها و هي متعددة الإنيات حسب تعدد الأنواع الطبيعية و الباري أحدي الذات نسبة ذاته إلى الجميع نسبة واحدة قيومية.

[919] Bu aklî varlıklar ancak O'nun Kayyum oluşunun cihetleri ve biri olmadan diğerine özgü olmaksızın feyz ve cömertliğinin çoğalmasıdır. Bu nedenle O'nun eşyaya nispetiyle diğer sebeplerin sonuçlarıyla olan nispeti arasında fark vardır. Şöyle ki, ikisi de kendi sonucunu kendisi için gerekli kılar ve onun ötesine geçmez. Yaratıcı ise aklî ve hissi türlerden kendisi için bir şeyin [varlığını] zorunlu kılmaz. Aksine varlık, kalıcılık bakımından farklı derecelerine rağmen tümünü düzenleyen, dağılmalarını önlemek için bağlarını [elinde] tutan ve onları yok olmaktan koruyandır. Zira salt aklî varlıklar "Bir"in zâtının bekâsıyla kalıcı olurken, hissî varlıklar ise misal ve benzerlerine ulaşarak, tedrîcî bir hudûsla kalıcı olarak ve yokluğu varlıkla karıştırarak kalıcı olurlar.

[920] O halde "Onların kaim oluşu ve devamlılığı oluş ve üremeyledir." sözünde geçen oluştan (*kevn*) kastı felekiyyâtta olduğu gibi bitişme niteliği olan tedrîcî varlıktır. Üremeden kastı ise -tıpkı unsurî varlıklar arasında şahısları hayvan ve bitki türleri gibi yayılan tabiatlarda olduğu gibi- ayrışma şeklinde oluştaki ardışıklıktır.

[921] Ayrıca *Usûlucya* kitabının onuncu meymerinde şöyle der: İlk heyûlâ Bir olan Hak'tan (*Hakkü'l-vâhid*) yaratıldığında durur ve gözü Bir'i müşahede etmek üzere açılır. İşte o vakit bir akıl haline gelir. Böylece yaratılan ilk heyûlâ bir akla dönüştüğünde Hakkü'l-vahid'in fiillerini anlatır hale gelir. Çünkü onun gözü O'nu görmek üzere açıldığında, O'nu takatince gördüğünde ve bir akıl haline geldiğince Hakkü'l-Vahid ona çok büyük güçler verir. Büyük güçlere sahip olan akıl haline geldiğinde hareket etmeksizin -Hakkü'l-Vahid'e benzer şekilde- nefis sûretini yaratır.

[922] Bunun [benzerliğin] sebebi hareket etmediği halde Hakkü'l-Vahid'in aklı yaratması gibi, aynı şekilde aklın da hareket etmeksizin nefsi yaratmasıdır. Fakat Hakkü'l-Vahid aklın hüviyetini yaratırken, akıl ise Hakkü'l-Vahid'in aklın hüviyetiyle yarattığı bir hüviyetten nefsin sûretini yarattı.

[923] Nefis ise, sebeplinin sebeplisi olması bakımından fiilini hareketsizken hareket etmeden akledemedi. Aksine bir hareketle fiilde bulunur

[٩١٩] و إنما تلك العقليات جهات قيوميته و تكثرات فيضه و جوده من غير اختصاص له بواحد دون واحد. و لهذا فرق بين نسبته إلى الأشياء و نسبة سائر العلل إلى معاليلها بأن كلا منها يلزم معلوله بخصوصه لا يتعداه. و الباري لا يلزم شيئا من أنواع العقليات و الحسيات بخصوصه بل هو الناظم للكل و الممسك لرباطها عن الانفصام و الحافظ لها عن الفناء على تفاوت مقاماتها في الوجود و البقاء حيث إن العقليات المحضة تبقى ببقاء الذات الأحدية و الحسيات إنما تبقى بتلاحق الأمثال و الأشباه و بقاء التدرج في الحدوث و تشابك العدم بالوجود.

[٩٢٠] فقوله إنما قوامها و دوامها بالكون و التناسل أراد بالكون الوجود التدريجي على نعت الاتصال كما في الفلكيات و بالتناسل التعاقب في الكون على نهج الانفصال كما في العنصريات من الطبائع المنتشرة الشخصيات مثل أنواع الحيوان و النبات.

[٩٢١] و قال أيضا في الميمر العاشر من كتاب الربوبية لما ابتدعت الهوية الأولى من الواحد الحق وقفت و ألقت بصرها على الواحد ليراه فصارت حينئذ عقلا فلما صارت الهوية الأولى المبتدعة عقلا صارت يحكي أفاعيلها للواحد الحق لأنها لما ألقت بصرها عليه و رأته على قدر قوتها و صارت عقلا أفاض عليها الواحد الحق قوى كثيرة عظيمة- فلما صار العقل ذا قوة عظيمة أبدع صورة النفس من غير أن يتحرك تشبها بالواحد الحق.

[٩٢٢] و ذلك أن العقل أبدعه الواحد الحق و هو ساكن فكذلك النفس أبدعها العقل- و هو ساكن أيضا لا يتحرك غير أن الواحد الحق أبدع هوية العقل و أبدع العقل صورة النفس في الهوية التي ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل.

[٩٢٣] و أما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم يقو على أن يعقل فعلها بغير حركة- و هي ساكنة بل فعليته بحركة و أبدعت صنما ما و إنما

ve herhangi bir heykel (*sanem*) yaratır. Heykel denilmesinin sebebi onun sabit ve kalıcı olamayan yok olucu bir fiil olmasıdır. Çünkü o bir hareketledir ve hareket, sabit bir şeyden kalıcı bir şey meydana getirmez. Bunun yerine o, yok olucu bir şeyi meydana getirir. Aksi takdirde onun fiili ondan daha değerli olur. Zira bu durumda fiilden etkilenen (*meful*) sabit ve hayattayken fâil -bununla hareketi kastediyorum- yok olucu ve nesli tükenmiş olur. Oysa bu, çok saçmadır. [Aristoteles'in] sözlerinin sonu.

[924] Bu ifadede felekî cisimler ve onların dışındakilerin yok olan, nesli tükenen, varlıkları dönüşen, oluşan, bozulan, cevherleri ve zâtları değişen heykeller (*esnâm*) olduğu açıktır.

[925] Ayrıca söz konusu kitabın başlarında meselelerin başlıklarını zikrederken tabiat hakkında şöyle der: O, tümel hüküm için heykeldir (*sanem*). Tabiatta alçalarak nefse uyumlu oldu. O, etkiler ve etkilenir. Fakat heyûlâ etkilenirken nefsi etkilemez. Çünkü o, zamana tabi değildir. Ancak küllî nefislerde onun etkileri zamanın [etkisi] altındadır ve o, bir şeyi başka bir şeyin ardından etkiler. Kaçınılmaz olarak o zamanın etkisi altında mıdır, yoksa değil midir? Ortak şeyler, zamanın etkisi altında olan şeylerdir. Etkin olan kelimeler, şeyleri birlikte etkilerken edilgen kelimeler bütün etkilenmeyi bir anda değil peyderpey etkiler.

[926] Bu büyük filozofun âlemin hudûsuna inandığını gösteren deliller arasında hakkında cumhurun dilinde meşhur olandan, Themistius'un ondan naklettiğinden ve İbn Sînâ'nın bu mesele hakkında inandığından farklı olarak benim onun sözlerinde bulduklarımdır. O da şu söyledikleridir: Mahmul, yani cismânî sûretlerin kendisiyle olduğu şeylerden birisinin oluşu, eşlik ettiği diğerinden değil, aksine eşlik ettiği diğerinden sonra olması gerekir. Zira ikisi maddeye dönüşümlü olarak maruz kalır.

[927] Şu halde sûretin bâtıl ve yok olucu olduğu ortaya çıktı. Eğer bir anlam yok oluyorsa onun bir başlangıcının olması gerekir. Zira yok olma bir sonuçtur ve gelenin ne getirdiğine [geldiği yere] delalet eden iki uçtan biridir. Dolayısıyla varoluşun yoktan meydana geldiği ve taşıyıcısının zâtının onu kabul etmesinin ve taşımasının imkânsız olmadığı doğrudur. O, taşıyıcısının bir başlangıç ve sonuca sahip olduğuna ve onun yoktan var edildiğine delalet eden bir başlangıç ve sonuca sahiptir.

يسمى صنما لأنه فعل دائر غير ثابت و لا باق لأنه كان بحركة و الحركة لا تأتي بالشيء الثابت الباقي بل إنما تأتي بالشيء الدائر و إلا كان فعلها أكرم منها إذ كان المفعول ثابتا قائما و الفاعل داثرا بائدا أعني الحركة و هذا قبيح جدا انتهت عبارته.

[٩٢٤] و لا يخفى ما فيها من التصريح على أن الأجسام الفلكية و غيرها أصنام دائرة بائدة مستحيلة الوجود كائنة فاسدة متبدلة الجواهر و الذوات.

[٩٢٥]و قال أيضا في صدر هذا الكتاب عند ذكر رءوس المسائل في الطبيعة و إنها صنم لحكم الكل وافق للنفس سفلا في الطبيعة. و إنها تفعل و تنفعل و إن الهيولى تنفعل و لا تفعل في الأنفس. و إنها غير واقعة تحت الزمان و إنما تقع تحت الزمان آثارها في الأنفس الكلية و إنها كانت تفعل الشيء بعد الشيء و لا محالة إنها تحت الزمان أم ليست تحت الزمان بل الأشياء المشتركة هي تحت الزمان و إن الكلمات الفواعل تفعل الأشياء معا و ليس في الكلمات المنفعلة أن تفعل الانفعال كله معا لكن الشيء بعد الشيء.

[٩٢٦] و من الشواهد الدالة على أن هذا الفيلسوف الأعظم كان يرى و يعتقد حدوث العالم أني قد وجدت منه كلمات دالة غير ما هو المشهور منه في ألسنة الجمهور و غير ما نقله منه ثامسطيوس و اعتمد عليه الشيخ الرئيس في هذه المسألة و هو أنه قال الأشياء المحمولة يعني بها الصور الجسمانية فليس كون أحدهما من صاحبه بل يجب أن يكون بعد صاحبه فيتعاقبان على المادة.

[٩٢٧] فقد بان أن الصورة تبطل و تدثر و إذا دثر معنى وجب أن يكون له بدء لأن الدثور غاية و هو إحدى الحاشيتين ما دل على أن جائيا جاء به فقد صح أن المكون حادث لا من شيء و أن الحامل لها غير ممتنع الذات عن قبولها و حمله إياها و هي ذات بدو و غاية يدل على أن حامله ذو بدو و غاية و أنه حادث لا من شيء.

[928] Yaratıcısı için ne bir başlangıç ne de bir nihayet olduğuna delalet eder. Çünkü yok olma sondur ve son için bir ilk yoktur. Bu nedenle eğer cevherler ve sûretler halen mevcûd iseler onlarda dönüşüm mümkündür. Çünkü dönüşüm şeyin varlığından ibaret olan sûretin yok olmasıdır. Şeyin bir sınırdan başka bir sınıra ve bir halden diğerine geçmesi niteliksel bir yok olmayı gerektirir. Oluş ve bozuluşta dönüşümün tekrar etmesi onun yok olmasına; ahvalinin hudûsu ise onun [yeniden] başlamasına delalet eder. Parçalarının başlaması ise tümünün başlamasına delalet eder. Ve eğer âlemde bulunanların bir kısmı oluş ve bozuluşu kabul ederse âlemin tamamının bunu kabul etmesi gerekir. [Âlemin] bozuluşa kâbil olan bir başlangıcı ve oluşa dönüşen bir sonu vardır. Bu nedenle başlangıç ve son Yaratıcı'ya delalet eder.

[929] Bazı materyalistlerin (*dehriyyûn*) Aristoteles'e şöyle sorduğu anlatılır: Yaratıcı daima var olduğuna ve O'ndan gayrı hiçbir şey yok iken sonradan âlemi yarattığına göre âlemi neden yarattı? Aristoteles şöyle cevap verir: "Neden" onun için caiz değildir? Zira "neden" bir neden gerektirir. Çünkü neden, neden olduğu şeyde kendi üstündeki bir nedenliden ona neden olanda yüklemdir. Oysa Yaratıcı bileşik değildir ki zâtı nedenleri yüklenmiş olsun. Dolayısıyla "neden" O'nun hakkında geçerli [bir soru] değildir. O yaptığı her şeyi yapar. Çünkü o cömerttir. Bunun üzerine dediler ki, O her daim cömert olduğuna göre O'nun zail olmayan bir fâil olması da gerekir. [Aristoteles] şöyle dedi: Zail olmamanın anlamı O'ndan önce ilk olanın olmaması demektir. Fâilin fiili ilk olmayı gerektirir. "İlk olmamak" ile "ilk olma özelliğine sahip olmak"ın birleşmesi söz ve zât bakımından imkânsız ve çelişiktir.

[930] Ona şöyle denildi: Bu âlem yok olucu ve bâtıl mıdır? O "evet" diye cevap verdi. Denildi ki, eğer fâniyse O'nun cömertliği de fâni değil midir? O şöyle dedi: Allah, âlemi fesada uğramayan bir biçimde [yeniden] düzenlemek için fâni (*bâtıl*) kılar. Zira bu yapısı bozulmaktadır. [Aristoteles'in] değerli ve ışıltılı sözlerinin sonu. Diyorum ki, yakin ehli olan topluluğa, hikmet ve dinde basiret sahiplerine bakın! Âlemin hudûsu ve onun Hak yaratıcısıyla olan irtibatı hakkında -O'nun ne zâtında ne iradesinde, ne de sıfatlarında herhangi değişiklik yapmaksızın- filozoflar arasında bu denli sağlam ve kesin sözlere sahip olan biri ondan [Aristoteles] sonra gelmiş midir?

[٩٢٨] و يدل على أن محدثه لا بدو له و لا غاية. لأن الدثور آخر و الآخر ما كان له أول فلو كانت الجواهر و الصور لم يزالا فغير جائز لأن الاستحالة دثور الصورة التي بها كان وجود الشيء و خروج الشيء من حد إلى حد و من حال إلى حال يوجب دثور الكيفية و تردد المستحيل في الكون و الفساد يدل على دثوره و حدوث أحواله يدل على ابتدائه و ابتداء جزئه يدل على بدو كله و واجب إن قبل بعض ما في العالم للكون و الفساد أن يكون كل العالم قابلا له و كان له بدو يقبل الفساد و آخر يستحيل إلى كون فالبدو و الغاية يدلان على مبدع.

[٩٢٩] و ذكر أنه قد سأل بعض الدهرية أرسطاطاليس و قال إذا كان المبدع لم يزل و لا شيء غيره ثم أحدث العالم فلم أحدثه فقال لم غير جائزة عليه لأن لم تقتضي علة و العلة محمولة فيما هي علة عليه من معلل فوقه و ليس المبدع بمركب فيحمل ذاته العلل- فلم عنه منفية فإنما فعل ما فعل لأنه جواد. فقيل فيجب أن يكون فاعلا لم يزل لأنه جواد لم يزل. قال معنى لم يزل لا أول له و فعل فاعل يقتضي أولا و اجتماع أن يكون ما لا أول له و ذو أول في القول و الذات [و الفعل] محال متناقض.

[٩٣٠] قيل له فهل يبطل هذا العالم قال نعم. قيل فإذا بطله بطل الجود قال يبطله ليصوغه الصيغة التي لا يحتمل الفساد لأن هذه الصيغة يحتمل الفساد انتهت كلماته الشريفة النورية. أقول انظروا معاشر أهل اليقين و أولي البصيرة في الحكمة و الدين هل جاء أحد بعده من الحكماء و المتكلمين بمثل هذا الكلام المحكم المتين في باب حدوث العالم و ارتباطه بالمبدع الحق من غير تغير لا في ذاته و لا في إرادته و إضافته.

Açıklama ve Hatırlatma

[931] O'nun [Aristoteles'in] sözlerinde, inceleyen bazılarına gizli kalması muhtemel olan ve izah edilmeye ihtiyaç duyan ince işaretler ve değerli araştırmalar vardır. Bu nedenle konuyu açıklığa kavuşturmak için onları yorumlamak istiyoruz. "Onlardan birinin oluşu eşlik ettiği diğerinden değildir." sözü önceki sûretlerin sonrakinin bireysellikleri (*şahsiyât)* bakımından nedeni olmadığına bir işarettir. Çünkü kaim olma ve varlığın nedeni, onunla kaim olduğu şeyin varlığından ayrılmamalıdır. Şu halde zaman bakımından şeyden önce olan her şey, o şeye mukavvim olamaz.

[932] "Eğer bir anlam yok oluyorsa onun bir başlangıcı olması gerekir. Zira yokluk hudûsun anlamını kanıtlamak için bir gayedir. Yokluk tarafından öncelenmek şeyin yok olucu olması ve onun hedefinin sona ermesi bakımındandır." sözü, şeyin başlangıcının onun hedefinin türüne göre olduğuna dikkat çekmektedir. Bu nedenle sonu yokluk olanın, başlangıcı da aynı şekilde yokluktur.

[933] "Bir şeyin yokluğu nasıl olur da o şeyin ulaşacağı nihai son olabilir?" diyebilirsin. Deriz ki, yokluklar tıpkı araz yoluyla ilkeler oldukları gibi aynı şekilde bilaraz nihai sondur. Şey, kendi kemâli olan zâtî sonuna ulaştığında artık onun eksik hüviyeti geriye kalmaz. Onun önceki yokluğunda da kıyas bu şekildedir.

[934] Onun "Varoluş yoktan (*lâ min şey*) meydana gelir." sözü, "şeyin kendisinden meydan geldiği şey" ile "şeyin kendisiyle olduğu şey" arasındaki ayrıma işaret eder. Bu ikisinden birinin diğerinin aynısı olması mümkün değildir. Çünkü şeyin "kendisinden meydana geldiği şey"in, 'şey'den farklı olması gerekirken, şeyin "kendisiyle olduğu şey"le birlikte olmalıdır. Zira ilki zamansal hazırlayıcı bir sebep iken ikincisi zâtî ve kaim kılıcı sebeptir. Dolayısıyla hâdis olan her şeyin sadece bir şeyden meydana gelmesi değil, zamansal ardıllık anlamı dışında bir şeyle meydana gelmesi gerekir.

[935] Çünkü şeyin kendisinden meydana geldiği vehmedilen [şey], şeyin kendisiyle meydana geldiği [şeyden] farklıdır. Zira o [kendisinden meydana geldiği şey], bundan farklı olarak meydana geldiği anda bâtıl

تفسير و تذكرة

[٩٣١] إن في كلامه إشارات لطيفة و تحقيقات شريفة لعلها تخفى على بعض الناظرين- و تفتقر إلى التبيينظ فنريد أن نشرحها توضيحا للمرام فقوله فليس كون أحدهما من صاحبه إشارة إلى أن الصور السابقة ليست علة للاحقة من حيث شخصيتها لأن علة القوام و الوجود لا بد و أن لا ينفك عن وجود ما يتقوم به فكل ما يكون متقدما بالزمان على شيء فلا يكون علة مقومة له.

[٩٣٢] و قوله و إذا دثر معنى وجب أن يكون له بدو لأن الدثور غاية إثبات لمعنى الحدوث و المسبوقية بالعدم من جهة دثور الشيء و انتهائه إلى الغاية و تنبيه على أن بدو الشيء على نحو غايته فما كان غايته العدم كان بدوه أيضا العدم مثله.

[٩٣٣] و لك أن تقول كيف يكون عدم الشيء غاية له. قلنا الأعدام غايات بالعرض كما أنها مبادي كذلك بمعنى أنه إذا انتهى الشيء إلى غاية ذاتية هي كماله فلا يبقى هويته الناقصة و كذا القياس في عدمه السابق.

[٩٣٤] و قوله إن المكون حادث لا من شيء إشارة إلى التميز بين ما منه الشيء و ما به الشيء و لا يمكن أن يكون إحداهما هو الآخر بعينه .لأن ما منه الشيء يجب أن يفارقه الشيء و ما به الشيء يجب أن يجامعه. لأن الأول سبب زماني معد و الآخر سبب ذاتي مقوم. فكل حادث يجب أن يكون حدوثه بشيء لا من شيء فقط إلا بمعنى التعاقب الزماني.

[٩٣٥] لأن الذي يتوهم أنه منه حدث غير الذي به حدث. لأن ذلك قد بطل عند حدوثه بخلاف هذا. فكيف يكون الباطل سببا محصلا للشيء.

olur. Şu halde bâtıl olan, nasıl olur da şey için meydana getirici sebep olabilir? Bu nedenle her hâdis zamana tabi olmayan bir yaratıcıya (*mucid*) muhtaçtır. Çünkü her zamansal olan ancak yavaş yavaş meydana gelir ve tıpkı o yavaş yavaş meydana geldiği gibi ebediyen bilkuvve olmaktan yoksun olmaz. Bilkuvve olan ise şeyin kuvveden fiile çıkması için bir sebep olmaz. Bu nedenle, [bu durumun] zaman sınırının dışında olmasından dolayı başlangıcı ve sonu olmayan bir yaratıcıya delalet ettiğini söyler.

[936] Onun "Eğer âlemde bulunanların bir kısmı oluş ve bozuluşu kabul ederse âlemin tamamının bunu kabul etmesi gerekir." sözünün anlamı şudur: Bütünün (*kūll*) varlığı tüm parçalarının varlığıyla kaim olduğu için, bir parça bozuk olduğunda bütün bozuk olmaya daha uygun olur. Hudûsun yokluktan sonra olduğu apaçıktır Bu, özellikle de her bir parçası yok oluşa tabi olan bütün için geçerlidir. Ben burada zamansal olan bütün ve parçayı kastediyorum. Zira kendi bitişik niceliksel hüviyetiyle zamansal bütünün (*el-kūll*) varlığı kendi parçalarından bir şeyin varlığıyla -her ne kadar tüm parçalar bulunsa da- bir araya gelmez. Bütünün varlığı cüzlerinin yok olmasıyla yok olur. Onun, parçalarla bir araya gelmesi söz konusu değildir. Bu bir araya gelmenin vehimde olması hâriç. Bu nedenle zamansalların toplamı için dış âlemde bir küllîlik yoktur. Aksine bunlar yok olan her bir parçasının varlığıyla fasid ve yok olucudur.

[937] Onun "Zaman ve zamanlıların bütünü için dehrde bir varoluş vardır." sözünün cevabı ise şudur: Onların bütünü için, parçalarının yokluğu nedeniyle dehrde bir yokluk vardır. Çünkü her parça bir zamanda, hatta diğer bütün zamanlarda var olduğu gibi bütün de zamanların tümünde mâdumdur. Nitekim daha önce bunu niceliksel bitişik varlığın türü konusunda tahkik ettiğimiz gibi onun her bir parçası bütünde yoktur.

[938] Onun "Devamlı olmanın anlamı, başlangıçsız olmaktır. Fiilin anlamı ise ilk olmayı gerektirir." sözündeki fiilden kastı yaratma olmaksızın tedrîcî tesirden ibaret olan "yapmak" kategorisinin altında bulunandır. Demek istediği ise cismânî sûretlerin varlığının tedrîcî bir hudûsla olduğu ve tedrîcî fiilin daimi oluşu şöyle dursun iki zamana kalmasının bile mümkün olmadığıdır. Aksine onun varlığı yokluğunu gerektirir, oluşu da bozuluşuna yol açar.

فكل حادث يفتقر إلى موجد- لا يكون تحت زمان و لأن كل زماني لا يوجد إلا شيئا فشيئا و كما أنه يوجد شيئا فشيئا فهو أبدا لا يخلو عن ما بالقوة و ما بالقوة لا يكون سببا لإخراج الشيء من القوة إلى الفعل. و لذلك قال و يدل على محدث لا بدو له و لا غاية لكونه خارجا عن أفق الزمان.

[٩٣٦] و قوله"و واجب إن قبل بعض ما في العالم للكون و الفساد أن يكون كل العالم قابلا له" معناه أن الكل مما يتقوم وجوده بوجود جميع أجزائه فإذا كان جزؤه فاسدا كان الكل أولى بالفساد. و الحدوث بعد العدم و هو ظاهر سيما في الكل الذي كل واحد من أجزائه يكون فاسدا أعني الكل و الجزء الزمانيين. فإن وجود الكل الزماني بهويته الكمية الاتصالية لا يجامع وجود شيء من أجزائه حتى إذا وجد جميع الأجزاء فقد انقضى وجود الكل بانقضائها فلا اجتماع له مع الأجزاء إلا في الوهم فلا كلية لمجموع الزمانيات في الخارج بل هي فاسدة و دائرة بوجود كل جزء و دثور.

[٩٣٧] و ما قيل إن لمجموع الزمان و الزمانيات وجودا في الدهر- فجوابه أن لمجموعها عدما في الدهر لعدم أجزائها لأن كل جزء كما أنه موجود في وقت بل سائر الأوقات كلها فالكل معدوم في جميع الأوقات كما حققناه سابقا في نحو وجود المتصل المقداري أن كل جزء منه معدوم عن الكل-

[٩٣٨] و قوله معنى لم يزل لا أول له و معنى فعل يقتضي أولا أراد بفعل ما هو تحت مقولة أن يفعل و هو التأثير التدريجي دون الإبداع و غرضه أن وجود الصور الجسمانية تدريجي الحدوث و الفعل التدريجي لا يمكن بقاؤه زمانين فضلا عن كونه باقيا لم يزل بل وجوده يلزمه زواله و كونه يستدعي فساده.

[939] Onun "Fesada uğramayan bir biçimde onu tasarlamak için onu fâni (*bâtıl*) kılar." sözü, her cismânî sûretin ona döndüğü, ona dönüştüğü ve onunla birleştiği aklî bir gaye olduğuna işaret etmektedir.

[940] Böylece onun açıklamalarından, âlemin Yaratıcı Bâri'den nasıl meydana geldiği ve niçin harap/*yok* olduğu öğrenilmiş oldu. Ayrıca onun sözlerinden feleklerin nasıl helak olduğu, göklerin tıpkı kitapların yazılı sayfaları gibi nasıl dürüldüğü öğrenilmiş oldu. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur: "*İlk yaratmaya başladığımız gibi onu iade ederiz. Üzerimize sözdür; biz bunu mutlaka yapacağız.*"[22] Bu, ismi yüce Yaratıcı'nın felekleri hareket ettiren ve gökleri döndüren ve idare eden olması, fiilinde ve yaratmasında muhtar olan hakîm bir fâil olmasıdır. Her fâil-i muhtar olanın fiilinde bir amaç ve gaye vardır ki bu amaç ve gaye onun fiilleri ve sanatının varlığından, fiilini ve yaratmasını izhar etmeden önce gelen Allah'ın inayetidir. [Fiillerinden] önce olan inayeti nedeniyle meydana gelen her şey sebepler vasıtasıyla ve hareket ettiricilerin teşvikiyle meydana gelir. Şu halde her hareket ettiricinin fiili amacına ve gayesine ulaştığında fiilden tamamen kesilerek zorunlu olarak işi bırakır.

[941] Yüce Allah'ın izniyle felekleri hareket ettiren ve zamanlı varlıkları O'nun iradesiyle var eden, hedeflerine ulaştıklarında zorunlu olarak onları hareket ettirmeyi ve idare etmeyi bırakır. Felekleri hareket ettiren ve melekleri teşvik eden hareketten ve teşvik etmekten alıkonulduğunda gökler deveran etmeyi, gezegenler dönmeyi bırakır. Böylece âlem helak olur, düzen bozulur, mevsimler ortadan kalkar, türler, ekinler ve nesil yok olur ve kâinat ahiret yurduna intikal eder.

[942] Çünkü bu âlemi ayakta tutan (*kıvâm*), varlıkların sûretinden ibaret olan bir harekettir. Eğer o hareket bâtıl olursa her şey bâtıl olur. Eğer o tükenirse kâinat onun tükenişiyle tükenir ve kıyamet kopar. Şu halde onun bu açıklamasından âlemin yok olması, feleklerin yıkılması, göklerin ve yerlerin dürülmesi öğrenilmiş oldu. Kuşkusuz bunda kulluk eden kimseler için yeterli bir öğüt vardır.

22 Enbiya, 21/104.

[٩٣٩] و قوله يبطله ليصوغه الصيغة التي لا يحتمل الفساد إشارة إلى أن لكل صورة جسمانية غاية عقلية ترجع إليها و تصير إياها و تتحد بها.

[٩٤٠] و قد علم بما ذكره كيفية حدوث العالم عن الباري الصانع و لمية بواره وخرابه. و علم منه كيفية خراب الأفلاك و طي السماوات كطي السجل للكتب كما قال تعالى: كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْداً عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فاعِلِينَ و ذلك لأن الباري عز اسمه- محرك الأفلاك و مدير السماوات و مدبرها فاعل حكيم مختار في فعله و صنعه. و كل فاعل مختار فله في فعله غرض و غاية و هي عناية الله السابقة على وجود أفاعيله و صنائعه قبل إظهار فعلها و صنعتها و من أجل العناية السابقة يفعل ما يفعله بتوسيط الأسباب و تشويق المحركات و كل محرك فإذا بلغ فعله إلى غرضه و غايته قطع الفعل البتة و أمسك عن العمل بالضرورة.

[٩٤١] فإذا كان محرك الأفلاك بإذن الله تعالى و موجد الإنيات الزمانية بإرادته نال غرضه في تحريكها فسبيله أن يمسك عن تحريكها و إدارتها و كلما أمسك محرك الأفلاك و مشوق الأملاك عن التحريك و التشويق وقفت السماوات عن الدوران و الكواكب عن المسير و خرب العالم و فسد النظام و بطلت الفصول و انعدمت المواليد و الحرث و النسل و انتقلت الأكوان إلى الدار الآخرة.

[٩٤٢] و ذلك لأن قوام هذا العالم بالحركة التي هي صورة المكونات. فإذا بطلت بطل الجميع و إذا نفدت نفد بنفادها الأكوان و قامت القيامة. فقد علم بما ذكره على هذا الشرح بوار العالم و خراب الأفلاك و طي السماوات و الأرضين إن في هذا لبلاغا لقوم عابدين.

Şüphe ve Tahsil

[943] Vehim sahibi bir kimse şöyle vehmedebilir: Hareket ettiren fâil amacına şmamış ve gayesine erişmemiş olabilir. Hareket ettirici amacına ulaşmamış olduğu halde fiili bırakması ve amacına ulaşacak yolunun mümkün olmaması durumunda fâilin tabiatında saklı olan bir amacın mümkün olmadığı açığa çıkar. Oysa biz böyle olduğunu varsaymıştık.

[944] Fâilin onu zorlama ile ya da tesadüfen istemesi veya ona meyletmesi durumu bunun dışındadır. Bir şey bu zorlama ve tesadüf ile daimi ve tabii fiillerde olmaz. Oysa felekleri hareket ettirenin ve zamansal varlıkları var edenin kerim bir padişah ve hakîm bir fâil olduğu ve hakîm olanın fiillerinin kendisine dayandığı bir gayeden mahrum olmayacağı varsayılmıştı. O halde feleklerin varlığının ve onlarda bulunan her şeyin, ilim bakımından kendisinde başladığı, aynî bakımdan ise kendisinde son bulduğu bir gayesi vardır.

[945] Daha önce bahsettiğimiz gibi filozofların Yaratıcı'nın eylemlerinde bir gayenin olmadığına dair görüşleri bizim bu konuda söylediklerimize aykırı değildir. Çünkü bu, mutlak fiil ve mutlak yokluktan ümitsizlik hakkındadır. Oysa bizim sözümüz zamansal fiil ve onun gayesi ile yakın ve doğrudan fâilinin kendisine dönen amacı hakkındadır.

[946] Bununla aynı zamanda bu filozofun [Aristoteles] gayeyi inkâr eden ifadelerindeki çelişki de bertaraf edilmektedir. Nitekim "niçin" sorusunun gaye için uygun olmadığını söylemiş, ardından "Fâil bu âlemi fesada uğramayan bir biçimde tasarlamak için geçersiz ve yok kılar." diyerek gayeyi ispat etmişti.

Hükme Bağlama (*Tescil*)

[947] Bu büyük filozoftan aktardığımız sözler, ifadeler ve işaretlerden anlaşılıp açığa çıktı ki o, âlemin hâdis olduğu görüşündedir. Âlemin yıkılması, göklerin helak olması ve ortadan kalkmasıdır ve gökler ile yerlerin mirası Allah'ındır. Oysa cumhurun iddia ettiği ve onlar arasında meşhur olan görüş onun âlemin kadim olduğuna inandığıdır. Bu durumda belki de onun kadim dediği âlem, cisimler ve cismânîlerin olduğu âlemden farklı bir âlemdir. O halde onun durumu şu iki ihtimalden

وهم و تحصيل

[٩٤٣] ربما يتوهم متوهم أن الفاعل المتحرك لعله لم يبلغ إلى غرضه و لم ينل بغيته فيزاج بأنه إذا علم المحرك أنه لا يبلغ غرضه فسبيله أيضا أن يمسك عن الفعل و أيضا ما لا يمكن الوصول إليه لم يمكن أن يكون غرضا مركوزا في جبلة الفاعل لأجله- و قد فرضناه كذلك.

[٩٤٤] اللهم إلا أن الفاعل يقصده و يميل إليه مجازفة أو قسرا و شيء منهما لا يكون دائميا و لا في الأفاعيل الطباعية و المفروض أن محرك الأفلاك و مكون الأكوان الزمانية ملك كريم و فاعل حكيم و فعل الحكيم لا يكون بلا غاية تترتب عليه فلوجود الأفلاك و ما فيها غاية يبتدىء منها علما و ينتهي إليها عينا.

[٩٤٥] و أما ما ذهب إليه أهل الحكمة كما أسلفناه من أن الباري ليس لفعله غرض- فليس بمناقض لما نحن بصدده إذ ذاك في الفعل المطلق و التأييس من الليس المطلق- و كلامنا في الفعل الزماني و غايته و الغرض الذي يعود إلى ذات الفاعل المباشر القريب.

[٩٤٦] و بهذا يندفع أيضا ما يتوهم من التناقض في كلام الفيلسوف حيث نفى الغاية و ذكر أن لم غير جائزة عليه ثم أثبت الغاية حيث ذكر أن الفاعل يبطل هذا العالم- ليصوغه صيغة لا يحتمل الفساد.

تسجيل

[٩٤٧] فقد تبين و تحقق بما نقلناه من كلمات هذا الفيلسوف الأعظم و نصوصه و إشاراته- أنه كان مذهبه اعتقاد حدوث العالم و اعتقاد بواره و خراب السماوات و زوالها و أن لله ميراث السماوات و الأرض. فإذن ما زعمه الجمهور و اشتهر بينهم أنه كان يعتقد قدم العالم فلعل مراده قدم ما سوى عالم الأجسام و الجسمانيات و حينئذ فلا يخلو حاله من أحد أمرين:

başka değildir: Onun aklî âlemden kastı ya ilâhî ve kudret âlemi ile [kâinatı] ayakta tutan güçlerin mertebeleridir. Bu âlem, bir açıdan ehâdiyet zâtından farklı olan ve bazı ariflerin ona gayblar gaybı (*gaybu'l-guyûb*) dediği tümüyle salt aklî varlıkların sûretlerinden ibaret olan âlemdir. Bu durumda onun kadim olduğu hakkında sözler doğru ve gerçektir. Çünkü ondan kadimlerin sayısını arttırmaya ihtiyaç olmaz. Zira ilâhî mertebeler, rabbânî makamlar ile ilimler ve aynî yargılar âleminde (*âlemü'l-kazâü'l-aynî*) artış olmaz.

[948] Eğer bununla, ilâhî durumlar ve kazâî bilgilerden olmayan, kadim, çoklu, varlığı ayrık, hüviyeti bağımsız olan zâtları kastediyorsa bu durumda onun kadim ve faal akılların sonsuz (*sermedî*) olduğuna yönelik sözler bâtıldır. Bu, onların Ehadiyet Nuru'nun parlaklığı altında silik ve görünmez oluşları nedeniyledir. Fakat bu filozof hakkındaki hüsnüzan itikadı ve görüşünün ilk ihtimal yönünde olmasını gerekli kılar. Ayrıca onun diğer felsefi ilkelere dair ilminin bolluğu, sezgisinin gücü ve delillerinin sağlamlığı da buna tanıklık eder. Zira onun iki yanı, hocası Eflatun ve öğrencisi Porphyrios'un her birinin sözleri ve görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla onlar bu görüştedirler. Sırları en iyi bilen Allah'tır.

[949] Bu filozofun cismânî âlemin hâdis ve yok olucu olduğuna inandığına ve bu görüşte olduğuna delalet eden delillerinden biri meşhur kitabı *Rabbânî Bilgiler*'in (*Usûlûcyâ)* yedinci meymerinde geçen şu sözleridir: Heyûlâ nefis sûretini kabul ettiğinde tabiat meydana gelir. Ardından tabiat sûret olur ve yapısı zaruri olarak oluşa kâbil olur. Tabiatın oluşa kâbil hale gelişi ancak onda nefsânî kuvve ve yüce sebepler olması nedeniyledir. Sonra tabiatın eşiğinde ve oluşun başlangıcında aklın fiili durur. Bu nedenle oluş, sûret veren (*musavvir*) aklın son sebebi ve oluş veren illetlerin ilkidir. Cevherlere sûret veren fâil sebeplerin tabiat meydana gelmeden önce durmaması gerekir.

[950] Bu daha ziyade aklî varlıkları, oluş ve bozuluşa tabi olan arızi sebepler [sûretler] için sûret verici fâil sebepler kılan İlk Sebep'ten kaynaklanmaktadır. Zira duyusal âlem aklî âleme ve içinde bulunan aklî cevherlere, onların yüce güçlerinin devamlılığına, değerli erdemlerine, coşarak taşan ve fışkıran iyiliğine işaret eden bir göstergeden ibarettir. [Aristoteles'in] sözlerinin sonu.

فإما أن كان يريد من العالم العقلي عالم الإلهية و القدرة و مراتب القوة القيومية و هي جملة الصور الوجودية العقلية المحضة التي هي بوجه ما غير الذات الأحدية التي سماها بعض العرفاء غيب الغيوب فيكون القول بقدمها حقا و صدقا إذ لا يلزم منه تعدد القدماء لكونها غير زائدة على مراتب الإلهية و مقامات الربوبية و العلوم الربانية- و عالم القضاء العيني.

[٩٤٨] و إن أراد بذلك ذواتا قديمة متعددة منفصلة الوجود مستقلة الهويات لا أنها شئون إلهية و علوم قضائية فالقول بقدمها و تسرمد العقول الفعالة باطل لكونها مطموسة تحت سطوع نور الأحدية. لكن حسن الظن بهذا الفيلسوف يستدعي أن اعتقاده و مذهبه هو القول الأول كما يشهد به وفور علمه و قوة حدسه و أحكام براهينه في سائر الأصول الحكمية و لأن طرفيه و هما أفلاطون أستاده و فرفوريوس تلميذه قائلان بذلك القول كما يستفاد من كلمات كل منهما و مذهبه و الله أعلم بالسرائر.

[٩٤٩] و مما يدل على أن هذا الفيلسوف كان يرى و يعتقد حدوث العالم الجسماني و دثوره- ما قاله في الميمر السابع من كتاب معرفة الربوبية و هو أنه لما قبلت الهيولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة و صيرتها قابلة للكون اضطرارا. و إنما صارت الطبيعة قابلة للكون لما جعل فيها من القوة النفسانية و العلل العالية ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة و مبدإ الكون. فالكون آخر العلل العقلية المصورة و أول العلل المكونة و لم يكن يجب أن يقف العلل الفواعل المصورة للجواهر من قبل أن يأتي الطبيعة.

[٩٥٠] و إنما ذلك كذلك من أجل العلة الأولى التي صيرت الإنيات العقلية عللا فواعل- مصورة للعلل [للصور] العرضية الواقعة تحت الكون و الفساد و أن العالم الحسي إنما هو إشارة إلى العالم العقلي و إلى ما فيه من الجواهر العقلية و ثبات قواها العظيمة و فضائلها الكريمة و خيرها الذي يغلي غليانا و تفور فورا انتهى كلامه.

[951] Diyorum ki onun "Ardından tabiat sûret olur ve yapısı zorunlu olarak oluşa kâbil olur." sözünün anlamı şöyledir: Onun; özünde olmayan ve varlığına yabancı arızi bir şekilde değil, özünde bu varlık bakımından oluşa kâbil olan basit bir yaratılışla (*ca'l*) yaratır sözünde geçen "zorunlu" ifadesini ele aldığımızda anlamı şöyledir: Oluş ve bozuluş niteliği, tabii sûretin hüviyetinin -onunla onun bu sıfat üzere oluşu arasında bir bozukluk yaratmadan- zorunlu şartlarındandır.

[952] [Aristoteles'in] "Tabiatın oluşu kabul edici (*kâbil*) hale gelişi ancak onda nefsânî kuvve ve yüce sebepler olması nedeniyledir." sözü tabiatın yenilenmesinin nedenine ve devamlılığına işaret etmektedir. Onda kuvve ile fiil ve yokluk ile sebatın karışık olmasından dolayı bu iki nitelik [yenilenme ve devamlılık] bir açıdan birbirine zıttır. Çünkü onun sebep ve illetlerinde bu iki sıfata bir benzerlik bulunmaktadır. Bu nedenle nefsânî kuvveye özlem ve noksanlık lâzım olduğundan onun kemâl ve akla ihtiyacı vardır. Özlem, tabiatın yenilenme ve çözülmesine karşılık gelen kemâli talep etmeye özendirici olan kuvvenin hareket türündendir. Yüce [gâî] illet için olan aklî kemâl ise tabiatın sürekli yenilenmesine ve tabiatın örneklerin benzerlik [ardışık] arz etmesiyle bitişik olmasına karşılık gelen süreklilik ve devamlılık gereklidir.

[953] [Aristoteles'in] "Sonra tabiatın eşiğinde aklın fiili durur..." sözü etki ve yaratmanın iki türüne işaret eder ki bunlar eşsiz yaratma (*ibda'*) ve tekvindir. Şu halde ibda'ın silsilesinin tabiatta son bulduğu, tekvinin ise tabiatın varlığında bulunan devamlılık ve yenilenme gerçeği nedeniyle tabiattan başladığı ortaya çıkmış oldu. Nitekim defalarca öğrenildiği gibi tabiatta yenilenme bizzat devamlılıktır. Çünkü bu [yenilenme] onun zâtının zorunlu bir özelliğidir. Bu nedenle o ebedi olarak değişim ve dönüşüm halindedir. Dolayısıyla yenilenme onun için zâtî bir özellik iken onun dışındakilere de onun vasıtasıyla [arız olan] arızi bir özelliktir. Böylece tabiatın ibda'ın sonu ve tekvinin başı olduğu, bu iki koşulun [özelliğin] dışarıya göre onun zâtında bir bileşimi gerektirmediği kanıtlanmış oldu. Çünkü defalarca geçtiği üzere onun devamlılığı - kuvvenin heyûlâda gerçeklik kazanması, çokluğun sayı bakımından birleşmesi gibi örneklere kıyasla- yenilenme ve yok olmasıyla aynıdır.

[٩٥١] أقول قوله "صورت الطبيعة و صيرتها قابلة للكون و الفساد اضطرارا" معناه جعلتها جعلا بسيطا و هي في ذاتها قابلة للكون بحسب هذا الوجود لا أنها لم تكن في ذاتها كذلك- فصيرتها كذلك بحسب عارض غريب عن وجودها ناهيك به قوله اضطرارا يعني صفة الكون و الفساد من ضروريات هوية الصورة الطبيعية من غير تخلل جعل بينها و بين كونها على تلك الصفة.

[٩٥٢] و قوله إنما صارت الطبيعة قابلة للكون إلى آخره إشارة إلى لمية تجدد الطبيعة و استمرارها و هما متقابلان بوجه لما فيها من شوب قوة و فعلية و دثور و ثبات و ذلك لأن في أسبابها و عللها شبه هاتين الصفتين. فالقوة النفسانية مما يلزمها النقص و الشوق و يلزمها الكمال و العقل و الشوق نوع حركة من القوة الشوقية لطلب الكمال تناسب تجدد الطبيعة و دثورها و الكمال العقلي الذي يكون للعلل العالية مما يلزمه الثبات و الدوام- فهو يناسب دوام تجدد الطبيعة و اتصالها بتوارد الأمثال.

[٩٥٣] و قوله ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة إلى آخره إشارة إلى ضربي التأثير و الإيجاد و هما الإبداع و التكوين فبين أن سلسلة الإبداع انتهت إلى الطبيعة و أن سلسلة التكوين أخذت منها لما في وجود الطبيعة من حقيقة الثبات و التجدد. لما علم مرارا أن التجدد فيها عين الاستمرار لكونه صفة ذاتية لها اضطرارية. و لهذا يكون أبدا في التغير و الاستحالة فالتجدد لها ذاتي و لغيرها عرضي بواسطتها فيثبت من ذلك أن الطبيعة آخر الإبداع و أول التكوين و هاتان الحيثيتان لا توجبان تركيبا في ذاتها بحسب الخارج لما مر مرارا أن ثباتها عين التجدد و الانقضاء على قياس فعلية القوة في الهيولى و توحد الكثرة في العدد و غير ذلك من الأمثلة.

[954] Sonra bu filozof [Aristoteles] tekvinin sebeplerini arızi sebeplerle ifade ediyor. Nitekim onun daha önce geçen şu sözlerinden öyle anlaşılıyor: Sonraki sûret, önceki sûretten meydana gelmez. Aksine zamansal yenilenenlere [varlıklara] nispeten zamansal olmayan daha yüce bir sebepten meydana gelir. Önceki sûrete sebep adının verilmesi başka bir manada zaman açısındandır. O halde bizzat yatay silsileyle sıralanan aslî sebeplere ve zamanla dizilen hazırlayıcılara [ad olarak] verilen terimin arızi sebeplerle ifade edilmesi doğrudur.

[955] Onun [Aristoteles'in] "Duyusal âlem, aklî âleme bir işaret-tir." sözünün anlamı şöyledir: Bu âlemde bulunan tüm duyusal sûretler için ilâhî âlemde ve Yüce Allah'ın ilminde aklî bir sûret vardır. Nitekim Sokrates, Eflatun ve diğerleri gibi öncekilerden birçoğu bu görüşte olup onları "ayrık sûretler" olarak adlandırırlar. Biz onun temelini sağlamlaştırdık ve yolunu defalarca izah ettik.

Dördüncü Fasıl

Bu Seçkin ve En Büyük Filozofların Dışındaki Diğer Filozofların Âlemin Hudûsu ve Yıkılışı ile Göklerin ve İki Yerin Yok Oluşuna Dair Görüşleri Hakkında

[956] Onlardan biri Büyük Zenon b. Fâris'tir. Onun, hareket bahsinde aktardığımız, âlemin hudûsuna açıkça delalet eden sözleri şöyledir: Varlıklar hem baki hem de yok olucudur. Baki oluşları sûretlerinin yenilenmesiyle iken yok oluşları diğerinin [sonraki sûretlerinin] yenilenmesi sırasında önceki sûretin yok oluşuyladır. Ona göre yok olmak bazen heyûlâ ve sûretin ikisi için de gerekli olur. [Zenon'un sözü burada] sona erdi.

[957] Heyûlâ ve sûretten her birinin diğeriyle ilintisinin nasıllığını bilen kimse, onların her an yenilendiği sözünün doğruluğunu da bilecektir. Onun sözleri arasında hudûsa delalet eden bir sözü de şöyledir: Şüphesiz İlk Yaratıcı'nın ilminde tüm cevherlerin yaratılış ve yok oluş sûreti vardır. Çünkü O'nun ilmi sonsuzdur. İlminde yaratılış sınırında bulunan sûretler sonsuz olduğu gibi yok oluş sûretleri de sonsuzdur. Âlemler her an ve sonsuz bir biçimde [dehrde] yenilenme halindedir. Ardından, yenilenmenin biçimini, ondan daha önce aktardığımız gibi açıklar.

[٩٥٤] ثم إن هذا الفيلسوف عبر عن علل التكوين بالعلل العرضية لما ظهر من قوله سابقا أن حدوث الصورة اللاحقة ليست من الصورة السابقة بل من سبب أعلى نسبته إلى المتجددات الزمانية نسبة واحدة غير زمانية و إنما أطلق اسم العلة على الصورة السابقة بالزمان بمعنى آخر فقد صح الاصطلاح على العلل الأصلية المرتبة بالذات بالسلسلة الطولية و على المعدات المترتبة بالزمان بالعلل العرضية.

[٩٥٥] و قوله إن العالم الحسي إنما هو إشارة إلى العالم العقلي معناه أن كل صورة حسية في هذا العالم فلها صورة عقلية في عالم الإلهية و في علم الله سبحانه كما هو رأي كثير من الأقدمين مثل أفلاطون و سقراط و غيرهما و سموها بالصور المفارقة و قد أحكمنا بنيانها و أوضحنا طريقها مرارا.

الفصل الرابع

في ذكر اعتقادات الفلاسفة الذين هم غير هؤلاء الأصول الأعلون في حدوث العالم و خرابه و بوار السماوات و الأرضين

[٩٥٦] فمنهم زينون الأكبر بن فارس و قد نقلنا في مباحث الحركة قوله الدال صريحا على حدوث العالم و هو قوله إن الموجودات باقية دائرة أما بقاؤها فبتجدد صورها و أما دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى و ذكر أن الدثور قد لزم الصورة و الهيولى انتهى.

[٩٥٧] و من علم كيفية تعلق كل من الهيولى و الصورة بالأخرى يعلم صحة القول بتجددهما في كل آن و من أقواله أيضا الدال على الحدوث قوله إن المبدع الأول- كان في علمه صورة إبداع كل جوهر و صورة دثور كل جوهر فإن علمه غير متناه و الصور التي فيه من حد الإبداع غير متناهية و كذلك صور الدثور غير متناهية فالعوالم يتجدد في كل حين و دهر ثم ذكر وجه التجدد بما نقلناه منه أولا.

[958] Diyorum ki, onun "Şüphesiz O'nun ilmi sonsuzdur, yaratılış sınırında bulunan sûretler sonsuzdur." sözlerinde geçen sonsuzluktan kastı, bilfiil sayı bakımından bir sonsuzluk değildir. Çünkü bunun imkânsız olduğu delillerle sabittir. Dahası bu filozofun kimi mütcahhir âlimlerin eserleri arasında aktardığı bir risalesinde -ki bu risale bizde de vardır- bu konuyla ilgili özel bir delili vardır.

[959] Aksine onun sonsuzluktan kastı ya oluş âleminde bulunan cevherî ve arızi bitişiklerde olduğu gibi bilkuvedir; zira orada yenilenen bitişerek, yavaş yavaş varlık bulan duyusal sûret ve ardışık fertleri gibi hiçbir sınırda durmaz. Ya da onun sonsuzluktan kastı, ayrık sûretlerde olduğu gibi aklî varlıkta -herhangi bir sınıra kadar veya herhangi bir ölçüye göre değil- ondan meydana gelen fertler ve hareketlere göre yoğunluk açısından bir sonsuzluktur. Bundan murad edilen, aklî sûretlerin sıralamasına göre olan değildir. Çünkü onlar yatay ve dikey açıdan kesinlikle sonsuzdur.

[960] Onun sözlerinden biri de şöyledir: Güneş, ay ve gezegenler gök cevherinden güç alıyorlar. Bu nedenle gök cevheri değişim geçirdiğinde yıldızlar da değişir. Fakat bu sûretlerin tamamının kalıcılığı ve yok oluşunun bilgisi Yüce Yaratıcı'nın ilmindedir. İlmin yanı sıra hikmet de onların sürekli kalıcı olmasını iktiza eder. Yüce Yaratıcı ise eğer isterse âlemi bir günde yok etmeye kadirdir.

[961] Diyorum ki, onun "gök cevheri"nden kastı Allah'ın ilminde onun zâtının sûreti ve kusallığa [yüceliğe] bakan yüzünden ibaret olan [göğün] aklî cevheridir. Değişim ise ancak maddeye bakan yüzü nedeniyle göğe eklenen tabiattır. Çünkü o bakidir, bu ise fâni. Nitekim Yüce Allah şöyle buyuruyor: "*O'nun yüzü dışında her şey yok olucudur.*"[23] Onun "Yaratıcı, eğer isterse âlemi bir günde yok etmeye kadirdir." sözünden murad etiği ise elli bin yıl ölçüsünde olan kıyamet günüdür.

[962] Biz daha önce onun sözlerini yorumlamaya ve amacını netleştirmeye yarayan güce sahip olan doğru ilke ve esasları zikrettik. Bu nedenle sözü uzatmaktan sakınarak onları açıklama ve yorumlamaya koyulmuyoruz.

23 Kassas, 28/88.

[٩٥٨] أقول المراد من عدم التناهي في قوله فإن علمه غير متناه و الصور التي في حد الإبداع غير متناهية ليس عدم التناهي بالعدد بالفعل لاستحالته بالبراهين و لهذا الفيلسوف برهان مخصوص على هذا المطلب في رسالة نقله بعض أفاضل المتأخرين في تصانيفه و تلك الرسالة موجودة عندنا.

[٩٥٩] بل المراد إما عدم التناهي بالقوة كما في المتصلات الجوهرية و العرضية- الواقعة في الكون حيث لا يقف عند حد كالصور الحسية المتجددة و أفرادها المتعاقبة في الوجود شيئا فشيئا على نعت الاتصال. و إما عدم التناهي من جهة الشدة في الوجود العقلي كما للصورة المفارقة- بحسب ما يصدر عنه من الأفراد و الحركات لا إلى حد و على أي تقدير ليس المراد منه ما بحسب ترتب الصور العقلية لأنها متناهية البتة طولا و عرضا.

[٩٦٠] و منها قوله إن الشمس و القمر و الكواكب يستمد القوة من جوهر السماء- فإذا تغيرت السماء تغيرت النجوم أيضا ثم هذه الصور كلها بقاؤها و دثورها في علم الباري سبحانه و العلم يقتضي بقاءها دائما و كذلك الحكمة و الباري قادر على أن يفني العالم يوما إن أراد

[٩٦١] أقول مراده من جوهر السماء هو جوهرها العقلي و هو صورة ذاتها في علم الله و وجهها الذي يلي القدس و التغير إنما يلحق السماء بحسب وجهها الذي يلي المادة و هو الطبيعة لأنها فانية و هو باق كما قال تعالى: " كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ" و مراده من قوله و الباري قادر على أن يفني العالم يوما إن أراد هو يوم القيمة الذي مقداره خمسين.

[٩٦٢] و قد أوردنا من الأصول و المبادي الصحيحة ما يستفاد بقوتها تفسير كلامه و تبيين مرامه فلا نخوض في بسطه و شرحه حذرا من الإطالة.

[963] Demokritos ve taraftarları âlemin hudûsunu kabul eden filozoflardır. Fakat onun, çok az kimsenin doğru anladığı gizemli ve mecazi ifadeleri vardır. Bu nedenle o, tıpkı küçük [mikroskobik] cisimler veya tesadüf ve şansla ilgili sözleri gibi şeyleri zahiren hikemî ilkelere aykırı görmekle meşhurdur. Oysa bu filozof yalnızca Zorunlu Varlık'ın fiilinde, gâî illet manasıyla gayeyi inkâr etmektedir. Çünkü zorunlu sınırına ulaşmayana dek hiçbir şeyin olmadığını kabul etmeyen hiçbir filozof yoktur. Aksine o ve onun dışındakiler zâtlarına değil mâhiyetlerine eklenen durumlar olarak isimlendirilir. Hatta başkası sebebiyle tesadüfi bir durum olur. Şu halde bu âlemin varlığının tesadüfi olduğu sözü doğrudur.

[964] Bazı âlimler, bu filozofun sözlerini dikkatle incelediklerini söyleyerek şöyle dediler: Anladığımız kadarıyla bu sözler onun yönteminin ve sezgisinin gücüne ve yüce gözlemlerine delalet etmektedir. Ona nispet edilenlerin çoğu kuru iftiradır. Dahası büyük filozofların gizemli ve muammalı sözlerle ifade ettikleri doğru görüşleri vardır. Onlardan sonra gelenler ise ya bundan gafil oldukları için ya da başkanlık arzusu nedeniyle kasıtlı olarak onların gizemli sözlerinin zahirine bakarak reddettiler. [Bazı âlimlerin] sözlerinin sonu.

[965] Onun gizemli sözlerinden biri şöyledir: İlk yaratıcı ne sadece unsur ne de sadece akıldır. Aksine dört [unsurun] karışımdır ve her şeyin varlığının ilki olan unsurlar (*ustukussât*). Basit şeyler ondan bir anda yaratılırken bileşikler ise sürekli oluşarak ve yok olarak yaratılır. Fakat bileşiklerin sürekliliği türbakımındandır.

[966] O halde âlem bütünüyle yok olucu değildir. Çünkü o, tıpkı bu şeylerin [varlıkların] unsurlarının o âlemin sakini olan latif ruhlarıyla bitişik olması gibi bu yüce âleme bitişiktir. Unsurlar her ne kadar görünüşte yok olucu olsa da onların yalın (*basit*) ruhtan ibaret olan saflıkları o [yüce] âlemde olup yok olucu değildir. Eğer böyleyse yalnızca duyular bakımından yok olur. Akıl yönünden ise o, yok olucu değildir. Şu halde eğer bu âlemde saflık varsa ve saflığı basit âlemlerle bitişikse o, yok olucu değildir. [Demokritos'un] sözlerinin sonu.

[٩٦٣] و من الفلاسفة القائلين بحدوث العالم ذيمقراطيس و شيعته إلا أن له رموزا و تجوزات قل من اهتدى إليها. و لهذا اشتهر منه أشياء بظاهرها يناقض الأصول الحكمية مثل القول بالأجسام الصغيرة و مثل القول بالاتفاق و البخت و كان هذا الفيلسوف إنما أنكر الغاية بمعنى العلة الغائية في فعل واجب الوجود لا غير إذ ما من حكيم إلا و هو معترف بأن ما لا يجب لا يكون بل هو و غيره يسمون الأمور اللاحقة بالماهيات لا لذواتها بل بسبب غيرها أمورا اتفاقية و حينئذ يصح القول بأن وجود هذا العالم اتفاقي.

[٩٦٤] قال بعض العلماء إن هذا الرجل تصفحنا كلامه القدر الذي وجدناه قد دل على قوة سلوكه و ذوقه و مشاهدات له رفيعة قدسية و أكثر ما نسب إليه افتراء محض- بل القدماء لهم ألغاز و رموز و أغراض صحيحة و من أتى بعدهم رد على ظواهر رموزهم إما لغفلة أو تعمدا لما يطلب من الرياسة انتهى.

[٩٦٥] فمن كلماته المرموزة أنه قال المبدع الأول ليس هو العنصر فقط و لا العقل فقط بل الأخلاط الأربعة و هي الأسطقسات أوائل الوجودات كلها و منه ابتدعت الأشياء البسيطة دفعة واحدة و أما المركبة فإنها كونت دائمة داثرة إلا أن ديمومتها بالنوع.

[٩٦٦] ثم العالم بجملته غير داثر لأنه متصل بذلك العالم الأعلى كما أن عناصر هذه الأشياء متصلة بلطيف أرواحها الساكنة فيها. و العناصر و إن كانت تدثر في الظاهر فإن صفوتها من الروح البسيط الذي فيها غير داثر فإن كان كذلك فليست تدثر إلا من جهة الحواس فأما من نحو العقل فإنه ليس تدثر فلا يدثر هذا العالم إذا كان صفوها فيه و صفوها متصل بالعوالم البسيطة انتهى.

[967] Diyorum ki onun sözleri son derece güçlü ve sağlamdır. Fakat sözlerini anlamak ve meramını idrak etmek ilâhî ilimlerde güçlü bir derinliğin yanı sıra temiz bir mizaç ve keskin bir zihne ihtiyaç duyar.

[968] İlginç olan ise, filozofların, kavrama güçlerinin yoğunluğu ve bilgilerinin bolluğuna rağmen onun sözlerinin sırrını ve meramının derinliğini nasıl fark etmedikleridir. Nitekim sözlerine itiraz ederek "İlk yaratılan unsurlardır, onlardan sonra rûhânî basitler yaratılmıştır." sözü nedeniyle onu ayıplayacak noktaya vardılar. Dediler ki, bu, en alçaktan en yüceye ve en bulanık olandan en berrak olana yükselmektir. Onun bundan kastının bu duyusal unsurların sûreti olmadığı malumdur.

[969] O, âlemin yok olucu olduğuna açıkça hükmediyor. O halde nasıl olur da sözlerinde çelişkiye düşer? Eğer sözün uzamasından korkmasaydım onun maksadının doğruluğunu açıklayacaktım. Bununla birlikte, onun, bu âlemin yenilenmesine, duyusal şahsiyetlerin [varlıkların] ve maddi hüviyetlerinin yok olucu olduğuna ve saflığa, yani Kayyum olan Allah'ın yanındaki sûretlerinin kalıcı olduğuna dair bahse konu olan sözleri apaçıktır. Çünkü onun basit şeylerden kastı sabit aklî sûretlerdir. Bileşik şeylerden kastı ise -ister felekî olsun ister unsurî, madde ve sûretin ya da varlık ve yokluğun bileşimi olduğundan- cismânî sûretlerdir. Tıpkı mekânsal ve zamansal uzamlılarda varlık ve yokluğun karışımı bahsinde öğrenmiş olduğun üzere.

[970] Âlemin hâdis olduğunu ve mahvolacağını kabul edenler arasında Akademi filozofları da vardır. Onlar şöyle diyorlardı: Her bileşik nesne çözülür. Bileşik maddenin her açıdan mutabık olan iki cevherden oluşması mümkün değildir. Aksi takdirde bileşik olmaz. Öyleyse bileşiğin çözülmesiyle beraber kaçınılmaz olarak her cevher çözülür ve kaynaklandığı aslına döner. Bu cevher yalın ve rûhânî ise kalıcı ve yok olucu olmayan rûhânî âleme katılırken eğer katı ve sert bir cevher ise kendi âlemine katılır. Her katı olan çözülürken en latif olana ulaşana kadar geri dönerek [yeniden çözülür]. Kesafeti tamamen yok olduğunda İlk Latif ile birleşir ve böylece sonsuza kadar ikisi birleşmiş olur.

[٩٦٧] أقول كلامه في غاية القوة و المتانة إلا أن فهم كلامه و درك مرامه يحتاج إلى قريحة صافية و ذهن ثاقب مع تعمق شديد في العلوم الإلهيات.

[٩٦٨] و العجب أن الحكماء مع شدة فهمهم و وفور علمهم كيف ذهلوا عن غور كلامه و بعد مرامه حيث اعترضوا على كلامه و بالغوا في التشنيع من جهة قوله إن أول مبدع هو العناصر و بعدها أبدعت البسائط الروحانية و قالوا هو ترق من الأسفل إلى الأعلى- و من الأكدر إلى الأصفى و معلوم أن مراده منها غير صورة هذه العناصر الحسية.

[٩٦٩] و قد حكم صريحا بأنها دائرة فكيف يتناقض في كلامه و لو لا مخافة الإطناب لبينت صحة مرامه و مع ذلك فكلامه صريح فيما نحن بصدده من تجدد هذا العالم و دثور شخصياته الحسية و هوياتها المادية بقاء صفوها أي صورها عند الله القيوم لأنه أراد بالأشياء البسيطة الصور العقلية الثابتة و بالأشياء المركبة الصور الجسمانية فلكية كانت أو عنصرية لتركبها من المادة و الصورة أو من الوجود و العدم كما علمت من تشابك الوجود و العدم في الممتدات المكانية و الزمانية.

[٩٧٠] و من الفلاسفة القائلين بحدوث العالم و خرابه فلاسفة فاداميا و إنهم كانوا يقولون: إن كل مركب ينحل فلا يجوز أن يكون من جوهرين متفقين في جميع الجهات و إلا فليس بمركب. فإذا كان هذا هكذا فلا محالة إذا انحل التركيب حل كل جوهر فاتصل بالأصل الذي منه فما كان منها بسيطا روحانيا لحق بعالمه الروحاني و هو باق غير دائر و ما كان منها جاشيا غليظا لحق بعالمه أيضا و كل جاش إذا انحل فإنما يرجع حتى يصل إلى اللطف فإذا لم يبق من الكثافة شيء اتحد باللطيف الأول فيتحد به فيكونان متحدين إلى الأبد.

[971] Sonrakiler evvelkilerle birleştiğinde "evvelki" onunla yaratıcısı arasında aracı olan başka bir cevher olmayan ilk yaratılan olur. O halde bu ilk yaratılanın, yaratıcısının nuruyla alakalı olması kaçınılmazdır. Böylece dehirler boyu ve sonsuza kadar baki kalır. [Akademi filozofların] sözlerinin sonu.

[972] Diyorum ki bu filozofların sözleri son derece değerli ve kıymetlidir. Çünkü en çok bahsettiğimiz ve defalarca tembihlediğimiz iki değerli maksadın açıklamasını içermektedir. Onlardan ilki, cismânî âlemin ve sûretinin yok oluşu, maddesinin bozuluşu, varlığının dağılışı ve bileşiminin çözülüşüdür. İkincisi ise rûhânîleşen ve hafifleyen (*latifleşen*) duyusal sûretlerin aklî sûretlerle bitişmesi ve onlardan saf hale gelen ve arınanların ilâhî ilk sebebe dönüşüdür. Bu nedenle her şey O'na dönücüdür. Her şey O'na dönerek O'nun baki kalan yüzüyle birleşir. Eksik olanın tamam olana, dalın kökene dönüşüdür. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur: "*O halde her şeyin mülkü ve tasarrufu (hükümranlığı) elinde bulunan Allah'ın şanı ne yücedir. Siz de yalnız O'na döndürüleceksiniz.*"[24] "*Bütün işler sonunda Allah'a döner.*"[25]

[973] Âlemin hâdis olduğunu söyleyenler arasında olan filozof Herakleitos şöyle der: İlklerin ilki, aklımız tarafından idrâk edilemeyen Hakk'ın nurudur. Çünkü akıl, bu ilk nurdan yaratılmıştır ki O, Yüce Allah'tır. O, şöyle der: Yaratılışın başlangıcı ve bu âlemin evveli sevgi (*muhabbet*) ve çekişmedir (*münazaa*). Empedokles de "İlk yaratılan şey sevgi ve kahrdır." sözüyle onunla aynı fikirdedir.

[974] Diyorum ki bu sözün hudûsa delalet etmesi şöyledir: Her seven kendi zâtı dışında bir şey sever ve o sevdiğine dönüşene, ona dönene ve onda fâni olana kadar [sürekli] hareket halindedir. Zira noksan olan her sevenin bir hedefi vardır ve hedefi olan herkes hareket halindedir. Her sevilen ise sevgiyi kendisine çekmede ve ona geri dönene kadar etkilerini bütünüyle silmeye zorlayıcıdır (*kâhir*). Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur: "*O, kulları üstünde kâhirdir (mutlak egemendir)*"[26] Bu, yüce olanın alçak olana iltifatını gerektiren bir durum değildir. Çünkü yüce olan,

24 Yâsîn, 36/83.
25 Şûrâ, 42/53.
26 En'am, 6/28.

[٩٧١] و إذا اتحدت الأواخر بالأوائل كان الأول هو أول كل مبدع ليس بينه و بين مبدعه جوهر آخر متوسط فلا محالة ذلك المبدع الأول يتعلق بنور مبدعه فيبقى دهر الدهور خالدا مخلدا انتهى.

[٩٧٢] أقول كلام هؤلاء الفلاسفة في غاية الشرف و النفاسة و هو يشتمل على بيان مقصدين شريفين هما اللذان أكثرنا ذكرهما و كررنا تنبيههما. أحدهما دثور العالم الجسماني و دثور صورته و فساد مادته و اضمحلال وجوده- و انحلال تركيبه. و ثانيهما اتصال ما تروح و تلطف من الصور الحسية إلى الصور العقلية و رجوع ما صفا و نقي منها إلى العلة الأولى الإلهية فالكل عائد إليه راجع صائر إياه متحد بوجهه الباقي رجوع النقص إلى التمام و مصير الفرع إلى الأصل كما قال تعالى": فَسُبْحانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" و قوله "أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ."

[٩٧٣] و من الفلاسفة القائلين بحدوث العالم هرقل الحكيم فإنه كان يقول إن أول الأوائل النور الحق لا يدرك من جهة عقولنا لأنها أبدعت من ذلك النور الأول و هو الله حقا و كان يقول إن بدو الخلق و أول هذا العالم المحبة و المنازعة و وافق في هذا الرأي أنباذقلس حيث قال الأول الذي أبدع أولا هو المحبة و الغلبة.

[٩٧٤] أقول دلالة هذا الكلام على الحدوث أن كل محب يحب شيئا غير ذاته فهو يتحرك حتى ينقلب إلى محبوبه و يرجع إليه و يفنى فيه. لأن كل ناقص مشتاق له غاية و كل ذي غاية يتحرك إليها و كل محبوب قاهر على جذب محبة إليه و محو آثاره بالكلية حتى يصير راجعا إليه كما قال تعالى وَ " هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ".' و هذا لا يوجب الالتفات من العالي

alçak olandan etkilenmez, ancak onu hareket ettirir, kendine doğru çeker, etkilerini siler, bir değişiklik yapmadan ve doğrudan ona doğru dönüşür.

[975] Özetle sebeplinin (*malûl*) varlığı mutlak olarak muhabbetten ibarettir. Çünkü o eksiktir ve onunla kemâl bulacağı, tamamlanacağı ve yoksunluğundan zenginliğine kavuşacağı şeye muhtaçtır. Bu nedenle âlem, içindekiler ve onunla birlikte olanların tümüyle beraber bir gün Allah'a çıkacak ve tıpkı O'ndan başladığı gibi ona dönecek ve O'na dönüşecektir.

[976] Âlemin hudûsunu kabul edenlerden biri de Epikür'dür. Onun, kendinden önceki filozoflara, şeylerin kendisine dayanan ana maddeler (*arkhe*) konusunda muhalefet ettiği söylenir. Epikür'e göre boşluk (*halâ*) ve sûret olmak üzere iki ilke vardır. Boşluk boş olan mekân, sûret ise mekân ve boşluğun üstüdür. Varlıklar bundan [sûret] yaratılır. Bu ikisinden oluşan her şey ikisine doğru çözülür. Dolayısıyla başlangıç bu ilk ilkeden olduğu gibi dönüş de ikisinedir. Epikür her şeyin yok olacağını söyler.

[977] Diyorum ki, onun ilkelerden (*mebâdi*) maksadı sanki fâil ve gaye gibi ondan ayrık olan varlık ilkeleri değil, aksine madde ve sûret gibi sebepliye yakın olan kaim kılıcı ilkelerdir. Zira madde ve sûret bu âlemin varlığı ve mâhiyetine dâhil iken fâil ve gaye bu âlemin varlığının dışındadır. Boşluktan murat ettiği ilk heyûlâdır. Çünkü heyûlânın yapısı yokluk olup özünde sûretin varlığından yoksundur. Onun, cismânî uzamı bakımından mekânsal bir uzamı vardır.

[978] Sûretten muradı ise, maddeler (*cirm*) için heyûlâ ve boyutların üstünde -sebeplilik ve üstünlük bakımından- onun nefsânî ya da aklî varlığına göre türselleşen tabiattır. Heyûlâ ve sûretten her biri de şeyin onunla olduğu anlamında değil, şeyin ondan var olduğu anlamında varlığın ilkesidir. Fakat sûret, meydana gelen (*hâdis*) şeyin fiili oluşunun ve yetkinliğinin ilkesidir. Madde ise onun gücünün, kabulünün ve yoksunluğunun ilkesidir.

[979] Böylece sûret yetkinleştiğinde bu, onun yetkinliğinin (*kemâl*) ulaşacağı nihai gayedir. Madde de çürüdüğünde ve atılan kabuk gibi ayrıldığında bu, onun yokluğunun varacağı [nihai] sondur, yoksunluğu ve

إلى السافل لأن العالي لا ينفعل من السافل و لكن يحركه و يجذبه إليه و يمحي آثاره و يجعله صائرا إليه من غير تغيير و مباشرة.

[٩٧٥] و بالجملة وجود المعلول مطلقا عين المحبة لكونها ناقصا مفتقرا إلى ما يكمل به و يتم به و يخرج من فقره إلى غناه فالعالم بجميع ما فيه و معه يخرج يوما إلى الله و يرجع إليه و يصير إياه كما أنه بدأ منه.

[٩٧٦] و من القائلين منهم بحدوث العالم أبيقورس قيل إنه خالف أوائل في الأوائل- قال المبادي اثنان الخلاء و الصورة أما الخلاء فمكان فارغ و أما الصورة فهي فوق المكان و الخلاء و منها أبدعت الموجودات و كل ما كان كون منهما فإنه ينحل إليهما فمنهما المبدأ و إليهما المعاد و ربما يقول الكل يفسد.

[٩٧٧] أقول كأنه أراد بالمبادي مبادي القوام المقارنة للمعلول كالمادة و الصورة- لا مبادي الوجود المفارقة له كالفاعل و الغاية. فإن المادة و الصورة داخلتان في وجود هذا العالم و ماهيته و الفاعل و الغاية خارجتان عن وجود هذا العالم. و أراد من الخلاء الهيولى الأولى لكونها عدمية خالية عن وجود الصورة في ذاتها و لها امتداد مكاني باعتبار امتدادها الجسماني.

[٩٧٨] و أراد بالصورة الطبيعة المنوعة للأجرام و هي بحسب وجودها النفسي أو العقلي فوق الهيولى و الأبعاد فوقية بالعلية و الشرف و كل من الهيولى و الصورة مبدأ للوجود أيضا بمعنى ما منه الشيء لا بمعنى ما به الشيء- لكن الصورة مبدأ فعلية الشيء الحادث و كماله و المادة مبدأ قوته و قبوله و افتقاره.

[٩٧٩] ثم إن الصورة إذا كملت فهي غاية كماله و المادة إذا ادثرت و طرحت كالقشر المرمي فهي غاية عدمه و مرجع فقره و نقصه. و لهذا قال

noksanlığının varış yeridir. Bu nedenle Epikür bu ikisinin hem başlangıç olduğunu ve hem de dönüşün onlara doğru olduğunu söyledi. Çünkü her sebeplinin ilkesi, [sebeplinin] onda son bulduğu şeydir. Bu nedenle onun sözlerinden şu anlaşılmaktadır: Cismânî varlıklar ve diğer duyusal sûretlerin varlığı, Allah'ın yanında kalıcı olan ayrık sûretlerle yenileniyor ve sonra O'na dönüyor. Bu duyusal [varlıklar] heyûlânın yok olmasıyla bozulup yok olurken, Allah'ın yanında O'nun bekâsıyla -kendi zâtlarının bekâsıyla değil- kalıcı olurlar. Zira O'nun yüzü dışında her şey yok olucudur.

[980] Yunanlı Şeyh [Plotinus] bu âlemin hudûsuna delalet eden ifadelerinde kinaye yoluyla şöyle der: Annen şefkatli ama fakir ve düşüncesiz, baban ise genç ama cömert ve takdir edici. Anne ile heyûlâyı, baba ile sûreti, şefkat ile itaati, fakirlik ile bir yokluk durumu olan [sûreti] kabul etme yetisini kastetmektedir. Düşüncesizlikle tek bir durum ve kalıcı varlık üzerine sebat edememeyi, sûretin gençliği ile onun her an varlık bakımından yenilenmesini, cömertliği ile ise onun araz ve etkilere ilkelik etmesini ya da [ilâhî] ilimde olan aklî hakikatine göre var olmasını kastetmektedir. Bu, Allah'ın feyzi ve rahmetini almaya hazır alıcılar açısındandır. Bu alıcılar ancak zamanlar ve vakitlerin özelliklerinden bilinenler kadar sûretleri kabul eder. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur: "*Hiçbir şey yoktur ki onun hazineleri bizim yanımızda olmasın, ama biz onu, bilinen bir ölçü ile indiririz.*"[27]

[981] Onun sözleri arasında tabii ve cismânî âleminin hudûsuna delalet eden ifadeleri şöyledir: Nefis kendi merkezi etrafında dönen bir daire gibi değerli ve cömert bir cevherdir. Ancak o, boyutu olmayan ve merkezi akıl olan bir dairedir. Aynı şekilde akıl da salt ilk iyilikten ibaret olan kendi merkezi etrafında dönen bir dairedir. Ancak nefis ve akıl her ne kadar iki daire olsa da akıl dairesi hiçbir zaman hareket etmez. Aksine o, sakin olup merkeziyle uyumlu olarak durgundur. Nefis dairesi ise kendi merkezine doğru hareket eder ve ona müştaktır. Nefsin bu hareketi yetkinleştirici hareketin aklıdır.

[982] Süflî âlemin dairesi ise nefis etrafında dönen ve ona müştak olan bir dairedir. Bu zâtî hareketle tıpkı nefsin akla ve aklın salt ilk iyiliğe

27 Hicr, 15/21.

منهما المبدأ و إليهما المعاد إذ مبدأ كل معلول هو ما ينتهي إليه فخرج من كلامه أن الجسمانيات و سائر الصور الحسية يتجدد وجودها من الصور المفارقة الباقية عند الله ثم تعود إليها و هذه الحسيات دائرة فاسدة بدثور الهيولى و تلك باقية عند الله ببقائه لا ببقاء ذواتهم فكل شيء هالك إلا وجهه.

[٩٨٠] و من حكم الشيخ اليوناني الدالة على حدوث هذا العالم أنه قال على سبيل الرمز إن أمك رءوم لكنها فقيرة رعناء و إن أباك لحدث لكنه جواد مقدر. يعني بالأم الهيولى و بالأب الصورة و بالرءومية انقيادها و بالفقر قوة قبولها و هي أمر عدمي و بالرعونة عدم ثباتها على حالة واحدة و وجود باق و أما حداثة الصورة فهي تجددها في الوجود في كل آن. و أما جودها فهو مبدئيتها للأعراض و الآثار أو موجوديتها فبحسب حقيقتها العقلية التي في علم و هي من جهات إفاضة الله و رحمته على القوابل المستعدة و هذه القوابل إنما تقبل الصور بقدر معلوم من خصوصيات الأزمنة و الأوقات كما قال سبحانه :"وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُوم."

[٩٨١] و من كلماته الدالة على حدوث عالم الطبيعة و الجسم قوله النفس جوهر شريف كريم تشبه دائرة قد دارت على مركزها غير أنها دائرة لا بعد لها و مركزها العقل. و كذلك العقل دائرة استدارة على مركزها و هو الخير الأول المحض غير أن النفس و العقل و إن كانا دائرتين لكن دائرة العقل لا تتحرك أبدا بل هي ساكنة واقفة شبيهة بمركزها و أما دائرة النفس فإنها تتحرك على مركزها و هو العقل حركة الاستكمال.

[٩٨٢] و أما دائرة العالم السفلى فإنها دائرة تدور حول النفس و إليها تشتاق و إنما تتحرك بهذه الحركة الذاتية شوقا إلى النفس كشوق النفس

iştiyak duyması gibi süflî âlem de nefse duyduğu iştiyakla hareket eder. Çünkü bu âlemin dairesi cisimdir (*cirm*). Cirm kendi dışındaki bir şeye iştiyak duyar, ona dönüşmek ve onu kucaklamak ister. Bu nedenle en uzak değerli cirm [felekü'l-eflâk] dairesel hareketle hareket eder. Çünkü o, tüm yönlerden nefse ulaşmak, onda rahatlık bulmak ve onun yanında sükûna ermek istiyor.

[983] Bu, onun sözleri olup feleklerin dönüşümü, onun zâtî hareketinin kesilmesi, tabiatın yok olması ve tükenmesi, cismânî âlemin fenası ve izmihlali, ahiret yurduna geçişi -açıkladığımız yolla- hakkında doğrudur.

[984] Erdem ve marifetle meşhur olan İskender Afrodisî, görüş ve bilgi bakımından Arsitoteles'in önde gelen dostlarından biridir. Onun sözü güçlü, fikirleri sağlamdır. Şeyh [İbn Sînâ] *Şifâ* ve *el-Mebde ve'l-Meâd* eserlerinde onu öncekilerden üstün olarak tavsif eder ve onun birçok meselede hocasıyla muvafık olduğunu söyler. Bu meselelerden biri, Yaratıcı'nın, her şeyin tümel ve tikelini tek bir düzen üzere bilmesidir. O'nun bilgisi bilinenin değişmesiyle ne değişir ne de artar. Fakat o, bazı meselelerde zahiren hocasından farklı düşünür. Biz onun bazı nefislerin helakıyla ilgili sözlerine baktık. Nitekim daha sonra bunu öğreneceksin.

[985] Ona özgü olan sözlerden biri de şudur: Her yıldız nefis ve tabiatı açısından bir nefse, tabiata ve harekete sahiptir. Kendi dışında başka bir şey tarafından hareket ettirilmeyi asla kabul etmez. Onun sözleri arasında, sınırlı feleğin dışındakilerin hudûsuna delalet eden ifadeleri şöyledir: Felek, altındakileri ihata ettiği için, zaman altındakiler üzerinde câri olur. Çünkü zaman hareketleri sayan demektir. Yani hareketin sayısıdır. Başka bir şey feleği ihata etmediğinde zaman onun için geçerli olmadığından bozulması ve oluşması caiz değildir. Felek oluş ve bozuluşa kâbil değildir. Oluş ve bozuluşa kâbil olmayan ise kadimdir.

[986] Diyorum ki onun sözlerinin zahiri şöyledir: Dehr ve zamana tabi olan şeylerin oluşan ve bozulan şeylerden olmasına dair onun sözleri açıktır. Şüphe yok ki zamana tabi olan tüm felekî ve unsurî cisimler maddi olduklarından dolayı kuvve ve istidat yönleri bulunur. Bunun gibi olan

إلى العقل و شوق العقل إلى الخير الأول المحض. و لأن دائرة هذا العالم جرم و الجرم يشتاق إلى الشيء الخارج منه و يحرص أن يصير إليه فيعانقه فلذلك الجرم الأقصى الشريف يتحرك حركة مستديرة لأنه يطلب النفس من جميع النواحي لينالها فيستريح إليها و يسكن عندها.

[٩٨٣] هذا كلامه و هو صريح في استحالة الفلك و انقطاع حركته الذاتية و دثور الطبيعة و نفاده و فناء العالم الجسماني و اضمحلاله و انتقاله إلى الدار الآخرة حسب ما أوضحنا سبيله.

[٩٨٤] و من الحكماء المبرزين المشهورين بالفضل و البراعة الإسكندر الأفرودوسي و هو من كبار أصحاب أرسطاطاليس رأيا و علما و كلامه أمتن و مقالته أرصن. و قد وصفه الشيخ في الشفاء و في كتاب المبدإ و المعاد يفاضل المتقدمين وافق أستاده في كثير من المسائل. منها أن الباري عالم بالأشياء كلها كلياتها و جزئياتها على نسق واحد و لا يتغير علمه بتغير المعلوم و لا يتكثر و خالفه في بعضها بحسب ظاهر الأمر و نحن قد وجهنا قوله بهلاك بعض النفوس كما ستعلم.

[٩٨٥] و مما انفرد به أنه قال كل كوكب ذو نفس و طبع و حركة من جهة نفسه و طبعه و لا يقبل التحريك من غيره أصلا. و من كلامه الدال على حدوث ما سوى الفلك المحدد أنه قال لما كان الفلك محيطا بما دونه فكان الزمان جاريا عليه لأن الزمان هو العاد للحركات أي عددها و لما لم يكن يحيط به شيء آخر و إلا لكان الزمان جاريا عليه لم يجز أن يفسد و يكون فلم يكن قابلا للكون و الفساد و ما لا يقبل الكون و الفساد كان قديما.

[٩٨٦] أقول كلامه ظاهر في أن ما يكون تحت الدهر و الزمان فهو من الكوائن الفواسد و لا شبهة في أن جميع الأجرام الفلكية و العنصرية مما يجري عليه الزمان لأنها مادية فيها جهة القوة و الاستعداد و ما كان كذلك

her şey böyledir. Nitekim zaman onun müşahhaslarındandır. O halde onun varlığı değişken olup oluş ve bozuluşu kabul edicidir. Bu durumda tümünü ihata eden tabii cismin hareket ve değişim gücüne sahip olduğu kanıtlandı. O ayrıca kaçınılmaz olarak yenilenen, oluşan ve bozulan bir sûrete de sahiptir ki onun varlığa gelme zamanını ve oluş mekânını sınırlayan başka bir sınırlayıcıya ihtiyaç duyar. Eğer böyle olmazsa onun tümü ihata etmesi, çatının çevrelemesi gibi konumsal ve mekânsal bir ihata olmaz. Daha ziyade göğü nefsânî bir ihata ile çevreleyen nefsânî bir durum olur. Doloyısıyla aklî cevheri bakımından görülen (*şehadet*) ve duyulan âlemden olmaz. Aksine gayb, tedbir ve ilâhî takdir âleminden olur. Allah'ın yanında olan her şey onun bekâsıyla bakidir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur: *"Sizin yanınızdaki tükenir, Allahın yanındaki isebakidir."*[28]

[987] Tevhid ve ilimde ilâhiyatçı (*mütelliḥ*) filozofların büyüklerinden olan Porphyrios, Meşşâî ekolünden olup *İsagoci*'nin sahibidir. Bana göre o, Aristoteles'in en büyük taraftarlarındandır. O, halkı onun ilimlerinin kaynağına yönlendirdi ve onları onun işaretlerine, psikoloji, teoloji, eskatoloji, nefsin Hak âlemi ve mükâfat yurduna dönüşü konusundaki tüm görüşlerine yöneltti. O, ilk öğretinin yorumunda İskender-i Rûmî ve Themistius gibi diğerlerinden daha fazla ona dayanır. Her ne kadar şeyh bu ikisinden daha fazla ona dayansa da [bu durum] akıl ile makulün birliği ve nefsin faâl akıl ile birleşmesi konusundaki sözlerinde onu inkâr etmesine sebep değildir. Bu konunun tahkikini daha önce eksiksiz bir biçimde tam anlamıyla öğrendin.

[988] [Porphyrios] şöyle dedi: Bütün oluşanlar, ancak sûretin oluşmasıyla değişerek oluşur ve sûretlerin onlardan hâlî olmasıyla bozulur. Şöyle dedi: Her basit ve bir olanın fiili basit ve bir [fiil], çok ve bileşik olanın da çok ve bileşiktir. Her mevcûdun fiili tabiatına benzer. Dolayısıyla Allah'ın zâtıyla olan fiili de bir ve basit, aracı vasıtasıyla olan fiilleri ise bileşiktir. Şöyle dedi: Her mevcûdun fiili tabiatına uygundur. Allah da mevcûd olduğuna göre O'nun özel birlik fiili benzerini elde etmeye yöneliktir, yani var etmektir. Onun sözlerinde açıkça ve ima yoluyla cismânî tabiatın hudûsuna delalet eden ifadeler vardır.

28 Nahl, 16/96.

فالزمان من مشخصاته فيكون متغير الوجود قابلا للكون و الفساد فحينئذ إن ثبت أن المحيط بالجميع جسم طبيعي له قوة الحركة و التغير فهو أيضا لا محالة ذو صورة متجددة كائنة فاسدة فيحتاج إلى محدد آخر يحدد زمان وجوده و مكان كونه و إن لم يكن كذلك فيكون إحاطته بالجميع ليست إحاطة وضعية مكانية كإحاطة السقف بل كان أمرا نفسانيا يحيط بالسماء إحاطة نفسانية فلم يكن بحسب جوهرها العقلي من جملة عالم الشهادة و الحس بل من عالم الغيب و عالم التدبير و القضاء الإلهي و ما عند الله ببقائه كما قال"ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ."

[٩٨٧] و من عظماء الحكماء المتألهين الراسخين في العلم و التوحيد فرفوريوس صاحب المشاءين واضع إيساغوجي و هو عندي من أعظم أصحاب المعلم الأول و أهدى القوم إلى عيون علومه و أرشدهم إلى إشاراته و جميع ما ذهب إليه في علم النفس و علم الرب و كيفية المعاد و رجوع النفس إلى عالم الحق و دار الثواب و الاعتماد عليه في شرح التعليم الأول أكثر من غيره كإسكندر الرومي و ثامسطيوس و إن كان الشيخ أكثر تعويله على هذين دونه لإنكاره عليه في القول باتحاد العاقل بالمعقول و اتحاد النفس بالعقل الفعال. و قد علمت تحقيق هذا المقام على وجه الكمال و التمام.

[٩٨٨] قال المكونات كلها إنما تتكون بتكون الصورة على سبيل التغير و تفسد بخلو الصورة. و قال :كل ما كان واحدا بسيطا ففعله واحد بسيط و ما كان كثيرا مركبا فأفعاله كثيرة مركبة . و كل موجود ففعله مثل طبيعته ففعل الله بذاته واحد بسيط و ما يفعلها من أفاعيله بمتوسط فمركب. و قال أيضا كل ما كان موجودا فله فعل مطابق الطبيعة و لما كان الباري موجودا ففعله الخاص الوحداني هو الاجتلاب إلى شبهه‌يعني الوجود ففي كلامه دلالة على حدوث الطبيعة الجسمانية تصريحا و تلميحا.

[989] Bunlardan ilki şu sözüdür: Bütün oluşanlar ancak sûretin oluşmasıyla değişerek oluşur ve sûretlerin onlardan hâlî olmasıyla bozulur. İkincisi şu sözüdür: Her mevcûdun fiili tabiatına benzer. Şüphe yok ki her cismin hareketinin ilkesi olan bir tabiatı vardır. Hareket ise sürekli yenilenen ve meydana gelen (*hâdis*) bir durumdur. Bu nedenle onun yakın ilkesidir. Dolayısıyla her tabii cisim yenilenen, meydana gelen, zail olan, oluşan ve bozulandır. Ayrıca onun "Allah'ın özel birlik fiili benzerini elde etmeye yöneliktir." sözü bu âlemin dönüşümüne ve Yüce Allah'a dönüşüne işarettir.

[990] Meşhur ve muteber filozoflardan biri de Eflatuncu Proklus'tur. Toplum arasında âlemin kıdemine inanmakla ünlendi ve bunu eski filozoflara atfetti. Proklus'un bu görüşlerinin kaynağı ortaya koyduğu dokuz şüphenin tasnifine dayanmaktadır. Eğer sözü uzatma korkusu olmasaydı bu şüphelerini zikreder ve her birinin üstesinden gelmenin yollarını teker teker açıklardım. Öyle ki âlemin hudûsu ve varlıkların Yüce Allah'tan nasıl meydana geldiği konusunda hiç kimse için şüpheye yer kalmazdı. Bununla birlikte onlardan her birinin sahih bir yorumu ve ona dönen geçerli bir yönü vardır.

[991] Bu nedenle Şehristânî *el-Milel ve'n-Nihâl* kitabında şöyle der: Proklus'un mutaassıp mensuplarından bazıları bu şüpheleri ortaya koymasında onun mazur olduğu belirterek Proklus'un, insanlarla, biri rûhânî basit, diğeri ise cismânî bileşik olan iki türlü söylemle konuştuğunu ve muhatap olduğu zamanındaki insanların cismânî [anlayışa sahip] kimseler olduğunu söylediler.

[992] Proklus'u bu sözleri söylemeye sevk eden şey, bu insanların kendisine mukavemet etmeleri idi. Bu nedenle bu cihetle hikmet ve felsefe yolundan çıkmış oldu. Çünkü hâkim kimsenin, hikmeti, birden çok yolla ortaya koyması gerekir. Bu sayede o ilimle meşgul olan herkes kendi bakış açısına göre onda tasarruf ederek düşünce ve istidadına göre ondan istifade eder. Böylece insanlar onun sözlerine karşı bir ayıp, ret ve ta'n vesilesi bulamazlar. Çünkü Proklus âlemin kadim olduğunu söylerken bu âlemin kadim ve baki olup ona yokluk arız olmayacağını kabul ediyordu. Nitekim bu konuda bir kitap yazmış, onun yolunu bilmeyenler kitabını okuyarak onun sözündeki mantığın rûhânî değil cismânî olduğunu anlamış ve bu nedenle onu Dehriyye mezhebine nispet ederek eleştirmişlerdir.

[٩٨٩] أما الأول فحيث قال المكونات إنما تتكون بتكون الصورة على سبيل التغير و تفسد بخلوها عنها. و أما الثاني فقوله كل موجود ففعله مثل طبيعته و لا شبهة في أن لكل جسم طبيعة هي مبدأ حركته و الحركة أمر دائم التجدد و الحدوث فكذلك مبدؤها القريب فيكون كل جسم طبيعي متجددا حادثا زائلا كائنا فاسدا و أيضا في قوله ففعله الخاص الوجداني هو الاجتلاب إلى شبهة إشارة إلى تبدل هذا العالم و رجوعه إلى الله سبحانه.

[٩٩٠] و من الفلاسفة المعتبرين المشهورين ابرقلس المنسوب إلى أفلاطن و قد اشتهر فيما بين القوم منه القول بقدم العالم و نسبته إلى الفلاسفة الأقدمين و منشأ ذلك إيراد ابرقلس في تصنيفه تلك الشبهات التسع التي نقلها و لو لا مخافة الإطناب لذكرتها و بينت وجه التقضي عن كل واحد واحد منها بحيث لم يبق منها لأحد مجال الشك في العالم و كيفية صدور الموجودات منه تعالى على أن لكل منها محملا صحيحا و وجها وجيها يصار إليه.

[٩٩١] و لهذا ذكر الشهرستاني في كتاب الملل و النحل أنه قال بعض المتعصبين لابرقلس ممهدا له عذرا في إيراد تلك الشبهات إنه كان يناطق الناس بمنطقين- أحدهما روحاني بسيط و الآخر جسماني مركب و كان أهل زمانه الذين يناطقونه جسمانيين.

[٩٩٢] و إنما دعاه إلى ذكر هذه الأقوال مقاومتهم إياه فخرج من طريقة الفكرة و الفلسفة من هذه الجهة لأن من الواجب على الحكيم أن يظهر الحكمة على طرق كثيرة يتصرف فيها كل ناظر بحسب نظره و يستفيد منها بحسب فكره و استعداده فلا يجدوا على قوله مساغا و لا يصيبوا عليه مقالا و مطعنا لأن ابرقلس لما كان يقول بدهر هذا العالم- و أنه باق لا يدثر وضع كتابا في هذا المعنى فطالعه من لم يعرف طريقته ففهموا منه جسمانيته دون روحانيته فنقضوه على مذهب الدهرية.

[993] O, söz konusu kitapta şöyle dedi: Âlemler yekdiğeriyle bitiştiğinde ve tabii kuvve meydana geldiğinde onda kabuklar ortaya çıkarak özleri kaplar. Kabuklar yok olucu iken özler daimi olup fesada uğramaz. Çünkü onlar basit ve tek bir kuvveye sahiptir. Bu nedenle âlem ikiye ayrılı; sûret ve özler âlemi ile bulanıklar ve kabuklar. Bunlardan biri diğeriyle bitişir. Bu âlemin sonu o âlemin başlangıcı olur. Bir açıdan aralarında fark yoktur. Şu halde bu âlem eğer bozulmayan bir âlemle bitişirse yok olmaz. Başka bir açıdan ise kabuk yok olur ve bulanıklık zail olur. Kabuklar nasıl bozulup yok olmaz? Kabuklar yok olmadığı müddetçe özler gizli kalır.

[994] Ayrıca şöyle dedi: Bu âlem birleşiktir, yüce âlem ise birleşik değil basittir. Her yalın, baki ve daimi olup yok olmaz ve değişime uğramaz. Proklus'un taraftarları şöyle dedi: Kendisinden nakledilen bu ifadeler onun gibi diğerlerinden de kabul ettiği şeylerdir. Dahası ilk sözde ona nispet edilen ifadeler iki şeyden hâlî değildir: Ya daha önce zikrettiğimiz illetle ilgili maksadına vâkıf olunamaması ya da zamanının insanlarının onun fikren ileri, geniş görüşlü ve diğer yetenekleri nedeniyle kendisine haset beslemeleri nedeniyledir. Çünkü onlar vehim ve hayal ehli kimselerdi.

[995] Bu taraftarların söylediklerinin doğruluğuna delil olarak Proklus kitabının bir yerinde şöyle dedi: Âlemlerin oluştuğu ilkeler, baki, fena bulmayan ve yok olmayan şeylerdir. Dehrin devamlılığı için bu gereklidir. Ancak bunlar herhangi bir sıfatla tavsif edilemeyen ve bir özellik ya da mantıkla idrak edilemeyen tek olan Evvel'dendir. Zira şeylerin sûretlerinin tamamı ondandır ve onun altında yer alır. O, üzerinde tek olan ilk Evvel dışında daha büyük bir cevher bulunmayan gaye ve sondur. O, gücüyle bu ilkleri meydana getiren, kudretiyle bu ilkeleri yaratan tek varlıktır.

[996] Yine o, şöyle dedi: Hak, zâtının bilinmesine ihtiyaç duymaz. Çünkü O, gerçekten Hak'tır. Gerçek olan her hak onun altında yer alır. Zira O kendisinin Hak olmasını gerektireni gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla O, hayatın tabiatı ve kalıcılığının ondan yayıldığı Hak'tır. O, bu âleme, başlangıçta ve kabuklarının yok olmasından sonra kalıcılık bahşedendir. Bâtın olan yalını ona yapışmış olan kirden temizleyendir.

[٩٩٣] و في هذا الكتاب لما اتصلت العوالم بعضها ببعض و حدثت القوى الطبيعية حدثت فيها قشور و استعلت لبوب. فالقشور داثرة و اللبوب دائمة لا يجوز عليها الفساد لأنها بسيطة وحيدة القوى. فانقسم العالم عالمين عالم الصورة و اللب و عالم الكدور و القشور. فاتصل بعضه ببعض و كان آخر هذا العالم من بدو ذلك العالم فمن وجه لم يكن بينهما فرق فلم يكن هذا العالم داثرا إذا كان متصلا بما ليس مدثر و من وجه دثرت القشور و زالت الكدور و كيف يكون القشور غير داثرة و لا مضمحلة و ما لم يزل القشور باقية كانت اللبوب خافية.

[٩٩٤] و أيضا فإن هذا العالم مركب و العالم الأعلى بسيط و كل بسيط باق دائما غير مضمحل و لا متغير. قال الذي يذب عن ابرقلس هذا الذي نقل عنه هو المقبول عن مثله بل الذي أضاف إليه القول الأول لا يخلو من أمرين إما أن لم يقف على مرامه للعلة التي ذكرناه سابقا و إما لأنه كان محسودا عند أهل زمانه لكونه بسيط الفكر واسع النظر سائر القوة و كانوا أولئك أصحاب أوهام و خيالات.

[٩٩٥] و الدليل على صحة ما ذكره هذا الذاب أن ابرقلس كان يقول في موضع من كتابه إن الأوائل التي منها كونت العوالم باقية لا تدثر و لا تضمحل و هي لازمة للدهر ماسكة إلا أنها من أول واحد لا يوصف بصفة و لا يدرك بنعت و نطق و أن صور الأشياء كلها منه و تحته و هو الغاية و المنتهى التي ليس فوقها جوهر هو أعظم منها إلا الأول الواحد و هو الأحد الذي قوته أخرجت هذه الأوائل و قدرته أبدعت هذه المبادي.

[٩٩٦] و قال أيضا إن الحق لا يحتاج إلى أن يعرف ذاته لأنه حق حقا و كل حق حقا فهو تحته إذ قد حققه الحق فالحق الذي امتد منه طباع الحياة و البقاء هو الذي أفاد بقاء هذا العالم بدوا و بقاء بعد دثور قشوره و زكا البسيط الباطن من الناس الذي كان فيه قد علق به.

[997] O ayrıca şöyle dedi: Bu âlemin kabukları yok olup kiri kaybolduğunda basit bir rûhânî haline gelir. Böylece kendisinde bulunan saf nûrânî cevherler rûhânî mertebeler sınırında sonsuz yüce âlemler gibi kalır. Onda tamamı kabuk, kir ve pislik olan bir cevher kalır. Bunlar onun sözleriydi.

[998] Diyorum ki, bu, son derece güzel ve mükemmel sözlerden ortaya çıkan ve netleşen şudur: İnsanlar arasında dehrî olmakla ünlenen bu ilâhî filozofun görüşü, Eflatun'un ve ondan öncekilerin âlemin hudûsu, bozuluşu, helak oluşu ve ilâhî âlem ile rabbânî sûretlerin baki oluşuna dair görüşleriyle aynıdır.

[999] Ancak o, bu âlemin sonunun o âlemin başı ile bitişmesinin feyz alan malûlün feyyâz olan illetiyle bitişmesi, hedefi olanın hedefine ulaşması ve insanların kemâl ve tamamlığına erişmesi olduğunu ve bu rabbânî âlemin Allah'ın bekâsıyla baki ve O'nun devamlılığıyla daimi olduğunu gördüğünde ve bu durum onun için aşikâr hale geldiğinde bu âlemin bazen bu anlamda ezelî olduğuna hükmetmiştir. Nitekim şöyle denilir: Bedenlerimiz nefislerimizin bekâsıyla bakidir. Oysa bildiğin üzere beden, akış halinde olup her an zail olmaktadır.

[1000] Onun bu âlemin sonsuzluğuna (*dehr*) dair ifadelerinden kastı feleklerin ve diğerlerinin sahip olduğu duyusal tabii sûretin şahıslarının sonsuzluğu değildir. Aksine onunla kastettiği Allah'ın ilminde var olan, O'nun yanında baki olan ve bu bileşik duyuların bozulmasıyla bozulmayan basit aklî sûretlerdir. Bunun sebebi, tıpkı hudûsun bir başlangıç ve oluşmayan bir fâile ihtiyaç duyması gibi, bozulmanın da bir hedef ve dönüşe ihtiyaç duymasıdır. Çünkü her hedef için sonsuza kadar bir hedef olması veya her ilke için sonsuza kadar bir ilke olması imkânsızdır. Zira her iki tarafta da yenilenen şeylerin başlangıcı ve sonu olmayan bir durumla son bulması kaçınılmazdır.

[1001] Bu nedenle "Âlem kadimdir." sözünün kaynağı, tahkik edildiği üzere kadim olan bir yaratıcıya atıftır. O, her başlatıcının başlangıcının kaynağı olan, başlangıç ve tüm dönüşlerin ona döndüğü dönüştür. Dolayısıyla söyledikleri doğru ve gerçektir. Şu şartla ki, bu sözü söyleyen kimsenin, bozulan bu tabii sûretlerin bâtını olan daimi aklî sûretlerin

[٩٩٧] و قال أيضا إن هذا العالم قد اضمحلت قشوره و ذهب دنسه و صار بسيطا روحانيا و بقي ما فيه من الجواهر الصافية النورانية في حد المراتب الروحانية مثل العوالم العلوية و بقي فيه جوهر كله قشر و دنس و خبث هذه كلماته.

[٩٩٨] أقول قد انكشف و تبين من هذه الكلمات التي في غاية الحسن و الإتقان أن مذهب هذا الحكيم الرباني المشهور بين الناس بأنه دهري هو بعينه مذهب أفلاطن و من تقدمه في حدوث العالم و خرابه و بواره و بقاء العالم الإلهي و الصور الربانية.

[٩٩٩] و أنه لما رأى و انكشف له اتصال أواخر هذا العالم بأوائل ذلك العالم اتصال المعلول المفاض بعلته الفياضة و اتصال ذي الغاية بغايته و لحوق الناس بكماله و تمامه و ذلك العالم الربوبي باق ببقاء الله دائم بديموميته حكم أحيانا بأزلية هذا العالم بهذا المعنى كما يقال إن أبداننا باقية ببقاء نفوسنا مع أن البدن سائل زائل في كل آن كما علم.

[١٠٠٠] فقوله بدهر هذا العالم ليس يعني به أن الصور الطبيعية الحسية التي للأفلاك و غيرها أزلية الأشخاص و الأعداد بل عنى به أن صورتها العقلية البسيطة الموجودة في علم الله باقية عنده غير داثرة بدثور هذه الحسيات المركبة. و ذلك لأن الدثور يقتضي غاية و معادا غير داثر كما أن الحدوث يقتضي مبدأ و فاعلا غير كائن لامتناع أن يكون لكل غاية غاية إلى لا نهاية أو أن يكون لكل مبدإ مبدأ لا إلى بداية ففي الطرفين لا بد و أن ينتهي الأشياء المتجددة إلى أمر لا بداية له و لا نهاية له.

[١٠٠١] فإذن مرجع قوله إن العالم قديم على الوجه الذي مر تحقيقه إلى أن الصانع له قديم و هو المبدأ الذي منه بدو كل باد و المعاد الذي إليه أوب كل آئب فما ذكره قول حق و صواب بشرط أن يعلم قائله و يذعن بأن الصور العقلية الدائمة التي هي بواطن هذه الصور الداثرة الطبيعية

varlığının, yaratıcılarının ve onları var eden Hakkü'l-Evvel'in varlığından ayrı ve bağımsız olmadığını bilmesi ve kabul etmesi gerekir. Aksi takdirde kadim olanlar artar. Tıpkı sıfatçıların dediği gibi Zât-ı Evvel'de artış gerektiren hiçbir durum yoktur. Onlar [aklî sûretler] O'nunla birleşmiş de değildir. O, zâtı mertebesinde bundan yücedir. Aksi takdirde O'nun zorunluluktan imkâna ya da imkândan zorunluluğa dönüşmesi gerekli olurdu. Bunların tümü imkânsızdır.

[1002] Aksine zorunlu, sonsuza kadar zorunlu, mümkün de daima mümkündür. Hak ezelden beri Hak, bâtıl ise her zaman bâtıldır. Bu, zevk ve vecd ehli ile tevhid ilminde derinleşenler hâricinde kimsenin bilmediği bir şeydir. Bununla birlikte -yukarıda değindiğim gibi- delil, tüm doğal (*garizî*) özlem ve arzuların sahibini zorunlu olarak talep ettiği ve sevdiği şeye ulaştırdığı gerçeğine dayanmaktadır.

Beşinci Fasıl

Âlemin Bozuluşu ve Yok Oluşunun Özü Olan Maddi Tabiatın Yenilenmesi Hakkında, Bu Görkemli Dinin Ehlinden Olan Keşf ve Şuhûdun Öncülerinin Bazı Sözleri

[1003] Biz daha önce hikmet ve dinin genel ilkelerinden olan bu meseleye delalet eden birçok Kur'an ayetini zikretmiştik. Bu mesele, masum Ehl-i beytin koruması ve elçiliğiyle şeriatın sahibinden -Allah'ın selamı tümünün üzerine olsun- rivayet edilen hadislerden elde edilenlerden ibarettir.

[1004] Onlardan biri Emirü'l-müminîn Hz. Ali'nin *Nehcü'l-Belâğa*'da geçen şu sözleridir: Sizi dünya konusunda uyarıyorum. Çünkü o, göç edilecek bir yurt, kin ve nefret yeridir. Onun sakinleri göç etmiş, mukimleri ayrılmıştır. Dünya, ehlini, denizin derinliklerinde fırtınaya yakalanmış bir gemi gibi sarsar.

[1005] Ayrıca o, şöyle der: Nasıl betimleyeyim bu diyarı ki, başı dert, sonu fenadır. Her kim onu elde etmeye çalışırsa o ondan uzaklaşıp gider, kim de ondan yüz çevirirse o gelip ona çatar. Bu sözler öncekiler gibi

ليست موجودات مستقلة الوجود مبائنة الذوات لوجود باريها و جاعلها الحق الأول ليلزم تعدد القدماء كما يقوله الصفاتية و لا حالة في ذات الأول ليلزم التكثر في ذاته و لا أنها متحدة به تعالى عن ذلك في مرتبة ذاته ليلزم الانقلاب له من الوجوب إلى الإمكان أو لها من الإمكان إلى الوجوب و الكل مستحيل.

[١٠٠٢] بل الواجب واجب أبدا سرمدا و الممكن ممكن دائما و الحق حق في الأزل و الباطل باطل لم يزل و هذا شيء لا يعرفه إلا أهل الأذواق و المواجيد و الراسخون في علم التوحيد على أن البرهان قائم كما أسلفناه على أن كل شوق و طلب غريزي يفضي بصاحبه إلى ما يطلبه و يحبه بالضرورة

الفصل الخامس

في نبذ من كلام أئمة الكشف و الشهود من أهل هذه الملة البيضاء في تجدد الطبيعة الجرمية الذي هو ملاك الأمر في دثور العالم و زواله

[١٠٠٣] قد ذكرنا فيما سبق كثيرا من الآيات القرآنية الدالة على هذا المطلب الذي هو عمدة أصول الحكمة و الدين و هو مما يستفاد من الأحاديث المروية عن صاحب هذه الشريعة المأثورة عن أهل بيت العصمة و النبوة صلوات الله عليهم أجمعين.

[١٠٠٤] منها كلام أمير المؤمنين في نهج البلاغة: أحذركم الدنيا فإنها دار شخوص و محل تبغيض [تنغيص] ساكنها ظاعن و قاطنها بائن تميد بأهلها ميدان السفينة يصفقها العواصف في لجج البحار.

[١٠٠٥] و منها أيضا قوله: ما أصف من دار أولها عناء و آخرها فناء من ساعاها فاتته و من استغنى عنها واتته هذا الكلام كما قبله في

hikmet açısından son derece belagatli ifadelerdir. Manasının hakikati ancak geçmiş [mezkûr] hükümlerin bilgisine sahip olanlar ve ilâhî ilimleri talep etmede aklî temrinlerde derinlere dalanlara açık olur.

[1006] Tasavvuf ve mükâşefe ehlinin sözüne gelince, muhakkik, mükâşif Muhyiddin İbnü'l-Arabî *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin bazı bölümlerinde şöyle demiştir: Yüce Allah şöyle buyurdu: "*Hiçbir şey yoktur ki onun hazineleri bizim yanımızda olmasın, ama biz onu, belli bir ölçü ile indiririz.*"[29] Bu indirme, el-Hakîm isminden kaynaklanır ve hikmet bu indirmenin sultanı olduğu gibi eşyayı bu hazinelerden dış varlığa çıkarmak anlamına gelir. Sonra şöyle dedi: Serdettiğimiz sözlerden sonra hârici varlıklarına göre onlar yokluktan mevcûd olmuşlardır, Allah'ın yanında hazinelerde bulunmaları bakımından ise [yokluğun yokluğundan vücuda gelmişlerdir].

[1007] Sonra dedi ki, Allah'ın "*Sizin yanınızdaki tükenir.*" sözü ilim açısından doğrudur. Çünkü hitap cevherin kendisinedir. Bir şeyde, yani her varlığın cevherinde bulunan ise sadece Yüce Allah'ın yerinde yarattığı sıfat, araz ve durumlardır. Bunlar var olduktan sonraki -veya var olurken- ikinci anda ya da durumda bizim yanımızda yok olur. Nitekim "*Sizin yanınızdakiler tükenir, Allah'ın yanında bulunanlar ise bakidir.*"[30] ayetinin anlamı budur. Allah, bu hazineden sürekli olarak benzer veya zıt cevherleri yeniden [yaratır].

[1008] Kelamcıların "Araz iki zamana kalmaz." sözünün anlamı işte budur. Bu, şüphe barındırmayan doğru bir sözdür. Çünkü bu, mümkünlerin bulundukları kesin durumu ifade etmektedir. Dedi ki: Akılcılara gelince bunların hiçbiri hakkında bilgiye sahip değildir. Zira bunlar, teorik akılla değil, nebevî bir uyarıyla [elde edilir]. Akılcı kendi görüşünün otoritesi altında mukayyettir. Oysa burada fikrin bir mecali yoktur.

[1009] Ayrıca [*Fütûhât*'ın] üç yüz altmış yedinci bölümünde İdris Peygamber (as.) ile karşılaşması esnasında bâtınî olarak gerçekleşen yükselişten bahsederken şöyle der: İdris'e dedim ki, bir vakıada tavaf eden bir şahıs gördüm. Bana dedelerimden biri olduğunu söyleyerek adını verdi. Ona ölüm vaktini sordum, "Kırk bin sene önce." dedi.

29 Hicr, 15 /21.
30 Nahl, 16/96.

غاية البلاغة في الحكمة لا ينكشف حق معناه إلا على من أحكم القوانين الماضية و أمعن في الرياضات العقلية لطلب العلوم الإلهية.

[١٠٠٦] و أما كلام أهل التصوف و المكاشفين فقد قال المحقق المكاشف محيي الدين العربي في بعض أبواب الفتوحات المكية قال تعالى وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ أي من اسمه الحكيم فالحكمة سلطان هذا الإنزال الإلهي و هو إخراج هذه الأشياء من هذه الخزائن إلى وجود أعيانها. ثم قال بعد كلام طويناه فبالنظر إلى أعيانها هي موجودة عن عدم و بالنظر إلى كونها عند الله في هذه الخزائن.

[١٠٠٧] ثم قال و أما قوله "ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ" صحيح في العلم لأن الخطاب منها لعين الجوهر و الذي عنده أعني عند الجوهر من كل موجود إنما هو ما يوجده الله في محله من الصفات و الأعراض و الأكوان و هي في الزمان أو الحال الثاني من زمان وجودها أو حال وجودها ينعدم من عندنا و هو قوله ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ و هو تجدد للجوهر الأمثال أو الأضداد دائما من هذه الخزائن.

[١٠٠٨] و هذا معنى قول المتكلمين العرض لا يبقى زمانين و هو قول صحيح حر لا شبهة فيه لأنه بعث الممكنات. قال و أما صاحب النظر فما عنده خبر بشيء من هذا لأنه تنبيه نبوي لا نظر فكري- و صاحب النظر مقيد تحت سلطان فكره و ليس للفكر فيه مجال.

[١٠٠٩] و قال أيضا في الباب السابع و الستين و ثلثمائة يحكى عن عروج وقع بحسب الباطن حين مخاطبته مع إدريس النبي (ع) بهذه العبارة قلت له إني رأيت في واقعتي شخصا بالطواف أخبرني أنه من أجدادي و سمى نفسه فسألته عن زمان موته فقال أربعون ألف سنة فسألته عن

Ona Âdem'in ne zaman yaşadığını bilmediğimizi söyledim. Bana şöyle sordu: "Hangi Âdem'i soruyorsun? Yakın Âdem'i mi?" Şöyle dedi: "Ben Allah'ın peygamberiyim, doğru! Fakat âlemin müddetini bilmiyorum. Gerçi genel bir tarih verilebilir. Dünya ve ahiret ezelîdir. Yaratılmış hakkında eceller yaratılmada değil, müddetlerin sona ermesiyle belirlenir. O halde yaratma nefeslerle yenilenir." Bunun üzerine ona şöyle dedim: "Peki kıyametin kopmasına ne kadar kaldı?" "İnsanlar için hesaplanan yaklaştı, onlar gaflet içinde yüz çevirir." dedi. Şöyle dedim: "Bana onun yaklaşma şartlarından birini söyle." "Âdem'in varlığı kıyamet alametlerinden biridir." dedi. Sordum: "Dünyadan önce başka bir yer var mıydı?" Şöyle dedi: "Varlık yeri tektir ve bu yer niceliksel olarak dünya olduğu kadar ahiret de nicelik olarak ondan ayrışır. Emir cisimlerde var olma, başkalaşma geliş-gidiş olmak üzere sürekli ve daimidir." Değerli sözlerinin sonu.

ALTINCI FEN

Tabiî Âlemin İlâhî Âlemden Öykünerek Kabul Ettiği Tabîiyyâtın İlkeleri ve Nedenlerine Dair Cevherlerin İlmi. Buna Delil ise Onun Teminatı Olarak Rabbânî Âlemin, Yaratılışta O'nun İşinin Aracısı Olan Mukarreb Melekler Cihetiyle Allah'tan Alınmasıdır

Burada birkaç fasıl vardır

Birinci Fasıl

Tabiatın Tanımı Hakkında

[1010] Kabul ettiğimiz cisimlerden etkiler, edilgiler (*infiâl*), hareketler ve dönüşümlerin meydana geldiği bizim için kuşkusuz bir durumdur. Örneğin taşın yukarı, ateşin aşağı doğru hareket etmesi, suyun ısınması ve havanın soğuması gibi sebeplerden bazılarını bilinmeyen ve olağandışı bulurken taşın aşağı, ateşin yukarı doğru hareket etmesi suyun serinletmesi ve ateşin ısıtması gibi bazılarının ise bilinmeyen bir sebebe dayanmadığını görüyoruz.

آدم لما تقرر عندنا من التأريخ لمدته فقال لي عن أي آدم تسأل عن آدم الأقرب قلت بلى فقال صدق إنني نبي الله و لا أرى للعالم مدة يقف عليها بجملتها إلا أنه بالجملة لم يزل خالقا و لا يزال دنيا و آخرة و الآجال في المخلوق بانتهاء المدد لا في الخلق فالخلق مع الأنفاس بتجدد. فقلت له فما بقي لظهور الساعة فقال اقتربت الساعة اقترب للناس حسابهم و هم في غفلة معرضون. فقلت عرفني بشرط من شروط اقترابها فقال وجود آدم من شروطه فقلت فهل كان قبل الدنيا دار غيرها قال دار الوجود واحدة و الدار ما كانت دنيا و لا آخرة إلا بكم و الآخرة ما تميزت إلا بكم و إنما الأمر في الأجسام أكوان و استحالات و إتيان و ذهاب لم يزل و لا يزال انتهى كلامه الشريف.

الفن السادس

من علم الجواهر في المبادي و الأسباب للطبيعيات التي يتسلمه العالم الطبيعي أخذا من العالم الإلهي على وجه الحكاية و التسليم و أما البرهان عليه فضمانه على ذمة العالم الرباني أخذا من الله من جهة ملائكته المقربين الذين هم وسائط أمره في خلقه. و فيه فصول

الفصل الأول

في تعريف الطبيعة

[١٠١٠] لا شبهة لنا في أن هذه الأجسام التي قبلنا قد يصدر عنها أفعال و انفعال و حركات و استحالات نجد بعضها من جهة أسباب غريبة خارجة مثل حركة الحجر إلى فوق و النار إلى تحت و مثل تسخن الماء و تبرد الهواء و نجد بعضها لا يستند إلى سبب غريب كحركة الحجر إلى تحت و حركة النار إلى فوق و كتبريد الماء و تسخين النار.

[1011] Bundan daha yakın olan ise tohum ve nutfenin bir bitki veya canlıya dönüşmesidir. Ayrıca canlılar arasında hareket etme ve durmalarını yönlendiren dışsal bir idare edici ve onları bu eylemlere zorlayan bilinmeyen bir zorlayıcı olmaksızın hareket etme ve durma türlerinde irâdî bir tasarrufa rastlarız.

[1012] Bu, ilk bakışta kesinleşmeden önce zihinlerimize resmedilen bir şeydir. Bu iki vecihten her biri ya irade edenin iradesiyle ya da irade eden birinin iradesi olmadan ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ikisi ya ondan sapma olmayan gerekli tek yoldur ya da gerekli olan tek yol değildir. Aksine çeşitli yollar vardır. Aynı şekilde hareket ettiricilerini dışarıda görmediğimiz bu cisimlerin bizim hissetmediğimiz hâricî bir muharrike sahip olup olmadığını nasıl bilelim?

[1013] İlkine göre zâtı hissedilirken etkisi hissedilmeden hissedilir olması onun özelliği midir? Tıpkı demirin bir yöne doğru çekildiğini gördüğü halde demiri çeken mıknatısı göremeyen kimse gibi. Ya da belki zâtından ayrı hissetmeyen olabilir. Aklı başında her insan için açıktır ki cisim, cisim olması bakımından özel bir eylemde bulunamaz ve hareket edemez. Şu halde tabiatın zorunlu olarak kabul etmesi ve ilâhî olanın da kanıtlaması gereken, bu hareketli cisimlerin hareket ve eylemlerinin onlarda mevcûd olan kuvvelerden meydana geldiğidir. Bu kuvve ise etki ve eylemlerinin ilkeleridir.

[1014] Eylem ve değişimin tek bir tarzda onda irade olmaksızın meydana geldiği kuvve, bu kuvve türündendir. İradeli olarak ondan meydana gelen eylem ve değişimler de yine bu kuvve cümlesindendir. Eylem ve hareketi irade olmaksızın çeşitlendiren kuvve ve iradeyle çeşitlendiren kuvve de bu türden bir kuvvedir. Sükûn tarafında bölünmenin durumu da aklî olasılıklara göre aynı şekildedir.

[1015] Bu ıstılaha göre ilki, düşen ve ortada duran taş gibi tabii olarak adlandırılır ve bize göre hiçbir cisim ondan hâlî değildir. "Hiçbir cisim ondan hâlî değildir." sözümüzün anlamı ise şudur: Hareket ve durma eylemi için onda doğrudan tek biçimli bir kuvve bulunan hiçbir cisim yoktur. Özel varlık mertebesi hakkında bilince sahip olmaksızın ve

[١٠١١] و قريب من هذا استحالة البذور و النطف نباتا و حيوانا و نصادف أيضا من الحيوانات تصرفا إراديا في أنواع حركاتها و سكناتها من غير متصرف خارج عنها يصرفها هذه التصاريف و قاسر غريب يقسرها على هذه الأفاعيل.

[١٠١٢] فهذا ما ارتسم في أذهاننا في أول النظر من غير أن يجزم أولا أن كلا من الوجهين صادرة بإرادة مريد أو لا بإرادة مريد. و كلا منهما لازم طريقة واحدة لا ينحرف عنها أو غير لازم طريقة واحدة بل متفنن الطرق و لا أيضا أن هذه الأجسام التي ليست محركاتها من خارج مشهود لنا هل لها محرك خارج لا نحسه أم لا.

[١٠١٣] و على الأول هل من شأنه أن يحس حتى يكون محسوس الذات غير محسوس التأثير كمن شاهد انجذاب الحديد إلى جهة و لم ير مغناطيس يجذب الحديد أو عساه أن يكون مفارق الذات غير محسوس البتة على أنه من الواضح الجلي لكل عاقل أن الجسم بما هو جسم لا يجوز أن يفعل فعلا خاصا و لا أن يحرك تحريكا فالذي لا بد أن يتسلمه الطبيعي و يبرهن عليه الإلهي أن هذه الأجسام المتحركة هذه الحركات إنما يقع حركاتها و أفاعيلها عن قوى موجودة فيها هي مبادي آثارها و أفعالها.

[١٠١٤] فمنها قوة يصدر عنها الفعل و التغيير على نهج واحد من غير إرادة. و منها قوة يصدر عنها كذلك مع إرادة. و منها قوة متقنة الفعل و التحريك من غير إرادة. و منها قوة كذلك مع إرادة و هكذا حال القسمة في جانب السكون بحسب الاحتمال العقلي.

[١٠١٥] فالأولى يسمى طبيعية بحسب هذا الاصطلاح و لا يخلو عنها جسم عندنا كما للحجر في هبوطه و سكونه في وسط الكل. و معنى قولنا لا يخلو عنها جسم أنه ما من جسم إلا و يوجد فيه قوة مباشرة لفعل بالحركة أو السكون على نهج واحد بلا شعور لها في مرتبة وجودها

kuvvenin üstünde diğer bir kuvvenin -nefis ve akıl gibi- onunla birlikte olma veya olmama şartı olmaksızın. Olması durumunda onunla bir tür birlikle birleşip birleşmemesi aynıdır. İkincisi, muhakkik filozoflara göre, yıldızın dönme esnasında kendi özüne dönmesinde olduğu gibi feleki nefis olarak adlandırılır. Üçüncüsü, bitkilerin beslenme, yayılma ve üremelerinde olduğu gibi bitkisel (*nebatî*) nefis olarak adlandırılır. Dördüncüsü ise canlılardaki duyma, yürüme, şehvet ve öfke gibi hayvânî nefis olarak adlandırılır.

[1016] "Tabiat" adı bazen, ondan iradesizce bir fiil meydana gelen her kuvve için kullanılır ve bu nebâtî nefsi de kapsar. Bazen de düşünmeksizin yapılan her fiilin ilkesine [kaynağına] tabiat denilir ve bu feleki nefsi de kapsar. Hatta bunun dışında ağını ören örümcek ve evlerinin mühendisliğini yapan bal arıları ancak tabii olarak [bu filleri] yapar. Fakat değişen şeylerin durumlarını araştıran tabiat ilmi için ilke olan ilk anlamıyla tabiattır ki cisim ondan hâli değildir. Tabiat bilgininin bunu kanıtlamaya çalışmasına gerek yoktur. Aksine onun ispatını ilk felsefeden [metafizikten] istemelidir.

[1017] Tabiat bilgininin yapması gereken onun [tabiatın] mâhiyetini incelemeyi bilmek ve onun varlığını inkâr edenlere karşı çıkmamaktır. Çünkü o, ağır bir külfettir. Daha önce de zikri geçtiği gibi her hareket edenin bir muharriki vardır. Şu halde bu gibi meselelerde tabiat bilgininin hükmü, kabul edici mahallin hükmü iken ilâhiyatçının hükmü ise veren öznenin hükmüdür. Zira tabiat ondaki hareketin ilk ilkesi olarak tanımlanmıştır ve onun durması araz yoluyla (*bilaraz*) değil zât iledir (*bizzat*). Bu tanım felsefe öğretimi için İlk Önder'den [Aristoteles] miras alınmıştır. Açıklaması ise *Şifâ*'da bulunduğu şekliyle şöyledir: "Hareketin ilk ilkesidir." sözümüzün anlamı, kendi dışında hareketli olan cisimde hareketi meydana getiren fâil ilke olmasıdır. Bizim daha önce fizikçilerin kullanımında ve tabiatla ilgili durumlarda işaret ettiğimiz "fâil"in anlamı etkisinin zamanlı [geçici] ve aşamalı olmasıdır.

[1018] Sonra, tabiatın her şeyde, hem hareketin hem de durgunluğun ilkesi olması gerekmediğini bilmelidir. Aynı şekilde tabiat oluşunun sadece mekânsal hareketin ilkesi olmasını da iktiza etmediğini [bilmelidir]. Aksine kastedilen şey için ister hareket ister durgunluk olan bütün

الخاص بلا شرط أن لا يكون معها قوة أخرى فوقها كنفس أو عقل أو تكون و إذا كانت فسواء اتحدت هذه معها ضربا من الاتحاد أو لم يكن. و الثانية يسمى نفسا فلكيا كما للكوكب في دورانه على نفسه عند محققي الحكماء. و الثالثة تسمى نفسانياتية كما للنبات في تغذيته و نشره و توليده. و الرابعة تسمى نفسا حيوانية كما للحيوان في إحساسه و مشيه و شهوته و غضبه.

[١٠١٦] و ربما قيل اسم الطبيعة على كل قوة يصدر عنها فعل بلا إرادة فتعم النفس النباتية و ربما قيل لمبدإ كل فعل بلا روية فتعم النفس الفلكية و غيرها حتى العنكبوت في نسج شبكتها و النحل في هندسة بيوتها إنه بالطباع. لكن التي هي مبدأ للعلم الطبيعي الباحث عن أحوال المتغيرات هي الطبيعة بالمعنى الأول التي لا يخلو عنها جسم و ليس على الطبيعي أن يتكلف إثباتها بل عليه أن يلتمس إثباتها عن صاحب الفلسفة الأولى.

[١٠١٧] و على الطبيعي أن يعرف تحقيق ماهيتها و لا يتعرض لمن ينكر وجودها إذ فيه كلفة شاقة كما مر ذكرها من قبل من جهة أن لكل متحرك محركا. فالطبيعي حكمه في هذه المسألة و أمثالها حكم المحل القابل و الرجل الإلهي حكمه فيها حكم المعطي الفاعل و قد حدت الطبيعة بأنها مبدأ أول لحركة ما هو فيه و سكونه بالذات لا بالعرض. و هذا الحد موروث من الإمام الأول لتعليم الفلسفة و شرحه كما وجد في الشفاء أن معنى قولنا مبدأ أول للحركة أي مبدأ فاعلي يصدر عنه التحريك في غيره أعني الجسم المتحرك و قد وقعت الإشارة منا سابقا أن معنى الفاعل في استعمال الطبيعيين و في الأفاعيل الطبيعية هو الذي يكون تأثيره زمانيا- و على التدريج.

[١٠١٨] ثم ينبغي أن يعلم أن الطبيعة لا يجب أن يكون في كل شيء مبدأ للحركة و السكون معا و لا أيضا يجب كونها مبدأ للحركة المكانية فقط بل المراد أنها مبدأ لكل أمر ذاتي يكون للشيء من الحركة إن كانت

zâtî durumların ilkesi olduğudur. Hareketin nerede, ne zaman, nasıl olduğu ya da cevher veya başka bir tür olup olmadığı fark etmez.

[1019] Onun "ilk" sözünün anlamı, yani hareket ettirme ile kendisi arasında bir vasıtanın olmadığı "doğrudan yakın" olan demektir. Nefsin, içinde bulunduğu cisimlerin bazı hareketlerinin ilkesi olması muhtemeldir, fakat bu, tabiat vasıtasıyladır. Hatta bir grup, nefsin, nefislerin özlerinde yer değiştirme hareketini tabiat aracılığıyla yaptığına inanıyordu. Bize göre canlıların bedenlerinin üstten aşağıya [baş aşağı] düşmesi gibi olmayan irâdî yer değiştirme hareketleri için doğrudur. Nitekim daha önce de belirttiğimiz gibi ister bağımsız ister nefis için kullanılsın, doğrudan olan her hareket tabiatın kendisidir.

[1020] Fakat Şeyh [İbn Sînâ] bunu inkâr etti ve şöyle diyerek ondan uzaklaştı: Ben tabiatın nefse itaat ederek organları kendi özlerinin gerektirdiğinin aksine, hareket ettirici olarak dönüşeceğini düşünmüyorum. Eğer tabiat bu şekilde dönüşecek olsaydı nefsin onu olması gerekenden başkası ile mükellef kılması esnasında acizlik [bitkinlik] meydana gelmez ve nefis ile tabiatın gereklilikleri birbirilerini cezbetmezdi. Bahsettiği bu durumun savunması daha önce geçti.

[1021] Problemin çözümü şöyledir: Tabiat tür bakımından tek değildir. Tabiatın birliği, nefis ile onun mekânsal, niceliksel ve niteliksel hereket ettirmeleri arasındaki aracılıktan kaynaklanan birlik değil, unsurlar ve madenlerde olan cinsî birliktir. Sonra onun [İbn Sînâ'nın], bu gibi aracılık ve kullanımı mekânsal hareket ettirmelerin hâricinde uygun görürken mekânsal hareket ettirmelerde bunu uygun görmemesi -her ne kadar onun uygun gördüğü, bahsimize konu olan durumun dışında bir durum olsa da- şaşırtıcıdır. Çünkü ona göre nebatî ve hayvanî kuvve, etkin ya da edilgin (*infiâlî*) arazlar ve niteliklerdir; bize göre ise sûretsel cevherlerdir. 'Kendisinde olan' ifadesi tabiat, sanat ve zorlayıcılar arasında ayrım yapmak içindir.

[1022] 'Bizzat' sözü iki açıdan yorumlanabilir: İlki, hareket ettiriciye kıyasladır, diğeri ise hareketliye kıyasladır. İlk açıdan anlamı, tabiatın, hareketi bir zorlayıcının baskısından değil kendi zâtından dolayı hareket ettirmesidir. Şu halde zorlayıcı için olan hareketin hâricinde olan hareketi

و السكون إن كان و سواء كانت الحركة في أين أو كم أو كيف أو جوهر أو نحو آخر.

[١٠١٩] و معنى قوله أول أي مباشر قريب لا واسطة بينه و بين تحريكه فعسى أن يكون النفس مبدأ لبعض حركات الأجسام التي هي فيها و لكن بواسطة الطبيعة حتى أن قوما اعتقدوا أن النفس في ذوات الأنفس تفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة. و هذا حق عندنا في الحركات الانتقالية الإرادية التي تكون للحيوانات دون ما تكون كسقوط أبدانها من فوق إلى تحت كما لوحناه إليك سابقا من أن مباشر كل حركة هو الطبيعة سواء استقلت أو استخدمت للنفس.

[١٠٢٠] و أما الشيخ فقد أنكر ذلك و استبعده حيث قال و لا أرى الطبيعة يستحيل محركة للأعضاء خلاف ما توجبه ذاتها طاعة للنفس و لو استحالت الطبيعة كذلك لما حدث الإعياء عند تكليف النفس إياها غير مقتضاها و لا تجاذب مقتضى النفس و مقتضى الطبيعة و قد مر اندفاع ما ذكره.

[١٠٢١] و حل الإشكال بأن الطبيعة ليست واحدة بالنوع و وحدتها جنسية و التي في العناصر و المعادن غير التي يتوسط بين النفس و تحريكاتها الأينية و الكمية و الكيفية. ثم العجب منه أنه جوز مثل هذا التوسيط و الاستخدام في غير التحريكات المكانية و لم يجوز فيها و إن كان الذي جوزه على طور غير الطور الذي نحن عليه لأن القوى النباتية و الحيوانية عنده أعراض و كيفيات فعلية أو انفعالية و عندنا جواهر صورية و قوله هو ما فيه ليفرق بين الطبيعة و الصناعة و القواسر.

[١٠٢٢] و أما قوله بالذات فقد حمل على وجهين أحدهما بالقياس إلى المحرك و الآخر بالقياس إلى المتحرك فمعناه على الوجه الأول أن الطبيعة تحرك لذاتها لا عن تسخير قاسر فيستحيل أن لا يحرك حين خلوها عن مانع

engelleyen bir mâni bulunmadığında hareket ettirmemesi imkânsızdır. İkinci açıdan ise anlamı şudur: Tabiat dışarıdan değil kendiliğinden hareketli olanı hareket ettirmektedir.

[1023] 'Bilaraz olmayan' sözü de iki şekilde yorumlanabilir. Biri fâile kıyasla, diğeri ise kabul ediciye kıyasla yapılan yorumdur. İlkine göre, tabiatın, hareketi araz ile olan (*bilaraz*) için değil gerçekte olan için ilke olmasıdır. Arazla olan hareket ise gemide duran bir kişinin geminin hareketiyle hareket etmesi gibidir. Diğer açıdan ise tabiat bir heykeli hareket ettirdiğinde onu arazi olarak hareket ettirir. Çünkü tabiatın bizzat hareket ettirmesi heykel için değil heykeltraş içindir. Bu nedenle tabip kendini tedavi ettiğinde tabip olmaz. Tıp kendisinde olanı hareket ettirir. Çünkü bu onda hasta olduğu için bulunuyor değildir. Aksine doktor olması bakımından bulunur. Şu halde doktor hastalıktan kurtulduğunda bu, doktor olduğu için değil tedavi olduğu içindir. Çünkü doktor, tedavi edici olması bakımından bir şey, tedavi olan olması bakımından ise başka şeydir. Zira ilki bakımından o, tedaviyi yapan iken ikincisi bakımından ise tedaviyi kabul eden hastadır.

Açıklama

[1024] Öncekilerden sonra gelen bazılarının aklına bu tanımlamayı kısaltma fikri geldi. Onu tanımladıktan sonra ona fazladan bir ekleme yapmaya çalıştılar ve şöyle dediler: Bu tanım bu tabiata delalet etmektedir, onun zâtına değil. Hatta onun [tabiatın] ondan sâdır olanlara nisbetine [delalet etmektedir]. Bu nedenle tanımının kapsamı genişletilmelidir. Nitekim şöyle dediler: Tabiat, cisimlerde akan -yaratma ve şekil vermeyi bahşeden ve o ikisini koruyan- bir güçtür. O, falan ve falan şeyin ilkesidir.

[1025] Fakat Şeyh'e [İbn Sînâ] göre bu ekleme, tabiatın ihtiyaç duymadığı bir külfettir. Yaptığı şey ise yozlaştırmak ve bozmaktır. Ne ona ne de onun alternatifine bir ihtiyacı vardır. [Bu konuda] şöyle der: İlkelere ilave yapanların eklemelerine daha fazla eklemede bulunma görüşünde olanlar ise yanlış yapmışlardır. Zira tabiatın betimlenmesinde böyle bir eklemenin cins gibi kıldığı kuvve, fâil kuvvedir. Tabiat tanımlandığında başkası olmak bakımından başkasından, başkasından olan hareketin

حركة غير الحركة التي لأجل قاسر و معناه على الوجه الآخر أن الطبيعة تحرك لأمر يتحرك عن ذاته لا عن خارج.

[١٠٢٣] و قوله لا بالعرض أيضا يحمل على وجهين أحدهما بالقياس إلى الفاعل و الثاني بالقياس إلى القابل. فالأول أن الطبيعة مبدأ لما كان حركته بالحقيقة لا بالعرض و الحركة بالعرض مثل حركة ساكن السفينة بحركة السفينة. و الثاني أنه إذا حركت الطبيعة صنما من نحاس فهي تحركه بما هو صنم بالعرض لأن تحريكها بالذات للنحاس لا للصنم و لذلك لا يكون الطبيب طبيبا إذا عالج نفسه و حرك الطب ما هو فيه لأنه فيه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو طبيب فلم يكن برؤه عن المرض لأنه طبيب و لكن لأنه متعالج فإنه من حيث هو معالج شيء و من حيث هو متعالج شيء لأنه بالحيثية الأولى صانع للعلاج و بالحيثية الأخرى قابل له مريض.

تبصرة

[١٠٢٤] قد سنح لبعض الواردين بعد السابقين أن يستقصر هذا التحديد و توخى بعد استقصاره أن يزيد عليه زيادة. فقال إن هذا التعريف إنما يدل على هذه الطبيعة لا على جوهر ذاتها بل على نسبتها إلى ما يصدر عنها و يجب أن يزاد في حدها فيقال إن الطبيعة قوة سارية في الأجسام تفيد التخليق و التشكيل و تحفظهما و هي مبدأ لكذا و كذا.

[١٠٢٥] و الذي عليه الشيخ أن هذه الزيادة تكلف مستغنى عنه و أن ما فعله ردي فاسد غير محتاج إليه و لا إلى بدله. فقال أما الزيادة التي رأى بعض اللاحقين بالأوائل أن يزيدها فقد فعل باطلا فإن القوة التي كالجنس في رسم الطبيعة هي القوة الفاعلية و إذا حدت حدت بأنها مبدأ الحركة من آخر في آخر بأنه آخر و ليس معنى القوة إلا مبدأ تحريك يكون في

ilkesi olarak tanımlanmıştır. Kuvvenin anlamı bir şeyde meydana gelen hareket ettirmenin ilkesi olmaktan başka bir şey değildir. Sirâyetin (*sereyân*) anlamı ise bir şeydeki oluşumdan başka bir şey değildir. Zira mahal, eğer bölünen bir durum olsaydı içerdiği şey de zâtı bakımından bölünen ve onda akan bir şey olurdu. Yaratma ve şekil vermenin anlamı ancak hareket ettirmenin anlamına dâhildir. Yaratılışın ve şekillerin korunmasının anlamı ise ancak hareketsiz kılmanın (*teskin*) anlamına dâhildir. Şu halde bu adam farkında olmadan ihtiyaç duymadığı birçok şeyi tekrar ediyor.

[1026] Bununla birlikte bu betimin kusurunu iddiasıyla gidermeye çalışan kişi "kuvve" denildiğinde bir şeye veya yapılan bir işe göreli olmayana delalet edildiğini sanmaktadır. Oysa kuvvenin anlamı hareket ettirme ve durdurmanın *(teskin)* ilkesinden başka bir şey değildir. Buna göre kuvve ancak görelilik bakımından betimlenir. Bu, onun sözlerinin özetidir.

[1027] Ben diyorum ki tabiatın hareket ve diğerleri gibi zâtî fiillerine ilke oluşu arızi sıfatların onun zâtından sonra zâtına -insan için gülen ve yazan gibi sıfatlar- arız olması şeklinde değildir. Aksine onların varlığı, tabiatın özündedir ve tabiatın varlığının da şuna veya buna ilke olması değişiklik göstermeden [hepsi için] tektir. Şu halde onun tanımında zikredilen [ilkelere bazı eklemelerde bulunması] Şeyh'in sözlerinden anlaşıldığı gibi o [tabiat] ismin anlamına, hakikat ve zata göre bir tanım değildir.

[1028] Aynı şekilde bilinmelidir ki bu ilkenin tabiat, kuvve ve sûret oluşu, her ne kadar farklı anlamlara göre olsa da, anlamların çoğalması ve değişiklik göstermesi tümünün tasdik edicisi olan varlık türünün değişmesini gerekli kılmaz. Şu halde bu kuvve, cismin her bir türünde, üstünde o cismin onunla eylemlerini, hareketler, dönüşümler ve diğerleri gibi cismânî zâtî etkilerini düzenlediği -ister nefsânî cevherle kaim olmakla meydana gelsin ister gelmesin- cismânî tek bir şeydir. Bunun açıklaması gelecektir.

الشيء و ليس معنى السريان إلا الكون في الشيء. فإن المحل إذا كان أمرا منقسما كان الذي يحله من حيث ذاته أيضا منقسما ساريا فيه و ليس معنى التخليق و التشكيل إلا داخلا في معنى التحريك و ليس معنى حفظ الخلق و الأشكال إلا داخلا في التسكين فيكون هذا الرجل قد كرر أشياء كثيرة من غير حاجة إليه و هو لا يشعر.

[١٠٢٦] و مع ذلك فإن هذا المتدارك لخلل هذا الرسم بزعمه قد حسب أنه إذا قال قوة فقد دل على ذات غير مضافة إلى شيء و ما فعل فإن القوة مفهومها هو مبدأ التحريك و التسكين لا غير فالقوة لا ترسم إلا من جهة النسبة الإضافية هذا تلخيص كلامه.

[١٠٢٧] أقول كون الطبيعة مبدأ لأفاعيلها الذاتية من الحركة و غيرها ليس على سبيل أن يكون من الصفات العارضة لذاتها بعد ذاتها كالضاحك و الكاتب للإنسان بل وجودها في نفسها و وجودها مبدأ لكذا و كذا شيء واحد بلا تغاير. فالمذكور في تعريفه ليس كما يفهم من كلام الشيخ أنها حد بحسب مفهوم الاسم رسم بحسب الحقيقة و الذات.

[١٠٢٨] و كذا ينبغي أن يعلم أن كون هذا المبدإ طبيعة و قوة و صورة و إن كان بحسب مفهومات متغايرة لكن قد علمت أن تكثر المفهومات و تغايرها لا يقتضي تغاير نحو الوجود الذي هو مصداق الجميع. فهذه القوة في كل واحد من أنواع الجسم شيء واحد جسماني يترتب عليه بها أفعاله و آثاره الذاتية الجسمانية من الحركات و الاستحالات و غيرها سواء كانت متحصلة القوام بجوهر نفساني أو لا و سيأتي لهذا شرح.

İkinci Fasıl

Tabiatın Sûret ve Nefis Gibi Üstünde Bulunan ve Madde, Hareket ve Arazlar Gibi Altında Bulunanlarla Bağıntısı

(Tabiatın Sûretle Bağıntısı)

[1029] Şeyh *Şifâ*'da der ki: Her cismin bir tabiatı, maddesi, sûreti ve arazları vardır. Cismin tabiatı, zâtından meydana gelen hareketliliğin ve değişimin kendisinden meydana geldiği güçten ibarettir. Durgunluğu (*sükûnu*) ve sebatı da aynı şekildedir. Cismin sureti, onu ne ise o yapan mâhiyetidir. Maddesi ise mâhiyetinin taşıdığı anlamdan ibarettir. Arazlarına gelince maddesi sûretiyle birlikte tasavvur edildiğinde ve türselliği tamamlandığında ona gerekli olan ya da dışarıdan ona arız olan durumlardır. Bazen, bir şeyin tabiatı aynıyla onun sûreti iken bazen de böyle değildir.

[1030] Basitlere gelince, tabiat, aynıyla sûrettir. Çünkü [bu basitler] hareketler ve fiillere kıyasla tabiat olarak adlandırılır, türe kıvam vermelerine kıyasla sûret olarak adlandırılır. Zira örneğin suyun sûreti, suyun heyûlâsını tür olarak ikame eden kuvvedir. Bu, hissî olmadığı halde ondan soğukluk ve tabii mekânında iken cisim için olmayan meyilden ibaret olan ağırlık gibi hissî etkiler meydana gelir. Bu nedenle onun fiili, suyun cevherinde ya kendisinden etkilenene kıyasladır ki bu durumda soğukluk olur ya kendisine tesir eden ve şekil verene kıyasladır ki bu durumda da rutubet olur. Ya bilinmeyen mekânına kıyasladır ki bu durumda hareket ettirme olur yahut da uygun mekânına kıyasladır ki bu durumda ise durağanlaştırma olur.

[1031] Bileşik cisimlerde ise tabiat sûretten bir şey gibidir. Fakat sûretin özü (*künh*) değildir. Zira bu cisimler, sadece kendilerini tek bir yöne bizzat hareket ettiren kuvve ile kendileri olmaz; her ne kadar bu kuvve onların oldukları hale gelmeleri için kaçınılmaz olsa da. Şu halde bu kuvve adeta onların sûretinden bir parçadır. Onların sûreti ise birçok mânâdan toplanmış ve birleşmiştir. Tıpkı insanlık gibi, zira o hem tabiat kuvvesini hem de bitkisel, hayvânî ve düşünen nefis kuvvelerini tazammun eder. Bunların tamamı bir tür toplanmayla bir araya geldikleri

الفصل الثاني

في نسبة الطبيعة إلى ما فوقها من الصورة و النفس و إلى ما تحتها من المادة و الحركة و الأعراض

[نسبة الطبيعة إلى الصورة]

[١٠٢٩] قال الشيخ في الشفاء إن لكل جسم طبيعة و مادة و صورة و أعراضا فطبيعته هو القوة التي يصدر عنها تحركه أو تغيره الذي يكون عن ذاته و كذلك سكونه و ثباته و صورته هي ماهيته التي بها هو ما هو و مادته هي المعنى الحامل لماهيته و الأعراض هي التي إذا تصورت مادته بصورته و تمت نوعيته لزمت أو عرضت له من خارج و ربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها صورته و ربما لم يكن.

[١٠٣٠] أما في البسائط فإن الطبيعة هي الصورة بعينها فإذا قيست إلى الحركات و الأفعال سميت طبيعة و إذا قيست إلى تقويمها للنوع سميت صورة. فصورة الماء مثلا قوة أقامت هيولى الماء نوعا هو الماء و تلك غير محسوسة و عنها تصدر الآثار المحسوسة من البرودة و الثقل و هو الميل الذي لا يكون للجسم و هو في حيزه الطبيعي فيكون فعلها في جوهر الماء إما بالقياس إلى المتأثر عنه فالبرودة و إما بالقياس إلى المؤثر فيه المشكل له فالرطوبة و أما بالقياس إلى مكانه الغريب فالتحريك و بالقياس إلى مكانه المناسب فالتسكين.

[١٠٣١] و أما في المركبات فالطبيعة كشيء من الصورة و لا يكون كنه الصورة. فإن تلك الأجسام لا تصير هي ما هي بالقوة المحركة لها بالذات إلى جهة وحدها و إن كانت لا بد لها في أن يكون هي ما هي من تلك القوة فكان تلك القوة جزءا من صورتها و كان صورتها تجتمع من عدة معان فيتحد كالإنسانية فإنها تتضمن قوى الطبيعة و قوى النفس النباتية و الحيوانية و النطق. و إذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الاجتماع أعطيت

zaman insanlık mâhiyeti elde edilir. Bu toplanma türünün niteliğine gelince, onu ilk felsefede [metafizik] açıklamak daha doğrudur. Sözlerinin özeti budur. Sözlerinde bizim meşrikî hikmet tarzımıza göre olan sahih durumlar olduğu gibi tereddüt içeren sallantılı (*mütezelzil*) ifadeler de vardır. Nitekim bizim sözlerimizin geçtiği yerlere dikkat eden ve üzerinde düşünen kimse için [bu durum] apaçık görünür.

[1032] Mesela "Şeyin sureti, onu, ne ise o yapan mâhiyetidir, maddesi ise mâhiyetinin taşıdığı anlamdan ibarettir." sözü doğru bir sözdür ve ona her yerde güvenmek gerekir. Zira bu ifade, özellikle meâd ilminde olmak üzere, bizim maksatlarımızın çoğunun kendisine dayandığı bir ilkedir. Buna göre her türsel hakikat, türün kaim kılıcısı ve cinsini meydana getirici olan sûretiyle kendisidir. Bu birkaç duruma ayrılmaktadır:

[1033] Onlardan biri, insânî nefsin yapısının kendi özünde hayvanlar, bitkiler ve madenlerde bulunan tüm mânâlar için kesin bir ölçüt olmasıdır. Bir diğeri, akleden ile akledilenin birliğidir. Bir diğeri de cevherde yoğunlaşma hareketinin imkânıdır.

[1034] Onun "Şeyin tabiatı basitlerde olduğu gibi bazen aynıyla o şeyin sûreti iken, bazen de bileşiklerde olduğu gibi böyle değildir." sözü problemlidir. İlk olarak "basitlerde olduğu gibi" sözünden kastı dört unsurdur. Bunu başka yerlerde geçen şu ifadelerinden biliyoruz: Feleğin tabiatı yoktur. Aynı şekilde yıldızların da tabiatı yoktur. Onların sadece ağırlık ve hafiflik gibi niteliklerden ibaret olan meyli vardır. Oysa bundan önce feleklerin ve keza yıldızların beşinci tabiata sahip olduklarını söylemişti.

[1035] İkincisine gelince "bazen böyle değildir" sözünden kastı hayvansal ve bitkisel bileşiklerin türsel sûretleri, onların nefisleridir ve o nefis de sayı olarak (*bi'l-aded*) onun tabiatı değildir. Sanki burada, örneğin hayvan tabiatıyla onun maddesinin parçaları olan dört unsuru kastetmektedir.

[1036] Sen biliyorsun ki onlardan bir şey hayvan olduğu için hayvan tabiatı veya bitki olduğu için bitki tabiatı değildir. Eğer onlardan kastı bu tabiatların dışında bir şey ise, hatta büyüme veya irade hareketlerinin ilkeleri olan bir şey ise o halde doğru olan onun varlık, hüviyet ve mana bakımından ve mâhiyet olarak onların dışındakiler bakımından hayvansal veya bitkisel sûretin aynı olmasıdır.

الماهية الإنسانية و أما كيفية نحو هذا الاجتماع فالأولى أن يبين في الفلسفة الأولى هذا ملخص كلامه و فيه أمور صحيحة على طور حكمتنا المشرقية و أمور متزلزلة كما يظهر على من تأمل و تدبر في مواضع من كلامنا.

[١٠٣٢] فقوله صورة الشيء هي ماهيته التي بها هو ما هو و مادته هي المعنى الحامل لماهيته كلام حر صحيح يجب التعويل عليه في جميع المواضع. و هذا الذي ذكره أصل يبتني عليه كثير من مقاصدنا سيما التي في علم المعاد. فكل حقيقة نوعية فهي هي بصورتها التي مقوم نوعها و محصل جنسها و يتفرع عليه أمور.

[١٠٣٣] إ نها كون النفس الإنسانية في ذاتها مصداقا لجميع المعاني التي توجد في الحيوان و النبات و المعدن على وجه الإطلاق. و منها مسألة اتحاد العاقل بالمعقول. و منها جواز حركة الاشتداد في الجوهر.

[١٠٣٤] و أما قوله و ربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها صورته كالبسائط و ربما لم يكن كالمركبات فلا يخلو من اضطراب أما أولا فلأن قوله كالبسائط عنى به العناصر الأربعة كما يعلم من مواضع أخر من كلامه من أن الفلك لا طبيعة له و كذا الكواكب لا طبيعة لها و إنما لها ميل فقط و هو من الكيفيات كالثقل و الخفة. و فيه ما مر من أن الأفلاك و كذا الكواكب لها طبيعة خامسة.

[١٠٣٥] و أما ثانيا فقوله ربما لم يكن إلى آخره أراد به أن المركب الحيواني و النباتي صورته النوعية هي نفسه و هي بالعدد غير طبيعته و كأنه أراد هاهنا بطبيعة الحيوان مثلا صور العناصر التي هي أجزاء مادته.

[١٠٣٦] و أنت تعلم أن شيئا منها ليست طبيعة الحيوان بما هو حيوان و لا النبات بما هو نبات و إن أراد به غير تلك الطبائع بل التي هي مبادي حركات النشو أو الإرادة فالحق أنها عين الصورة الحيوانية و النباتية وجودا و هوية و غيرها معنى و ماهية.

[1037] "Tabiat, sûretin özü (*künh*) değil, sûretten bir şey gibidir." ve aynı şekilde "Bu kuvve onun sûretinden bir parçadır." sözleri iki açıdan yorumlanabilir: İlki bizim de tercihimiz olan şu görüştür: Tabiatın mezkûr manası türsel sûretin manasının bileşikler için tazammun ettiği manalardan biridir. Şu halde bu sûret yekpare olmakla birlikte, araz olarak değil bizzat ondan [bileşiklerden] kaynaklanan hareket ve dönüşümlerin yakın ilkesi olması açısından kuvveyi tazammun eder. Eğer bu kuvvenin varlığının, şahıs olarak değil tür olarak başka bir maddede tekil olması mümkün olursa başka bir şartla değil onun alınması itibariyledir.

[1038] İkincisi, başka yerlerde geçen sözlerinden açığa çıktığı gibi, Şeyh'in kastettiği şeydir. O da şudur: Bu kuvve unsurlardan (*ustukusât*) meydana gelen bileşik maddelerde bulunur. Sûretin manası bileşik üzerine yüklenmiştir. Çünkü o, herhangi bir şartla değil, onun manasını alması itibariyle fasıl ile birleşmiştir. Fasıl ise bileşik üzerine yüklemdir. Yüklemin manası varlıkta birleşmektir. O halde bu kuvve, bu açıdan sûretin bir parçasıdır.

[1039] Bu, her ne kadar doğru bir açı olsa da şu izlenimi vermektedir: Şeyin son faslının başlangıcı [ilkesi] olan sûret, o şeyin varlığında en yüce ve en basit haliyle onun altında bulunan kuvvelerde mevcûd olan tüm manaları ihtiva eder. Aynı şekilde "onların sûreti ise birçok manadan toplanmış ve birleşmiştir ..." sözü de iki mezkûr ihtimalle değerlendirilebilir.

[1040] Keza onun "Bu toplanma türünün niteliğini ilk felsefede açıklamak daha doğrudur." sözü de aynı şekilde [iki ihtimalle değerlendirilebilir]. Bu uygun toplanma türünün niteliği hakkında başka yerlerde geçen sözlerinden anlaşılan şudur: Her türün sûreti birçok kuvveden mürekkebdir. Örneğin onun [türsel sûretin] diğer kuvvelerinin ilkesi, düzen ve tertip üzere olması gereken insan gibi. Adeta tümeli tekte birleştiriyor gibi. Çünkü o [türsel sûret] uygunluk ve tertip bakımından tek olanla ilişkilidir. Tertip ise çok olanı tek gibi kılar.

[١٠٣٧] و قوله فالطبيعة كشيء من الصورة و لا يكون كنه الصورة و كذا قوله و كان تلك القوة جزءا من صورتها يحتمل وجهين أحدهما ما هو المختار عندنا و هو أن معنى الطبيعة المذكورة أحد معان يتضمنها الصورة النوعية التي للمركب فتلك الصورة مع تأحدها يتضمن مع تلك القوة من كونها مبدأ قريبا للحركات و الاستحالات الناشئة عما هي فيه بالذات لا بالعرض و إن جاز وجود تلك القوة مفردة في مادة أخرى بالنوع لا بالشخص باعتبار أخذها بشرط لا شيء آخر.

[١٠٣٨] و ثانيهما و هو الذي قصده الشيخ كما يظهر من مواضع أخرى من كلامه و هو أن هذه القوة توجد في مادة المركب من الأسطقسات و معنى الصورة محمول على المركب لأنها تتحد مع الفصل باعتبار أخذ معناها لا بشرط شيء و الفصل محمول على المركب و معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود فيكون تلك القوة جزءا من الصورة بهذا الوجه.

[١٠٣٩] و هذا و إن كان وجها صحيحا إلا أن النظر يعطي أن صورة الشيء التي هي مبدأ فصله الأخير يتضمن وجوده البسيط جميع المعاني الموجودة في القوى التي تحتها بوجه أعلى و أبسط و كذا قوله و كان صورتها يجتمع من عدة معان فيتحد إلى آخره يجري فيه الاحتمالان المذكوران.

[١٠٤٠] و كذا الكلام في قوله و أما كيفية نحو هذا الاجتماع فالأولى أن يبين في الفلسفة الأولى فإن الذي يستفاد من كلامه في غير هذا الموضع في كيفية هذا الاجتماع المناسب لسائر ما قاله هو أن صورة كل نوع هو مركب من عدة قوى كالإنسان مثلا يجب كونها مبدأ لسائر قواه على ترتيب و نظام كأنها يجمع الكل في واحد لكونها مرتبطا بواحد على وجه التناسب و الترتيب و الترتيب يجعل الكثير شبيها بواحد.

[1041] Derin bakışın onunla son bulduğu [görüşe] gelince, sûret, örneğin insan sûreti, tekliğiyle beraber hayvânî, nebâtî ve mâdenî kuvvelerin tümünü kapsamlı ve yüce bir biçimde toplayan düşünen (*nâtık*) nefistir. Bu durum, altındakilere kıyasla her sûret için geçerlidir.

[1042] Eğer dersen ki sûret diğer kuvveler için fâil ilke olup onlara hükmeden *(kâhir)* olursa o halde onlardan etkilenmemesi ve onlarla tamamlanmaması gerekir. [Buna karşılık] biz de şöyle deriz: Madde ve kuvvelerini kaim kılan bu sûret varlık kuvvesi bakımından aklî ilkeler gibi değildir ki madde ve kuvvelerinden bütünüyle arınık olsun. Nitekim onlardan her birinin, biri ihtiyaç ve tamamlanma diğeri ise ihtiyaçsızlık [zenginlik] ve tamamlayıcılık olan iki tarafı vardır.

[1043] Madde ile sûret arasındaki gerektirme bahsinde bu iki tarafın gerçekleşmesinin nasıllığı geçti. Buna göre sûret, hakikatinin aslı cihetiyle, bir tür bitişmeyle ona bitişen aklî cevherin yardımıyla maddenin kaim kılıcısı iken edilgen arazlarında ve somutlar (*muşahhasât*) denilen heyetlerinde maddeye muhtaçtır. Bizim, sûret hakkındaki sözümüz, onun maddeden sonralığı ve maddeye ihtiyacı açısından değil aslının hakikati yönüyledir. Zira o, bu yönüyle sûret değil heyettir. Bu yönüyle madde de değil konudur (*mevzû*). Aynı durum tüm sûretlerde ve maddede, hatta nefis ve bedende de bu şekildedir. Zira nefis, etkin ilke (*mebdei'l-faâl*) ile bitişme bakımından bedenin ürünü ve onun kuvvesidir. [Etkin ilke ile bu bitişme] tam bitişme olmadığı sürece bağımsız değil ortaklık tarzında bir bitişmedir. Bu durumda tüm yönlerden tam anlamıyla bedenden müstağni olur. Oysa nefis bedenle kaim olup ilkeden (*mebde*) ayrılma ve eksiklik ile kusuru bakımından yetkinliği talep etmede ona muhtaçtır.

Tabiatın Nefis ile Bağıntısı

[1044] Üzerinde olduğumuz meseleye döndüğümüzde şöyle deriz: Tabiatın sûrete nispeti, daha önce değindiğimiz gibi, onun [sûretin] nefse olan nispetidir. Felek ve onda bulunanlar gibi basitlere gelince onların tabiatı ve nefsi varlık bakımından tek şeydir. Bu 'tek', durumlara ve çeşitli derecelere sahiptir ki bu derecelerden bazıları aklî, bazıları cüz'ileri idrak

[١٠٤١] و أما الذي ينتهي إليه النظر العميق أن الصورة كالصورة الإنسانية مثلا و هي نفسه الناطقة على وحدتها جامعة لجميع قواها الحيوانية و النباتية و المعدنية على وجه مبسوط شريف و كذا الكلام في كل صورة بالقياس إلى ما دونها.

[١٠٤٢] فإن قلت إذا كانت الصورة مبدأ فاعليا لسائر القوى قاهرا عليها فيلزم أن لا تنفعل عنها و لا يستكمل بها. قلنا هذه الصورة المقومة للمواد و قواها ليست في قوة الوجود كالمبادي العقلية حتى يتبرى عن المواد و قواها كل البراءة. فلكل منها جهتان جهة حاجة و استكمال و جهة غناء و تكميل.

[١٠٤٣] و قد مر في مباحث التلازم بين المادة و الصورة كيفية تحقق هاتين الجهتين فالصورة مقومة للمادة من جهة أصل حقيقتها بإعانة جوهر عقلي يتصل به ضربا من الاتصال و هي مفتقرة إلى المادة في عوارضها الانفعالية و هيئتها المسماة بالمشخصات و كلامنا في الصورة من جهة أصل حقيقتها لا من جهة تأخرها عن المادة و افتقارها إليها. فإنها ليست من تلك الحيثية صورة بل هيئة و لا المادة من تلك الحيثية مادة بل موضوعا و هكذا الحال في كل صورة و مادة حتى النفس و البدن. فإن النفس محصلة للبدن و قواه من حيث اتصالها بالمبدإ الفعال على نحو الشركة دون الاستقلال إلا مع تمام الاتصال و حينئذ يستغني عن البدن كل الاستغناء و هي قائمة بالبدن مفتقرة إليه في طلب الكمال من حيث انفصالها عن المبدإ و من جهة قصورها و نقصها هذا.

نسبة الطبيعة إلى النفس

[١٠٤٤] و لنرجع إلى ما كنا فيه فنقول قد علمت نسبة الطبيعة إلى الصورة و منه يستفاد نسبته إلى النفس كما أومأنا إليه أما البسائط كالفلك و ما فيه فإن طبيعتها و نفسها شيء واحد في الوجود و ذلك الواحد ذو شئون و درجات بعضها عقلية و بعضها نفسانية مدركة للجزئيات و بعضها طبيعية

eden nefsânî, bazıları ise tabii olup bu dereceye göre -bununla cisimde de akan kuvveyi kastediyorum- iradesizce tek tarz üzere hareket eden dairesel hareketle doğrudan cisimde akar. Eğer hareket nefsânî kuvvete göre iradeli olursa bu tabii kuvve bir tür birleşmeyle onunla birleşir. Bu yakın kuvve hareketin fiilinden yavaş yavaş ortaya çıkar ve hareketin yenilenmesine göre yenilenir. Nitekim bu daha önce incelendi.

[1045] Tabiatın maddeyle bağıntısı ise bir açıdan kaim kılma, bir açıdan özelleştirme ve bir açıdan da çeşitlendirmedir. Tabiatın hareket ve durgunlukla bağıntısı ise gerektirme ve aralarında devamlılık sağlayarak kesintisiz bir şekilde takip etmedir.

[1046] Tabiatın arazlara bağıntısına gelince [bu], bazılarında ifade ve elde etme, bazılarında ise hazırlama ve tedarik etmedir. Nitekim arazlardan bazıları tabii cisme dışarıdan arız olurken bazıları da nesnenin cevherinden arız olur. Siyahinin siyahlığı, boy uzunluğu ve şekil güzelliği gibi onlardan bazıları maddeye bağlı iken; zekâ, neşe, güzel ahlak, gülme yetisi ve buna benzer insanda bulunan bazı arazlar da sûrete tabidir. Gülme yetisi de [buna dâhildir].

[1047] Şeyh bunu [gülme yetisini] şöyle açıklar: Her ne kadar varlığı için bir maddenin var olması gerekse de onun kaynağı ve başlangıcı sûrettir. İleride maddenin ortaklığına ihtiyaç duymadan başka bir tarzda sûrete bağlı olan, ondan kaynaklanan veya ona arız olan arazları göreceksin. Bu, psikoloji ilminde senin için kesinleşen bir durumdur. Diyorum ki bütün arazlar sûrete bağlıdır. O [sûret] onların kaynağı ve başlangıcıdır. Fakat sûretler güç, zayıflık, soyutlaşma ve somutlaşma bakımından birbirinden farklıdır. Maddenin kabul etme ve etkilenme dışında bir özelliği yoktur. Şu halde burada bir arazla diğer araz arasında fark yoktur. Aksine her arazın sûrete nispeti varlık bulma ve meydana gelme bakımından iken maddeye nispeti ise istidat ve kabul bakımındandır. Fakat mâdenî ve bitkisel sûretler ile şekiller ve renkler gibi onlara bağlı olan arazlar gibi bazı sûretler özü itibariyle cismânî maddenin sınırına yakındır. Aynı şekilde nefisler, özellikle insânî ve felekî nefisler ile onlardan kaynaklanan arazlar gibi bazıları da özü itibariyle maddeye uzaktır.

سارية في الجسم مباشرة للحركة الدورية التي على نهج واحد من غير إرادة. بحسب هذه المرتبة أعني القوة السارية في الجسم و إن كانت الحركة إرادية بحسب قوة نفسانية يتحد بها هذه القوة الطبيعية ضربا من الاتحاد و هذه القوة القريبة من فعل الحركة حادثة شيئا فشيئا متجددة حسب تجدد الحركة كما سبق تحقيقه.

[١٠٤٥] و أما نسبتها إلى المادة فالتقويم بوجه و التخصيص بوجه و التنويع بوجه كما علمت في مباحث الماهية و أما نسبته إلى الحركة و السكون فالاستلزام و الاستتباع من غير تخلل جعل مستأنف بينهما.

[١٠٤٦] و أما نسبتها إلى الأعراض ففي بعضها الإفادة و التحصيل و في بعضها التهيئة و الإعداد. و منها ما يعرض من جوهر الشيء فبعضها تابع للمادة كالسواد للزنجي و انتصاب القامة و حسن الشكل و الخلقة و بعضها تابع للصورة كالذكاء و الفرح و حسن الخلق بالضم و غير ذلك في الناس و قوة الضحك.

[١٠٤٧] قال الشيخ في بيانه إن هذه الأمور و إن لم يكن بد من وجودها أن يكون في مادة فإن منبعها من الصورة و مبدئها و ستجد أعراضا تتبع الصورة و ينبعث منها أو يعرض لها بوجه آخر لا يحتاج لها إلى مشاركة المادة و ذلك إذا حقق لك في علم النفس أقول جميع الأعراض تابعة للصورة و هي منبعها و مبدؤها إلا أن الصور متفاوتة قوة و ضعفا و تجردا و تجسما و ليس شأن المادة إلا القبول و الانفعال فلا فرق بين عرض و عرض في ذلك بل كل عرض نسبتها إلى الصورة بالوجود و الصدور و إلى المادة بالاستعداد و القبول لكن بعض الصور قريبة الذات من أفق المادة الجسمانية كالصور المعدنية و النباتية فكذلك الأعراض التابعة لها كالأشكال و الألوان و بعضها بعيدة الذات عنها كالنفوس سيما الإنسانية و الفلكية فكذا الأعراض الناشئة منها.

[1048] Bu yüce ve şerefli sûretler her nerede bulunurlarsa maddede onlarla birlikte bir sûret ve onlarla düşük cismânî madde arasında aracı olan ortalama bir kuvve bulunur. Şu halde ondan, bu maddede sûrete yakınlık ve uzaklık bakımından farklı olan arazların bulunduğu muhakkaktır. Bu nedenle yanlışa düşülmekte ve onlardan bazılarının sûrete bağlı, bazılarının ise maddeye bağlı olduğu söylenmektedir. Doğru olan ise işaret ettiğimiz gibidir.

[1049] Özetle, en yüce sûret ne zât bakımından ne de kutsal akıllar gibi yakın fiilleri bakımından asla maddeye sahip değildir. Ona bağlı olan arazlar da aynı şekildedir. Çünkü tümel (*küllî*) manalar ve aklî sıfatlar -küllî ilim ve değişimin bulaşmasının eşlik etmediği kudret ve salt iyilik olan irade gibi- düşük olana teveccüh etmez. Onlardan bazıları ise maddeye bizzat ilişmeyen sûretlerdir. Onlara felekî nefisler ve benzerleri gibi değişken zamansal fiilleri bakımından izâfî bir ilişki vardır. Değişken nefsânî bilgiler ve yenilenen iradeler gibi onlara bağlı olan arazlar da aynı şekildedir.

[1050] Bu iki mertebeden sonra maddeye güçlü bir bağla bağlı olan ve ona şiddetle nüzul eden sûretler vardır. Onlar nüzul ederken farklı katmanlar üzerinden ve maddenin tüm parçalarında farklılık göstermeksizin tek biçimde akarak unsurlar ve madenler gibi onun son mertebesine kadar iner. Zira onlar, cismin parçaları ve ondan az daha yüksek olan bitkisel sûretler gibi niceliksel parçalara sahiptir. Çünkü o [sûret] hepsi değil, bazı bitkisel sûretlere daha merbut ve güçlü bir biçimde bağlanır. Bu nedenle o [bitkisel sûret] kök gibi maddeden bir şeye sahiptir ki sûret, yani bitkisel nefis onsuz kalıcı olmaz. Nitekim kökünden ayrıldığında bitki kurur ve bütünlüğü bozulur. O, dallar gibi bir şeye sahiptir ki kesildiğinde kök var oldukça bütünün sûreti bozulmaz. Aynı şekilde bitkinin parçaları beslenme ve çözülmeye göre değişip dönüşür. Nefis bir tür kalıcılıkla kalıcı olur. Bitki sûretinin en yüksek derecesi hayvan sûretidir. Çünkü hayvan nefislerinden bazıları bedenin yok olmasıyla neredeyse şahsî bir bekâyla kalıcı olur.

[1051] Hülasa, tam anlamıyla açık hale geldi ki tabii türsel bileşiklerin tamamı sûretleriyle kaimdir. Ya da sûret gibi olan onun kaim kılıcısından maddesiyle ve madde gibi olan şeyle daha güçlü ve daha

[١٠٤٨] و لما كانت تلك الصور العالية الشريفة حيثما وجدت وجدت معها في المادة صور و قوى متوسطة بينها و بين المادة المتوسطة السافلة الجسمية. فلا جرم يوجد منها في تلك المادة أعراض متفاوتة القرب و البعد منها فلأجل ذلك يقع الاشتباه فيقال لبعضها إنها تابعة للصورة و لبعضها إنها تابعة للمادة و التحقيق ما أشرنا إليه.

[١٠٤٩] و بالجملة فأعلى الصور ما لا مادة له أصلا لا بحسب الذات و لا من جهة أفعالها القريبة كالعقول القادسة فكذلك أعراضها التابعة لأنها المعاني الكلية و الصفات العقلية كالعلم الكلي و القدرة التي ليس معها شوب تغير و الإرادة التي هي عناية محضة لا التفات معها إلى السافل و بعدها صور لا تعلق لها بالمادة ذاتا و لها تعلق إضافي من جهة أفعالها المتغيرة الزمانية كالنفوس الفلكية و نحوها و كذلك أعراضها التابعة كالعلوم النفسانية المتغيرة و الإرادات المتجددة.

[١٠٥٠] و بعد هاتين المرتبتين صور قوية التعلق بالمواد شديدة النزول إليها على طبقات متفاوتة في النزول و غايتها في النزول ما تكون سارية في جميع أجزاء المادة التي فيها على نسبة واحدة من غير تفاوت كالطبائع الأسطقسية و المعدنية فإنها ذات أجزاء مقدارية كأجزاء الجسم و أرفع منها قليلا الصورة النباتية فإنها ببعض أجزاء النبات أربط و أعلق دون البعض فلها شيء من المادة كالأصل لا يبقى الصورة أعني النفس النباتية بدونه فإذا قلع يجف النبات و يفسد كله و لها لشيء كالفروع إذا قطعت لم يفسد صورة الكل ما دام الأصل باقيا و أيضا يتبدل أجزاء النبات بحسب التغذية و التحليل و النفس باقية ضربا من البقاء و أرفع درجة من صورة النبات صورة الحيوان- فإن بعضها يكاد أن يبقى عند فساد البدن بشخصه بقاء شخصيا.

[١٠٥١] و بالجملة فقد وضح غاية الوضوح أن قوام كل مركب نوعي طبيعي بصورته- أو ما هو كالصورة أقوى و آكد من قوامه بمادته أو ما هو

sağlamdır. Hatta şöyle denilmesi doğrudur: Tabiat, onun sûreti olan şeydir. Öncekilerden bir grubun görüşü ne kadar saçmadır. Çünkü onlar temelsiz bir delile tutunarak maddenin kaim kılıcı yönünü sûretin kaim kılıcı yönünden üstün gördüler. Söz konusu delile göre eğer sûret bir nesnede tabiat olsaydı [örneğin] ağaçtan yapılmış bir sedir filiz verdiği zaman bu dal sedir olurdu. Ya da böyle olmayıp aksine ahşap tabiatına döner.

[1052] Bunu söyleyen kişi, Şeyh'in de zikrettiği gibi, sanki tabiatı madde olarak görmektedir. Hatta her madde de değil, her değişim ve dönüşümde zâtını muhafaza eden bir madde olarak görmektedir. Yine sanki o, sanatsal sûretle tabii sûret arasında ayrım yapmamaktadır. Hatta arız olan ile sûret olanı da birbirinden ayırmamaktadır. Bir nesneyi kaim kılanın nesnenin varlığı esnasında gerekli olmadığı gibi yokluğu esnasında da gerekli olmadığını bilmemektedir. Aksine nesnenin sûreti, nesnenin onunla bilfiil hale geldiği şeydir. Maddesi ise onunla bilkuvve olduğu şeydir. Şu halde madde, nesnenin bilfiil varlığını vermez. Aksine eğer verirse ancak nesnenin varlığının kuvvesini verir, onun dışında bir şeyi değil.

[1053] Yoksa görmüyor musun, çamur ve kerpiç bulunduğunda ev bilkuvve vardır, bilfiil hale gelmesi ise sûretinden yararlanmasıyla olur. Öyle ki eğer evin sûreti "maddede olmayan"da kaim olması mümkün olursa bu durumda kerpiçlerden ve o süreçte olan bitenden müstağni olur. Şu halde bazı sûretlerin maddeye ihtiyacı onun [sûretin] türsel hakikatinin aslından dolayı değil, şahsî varlığı ve zayıflığı sebebiyledir.

[1054] Meâd bahsinde müsül-i ilâhiyye ile ilgili tartışmalardan daha eksiksiz bir biçimde sana açıklanacağı üzere, bu bileşik türlerin tamamı ölçüsel (*mikdârî*) âlemde bu madde ve istidatlardan mücerred olan sûretsel bir varlığa sahiptir. Bu âlem bütünüyle maddesiz sûrettir. Ondaki varlık kuvvesiz fiildir, noksanlık içermeyen kemâldir, hareketsiz karardır, yenilenme olmaksızın devamdır. Bu âlemde hareket, meşakkat ve yorgunluk asla bulunmaz.

كالمادة حتى يصح أن يقال طبيعة الشيء هي صورته و - أو ما هو كالصورة أقوى و آكد من قوامه بمادته أو ما هو كالمادة حتى يصح أن يقال طبيعة الشيء هي صورته و ما أشد سخافة رأي طائفة من المتقدمين حيث فضلوا جانب المادة في التقويم على جانب الصورة متمسكين بحجة واهية هي أنه لو كانت الصورة هي الطبيعة في الشيء لكان السرير إذا غصن و صار بحيث يفرع غصنا و ينبت فرع سريرا- و ليس كذلك بل يرجع إلى طبيعة الخشبية

[١٠٥٢] و هذا القائل كما ذكره الشيخ كأنه رأى أن الطبيعة هي المادة و لا كل مادة بل المحفوظ ذاتها في كل تغير و كأنه لم يفرق بين الصورة الصناعية و الطبيعية- و لا أيضا بين العارض و الصورة و لم يدر أن مقوم الشيء يجب أن لا يكون منه بد عند وجود الشيء لا عند عدمه أيضا بل الصورة للشيء ما يجعل به الشيء هو ما هو بالفعل و مادته هي ما به يكون بالقوة فلا يفيد المادة وجود الشيء بالفعل بل إن أفادت فإنما أفادت قوة وجود الشيء لا غير.

[١٠٥٣] أ لا ترى أن الطين و اللبنات إذا وجدت كان للبيت وجود بالقوة و أما كونه بالفعل فمستفاد من صورته حتى لو جاز أن يقوم صورة البيت لا في مادة لاستغنى عن اللبنات و ما يجري مجراها فالحاجة لبعض الصور إلى المادة لنقص وجودها الشخصي- و ضعفها لا لأجل أصل حقيقتها النوعية.

[١٠٥٤] و سيظهر لك في مباحث المعاد ظهورا أتم مما سبق في مباحث المثل الإلهية أن جميع هذه النوعيات المركبة لها وجود صوري في عالم مقداري مجرد عن هذه المواد و استعداداتها و ذلك العالم كله صورة بلا مادة و الوجود فيه فعل بلا قوة و كمال بلا نقص و قرار بلا حركة و دوام بلا تجدد و الحركة لا توجد في ذلك العالم أصلا لا فيها نصب و لا فيها من لغوب.

[1055] Bil ki burada ilim ehlinin kullandığı [tabiat sözcüğünden] türemiş lafızlar vardır ki [bunlara] 'tabiat', 'tabii', 'tabiatı olan', 'tabiatla olan', 'tabii olarak olan' ve 'tabii yolda olan' denilir. 'Tabiat', bize göre kaynakları birbirine yakın olan anlamlarda kullanılır. Bunlardan üçü zikredilmeye değerdir: Tabiat, onu tanımış olduğun gibi, hareket, dönüşüm ve bunlara karşılık gelenlere denilir. Tabiat, tüm nesnelerin cevherinin onunla kaim olduğu şeye denilir. Tabiat, her şeyin hakikati ve zâtına denilir.

[1056] 'Tabii' ise tabiata nispet edilen [tabiatla ilişkilendirilen] her şeydir. Bu, ya kendisinde tabiat bulunan ya da kendisi tabiattan olandır. İlki [kendisinde tabiat bulunan] tabiatla sûretlenmiş olan ya da tabiat, kendisinin sûretinin bir parçası olandır. İkincisi [kendisi tabiattan olan] ise tesirler, hareketler ile mekân, zaman ve onun cinsinden olan diğer şeylerdir. 'Tabiatı olan'a gelince kendi özünde böyle bir ilkeye sahip olandır. Bununla tabiatı itibariyle hareketli ve durgun olan cismi kastediyorum. 'Tabiatla olan' ise tabii fertler gibi bilfiil varlığı tabiattan olan ilk varlıkla veya tabii türler ikincil varlık ile olan her şeydir. 'Tabii olarak olan'a gelince tıpkı fertler ve türsel cevherler gibi veya gerekli ve hâdis olan arazlar gibi ona lâzım olan, ne olursa olsun, amaçların benzerliği üzerine tabiat için gerekli olan her şeydir.

[1057] 'Tabii yolda olan" ise tabiatın bizzat kendisini zâtına zorunlu kıldığı ve tabiatın gerekliliği dışında olmayan hareket ve durağanlık gibi şeylerdir. Tabiatın gerekliliği dışında olmama bazen bilinmeyen bir sebeple olur, bazen de tabiatın kendisinden fakat tabiatın fiilini kabul edici olan bir sebeple olur ki o da maddedir. Zira sepet kafalı ve fazla parmaklı olmak tabii süreçte gerçekleşen şeyler değildir. Ancak sebebi tabiat olması anlamında tabii olarak olan ve tabiatıyla olan bir durumdur. Fakat bu, tabiatın kendisinden kaynaklanan bir durum değildir. Aksine maddenin nicelik ve niteliğinde bunu kabul eden bir durumdan kaynaklanan arızi bir sebepten dolayıdır.

Meşrikî Hikmet

[1058] Bil ki, tabiat bazen tikel olabileceği gibi bazen de tümel olabilir. İlki, her bir ferde özgü olan tabiattır. İkincisi ise hüviyeti tikel

[١٠٥٥] و اعلم أن هاهنا ألفاظا مشتقة يستعملها أهل العلم فيقال الطبيعة و الطبيعي و ما له الطبيعة و ما بالطبيعة و ما بالطبع و ما يجري مجرى الطبيعي. أما الطبيعة فقد يستعمل على معان متقاربة المأخذ عندنا و أليق ما يذكر منها ثلاثة فيقال الطبيعة للمبدإ الذي قد عرفتها أعني ما يباشر الحركة و الاستحالات و مقابلاتها و يقال لما يتقوم به جوهر كل شيء و يقال طبيعة لحقيقة كل شيء و ذاته.

[١٠٥٦] و أما الطبيعي فهو كل منسوب إلى الطبيعة و ذلك إما ما فيه الطبيعة و إما ما عن الطبيعة فالأول هو المتصور بالطبيعة أو الذي للطبيعة كالجزء من صورة و أما الثاني فالآثار و الحركات و غيرها من المكان و الزمان و ما يجانسه و أما ما له الطبيعة فهو الذي له في نفسه مثل هذا المبدإ أعني الجسم المتحرك بطباعه و الساكن بطباعه. و أما بالطبيعة فهو كل ما وجوده بالفعل عن الطبيعة بالوجود الأول كالأشخاص الطبيعية أو بالوجود الثاني كالأنواع الطبيعية. و أما بالطبع فهو كل ما يلزم الطبيعة كيف كان على مشاكلة القصد كالأشخاص و الأنواع الجوهرية أو لازما لها كالأعراض اللازمة و الحادثة.

[١٠٥٧] و أما ما يجري مجرى الطبيعي فمثل الحركات و السكونات التي يوجبها الطبيعة بنفسها لذاتها لا خارجة عن مقتضاها و الخارج عن مقتضاها ربما كان عنها نفسها بسبب قابل فعلها و هو المادة. فإن الرأس المسفط و الإصبع الزائدة ليس جاريا مجرى الطبيعي و لكنه بالطبع و بالطبيعة بمعنى أن سببه الطبيعة و لكن لا لنفسها بل لعارض هو حال المادة بحسب كمية أو كيفية يقبل ذلك

حكمة مشرقية

[١٠٥٨] اعلم أن الطبيعة قد تكون جزئية و قد توجد كلية و الأولى هي الطبيعة الخاصة بشخص شخص و الثانية هي التي توجد مفارقة الهوية عن

maddelerden ayrık olarak meydana gelen tabiattır. Onun bu şahıslara nispeti fâilin fiile olan nispeti ve aslın fürua olan nispetidir. Bu anlamda tümel, dış dünyada bağımsız olarak bulunmayan, aksine vücut bakımından onları taşıyan nesnelerin varlığına bağlı olan tümel mâhiyetlerden farklıdır. Belki onlar vücût bakımından onun aynıdır, tasavvur bakımından analiz edildiğinde ise ondan farklıdır. Bahsimize konu olan tümel ise varlık ve mana bakımından tikel maddelerden mücerred olan aklî bir sûrettir.

[1059] Şeyh [İbn Sînâ], dış dünyada onların varlığını inkâr etmektedir. Nitekim şöyle der: Ancak kabul edicilerde farklılaşan kuvvelerin varlığı vardır. Elbette bu kuvveler bir bağla birleşmiş haldeyken sonradan bölünmüş değildir. Evet, onların tek bir şeye bağlılığı vardır. İlke olan tek bir şeye bağlı olmak, nesneler arasındaki zâtî farklılaşmayı ortadan kaldırmaz ve aralarında bağıntı kurulan nesneleri kendinde mücerred olarak kaim kılmaz. Aksine bu anlamda ne Yüce İlke'nin zâtında -zira O'nun zâtında, zâtına yabancı olan bir şeyin olması imkânsızdır- ne de nesnelere giden yolda tabiatın bir anlamı vardır. Adeta O, feyiz verendir. Fakat henüz ulaşmamıştır ve nesnelerde farklılaşmaksızın birleşik olan bir varlığa sahip değildir. Aksine her şeyin tabiatı tür veya sayı bakımından ayrıdır. [İbn Sînâ'nın] sözünün sonu.

[1060] Diyorum ki, daha önce bu durumun ispatı hakkında yaptığımız açıklamada şöyle dedik: Ayrıklar âleminde her bir türsel tabiat için tek bir aklî sûret vardır. Onun bu tikel tabiatlara bağlantısı kemâlin noksana, yoğun olanın zayıf olana bağlantısıdır. Bu nedenle ondan söz etmeyeceğiz.

[1061] İlginç olan, Şeyh'in, tikel tabiatların gayelere sahip olduğunu ve şahısların ardışıklığında gayenin türün kalıcılığını sağladığını kabul etmesidir. Der ki: Tümel bazen tür bakımından tümel olurken bazen de mutlak şekilde tümel olur. Her ikisinin de dış düşyada kendi başlarına kaim olan bir varlıkları yoktur. Sadece zihinde (*tasavvur*) vardır. [Dış dünyada] ancak tikelin varlığı vardır.

[1062] İlki, tedbiri gerektiren ve türün korunmasında zorunlu olan tedbirin gerekliliği ilkesinden aklettiğimizdir. İkincisi ise tümelin kendi düzeninin korunmasında zorunlu olan tedbirin gerekliliği ilkesinden

المواد الجزئية نسبتها إلى هذه الشخصيات نسبة الفاعل إلى فعله و نسبة الأصل إلى فروعه و الكلي بهذا المعنى غير الماهية الكلية التي لا توجد بالاستقلال في الأعيان بل تابعة في الوجود لوجود الأشياء التي تحمل هي عليها بل إنما هي عينها في الوجود و غيرها بحسب التصور عند التحليل و أما الكلي الذي كلامنا فيه فهو صورة عقلية مجرد الوجود و المعنى جميعا عن المواد الجزئية.

[١٠٥٩] و الشيخ قد أنكر وجودها في الأعيان حيث قال لا وجود إلا للقوى المختلفة التي في القوابل و لم تكن النسبة متحدة ثم انقسمت نعم لها نسبة إلى شيء واحد و النسبة إلى الشيء الواحد الذي هو المبدأ لا يرفع الاختلاف الذاتي بين الأشياء و لا يقوم المنسوبات مجردة بأنفسها بل لا وجود للطبيعة بهذا المعنى لا في ذات المبدإ تعالى. فإنه من المحال أن يكون في ذاته شيء غريب عن ذاته و لا في طريق السلوك إلى الأشياء كأنه فائض لكنه بعد لم يصل و لا له وجود في الأشياء متحد بلا اختلاف بل طبيعة كل شيء آخر بالنوع أو بالعدد انتهى.

[١٠٦٠] أقول قد استقصينا الكلام فيما سبق في إثبات أن لكل طبيعة نوعية صورة واحدة عقلية في عالم المفارقات نسبتها إلى هذه الطبائع الجزئية نسبة الكمال إلى النقص و نسبة الأشد إلى الأضعف فلا نعيد ذكره.

[١٠٦١] و العجب أن الشيخ معترف بأن للطبائع الجزئية غايات و أن الغاية في تعاقب الأشخاص هي بقاء النوع و ذكر أن الكلي ربما كانت كلية بحسب نوع و ربما كانت كلية على الإطلاق و كلاهما لا وجود لهما في الأعيان ذواتا قائمة إلا في التصور لا وجود إلا للجزئي.

[١٠٦٢] أما أحدهما فهو ما نعقله من مبدإ مقتضي التدبير الواجب في استحفاظ النوع و الثاني ما نعقله من مبدإ مقتضي التدبير الواجب في

aklettiğimizdir. O halde diyoruz ki tümel sûret için dış dünyada bağımsız aklî bir varlık olmadığına göre tikellerin ona nispet edilmesi bakımından bu âlemde onun korunmasının anlamı nedir?

[1063] Keza [İbn Sînâ] *Şifâ*'nın *İlâhiyât* bölümü, gayenin ispatı fasılında, kâinatın sonsuz şahıslarında bu ifadeyle gayeyi sonlandırmadığı için gayeyi inkâr edenlerin kuşkusunu gidermede şöyle der: Sonsuz sayıdaki oluşların şahısları, tabiattaki zâtî gayeler değildir. Zâtî gayeler, örneğin insan, at veya hurma olan cevherin var olmasıdır ve bu varlığın sürekli ve değişmez bir varlık olmasıdır. Bu [sürekli ve değişmez olma durumu] ise tek bir somut şahısta mümkün değildir. Çünkü oluşan her şey bozulur. Şu halde tür bakımından kalıcılıkta ilk gaye insânî tabiatın kalıcılığıdır ki bu kalıcılık tümel bir tabiatın fiili için tam illettir. O ise tektir. Fakat bu tek şeyin sürekli olarak var olması için ardı sıra gelen sonsuz sayıda şahsın olması gerekir. Dolayısıyla şahısların sonsuzluğu, kendi başına amaç olması anlamında değil, birinci kısımda zorunlu anlamda amaç olmaktadır.

[1064] Diyorum ki, onun bu iki sözü -ilki "Türsel tabiatların bağımsız bir varlığı yoktur.", diğeri ise "Fâil ilkenin gaye ve aslî amacı bu türsel tabiattır, şahıslar değil [şahıslar] ancak takip etme şeklinde ve yerinde bahsi geçen zaruriyet kısmında geçtiği üzeredir."- üzerine teemmül eden kimse bunu kafa karıştırıcı ve hayret verici olarak değerlendirecektir. Çünkü gerçekte gaye, kastedilen şey ve amacın kendisi dış dünyada, fâilden arz ve takip etme hâricinde meydana gelmeyen varlıktan daha güçlü bir varlıkla var olmalıdır.

استحفاظ الكل على نظامه. فنقول إذا لم يكن للصورة الكلية وجود عقلي مستقل في الأعيان فأي معنى لاستحفاظه في هذا العالم من جهة نسبة الجزئيات إليه.

[١٠٦٣] و ذكر أيضا في الإلهيات في فصل إثبات الغاية في حل شبهة من أبطل الغاية في أشخاص الكائنات التي لا يتناهى حيث لا ينتهي إلى غاية بهذه العبارة. و أما أشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية في الطبيعة و لكن الغاية الذاتية هو أن يوجد مثلا الجوهر الذي هو الإنسان أو الفرس أو النحلة و أن يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا و كان هذا ممتنعا في الواحد المشار إليه لأن كل كائن فاسد فاستبقى بالنوع و الغرض الأول هو بقاء الطبيعة الإنسانية مثلا فهو العلة التمامية لفعل الطبيعة الكلية و هو واحد. لكن هذا الواحد لا بد في حصوله باقيا من أن يكون أشخاص بعد أشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهي الأشخاص غرضا على المعنى الضروري.

[١٠٦٤] أقول و من تأمل في كلاميه أحدهما أن لا وجود للطبائع النوعية مستقلة و الآخر أن الغاية و الغرض الأصلي في فعل المبدإ الفاعلي هي الطبيعة النوعية دون الأشخاص إلا على وجه التبع و على قسم من الضروري المذكور في موضعه لحكم بالاضطراب و الحيرة. فإن الغاية بالحقيقة و التي يؤمها القصد و الغرض بالذات يجب أن تكون موجودة في الأعيان وجودا أقوى من وجود ما لا يؤمه القصد من الفاعل إلا بالعرض و على وجه الاستتباع.

Üçüncü Fasıl

İster Tümel İster Tikel Olsun Tabiatın Fiilinin Kötülük ve Düzensizlik Değil, İyilik ve Yararlılık (*Salâh*) Olduğu Hakkında

[1065] Şeyh [İbn Sînâ] şöyle der: Tikel tabiatın mecrası dışında kalanların çoğu, tümel tabiatın mecrası dışında değildir. Çünkü ölüm, Zeyd'deki tikel tabiatta amaçlanmamış olsa bile, birçok açıdan tümel tabiatta amaçlanmıştır. Bu amaçlardan biri, nefsin mutlular arasındaki mutluluğu [elde etmek] için bedenden kurtulmasıdır ki amaçlanan da budur ve beden bu amaç için yaratılmıştır. Eğer nefis bundan uzaklaşırsa bu onun tabiatına dayanan bir sebepten değil aksine kötü seçimden dolayıdır. Varlığı hak etme halleri, bu şahsın haliyle aynı olan başka bir topluluktan bir varlık varsayalım. Eğer bunlar ebedî olurlarsa diğerlerine yetecek ne bir mekân ne de bir güç kalır. Oysa maddenin potansiyelinde böyle bir varlığı hak eden diğerlerine de yer vardır. Bunlar, ebediliğe layık olanlara göre sürekli yokluğa daha layık kişiler de değildir. Bunlar ve bunların dışındakiler tümel tabiatta amaçlanan durumlardır. Fazla parmak da böyledir. O da, her maddeyi hazır olduğu sûretle giydirmek durumunda olan ve bunu kesintisiz yapan tümel tabiatta amaçlanan bir durumdur. Bu nedenle bir madde, parmaksal sûreti hak eden yeterli dereceye ulaştığında ondan mahrum edilmez ve [o sûret] kaybolmaz. [İbn Sînâ'nın] sözünün sonu.

[1066] Diyorum ki, burada bahis konusu edilecek birkaç husus vardır: Onlardan ilki onun sözlerinde birbirini defetmesi gereken hususlar. Nitekim burada tüm tabiatın varlığını dış âlemde ispat ederken, onun aynısını daha önce inkâr etmişti.

[1067] İkincisi, ölüm, bozuluş ve onlar gibi olan durumlar, ister tikel olsun ister tümel olsun tabiata bizzat bağlı değildir. Çünkü ölümün kaynağı, cevherî hareketleriyle -ki onun ispatıyla ilgili söz geçti- kendi mükemmelliklerine yönelmiş olan şahsî tabiatlardır. Zira tikel tabiat, ilk fıtratından diğer sûretsel yetkinliklere ve diğer zâtî gayelere geçtiğinde onun ilk kaynağı zevale uğrar. Bu, bozulmadan ve ölmeden önce onun [zevalin] diğer kaynaklarına arız olmasından dolayıdır.

الفصل الثالث

في أن فعل الطبيعة بالذات سواء كانت كلية أو جزئية ليس إلا الخير و الصلاح لا الشر و الفساد

[١٠٦٥] قال الشيخ إن كثيرا مما هو خارج عن مجرى الطبيعة الجزئية ليس بخارج عن مجرى الطبيعة الكلية. فإن الموت و إن كان غير مقصود في الطبيعة الجزئية التي في زيد فهو مقصود في الطبيعة الكلية من وجوه :أحدها لتخلص النفس عن البدن للسعادة في السعداء و هي المقصودة و لها خلق البدن و إذا اختلفت فليس بسبب من الطباع بل لسوء الاختيار و ليكون لقوم آخرين حالهم في استحقاق الوجود حال هذا الشخص وجود فإنه إن خلد هؤلاء لم يسع للآخرين مكان و لا قوة و في قوة المادة فصل للآخرين و هم يستحقون مثل هذا الوجود و ليسوا أولى بالعدم الدائم من هؤلاء بالخلود.فهذ هو غيرها مقاصد في الطبيعة الكلية و كذا الإصبع الزائدة هي مقصودة في الطبيعة الكلية التي تقتضي أن تكتسي كل مادة ما تستعد لها من الصور و لا تعطل فإذا فضلت مادة تستحق الصورة الإصبعية لم تحرم و لم تضيع انتهى.

[١٠٦٦] أقول فيه موضع بحث من وجوه: أحدها ما مر من لزوم التدافع في كلامه حيث أثبت هاهنا وجود طبيعة كلية في الأعيان و قد أنكرها بعينه فيما مر.

[١٠٦٧] و ثانيها أن مثل الموت و الفساد و ما يجري مجراهما غير منسوب بالذات إلى الطبيعة كلية كانت أو جزئية. فإن منشأ الموت أن الطبائع الشخصية متوجهة إلى كمالاتها بحركاتها الجوهرية التي مرت الإشارة إلى ثبوتها فإذا انتقلت الطبيعة الجزئية من فطرتها الأولى إلى كمال صوري آخر و غاية ذاتية أخرى يطرأ الزوال على نشأتها الأولى لطريان نشأتها الأخرى

Bozulma ve ölüm tabiatın zâtî fiillerinden olmayıp kasten meydana gelen bir şey değildir. Amaç daha ziyade bir bağlılık meselesidir.

[1068] Üçüncüsü, ölüm fiili için bir sebep olarak zikrettiği, nefsi uhrevî saadete ulaştıran şey insânî nefislere özgü olup bitkilerin yanı sıra hayvânî nefislerde geçerli değildir. Oysa bozulma ve ölüm ikisine de tabiat bakımından yetişmiştir.

[1069] Dördüncüsü, bu saadet meâd bahsinde kararlaştırdığı üzere -o ve İlk Öğretmen'e [Aristoteles] tabi olanların çoğunun düşündüğü gibi- salt aklîdir. Bu ise bir grup dışında -ki diğerlerine göre sayıları azdır- insan nefisleri için gerçekleşecek bir şey değildir. Hâlbuki tümel tabiatın zâtî gayelerden yaptığı şey, gaye bahsinde de geçtiği üzere genel veya çoğunluğa göre olmalıdır. Şu halde nefsin söz konusu saadete erişmesi için olan ölümün hükmü, tabiattan kaynaklanıyor olsaydı insanların tümünün veya çoğunluğunun mutlu olması ve sadece nadir kimselerin mutsuz olması gerekirdi. Oysa insanlarda durum böyle değildir.

[1070] Gerçek şu ki bütün tabiatlar zâtlarıyla mükemmelliklerine ve amaçlarına doğru bir yöneliş halindedir. Buna erişmekten geri kalma ya bir zorlayıcının zorlaması ya bir engelin arız olması, ya da tabiatın kusurları nedeniyledir. Şu halde ölümün arız olmasının hikmeti saadete ermekle sınırlı değildir ve aklî saadet mutlak ve fiilî kemâlden farklıdır. Bu bedenlerden ayrık olan tüm nefisler bu vücûttan daha yoğun ve daha sağlam bir vücûda sahiptir. Vücûdun sağlamlığı, meâd ilminde açıklaması geleceği üzere, mutsuzluk ve azapla çelişmez.

Dördüncü Fasıl

Fizik İlminin Konusu ve İlkeleri Hakkında

[1071] Mantık ilmi ve onun burhan sanatı *(fennu'l-burhân)* [ile ilgili kısmında] ilimlerden bazılarının tümel, bazılarının ise tikel olduğu sabit olmuştur. Tümel ilimlerden murat edilen, var olmak bakımından var

قبل أنها فسدت أو ماتت و ليس الفساد و لا الموت فعل الطبيعة بالذات و على سبيل القصد بل الغرض على سبيل التبع.

[١٠٦٨] و ثالثها أن الذي ذكره سببا لفعل الموت من الطبيعة الكلية من إيصال النفس إلى السعادة الأخروية مختص بالنفوس الإنسانية و لا يجري ما ذكره في النفوس الحيوانية فضلا عن النباتية مع أن الموت أو الفساد لحقها أيضا من جهة الطبيعة.

[١٠٦٩] و رابعها أن تلك السعادة على ما قرره في بحث المعاد حسب ما ذهب إليه هو و أكثر أتباع المعلم الأول عقلية صرفة فهي لا تحصل إلا لجماعة من النفوس الإنسانية هي أقل عددا من البواقي و الذي يفعله الطبيعة الكلية من الغايات الذاتية لا بد و أن يكون عاما أو أكثريا كما مر في بحث الغاية فلو كان قضاء الموت من الطبيعة لبلوغ النفس إلى تلك السعادة لزم أن يكون جميع الناس أو أكثرهم سعداء و لا يكون الشقي إلا النادر منهم و ليس الأمر كذلك عندهم.

[١٠٧٠] فالحق أن جميع الطبائع متوجهة لذاتها إلى كمالاتها و غاياتها و التخلف عن البلوغ إما لقسر قاسر أو عروض قاطع أو قصور طبيعة و أن حكمة عروض الموت ليست مقصورة على البلوغ إلى السعادة و أن السعادة العقلية غير مطلق الكمال و الفعلية و أن جميع النفوس المفارقة عن هذه الأبدان لها وجود آخر أشد و آكد من هذا الوجود و تأكد الوجود لا ينافي الشقاوة و النكال كما سيأتي بيانه في علم المعاد.

الفصل الرابع

في موضوع العلم الطبيعي و مباديه

[١٠٧١] قد تقرر في علم الميزان و في فن البرهان منه أن العلوم منها كلية و منها جزئية. و المراد من العلم الكلي ما يبحث فيه أحوال الموجود

olanın halini ve ona eklenen zâtî arazlarını diğer iki ilim -yani matematik (*ta'limî*) ilmi ve fizik (*tabi'î*) ilmi- gibi niceliksel veya sayısal bir türe ya da değişim halinde olan bir türe dönüşmesine gerek kalmaksızın inceleyen ilimdir. Bu nedenle fizik, tikellerin ilmidir ve her tikel ilmin özel bir tikel konusu vardır.

[1072] Şu halde fizik ilminin konusu değişim halinde bulunması bakımından duyusal cisimdir. Bu ilimde inceleme konusu, ister sûretler olsun ister arazlar ya da nispetler olsun, duyusal (*hissî*) olması bakımından ona eklenen arazlardır. Bu cisim ve arazların tümüne, öğrenmiş olduğun gibi tabiat denilen kuvveye bağıntılı olarak "tabii" denilir. Nitekim onlardan bazıları tabiatın konuları, bazıları ondan meydana gelen etkiler ve hareketlerdir. Kuşku yok ki tüm tabii durumlar için ilkeler ve sebepler vardır.

[1073] Bu sebeplere sahip olma bilgisinin ancak onun sebebine dair bilgiye sahip olmakla mümkün olduğu kanıtlanmıştır. Bu nedenle bu tür tabii durumların bilgisinin gerçeklik kazanması için onların ilkeleri ve sebeplerine vâkıf olmaktan başka bir yol yoktur. Bu ilkeler kaçınılmaz olarak ya [tabii durumların] tümüne ilke olur ki bu durumda tümü onda ortak olur, ya da onlardan bazılarına ilke olurken diğer bazılarına olmaz.

[1074] Tabii durumların kendilerinin toplamını kapsayan ve tümelin onlarda ortak olduğu ilkelere gelince bu ilkeler onların ortak konularının ve hallerinin ilkeleridir. Bu durumda bunu ispat etme ihtiyacı lâzım geldiğinde onun ispatı fizik ilminde mümkün olmaz. Nitekim mantık ilminin burhan sanatı [ile ilgili bölümünde] öğrendiğin gibi onun ispatı tümel ilmin sahibinin zimmetindedir. Tabiat bilgini [fizikçi] ancak onun konumsal varlığını kabul edebilir ve gerçeklik bakımından mâhiyetini tasavvur edebilir. Tikeller için olan ilkelere gelince onlar tikel olup ilkelerde ortak değildir. Bu durumda tabiat bilimi bu ilkelerin varlığının ispatı ve mâhiyetini birlikte sağlamaktan hâlî değildir.

[1075] Sonra tabii nesneler genel ortak ilkeler ve özel tikel ilkelere sahip olduğuna göre -büyüme, duyma ilkeleri gibi- bu durumda onlarda öğretim ve öğrenimin yöntemi şöyledir: Usul bakımından en genel olandan başlayarak en düşük olanda son bulur. Bu, kaim kılıcı ve tanım

بما هو موجود و عوارضه الذاتية التي تلحقه من غير أن يحتاج إلى أن يصير نوعا مقداريا أو عدديا أو نوعا واقعا في التغير كالعلمين الآخرين أعني التعليمي و الطبيعي فالطبيعي علم جزئي و لكل علم جزئي موضع خاص جزئي.

[١٠٧٢] فموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس من حيث هو واقع في التغير و المبحوث عنها فيه هي الأعراض اللاحقة له من هذه الحيثية سواء كانت صورا أو أعراضا أو نسبا و يسمى كلها طبيعيات من جهة نسبتها إلى القوة التي تسمى طبيعة كما قد عرفتها فبعضها موضوعات لها و بعضها آثار و حركات تصدر عنها و لا شك أن للأمور الطبيعية مباد و أسباب.

[١٠٧٣] و قد ثبت أن العلم بذي السبب لا يحصل إلا من جهة العلم بسببه فلا سبيل إلى تحقيق معرفة هذه الأمور الطبيعية إلا بعد الوقوف على معرفة مباديها و أسبابها و تلك المبادي لا يخلو إما مباد لكافتها و رمتها فيشترك فيها الجميع أو لبعضها دون بعض.

[١٠٧٤] أما التي تعم جميعها و تشترك فيها الكل و هي المبادي لموضوعها المشترك و لأحوالها المشتركة فلا يمكن إثباتها إذا احتاجت إلى الإثبات في صناعة الطبيعيين كما علم في فن البرهان من الميزان بل إثباتها على ذمة صاحب العلم الكلي و ليس على الطبيعي إلا قبول وجودها وضعا و تصور ماهيتها إنية و أما المبادي التي لجزئي جزئي منها من غير اشتراك الجميع فيها فلا يبعد أن يفيد العلم الطبيعي إثباتها إنية و ماهية معا.

[١٠٧٥] ثم إن الأشياء الطبيعية إذا كانت لها مباد عامة مشتركة و أخرى جزئية مختصة مثل مباد النمو و الحس فطريق التعلم و التعليم فيها أن يبتدئ في السلوك مما هو أعم و ينتهي إلى ما هو أخص و هذا في مبادي القوام و

ilkelerinde en düşük kavrayışa sahip olan herkes tarafından bilinir. Şu halde sen tanımı ve gerçekliğiyle insanın mâhiyetini tanımak istediğinde senin bilgin onun maddi parçası olan cinsi hakkındadır ki bu bilgi onun türü hakkındaki bilginden daha öncedir. Dolayısıyla genelin özelden akıl nezdinde daha fazla tanındığı/*bilindiği* kanıtlanmış oldu.

[1076] Kendini ilâhî felsefeyle eğiten kimse bilecektir ki varlığın ilkeleri de fâil ve gaye [sebep] gibi haddizâtında bilinirlik açısından malûllerinden öncedir. Biz bu konuyu daha önce açıklamıştık.

[1077] Özetle, öğretimde en iyi yaklaşım, ilmî yöntemin en yüceden en alttakine ve en geniş kapsamlısından en az özel olana inen ontolojik yönteme mutabık olandır. Bu nedenle tabii durumları tanımak isteyen kimse, evvela ortak tabii ilkelerden başlayarak o tabiata ve onun hallerine bakmalı, ondan da ortak olmayan ilkeleri açısından özel tabiatlara ve hallerine bakmalıdır. Çünkü genel durumlar aklımız nezdinde özel durumlardan daha iyi bilinir.

[1078] Tabiat nezdinde ise tikel olması durumunda tikel şahıs türsel manadan daha çok tanınmaktadır. Cinssel mana ondan sonra gelmektedir, çünkü tikel tabiatta amaçlanan, ne mutlak bir canlının ne de mutlak bir cismin bulunmasıdır. Aksine amaç, evvela özel bir cisim, ardından ise özel bir canlı ve bir insan bulunmasıdır. Böylece tabiatta mevcûd olan tüm kemâlatı kapsayan özel bir gerçeklikte son bulana kadar [devam eder]. Tümel tabiatta amaçlanana gelince, incelediğimiz manada, evvela ve bizzat ihata ve toplama (*cemiyyet*) bakımından onlardan en yüce ve en değerli olan varlıktır. Sonra onun akabinde gelen ise bağlılık ve gereklilik esasına göre olup bu şekilde cisimlik ve heyûlâya indiğinde son bulur.

[1079] Şu halde tabiatın fiilinden amaçlanan, varlığın bir modülasyonundan başka bir şey değildir. Varlık ise, öğrenmiş olduğun gibi, güç, zayıflık, kapsam ve eksiklik bakımından farklı farklıdır. Bazılarının iddia ettiği gibi onun maksadı -ister tümel türsel olsun ister ondan gayrı olsun- mâhiyet değildir. Çünkü mâhiyet, geçtiği üzere, yaratılan (*mec'ûl*) olmadığından bizzat amaçlanan değildir. Aksine herhangi bir başlangıcın amacında mec'ûl ve gaye varlıktır. Fakat varlıklar bazen türsel

الحد معلوم لكل من له أدنى بصيرة فإنك إذا أردت أن تعرف ماهية الإنسان بحده و حقيقته فمعرفتك لجنسه و هو جزؤه المادي أقدم من معرفتك لنوعه فثبت أن العام أعرف عند العقل من الخاص.

[١٠٧٦] و من ارتاضت نفسه بالفلسفة الإلهية يعرف أن مبادي الوجود أيضا كالفاعل و الغاية أقدم تعرفا في ذاتها من معلولاتها و كانا قد أوضحنا هذا فيما قبل.

[١٠٧٧] و بالجملة المنهج الأشرف في التعليم أن يكون السلوك العلمي مطابقا للسلوك الوجودي النازل من الأعلى إلى الأسفل و من الأعم الأشمل إلى الأخص الأقل فمن أراد أن يعرف الأمور الطبيعية فينبغي له أن يأخذ أولا من مبادي الطبيعة المشتركة إلى تلك الطبيعة و أحوالها و منها إلى الطبائع المختصة و أحوالها من جهة مباديها الغير المشتركة إذ الأمور العامة أعرف عند عقولنا من الأمور الخاصة.

[١٠٧٨] و أما عند الطبيعة فإن كانت جزئية فالشخص الجزئي أعرف عندها من المعنى النوعي- و بعده المعنى الجنسي فإن المقصود في الطبيعة الجزئية ليس أن يوجد حيوانا مطلقا و لا جسما مطلقا بل أن يوجد أولا جسما خاصا ثم حيوانا خاصا ثم إنسانا و هكذا إلى أن ينتهي إلى حقيقة خاصة جامعة لكل كمال في الطبيعة و أما المقصود في الطبيعة الكلية بالمعنى الذي حققناه فهو أولا و بالذات وجود ما هو أعلى و أشرف منها في الحيطة و الجمعية ثم ما يليه على وجه التبعية و اللزوم و هكذا إلى أن ينتهي في النزول إلى الجسمية و الهيولى.

[١٠٧٩] فالمقصود في فعل الطبيعة ليس إلا نحوا من الوجود و الوجود كما علمت متفاوت في القوة و الضعف و الحيطة و القصور و ليس مقصودها كما زعمه بعض ماهية كلية نوعية كانت أو غيرها إذ الماهية غير مجعولة و لا مقصودة بالذات كما سبق و إنما المجعول و الغاية في القصد من أي

veya cinsî ya da onlardan farklı bir anlamda birbiriyle ortak olabilirler. [Bu durumda] akıl onları tasavvur edebilir ve bazılarını tanıma yoluyla diğer bazılarını tanıyabilir.

[1080] Bu nedenle akıl nezdinde genelin özelden daha iyi bilindiği söylenir. Çünkü varlıkların özelliklerinden onunla ilk olarak idrak edilen, "şeylik" ve "var olmak" gibi tümel arasında ortak olan manadır. Ondan daha sonra gelen ise "cevherlik" ve "arazlık" gibi iştirakta olan manadır. Ondan sonra ise cisimlik gibi manadır. Böylece türsel kâmil bir manada son bulana kadar devam eder. Bu nedenle insanların tamamı genel olanların ve onda taşan bir kemâlin olmadığı ilk kavramların bilgisinde ortak gibidir. Ancak onlardan bazıları özellikleri bilmekle ve türsellerde sonuna kadar gitmek ve bütün detaylarını irdelemekle diğerlerinden ayırt edilir.

[1081] Özelliklerin incelenmesine dair bu teferruatlı bakış, onlardan [insanlardan] bazılarının bizzat akıllarıyla nûrânî kemâle sahip olan akli vücûdî sûretlerin türlerin ilkeleri olduğunu görmeleriyle son bulur. Bu, kemâlin en üstün olan tarafı ve genel ile özel manaların bilgisininin temel sonucudur.

[1082] Bu nedenle denilir ki bilgi görmenin tohumudur. Bu görme duyumdan farklıdır. Çünkü duyumun elde edilmesi bu genel durumların ve özelliklerin elde edilmesinden öncedir. Görme ise ondan sonradır. Bazıları genel cinslere dair bilgilere vâkıf olabilir. Örneğin cisimliği bilmesine rağmen bitkinin manasını bilmek şöyle dursun büyüme gibi ayrımsal anlamları elde etmeyen kimse gibi. Ya da canlının manası şöyle dursun duyumsayanın (*hassas*) ne olduğunu bilmeden sadece büyüyen cismin meydana gelmesine dayanan kimse gibi.

[1083] Bilgi türsel tabiatlara ve onların hallerine ulaştığında araştırmaya dayalı inceleme son bulur. Onun ötesinde aklî tabiatlar ve ayrık sûretlere ait huzuri müşahedeler dışında bir şey yoktur. Tikel tabiatların bilgisine gelince onların bilgisini gözden kaçırmak aklın umurunda değildir. Çünkü onların varlığı aklî konular için değil cismânî konular için bir kemâldir.

مبدإ كان هو الوجود لكن الوجودات قد يشترك في معنى نوعي أو جنسي أو غيرها للعقل أن يتصورها و يتوسل من تعرف بعضها إلى تعرف الآخر.

[١٠٨٠] و لأجل ذلك يقال العام أعرف عند العقل من الخاص لأن الذي يتفطن به أولا من صفات الموجودات هو المعنى المشترك بين الكل كالشيئية و الموجودية ثم المعنى الذي دون ذلك في الاشتراك كالجوهرية و العرضية ثم كالجسمية و هكذا إلى أن ينتهي إلى معنى محصل كامل نوعي و لذلك الناس كلهم كالمشتركين في معرفة العمومات و أوائل المفهومات التي لا كمال معتد به فيها و إنما يتميزون بأن بعضهم يعرف الخصوصيات و ينتهي إلى النوعيات ممعنا في التفصيل.

[١٠٨١] و هذا الإمعان في تحقيق الخصوصيات ينتهي ببعض من هؤلاء إلى أن يشاهدوا بعين عقولهم صورا عقلية وجودية و ذواتا كاملة نورية هي مبادي النوعيات و هذا هو الطرف الأعلى من الكمال و هو النتيجة الكبرى من معرفة المعاني العامة و الخاصة.

[١٠٨٢] و لذا قيل المعرفة بذر المشاهدة و هذه المشاهدة غير الإحساس لأن حصول الإحساس كان متقدما على حصول تلك العمومات و المخصصات و المشاهدة بعد ذلك و ربما وقف بعضهم في المعرفة على الجنسيات العامة كمن عرف الجسمية دون أن يحصل معها المعاني الفصلية كالنامي حتى يعرف معنى النبات أو حصل الجسم النامي و وقف عليه دون معرفة الحساس حتى يعرف معنى الحيوان.

[١٠٨٣] فإذا انتهت المعرفة إلى الطبائع النوعية و أحوالها وقف النظر البحثي و ليس بعده إلا المشاهدة الحضورية للطبائع العقلية و الصور المفارقة و أما معرفة الطبائع الجزئية فليس يبالي العقل بما يفوته من معرفتها لأن وجودها إنما هو كمال للموضوع الجسماني و ليس كمالا للموضوع العقلي.

Beşinci Fasıl

Müsadere [Postulat Olarak Alma] ve [İlke Olarak] Vazetme Yoluyla Tabii Nesnelerin İlkelerinin Sayımı Hakkında

[1084] Bil ki tabii şeyler ilkeler ve sebeplerdir. Bunlara işaret edeceğiz. Fakat konunun mâhiyeti -bununla değişimi kabul etmesi bakımından tabii cismi kastediyorum- tabii cismin manası ve mezkûr haysiyetten meydana gelmiş gibidir. Tabii cisme gelince onun mâhiyetinin incelenmesi [konusu daha önce] geçti. Hareket ve değişimin anlamını da öğrenmiş oldun. İlkelere gelince tabii cisim olması bakımından tabii cisim içindir ve konunun mâhiyetinden bir parça gibidir. Tabii ilimler için ilkeler vardır. Bu ilkeler, oluşan *(kâin)* cevher olması bakımından bozuk, hatta değişendir. Özetle ilke bakımından fazladırlar.

[1085] Bu nedenle cisimliğin onlarla meydana geldiği ilkelerden bazıları onun varlığının parçalarıdır ve onun zâtında ve hüviyetinde hâsıl olur. Bunlar iki tanedir: İlki 'yatak [yapmak] için tahta' gibi olan madde, ikincisi ise yatağın şekli gibi olan sûrettir. İlki salt istidat olup "heyûlâ", "konu", "madde", "unsur" ve "ustukus" diye her biri başka bir değerlendirmeye göre isimlendirilir. İkincisi ise cismânî sûrettir ki dik açılarda kesişen doğrusal boyutlara sahip olmaya uygun olması bakımından o cismin oluşudur. O, aynı zamanda varlık ve birlik bakımından en zayıf sûret olup şekillerin (*teşekkülât*) ve niceliklerin birimiyle kalır. Bu ikisinden her biri cisim olması bakımından cismin ilkesi oldukları gibi, aynı zamanda bu cismin türlerinden bir tür olan cismin de ilkesidir.

[1086] Çünkü tabii nesnelerin diğer suretleri, ki onlar tabii nesnelerin cinsleri ve türlerinin ilkeleridir, tabii cisme yakın olmaktan hiçbir şekilde ayrılmaz. Zira cismin ilkelerinden biri olan ilk maddenin cisimdeki konumu -ki tahtanın yatak için konumu gibidir- bu sûretlere sahip olan cisimler için de aynı konumdadır. Bu nedenle zâtı dikkate alındığında sûretlerden herhangi bir şeye göreli olmaksızın, hatta onlardan hâlî olarak, o cevher olur. Fakat onu toplu olarak ya da ardışık olarak kabul etmek onun özelliğidir. Bu ister onun sahip olduğu mutlak cinsî tabiatın özelliği olsun -ki böylece o, dış dünyada birlik özelliğine sahip

الفصل الخامس

في تعديد المبادي التي للطبيعيين أن يأخذوها على سبيل المصادرة و الوضع

[١٠٨٤] اعلم أن الأشياء الطبيعية مباد و أسباب سنشير إليها أما ماهية الموضوع أعني الجسم الطبيعي من حيث قبوله للتغير فهي كأنها مركبة من معنى الجسم الطبيعي و الحيثية المذكورة و أما الجسم الطبيعي فقد مضى تحقيق ماهيته و أما معنى الحركة و التغير فهو أيضا قد علم و أما المبادي فللجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي و هو كالجزء من ماهية الموضوع للعلوم الطبيعية مباد و له من حيث هو كائن الجوهر فاسد- بل متغير في الجملة زيادة في المبادي.

[١٠٨٥] فالمبادي التي يحصل بها الجسمية منها ما هي أجزاء من وجوده و حاصلة في ذاته و هويته و هو اثنان أحدهما المادة كالخشب للسرير و ثانيهما الصورة كالهيئة للسرير فالأول استعداد محض يسمى هيولى و موضوعا و مادة و عنصرا و أسطقسا كل اسم بحسب اعتبار معنى آخر و الثاني هو الصورة الجسمية و هي كون الجسم بحيث يصح أن يوجد فيه أبعاد خطية متقاطعة على زوايا قوائم و هي أيضا أضعف الصور وجودا و وحدة يبقى مع آحاد التشكلات و التكممات و كل من هذين كما هو مبدأ للجسم بما هو جسم كذلك مبدأ للجسم الذي هو نوع من أنواع ذلك الجسم.

[١٠٨٦] لأن سائر الصور التي للطبيعيات التي هي مبادي أجناسها و أنواعها لا تنفك عن مقارنة الجسم الطبيعي مطلقا فيكون المادة الأولى التي هي أحد مبادي الجسم التي منزلته من الجسم منزلة الخشب من السرير نسبتها إلى الأجسام ذوات تلك الصورة هذه النسبة فيكون جوهرا إذا نظر إلى ذاتها غير مضافة إلى شيء من الصور بل خالية عنها لكن من شأنها أن يقبلها مجتمعة أو متعاقبة سواء كان ذلك من شأن طبيعة مطلقة جنسية لها

olmaksızın sadece zihnî birliğe sahip olur-; ister sahip olduğu ferdî tabiatın özelliği olsun -ki bu, hepsinin toplu olarak sahip olduğu iştirak özelliğiyle ya da iki mezhep arasındaki ihtilafa göre- dış dünyada ardışık olarak gerçekleşir.

[1087] Daha önce bahsedilen şey şudur: Onun dışsal ferdî birliği, nesnelerin cinssel anlamı için cinssel birlik gibi maddenin onunla zayıf düştüğü anlam itibariyledir. Bu, onun varlığının sûretten hâlî olan zâtında aşırı noksan olmasından dolayıdır. Çünkü onun tabiatında ve tüm maddelerin tabiatında ondan sonrası için bir sûret vardır ki onunla eksiklik, tamamlık, zayıflık, yoğunluk, zenginlik ve fakirlik türünden bir tür bağıntı vardır. Bu bağıntı adeta onda bir resim, bir gölge, bir hayalet ve bir hayal gibidir. Bu sûret ise maddi cevherin varlığını bilkuvve olduktan sonra başka bir cevher kılarak onu bilfiil yetkinleştiren şeydir.

[1088] Şu halde tabiat bilgini cisim olması bakımından cisim için birbirine yakın iki zâtî ilke vazetmelidir: Biri heyûlâ diğeri sûrettir. Bu sûret ister uzamsal mutlak bir sûret olsun ister ondan sonrası cisimlerin sûretleri olan yetkinleştirici sûret olsun, isterse beyaz, yürüyen ve gülen gibi cismânî kategorilerde olduğu gibi arazi sûret olsun. Yine tabiat bilgini vazetmelidir ki ilk heyûlâ kendisiyle kaim olacak şekilde maddi sûretten soyutlanamaz. Hatta heyûlâ olmak bakımından her heyûlâ onu kaim kılan sûretten soyutlanarak kendi başına kaim olamaz. Onda zail olan sûret, şayet bu zail olma ondan bir sûretin zail olmasıyla onun yerine geçecek başka bir sûretin değerlendirmede ilk sırayı elde etmesiyle beraber gerçekleşmezse heyûlâ geçersiz olur.

[1089] Sûretin sağladığı kaim kılmanın, sayıyla kaim kılan öncekiyle aynı olduğunu söylemiyorum. Aksine heyûlâ, varlığı müphem olan bir cevherdir ve sûretlerden ne meydana gelirsen gelsin onun zâtî birliğini koruyan çok sayıda oluşumu vardır. [Yine] tabiat bilgini ilk felsefe ve tümel ilimden hareket ederek şunu ilke olarak vazetmelidir: Türlerden bir türün hakikati için bütün olarak alınan her sûretin ne başka türsel bir sûrete dönüşmesi -oysa tür, ilk türdür- ne de varlık bakımından farklı olan diğer bir ferde dönüşmesi -oysa fert, ilk ferttir- mümkün değildir. Aksine bozulur.

حتى لا يكون لها وحدة إلا وحدة ذهنية غير متحققة الوقوع في الأعيان بصفة الوحدة أو من شأن طبيعة شخصية لها هي بصفة الاشتراك للجميع مجتمعة أو متعاقبة واقعة في الأعيان على اختلاف المذهبين.

[١٠٨٧] و الذي سبقت الإشارة إليه أن وحدتها الخارجية الشخصية باعتبار المعنى الذي هي به مادة في الضعف كالوحدة الجنسية للمعنى الجنسي للأشياء و ذلك لفرط نقصان وجودها في ذاتها خالية عن الصور فيكون في طبيعتها و طبيعة كل مادة لما بعدها من الصور أن يكون لها مناسبة ما إليها بالنقص و التمام و الضعف و الشدة و الغنى و الفقر كأنها رسم فيها و ظل و شبح و خيال و من الصور و يكون الصورة هي التي يكمل الجوهر المادي لوجودها جوهرا آخر بالفعل بعد ما كان بالقوة.

[١٠٨٨] فإذن ينبغي أن يوضع الطبيعي أن للجسم بما هو جسم مبدأين قريبين ذاتيين- أحدهما هيولى و الآخر صورة إن شئت صورة امتدادية مطلقة و إن شئت صورة كمالية بعدها من صور الأجسام و إن شئت صورة عرضية كما في الأصناف الجسمانية كالأبيض و الماشي و الضاحك و ليوضع أن الهيولى الأولى لا يقوم بنفسها مجردة عن الصور الجرمية- بل كل هيولى بما هي هيولى لا تجرد عن الصورة التي تقومها قائمة بنفسها و يكون الصورة التي تزول عنها لو لا أن زوالها إنما هو مع صورة أخرى موت عنها و يقوم في التقويم مقام الأولى لبطلت الهيولى.

[١٠٨٩] لست أقول إن تقويم اللاحقة من الصورة بعينه هو تقويم السابقة بالعدد بل الهيولى جوهر مبهم الوجود له تحصلات متعددة ينحفظ وحدتها الذاتية بأي تحصل جاء من الصور و ينبغي أن يوضع أيضا للطبيعي آخذا من الفلسفة الأولى و العلم الكلي أن كل صورة أخذت تماما لحقيقة نوع من الأنواع لا يجوز تبدلها إلى صورة أخرى نوعية و النوع هو النوع الأول و لا إلى شخصية أخرى مباينة الوجود و الشخص هو الشخص الأول بل يفسد.

[1090] Bu, bir tür veya bir fert için alınan her cevhere aykırıdır. Çünkü madde, meydana gelen nesnede sadece belirsiz olarak değerlendirilir. Zira dönüşmesi uygundur. Oysa tür, hatta fert, sûret kendi haliyle var olduğu sürece kalır. Bu nedenle sûretsel cevherde hareketin olması mümkün değildir fakat maddi cevherde mümkündür. Dolayısıyla ne cismânî sûretin hareketi ne de nicelikte cismânî ölçü mümkündür. Çünkü o, ölçüsel tür olduğu için belirgin uzamsal bir sûretinin olması kaçınılmazdır. Harekette mevzûnun kalması şarttır. Dönüşenin ise "onda dönüşen"in aynısı olması mümkün değildir.

[1091] Bu hareketin, olduğu gibi, bu matematiksel cismi meydana getiren sûret gibi olması mümkündür. Tıpkı bitki türlerini meydana getiren sûret gibi. Çünkü o, sayı bakımından baki olduğu sürece -her ne kadar cismânî ölçüler uzamsal özelliklere göre dönüşse de- bu gerçeklik de sayı bakımından baki olacaktır. Zira herhangi bir cismânîlik ve bir ölçü, bitkinin belirgin bir gerçekliği için maddi bir parça olmaya kâfidir. Canlılardan bir türün de kıyası aynı şekildedir. Bitkisel güçlerin sayı veya tür bakımından dönüşümünün imkânı -fert bakımından baki kalmakla beraber- onun belirgin canlılık sûreti, yani kendisi sayı bakımından kalıcı kaldığı sürecedir.

[1092] İşte bunlar cismin kaim olmasında dâhil olan ilkelere dair sözlerdir. Ayrıca cisim için etkin (*fâil*) ve ereksel (*gâi*) ilkeler vardır. Fâil [ilke], cisimlerin sahip olduğu sûretleri onların [cisimlerin] maddesine işleyen (*tab'*) ilkedir. Maddenin sûretle kaim olması varlık bakımındandır. Bu ikisinin [madde ve sûretin] terkibiyle sûreti maddesinde etki eden, sûretin etkilediğini etkileyen ve maddesiyle de etkilenen mâhiyet kaim olur. Gaye ise onun sebebiyle bu sûretlerin maddeye işlendiği şeydir. Burada söz, ortak ilkeler konusuna geldiğine göre, burada ele alınan fâil ortak olan fâildir. Aynı şekilde burada geçerli olan gaye de ortak olan gayedir.

[1093] Şeyh [İbn Sînâ] *Şifâ*'da der ki, onda ortak olan iki yolla akledilir: Birincisi fâilin onda diğer fiillerin üzerine sıralandığı ilk [temel] fiili yerine getirmesi açısından ortak olmasıdır. Tıpkı ilk maddeye ilk cismsel sûreti veren gibi. Yerinde gördüğün üzere eğer bu böyle bir şey ise bu durumda ilk aslı vermiş olur. Bundan sonra ise onun akabinde gelenin

[١٠٩٠] و هذا بخلاف كل جوهر أخذ مادة لنوع أو لشخص فإن المادة إنما اعتبرت في الشيء المتقوم على وجه الإبهام فيجوز تبدلها و النوع بل الشخص باق بحاله ما دامت الصورة باقية بحالها و لأجل هذا لا يجوز الحركة في الجوهر الصوري و يجوز في الجوهر المادي و لأجل ذلك لا يجوز حركة الصورة الجسمانية و لا المقدار الجسماني في الكم لأنه بما هو نوع مقداري لا بد له من بقاء صورة الامتداد المعين فيه و بقاء الموضوع شرط في الحركة و المتبدل لا يجوز أن يكون عين المتبدل فيه.

[١٠٩١] و يجوز هذه الحركة على ما هو كالصورة المقيمة لهذه الجسمية التعليمية كالصورة المقومة لنوع من النبات فإنها ما دامت باقية بالعدد يكون تلك الحقيقة باقية بالعدد و إن تبدلت عليها المقادير الجسمية بحسب الخصوصيات الامتدادية فإن جسمية ما و مقدارا ما يكفي لأن يكون جزءا ماديا لحقيقة معينة من النبات و هكذا قياس نوع من أنواع الحيوان في جواز تبدل القوى النباتية عليه عددا أو نوعا مع بقائه بالشخص ما دامت صورته الحيوانية المعينة أعني نفسه باقية بالعدد.

[١٠٩٢] فهذا هو الكلام في المبادي الداخلة في قوام الجسم و للأجسام مباد أيضا فاعلية و غائية و الفاعل هو الذي طبع الصور التي للأجسام في مادتها تقوم المادة بالصور وجودا و قوم منهما المركب ماهية تفعل صورته في مادته و ذلك المركب يفعل ما يفعل صورته و ينفعل عما ينفعل بمادته و الغاية هي التي لأجلها طبعت هذه الصور في المواد و الكلام هاهنا لما كان في المبادي المشتركة فيكون الفاعل المأخوذ هاهنا فاعلا مشتركا و كذا الغاية المعتبرة هاهنا هي الغاية المشتركة.

[١٠٩٣] قال الشيخ في الشفاء و المشترك فيه هاهنا يعقل على نوعين أحدهما أن يكون الفاعل على وجه يفعل فعلا أو لا يترتب عليه سائر الأفاعيل كالذي يفيد المادة الأولى الصورة الجسمية الأولى إن كان شيء كذلك على ما تعلمه في موضعه فيفيد الأصل الأول- ثم بعد ذلك يتم

varlığı tamamlanır. Böylece gaye, bütün tabii durumların peşinde olduğu gaye olması bakımından onda ortak olur. Şayet gaye, yerinde bildiğin gibi ise bu böyledir [akledilen ilk yoludur].

[1094] Bu bir türüdür. Diğer türü ise genellik tarzında onda ortak olmasıdır. Tıpkı tikel durumların tikel fâillerinden her biri için yüklem olan tümel fâil gibi. Ve tikel durumların tikel gayelerinden her biri için yüklem olan tikel gaye gibi.

[1095] Diyorum ki burada birkaç bahis vardır: Birincisi, ortak fâilin açıklaması hakkında zikrettikleri doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü bu âlemde fâil ilkeden (*mebde-i faâl*) ilk olarak meydana gelen şey ortak cisimlik ve sonra yetkinliğe dair sûretler değildir. Aksine yetkinliğe dair özel tabiatlar, meydana gelme ve fiilde bulunma bakımından cinssel durumlardan daha öncedir. Çünkü yerinde sabit oldu ki sûret gibi olanlar, madde gibi olanlar için kaim kılıcıdır. Aynı zamanda eğer cismânî sûret, türsel sûret ona eklenmeden meydana gelen bir varlık olursa bu durumda sûret, bir sûret olmaz. Aksine cismin varlık bulmada ona ihtiyaç duymadığı bir araz olur.

[1096] İkincisi, eğer gaye, bu manada fâil ile ilişkili olan bir manada olursa en düşük gaye olması gerekir. Çünkü onun evvela cisimlik için gaye olması, akabinde ise onun aracılığıyla diğerleri için gaye olması gerekir. Tıpkı fâilin de böyle olması gibi.

[1097] Üçüncüsü, Şeyh [İbn Sînâ] *Şifâ*'da kuvve ve fiil bölümünde "Sürekli bilfiil olan, bilkuvve olandan daha öncedir." diye belirterek bunu birçok açıdan açıklar. Yine *Şifâ*'nın başka bir yerinde unsurların (*ustukusât*) oluşumu bölümünde geçersiz kılarak şöyle der: Varlık evvela cisim içindir ve onun kendinde cismânî sûret dışında kaim kılıcı hiçbir sûreti yoktur. Sonra diğer sûretleri edinir.

[1098] Dördüncüsü, tabiat bilgininin ilkelerin halleri hakkında vazetmesi gereken şeylerin onun bilgisinde incelenme konusu olmaması gerekir. Buna göre ortak fâil ve ortak gayenin de -ikinci maddede söylediğimiz üzere- tabiat bilginlerinin postulat olarak (*müsadere*) kabul ettiği ilkelerden olması uygun değildir.

وجود ما بعده و يكون الغاية مشتركا فيها بأنها الغاية التي تؤمها جميع الأمور الطبيعية إن كانت غاية كذلك على ما تعلمه في موضعه.

[١٠٩٤] فهذا نحو و النحو الآخر أن يكون المشترك فيه مشتركا بنحو العموم- كالفاعل الكلي المقول على كل واحد من الفاعلات الجزئية للأمور الجزئية و الغاية الكلية هي المقولة على كل واحد من الغايات الجزئية لا الأمور الجزئية.

[١٠٩٥] أقول فيه بحث أما أولا فلأن الذي ذكره أولا في تبيين الفاعل المشترك مما ليس له وجه صحة فإن الصادر أولا من المبدإ الفعال في هذا العالم ليس هو الجسمية الم ثم الصور الكمالية النوعية بل الطبائع الخاصة الكمالية أقدم صدورا و فعلا من الأمور الجنسية. كيف و قد حقق في مقامه أن الذي يجري مجرى الصور مقوم للذي يجري مجرى المادة و أيضا الصورة الجسمية لو كان لها وجود محصل قبل لحوق الصور النوعية لم يكن الصور صورا بل كانت أعراضا لاستغناء الجسمية عنها في الوجود.

[١٠٩٦] و أما ثانيا فلأن الغاية على المعنى الذي يكون بإزاء الفاعل بهذا المعنى يلزم أن يكون أخس الغايات لأنه يلزم أن يكون غاية للجسمية أولا و لغيرها بتوسطها كما أن الفاعل كذلك.

[١٠٩٧] و أما ثالثا فلأنه قد صرح الشيخ في الإلهيات في فصل القوة و الفعل بأن ما بالفعل دائما أقدم مما بالقوة و بين ذلك بوجوه كثيرة و أيضا أبطل في موضع آخر منها في فصل تكون الأسطقسات كون الوجود أولا للجسم و ليس له في نفسه إحدى الصور المقومة غير الصورة الجسمية ثم يكتسب سائر الصور.

[١٠٩٨] و أما رابعا فلأن الذي ينبغي أن يوضع للطبيعي من أحوال المبادي يجب أن لا يكون مبحوثا عنه في علمه فعلى هذا الفاعل المشترك و الغاية المشتركة بالنحو الذي ذكره ثانيا لا يجوز أيضا أن يكون من المبادي التي يتسلمه الطبيعيون على وجه المصادرة.

[1099] Şu halde gerçek şu ki, ortak fâil ve ortak gayenin manasının ikisinden ayrı bir şekilde olduğu bilinmelidir. Her ne kadar Şeyh'in zikrettiği buna yakın olsa da, ki o şöyledir: Ortak fâil, tüm tabii nesnelerin varlığının, aracılı ya da aracısız, ondan başladığı ilkedir. Ortak gaye ise tüm tabii nesnelerin varlığının onda son bulduğu ve aracılı ya da aracısız onun güdümünde ve bu fâilin eğiliminde olduğu şeydir. İster "sayısal olarak" tek olsun ister çok olsun, ya da ister tabii olmayan durumlar için fâil olsun isterse fiilde bulunması sadece tabii durumlarla sınırlı olsun, her türlü durumda o, tüm tabii nesnelerin olduğu gibi ondan meydana gelmeleri bakımından onlar için -ister tek olsun, ister çok- ortak fâildir. Aynı şekilde yukarıda belirtilen manasıyla ortak gaye için de durum aynıdır. [Belirtilen mana şudur:] Mezkûr fâilden ilk olarak meydana gelen, cisimlerle ilgili olan türsel tabiatların en üstünüdür. Canlı nefisler gibi, yetkinlikte farklılıkları, öncelikteki farklılıklarına bağlıdır. Ondan sonra ise en yetkin olanından en eksik olanına dek büyüyen nefisler gelir.

[1100] Ardından mâdenî tabiatlar, sonra unsurlar (*ustukussât*), sonra ölçüsel sûretler, sonra ortak maddeler gelir. Sayısal, zamanlı etkilenmelerde ona dönüş silsilesinde yükseliş, iniş silsilesinde ilk meydana gelenin sırasının tersinedir. Bu nedenle varlık (*vûcûd*) cismânî ve unsurî sûret gibi en düşük [mertebeden] başlayarak nefisler ve ondan sonrakiler gibi en yücesine doğru gider. Her mertebede iki benzer (*nazir*) varlık arasındaki fark, buraya uygun olmayacak kadar tafsilatlı bir izahı gerektirir. Açık olan şudur ki bu anlamıyla fâil ve belirtilen anlamıyla gaye, maddi ve değişen tabiat âleminin dışındadır. Fakat zâtında tek veya çok, gerekli ya da mümkün olan odur. Başka bir yerde açıklanandan [şunu diyebiliriz] tabiat bilgininin onu kanıtlamasına ve aynı zamanda onu vazedip onu kabul etmesine gerek yoktur.

[1101] Tabii cisimlerde ortak olan ilkeler ise şu dört ilke olup tabiat bilgininin onları vazetmesi ve metafizikte kanıtlaması gerekir. Ayrıca özel varlığı bakımından başkalaşan veya yetkinleşen ya da oluşarak bozulan cisim için fazladan bir ilke vardır. Bu nedenle nesne önce tabii bir değişime sahiptir. Zira bir nesnenin değişken olması önce tabii bir

[١٠٩٩] فالحق أن يعرف معنى الفاعل المشترك و الغاية المشتركة على نحو آخر غيرهما و إن كان قريبا من النحو الذي ذكره الشيخ و هو أن يكون الفاعل المشترك و هو الذي يبتدئ منه وجود جميع الأشياء الطبيعية بوسط أو بغير وسط و أن الغاية المشتركة هي التي ينتهي إليها و لأجلها وجود جميع الأشياء الطبيعية بوسط أو بغير وسط و ميل هذا الفاعل سواء كان واحدا بالعدد أو كثيرا بالعدد و سواء كان فاعلا لغير الأمور الطبيعية أيضا أو كان مقصور الفعل على تلك الأمور فهو فاعل مشترك لجميع الأشياء الطبيعية من حيث صدورها عنه بعينه واحدا أو متعددا و كذا القياس في الغاية المشتركة بما هي غاية مشتركة بالمعنى المذكور فالصادر أولا من الفاعل المذكور هو أشرف الطبائع النوعية المتعلقة بالأجسام كالنفوس الحيوانية على تفاوتها في التقدم حسب تفاوتها في الكمال ثم النفوس النامية من أكملها إلى أنقصها.

[١١٠٠] ثم الطبائع المعدنية ثم الأسطقسات ثم الصور المقدارية ثم المادة المشتركة و العائد إليه في الانفعالات الإعدادية الزمانية في سلسلة الرجوع الصعودي على العكس من الترتيب الأول الصدوري النزولي فيبتدئ الوجود من الأخس فالأخس كالصور الجسمية و العنصرية إلى الأشرف فالأشرف كالنفوس و ما بعدها و الفرق بين وجودي النظيرين في كل مرتبة مما يحتاج إلى كلام مشبع لا يناسب هذا الموضع. و ظاهر أن الفاعل بهذا المعنى و كذا الغاية بالمعنى المشار إليه خارج عن عالم الطبائع الماديات و المتغيرات و أما أنه واحد في ذاته أو كثير واجب أو ممكن فمما تبين في موضع آخر ليس على الطبيعي أن يبرهن عليه و لا أيضا وجب عليه أن يضعه و يتسلمه.

[١١٠١] و أما أن المبادي المشتركة في الأجسام الطبيعية هي هذه الأربعة فعليه أن يضعه و هو مبرهن عليه في الفلسفة الأولى و أما الجسم من حيث وجوده الخاص المتغير أو المستكمل أو الكائن الفاسد فإن له زيادة مبدإ فإن كون الشيء متغيرا تغيرا طبيعيا أولا و أن يصير بصدد الاستكمال كمالا

değişimdir. Yetkinleşme sürecinde ise [değişim] zâtî, arazi ya da oluşsal bir yetkinlik şeklindedir. Nesnenin değişen olmasının anlamı onun yetkinleşen olmasından farklıdır. Sonradan meydana gelen (*hâdis*) ve oluşan olmasının anlamı da her ikisinin toplamından anlaşılandan başkadır.

[1102] Bilinmektedir ki zâtında değişen olması bakımından oluşan için, kendisinden ve kendisine yönelik olan değişimi kabul edici bir durumun yanı sıra meydana gelen bir sûret ve yok olan bu sûretle birlikte bu sûretten önce olan bir yokluk ve onu yok olanla karşılaştıramamanın olması gerekir. Bu durum eşyanın cevherliğine eklenen sıfatlardaki değişimler olup çoğu araştırmacı tarafından bilinir.

[1103] Bize gelince, Allah'ın inayeti ve keremiyle maddi varlıkların cevherliğinde İlk Muallim [Aristoteles] ve onu takip eden filozoflardan sonra hiç kimsenin başaramadığı bir yaklaşımla bunu açıklamıştık. Nitekim daha önce zikredildiği gibi, tabiatın yenilenmesinin nasıllığı, ondan her parçanın varlığının yoklukla ve her yokluğun ise varlıkla kaim olması şeklindedir.

[1104] Buna göre, yokluk, oluşan varlıklar için kaim kılıcı ilkelerden sayılmalıdır. Zira yokluk, nesnenin oluşumunda değişim bakımından şarttır. Değişim, nesnenin cevherinde ve kaim kılıcılarında olduğuna göre yokluk, onun kaim kılınmasında diğer kaim kılıcılarla birlikte ortaktır. Buna göre özü itibariyle değişen [nesne]den yokluğu tümüyle kaldırmak, nesnenin zâtının kaldırılmasını -tersi olmaksızın- gerektirir. Şu halde yokluk, bu açıdan nesnenin varlığında gerekli olması anlamında bir ilkedir.

[1105] Eğer lafzın verilmesi konusunda tartışma yaşanır ve denirse ki "İlke, nesnenin varlığında onun varlığından olmalıdır." bu durumda biz bu söze aldırış etmeyiz. Zira "ilke"nin yerine "ona ihtiyaç duyulan" kullanılır. O halde yokluk, değişip yetkinleşenin tanımında zorunlu olarak yer almalıdır. Aynı şekilde onda bulunan sûretin [tanımında da] ele alınmalıdır. Fakat bu yokluk mutlak değil, aksine bir tür varlığa sahip olan bir yokluktur. Çünkü bu yokluk belirli bir maddede kendisinde bir yetenek ve hazırlığın bulunduğu şeyin yokluğu gibidir. Zira insan, tüm "insanda olmamak"lıklardan meydana gelmez, aksine "insan olmamak"

ذاتيا أو عرضيا أو كائنا و إن كان المفهوم من كونه متغيرا غير المفهوم من كونه مستكملا و المفهوم من كونه كائنا أو حادثا غير المفهوم من كليهما جميعا. لا بد و أن يكون فيه شيء ثابت هو المتغير و صفة كانت موجودة فعدمت و صفة كانت معدومة فوجدت.

[١١٠٢] و معلوم أنه لا بد للكائن من حيث هو متغير في ذاته من أن يكون له أمر قابل لما تغير عنه و لما تغير إليه و صورة حاصلة و عدم سابق لها مع الصورة الزائلة و عدم مقارن معها للزائلة و هذا في التغيرات التي في الصفات الزائدة على جوهريات الأشياء معلوم لأكثر الناظرين.

[١١٠٣] و أما نحن فبفضل الله و جوده فقد بينا ذلك في جوهريات الطبائع المادية على وجه لم يتيسر لأحد بعد المعلم و من يحذو حذوه من الفلاسفة حيث سلف ذكره من كيفية تجدد الطبيعة و تقوم وجود كل جزء منها بالعدم و عدم كل منها بالوجود.

[١١٠٤] فعلى هذا يجب أن يكون العدم معدودا من جملة المبادي المقومة للكائنات. فإن العدم شرط في كون الشيء متغيرا و إذا كان التغير في جوهر الشيء و قوامه كان للعدم شركة في تقويمه مع سائر المقومات فرفع العدم بالكلية عما هو متغير في ذاته يوجب رفع ذاته من غير عكس فالعدم على هذا الوجه مبدأ بمعنى أنه لا بد منه في وجود الشيء.

[١١٠٥] و لو نوقش في إطلاق اللفظ و قيل المبدأ هو الذي لا بد من وجوده في وجود شيء فلا مبالاة لنا في ذلك مع قابله فليستعمل بدل المبدإ المحتاج إليه فالعدم لا بد من أخذه في تحديد المتغير المستكمل و كذا لا بد من أخذ الصورة فيه على أن هذا العدم ليس هو العدم المطلق بل عدم له نحو من الوجود كأنه عدم شيء مع تهيؤ و استعداد في مادة معينة فإن الإنسان لا يتكون عن كل لا إنسانية بل لا إنسانية في

insanlığın kâbiliyetinde olan bir şeydir. Oluş, yokluk bakımından değil sûret bakımındandır ve bozuluş ise sûretle değil yokluk bakımındandır.

[1106] Bazen "Nesne heyûlâ ve yokluktan meydana gelir." denilebilir, fakat sûretten meydana gelir denmez. Çünkü yatağın ahşaptan olduğu ya da ahşaptan olmadığı söylenir.

[1107] Bil ki çoğu kez onun heyûlâ ve yokluktan meydana geldiğini söylemek doğru olsa da bunlardan çoğunda söylemek doğru olmaz. Onun yokluktan olduğu ise daima söylenir, çünkü insanın 'yazıcı'dan (*kâtip*) olduğu söylenmez. Bunun sebebi, içerdiği bazı değişkenlerin onun varlığı ile ilk sûretin bozulmasını veya sahip olduğu varoluşsal bir hali gerektiren yetkinleştirici bir sûrette madde için tamamlayıcı olmasıdır.

[1108] İlki, nutfe gibidir ki ondan insan meydana geldiğinde nutfelik sûreti yok olur. İkincisi ağaç gibidir ki ondan yatak meydana gelir. Her ne kadar [yatak sûretinin] oluşumuyla ahşap sûreti mutlak anlamda yok olmasa da o herhangi bir sûretten yoksun olup yontma ve oyma işlemleriyle oluşturulmuştur. Onlardan bazılarında tamamlanma, varlığa gelmeleri heyûlâdan bir şeyin yok olmasını gerektiren bir sûrette değildir. Tıpkı insanın kâtip olması gibi. Çünkü "insanlık" onda zâtıyla ve vücûdî sıfatlarıyla kalıcıdır. Şu halde ilk örnekteki konular ve heyûlâlarda '-den' (*an*) lafzı 'sonra' anlamında kullanılır. İkinci örnekte ise '-den' (*an*) veya '-dan' (*min*) lafzı kullanıldığında başka bir anlamda kullanılmıştır. Bu ['-den', '-dan' lafzı], oluşanın ondan meydana geldiğine delalet eder. Tıpkı 'mürekkep' siyah boya (*zâc*) ve 'is'ten (*afsa*) oluşur denilmesi gibi. Bu konunun detaylarını *Şifâ*'dan talep etmelisin.

[1109] Âlim kimsenin bilmesi gereken şudur: Tabii değişimlerin tamamı, bir şeyin maddesinin bir sûretten yetkin bir sûrete naklini gerektirir. Zira ilk sûret her ne kadar varlık bakımından eksik olsa da yoğunlaşıp tamamlandığında adeta yapısı ve zâtı bakımından kalıcı olur. Bu durumda '-den' veya '-dan' lafzının her iki anlamda da kullanımı uygundur. Tabii olmayan bazı değişiklikler de bunun gibidir. Tıpkı insanın "yazı yazan (*kâtip*)" olması gibi. Şu halde bazılarının aksine her iki yaklaşım da doğrudur. Tıpkı yatak dağıldığında, insan yaşlandığında veya hayvan öldüğünde olduğu gibi.

قابل الإنسانية لكن الكون باعتبار الصورة لا العدم و الفساد باعتبار العدم لا الصورة.

[١١٠٦] و قد يقال إن الشيء كان عن الهيولى و عن العدم و لا يقال عن الصورة فيقال إن السرير كان عن الخشب أو كان عن اللاسرير.

[١١٠٧] و اعلم أن في كثير من المواضع يصح أن يقال إنه كان عن الهيولى و عن العدم و في كثير منها لا يصح. و دائما يقال كان عن العدم فإنه لا يقال كان عن الإنسان كاتب و السبب فيه أن بعض المتغيرات فيه استكمال للمادة بصورة كمالية يوجب وجودها فساد الصورة الأولى أو حالة وجودية لها.

[١١٠٨] فالأول كالنطفة إذا تكون عنها إنسان حيث تزول عنها صورة النطفية. و الثاني الخشب إذا تكون عنه سرير فإنه و إن لم يزل عنه صورة الخشبية مطلقا لكنه قد خلا عن صورة ما و تشكل ما بالنحت و النجر و بعضها ليس فيه استكمال بصورة يقتضي وجودها زوال شيء من الهيولى كالإنسان إذا صار كاتبا فإن الإنسانية باقية فيه بذاتها و صفاتها الوجودية ففي الضرب الأول من الموضوعات و الهيوليات يقال فيها عن بمعنى بعد و في الضرب الثاني إذا استعمل لفظة عن أو لفظة من كان على معنى آخر و هو أن الكائن متقوم منهما كما يقال عن الزاج و العفص مداد. و تفصيل هذا المقام يطلب في الشفاء.

[١١٠٩] و الذي لا بد أن يعرفه الرجل العلمي أن جميع التغيرات الطبيعية يلزمها أن ينتقل مادة الشيء من صورة إلى صورة كمالية فإن الصورة الأولى و إن زالت من حيث وجودها الناقص لكنها لما اشتدت و استكملت فهي كأنها باقية من حيث السنخ و الذات فيجوز استعمال لفظة من أو عن بحسب كل من المعنيين و بعض التغيرات الغير الطبيعية أيضا يجري هذا المجرى كالإنسان إذا صار كاتبا فصح فيه الاعتباران بخلاف البعض كالسرير إذا تفرق أو الإنسان إذا هرم و الحيوان إذا مات.

[1110] Çünkü yaşlanma, ölüm ve bunun gibi durumlar bize göre tabii değişimleri bizzat gerektiren zâtî gayelerden değildir. Aksine tamamlanmaya tabi olan gerekliliklerdendir. Şu halde bu durumlar tesadüf ve zorlama gibi tabii olmayan durumlardan sayılabilir. Eskilerin bu minvalde heyûlânın sûreti arzulama durumunu zikretmeleri ve sûreti dişiye, heyûlâyı ise erkeğe benzetmeleri de bu gibi durumlardandır. Şeyh [İbn Sînâ] der ki, bu, benim anlamadığım bir şeydir.

[1111] Diyorum ki biz daha önce illetler bahsinde bu iddianın tashihi hakkında konuştuk. Mutlak heyûlâdan muradım eğer sûretle tamamlanan bir madde olursa -ki böylece nefisler aracılığıyla tamamlanan bedensel maddeleri duyusal yetilerle kapsasın, hatta akıl aracılığıyla bilfiil tamamlanan heyûlânî aklı da kapsasın- maddenin sûreti arzulamasını kanıtlamaz. Her ne kadar bazı kimseler bunu çok sorunlu görseler bile.

Altıncı Fasıl

Madde, Sûret ve Yokluk İlkelerinin Ortak Oluşunun Niteliği Hakkında

[1112] Heyûlâ konusunda filozofların şu görüşü meşhurdur: Bazı cisimler oluş ve bozuluşu kabul edici olup bazıları ise oluş ve bozuluşu kabul edici olmadığından -aksine benzersiz yaratma (*ibdâ'*) ile meydana geldiklerinden- tüm tabii sûretler için ortak olan bir heyûlâ bulunmaz. Bu nedenle bazen oluşan ve bozulan bir sûreti kabul eden, bazen ise tabiatı itibariyle bozulmayan ve maddi (*heyûlânî*) bir oluşu da olmayan [cisimlerin] ortak bir maddesi olmaz. Çünkü bu imkânsızdır. Evet, belki de tüm cisimler için değil, oluşan-bozulan cisimlerden bir kısmı diğer bir kısmını oluşturan ve bozuluşa uğratan türleri için ortak maddenin olması mümkündür. Bu, İbn Sînâ'nın zikrettiğidir.

[1113] Ben diyorum ki onun bahsettiği fark şudur: Bazı cisimlerin benzersiz bir yaratmayla (*mübde'*) bazılarının ise oluş ve bozuluşla yaratılması arasındaki fark madde yönünden değil sûret yönünden bir ayrımdır. Dolayısıyla benzersiz yaratmayla meydana gelen sûret ve oluşan sûret için konunun cevherinin tek olması ve özünde her sûreti kabul etmeye uygun olması aklî olarak mümkündür. Fakat bazı sûretler kendinde,

[١١١٠] فإن الهرم و الموت و أشباههما ليست عندنا من الغايات الذاتية التي توجبها التغيرات الطبيعية بالذات بل هي من الضروريات التابعة للاستكمالات فيجوز عدها من الأمور الغير الطبيعية كالاتفاق و القسر و مما ذكره القدماء في مثل هذا الموضع حال شوق الهيولى إلى الصورة و تشبيهها بالأنثى و تشبيه الصورة بالذكر. قال الشيخ و هذا شيء لست أفهمه.

[١١١١] أقول قد مر الكلام منا في مباحث العلل في تصحيح هذا الدعوى و إذا أريد من الهيولى مطلق المادة المستكملة بالصورة حتى يشمل المواد البدنية بقواها الحسية المستكملة بالنفوس بل يشمل العقل الهيولاني المستكمل بالعقل بالفعل لم يكن في إثبات التشوق للمادة إلى الصورة و لو باعتبار بعض الأفراد كثير إشكال.

الفصل السادس

في كيفية كون هذه المبادي المقارنة أعني المادة و الصورة و العدم مشتركة

[١١١٢] أما الهيولى فالمشهور من رأى الفلاسفة أنه لا يوجد هيولى مشتركة لجميع الصور الطبيعية بناء على أن الأجسام منها ما هي قابلة للكون و الفساد. و منها ما ليست بقابلة للكون و الفساد بل وجودها بالإبداع فلا يكون لها هيولى مشتركة تارة تقبل صورة الكائنات الفاسدة و تارة تقبل صورة ما لا يفسد في طباعها و لا له كون هيولاني فإن ذلك مستحيل نعم ربما جاز وجود هيولى مشتركة لمثل الأجسام الكائنة الفاسدة التي يفسد بعضها إلى بعض و يتكون بعضها من بعض لا للجميع هذا ما ذكره الشيخ.

[١١١٣] أقول ما الذي ذكروه من الفرق أن بعض الأجسام مبدعة و بعضها كائنة فاسدة. فهذا فرق من جهة الصورة لا من جهة المادة فجاز في الاحتمال العقلي أن يكون جوهر الموضوع للصورة المبدعة و الصورة الكائنة شيئا واحدا صالحا في ذاته لقبول كل صورة لكن بعض الصور في

bozulana karşıt bir duruma sahipken, bazıları ise kendinde böyle bir şeye sahip değildir. Bu nedenle iki kısım arasındaki fark madde açısından değil sûret açısındandır.

[1114] Bu varsayımı destekleyen şu husustur: İlk heyûlâ kendi zâtında, eşyanın zâtı bakımından ona özel kılınmadan onu kabul etme yetisinden başka bir şey değildir. Aksi takdirde kuvve, fiil, madde ve sûretten mürekkeb olacaktır. Dolayısıyla heyûlâ için sûret dışında meydana gelme yoktur. Bu nedenle onunla sûret arasındaki bileşim (*terkib*) birliğe dayalı bir bileşimdir. Her ne kadar âlemin hudûsu bahsinde feleklerin ve yıldızların sûretlerinin, sahip oldukları özelliklere göre olduğunu ve cüz'î parçalarının oluşup bozulduğunu öğrenmiş olsan da onların tümel tabiatları maddi değil aklîdir. Fakat sûretsel ilke ortaktır. Şeyh [İbn Sînâ] bunun, diğer yetkinleştirici sûretlerde değil sadece uzamsal cismânî sûrette sayı bakımından 'bir'liğini mümkün görmektedir. Biz bunun geçersizliğine işaret etmiştik.

[1115] İlginç olan şudur: Şeyh, heyûlânın, sûretlerin farklılığı yoluyla tek ortak oluşunu mümkün görmemektedir. Bununla birlikte ona göre heyûlânın onunla varlık bulduğu ilk şey -meşhur olduğu üzere- cismânî (*cirmî*) uzamsal sûrettir. Yetkinleştirici türsel sûretin cismânîliğe nispeti bu nispettir. Şu halde nasıl oluyor da onların farklılığı, cisimliğin farklı olmasına sebep olmazken heyûlânın tümele ortak oluşunu geçersiz kılarak onun [heyûlânın] farklılığına sebep olur? Oysa heyûlâ varlık bakımından daha zayıftır. Onun şahsî birliğinde sûretlerin çokluğu bir sorun teşkil etmez. Nitekim bahsi geçtiği üzere cismânîliğin aksinedir. Çünkü o [heyûlâ] bitişmeler, ayrışmalar ve başka sebeplerden dolayı dönüşüme uğrar.

[1116] Gerçek şu ki tabii durumlar arasında ortak olan sûretsel ilkenin tüm oluş, bozuluş, bitişme ve ayrışmada dönüşüme uğraması nedeniyle uzamsal sûretin kendisi olması imkânsızdır. Bunun yerine ortak sûretsel bir ilke olmasında, sûretlerin, kadim filozoflardan bir grubun bütün âlemi tek bir ruha (*nefs*) sahip tek canlı olarak kabul ettiği -ki bu küllî nefis ve küllî sûrettir- şey olması daha uygundur. Bu -özellikle büyük feleği, tüm göksel cisimleri şamil ve tümünün merkezi etrafında tek bir dairesel harekete sahip olarak kabul edenlerin yanında- doğruya uzak olan bir [yorum] değildir. Çünkü bölümlerin farklılığı tür sebebiyledir.

نفسها بحيث يكون لها ضد مفسد و بعضها في نفسها مما له ضد فيكون الاختلاف بين القسمين من جهة الصورة لا من جهة المادة.

[١١١٤] و الذي يقوي هذا الظن أن الهيولى الأولى في نفسها ليست إلا قوة لقبول الأشياء من غير تخصص لها في ذاتها و إلا لكانت مركبة من قوة و فعلية و مادة و صورة فلا تحصل لها إلا بالصور و لأجل ذلك يكون التركيب بينها و بين الصور اتحادية على أنك قد علمت في مباحث حدوث العالم أن صورة الأفلاك و الكواكب بحسب خصوصياتها و جزئياتها كائنة فاسدة و أما طبائعها الكلية فليست مادية بل عقلية و أما المبدأ الصوري المشترك. فالشيخ قد جوز ذلك واحدا بالعدد في الصورة الجسمية الامتدادية دون غيرها من الصور الكمالية و قد أشرنا إلى فساده.

[١١١٥] و العجب أن الشيخ لم يجوز كون الهيولى واحدة مشتركة بواسطة اختلاف الصور مع أن أول ما يتحصل به الهيولى عنده هو الصورة الامتدادية الجرمية كما هو المشهور و نسبة الصورة الكمالية النوعية إلى الجسمية هذه النسبة فكيف لم يصر اختلافها موجبا لاختلاف الجسمية و قد صار موجبا لاختلاف الهيوليات مبطلا لاشتراكها للكل على أن الهيولى ضعيفة الوجود لا يقدح في وحدتها الشخصية كثرة الصور كما مر بيانه بخلاف الجسمية فإنها تتبدل بالاتصالات و الانفصالات و غيرها من الأسباب.

[١١١٦] فالحق أن المبدأ الصوري المشترك بين الأمور الطبيعية يمتنع أن يكون هو الصورة الامتدادية لتبدلها في كل كون و فساد و اتصال و انفصال بل لأنسب الصور في أن يكون مبدأ صوريا مشتركا هو ما جعله جماعة من الحكماء المتقدمين حيث أخذوا العالم كله حيوانا واحدا له نفس واحد هي نفس الكل و صورة الكل و هذا مما لا يبعد عن الصواب سيما عند من يجعل الفلك الأعظم جسما واحدا مشتملا على جميع السماويات له حركة واحدة دائرة حول مركز الكل فإن اختلاف الأبعاض بالنوع إذا روعي

Eğer onda [türde] bir düzen sağlanarak en değerli ile en düşük, en yoğun ile en latif arasında bir sistem kurulursa -küçük âlem olan insan gibi- şahsî birlikte sûretlerin tümel olması bir sorun teşkil etmez.

[1117] Sonra, Şeyh [İbn Sînâ] der ki, eğer cisimlerin bu nitelikte ortak bir sûretsel ilkesi olsaydı bu sûretsel ilke heyûlâ ile devamlı birlikte olur ve oluşan ve bozulan şeylerden olmazdı. Hatta yine benzersiz yaratma (*ibdâ'*) ile ilgili olurdu. Ben şöyle diyorum: Daha önce şeyin heyûlâ ile devamlı olarak birlikte olmasının, o şeyin ibda' ile vücûda gelmesi ve oluşan-bozulan olmasıyla çeliştiğini öğrenmiştin. Çünkü heyûl,â şeyin varlık kuvvesi ve istidâdî imkânının, ardından hudûsu ve oluşunun taşıyıcısı olan bir durumdan ibarettir. Dahası, eğer şey kuvve, istidat ve hudûstan yoksun olursa onun heyûlâya ilişmesi imkânsız olur ve böyle bir şey salt sûret olur. Çünkü varlığı heyûlâya ilişen her şey, varlığını kaim kılmada yoklukla ortak olmalıdır. Zira o, hareket ve zaman dışında meydana gelmez. Şu halde ibda' ile yaratılmaz.

[1118] Sûretin ortak ilke olması konusunda vardığımız kanaat şudur: Zatı iki cihete sahip olmalıdır. Bunlardan ilki aklî olup ibda' ile hâsıl olurken diğeri ise tabii olup heyûlâ, oluş ve bozuluş ile ilintilidir. Feleki nefis bu türdendir. Çünkü o, aklî cevheri bakımından âlem-i emre ait olan ibdâî bir sûret iken tabii olan ve tabi olmayan kuvveleri bakımından ise onda oluşarak ve bozularak akmakta olan heyûlânın varlığıyla ilintilidir.

[1119] Yokluğa gelince, onun grubundan ortaklık konusunda sözü geçen iki tarzdan birincisinde ortak bir yokluğun bulunması caiz değildir. Çünkü bu yokluk, özelliği oluşum olan bir şeyin yokluğudur ki onun anlamı kuvve ve istidattır. Bu durumda onun varlığında geçersiz olması uzak değildir. Ortaklık konusunda sözü geçen tarzlardan diğer anlamda ise kuşkusuz üç ilke bu anlamda ortaktır. Çünkü meydana gelen, oluşan ve değişenlerden tümünün birer heyûlâ, sûret ve yokluğa sahip olduklarını doğrular. Bu "ortak tümeller" kavramının oluş ve bozuluşa uğramayan tabii tümeller tarzında oluş ve bozuluşa uğramadıkları söylenir. Bu, Şeyh'in [İbn Sînâ] vardığı kanaattir.

فيها ترتيب و نظام بين الأشرف و الأخس و الألطف و الأكثف لا يقدح في الوحدة الشخصية بصورة الجميع كإنسان الذي هو عالم صغير.

[١١١٧] ثم قال الشيخ و لو كان للأجسام مبدأ صوري مشترك بهذه الصفة لكان مداوم الاقتران بالهيولى و لا يكون و لا يفسد بل متعلق أيضا بالإبداع. أقول قد علمت فيما سبق أن كون الشيء دائم الاقتران بالهيولى يناقض كونه إبداعي الوجود غير كائن و لا فاسد. فإن الهيولى عبارة عن أمر حامل لقوة وجود الشيء و إمكانه الاستعدادي ثم لحدوثه و كونه حتى لو كان الشيء مسلوب القوة و الاستعداد و الحدوث استحال تعلقه بالهيولى و مثل ذلك الشيء صورة محضة إذ كل ما يتعلق وجوده بالهيولى فلا بد أن يكون للعدم شركة في قوام وجوده فإنه لا يحصل إلا بالحركة و الزمان فلا يكون إبداعيا.

[١١١٨] و أما الذي قررناه من الصور في أن يكون مبدأ صوريا مشتركا فينبغي أن يكون لذاته جهتان إحداهما عقلية حاصلة بالإبداع و الأخرى طبيعية متعلقة بالهيولى و الكون و الفساد و النفس الفلكية من هذا القبيل فإنها من حيث جوهرها العقلي صورة إبداعية من عالم الأمر و من حيث قواها الطبيعية و غيرها متعلقة الوجود بالهيولى سارية فيها كائنة فاسدة.

[١١١٩] و أما العدم فلا يجوز أن يكون من جملته عدم مشترك بالنحو الأول من النحوين المذكورين في الاشتراك لأن هذا العدم عدم شيء من شأنه أن يكون و هو معنى القوة و الاستعداد فلم يبعد أن يبطل عند وجود ذلك و أما المشترك بالمعنى الآخر من النحوين المذكورين للاشتراك فلا شبهة في أن المبادي الثلاثة مشتركة بهذا المعنى إذ يصدق على كل من الحوادث و الكائنات و المتغيرات أن له هيولى و صورة و عدما. و هذا المفهوم الكلي المشترك يقال إنه لا يكون و لا يفسد على نحو ما يقال للكليات الطبيعية أنها لا تكون و لا تفسد هذا ما قرره الشيخ.

[1120] Ben diyorum ki, varlığı yenilenen şeylerin varlıkları ile yokluklarının karışık olduğunu, onlarda varlık ile yokluğun iç içe geçtiğini, yokluklarında varlıktan bir pay, varlıklarında ise yokluktan bir pay olduğunu daha önce belirtmiştik. Çünkü onun parçalarından her birinin varlığı diğer parçanın yokluğu, her bir parçanın varlığı ise diğerinin yokluğudur. Aynı şekilde her bir parçanın oluşu diğer bir parçanın bozuluşu, her birinin bozuluşu ise diğer bir parçanın oluşudur.

[1121] Özetle, tümelin bir varlığa sahip olarak değerlendirildiği bir zaman olduğu gibi aynı şekilde tümelin o zamanda tümel olmadığı bir yokluk da vardır. Mekânsal bitişmenin "sabit vücûd" (*karrü'l-vücûd*) denilen ölçüsel cevhere göreliği de bu şekildedir. Şöyle ki onun mekânsal her parçasının varlığı, diğer bir mekânsal parçasının yokluğuna göre ve tümelin varlığı - tüm mekânlara kıyas ederek- tümelin yokluğuna göredir.

[1122] Bilmiş oldun ki cismânî tabiatın varlık tarzı -her iki görüşe göre- bu tarzdır. Şu halde eğer Şeyh [İbn Sînâ'nın] caiz gördüğü gibi cismânî âlemin toplamı için tek bir ortak sûret olursa şunun söylenmesi uzak bir yorum olmaz: Onun için de ilk anlamda tek olan ortak bir yokluk -her ne kadar bu yokluk sayısız birçok yokluğu içeriyorsa da- vardır.

[1123] Sonra Şeyh der ki, bu yokluk aynı zamanda arazi bakımdan bir tür oluş ve bozuluş olduğundan onun oluşu sûretin maddeden bozulması ve bu nitelikte bir yokluğun meydana gelmesidir. Onun bozuluşu ise sûretin meydana gelmesidir ki bu durumda bu nitelikte bir yokluk var olmaz. Bu nedenle yokluk, tıpkı varlığının arazi olması gibi arazi bakımdan bir yokluktur. [Yokluğun] yokluğu ise sûrettir. Fakat sûretin kaim oluşu ve varlığı ona kıyasla değildir. Aksine bu ona bir tür değerlendirme ile ârız olur. Bu yokluğun kaim oluşu ve varlığı bizzat bu sûrete kıyas edilmesiyledir.

[1124] Ben diyorum ki onun söylediği şey, [yani] yokluğun arazi bakımdan bir oluş ve bozuluşa sahip olması, ansızın ve tek seferde meydana gelen "sabit vücûd" (*karrü'l-vücûd*) hadiselerde gerçekleşir. [Oysa] sen varlıkta oluşları tedrîcî olan ve hareket ile zaman gibi özleri sabit olmayan şeylerin olduğunu biliyorsun. Kategorilerin bireylerinden onlara uygun olan her şeyde imkânsızlık vâki olur. Hatta bize göre tabii

[١١٢٠] و أقول قد أشرنا سابقا أن الأشياء المتجددة الوجود هي بحيث يكون وجودها يخالط عدمها و يتشابك فيها الوجود و العدم و أن لعدمها حظا من الوجود و لوجودها حظا من العدم إذ وجود كل جزء من أجزائه عدم الجزء الآخر و وجود ذلك الجزء عدمه و كذا كون كل جزء هو فساد الآخر و فساده كون الآخر.

[١١٢١] و بالجملة الكل كما أن له وجودا للكل فيما يعتبر من الزمان فكذلك له عدم عن الكل في ذلك الزمان و كذلك حال الاتصال المكاني للجوهر المقداري المسمى بالقار الوجود في نسبة وجود كل جزء مكاني منه إلى عدم الجزء الآخر المكاني و نسبة وجود الكل إلى عدم الكل مقيسين إلى كل المكان.

[١١٢٢] و قد علمت أن نحو وجود الطبيعة الجسمانية هذا النحو بحسب كلتا الحيثيتين فإذن لو كان لمجموع العالم الجسماني صورة واحدة مشتركة كما جوزه الشيخ لم يبعد أن يقال إن له عدما واحدا مشتركا بالمعنى الأول أيضا و إن كان ذلك العدم متضمنا لأعدام كثيرة لا تحصى.

[١١٢٣] ثم قال الشيخ إن لهذا العدم نحوا من الكون أيضا بالعرض و من الفساد أيضا بالعرض فكونه هو أن يفسد الصورة عن المادة فيحصل عدم بهذه الصفة و فساده أن يحصل الصورة فلا يكون حينئذ العدم موجودا و لهذا العدم عدم بالعرض كما أن له وجودا بالعرض و عدمه هو الصورة و لكن ليس قوام الصورة و وجودها بالقياس إليه بل ذلك يعرض له باعتبار و قوام هذا العدم و وجوده هو بنفس القياس إلى هذه الصورة.

[١١٢٤] أقول هذا الذي أفاده من أن للعدم كونا و فسادا بالعرض إنما يجري في حوادث قارة الوجود دفعية الحصول و أنت تعلم أن في الوجود أشياء متدرجة الكون غير مستقرة الذات كالحركة و الزمان و ما ينطبق عليهما من أفراد مقولات يقع فيها الاستحالات حتى الجواهر الطبيعية

cevherlerde bile. Bu nedenle bu gibi şeylerde yokluk, bizzat oluş ve bozuluşa sahip olan varlık gibidir. Zira tedrîcî bitişik parçalardan her biri, hüviyetiyle bir varlık anlamını doğruladığı gibi aynı şekilde hüviyetiyle ondan sonra olan parçanın yokluğu ve ondan önce olan bozuluşunun anlamını da doğrulamaktadır. Çünkü her bir parçanın varlığı, hüviyeti bakımından kaim olmada sonraki parçanın bozulması olarak değerlendirilecek şekilde oluşum halindedir.

[1125] Bu nedenle yokluk, ilkelerden sayılır. Her yokluk değil, aksine oluşu bu parçada olan önceki parçanın yokluğu. Şu halde sûret, bir parçası diğer bir parçasına bitişik bir biçimde yenilenen bir varlığa sahip olduğu gibi, aynı zamanda sûret için bitişik bir oluş ve bitişik bozuluş da vardır. Tıpkı yokluklardan bazılarının diğer bazılarına bitişik olması gibi yokluk için de bitişik bir oluş ve bozuluş vardır. Yokluğun bozuluşu sûretin oluşudur. Tıpkı sûretin oluşunun yokluğun bozuluşu olması gibi.

[1126] O halde kimse, tedrîcî olarak meydana gelen bir durumun hüviyetine -tedrîcî olması bakımından- yokluk denilmesinin arazi bakımdan mecazî bir yokluk olduğunu söyleyemez. Çünkü varlıkta tedrîcîlik, yoklukta aşamalılık olmaksızın meydana gelmez. Bu nedenle varlık ve yokluktan her biri için bizzat bir oluş ve bozuluş vardır. Evet, sûrete -sûret olması bakımından- oluş ve bozuluş denilmesi, ona [sûrete] yokluk olması bakımından oluş ve bozuluş denilmesinden daha uygundur.

[1127] Sonra, bu üç ilkeden, yani madde, sûret ve yokluktan her birinin bireylerine isim verilmesinin, kuşkusuz onlardan her birinin bireylerinde ortak olan anlama göre olduğu sana sır değildir. Bununla birlikte onlardan ikisinin altındakilere salt tam örtüşme (*tevâtu'*) ile delalet ettiğini söylememiz mümkün değildir. Bilakis onların delaleti, tıpkı varlık ve ilkenin delaleti gibi dereceli (*teşkîk*) olmalıdır. Çünkü onlardan her birinin altında, bu ilke olmaklığı anlamında öncelik, sonralık, yoğunluk ve zayıflık bakımından farklılık gösteren çeşitli durumlar bulunmaktadır. Kendisine heyûlâ denilen her bir şey, başka bir şey için bilkuvve bir durum olan ortak bir tabiata sahiptir. [Bu tabiat] bazen basit halde olur, bazen bileşik, bazen uzak, bazen yakın olur.

عندنا. فإذن العدم في مثل هذه الأشياء كالوجود في أن له كونا و فسادا بالذات لأن كل جزء من أجزاء المتصل التدريجي كما يصدق عليه بهويته معنى الوجود كذلك يصدق عليه بهويته معنى عدم الجزء الذي بعده و به فساده الذي قبله و لأن وجود كل جزء كائن بحيث يعتبر في قوامه من حيث هويته فساد الجزء السابق.

[١١٢٥] و لأجل ذلك يعد العدم من المبادي لا كل عدم بل عدم جزء سابق كونه على هذا الجزء فكما أن الصورة متجددة الوجود متصل بعضها ببعض فللصورة كون متصل و فساد متصل فكذلك الأعدام متصل بعضها ببعض فللعدم أيضا كون متصل و فساد متصل و فساد العدم هو كون الصورة كما أن كون الصورة هو فساد العدم.

[١١٢٦] فليس لأحد أن يقول إن إطلاق العدم على هوية الأمر التدريجي الحصول بما هو تدريجي الحصول إطلاق مجازي بالعرض. فإن التدرج في الوجود لا يحصل إلا بالتدرج في العدم فيكون لكل من الوجود و العدم له كونا و فسادا بالذات نعم إطلاق الكون و الفساد على الصورة بما هي صورة أولى من إطلاقهما عليها بما هي عدم.

[١١٢٧] ثم لا يخفى عليك أن إطلاق الاسم على أفراد كل من هذه المبادي الثلاثة أعني المادة و الصورة و العدم بحسب معنى مشترك في أفراد كل منها بلا شبهة و مع ذلك ليس يمكن لنا أن نقول إن كلا منها يدل على ما تحته بالتواطؤ الصرف بل يجب أن يكون دلالتها دلالة التشكيك كدلالة الوجود و المبدإ و ذلك لأن تحت كل منها أمورا شتى يختلف في معنى تلك المبدئية بالتقدم و التأخر و الأشد و الأضعف فلجميع ما يقال إنها هيولى طبيعة مشتركة في أنها أمر هو بالقوة لشيء آخر فقد يكون بسيطا و قد يكون مركبا و قد يكون بعيدا و قد يكون قريبا.

[1128] Aynı şekilde sûret de böyledir. Çünkü onun bazısı cevher, bazısı heyettir. Zira bu açıdan sûretten murat edilen ister cevher olsun ister araz olsun, kendisiyle şeyin kuvveden fiile çıkmasıdır. Kendisine yokluk denilenlerin tümü sözü geçen anlamda sûretin varlığı olmayandır. Kuşku yok ki o, öncelik, sonralık, yoğunluk ve zayıflıkta sûret ile kıyas edilir.

[1129] Sonra burada sûretin ilke olmaklığıyla ilgili görüş ve onun hakkındaki değerlendirmelerin onun bir parça olması ve oluşan şeyin iki parçasından biri olması bakımından olduğu sana sır değildir. Yoksa onun başka bir parça için fâil ilke olması caiz olsa bile fâil ilke ya da heyet veya hareket olması bakımından değildir.

[1130] Sonra, tabiat bilimcisinin birinci tarzda ortak olan gâi ve fâil ilke ile ilgilenmediğine işaret edilmişti. Onların ortaklığı ve genelliği bakımından diğer bir tarzda da aynı şekildedir, her ne kadar onların fertlerinden her biri söz konusu olsa bile. Fakat ilk tarzda ortak fâil ve ortak gaye, tümü için değil, bir dizi tabii durumlar içindir ki tabiat bilimcisinin onları incelemesi gerekir.

Yedinci Fasıl

Tabiat Bilimci İçin Hangi Nedenin Daha Çok İstenmesi ve Önemsenmesi Gerektiği Hakkında

[1131] Şeyin sûretinin, [o şeyin] maddesinden talep edilmeye daha layık olduğundan -mâhiyetinin ne olduğuna karar vermek için- kuşku yoktur. Çünkü şeyin, onun bilkuvve olduğu maddesiyle değil, onunla kendisi [şey] olan ile bilfiil olduğunu öğrendin. Yine kuşku yoktur ki şeyin fâil ve gayesinden her biri, söz konusu şeyin gerçekleşmesi için önemsenmeye o şeyin maddesinden daha layıktır. Fakat bu iki ilke ile sûret arasındaki düzene gelince sûretin talep edilmesi sanki iki ilkenin talep edilmesinden daha önce gibi görünmektedir.

[1132] Bu nedenle burhan ilminde "ne" (ما) bahsinin, "niçin" (لم) bahsinden önce olduğu söylenir. Fakat ikisinin talep edilmesi, sûretin talep edilmesinden elde edilme bakımından daha değerli ve derece bakımından daha yücedir. Çünkü fâil ve gayenin ikisi sebeplinin (*ma'lûl*) varlığının tamamlanması iken, sûret sebeplinin mâhiyeti ve anlamının

[١١٢٨] و كذا الصورة فمنها جوهر و منها هيئة إذ المراد من الصورة في هذا المقام ما به يخرج الشيء من القوة إلى الفعل سواء كان جوهرا أو عرضا و جميع ما يقال إنه عدم فهو لا وجود صورة بالمعنى المذكور و لا شك في أنه في التقدم و التأخر و الشدة و الضعف مقيس إلى الصورة.

[١١٢٩] ثم لا يخفى أن النظر هاهنا في مبدئية الصورة.و الاعتبارات التي فيها إنما يتصرف إلى حيثية كونها جزءا و بحسب أنها أحد جزئي الكائن إلا أنها مبدأ فاعلي و إن جاز أن يكون مبدأ فاعليا للجزء الآخر أو لهيئة أو لحركة.

[١١٣٠] ثم إنه قد مرت الإشارة إلى أن الطبيعي لا اشتغال له بالمبدإ الفاعلي و الغائي المشتركين بالنحو الأول و لا بالنحو الآخر أيضا من حيث اشتراكهما و عمومهما و إن كان يبحث عن أفراد كل منهما و أما الفاعل المشترك أو الغاية المشتركة بالنحو الأول لطائفة من الأمور الطبيعية لا للجميع فللطبيعي بحث عنهما

الفصل السابع

في أن أي العلل ينبغي أن يكون أشد مطلبا و اهتماما للطبيعيين

[١١٣١] لا شبهة في أن صورة الشيء أحق بأن يطلب من مادته لأجل تقرير ماهيته لما علمت من أن بها يكون الشيء هو هو بالفعل دون مادته التي هو بها هو بالقوة و كذا لا شبهة في أن كلا من الفاعل و الغاية للشيء أولى بالاهتمام به لتحقق وجود ذلك الشيء من مادته و أما الترتيب بين هذين المبدءين و الصورة فطلب الصورة يشبه أن يكون أقدم من طلبهما.

[١١٣٢] و لهذا قيل في علم البرهان إن مطلب ما مقدم على مطلب لم لكن طلبهما أشرف منالا و أعلى مرتبة من طلب الصورة فإن الفاعل و الغاية هما تمام وجود المعلول كما أن الصورة تمام ماهيته و معناه و تمام

tamamlanmasıdır. Şeyin tamamlanması ise onun mükemmelliğinden ibaret olan bir durumun ona eklenmesiyle olan o şeydir. Bu nedenle şeyin varlığı, onunla beraber fâil ve gaye meydana gelmeden salt sûretle tamamlanmaz. Dolayısıyla madde en az öneme sahip olan nedendir.

[1133] İnsanların çoğu sûrete değil maddeye ziyadesiyle önem vermeye ilgi duymuş ve ruhları değil bedenleri arzulamışlardır, bu maddeler her ne kadar varlık bakımından onlardan daha düşük olan diğer maddelerin sûretleri olsalar da. Şeyh [İbn Sînâ] *Şifâ*'da şöyle anlatır: Tabiat bilginlerinden bazıları sûretin durumunu dikkate almayı tümüyle reddetmiş ve meydana gelmesi ve bilinmesi gerekli olanın madde olduğuna inanmışlardır. Madde meydana geldikten sonra artık sayılamayacak kadar sonsuz eklentiler ve amaçlar söz konusu olur. Onların düşüncelerini sınırladıkları bu madde ilk [maddeye] değil de, tabii hale gelen ve cisimleşen maddeye benzemektedir. Sanki onlar ilk maddeden haberdar değildirler! Demek istediğim, eğer idrak etseydiler iddiaları hakkında elde ettikleri, tanıdıkları ve onu madde kabul ettikleri şeyin gerçekte sûret olduğunu bilirlerdi.

[1134] [İbn Sînâ] der ki, bunlardan bazıları birtakım sanatlarla delil getirebilir ve bireysel tabiat disipliniyle meslekî zanaat arasında kıyaslama yaparak şöyle diyebilir: Demirin çıkarılması ve işlenmesi demirin elde edilmesidir. Suya dalma ve işleme de incinin ve bu ikisinin üzerinde bulunduğu sûretin elde edilmesidir. Bu görüşün yanlış olduğunu gösteren şey, bunun tabii durumların özelliklerine ve onların sûretleri olan türselliklerine vukûfiyetimizi kaybettirmesi ve bu görüşün sahiplerinin kendi kendileriyle çelişmesidir. Çünkü sûretlenmemiş heyûlâ üzerine vâkıf olmak onu ikna etmiş ise bilfiil varlığı olmayan, hatta bilkuvve olan bir durumun bilinmesi ile [oluşan] bir bilginin [var olduğu] kanaatine de varmış olur. O halde, sonrasında [bilfiil varlığı olmayan bir şeyi] hangi yoldan idrak edecektir? Zira sûretler ve arazlar zihnimizi onun varlığına götüren şeyler iken, sûretlerden ve arazlardan bütünüyle yüz çevirmiş idi. Şayet sûretlenmemiş heyûlâya vâkıf olmak onu ikna etmez ve heyûlâ için su olmaklık, hava olmaklık ve diğer benzeri sûretleri isterse sûret hakkındaki görüşün dışına çıkmamış olur. Sonra der ki, demir çıkarının sanatının konusu demir değildir, aksine demir onun gayesidir. Konusu ise

الشيء هو ذلك الشيء مع أمر زائد هو كماله فبالصورة فقط لا يتم وجود الشيء ما لم يحصل معه فاعله و غايته فالمادة أنقص العلل اهتماما.

[١١٣٣] و أكثر الجمهور تراهم كثير الاهتمام لمراعاة المواد دون الصورة و الطالبين للأجساد دون الأرواح و إن كانت تلك المواد صورا لمواد هي أخس منها وجودا. و حكى الشيخ في الشفاء أن بعض الطبيعيين رفض مراعاة أمر الصورة رفضا كليا و اعتقد أن المادة هي التي يجب أن يحصل و يعرف فإذا حصلت فما بعد ذلك أعراض و لواحق غير متناهية لا تضبط و يشبه أن يكون هذه المادة التي قصر عليها هؤلاء نظرهم هي المادة المجسمة المنطبعة دون الأولى فكأنهم عن الأولى غافلون يعني لو تفطنوا لعلموا أن الذي حصلوه و عرفوه على زعمهم و جعلوه مادة فهي بالحقيقة صورة.

[١١٣٤] قال و ربما احتج بعض هؤلاء ببعض الصنائع و قايس بين الصناعة الطبيعية النفرية و بين الصناعة المهيئة. فقال إن مستنبط الحديد وكده تحصيل الحديد و الغواص وكده تحصيل الدر و ما عليهما من صورتهما و الذي يظهر لنا فساد هذا الرأي إفقاده إيانا الوقوف على خصائص الأمور الطبيعية و نوعياتها التي هي صورتها و مناقضة صاحب هذا المذهب نفسه. فإنه إن أقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصورة فقد قنع من العلم بمعرفة شيء لا وجود له بل كأنه أمر بالقوة. ثم من أي الطريق يسلك إلى إدراكه إذ قد أعرض عن الصور و الأعراض صفحا و هي التي تجر أذهاننا إلى إثباته. فإن لم يقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصورة و رام للهيولى صورة كالهوائية و المائية و غير ذلك فما خرج عن النظر في الصورة ثم ذكر أن مستنبط الحديد ليس الحديد بموضوع صناعته بل هو غايتها و موضوعها

kazmak ve eritme yoluyla uğraştığı mâdenî cisimlerdir. Onun bu eylemi ise sanatının sûretidir. Sonra demirin elde edilmesi de sanatının gayesidir ve demir başka sanatların konusudur. Özetle her bir şeyin talep edilmesi, gerçekte onu madde olmak bakımından değil sûret olmak bakımından istemektir.

[1135] Sonra şöyle der: Tabiat biliminde araştırma yapanlardan diğer bir grup ise bunların karşısında yer aldı. Bunlar asıl olarak maddeyi küçümseyerek şöyle dediler: Madde kendisinde sûretlerin ortaya çıkması için, sadece varlıkta amaçlanmıştır. İlk amaç, sûrettir. Bilgi bakımından sûreti kuşatan kimse -onu ilgilendirmeyen bir konuya teşebbüs etme yolu hâricinde- maddeye teveccüh etmeye ihtiyaç duymaz.

[1136] [İbn Sînâ] der ki: Tıpkı sûreti dışlama konusunda aşırıya gidenler gibi, bunlar da maddeyi dışlama konusunda aşırıya gittiler. Onlar sûretler ile maddeler arasındaki bağıntılar hakkında bilgi sahibi olmadıklarına kani olmuşlardır. Çünkü her sûret her maddeye uygun olmadığı gibi her madde de her sûret için hazırlanmış değildir. Zira gerçek eksiksiz bilgi bir şeyi ve o şeye gerekli olanları olduğu gibi kuşatmak olduğuna göre ve türsel sûretin mâhiyeti belirli bir maddeye ihtiyaç duyduğu ya da varlığı için belirli bir maddenin varlığı olduğuna göre, [madde olmadan] sûret hakkındaki bilgimiz nasıl yetkinleşir? Sonra der ki: Onda ortaklık bakımından daha genel ve sûrete ilk maddeden daha uzak [başka] bir madde yoktur. İlk maddenin tabiatı ya da onun bilkuvve her şey olduğuna dair bilgimiz, buna benzer maddelerde var olan sûretin, ya kendinden başka diğerlerinin [onun] yerine geçmesiyle ortadan kalkması zorunlu olduğu ya da mümkün güvenilmez olduğu hakkında elde edilmiş bilgidir. Dahası tabiat bilimci kesin kanıtlarında ve disiplininin tamama ermesinde sûret ile maddeyi birlikte kuşatmaya muhtaçtır. Fakat sûret, şeyi bilfiil hale getiren hakkında ona maddeden daha çok bilgi sağlarken, madde çoğu durumda onun varlığının potansiyelliği (*kuvve*) hakkında bilgi verir. İkisinin birlikteliği şeyin cevherine dair bilgiyi tamamlar.

[1137] Diyorum ki, bunların maddeyi dışlama konusundaki aşırılığı, sûreti dışlayanların aşırılığı gibi değildir. Aksine onların ifade ettikleri

الأجسام المعدنية التي يكتب عليها بالحفر و التذويب و فعل ذلك هو صورة صناعته ثم تحصيل الحديد غايته و هو موضوع لصنائع أخرى و بالجملة طلب كل شيء فهو بالحقيقة طلبه بما هو صورة لا بما هو مادة.

[١١٣٥] ثم قال و قد قام بإزاء هؤلاء طائفة أخرى من الناظرين في علم الطبيعة فاستخفوا بالمادة أصلا و قالوا إنها إنما قصدت في الوجود ليظهر فيها الصور و إن المقصود الأول هو الصورة و إن من أحاط بالصورة علما فقد استغنى عن الالتفات إلى المادة إلا على سبيل شروع فيما لا يعنيه.

[١١٣٦] قال و هؤلاء مسرفون في جهة إطراح المادة كما أولئك في جهة إطراح الصورة فقد يقنعون بأن يجهلوا المناسبات التي بين الصور و المواد إذ ليس كل صورة مساعدة لكل مادة و لا كل مادة ممهدة لكل صورة و إذا كان العلم التام الحقيقي هو الإحاطة بالشيء كما هو و ما يلزمه و كانت ماهية الصورة النوعية مفتقرة إلى مادة معينة فكيف يستكمل علمنا بالصورة. ثم قال و لا مادة أعم اشتراكا فيها و أبعد عن الصورة من المادة الأولى و في علمنا بطبيعتها أو أنها بالقوة كل شيء يكتسب علما بأن الصورة التي في مثل هذه المادة إما واجب زوالها بخلافة أخرى غيرها أو ممكن غير موثوق به بل الطبيعي مفتقر في براهينه و محتاج في استتمام صناعته إلى أن يكون محصلا للإحاطة بالصورة و المادة جميعا لكن الصورة مكتسبة علما بما هو هوية الشيء بالفعل أكثر من المادة و المادة مكتسبة العلم بقوة وجوده في أكثر الأحوال و منهما جميعا يستتم العلم بجوهر الشيء.

[١١٣٧] أقول ليس إسراف هؤلاء في إطراح المادة مثل إسراف أولئك في إطراح الصورة بل ما ذكروه لا يخلو عن وجه قوة. و إن الذي ذكره

şey bir tür kuvveden hâlî değildir. Şeyh'in [İbn Sînâ] sûretin mâhiyetinin belirli bir maddeye ihtiyacı konusunda ifade ettikleri kabul edilmiş değildir. Çünkü sûretin mâhiyeti varlığının mutlak oluşuna göre bu maddenin mukavvimidir. Tıpkı cismânî sûretin mâhiyetinin ilk maddenin varlığına mukavvim olması gibi. Sûretin ortak veya belirli bir maddeye ihtiyacı bireylerinin şahıslaşmalarına (*taşahhusât*) ve hüviyetlerinin gereklerine göredir. Ya da onların mâhiyetlerinin varlığının -bu sûretsel mâhiyetin varlığı olması bakımından- mutlaklığına göredir. Bu nedenle maddelerden herhangi birine hiç ihtiyacı yoktur.

[1138] Zira biz bu tabii sûretlerin her birinin madde ve eklentilerinden mücerred olan bir tür meydana gelme (*husûl*) olduğuna dair deliller getirdik. Bu durumda her kim tabii türlerin tümü hakkında -hârici şahıslardan mücerred olan mutlak mâhiyetleri bakımından- bilgi elde etmede maddeyi dışlarsa doğru olandan henüz çok uzaklaşmış değildir. Çünkü belirli şahısların -şahıs olmaları bakımından- bilgisi gerçek ilimlerde gerekli değildir. Zira ona gerekli olanların değişmeyen sabiteler olması gerekir.

[1139] Evet, eğer şahıslar hakkında -türsel tabiat için şahıslar olmaları bakımından- tümel bir biçimde araştırma yapılırsa gerekli olurdu. Bu durumda araştırmanın madde ve sûretin iki tarafını birleştirmesi uygun olurdu.

[1140] Sonra [İbn Sînâ'nın] "hiçbir madde sûret gibi onda ortaklık yönünden daha genel ve ilk maddeye daha uzak değildir ve bizim ona dair bilgimizde" sözü, bahse konu ettiği meseleye dair net deliller ortaya koymuyor. Zira ilk maddenin halleri, onun tüm sûretler için bir madde olduğu, onun bilkuvve her şey olduğu, onun tek ya da çok sayıda olduğu ve onun birliğinin birliğin bir türü ya da başka bir şey olduğu, tüm bunlar gerçekte madde olmak bakımından madde hakkında değil, sûret hakkında araştırma yapmaktır. Zira heyûlâda da madde ve sûrete benzeyen iki anlam -bununla onun cins ve ayrımını kastediyorum- olduğu varsayılır. Buna göre cevherlik onun cinsidir, şeyler için madde olması ise onun ayrımıdır. Aynı şekilde bilkuvve her şey oluşu, onunla basit tür oluşu tamamlanan gerçekliğidir.

الشيخ من افتقار ماهية الصورة إلى مادة معينة ليس بمسلم فإن ماهية الصورة بحسب مطلق وجودها مقومة لتلك المادة كما أن ماهية الصورة الجسمية مقومة لوجود المادة الأولى و إنما حاجة الصورة إلى مادة مشتركة أو معينة هي بحسب تشخصات أفرادها و لوازم هوياتها و أما بحسب مطلق وجود ماهيتها بما هو وجود تلك الماهية الصورية فلا حاجة إلى مادة من المواد أصلا.

[١١٣٨] كيف و قد أقمنا البرهان على أن لكل من هذه الصور الطبيعية نحوا من الحصول مجردا عن المواد و لواحقها فمن أطرح المادة في تحصيل العلم بماهية كل من الأنواع الطبيعية من حيث ماهيتها المطلقة المجردة عن الأشخاص الخارجية فلم يبعد عن الصواب كثير بعد و ذلك لأن معرفة الأشخاص المعينة بما هي أشخاص غير مطلوب في العلوم الحقيقية لأن مطالبها يجب أن تكون ثابتة غير متغيرة.

[١١٣٩] نعم لو بحث عن الأشخاص بما هي أشخاص لطبيعة نوعية على الوجه الكلي كان من المطالب و حينئذ يكون البحث حريا بأن يكون جامعا لطرفي المادة و الصورة معا.

[١١٤٠] ثم نقول إن ما ذكروه من أن لا مادة أعم اشتراكا فيها و أبعد عن الصورة من الهيولى الأولى و في علمنا كذا و كذا لا يدل دلالة واضحة على ما هو بصدده فإن البحث عن أحوال المادة الأولى و أنها مادة للصور كافة و أنها بالقوة كل شيء و أنها واحدة أو متعددة و أن وحدتها أي نوع من الوحدة أو غير ذلك يكون جميع ذلك في الحقيقة بحثا عن الصورة لا عن المادة بما هي مادة فإن الهيولى أيضا يعتبر فيها معنيان شبيهان بالمادة و الصورة أعني جنسها و فصلها فالجوهرية جنسها و كونها مادة للأشياء فصلها و كذا كونها بالقوة كل شيء هو فعليتها التي بها تمت نوعيتها البسيطة.

[1141] Çünkü heyûlânın salt kuvve oluşu hakkındaki araştırmanın, kendi sınıfında, ondan ve sûretten meydana gelen bileşik türlerden bir şey hakkında bir araştırma olmasına gerek yoktur. Nitekim ilk maddeleri göz önüne alınmaksızın, onlar ve durumları hakkında araştırma yapılan birçok cismânî tür vardır. Bu nedenle eğer her türün maddesinin bilgisi, o türün bilgisinde araştırma yapmayı gerektiriyorsa cisimlerden hiçbir türün bilgisi, heyûlâ ve ilk heyûlânın bilgisine başvurmaksızın hiç kimse için tam olarak mümkün olmaz. Oysa durum bunun aksinedir.

[1142] Zira önceki filozoflardan çoğu onun [maddenin] bir gerçekliği olduğunu inkâr etmişlerdir. Burada, söylenen şu husus akla gelmektedir: Maddi türler değişim ve hareket âleminde yer aldıklarından yokluk, oluş, hareket ve yetkinlik ile kaimdirler. Şu halde onların zorunlu olarak biri kuvve, diğeri fiilîlik olmak üzere iki yönü olmalıdır. Bu durumda filozofun onu [maddeyi] eksik-mükemmel, kuvve- fiilîlik ve madde-sûret olmak üzere her iki yönden de bilmesi gerekir. Çünkü onun sûreti, onunla hareket ettiği ve onunla tamamlandığı bir şeyin sûretidir.

Sekizinci Fasıl

Tabii Cismin Madde ve Sûretten Nasıl Oluştuğunun Bilgisi Hakkında

[1143] Bize göre gerçek, tıpkı bizim memleketimiz Şiraz'ın -Allah onu ve ehlini korusun- sonraki dönem düşünürlerinden bazılarının anladığı gibi aralarındaki terkip birliğe dayalı (*ittihâdî*) bir terkiptir. Bu ifade iki önerme talep eder: İlki varlıklardır. Daha önce geçtiği üzere bu varlıklar, varlığın üstünlüğü bakımından birbirinden farklıdırlar. Nitekim bazıları yetkinlik halindedir. Şöyle ki birlikleri bakımından ondan gayrısında dağınık olmak dışında tam olarak bulunmayan birçok anlamı yansıtırlar. Bazıları ise varlık bakımından eksiklikleri nedeniyle böyle değildir. İlkine örnek insandır. Çünkü onda hayvan, bitki ve cansızlarda dağınık bir biçimde bulunan her bulunur. İkincisine örnek olarak, bileşim iki kısımdır. İlki şudur: Her ikisinin de haddizâtında birer özü olan iki şeyden birinin diğerine katılmasıdır. Bileşikte çokluk bilfiildir. Tıpkı evin tuğlalardan meydana gelmesi gibi. Böyle bir bileşim tabii bir bileşim değil, aksine ev gibi yapaydır ya da insanın

[١١٤١] فإن البحث عن كون الهيولى قوة محضة في بابها ليس يجب أن يكون بحثا عن شيء من الأنواع التي ركبت منها و من الصورة فكم من نوع جسماني وقع البحث عنه و عن أحواله من غير أن يقع الالتفات إلى جانب مادته الأولى فلو كان معرفة المادة لكل نوع مما يجب البحث عنها في معرفة ذلك النوع لاستحال لأحد من الناس معرفة شيء من أنواع الأجسام في الكمال إلا لمعرفة الهيولى الأولى و المراجعة إليها و الأمر على خلافه.

[١١٤٢] كيف و كثير من الحكماء السابقين أنكروا أن يكون لها حقيقة و الذي سنح بالبال في هذا المقام أن يقال إن الأنواع المادية بما هي واقعة في عالم التغير و الحركة متقومة بالعدم و الحدوث و الحركة و الكمال فهي لا محالة لا بد أن يكون لها جهة قوة و جهة فعلية فإذن ينبغي للحكيم أن يعرف كل واحد من جانبي نقصه و كماله و جهتي قوته و فعليته و مادته و صورته لأن صورته صورة شيء تحرك نحوها و استكمل بها

الفصل الثامن

في معرفة كيفية تركب الجسم الطبيعي عن مادته و صورته

[١١٤٣] الحق عندنا وافقا لما تفطن به بعض المتأخرين من أعلام بلدتنا شيراز حرسها الله و أهلها أن التركيب بينهما اتحادي بيان ذلك يستدعي تمهيد مقدمتين إحداهما أن الموجودات كما مر متفاوتة في فضيلة الوجود فيكون بعضها في الكمالية بحيث يكون بوحدته عين معاني كثيرة لا يوجد تلك المعاني برمتها في غيره إلا متفرقة و بعضها ليس كذلك لنقصه في الوجود. مثال الأول الإنسان إذ قد يوجد فيه جملة ما يوجد متفرقة في الحيوان و النبات و الجماد و ثانيتهما أن التركيب قسمان- أحدهما أن ينضم شيء إلى شيء آخر يكون لكل منهما ذات على حدة و في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات و مثل هذا التركيب لا يكون تركيبه طبيعيا

yanına konulan taş gibi itibaridir yahut da canlıların bazı parçalarının diğer bazılarıyla birleşmesi gibi zât bakımından değil araz bakımından tabiidir. Nitekim daha sonra bunu öğreneceksin.

[1144] İkincisi ise bir şeyin özünde bir başka şeye dönüşmesi, tek bir öz haline gelecek şekilde onunla yetkinleşmesidir. Böyle olduğunda burada tek bir durum vardır ki bu [tek bir durum] [bileşimi] oluşturanlardan] her birinin ve bileşimin aynısıdır. Tıpkı ceninin bilge (*hakîm*) haline gelmesi gibi. Özetle tabii maddelerin tamamı cevherî bir sûretle sûretlendiklerinde, bu durumda oluşan bileşimin birliğe dayalı (*ittihâdî*) bir bileşim olarak adlandırılmasında bir beis yoktur.

[1145] Bu, filozofların sözlerine de aykırı değildir. Bu bileşiğin parçaları hâricîdir. Onunla ne basit ile bileşik arasındaki ne de zihnî ile hâricî arasındaki bileşim geçersiz olmaz. Zira bu bileşiğin bazı parçalarının varlıkta münferid olmaları, yani sadece 'zihnî bileşim' olanın tersine, cinse karşılık gelenin ayrıma karşılık gelenden [bağımsız olarak var olması] mümkündür.

[1146] Canlılığın aksine renkliliğin gözün kavramasından ayrı bir varlığının mümkün olmadığını görmüyor musun? Çünkü canlılığın düşünmekten ayrı bir varlığı olabilir. Büyüyen cisimde de durum aynıdır. Çünkü canlılık ve histen ayrı olarak canlılar dışında da bulunabilir.

[1147] Bu birliğe delalet eden birçok delil vardır. Bunlardan ilki madde ile sûret arasındaki yüklemin doğruluğudur. "Hayvan büyüyen bir cisimdir.", "Bitki bir cisimdir.", "Cisim kâbil bir cevherdir.", "Yüklem, varlıkta birliğin ifadesidir." dememiz gibi. Fakat yüklem ve birliğin yönü parça olmaklık ve bileşim yönünde değildir.

[1148] Özetle doğal bileşimde iki parçanın oluşunun nasıllığı gerçekte birdir ve ona işaret ettiğimiz gibi bu bileşim şu açıdan ele alınır: Zihin bu doğal "bir"i ikiye ayırır ve bu parçalardan birinin var, diğerinde ise yok olabileceğini düşünerek her iki parçayı diğerinden farklı değerlendirir. Sonra, meşhur olduğu gibi, bileşimde bu adla iki varlığa sahip olmaları bakımından değil onun aynısına dönüşür. Çünkü delil onu yalanlamaktadır ya da dikkate alınan başka bir şeydir. O da şudur: Tek bir

بل إما صناعي كالبيت و إما اعتباري كالحجر الموضوع بجنب الإنسان- و إما طبيعي بالعرض لا بالذات كتركيب بعض أجزاء الحيوان مع بعض كما ستعلم.

[١١٤٤] و الثاني أن يتحول شيء في ذاته إلى أن يصير شيئا آخر و يكمل به ذاتا واحدة فيكون هناك أمر واحد و هو عين كل واحد منهما و عين المركب كالجنين إذا صار حكيما و بالجملة كل مادة طبيعية إذا تصورت بصورة جوهرية و التركيب في هذا القسم لا بأس بأن يسمى تركيبا اتحاديا.

[١١٤٥] و هذا لا ينافي قول الحكماء إن هذا المركب أجزاؤه خارجية و لا يبطل به الفرق بين البسيط و المركب و لا بين التركيب العقلي و الخارجي. فإن هذا المركب يجوز لبعض أجزائه أن ينفرد في الوجود أي الذي بإزاء الجنس من الذي بإزاء الفصل بخلاف المركب العقلي فقط.

[١١٤٦] أ لا ترى أن اللونية لا يمكن وجودها مفارقة عن قابضية البصر و مفرقيته بخلاف الحيوانية إذ قد يكون لها وجود مفارق عن الناطقية و كذا الجسم النامي إذ قد يوجد في غير الحيوان مفارقا عن الحياة و الحس.

[١١٤٧] و الحجة على هذا الاتحاد كثيرة إحداها صحة الحمل بين المادة و الصورة كقولنا الحيوان جسم نام و النبات جسم و الجسم جوهر قابل و مفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود إلا أن جهة الحمل و الاتحاد غير جهة الجزئية و التركيب كما علمت في مباحث الماهية.

[١١٤٨] و بالجملة كيفية كون الجزءين في التركيب الطبيعي واحدا في نفس الأمر هو أن اعتبار هذا التركيب كما أشرنا إليه من حيث إن للعقل أن يحلل هذا الواحد الطبيعي إلى جزءين و اعتبر كلا منهما غير الآخر نظرا إلى أن أحد الجزءين قد يكون موجودا و لا يكون عين الجزء الآخر ثم يصير عينه لا أن لهما وجودين في هذا المسمى بالمركب كما هو المشهور و عليه الجمهور إذ البرهان يكذبه أو نظرا إلى شيء آخر و هو أن يكون

durumun cins ve ayrım bakımından olmak üzere iki anlamı vardır. Sonra bu durum onlardan biri olması bakımından yok olur ve diğeri olması bakımından kalır. İlki tamamlayıcı doğal değişimlerde olurken ikincisi rastlantısal ve zorlamalı değişimlerde olur.

[1149] İlkinin örneği bir bitki haline gelen tohum ve bir canlı haline gelen spermdir. İkincisinin örneği ise kesildiğinde veya söküldüğünde ağaç, buhar haline geldiğinde sudur. Çünkü ağaç kesildiğinde büyümesi bakımından ağacın kesilen kısmı yok olurken, cisim olması bakımından varlığını sürdürür. Buhar haline gelen su konusunda da durum aynıdır. Su olmak bakımından yok olurken cisim olmak bakımından varlığı devam eder. Bu nedenle parçalar, hâricî basitlerde olduğu gibi bu doğal bileşimlerde de zihinsel ve analitiktir; dış dünyada çoklu özlere sahip değildir.

[1150] Çünkü eğer madde ve sûret dışsal açıdan iki farklı cisim olsaydı, alınabilecek herhangi bir değerlendirmeyle onlardan birinin diğerini doğrulaması mümkün olmazdı. Nitekim bazı muhakkiklerden şöyle nakledilir: Dışsal varlık bakımından değişen parçalardan birinin diğerine yüklenmesi imkânsızdır. "Bu, budur." veya "Onların toplamı bu birdir ya da şu birdir." denilir. Eğer aralarında mümkün olan herhangi bir irtibat varsayılırsa aklın apaçıklığı bunu doğrular. Fakat madde -eğer kendi yerinde bilindiği gibi ele alınırsa- adı geçen bileşiğe yüklenir.

[1151] Şeyhü'r-Reis [İbn Sînâ] gibi çoğu muhakkik ve onun takipçileri tarafından [bu durum] ifade edildi. O halde o bileşimin aynısı olur ve aynı şekilde sûret maddeye yüklenir. Onlardan her biri diğerine yüklenir. Böylece zorunlu olarak tümü birdir.

[1152] İkinci delil: Unsurî parçalar bilfiil [madenler, bitkiler, hayvanlardan oluşan] 'üç doğurulmuşlar'dan (*mevâlidü's-selâse*)[31] meydana gelmemiştir. Örneğin yakutta ateş maddesi bilfiil yoktur. Aksi takdirde yakutluk sûreti onda içkin [çözülmüş halde] olurdu. Çünkü onun bütün parçalarda bulunması, sirayet eden bir bulunmadır. Tıpkı bu durumu bütün ispat edenlerin savunduğu gibi. Şayet yakutluk sûreti ateşli parçada çözülmüş halde bulunsaydı ve o esnada bilfiil ateş olsaydı tek bir cisim hem ateş hem yakut olurdu ki bu imkânsızdır. Yakut dört unsurun bileşimi olmaksızın gerçekleşir. Bu, üzerinde ittifak edilen [görüşe] aykırıdır.

31 Kadim anlayışa göre bu üçü feleklerin çocuklarıdır (Editör).

أمر واحد له معنيان جنسي و فصلي ثم انعدم ذلك الأمر من حيث إنه عين أحدهما و يبقى من حيث إنه عين الآخر فالنظر الأول في التغيرات الاستكمالية الطبيعية و الثاني في التغيرات الاتفاقية و القسرية.

[١١٤٩] مثال الأول الحبة إذا صار نباتا و النطفة إذا صارت حيوانا مثال الثاني الشجر إذا قطع أو قلع و الماء إذ صار هواء فالشجر إذا قطع فالمقطوع منه انعدم من حيث إنه عين النامي و يبقى من حيث إنه عين الجسم و كذا الكلام في الماء إذا صار هواء انعدم من حيث إنه ماء و يبقى من حيث إنه جسم فالأجزاء في هذه المركبات الطبيعية تحليلية عقلية أيضا كما في البسائط الخارجية لا أنها ذوات متعددة في الخارج.

[١١٥٠] إذ لو كانت المادة و الصورة ذاتين مختلفتين في الجسم بحسب الخارج لم يجز صدق إحداهما على الأخرى بأي اعتبار أخذت كما نقل عن بعض المحققين أن الأجزاء المتغائرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع أن يحمل إحداهما على الآخر و يقال هو هو أو يقال المجموع منها هو هذا الواحد أو ذاك الواحد و إن فرض بينهما أي ارتباط أمكن يشهد بهذا بديهة العقل لكن المادة تحمل على المركب المذكور إذا أخذ بوجه كما علم في موضعه.

[١١٥١] و صرح به أكثر المحققين كالشيخ الرئيس و من يحذو حذوه فيكون عين المركب و كذا الصورة تحمل عليه و كل منهما يحمل على الأخرى فالكل واحد لا محالة.

[١١٥٢] الحجة الثانية أن الأجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد الثلاثة مثلا ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل و إلا كانت الصورة الياقوتية حالة فيها لأن حلولها في مجموع الأجزاء حلول السريان كما أطبق عليه جمهور مثبتيها و لو كانت الصورة الياقوتية حالة في الجزء الناري و هو حينئذ نار بالفعل يكون جسم واحد نارا و ياقوتا معا و هو محال و يتحقق ياقوت غير مركب من العناصر الأربعة و هو خلاف ما اتفقوا عليه.

[1153] Ateşli parça onda nasıl bulunabilir ve küçük hacmi ve sıvı parçalara yakınlığına rağmen yakut onda uzun zaman sönmeden nasıl kalabilir? Unsurî parçalar onda bilfiil meydana gelmediğine göre, o halde onda varsayılan her parça, her ne kadar son derece küçük olsa da yakuttur. Unsurî parçalar 'üç doğurulmuşlar'dan (*mevâlidü's-selâse*) bilfiil meydana gelmediğine göre doğurulmuşların onlardan ve sûretlerinden oluşumu (*terkib*) bu türden bir oluşum dışında olmaz.

[1154] Çünkü unsurlar karışarak dönüşür, karışımlar sperme, sperm pıhtıya, nihayetinde o da bir canlıya dönüşür. Bu dönüşümlerde geriye kalan şey, ona eklenende bifiil kalmaz ki onda gerçekte bir çokluk olsun. Aksine besinlerin ve parçalarının her biri tek bir tabii durumdur. Durumun kendisinde [gerçekte] bir çokluk yoktur. Evet, zihin bunların her birini etkilerine ve özelliklerine [göre] kısımlara ayırabilir ki bazılarını kendince madde olarak, bazılarını cins olarak, bazılarını sûret olarak, diğer bazılarını da ayrım olarak değerlendirebilir. Şeyh'in [İbn Sînâ] *Dânişnâme-i-Alâî*'de zikrettiği "Heyûlâ ve sûret, zât bakımından bir, mana bakımından çoktur." sözü bunu desteklemektedir.

[1155] Üçüncü delil: Şeyin maddesi, şeyin kendisiyle bilkuvve olduğu şeydir. [Şeyin] sûreti ise şeyin kendisiyle bilfiil olduğu şeydir. Bu nedenle ikisinin birlik oluşturmaları (*müttehid*) ve şeyin sûretinin şeyin aynısı olması gerekir. Bu nedenle heyûlânın her şey için salt kuvve olduğuna hükmetmişlerdir.

[1156] Muhakkik Tusî -Allah ruhunu yüceltsin- *İşârât* üzerine yazdığı şerhte şöyle der: Görülüyor ki iki mertebe sınıfında yücelik ve kuvveden beri olma, her iki taraftan ilk heyûlâyla son bulan eşdeğerliğe matuftur. Varlığı bilkuvve olmaktan başka bir şey olmayan ise alçaklığın en sonundadır. Aynı şekilde [*İşârât*'ın] önceki şarihi [Fahreddin er-Râzî'nin] şerhinde belirttiği şudur: Heyûlâ bilkuvve bir şey olduğu için, meydana geldiğinde cisim olur. Yine Behmenyâr'ın *Tahsil* kitabında belirttiği gibi heyûlâ, konuda olmayan bir şeydir. Bu durumda cevherdir. Fakat onun cevherliği onu şeylerden bilfiil bir şey kılacak bir cevherlik değildir. Bunun yerine [cevherlik] onu sûret vasıtasıyla bilfiil bir şey olmaya hazırlamaktadır.

[١١٥٣] و كيف يكون الجزء الناري موجودا فيه و لا ينطفي في الزمان الطويل الذي يكون الياقوت موجودا فيه مع صغر حجمه و مجاورته للأجزاء المائية و إن الأجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل كان أي جزء انفرض فيه و إن كان في غاية الصغر ياقوتا فإذا لم يكن الأجزاء العنصرية حاصلة بالفعل في المواليد الثلاثة لم يكن تركيب المواليد منها و من صورها إلا تركيبا من هذا القبيل.

[١١٥٤] فإن العناصر تنقلب أخلاطا و الأخلاط تنقلب نطفة و النطفة تنقلب علقة و هكذا إلى أن تنقلب حيوانا و ليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل فيما هو اللاحق حتى تكون فيه كثرة في نفس الأمر بل كل واحد من الغذاء و أجزائها أمر واحد طبيعي لا كثرة في نفس الأمر نعم للعقل أن يقسم كل واحد منها بحسب آثاره و خواصه إلى أقسام بعضها مادة له باعتبار و جنس باعتبار و بعضها صورة له باعتبار و فصل باعتبار- و يعضد ذلك ما ذكره الشيخ في الحكمة العلائية من أن الهيولى و الصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى.

[١١٥٥] الحجة الثالثة أن مادة الشيء هي التي بها يكون الشيء بالقوة و صورته هي التي بها تصير بالفعل فلا بد أن يكونا متحدين و يكون الصورة للشيء بعينها ذلك الشيء و لذلك حكموا بأن الهيولى قوة محضة لكل شيء.

[١١٥٦] قال المحقق الطوسي قدس سره في شرح الإشارات و ظاهر أن الشرف و البراءة عن القوى مرتب في صنفي المراتب على التكافؤ منته من الجانبين إلى الهيولى الأولى و التي وجودها ليس إلا كونها بالقوة فهي نهاية الخسة و كذا ما ذكره الشارح القديم في شرحها من قوله لأن الهيولى شيء بالقوة متى حصلت فهي الجسم و ما ذكره بهمنيار في إلهيات كتاب التحصيل أن الهيولى شيء ليست في موضوع فهي إذن جوهر و الجوهرية التي لها ليست يجعلها بالفعل شيئا من الأشياء بل يعدها لأن يكون بالفعل شيئا بالصورة.

[1157] Eğer cismin ikisinden [madde ve sûret] bileşimi kendilik durumunda iki zât meydana gelecek şekilde olursa, bu durumda tıpkı çatı "evin mâhiyetidir" tanımı doğru olmadığı gibi, sûretin de "cismin mâhiyetidir" şeklindeki tanımı doğru değildir. Fakat onlar sûreti şeyin onunla kendisi olduğu mâhiyeti olarak tanımladılar. Tıpkı Şeyh'in *Şifâ*'da sûreti şöyle tanımlaması gibi: Tüm cisimler için bir tabiat, bir madde, bir sûret ve arazlar vardır. Cismin sûreti, "onunla o olduğu" maddesidir. Maddesi ise mâhiyetinin taşıdığı anlamdır. Ancak eğer cismin ikisinden bileşimi ikisi tek zât olacak şekilde olursa cismin sûretinin mâhiyetiyle tanımlanması doğrudur. Çünkü tek olan bu durum onun sûretinden ibarettir. Sonuçta, aklın ondan müphem olan diğer bir durumu çıkarsaması mümkündür. Bu nedenle tek olan bu durum kendilik durumunda da mevcûd hale gelir.

[1158] Dördüncü delil: Tıpkı filozoflardan muhakkik olanlar ile İbn Sînâ ve takipçilerinin inandığı gibi, nefis bedenin sûretidir ve beden onun maddesidir. O halde şöyle diyoruz: Nefis bedenin belirli nitelikleriyle nitelenmektedir. Bir şeyin belirli nitelikleriyle nitelenen her şey o şeyin kendisidir. Şu halde nefis bedenin kendisidir. Küçük önerme ise şudur: Herkesin vicdanen bildiği şey, ona "ben" ile işaret edilendir. O, hareket eden, oturan, yiyen, koklayan, tadan kimsedir. O halde şöyle diyoruz: Ben oturuyorum, ben yiyorum, ben kokluyorum, ben tadıyorum; bunun dışındaki özelliklerin tamamı metafor ve mecaza başvurmaksızın bedenle ilgili olan özellikler olup nefis onlarla nitelenmiştir. Büyük önermeye gelince, belirli olan tek bir sıfatın iki nitelenenle kaim olmadığı kendi yerinde kanıtlanmıştı. Zira kendi nefsinde varlığının arazı, konusu için aynı olan varlığıdır ve kendi nefsinde, iki farklı duruma ait, bu ikisi herhangi bir varlık türüyle birleşmeksizin, tek bir varlık olması mümkün değildir. O halde nefsin bedenin aynı olduğu sabit oldu. Nefsin bedenin aynı olduğu sabit olduğunda her sûretin maddesinin aynısı olduğu da sabit olmuş olur. Çünkü ayrımı savunan kimse bulunmamaktadır. Zira, nefsin bedenle aynı olmasından, nefis dışındaki sûretlerin madde ile aynı olması daha evladır.

[١١٥٧] كيف و لو كان تركيب الجسم منهما على أن يكونا ذاتين حاصلتين في نفس الأمر لم يصح تعريف الصورة بأنها ماهية الجسم كما لا يصح تعريف السقف بأنه ماهية البيت لكنهم عرفوا الصورة بأنها ماهية الشيء التي بها هو هو كما عرفها الشيخ في الشفاء بها حيث قال إن لكل جسم طبيعة و مادة و صورة و أعراضا و صورته هي ماهيته التي بها هو هو و مادته هي المعنى الحامل لماهيته و أما إذا كان تركيب الجسم منهما على أن يكونا ذاتا واحدة صح تعريف صورة الجسم بماهيته لأن هذا الأمر الواحد هو صورته غاية الأمر أن يجوز للعقل أن ينتزع منه أمرا آخرا مبهما و قد صار عين هذا الأمر الواحد الموجود في نفس الأمر.

[١١٥٨] الحجة الرابعة أن النفس صورة البدن و البدن مادة له كما ذهب إليه المحققون من الحكماء و صرح به الشيخ و أتباعه. ثم إن النفس تتصف بصفات معينة للبدن و كل ما اتصف بصفة معينة لشيء فهو عين ذلك الشيء. فالنفس عين البدن أما الصغرى فهي مما يعلم كل أحد بالوجدان أن الذي يشير إليه منه بأنا هو المتحرك الجالس الآكل الشام الذائق فنقول أنا أجلس و آكل و أشم و أذوق و غير ذلك من غير تجوز و استعارة و هذه كلها بخصوصيتها صفات البدن و قد اتصفت بها النفس و أما الكبرى فلما ثبت في مقامه أن الصفة الواحدة المعينة لا تقوم بموصوفين لأن العرض وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه و لا يمكن أن يكون وجود واحد في نفسه وجودا لأمرين مختلفين من غير أن يتحدا بنحو من الوجود فثبت أن النفس يكون عين البدن فإذا ثبت أنها عين البدن ثبت أن كل صورة عين مادتها إذ لا قائل بالفصل و لأن غير النفس من الصور أولى بأن يكون عين المادة من النفس بأن تكون عين البدن.

Meseleler ve Çözümler

[1159] Bunlardan ilki şudur: İnsanlar, sûretin heyûlâ için sebep olduğunu ve ikisinin birliği durumunda bunun kavranamayacağını söylemişlerdir. Bunun cevabı şöyledir: Onda söz konusu olan sebeplik (*illiyet*) onların ikisinin tek şey olması bakımından değildir. Aksine söz konusu "bir", akıl tarafından işlenerek çoğul hale geldiğinde [akıl] bazılarının diğer bazılarına sebep olduğuna hükmetmiştir.

[1160] Varlıkta tek bir şey olması ve ona zihnî bir çokluğun arız olarak -çokluk bakımından- aralarında sebep-sonuç ilişkisi meydana gelmesinde bir sakınca yoktur. Tıpkı mâhiyetin tanımı parçalarında olduğu gibi. Siyahlığın onun cins ve ayrımından olması gibi. Akıl çözümledikten sonra görmeyi kontrol eden ayrımın, renk olan cinsinin sebebi olduğuna karar verir. Bunların ikisi de mâhiyetin sebebidir.

[1161] Bu, soyutlama bakımındandır ve genel anlamda bu ikisinden biri diğerine ve mâhiyete yüklemdir. Madde ve sûret de bu şekildedir. Her ne kadar ikisi tek bir zât olsa da, onlardan sadece biri sınırlı kabul edilirse onun söz konusu zâta hamledilmesi [yüklenmesi] doğrulanmaz. Çünkü bu zât o ikisinden sadece biri değil, aksine bu ve diğerinin aynıyla birlikteliğinden ibarettir. Bu nedenle iki parçadan biri bu değerlendirmeye göre ele alınıp madde ve sûret olarak adlandırılır. Şayet [bu ikisinden biri] bu değerlendirmeye göre ele alınmazsa, hatta mutlak olarak ele alınırsa, mâhiyete ve diğerine hamledilmesi doğrulanır ve böylece cins ve ayrım olarak adlandırılır. Bu durumda cins ve maddenin anlamı tek olup mutlak olarak ele alındığında cins olur. Ondan başka parçası olmadığı anlamında mukayyet olarak ele alındığında ise madde olur. Ayrım ve sûretin durumu bu şekildedir. O halde cins ve maddenin zât bakımından bir, itibari olarak ise farklı oldukları açığa çıkmış oldu. Ayrım ve sûret için de durum aynıdır.

[1162] İkincisi şudur: Madde ve sûretin belirtilen şekilde tek bir zât olması ancak yakut gibi benzer parçalı bileşimde gerçekleşebilir. Çünkü orada bilfiil bir durum vardır. Şu halde bir değerlendirmeye göre madde ve sûret, diğer bir değerlendirmeye göre cins ve ayrım olması mümkündür. Fakat at gibi benzer parçalı olmayan bileşimlerde ise böyle bir şey

إعضالات و تفصيات

[١١٥٩] أحدها أنه قد صرح القوم بأن الصور علة للهيولى و مع اتحادهما لا يتصور ذلك. و جوابه أن العلية المذكورة فيها ليست من حيث إنهما شيء واحد بل إذا صار هذا الواحد كثيرا بتعمل من العقل يحكم بعلية بعض منه لبعض.

[١١٦٠] و لا حجر في أن يكون في الوجود شيء واحد يعرض له كثرة عقلية يتحقق بينهما علية و معلولية في اعتبار الكثرة كما في أجزاء حد الماهية كالسواد من جنسه و فض البصر علة لجنسه و هو اللون و كل منهما علة الماهية.

[١١٦١] هذا باعتبار التجريد و أحدهما محمول على الآخر و على الماهية باعتبار الإطلاق فكذلك المادة و الصورة و إن كانتا ذاتا واحدة لكن إذا أخذت إحداهما مقيدا بكونه فقط لم يصدق حملها على تلك الذات لأن تلك الذات ليست إحداهما فقط بل هي عين هذه و الأخرى معا فأحد الجزءين مأخوذ بهذا الاعتبار يسمى مادة أو صورة و إذا لم يؤخذ بهذا الاعتبار بل أخذ مطلقا لصدق حمله على الماهية و على الآخر فيسمى جنسا و فصلا فإذن الجنس و المادة معنى واحد إذا أخذ مطلقا كان جنسا و إذا أخذ مقيدا بأنه لا يكون جزؤه [غيره] كان مادة و كذلك حال الفصل و الصورة. فظهر أن الجنس و المادة متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار و كذلك الفصل و الصورة.

[١١٦٢] و ثانيها كون المادة و الصورة ذاتا واحدة على ما ذكرت إنما يتم في المركب المتشابه الأجزاء كالياقوت إذ هناك أمر واحد بالفعل فجاز أن يكون مادة و صورة باعتبار و جنسا و فصلا باعتبار و أما المركب الغير المتشابه الأجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك إذ هناك أمور متعددة مختلفة

tasavvur edilemez. Çünkü orada kemik, et ve sinir gibi farklı gerçeklikleri olan birden fazla durum söz konusudur. O halde bu farklı durumlar nasıl tek olan at olmaklık sûretinin kendisi olacaktır?

[1163] Diyorum ki şeyin maddesiyle beraber sûret ve niteliklerden meydana gelenlerin tümü, o şeyin mâhiyetinin ve hüviyetinin -onun hüviyeti olması bakımından- kıvam bulmasında dâhil olmak zorunda değildir. Bunun yerine ilaveler ve hazırlayıcılar olabilir. Çünkü daha önce geçtiği gibi, şeyin maddesi o şeyde belirsiz bir biçimde değerlendirilir. Bu nedenle at olmaklık sûreti, bu tür fiillerin madde üzerinden bir sıra şeklinde ondan sâdır olduğu tek bir durumdur. O, gerçekte atın zâtı ve onunla kendisi olduğu hüviyetidir. Bu organlar onun etkileri ve eklerinden ibaret olup maddesine dâhil değildir.

[1164] Bu nedenle sûretin yok olmasıyla bozulmaz. Çünkü eğer bu durumların tamamı atın maddesine ait özellikte parçaları olsaydı sûretin ölümü ve bozulması sırasında onlardan geriye bir şey kalmazdı. Oysa durum böyle değildir. Bunun sebebi, her ne şekilde olursa olsun sûretin özel bir maddenin sebebi (*illet*) olmasıdır. Sebep *(illet)* geçersiz olduğunda sebeplinin de *(ma'lûl)* ona özel olması geçersiz olur. Dahası, at gerçekte onu doğrulayan birçok anlama sahip olan tabii tek bir şeydir. O, cisim, büyüyen, beslenen, hisseden ve buna benzer birçok özelliğe sahiptir. Bununla birlikte onun gerçekte at olmasında bilfiil bir çokluk yoktur. Ve at olma sûreti gerçekte varlık bakımından birbirinden farklı organlardan oluşan bu duyusal bileşik değildir.

[1165] Daha önce belirttiğimiz gibi şeyin kuvve ve imkânının taşıyıcısı anlamında şeyin maddesi, "sayı bakımından" -maddesi değil sûreti için- o şeyin sûretiyle bilfiildir. Çünkü örneğin insan maddesi ilk anlamda sperm, hatta cenindir. Diğer anlamda ise maddesinin aksinedir. Zira o, zâtında belirsiz olan ve sûretiyle belirgin hale gelen bir durumdur.

[1166] Bu cevap, Seyyidü's-Sened'in [Sadrüddin Deştekî] zikrettiklerinden daha uygundur: At tabii bir durumdur ve onda bilfiil çokluk yoktur. Atın cismi kendilik durumunda *(nefsü'l-emr)* tek bir varlık değildir. Aksine o, tek olan tabii varlığın bir kısmıdır. Diğer parçalarının

الحقيقة كالعظم و اللحم و العصب فكيف يكون هذه الأمور المختلفة عين الصورة الفرسية و هي أمر واحد.

[١١٦٣] أقول ليس يلزم أن يكون كل ما يوجد من الصورة و الكيفيات مع مادة الشيء داخلا في قوام ماهيته و لا في قوام هويته بما هي تلك الهوية بل ربما يكون من اللواحق أو المعدات إذ قد مر أن مادة الشيء يعتبر فيه على وجه الإبهام فالصورة الفرسية هي أمر واحد يصدر عنه هذه الأفاعيل على المادة بنحو من الترتيب و هي بالحقيقة ذات الفرس و هويته التي بها هو هو و هذه الأعضاء من آثارها و لواحقها و ليست هي داخلة في مادته.

[١١٦٤] و لهذا قد لا يفسد عند زوال الصورة و لو كانت هذه الأمور كلها أجزاء لمادة الفرس بخصوصها لم يبق شيء منها عند موته و فساد صورته. و ليس كذلك و ذلك لأن الصورة على أي وجه كانت علة للمادة المخصوصة و إذا بطلت العلة بطل المعلول بخصوصه بل الفرس بالحقيقة أمر واحد طبيعي له معان كثيرة تصدق عليه و هو الجسم و النامي و المغتذي و الحساس و غير ذلك فلا كثرة بالفعل فيما هو فرس بالحقيقة و ليست جسمية الفرس بالحقيقة هذا المحسوس المركب من هذه الأعضاء المتباينة الوجود.

[١١٦٥] و قد أشرنا أيضا فيما سبق أن مادة الشيء بمعنى حامل قوته و إمكانه بالعدد غير مادته للصورة بصورته بالفعل. فمادة الإنسان مثلا بالمعنى الأول هي النطفة بل الجنين بخلاف مادته بالمعنى الآخر فإنها أمر مبهم في ذاته متعين بالصورة.

[١١٦٦] و هذا الجواب أولى مما ذكره السيد السند من قوله الفرس أمر طبيعي لا كثرة فيه بالفعل و ليس جسم الفرس موجودا واحدا في نفس الأمر بل هو بعض من موجود واحد طبيعي و كذا حكم سائر أجزائه كما أن

durumu da bu şekildedir. Nitekim yakut da böyledir. İşin aslı yakutta varsayılan ve tahlili[yle birlikte ortaya çıkacak olan] parçaların hakikati tek iken atta varsayılan parçaların hakikati çeşitlidir. Sabit yıldızlar feleği olan tek gerçek kürede yer alan analitik (*tahlîlî*) parçaların farklı farklı olduğunu, bazılarının feleğin cismi (*cirm*), bazılarının ise farklı sûretlere sahip yıldızlar olduğunu görmüyor musun? Bunun sebebi kemiğin, etin ve diğer parçaların, mâhiyetle çelişmekle beraber atın analitik parçaları olması ve bilfiil mevcûd olmadığı şeklindeki sözlerin aklın doğasına aykırı olmasıdır. Ayrıca Şeyh [İbn Sînâ] ve diğerlerinin, varsayılan niceliksel parçanın ancak mâhiyetin birleşen parçalarına göre olduğunu ispat etmeleriyle de çelişmesi nedeniyledir.

[1167] Bununla Demokritos'un görüşünü geçersiz kıldılar. [İbn Sînâ] *Şifâ*'nın *İlâhiyât* kitabında şöyle der: "Bitişiklikte birlik ya sadece ölçüyle düşünülür ya da başka bir tabiatla birlikte düşünülür... farklı sûretlere bölünmez." Felek ve yıldızların tümünün bitişik bir oluşu filozofların her gezegenin kendi yörüngesinde yaptığı hareketten farklı bir harekete sahip olmasını kanıtlamalarıyla çelişmektedir.

[1168] Üçüncüsü şudur: Belirttiğiniz birliğe dayalı *(ittihâdî)* bileşim insan için akledilebilir değildir. Çünkü onun sûreti olan nefsi, filozofların düşündüğü gibi maddeden soyut olan bir cevherdir. Bedeni ise cisimdir. İkisi arasındaki ittihâdî bileşim ya cismin soyutlanmasını ya da soyutun cisimleşmesini gerektirir.

[1169] Diyorum ki eğer söylenilmesi gereken, "insânî nefislerin, oluşumlarının başlangıcında bilfiil soyut oldukları ve sonra maddenin yöneticisi olan nefsânî bir sûrete dönüştükleri" ise, durum böyle değildir. Aksine nefisler, nefis olmaları bakımından bütünüyle cismânîdirler. Sonra tamamlandığında ve cevherinde güçlendiğinde soyut hale gelirler ve o, soyut sûret olması bakımından bedenle beraber değildir. "İnsan düşünen canlıdır." sözünün anlamı, onun akledilirleri bilfiil idrak etme özelliği olan bir canlı olmasıdır. Çünkü onun bireylerinden her biri aklî sûretleri bilfiil akledebilir. Bu nedenle her insan bilkuvve akleden ve akledilendir. Bu durumda soyut, bilfiil değil bilkuvvedir. Tıpkı denildiği gibi akleden ve akledilen tek bir durumdur. Eğer insan tıpkı filozofların görüşünde olan çoğunluğun zannettiği gibi nefis ve bedenin bileşimi olmuş olsaydı, çirkin durumların lüzumu söz konusu olurdu.

الياقوت أيضا كذلك غاية الأمر أن الأجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت حقيقتها واحدة و الأجزاء التحليلية المفروضة في الفرس حقائق مختلفة. أ لا ترى أن الأجزاء التحليلية الواقعة في الكرة الواحدة الحقيقية التي هي فلك الثوابت مختلفة الحقائق بعضها جرم الفلك و بعضها كواكب مختلفة الصور و ذلك لأن القول بأن العظم و اللحم و غيرهما أجزاء تحليلية للفرس مع تخالفها بالماهية و أنها ليست موجودة بالفعل مخالف لبديهة العقل و لما حققه الشيخ و غيره من أن القسمة الفرضية المقدارية إنما يكون إلى أجزاء متحدة الماهية.

[١١٦٧] و بذلك أبطلوا مذهب ذيمقراطيس قال في إلهيات الشفاء الوحدة بالاتصال إما معتبرة مع المقدار فقط و إما أن يكون مع طبيعة أخرى إلى قوله لا ينقسم إلى صور مختلفة و كون الفلك و الكواكب كلها متصلا واحدا ينافي ما حققه الحكماء من أن لكل كوكب حركة أخرى غير حركة فلكه.

[١١٦٨] و ثالثها أن التركيب الاتحادي الذي ذكرتم غير معقول في الإنسان لأن نفسه التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهبت إليه الحكماء و بدنه جسم و التركيب الاتحادي بينهما مستلزم لتجرد الجسم أو لتجسم المجرد.

[١١٦٩] أقول إنما يلزم ما ذكر لو كانت النفوس الإنسانية مجردات بالفعل في أول تكونها و صيرورتها صورة نفسانية مدبرة للمادة و ليس كذلك بل النفوس بما هي نفوس جسمانية البتة ثم إذا استكملت و قويت في جوهرها تصير مجردة و هي بما هي صورة مجردة ليست مع البدن. و معنى قولهم الإنسان حيوان ناطق أي حيوان من شأنه إدراك المعقولات بالفعل لأن كل واحد من أفراده له أن يعقل صورة عقلية بالفعل فكل إنسان هو عاقل و معقول بالقوة فيكون مجردا بالقوة لا بالفعل و العاقل و المعقول أمر واحد كما مر ولو كان تركيب الإنسان من النفس و البدن كما توهمه الجمهور من مذهب الحكماء لزم منه أمور شنيعة.

[1170] Onlardan biri şudur: "Ben" ve eşanlamlıları ile işaret ettiğimiz kendi zâtımızdan zorunlu olarak bir mana çıkarıyoruz ki bu mana eşyayı idrak edeni, hareket edeni ve mekânda oturanı tasdik etmektedir. Bu mana [sadece] beden olduğunda [beden için] 'idrak eden' [manası] doğru olmaz. Çünkü, cisim olması bakımından cisim 'idrak eden' değildir. Bu [mana sadece] nefis olursa [bu sefer de nefis için] 'mekânda oturan' manası doğru olmaz. Eğer bunların toplamı olursa toplam üzerinden soyut ve maddi olanın ikisinin 'müdrik ve oturan' olması [manası] doğru olmaz. Zira birlik varlığa denktir. Hatta varlığın kendisidir. Şu halde birliği olmayanın varlığı da yoktur.

[1171] Onlardan bir diğeri şudur: Halk, insanı "düşünen (*nâtık*) canlı" olarak tanıyor ve "düşünen"i de tümelleri idrak edebilen olarak açıklıyor. Bu tanım tek başına soyut nefis için doğru değildir; bu açıktır. Ayrıca tek başına doğru değildir. Çünkü beden bırakın tümelleri ve bütünlüğü idrak etmeyi, idrak eden değildir.

[1172] Onlardan bir diğeri de şudur: İkisinin toplamı tek bir tabii şey olması bakımından, bilfiil soyut ile bilfiil maddi olan arasındaki gerçek terkib, cismin akledilmeyen bir türüdür. Bu nedenle Seyyid Şerif [Cürcânî] *Hikmetü'l-Ayn* üzerine yazdığı hâşiyede bunu inkâr eder ve ona deliller getirerek ikisinden her birinin diğerinin cinsi altında yer aldığını ya da nefsin soyut cevher, bedenin ise bitişik ve yakın olan (*mukârin)* altında [yer aldığını] söyler. O halde ikisi arasındaki bileşim ancak aklî olarak düşünülebilir. Eğer bu mümkün olursa faal aklın yaptığı ve idare ettiği şeyle birlikte gerçekte tek bir durum olması mümkün olur.

[1173] Allâme Devvânî'nin bu yöndeki çözümüne gelince, belirttiğimiz gibi isabetli değildir. O ilkine eleştiride bulunarak şöyle der: "Ben" sözünün onun "oturan" olduğunu tasdik ettiğini kabul etmiyoruz. Aksine Şeyh [İbn Sînâ] ve diğerleri der ki, "ben" ile işaret edilen soyut nefistir. Onun cisimlerin özellikleriyle nitelenmesi cisimle ilintisi bakımındandır. Çünkü onun [bizzat] o olduğu zannedilir. Örfi kullanımlardan (*ıtlâkât*) gerçekler açığa çıkmaz. Geleneğin Allah Teâlâ'yı cisimlerin özellikleriyle nitelediğini ve O'na yönelirken göğü işaret ettiğini görmüyor musun? Oysa O, yönlerden ve cismânî özelliklerden münezzehtir. O halde onda,

[١١٧٠] منها أنا نفهم ضرورة من ذاتنا المشار إليها بأنا و مرادفاته معنى يصدق عليه أنه المدرك للأشياء و المتحرك و الجالس في المكان فإن كان هذا المعنى هو البدن لا يصدق عليه أنه مدرك إذ الجسم بما هو جسم غير مدرك و إن كان هو النفس فلا يصدق عليه أنه الجالس في المكان و إن كان المجموع فلا يصدق على مجموع مجرد و مادي أنهما مدرك و لا جالس كيف و الوحدة مساوقة للوجود بل هي عين الوجود وحدة فما لا له لا وجود له.

[١١٧١] و منها أن القوم عرفوا الإنسان بالحيوان الناطق و فسروا الناطق بمدرك الكليات و هذا التعريف لا يصدق على النفس المجردة وحدها و هو ظاهر و لا على البدن وحده لأنه ليس مدركا فضلا عن الكليات و لا على المجموع.

[١١٧٢] و منها أن التركيب الحقيقي بين المجرد بالفعل و المادي بالفعل بحيث يكون مجموعهما أمرا واحدا طبيعيا هو نوع من أنواع الجسم غير معقول و لهذا أنكره السيد الشريف في حواشي حكمة العين مستدلا عليه بأن كلا منهما واقع تحت جنس آخر أو النفس تحت الجوهر المجرد و البدن تحت المقارن فلا تركيب بينهما أصلا. اللهم إلا باعتبار عقلي و لو ساغ ذلك لجاز أن يكون العقل الفعال مع ما يفعله و يدبره أمرا واحدا بالحقيقة.

[١١٧٣] و أما الذي تفصى به العلامة الدواني عن هذه الوجوه فغير سديد كما نذكره أما الذي أورده على الأول بقوله لا نسلم أنه يصدق على مفهوم أنا أنه جالس بل ذكر الشيخ و غيره أن المشار إليه بأنا هو النفس المجردة و وصفه بصفات الأجسام من حيث تعلقها بالجسم حيث يتوهم أنها هو و الإطلاقات العرفية لا يقتنص منها الحقائق ألا ترى أن العرف يصف الباري تعالى بصفات الأجسام و يشير إليه حال التوجه إليه إلى السماء مع تنزهه عن الجهات و صفات الأجسام ففيه نوع مكابرة و إن

bazı büyüklerin, hatta *İşrâk* sahibinin [Sühreverdî] bile *el-Mutârahât* eserinde yapmış olduğu gibi bir tür büyüklenme vardır.

[1174] İnsan için söylenen "büyüyen", "mekânda bulunan", "yürüyen", "yiyen", "isteyen", "uyuyan" ve diğerleri gibi tüm adlandırmalar vicdan ile burhanı karşı karşıya getiren mecazi ve geleneksel adlandırmalardır. Vicdan yönüyle apaçıktır. Çünkü biz kendi nefsimizde bu cismânî nitelik ve eylemleri buluyoruz. Burhana gelince kendisine 'ben' diye işaret edilen insandır ve tüm insanlar canlıdır. Ve her canlı bu niteliklerin kendisine mecazi olarak değil gerçek anlamda yüklem olduğu bir cisimdir. Teşbîhî sıfatların Allah Teâlâ için kullanılmasına gelince bu, tevhid ilminde derinleşenlerin dışında kimsenin bilmediği büyük bir meseledir.

[1175] İkinci yön hakkında bahsettiklerine gelince şöyle der: "Düşünen canlı" olarak tanımlanan nefis ve bedenin birleşimidir. Çünkü bu birleşim cisimdir. Nitekim Şeyh *Şifâ* eserinde bunu şöyle tasdik der: O, kendisinde boyutlar varsayılabilen bir cevherdir. Çünkü tüm parçalarının boyutları kabule dâhil olmasına gerek yoktur. Zira tabii cismin, onun bir parçası olan türsel sûrette herhangi bir dahli yoktur. Dahası, ondan kabul ettiği, cismânî sûretten başka bir şey değildir. Bu birleşim ayrıca onda boyutları mümkün kılabilir. Her ne kadar sûret konumunda nefsin onda bir dahli yoksa da. Sonra bu birleşim, onu idrak eden soyut nefsi kapsadığından dolayı tümelleri idrak edebilir. Şeyden türeyenin şeyi doğrulaması bir ilkeye dayanmak zorunda değildir.

[1176] Üçüncü yön hakkında şöyle denilir: Biz soyut ile madde arasındaki gerçek terkibin akledilebilir olmadığını kabul etmiyoruz. Eğer bu soyut, onunla yönetim ve tasarruf ilişkisiyle bağlıysa ve ikisinden her biri diğerinin cinsi altında yer alıyorsa onda ihlal edilen bir şey yoktur. Bu durumda her ikisi de kınanmış ve kabul edilmemiştir. İlkinin sebebi şudur: Zira eğer söylenenler gerçek olsaydı gök ve yerin birleşiminin herhangi bir değerlendirmeye göre gök ve yer olduğunu tasdik etmesi gerekirdi. Çünkü şeyin bir açıdan yüklem, diğer bir açıdan ise yüklemin dışında bir parça olarak görüldüğü bu değerlendirmeler varlık bakımından ayrı olan anlamlar için değil, sadece tek bir varlıkla var olan anlamlarda geçerli ve doğru olur.

ارتكبه بعض الأكابر حتى صاحب الإشراق في المطارحات.

[١١٧٤] فإن القول بهذه الإطلاقات كلها على الإنسان مجازية عرفية من النامي و المتحيز و الماشي و الأكل و المشتهي و النائم و غير ذلك مما يصادم الوجدان و البرهان جميعا. أما الوجدان فظاهر فإنا نجد من أنفسنا هذه الصفات و الأفعال الجسمانية و أما البرهان فلأن المشار إليه بأنا إنسان و كل إنسان حيوان و كل حيوان جسم محمول عليه هذه الصفات بالحقيقة لا بالمجاز و أما إجراء الصفات التشبيهية على الباري جل عزه فله خطب عظيم لا يعلمه إلا الراسخون في علم التوحيد.

[١١٧٥] و أما ما ذكره عن الوجه الثاني بقوله إن المعرف بالحيوان الناطق هو مجموع النفس و البدن. فإن هذا المجموع جسم كما حققه الشيخ في الشفاء أنه جوهر يمكن فيه فرض الأبعاد إذ لا يلزم أن يكون لجميع أجزائه دخل في قبول الأبعاد فإن الجسم الطبيعي لا دخل للصورة النوعية التي هي جزؤه في ذلك بل قبوله لها الصورة الجسمية لا غير فكذلك هذا المجموع يمكن فرض الأبعاد فيه و إن لم يكن للنفس التي هي بمنزلة الصورة دخل فيه. ثم هذا المجموع مدرك للكليات لاشتماله على النفس المجردة التي هي المدركة لها و ليس شرط صدق المشتق على الشيء قيام مبدإ الاشتقاق.

[١١٧٦] و عن الوجه الثالث بأنا لا نسلم أن التركيب الحقيقي بين المجرد و المادي غير معقول إذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير و التصريف و كون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدح فيه فكلاهما مقدوح مردود. أما الأول فلأن ما ذكره لو كان حقا يلزم أن يصدق على مجموع السماء و الأرض أنه سماء و أرض بأي اعتبار أخذت لأن هذه الاعتبارات التي يكون الشيء بحسب بعضها محمولا و بحسب بعضها جزءا غير محمول إنما يجري و يصح في معان تكون موجودة بوجود واحد لا في الأمور المتباينة الوجود.

[1177] Sonra, birleşimi tasdik etmesine rağmen türsel sûretin değil de cisimliğin boyutları kabul etmesinde vazgeçilmez olan, onun boyutları kabul etmesidir. Zira bu, tam olarak ilk isteneni ilke olarak almaktır (*müsâdere ale'l-matlûb*). Burada söz, maddenin sûretle birliği hakkındadır. Bir şeyin sûreti ise tam olarak onun maddesini sûret bakımından ona eklenenlerle beraber tasdik eden tüm manaların ölçütüdür. Dolayısıyla canlının türsel sûreti tam olarak büyüyen duyusal boyutları almaya kâbildir. Ölüm ve bozulma anında ondan ayrışan cisimlik ise, daha önce buna işaret ettiğimiz gibi, onunla şahıs olarak birleşenden farklıdır.

[1178] Türeyenin geçerli olmasının bir ilkeye dayanmasının gerekli olmadığı ise şöyledir: Her ne kadar onun bir yönü varsa da ya dayanması ya da birleşmesi gerekir. Doğrulamak için sadece ilkeye atıfta bulunmak yeterli değildir. Demirci, ve hurmacı, güneşli gibi onlarla kanıtlanan örneklere güvenilmez. Çünkü onlardan çoğu ya metafordur ya da ilke olmayan bir ilke onlarda ilke olarak konulmuştur.

[1179] İkincisine gelince, burhan şeyin maddesinin, o şeyle birlikte tasavvur edilmeyen değil, o şeyle birlikte tasavvur edilen şey olduğuna hükmeder. Cisim, her ne kadar ona herhangi bir ekleme yapılmış olsa da ayrık bir cevherle tasavvur edilemez.

Açıklayıcı Bir Hatırlatma

[1180] Bil ki Seyyidü's-Sened [Seyyid Şerîf Cürcânî] üçüncü meselenin cevabında bizim takip ettiğimizden farklı bir yol izledi. Özeti şöyledir: Nefis ve bedenden bir şey bilfiil olarak mevcûd değildir. Şöyle ki, nefis ve bedenin her ikisinde de bileşimin onunla gerçeklik bulduğu bir varlık yoktur. Bunun yerine ikisini aklî değerlendirmeye tabi tutabilen başka bir durum için [bu varlık] mümkündür. Aynı şekilde madde ve sûretten meydana gelen tüm bileşimlerde [mümkündür]. Zira [Seyyidü's-Sened] der ki, o ikisi arasında ittihâdî bir bileşimin onu -yani soyutun cisimleşmesini ya da cismin soyutlaşmasını- gerektirdiğini kabul etmiyoruz. Çünkü bilmiş oldun ki, madde ve sûret dışarıda iki farklı durum değildir ki bu durumda bilfiil soyut ve maddi olsun ve bir haline gelmelerinden iki mezkûr durum gerekli olsun.

[١١٧٧] ثم ما تشبث من كون قبول الأبعاد للجسمية لا للصورة النوعية مع أنه يصدق على المجموع أنه قابل للأبعاد فهو بعينه مصادرة على المطلوب الأول. فإن الكلام هاهنا في اتحاد المادة بالصورة و الصورة للشيء هي بعينها مصداق جميع المعاني التي تصدق على مادتها مع ما يزيد عليها من جهة الصورة. فالصورة المنوعة للحيوان هي بعينها قابلة للأبعاد نامية حساسة و الجسمية المنفصلة عنها عند الموت و الفساد غير التي تكون متحدة معها بالشخص كما أومأنا إليه.

[١١٧٨] و الذي ذكره من عدم اشتراط صدق المشتق على قيام المبدإ و إن كان له وجه لكن يجب إما القيام و إما الاتحاد و مجرد النسبة إلى المبدإ غير كاف للصدق و الأمثلة التي يستدل بها على ذلك كالحداد و التامر و المشمس و غيرها لا تعويل بها إذ أكثرها إما مجازات و إما أن يوضع فيها ما ليس بمبدإ مبدأ.

[١١٧٩] و أما الثاني فالبرهان حاكم بأن مادة الشيء هي التي تصورت بذلك الشيء- لا التي لا يمكن أن يتصور به و الجسم لا يمكن أن يتصور بجوهر مفارق و إن كان مع أي إضافة فرضت له.

تذكرة فيها تبصرة

[١١٨٠] اعلم أن السيد السند سلك في الجواب عن الإشكال الثالث مسلكا آخر غير ما سلكناه. حاصله أن شيئا من النفس و البدن غير موجود بالفعل بمعنى أن هذا الوجود الذي به يتحقق المركب ليس وجودا لواحد منهما بل لأمر آخر قابل للتحليل العقلي إليهما و كذا في كل مركب من مادة و صورة فإنه قال لا نسلم أن التركيب الاتحادي بينهما مستلزم لذلك أي لتجسم المجرد أو تجرد المجسم لما عرفت من أن الصورة و المادة ليسا أمرين مختلفين في الخارج حتى يكون هناك مجرد و مادي بالفعل و لزم من صيرورتهما واحدا أحد الأمرين المذكورين.

[1181] Çünkü insan, spermin birtakım vesilelerle kendisine dönüştüğü şeydir. [Bununla birlikte] insan tek tabiatlıdır ve onun, dışarıda, sözü geçen diğer dönüşümler gibi ne maddi ne de soyut hiçbir parçası yoktur. Akıl, etkilerine göre onu, boyut almaya kâbil olan cevher, büyüyen, hisseden, tümelleri idrâk eden olarak sınıflandırır. Her ne kadar onun konum, ölçü ve mekâna sahip olması için boyut almaya kâbil olma ve büyüme gibi bu etkilerden bazılarını kuşanması gerekli olsa da. Fakat onun, tümelleri idrak etmekle kuşanması için bu üçünden [konum, ölçü ve mekân] herhangi birine sahip olması gerekmiyor. O halde o, bu üçünden soyut olması bakımından tümelleri idrak edendir.

[1182] Onlara göre soyuttan (*mücerred*) murat edilen budur. Çünkü çıplak (*üryan*) anlamına gelen soyutla kastettikleri bu üçünde âri olmaktır. O halde canlının, kendisinde bazı canlı özelliklerine sahip olurken diğer bazılarına sahip olmadığı başka bir şeye dönüşmesi mümkün olduğunda, at öldüğünde ölçü (*miktar*), şekil, renk geriye kalır ve büyüme ve duyumsama (*ihsas*) kalmaz.

[1183] İnsan da başka bir duruma dönüştüğünde ondan geriye ölçü, konum ve yer tutma (*mekân*) kalmazken tümelleri idrak etme geriye kalır. Sonra, soyut bir duruma dönüşür ki, bu durumda, orada bilkuvve var olan soyutluk bilfiil [alana] çıkar. Bunun imkânsızlığına dair bir delil bulunmamaktadır. O halde sorunun kaynağı bilkuvve olan şeyin, bilfiil olan şeyin yerini almasıdır. Bu durumda insan sûretinden ibaret olan soyut nefis tahlil [ile ortaya çıkan] (*tahlîli*) bir parça olmuş olur. Tıpkı diğer sûretlerin durumu gibi, bileşimsel parçalarda değil. [Cürcânî'nin sözleri burada] sona erdi.

[1184] Sözlerinin doğru olmadığını söylüyorum. Çünkü, defalarca belirttiğimiz üzere maddenin sûretle birleşmesinin anlamı, tek mevcûd olanın, varlığı maddenin varlığının aynısı olan sûret olmasıdır. Yani her ikisi de mutlak anlamda bu bilfiil varlık ile mevcuddur. Bu ikisi hakkındaki aklî çözümeme (*tahlil*) ancak onlardan her birini diğerinden soyutlanmış olması itibarıyla almasını [varsaymasına] göredir. Örneğin cisim, bitkisel sûret için bir maddedir. Şöyle denilir: Cismin bitkiye dönüşmesi, onun sadece 'boyutları almaya kâbil olan bir cevher olması' anlamında onun hakkında doğrudur. [Cisim] bitki sûretiyle sûretlenerek ona dönüştüğünde ise cevherlik ve boyutları almaya kâbil olma dışında, beslenen, büyüyen ve doğuran gibi başka mefhûmların ferdlerinden biri olur.

[١١٨١] فإن الإنسان قد انقلب النطفة إليه بالوسائط و هو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء أصلا لا مادي و لا مجرد كسائر مراتب الانقلابات المذكورة و العقل يقسمه بحسب آثاره إلى جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك للكليات و إن كان تلبسه ببعض هذه الآثار كقبول الأبعاد و النمو مستلزما لأن يكون له وضع و مقدار و حيز و تلبسه بإدراك الكليات لا يستلزم تلبسه بشيء من هذه الثلاثة فهو مدرك الكليات من حيث إنه مجرد عن هذه الثلاثة.

[١١٨٢] و هذا هو المراد بالمجرد عندهم فإن المجرد بمعنى العريان و أرادوا به العاري عن هذه الثلاثة ثم لما جاز أن ينقلب الحيوان إلى أمر آخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض آخر منها كان مات الفرس مثلا فإنه يبقى فيه المقدار و الشكل و اللون دون النمو و الإحساس.

[١١٨٣] فإذا انقلب الإنسان إلى أمر لا يبقى المقدار و الوضع و التحيز و يبقى فيه إدراك الكليات. فحينئذ انقلب إلى أمر مجرد يخرج المجرد الذي كان فيه بالقوة إلى الفعل. و لا دليل على امتناع ذلك فمنشأ السؤال أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فإذن يكون النفس المجردة التي هي صورة الإنسان جزءا تحليليا كما هو شأن سائر الصور لا جزءا تركيبيا انتهى.

[١١٨٤] أقول ما ذكره ليس بصحيح. فإن معنى اتحاد المادة بالصورة كما أشرنا إليه مرارا أن موجودا واحدا هو الصورة وجودها بعينه وجود ما هو المادة يعني أن كلا منهما مطلقا موجود بهذا الوجود بالفعل. و التحليل العقلي بهما إنما هو بحسب أخذ كل منهما باعتبار التجريد عن الآخر مثلا الجسم مادة للصورة النباتية و قيل صيرورة الجسم نباتا يصدق عليه أنه جوهر قابل للأبعاد فقط و إذا تصور بصورة النبات و انقلب إليها صار من أفراد مفهومات أخرى أيضا غير الجوهرية و قبول الأبعاد و هي المتغذي و النامي و المولد.

[1185] Şu halde bu anlamların tamamı, bilkuvve değil bilfiil olarak tek bir varlıkla mutlak olarak mevcûddur, yoksa bazılarının soyutlanmasıyla değil. Dolayısıyla cisim mutlak olarak alındığında kendisi hakkında 'büyüyen' ifadesi doğru olur. Yok eğer onda 'başka bir şeyin yokluğu' kaydıyla alınırsa madde olur. "Büyüyen"in anlamında ayrım (*fasl*) ya da sûretin itibara alınması arasındaki fark da bu şekildedir. Şu halde çözümleme ihtiyacı, sadece tikel olma (*cüz'iyye*) niteliğine göredir.

[1186] Bu anlamların bilkuvve oluşunun manası ancak ayrılma esnasında onların tafsilatlı varlıklarına göredir. Tıpkı koyu siyahta, yoğunluğu daha az olan siyahın bilkuvve olduğunun söylenmesi gibi. Ya da büyük bitişik "bir"de, küçüğün örneklerinin bilkuvve olması gibi. Kimse "Bu canlı bilfiil bir cisimdir." diyemez. Onun yerine "[O] salt bilfiil bir cisim değildir." diyebilir. Aynı şekilde "O, bilfiil duyumsayan (*hassas*) değildir." diyemez. Onun yerine "O, salt duyumsayan değildir." diyebilir. Keza insanda da bilfiil aklı kabul etme yetisine ilaveten mutlak canlının mâhiyetinde mevcûd olan tüm anlamlar bulunur. Ancak önceki anlamlar ile tümelleri bilfiil idrak etme arasında bir tür çelişki vardır ve birbirine çelişik olan iki şey tek bir varlıkla bilfiil var olamaz.

[1187] Zira söz konusu problem ve onun çözümü ifade ettiğimiz gibidir ki oda şöyledir: Düşünen (*nâtık*) ile kastedilen, tümelleri bilkuvve idrak eden akıl sahibi kimsedir. İnsan, bu maddi varlıktan ve birçok perde ve kabuktan soyutlanmadıkça akledilir olanı (*ma'kûl*) bilfiil bu cismânî varlığı bakımından idrak etmez, [ta ki] başka bir varlık ile nihayet bulup sonunda ayrık bir cevhere dönüşene kadar. Öyle ki nefsi bir akla dönüşür ve onun duyusal sûreti aklî sûret için manevi madde olur. Bu haliyle o, bilfiil akıl ve akledilendir.

[١١٨٥] فجميع هذه المعاني موجودة بالفعل لا بالقوة بوجود واحد لكن مطلقا لا باعتبار تجريد بعضها. فالجسم إن أخذ مطلقا هو جنس صادق على النامي و إن أخذ مقيدا بعدم شيء آخر فيه يكون مادة و هكذا الفرق بين اعتبار الفصل و الصورة في معنى النامي فالحاجة إلى التحليل إنما هي بحسب وصف الجزئية.

[١١٨٦] و معنى كون هذه المعاني بالقوة إنما هو باعتبار وجوداتها التفصيلية عند الافتراق كما يقال السواد الشديد فيه بالقوة أمثال السواد الضعيف أو في المتصل الواحد الكبير أمثال الصغير بالقوة و لا يمكن لأحد أن يقول ليس هذا الحيوان جسما بالفعل بل له أن يقول ليس جسما محضا بالفعل و كذا لا يمكن له أن يقول ليس هو حساسا بالفعل بل له أن يقول ليس حساسا محضا. فكذلك الإنسان يوجد فيه بالفعل جميع المعاني الموجودة في ماهية الحيوان المطلق مع زيادة قوة فيها قبول العقل بالفعل لكن لما كان بين المعاني السابقة و إدراك الكليات بالفعل نحو تناقض و المتناقضان لا يوجدان بوجود واحد بالفعل يرد الإشكال المذكور.

[١١٨٧] و دفعه بما بيناه من أن المراد بالناطق هو العاقل المدرك للكليات بالقوة و ليس للإنسان بحسب هذا الوجود الجسماني إدراك المعقول بالفعل إلا بعد أن ينسلخ عنه هذا الوجود المادي و عن كثير من الغواشي و القشور حتى ينتهي إلى وجود آخر و ينقلب إلى جوهر مفارق أخيرا و ذلك بأن تصير نفسه عقلا و الصورة الحسية له مادة معنوية لصورة عقلية هي عقل و معقول بالفعل.

Dokuzuncu Fasıl

Madde ile Sûretin Birliği Söylemine Getirilen Vehmî Şüphelerin Çözümü Hakkında

Hâşiyetü't-Tecrîd Sahibinin [Seyyid Şerîf el-Cürcânî] Çağdaşlarına Yönelttiği Şüpheler

[1188] Her ne kadar onun madde ile sûretin birliği hakkındaki görüşleriyle bizim görüşümüz arasında uzak bir mesafe olsa da [Cürcânî] şöyle der: Aklî çözümleme basitler için geçerlidir. Zira gözün, algıladığı renkler arasında siyahı ayırt ederek ve onu beyaz olandan ayırarak algılaması gibi, akıl da basitleri, bir renk olan cins ve ayrım olarak ayrıştırır.

[1189] Ne var ki Şeyh [İbn Sînâ] arazlar için madde ve sûretin olmadığını açıkladı. Dahası şöyle diyoruz: Bu çözümleme (*tahlîl*) soyutlarda gerçekleşir. Zira soyutlar, özel cevherlerdir ve her biri için cevherden ibaret olan bir cins ve onu diğerlerinden ayırt eden bir ayrım vardır. Şu halde onun bir maddesi olması gerekir. Bu durumda soyut olmaz. Oysa bu, varsayıma aykırıdır. Bu yüzden bil ki, onların heyûlâ ile murat ettikleri, cinsten ibaret olan analitik (*tahlîlî*) parçadan hayal ettikleri değildir. Ayrıca sûretten kastettikleri de, ayrım olan akıldaki ayırt edici tahlîlî parçadan olduğunu zannettikleri değildir. Aksi takdirde onlara göre zorunlu olmayan her şey mutlak anlamda maddi olmalıdır. Zira cins ve ayrımın çözümlemesi onlara göre mümkün varlıkların tümünde geçerlidir.

[1190] Diyorum ki, basit ile bileşik denilen arasındaki fark onların zannettikleri gibi şu şekilde değildir: 'Varlık'ın ilkinde cins ve ayrım anlamı birdir. İkincisinde ise [bu anlam] çokludur, öyle ki 'insan' gibi tek tabii bir türde, uzak ve yakın olan cinslerine ve ayrımlarına göre çok sayıda mevcûdat bulunmaktadır. Aksi takdirde "Zeyd" tek bir varlık olmaz, aksine asker kavramının 'bir'liği gibi ancak itibari bir birliğe sahip olan çoklu varlık olmuş olurdu. Çünkü hangi itibarla alınırsa alınsın farklı varlıklara sahip olan mevcûdların tek bir varlık olarak ele alınmaları mümkün değildir. Zira sayısal birliğin konusunun, aynıyla çoğulun konusu olması imkânsızdır, her ne kadar iki itibarla olsa da.

الفصل التاسع

في حل شكوك تتوهم ورودها على القول بالاتحاد بين الصور و المواد

مما أوردها صاحب حاشية التجريد على معاصره.

[١١٨٨] و إن كان بين ما ذهب إليه من الاتحاد و بين ما رأيناه بونا بعيدا قال إن التحليل العقلي يجري في البسائط فإن العقل يحللها إلى جنس و هو اللون و فصل يميزها كالقابض للبصر بالنسبة إلى السواد و المفرق للبصر بالنسبة إلى البياض فلو كان الحال على ما ذكره لكان لتلك الأعراض مادة و صورة.

[١١٨٩] مع أن الشيخ قد صرح بأن ليس للأعراض مادة و صورة بل نقول هذا التحليل يجري في المجردات فإنها جواهر مخصوصة لكل منها جنس هو الجوهر و فصل يميزه عن غيره فيلزم أن يكون لها مادة فلا تكون مجردة هذا خلف فعلم أن مرادهم من الهيولى ليس ما تخيله من الجزء التحليلي الذي هو الجنس و لا بالصورة ما توهمه من الجزء التحليلي المميز في العقل الذي هو الفصل و إلا لكان ما سوى الواجب مطلقا ماديا عندهم فإن التحليل إلى الجنس و الفصل يجري في جميع الممكنات عندهم.

[١١٩٠] أقول الفرق بين البسيط و بين ما سمي مركبا ليس كما توهمه من أن الوجود في الأول للمعنى الجنسي و المعنى الفصلي واحد و في الثاني متعدد حتى يكون في النوع الواحد الطبيعي كالإنسان مثلا موجودات كثيرة حسب أجناسه و فصوله القريبة و البعيدة و إلا لم يكن زيد مثلا موجودا واحدا بل موجودات كثيرة لها وحدة اعتبارية- كوحدة العسكر إذ يمتنع أن يكون الموجودات المتبائنة الوجود بأي اعتبار أخذ موجودا واحدا لأن موضوع الوحدة العددية يستحيل أن يكون بعينه موضوع الكثرة و لو باعتبارين.

[1191] Evet, sayısal birin kavram bakımından birçok anlamdan bileşik (*mürekkeb*), zât ve varlık bakımından bir olması mümkündür. Dahası "basit" denilen ile "mürekkeb" denilen arasındaki fark işaret ettiğimiz gibi şöyledir: Onda cins ve maddeye karşılık gelen anlam bazen ayrıma ve sûrete karşılık gelen anlamdan farklı olarak tek başına var olabilir, bitki için tohum ve canlı için nutfe gibi.

[1192] Şu halde sûret, maddenin istidâdından sonra var olduğunda sadece madde için var olan varlık geçersiz olur. Böylece onun manası için, bu madde için doğru olan tüm anlamları, yakın ayrım olan başka bir anlamla birlikte daha üstün bir şekilde tasdik etmesi bakımından bu varlıktan daha üstün ve daha eksiksiz olan bir varlık hâsıl olur. Onun madddesine dayanan (*terettüb eden*) her şey bu taşan (*fâize*) sûrete dayanır. Sûretin kendi şahsıyla taşmasından önceki madde, sûret ile 'bir'lik olan cinssel anlamdaki madde değildir. Aksine, cinssel anlam akıl tarafından ayrım anlamından soyutlandığında, mâhiyet ve tür bakkımından hâricî madde ile birleşen aklî madde olur. Keza, ayrımsal (*faslî*) mana da akıl tarafından cinssel anlamdan soyutlandığında aklî sûret adını alır ki bu, varlıkta hâricî sûretten başkadır. Çünkü bu, akılda iken diğeri hâriçtedir.

[1193] Onların "Arazların madde ve sûreti yoktur, aynı şekilde soyutların da madde ve sûreti yoktur." sözüne gelince, bu söz, arazların "hâricî cismânî bir maddesi yoktur" anlamındadır, yoksa bu, onun için, ona olan nispeti, aklın çözümlemesi (*tahlîl*) esnasında maddenin nispeti olan bir anlamın olmadığını [ifade etmez]. Zira onlar mâhiyetin vücuda nispetini, maddenin sûrete nispeti kılmışlardır. Şeyh [İbn Sînâ] şöyle dedi: Zorunlu, hakikati basît olandır. O'nun dışındakiler ise bileşik çifttir. Madde ve sûretin, bileşik ve basît hakkındaki kullanımı (*ıtlak*), mefhûmda birlik *(ittihad)* olmaksızın sadece lafzî bir iştirak değildir. Çünkü şeyin maddesi, o şeyin hakikati bakımından 'tamamlanmamış olan'dır. Sûreti ise şeyin hakikatinin tamamıdır. Sonra şöyle der: Bileşiklerde unsurların sûretinin kalıcılığının olmadığına ilişkin tahayyül edilenler, filozoflardan muteber olanların üzerinde mutabık kaldıkları şeyin hilafınadır. Örneğin [yakutun] tüm parçalar[ın]a yakut sûretinin hulûl etmesi 'sirayet hulûlü'dür ve onların bu konuda üzerinde anlaşma sağladıkları iddiası menedilmiştir.

[١١٩١] نعم الواحد العددي يجوز أن يكون مركبا من معان كثيرة بحسب المفهوم واحدة بحسب الذات و الوجود بل الفرق بين ما يسمى بسيطا و ما يسمى مركبا هو الذي أومأنا إليه من أن معنى الذي فيه بإزاء الجنس و المادة قد يوجد على حدة من غير معنى الذي بإزاء الفصل و الصورة كالبذر للنبات و النطفة للحيوان.

[١١٩٢] فالصورة إذا وجدت بعد استعداد المادة بطل ذلك الوجود الذي كان للمادة فقط و حصل لمعناها وجود آخر أفضل و أتم من ذلك الوجود حيث يصدق عليه جميع المعاني الصادقة على تلك المادة على وجه أشرف مع معنى آخر هو الفصل القريب و يترتب على هذه الصورة الفائضة جميع ما كانت مترتبة على مادتها و ليست المادة التي كانت هي قبل فيضان الصورة بشخصها هي المعنى الجنسي الذي يتحد بالصورة. بل المعنى الجنسي إذا جرده العقل عن المعنى الفصلي كان مادة عقلية اتحدت بالمادة الخارجية ماهية و نوعا و كذا المعنى الفصلي إذا جرده العقل عن المعنى الجنسي- يقال له الصورة العقلية و هي في الوجود غير الصورة الخارجية لأنها في العقل و هذه في الخارج.

[١١٩٣] و أما قولهم ليس للأعراض مادة و صورة و لا للمجردات مادة و صورة معناها ليس لها مادة جسمانية خارجية لا أنه ليس لها معنى نسبته إليه عند التحليل نسبة مادة الشيء إليه كيف و هم جعلوا نسبة الماهية إلى الوجود نسبة المادة إلى الصورة. و قال الشيخ فالواجب بسيط الحقيقة و ما سواه زوج تركيبي. و ليس إطلاق المادة و الصورة على المركب و البسيط على مجرد الاشتراك اللفظي دون الاتحاد في المفهوم. لأن مادة الشيء هي ما لا يتم بحسبها حقيقة ذلك الشيء و صورته هي تمام حقيقتها. ثم قال إن ما تخيله من نفي بقاء صور العناصر في المركبات يخالف لما أطبق عليه المعتبرون من الحكماء و ما ذكره من أن حلول الصورة الياقوتية مثلا في جميع الأجزاء حلول السريان و دعوى اتفاقهم على ذلك ممنوع

Bilakis İbn Sînâ'nın sözlerinden çıkarılan şudur: Örneğin yakut sûreti, onun basît unsurî parçalarının dışındaki karışımsal niteliklere maruz kalan tüm bileşik parçalarına sirayet etmiştir. Bir şeyin, bazı parçalarda ya da bazı açılardan sirayet ederken diğer parçalarına ve bazı bakımlardan (*haysiyye*) sirayet etmemesinde bir sakınca yoktur. Yüzeyde sadece uzunluk açısından sirayet eden çizgi gibi. Yüzey ise matematiksel cisimde derinlik bakımından değil, boy ve en bakımından sirayet edendir.

[1194] Öncelikle şunu söylüyorum: Tabi olunan, bu ileri gelenlerden nakledilenler değil, burhandır. Sonra sabit olduklarının takdiriyle unsurların sûretlerinin bekâsı, örneğin ne yakut sûretinin kıvamına ne de maddesi olması açısından maddesinin kıvamına dâhil değildir. Çünkü madde, zâtında sûreti belirsiz olan bir şeydir. Öyle ki yakut sûretinin başka bir maddede ya da maddede olmaksızın tahakkuku varsayılsa bile yine yakut olurdu. Karışım konusunda daha genişçe açıklayacağımız üzere unsurlardan hiçbirisi bu tabii türlerde saflığıyla mevcûd değildir.

[1195] Behmenyâr'ın *Kitâbü't-Tahsîl*'de söylediği ve yakutta tahakkuk etmesinin takdirine göre unsurların varlıklarının yakutluk mâhiyetinde bir dahlinin olmadığına ve aynı şekilde unsurların varlıklarının ve karışımlarının da canlıda bir dahlinin olmadığına delalet eden şey şudur: Biz, unsurlar ve karışımların bileşimi olan ve hisseden ve iradeyle hareket eden, beslenen, büyüyen ve çözülmenin karşılığını talep eden cisimler görüyoruz. O halde öncelikle bu cisimlerin, kendi parçalarında bulunmayan bir 'cisimlik' özelliğine sahip olmaları gerekir. Çünkü 'cisimlik' özelliğine sahip olmayan şeyden özel bir fiil sâdır olmaz. Büyüme, beslenme ve çözülmenin karşılığını talep etme [cisimlik özelliğine sahip olan] bu cisme özgüdür. Zira onun unsursal karışım ve parçalarından her biri için büyüme, çözülme ve beslenme söz konusu değildir. Tıpkı gözün tüm parçalarının görme yeteneğine sahip olmaması, aksine görmenin göz olması bakımından göz için, aynı şekilde büyümenin de beden olması bakımından beden için olması gibi.

[1196] O halde hayvan ve bitkilerin, onların her parçasında bulunmayan cismânî bir özelliğe sahip oldukları açıklık kazanmış oldu. Bu durumda onlarda parçaların varlığı bilkuvvedir. Zira birliği bilfiil olan her şeyde parçalar bilkuvvedir. Onun [Behmenyâr] sözleri burada sona erdi.

بل الذي يستفاد من كلام الشيخ أن الصورة الياقوتية مثلا سارية في جميع أجزائه المركبة التي هي معروضة للكيفية المزاجية دون أجزائه البسيطة العنصرية .و لا بأس بأن يكون الشيء ساريا في بعض أجزاء الشيء دون بعض أو من بعض الحيثيات دون بعض كالخط فإنه سار في السطح من حيث الطول فقط و السطح سار في الجسم التعليمي من حيث الطول و العرض دون العمق.

[١١٩٤] أقول أولا المتبع هو البرهان دون النقل عن أولئك الأعيان ثم إن بقاء صور العناصر على تقدير ثبوتها غير داخلة في قوام الصورة الياقوتية مثلا و لا في قوام مادتها بما هي مادتها إذ المادة أمر مبهم الصور في ذاتها حتى لو فرض تحقق الصورة الياقوتية في مادة أخرى أو لا في مادة لكان ياقوتا على أنا سنبين في مبحث المزاج زيادة تبيين أن شيئا من العناصر غير موجودة بصرافته في هذه الأنواع الطبيعية.

[١١٩٥] و الذي يدل على أن وجودات العناصر على تقدير تحققها في الياقوت لا مدخلية لها في الماهية الياقوتية و كذا وجودات العناصر و الأخلاط لا مدخلية لها في الحيوان ما قاله بهمنيار في كتاب التحصيل و هو أنا نرى أجساما مركبة من العناصر و الأخلاط- تحس و تحرك بالإرادة تغذو و تنمو و تطلب بدل ما يتحلل فيجب أن يكون أولا لهذه الأجسام خصوصية جسمية ليست لأجزائها فإن ما ليس لها خصوصية جسمية لم يصدر عنه فعل خاص و النمو و الاغتذاء و طلب ما يتحلل يختص بهذا الجسم فإنه ليس لكل واحد من أخلاطه و أجزائه العنصرية نمو و لا تحلل و لا اغتذاء كما ليس لكل واحد من أجزاء العين إبصار بل الإبصار للعين بما هو عين و النمو للبدن بما هو بدن.

[١١٩٦] فتبين أن للحيوانات و النباتات خصوصية أجسام ليست لكل واحد من أجزائها فوجود الأجزاء فيها إذن بالقوة لأن كل ما يكون وحدته بالفعل فالأجزاء فيه بالقوة انتهى كلامه ثم قال الفاضل الدواني إن ما

Sonra, faziletli bir kimse olan Devvânî şöyle der: [Behmenyâr'ın] delil sadedinde İbn Sînâ'nın *Hikmet-i Âlâiyye*'sindeki sözlerinden naklettikleri, heyûlâ ve sûretin bizzat birlik teşkil etmelerinden (*ittihad*) kastının, her ikisinin, 'heyûlâ ve sûret' olmaları bakımından değil de 'cins ve ayrım olmaları' bakımından birlik teşkil etmelerinin mümkün olmasından dolayı onun istediği şeye delalet etmemektedir. Dahası onun bizzat birlik teşkil etmeleri ile kastettiği şey, terkib yoluyla her ikisine ârız olan 'bir'lik, askerin 'bir'liği ya da on sayısı gibi itibari 'bir'lik değil gerçek 'bir'liktir. Bu nedenle bu ikisinin bir araya gelmesinden oluşan tek bir zâttır.

[1197] Aynı şekilde onun *İşârât* ve şerhinden naklettiklerinin anlamı da şöyledir: Heyûlâ, örneğin su olmaklık sûretinin hulûl etmesiyle meydana geldiğinde bilaraz su haline gelir. Keza bir cismi siyahlık mahal edindiğinde bilaraz siyah olur. Bu nedenle burada söz konusu olan birlik (*ittihad*), ilineksel (*arazi*) olanlar ile konuları arasındaki birlik gibi, arazi bir birliktir. Bu, tıpkı arız olanlar ile arız olunanlarda olduğu gibi onlardan üçüncünün meydana gelmesi ile çelişmez. [Devvânî'nin sözleri] sona erdi. Şöyle diyorum: Onun ilkin dile getirmiş olduğu "Heyûlâ ve sûret arasındaki birlik onların cins ve ayrım oluşları bakımındandır." sözü aslında kastedilenin kabulüdür. Zira biz heyûlânın sahip olduğu herhangi bir varlığa göre sûretle birlik (*müttehid*) olduğunu iddia etmiyoruz. Aksine onun, kendisi bakımından, sûretin aynı olan bir varlık türüne sahip olduğunu savunuyoruz. Bu varlık, dışarıda sûretin varlığının aynısıdır. Akılda ise sûret için maddeden soyulmuş olan başka bir varlık vardır.

[1198] İkinci olarak dile getirmiş olduğu "Onlara terkip ile arız olan birlik, itibari birlik değil hakiki birliktir." ifadesi son derece zayıftır. Zira bir şeydeki hakiki birlik (*vahdet*), o şeyin zâtî varlığıyla çoklu eşyanın aynısı oluşundan ibarettir. Böylece onların birliği (*vahdet*) bilfiil bir birlik olurken çoklukları ise bilkuvve olur. İşte sûretin zâtıyla, ona yüklenen maddenin anlamına ölçüt oluşundan bizim kastettiğimiz şey budur. Üçüncü olarak söyledikleri de iki açıdan geçersiz ve saçmadır: Bunlardan ilki, daha önce kabul ettiği şu [ilke] ile çelişmesidir: "O ikisine ârız olan birlik hakiki birliktir. Çünkü ne zamanki iki şey arasındaki 'bir'lik gerçek olursa o iki şey arasındaki 'bir'lik bilaraz değil bizzat olur. Zira bilaraz

نقله في معرض الاستدلال من كلام الشيخ في الحكمة العلائية لا يدل على مطلوبه لجواز أن يكون مراده من اتحاد الهيولى و الصورة بالذات اتحادهما من حيث كونهما جنسا و فصلا لا من حيث كونهما هيولى و صورة بل نقول مراده من اتحادهما بالذات أن الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية لا وحدة اعتبارية كوحدة العسكر و العشرة و لذلك ما يتألف منهما ذات واحدة.

[١١٩٧] و كذلك ما نقل عن الإشارات و شرحه فإن معناه أن الهيولى إذا تحصلت بحلول الصورة المائية مثلا صارت ماء بالعرض كما أن الجسم إذا حل فيه السواد صار أسود بالعرض فالاتحاد الذي هاهنا كالاتحاد بين العرضيات و موضوعاتها هو اتحاد عرضي- و لا ينافي ذلك أن يحصل منهما ثالث كما في العرضيات و معروضاتها انتهى أقول أما الذي ذكره أولا أن الاتحاد بين الهيولى و الصورة إنما هو من جهة كونهما جنسا و فصلا فهو في الحقيقة اعتراف بالمقصود فإنا لا ندعي أن الهيولى- بحسب أي وجود لها تكون متحدة بالصورة بل ندعي أن لها نحوا من الوجود بحسبه- يكون عين الصورة و ذلك الوجود هو بعينه وجود الصورة في الخارج و للصورة وجود آخر في العقل مجردا عن المادة.

[١١٩٨] و أما الذي ذكره ثانيا من أن الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية لا اعتبارية في غاية الرداءة فإن كون الوحدة حقيقية في شيء عبارة عن كون ذلك الشيء بوجوده الذاتي عين أشياء كثيرة فيكون وحدتهما وحدة بالفعل و كثرتهما بالقوة و هذا هو المطلوب بعينه لنا من كون الصورة لذاتها مصداقا لحمل معنى المادة عليها و أما الذي ذكره ثالثا فهو أيضا باطل سخيف من وجهين أحدهما أنه ينافي ما اعترف به سابقا من أن الوحدة العارضة لهما حقيقية لأنها متى كانت الوحدة بين شيئين حقيقية كان الاتحاد بينهما بالذات لا بالعرض لأن ما بالعرض هو ما عند

olan şey, tıpkı bu araştırmacı âlimin kabul ettiği gibi, muhakkikler tarafından kabul edilen şeydir. Burada söz konusu olan sûret ile araz arasındaki fark, tahkik ehline gizli olan bir durum değildir.

[1199] Nasıl olur da basiret ehli, "Mutlak cisim ile su arasındaki 'bir'lik, araz yoluyla (*bilaraz*) olan bir 'bir'liktir ve su, sûreti ile sudur." ve yine "Cins ile ayrım arasındaki birlik de araz yoluyla olan birliktir." demeyi unutur?! Zira cins ve ayrım tek bir varlıkla vardır. Madde ile sûret de iki mutlak olarak ele alındıklarında durum aynı şekildedir. Onlardan bazıları için bu vehmin kaynağı filozoflardan duydukları "Cins, ayrımı için genel arazdır, ayrım ise cinse özeldir." şeklindeki sözleri olabilir. Onlar mâhiyetin arazları ile varlığın arazları arasında fark gözetmezler. Bu yüzden aralarındaki arızlık ve maruzluğun varlık bakımından olduğunu iddia ederler ki bu doğru değildir. Çünkü ayrımın varlığı, onu meydana getiren cinsin varlığının kendisidir. Aralarındaki fark ise ancak tanım ve mefhûm bakımındandır. Şöyle ki onlardan birinin mefhûmu diğerinden farklıdır. Nitekim mesela "nâtık" mefhûmu, "canlı" mefhûmunun dışındadır. Bunun tersi de aynı şekildedir. Bununla birlikte "nâtık"ın varlığı, "canlı"nın varlığının kendisidir.

[1200] Sonra [Devvânî] şöyle dedi: Sûreti, cismin sûretini 'cismin kendisiyle [neyse] o olduğu' şeklinde nitelemesi bakımından, şeyin mâhiyeti olarak tanımladığına dair Şeyh [İbn Sînâ'dan] nakledilenlere gelince, onun bununla kastetttiği, cismin bilfiil husûlünün sûret sebebiyle olmasıdır. Onun (هو بها) sözünde geçen (ب) harfi sebep içindir. Mahiyetin tanımında kullandığı (بما به الشيء هو هو) ifadesinde [başta] geçen (ب) ile de sebepliliğin reddi kastedilmektedir. Çünkü örneğin insan, mâhiyeti sebebiyle insan olmaz. Sonra "o ikisinin varlıkta 'bir'lik oldukları şeklindeki takdirle 'cismin sûretinin mâhiyetiyle tanımlanması'nın sahih olması" da doğru değildir. Aynı şekilde ayrımın, şeyin mâhiyetiyle tanımlanması da mümkün değildir. Eğer bu ikisinin varlıkta 'bir'lik olduklarına nazaran doğru olursa heyûlânın da onunla tanımlanabilmesi mümkün olur. Çünkü ona göre birlik (*ittihad*) heyûlâ ile sûret arasında ortaktır.

[1201] Sonra, eğer sûret onun mâhiyetinin tamamı olsaydı -ki ona göre bu, aynıyla ayrımdır- ona göre cins olan heyûlâ, mâhiyetin dışında [bir şey] olurdu. Bu, hiçbir akıl sahibinin söyleyeceği bir söz değildir.

المحققين كما اعترف به هذا الحبر المدقق و الفرق بين الصورة و العرض في ذلك مما لا يخفى على أهل التحقيق.

[١١٩٩] و كيف يذهب على أهل البصيرة أن يقول إن الاتحاد بين الجسم المطلق و الماء اتحاد بالعرض و الماء ماء بصورته و يقول الاتحاد بين الجنس و الفصل اتحاد بالعرض كيف و الجنس و الفصل موجودان بوجود واحد فكذلك المادة و الصورة إذا أخذتا مطلقتين و لعل منشأ هذا الوهم لبعضهم أنهم لما سمعوا قول الحكماء بأن الجنس عرض عام لفصله و الفصل خاصة للجنس و لم يفرقوا بين عوارض الماهية و عوارض الوجود فزعموا أن العارضية و المعروضية بينهما في الوجود و ذلك باطل فإن وجود الفصل بعينه وجود الجنس الذي يحصله و إنما الفرق بينهما بحسب الحد و المفهوم بمعنى أن مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر فمفهوم الناطق مثلا خارج عن المفهوم من الحيوان و كذا العكس مع أن وجود الناطق بعينه وجود الحيوان.

[١٢٠٠] ثم قال و أما ما نقل أن الشيخ عرف الصورة بأنها ماهية الشيء حيث وصف صورة الجسم بأن الجسم هو بها هو هو فمراده أن حصول الجسم بالفعل بسبب الصورة- فالباء في قوله هو بها للسببية. و أما الباء في تعريف الماهية بما به الشيء هو هو فالمراد بها نفي السببية إذ الإنسان مثلا لا يصير بسبب ماهيته إنسانا ثم ما توهمه من أنه على تقدير اتحادهما في الوجود يصح تعريف صورة الجسم بماهيته غير مسلم كما لا يجوز تعريف الفصل بماهية الشيء و لو صح ذلك نظرا إلى اتحادهما في الوجود لجاز تعريف الهيولى أيضا بها فإن الاتحاد مشترك بين الهيولى و الصورة عنده.

[١٢٠١] ثم لو كانت الصورة تمام ماهيته و هو بعينها الفصل عنده كانت الهيولى التي هي الجنس عنده خارجا عن الماهية و هذا مما لا يقول

Eğer sûret, şeyin mâhiyeti olursa, "O nedir? (*ma hüve?*)" sorusunun cevabında yer alması mümkün olur. Bu durumda onun hakkında doğru olması için mutlak olarak alınır. Bu durumda o ayrım (*fasl*) olmuş olur ve ayrımın "Nedir o?" sorusunun cevabında yer alır. Bu çelişkidir. [Devvânî'nin sözleri] sona erdi.

[1202] Şöyle diyorum: Görünüşe göre iki yerde "bâ" tek bir anlamda sebeplilik [anlamında] kullanılmıştır. Oysa onunla kastettiği, başkasının sebepliliğini nefyetmektir. Zira "Şeyin mâhiyeti, o şeyin onunla [neyse] o olduğu şeydir." denildiğinde bu, "onun hüviyetinin başka bir şey sebebiyle olmaması" demektir. Aynı şekilde "Cismin sûreti, cismin onunla cisim olduğu şeydir." denildiğinde de bunun anlamı, "sûret meydana geldiğinde bu cismin hakikatinde o sûretin dışında bir şeye ihtiyaç duymamasıdır. Ayrıca şeyin sûretini, onun mâhiyeti olarak tanımlanmasını kabul etmemesi" herhangi bir yönü ve dayanağı olmayan bir şeydir.

[1203] Aynı şekilde "Ayırımın tanımı şeyin mâhiyetiyle yapılamaz." sözünde de ayrım mefhûmu ve tabiatı ile ve yine mâhiyet mefhûmu ve onun misdakını birbirine karıştırmaktan veyahut da mutlak tanım ve tahdidi birbirine karıştırmaktan kaynaklanan bir safsata *(mugâlata)* vardır. Aksi takdirde şeyin ayrımını mâhiyetiyle tarif etmede, örneğin "nâtık"ı "insan" ile tarif etmede kimse için bir engel yoktur. Çünkü "insan" mefhûmu, "nâtık"ı doğrular ve doğrulukta ona müsavidir. Belki de bazılarına göre "nâtık"tan daha meşhur ve daha çok bilinendir.

[1204] Evet, mâhiyetin ayrımla tanımlanması mümkün değildir. Dahası, özellikle de bizim, ayrımın kendisine paralel olduğu sûretin aynıyla bizzat varlıklardan bir varlık olduğuna ve tanım ve mefhûm bakımından varlığın dışında olan mâhiyetin ise varlık olarak varlık (*vücûd*) ile birleşik (*müttehid*) olduğuna dair görüşümüz bakımından ayrımın (*fasl*) bir tanımı yoktur. Bu şeyin sûretinin onun mâhiyetinin tamamı olduğu görüşünü benimseyenler ve belirtildiği üzere onu tanımlayanlar, bunu, maddenin de aynı şekilde olması ve zikredildiği üzere tanımlanması için sadece varlık bakımından aralarında birleşim sağlansın diye yapmıyorlar.

[1205] "Eğer sûret, şeyin mâhiyetinin tamamıysa 'Nedir o?' sorusunun cevabında yer alabilir..." sözüne gelince, bu, menedilen bir şeydir. Zira örneğin insan, canlının mâhiyetinin tamamı olmakla birlikte onun

به عاقل و لو كانت الصورة ماهية الشيء لجاز وقوعه [عنها] في جواب السؤال عنه [عنها] بما هو و حينئذ يكون مأخوذا مطلقا ليصدق عليه فكان فصلا فيقع الفصل في جواب ما هو هذا خلف انتهى.

[١٢٠٢] أقول إن الظاهر أن الباء في الموضعين استعملت بمعنى واحد هو معنى السببية لكن يراد بها نفي سببية الغير فإذا قيل ماهية الشيء هي التي بها هو هو أي ليست هويته بسبب شيء آخر و كذا إذا قيل صورة جسم هي التي بها ذلك الجسم معناه أن الصورة إذا حصلت لا يحتاج ذلك الجسم في حقيقته إلى شيء غيرها ثم عدم تسليمه تعريف صورة الشيء بماهيته مما لا وجه له و لا مستند فيه.

[١٢٠٣] و قوله كما لا يجوز تعريف الفصل بماهية الشيء فيه مغالطة ناشئة من الخلط بين مفهوم الفصل و طبيعته و مفهوم الماهية و مصداقها أو من الخلط بين مطلق التعريف و بين التحديد و إلا فلا حجر لأحد في تعريف فصل الشيء بماهيته بأن يعرف الناطق مثلا بالإنسان فإن مفهوم الإنسان صادق على الناطق مساو له في الصدق و ربما كان أشهر و أعرف من الناطق عند قوم.

[١٢٠٤] نعم لا يمكن تحديد الفصل بالماهية بل لا حد للفصل سيما على ما ذهبنا إليه من كون الصورة التي يحاذي بها الفصل هي بعينها وجود من الوجودات و الماهية خارجة عن الوجود حدا و مفهوما متحدة معه وجودا و من ذهب إلى أن صورة هذا الشيء هي تمام ماهيته و عرفها بما ذكر لم يفعل ذلك لمجرد الاتحاد بينهما في الوجود حتى لزم أن يكون المادة أيضا كذلك و جاز تعريفها بما ذكر.

[١٢٠٥] و أما قوله لو كانت الصورة تمام ماهية الشيء لجاز وقوعها في جواب ما هو إلى آخره ممنوع فإن الإنسان مثلا تمام ماهية الحيوان و

hakkındaki sorunun cevabında yer almaz. Aksine onun zikrettiği şey mugalatadır ve daha ziyade mâhiyet ile varlık arasındaki karışıklıktan kaynaklanmaktadır.

[1206] Her şeyin varlığının onun mâhiyetinin tamamı ve onun aynısı olduğunu ve şeyin varlığının, o şey hakkındaki "O nedir?" sorusunun cevabında yer almasının mümkün olmadığını görmüyor musun? Nitekim şeyin sûretinin, o şeyin bizzat varlığı olduğunu ve her şeyin varlığının o şeyin bizzat ve bilaraz tüm zâtî ve arazi varlığı olduğunu öğrenmiştin.

[1207] Bil ki Şeyh [İbn Sînâ] bazı risalelerinde şöyle der: Her şey, maddesiyle değil sûretiyle o şeydir. Öyle ki [İbn Sînâ] açıklamasını, yatağın, tahtasıyla değil [yatak] heyetiyle yatak olduğunu; kılıcın, demiriyle değil keskinliğiyle kılıç olduğunu söylemeye kadar vardırdı. Filozoflar hikmeti elde etmenin faydaları ve gayesi hakkında şöyle derler: "İnsan nefsi, hikmet sayesinde, âlemin maddesiyle değil sûretiyle âlem olduğunu ispat edercesine, bu duyusal âleme benzer bir şekilde aklî bir âleme dönüşür. Zira feleklerden, unsurlardan ve onlarda bulunanlardan meydana gelen bu varlıkların sûretleri aklî bir tarzda nefiste hâsıl olduğunda nefis aklî bir âlem olur. O halde bu sözden, her şeyin sûretinin o şeyin hakikatinin tamamı ve [sûretinin] varlığının da mâhiyetinin varlığı olduğu bilinmiş oldu.

İzah

[1208] Bilesin ki, son derece önemli olan bu konu ve diğer konulardaki itimat ve güvenimiz salt filozoflardan aktarılanlar değil, aksine burhandır. Şu kadar var ki onların sözleri [burhana] uygun olursa lafzın tabiat üzerine oluşan karıştırma ve hata hakkında kalp ziyadesiyle emin olur. Son derece kapalı bir konu olması sebebiyle hikmet alanında Şeyh İbn Sînâ ve çağdaşları gibi öncekilerden sonra gelen meşhur kimselerden, bilinenin aksine birçok ilkeye dayanması sebebiyle tam anlamıyla ve muhkem bir biçimde bu asla dayanıp onu kabul eden birini tanımıyorum. [Bu ilkeler şunlardır]:

غير واقع في جواب السؤال عنه بل ما ذكره مغالطة نشأت من الاشتباه بين الماهية و الوجود.

[١٢٠٦] أ لا ترى أن وجود كل شيء تمام ماهيته و عينها و لا يمكن وقوع وجود الشيء- في جواب السؤال عنه بما هو و قد علمت أن صورة الشيء هي وجوده بعينه و وجود كل شيء بعينه وجود جميع ذاتياته بالذات و عرضياته بالعرض.

[١٢٠٧] و اعلم أن الشيخ نص في بعض رسائله بأن كل شيء بصورته هو ذلك الشيء لا بمادته و بالغ في بيان ذلك حتى قال السرير سرير بهيئته لا بخشبته و السيف سيف بحدته لا بحديده و الحكماء ذكروا في فائدة اقتناء الحكمة و غايتها أنها تصير نفس الإنسان بها عالما عقليا مضاهيا لهذا العالم الحسي مستدلين بأن العالم عالم بصورته لا بمادته فإذا حصل في النفس صور هذه الموجودات من الأفلاك و العناصر و ما فيها على وجه عقلي كانت النفس عالما عقليا فعلم من هذا الكلام أن صورة كل شيء تمام حقيقته و وجودها وجود ماهيته.

تبصرة

[١٢٠٨] و اعلم أن التعويل و الاعتماد منا في هذا المطلب الذي هو من المهمات العظيمة و غيرها ليس على مجرد النقل من الحكماء بل على البرهان إلا أن أقوالهم إذا وافقت توقع للقلب زيادة اطمينان على أن طبيعة اللفظ مثار الخلط و الاشتباه و هذا المطلب لشدة غموضه لم أعرف أحدا من المشهورين بالحكمة بعد الأوائل كالشيخ و أترابه كان مذعنا لهذا الأصل على وجه الأحكام و الإتمام لابتنائه على عدة قوانين مخالفة للمشهور.

[1209] - Varlık (*vücûd*) her şeyde vardır.

[1210] - Tek olan varlık güçlülüğü (*iştidâd*) ve zayıflığı kabul eder.

[1211] - Cevher, kendi zâtında hareket ve güçlülüğü (*iştidâd*) kabul edicidir.

[1212] - Şeyin maddesi varlıkta onun zaafı, sûreti ise onun varlığının güçlülüğüdür (*şiddet*). Nefis gibi bazı cismânî sûretlerde, cismânî bir tabiat olmaları ile birlikte, soyut sûretlere bir madde olması ve onunla, 'bizzat o olmasına yönelik birlik oluşturmak" için bir kuvve olması mümkündür. Daha önce [bu kuvve] cismânî maddenin kendisi olsa da.

[1213] - Basît bir durumun çoklu mâhiyetlerin aynısı olması mümkündür. [Bu çoklu mâhiyetler] bu basitin varlığıyla, çoklu mâhiyetlerin özel tafsîlî varlığından daha yüce ve daha değerli bir biçimde var olur. Ve bunların dışında anlaşılması zor diğer meseleler... Şeyh [İbn Sînâ] ile Behmenyâr ve *İşârât* şarihleri gibi başkalarının sözlerinden naklettiklerimiz Allah tarafından onların diliyle ifade edilen hakikatlerdir. Onları nakletmekten amaç inkâr edenlerin inkârının şiddetini ve onların bu uzaklıklarının etkisini kırmaktır. Aksi takdirde *Şifâ* gibi kitaplarda yayılan ve herkesçe bilinen şudur: Tabii bileşikte, çokluk niteliğiyle bilfiil mevcûd olan iki parça vardır.

[1214] [İbn Sînâ] *Şifâ*'nın *İlâhiyât*'ında şöyle der: Her basîtin mâhiyeti onun zatıdır. Çünkü orada onun mâhiyetini kabul eden bir şey yoktur. [Eğer orada mâhiyetini kabul eden bir şey olsaydı] o şeyin mâhiyeti, o şey için hâsıl olan kabul edilenin mâhiyeti olmazdı. Çünkü o kabul edilen, o şeyin sûreti olurdu. Oysa onun sûreti onun mâhiyetini kabul eden değildir, Eğer burada onun tanımına karşılık gelen bir şey varsa bu tek başına sûret olmaları itibarıyla sûretlerden oluşan bileşikler değildir. Mürekkeblerle ilgili tanım sadece tek başına sûretten oluşmaz. Aksine bir şeyin tanımı o şeyin zâtının kendisiyle kaim olduğu her şeye delalet eder, bu yüzden bir yönüyle maddeyi de içerir. Sûret olan bileşiklerde

[١٢٠٩] - منها كون الوجود في كل شيء موجودا.

[١٢١٠] - و منها كون الوجود الواحد يقبل الاشتداد و التضعف.

[١٢١١] - و منها أن الجوهر يقبل الحركة و الاشتداد في ذاته.

[١٢١٢] - و منها أن مادة الشيء هي بعينها جهة ضعفه في الوجود و صورته هي شدة وجوده. و منها تجويز أن بعض الصور الجسمانية كالنفس مع كونها طبيعة جسمانية فيها قوة أن تصير مادة للصور المجردة و متحدة بها بحيث يكون هي هي و قد كانت قبل ذلك هي عين المادة الجسمانية.

[١٢١٣] - و منها تجويز أن يكون أمر بسيط عين ماهيات كثيرة قد وجدت بوجود ذلك البسيط على وجه أعلى و أشرف من وجوداتها الخاصة التفصيلية إلى غير ذلك من المباحث الغامضة... فالذي نقلنا من كلمات الشيخ و غيره كبهمنيار و الشارحين للإشارات مما أجرى الله به الحق على لسانهم فالغرض من نقله كسر سورة إنكار المنكرين و صولة استبعادهم ذلك و إلا فالذي شاع و ذاع في الكتب كالشفاء و غيره هو أن المركب الطبيعي يوجد فيه جزءان موجودان بالفعل بوصف الكثرة.

[١٢١٤] قال في إلهيات الشفاء و كل بسيط فإنه ماهية ذاته لأنه ليس هناك شيء قابل لماهيته لم يكن ذلك الشيء ماهية المقبول الذي حصل له. لأن ذلك المقبول كان يكون صورته و صورته ليس هو الذي هو قابل لماهيته و لو كان هناك شيء يقابل حده و لا المركبات بالصورة وحدها هي ما هي فإن الحد من المركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشيء يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو أيضا يتضمن المادة بوجه. و بهذا يعرف الفرق بين الماهية في المركبات الصور [بين الماهية و الصورة

madde ile sûret arasındaki fark bununla bilinir. Sûret, bileşiklerde daima mâhiyetin bir parçasıdır. Oysa her basitin sûreti, onun zâtıdır. Çünkü basitte bileşim (*terkib*) yoktur. Fakat bileşiklerin ne sûretleri onların zâtıdır ne de mâhiyetleri onların zâtıdır. Sûretin bileşiğin bir parçası olduğu açıktır. Mâhiyete gelince o kendisi ile ne ise o olandır. Sûretin maddeye mukârin olmasıyla kendisi olması bakımında kendisi olandır ki bu, sûret manasından daha ziyadedir. Bileşik (*mürekkeb*) de aynı şekilde bu manada değildir, aksine o, sûret ve maddedinin toplamıdır. İşte bu, bileşik olandır. Mâhiyet ise bu bileşimin (*terkib*) kendisidir. Bu durumda sûret, bileşimin kendisine izafe edildiği şeylerden biridir. Mahiyet ise madde ve sûretin toplamı olan bu bileşimin kendisidir.

[1215] Başka bir yerde ise bu konuda şöyle der: Kendisinde birlik (*ittihad*) olan şeyler çeşitli sınıflara ayrılır: Bunlardan ilki, madde ve sûretin birliği gibidir. Bu durumda madde bir yönden kendi başına varlığı olmayan bir şey olur ve bilfiil olması ancak kendisi dışında bir şey olan sûret sayesindedir. O ikisinden biri diğeri olmadığı gibi onların toplamı da onlardan herhangi biri değildir.

[1216] İkincisi, her biri kendinde var olmak için diğerine muhtaç olmayan şeylerin birliğidir. Ancak bunlar birleşir ve bunlardan ya bileşimle (*terkib*) ya da dönüşüm ve karışımla tek bir şey ortaya çıkar.

[1217] Onlardan biri de bazıları ancak kendisine eklenen şeyle bilfiil kaim olan, bazıları ise bilfiil kaim olan şeylerin birliğidir. Bu şekilde bilfiil kaim olmayan bilfiil kaim olanla kaim olur ve bundan birlik sahibi bir bütün meydana gelir. Tıpkı cismin beyazlıkla birlik oluşturup bütünleşmesi gibi. Bu kısımların hiçbirinde birleşenlerin bir kısmı diğeri değildir. Birleşenlerin oluşturduğu bütünlük onun parçaları değildir ve onlardan hiçbiri diğerine kesinlikle tam eşitlikle yüklenmez.

[1218] Onlardan biri de bir şeyin diğer bir şeyle birleşmesidir. Bu ikisinden olan bir şeyin kuvvesi, ona eklenmek değil o şey olmaktır. Zihin bazen bir anlamı düşünür ve anlam aynıyla, her biri varlıkta pek çok şey olabilir. [İbn Sînâ'nın] sözleri bu şekilde "cinsin ayrımı (*fasl*) ile birlik olmasının keyfiyeti hakkındaki" sözlerinin sonuna kadar [devam ediyor].

في المركبات]- و الصورة دائما جزء من الماهية في المركبات و كل بسيط فإن صورته أيضا ذاته لأنه لا تركيب فيها و أما المركبات فلا صورتها ذاتها و لا ماهيتها ذاتها و أما الصورة فظاهر أنها جزء منها و أما الماهية فهي ما به هي ما هي و إنما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة-و هو أزيد من معنى الصورة و المركب ليس هذا المعنى أيضا بل هو مجموع الصورة و المادة فإن هذا هو ما هو المركب و الماهية هي نفس هذا التركيب فالصورة أحد ما يضاف إليه هذا التركيب و الماهية هي نفس هذا التركيب الجامع للمادة و الصورة

[١٢١٥] و قال في موضع آخر منها الأشياء التي يكون فيها اتحاد على أصناف. أحدها أن يكون كاتحاد المادة و الصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه و إنما يصير بالفعل بالصورة على أن يكون الصورة أمرا خارجا عنه- ليس أحدهما الآخر و يكون المجموع ليس و لا واحدا منهما.

[١٢١٦] و الثاني اتحاد أشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا من الآخر في القوام إلا أنها تتحد فيحصل منها شيء واحد إما بالتركيب و إما بالاستحالة و الامتزاج.

[١٢١٧] و منها اتحاد أشياء بعضها لا يقوم بالفعل إلا بما انضم إليه و بعضها يقوم بالفعل فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل و يجتمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم و البياض و هذه الأقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها بعضا و لا جملتها أجزاءها و لا يحمل البتة شيء منها على الآخر حمل التواطؤ.

[١٢١٨] و منها اتحاد شيء بشيء قوة هذا الشيء منهما أن يكون ذلك الشيء لا أن ينضم إليه فإن الذهن قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى بعينه أشياء كثيرة إلى آخر ما ذكره في كيفية اتحاد الجنس بفصله.

[1219] Diyorum ki, filozofların ibareleriyle karşılaşılan her anda, onlar madde ile sûret arasındaki farklılığa ve bileşikte (*mürekkeb*) mâhiyetin sûretten farklı olmasına hükmetmişlerdir. Bu sözün birlik ile çelişmeyen bir tarzda tevcih edilmesi [yorumlanması] mümkündür. Bu tevcih, birincisinde "madde ile sûret arasında farklılığa hükmetmelerinin, madde ve sûretin bir cins ve ayrım olarak değerlendirilmesine göre değil, maddenin madde, sûretin ise sûret olarak değerlendirilmesiide göredir" demek sûretiyle; ikincisinde ise "mâhiyetten farklı olduğuna hükmetmeleri bakımından 'sûret'ten kastedilen şey, onun hâricî-kevnî varlığı bakımındandır" demek sûretiyle yapılır. Nitekim mâhiyetin aynısı olarak hükmedilmesi bakımından her tabii sûretin dışarıda kuvve-fiil, oluş-bozuluştan meydana geldiğini öğrenmiştin. Ben, bağımsız aklî varlığı bakımından 'sûret'i kastediyorum.

Onuncu Fasıl

Madde ile Sûret Arasındaki Sözün Cerh ve Ta'dil Yoluyla Tamamlanması

[1220] Allâme Devvânî şöyle der: Burhanın, tümelleri idrak edenin ancak soyut olduğuna delalet ettiğini biliyorsun. Nefis varlıkta bedenle birlik olduğunda (*müttehid*), ancak ölüm ile soyut hale gelir. Onun düşündüğü gibi küllî sûret onda nakşedilmiş olmaz. Dolayısıyla ancak ölümden sonra tümelleri idrak etmesi gerekir. Aynı şekilde maddi olanın soyuta dönüşmesi nasıl düşünülebilir? Nefis, bedenin dönüşüm aşamalarından meydana geldiğine göre, dönüşüm gerçekleşmedikçe soyut olandan kaynaklanan etkiler de bilfiil meydana gelmez. Tıpkı spermin izlerinin beslenmede, embriyonun etkilerinin spermde ve bedenin izlerinin ise embriyoda bulunmaması gibi. [Devvânî'nin sözlerinin] sonu.

[1221] Diyorum ki, burhanın delalet ettiği şey şudur: İnsan bireyleri oluşumları (*tekevvün*) anında, miktar, konum ve mekânın (*hayyiz*) karışması olmadan tümel olmaları bakımından tümelleri idrak edicidirler. Aksine nasıl ki dış dünyada, bilkuvve tümel ve bilfiil tikel olarak mevcud olan mâhiyetin durumu [özelliği], maddeden soyutlanması, etkilenme (*taammül*) tecrid ve soyma ile örtülerinin soyulması ise, aynı şekilde idrak edici (*müdrik*) olan insânî kuvve de bilkuvve akledendir. Çünkü onun

[١٢١٩] أقول كلما وجد من عبارات القوم حكموا فيه بالمغايرة بين المادة و الصورة و بمغايرة الماهية للصورة في المركب يمكن توجيه ذلك الكلام بوجه لا ينافي الاتحاد. أما في الأول فبأن يقال الحكم بالمغايرة بينهما بحسب اعتبار كون المادة مادة و الصورة صورة لا بحسب اعتبار كونهما جنسا و فصلا. و أما في الثاني فبأن المراد من الصورة حيث حكم بأنها غير الماهية هي الصورة بحسب وجودها الكوني الخارجي و قد علمت أن كل صورة طبيعية في الخارج هي مركبة من القوة و الفعل و الكون و الفساد حيث حكم بأنها عين الماهية أريد بها الصورة بحسب وجودها الاستقلالي العقلي.

الفصل العاشر

في تتمة القول في الاتحاد بين المادة و الصورة جرحا و تعديلا

[١٢٢٠] قال العلامة الدواني و أنت تعلم أن البرهان قد دل على أن مدرك الكليات لا يكون إلا مجردا فإذا كانت النفس متحدة مع البدن في الوجود و إنما تصير مجردا بالموت كما تخيله لم ينطبع فيه الصورة الكلية فيلزم أن لا يكون مدرك الكليات إلا بعد الموت. و أيضا كيف يتصور استحالة المادي إلى المجرد فإذا كانت النفس من مراتب استحالات البدن لا يكون الآثار المترتبة على التجرد حاصلا بالفعل ما لم يتحقق الاستحالة كما أن آثار النطفة لا توجد في الغذاء و آثار العلقة لا توجد في النطفة و آثار البدن لا توجد في العلقة انتهى.

[١٢٢١] أقول ما دل برهان على أن أفراد البشر في آن تكونهم مدركين للكليات بما هي كليات بحسب وجودها العقلي المشترك بين الكثرة من غير شائبة مقدار و وضع و تحيز بل كما أن الماهية الموجودة في الخارج كلية بالقوة جزئية بالفعل- من شأنها أن تجرد عن المواد و تنتزع عنها

durumu [özelliği] de kendisinden maddeyi ve örtülerini soyup çıkarmasıdır. Böyle olduğunda akleden (*âkil*), yani tümelleri (*külliyyât*) bilfiil idrak edici hale gelir. Çünkü biz akledenin akledilenle (*ma'kûl*) birlik olduğuna dair delil getirmiştik. Buna göre idrak edicinin varlığı bilfiil tümel (*küllî*) varlık olmadıkça bir tümeli bilfiil idrâk etmesi imkânsızdır.

[1222] Özetle, her idrakte idrak edici ile idrak edilenin derecesi tek bir derecedir. Cenin gibi cansızların ve bitkilerin oluşuna (*neş'e*) yakın olan cismânî hüviyetlerin, onunla ne ise o olduğu [hüviyetini kazandığı] sûretinin, kendi zâtı ve soyut olan küllîlerin zâtını bilfiil aklettiğini iddia edenlerin sözü ne saçma bir sözdür! Aynı şekilde "Tümelleri ölüm sonrasına kadar idrak etmemesi gerekir." sözü de aynı şekilde saçmadır.

[1223] Diyorum ki, ölüm eğer nefsin tabiat âleminden ayrılmasından ibaret olmuş olsaydı, bunun her akledilenin idraki ve akledilmesinde olması gerekirdi. Ancak akledilenlerin tam idrakı, tam bir ayrılmayı iktiza ederken eksik bir akletme ise eksik bir ayrılmayı iktiza eder. İhtimal ki nefis bir yönden maddi, diğer yönden ise soyut olmaktadır. Nefsin birliği birçok şeyle birleşmeyen nokta ve benzerlerinin birliği gibi değildir. Aksine nefis çeşitli makamları birleştiren bir birliğe sahiptir. Her ne kadar ölüm, bedenin nefisle bağ kurabilmesinin bozulmasından ibaret olsa da bu, nefsin bilfiil akla dönüşmesi için bir şart değildir.

[1224] Onun bilfiil akıl oluşu akıl nurunun ışınları konumunda olan bazı kuvveleriyle tabii cismi yönetmesine aykırı değildir; nefsin yetkinleşmeden önceki ilk hali gibi; özellikle de gücü zayıflamış olan ve maddesi gevşeyen bedenin durumu gibi. Çünkü faal aklın parıltısı ona yeter. Nefsin uyku halindeyken bedenden soyutlandığını, ancak bazı yetileriyle onu yönettiğini görmüyor musun? Onun, maddi olanın soyut olana dönüşümünü reddetmesine gelince, bunun gerekçesi cevherin güçlenmesini (*iştidât*) kabul etmemeye dayanmaktadır. Bunun izahını daha önce yapmıştık.

الغواشي بتعمل و تجريد و نزع كذلك القوة الإنسانية المدركة لها عاقلة بالقوة إذ من شأنها أن تنتزع عن نفسها المادة و غواشيها فتصير عند ذلك عاقلة أي مدركة للكليات بالفعل كيف و قد أقمنا البرهان على أن العاقل متحد بالمعقول فالمدرك ما لم يصر وجودها وجود الكلي بالفعل يمتنع أن يدرك كليا بالفعل.

[١٢٢٢] و بالجملة مرتبة المدرك و المدرك في كل إدراك مرتبة واحدة فما أسخف قول من زعم أن الهوية الجسمانية القريبة النشأة من نشأة الجماد و النبات كالجنين تكون صورته التي بها هو ما هو عاقلة لذاته و لذات الكليات المجردة بالفعل و قوله فيلزم أن لا تكون مدركة للكليات إلا بعد الموت.

[١٢٢٣] أقول الموت إن كان عبارة عن انصراف النفس عن عالم الطبيعة فلا بد منه في كل تعقل و إدراك لمعقول لكن التعقل التام للمعقولات يلزمه الانصراف التام و التعقل الناقص يلزمه الانصراف الناقص و ربما يكون النفس مجردة بجهة مادية بجهة أخرى و وحدة النفس ليست كوحدة النقطة و أشباهها حتى لا يتحد بأشياء كثيرة- بل لها وحدة جامعة لمقامات شتى و إن كان الموت عبارة عن فساد البدن عن قابلية تعلق النفس فليس ذلك شرطا في صيرورة النفس عقلا بالفعل.

[١٢٢٤] و لا كونها عقلا بالفعل مما ينافي أن يدبر الجسم الطبيعي ببعض قواها التي هي بمنزلة شعاع من نور العقل شبه ما كانت النفس أولا قبل الاستكمال سيما البدن الذي ضعفت قوته و وهنت مادته إذ يكفيه لمعة من نور العقل الفعال أ لا ترى أن النفس في حالة النوم مجردة عن البدن و لكن تدبر البدن ببعض قواها و أما إنكارها لاستحالة المادي إلى المجرد فمبناه على نفي الاشتداد للجوهر و قد أثبتناه فيما سبق بيانه.

[1225] [Devvânî'nin] "Eğer tümellerin idrak edilmesi nefsin akıl derecesine dönüşmesine dayanıyorsa bu, daha önce nefisten kaynaklanmamış olan bir şeydir." sözüne gelince, daha önce de işaret ettiğimiz üzere bunun cevabı şöyledir: Öncelikle söz konusu idrak kuvvesi ve istidadı nefsten kaynaklanır. Bu kuvve, bununla aklın varlık yetisini kastediyorum, nefsin ayrımı konumundadır. Tıpkı cismin varlık kuvvesinin heyûlânın ayrımı konumunda olması gibi. Zira nefis öncelikle heyûlânî bir akıldır; nefsânî cevherleşmede geçirdiği birçok dönüşümden sonra bilfiil akıl haline gelir.

[1226] Sonra şöyle der: Biz, soyut (*mücerred*) olan ile maddi olan arasındaki gerçek terkibin akledilebilir olmadığını kabul etmiyoruz. Şayet söz konusu soyut, tıpkı nefis ile beden arasında olduğu gibi ve onlardan her birinin oluşunun diğerinin cinsi altında olması gibi, [maddi olan] ile tedbir ve tasarruf bağı ile bağlı olduğunda, bunda bir sorun yoktur.

[1227] Gerçek farklılığın yakutun parçalarındaki gerçek bitişmeye (*ittisal*) bir engel olmadığını, aksine madde ve sûretteki gibi, varlıktaki birliğe (*ittihad*) mâni olduğunda, bunun gerçek bileşmeye neden mâni olduğunu keşke bilseydim!

[1228] Üstad Seyyid Şerîf Cürcânî, 'yatak'ın durumunda olduğu gibi, cevher ile araz arasındaki bileşimi (*terkîb*) mümkün görür. Bu durumda cevher ile cevher arasında [bileşimi] ve faal akıl ile cisimler arasında bileşimin olmamasını *(ademü't-terkib)* neden mümkün görmüyor? Çünkü o ikisinden biri diğerine idare ve tasarruf ilişkisiyle bağlı değildir. Eğer öyle olsaydı akıl değil nefis olurdu. Eğer nefsin bedenle birliği (*ittihâd*) mümkünse, o halde biri,bu birliği akıl ile cisim arasında da pekâlâ mümkün görebilir. Sizin buna cevabınız olan, onun da cevabı olur. [Cürcanî'nin sözleri burada] sona erdi.

[1229] Diyorum ki, bu akıllı ve tecrübeli [düşünür] tabii bileşimde (*mürekkeb*) gerçek bir birlik olması gerektiğini ve ikisi arasında salt izafetin tahakkukunun onları tek bir zât kılmayacağını, aksi halde bu âlemde her ikisinin de bir olacağını kabul ediyor. Çünkü bu âlemde iki cisim veya iki arazdan oluşan hiçbir şey yoktur ki aralarında en az konumsal bir izafet bulunmasın. İdare ve tasarruf nispeti zayıf bir nispet olup, izafet

[١٢٢٥] و أما قوله لو توقف إدراك الكليات على استحالة النفس إلى درجة العقل لم يترتب على النفس قبل ذلك. فالجواب ما أشرنا إليه من أن المترتب عليها أولا قوة ذلك الإدراك و استعداده و هذه القوة أعني قوة وجود العقل بمنزلة فصل النفس كما أن قوة وجود الجسم بمنزلة فصل الهيولى إذ النفس أولا عقل هيولاني ثم يصير عقلا بالفعل بعد استحالات كثيرة لها في التجوهر النفساني.

[١٢٢٦]ثم قال لا نسلم أن التركيب الحقيقي بين المجرد و المادي غير معقول إذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير و التصرف كما بين النفس و البدن و كون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدح فيه.

[١٢٢٧]و ليت شعري إذا لم يكن الاختلاف في الحقيقة مانعا من الاتصال الحقيقي في أجزاء الياقوت بل من الاتحاد في الوجود كما في المادة و الصورة فلما ذا يمنع من التركيب الحقيقي.

[١٢٢٨]و الأستاذ أي السيد الشريف جوز التركيب الحقيقي بين الجوهر و العرض كالسرير فلما ذا لا يجوز بين جوهر و جوهر و عدم التركيب بين العقل الفعال و بين الأجسام لأنه ليس متعلقا بها تعلق التدبير و التصرف و لو كان كذلك لكان نفسا لا عقلا- على أنه لو جاز اتحاد النفس مع البدن فلقائل أن يجوز بين العقل و الجسم فما هو جوابكم فهو جوابه انتهى.

[١٢٢٩]أقول قد اعترف هذا النحرير بأنه لا بد في المركب الطبيعي أن يكون له وحدة حقيقة و مجرد تحقق الإضافة بينهما لا يجعلهما ذاتا أحدية و إلا لكان كل اثنين في هذا العالم واحدا إذ ما من جسمين أو عرضين في هذا العالم إلا و بينهما إضافة وضعية- لا أقل و نسبة التدبير و التصرف نسبة

halinde olan iki şey arasında gerçek birliği tek başına meydana getirmez. İcat ve etkileme nispeti ise tasarruf ve hareket ettirmeden daha güçlü ve daha sağlam bir nispettir. Bununla birlikte faal akıl ile cisim arasında gerçek bir birlik hâsıl etmez.

[1230] O halde bilinmiş oldu ki, herhangi bir türün gerçek birliğinin oluşmasında ölçüt, o türün maddi ve sûretsel iki parçası arasındaki nispetin, başka nispetler ile değil birlik (*ittihad*) [nispeti] ile olmasıdır. Faal aklın cisimler için 'nefis' olmaması, onunla olan irtibatının tahrik ve tedbir irtibatından daha zayıf olmasından değildir, aksine onun varlığının, cisimler olması bakımından cisimlerin onunla bitişemeyecek kadar yüce ve kutsal olmasındandır. Nefis için ise bunun tersi geçerlidir: Çünkü nefis olması bakımından nefis bedenle bitişik haldedir. Çünkü onunla olan irtibatı, hareket ettirme ve idare etmeye göre daha zayıftır. Belki bu nedenle varlığı cisim olması bakımından cisimlerin, nefsin aksine, onunla bitişmesinden daha yüce ve daha mukaddestir.

[1231] Şaşırtıcı olan ise, tür ve ona arız olan arasındaki nispet türünden bir hulûl nispeti, ona göre bu ikisi arasında gerçek birliğin meydana gelmesini gerektirmezken, tahrik ve tedbir nispeti ise, daha güçlü ve daha yoğun (*eşedd*) olmakla birlikte [gerçek birliği] gerektirir. Eğer dersen ki "Tedbir ve tasarruf nispeti birlik (*ittihad*) için yeterli olmadığında, sadece tedbir ve tasarruf nispeti ile birbirine nispet edilen nefsin bedenle birlik (*ittihad*) olduğuna nasıl hükmedilir?" Biz de şöyle deriz: Biz nefisle beden arasında [idare *(tedbir)* ve tasarruf] nispeti dışında bir nispet olmadığını kabul etmiyoruz. Aksine nefis bir açıdan bedenle birlik içindeyken diğer bir açıdan tabii bir tasarrufla onda tasarruf etmekte, bir başka açıdan ise ihtiyârî bir tedbirle onun idare edicisidir (*müdebbir*). Tıpkı tabiatın bir açıdan maddeyi kaim kılarken başka bir açıdan onunla birlik olması, diğer bir açıdan ise onunla onun dışındakiler üzerinde eylemde (*fiil*) bulunması gibi.

[1232] "Onlardan her birinin diğer bir cinsin altında olmasında bir sorun yoktur." sözü ise reddedilmiştir. Çünkü cins bakımından farklı olan şeylerden tek bir gerçek şeyin hâsıl olması imkânsızdır. Zira her bir cinsin başka bir varlık tarzı vardır. Aynı durum bilfiil hâsıl oldukları zaman tür bakımından birbirinden farklı olan şeyler için de geçerlidir.

ضعيفة لا يحصل بمجردها وحدة حقيقية بين المتضائفين و نسبة الإيجاد و التأثير آكد و أقوى من نسبة التصرف و التحريك و مع ذلك لم يحصل بين العقل الفعال و الجسم وحدة حقيقية.

[١٢٣٠] فقد علم أن ملاك الأمر في حصول الوحدة الحقيقية لنوع من الأنواع هو أن يكون النسبة بين جزئيه المادي و الصوري بالاتحاد دون غيرها من النسب و عدم كون العقل الفعال نفسا للأجسام ليس لأن ارتباطه بها أضعف من نسبة التحريك و التدبير بل لأن وجوده أرفع و أقدس من أن يتصل به الأجسام بما هي أجسام بخلاف النفس فإنها بما هي نفس متصلة بالبدن.

[١٢٣١] و العجب أن نسبة الحلول كما بين النوع و العارض له لا يوجب عنده حصول الوحدة الحقيقية بينهما و نسبة التحريك و التدبير يوجب ذلك مع أن تلك النسبة أقوى و أشد فإن قلت إذا لم يكن نسبة التدبير و التصرف كافية في الاتحاد فكيف يحكم بأن النفس متحدة بالبدن و ليس نسبتها إلا نسبة التدبير و التصرف. قلنا لا نسلم أن لا نسبة بينهما إلا هذه النسبة بل هي من وجه متحدة بالبدن و من وجه متصرفة فيه تصرفا طبيعيا و من وجه مدبرة فيه تدبيرا اختياريا كما أن الطبيعة تقوم المادة بوجه و تتحد [بها] بوجه و تفعل بها فعلا في غيرها بوجه.

[١٢٣٢] و قوله كون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدح فيه إلى آخره مدفوع لأن الأمور المتخالفة بالجنس يستحيل أن يحصل منها أمر واحد حقيقي لأن لكل جنس نحوا آخر من الوجود و كذا الأمور المتخالفة بالنوع إذا كانت متحصلة بالفعل و أما الاختلاف المعنوي بين أجزاء ماهية

Tek bir mâhiyetin cinsler, uzak ve yakın ayrımları gibi olan parçaları arasında olan manevi farklılıklar ise, cins ya da tür bakımından olan farklılıklar değildir. Zira cins ve ayrım olmaları bakımından onun her cins ve bölünmüş ayrımları arasındaki fark; cinsin bir şey, ayrımın da başka bir şey olması bakımından değil, ancak belirsizlik (*ibham*) ve belirlenim *(ta'yin)* bakımındandır. Cinsin onun türüne nispeti, cinsin cinsinin onun ayrımına ve türün türünün ayrımının onun cinsine olan nispeti de aynı şekildedir.

[1233] Madde ve sûret oluşları bakımından cins ve ayrıma (*fasl*) gelince, her ne kadar tür bakımından birbirlerinden farklı olsalar da bu itibar üzere kabul edilirler. Çünkü onlardan her birinde eşiyle (*sahip*) aynı olmasını nefyeden bir sınırlama olduğu düşünülür. Ancak ikisi arasındaki birleşme tarzı bu cihettendir, hatta ilk cihettendir.

[1234] Sonra, cevher ve araz arasındaki gerçek bileşimin imkânı hakkında Üstad Şerîf [Cürcânî'den] nakledilenlerin geçersizliği kanıtlanmıştır. Tahtadan oluşu ve özel heyeti açısından vâki olan yatak örneklendirmesi de -her ne kadar matematiksel ölçü ve belirli bir şekil bakımından olsa da- daha önce geçtiği üzere geçersizdir. Zira iki cins arasında, 'cins'te bir farklılık yoktur. Çünkü onlardan birinin diğerine nispeti cins ve ayrım arasında olan nispetin aynısıdır. "Eğer nefis ile beden arasında birleşme mümkünse, o halde aklın cisimle birleşmesi de mümkün olur." sözüne gelince iki irtibat arasındaki farkın izahından bunun cevabını öğrenmiştin.

[1235] Sonra Allâme Devvânî şöyle der: Açıktır ki nefis ve bedenin birliğinin (*ittihâd*) takdir edilmesiyle ilmî sûretlerin belirli bir konumu ve belirli bir ölçüsü olur. Bu nedenle tümel değildirler ve haysiyyet farklılığının ona faydası olmaz.

[1236] Diyorum ki, haysiyet farklılığı doğru olsa da bu konuda yeterli değildir. Fakat burada zâtî dönüşümleriyle nefsin evrelerinin farklılığı, taalluk oluşu (*neş'e*) ve soyut oluşu gibi nefsin oluşlarının farklılığı ve aynı şekilde kuvve ve derecelerin farklılığı tek bir nefis için yeterlidir. Sevdiğinin ömrü aşkına söyle bana! Dokunma ve görme yetileri tek bir nefsin kuvvelerinden değil midir? Birinin makamı nerede diğerinin ki nerede! Bu nedenle insânî nefs, tek bir zâta ve bir varlığa sahip olmakla

واحدة كأجناسه و فصوله البعيدة و القريبة فليس ذلك اختلافا جنسيا و لا نوعيا فإن الفرق بين كل جنس و فصله المقسم له من حيث هما جنس و فصل ليس إلا بالإبهام و التعيين لا بأن يكون الجنس شيئا و الفصل شيئا آخر و كذلك نسبة الجنس إلى نوعه و نسبة جنس الجنس إلى فصله و نسبة فصل نوع النوع إلى جنسه.

[١٢٣٣] و أما الجنس و الفصل من حيث اعتبار كونهما مادة و صورة فهما بهذا الاعتبار و إن كانتا متخالفتين نوعا إذ قد اعتبر في كل منهما قيد ينافي بحسبه أن يكون عين صاحبه لكن ليس مناط الاتحاد بينهما هو هذه الجهة بل الجهة الأولى.

[١٢٣٤] ثم ما نقل عن أستاده الشريف من تجويز التركيب الحقيقي بين الجوهر و العرض مبرهن الفساد و التمثيل بالسرير إن وقع من جهة الخشب و الهيئة المخصوصة فهو باطل كما سبق و إن كان من جهة المقدار التعليمي و الشكل المعين. فليس بين الجزءين تخالف في الجنس لأن نسبة أحدهما إلى الآخر بعينها النسبة التي يكون بين الجنس و الفصل. و قوله على أنه لو جاز اتحاد النفس بالبدن فليجز اتحاد العقل بالجسم علمت جوابه ببيان الفرق بين الارتباطين.

[١٢٣٥] ثم قال العلامة الدواني ثم من البين أنه على تقدير اتحاد النفس و البدن يكون الصور العلمية ذا وضع معين و مقدار معين فلا يكون كلية و لا يجديه اختلاف الحيثية.

[١٢٣٦] أقول اختلاف الحيثية و إن صح أنه غير كاف في هذا الباب لكن يكفي فيه اختلاف أطوار النفس بواسطة تحولاتها الذاتية و اختلاف نشئاتها كنشأة التعلق و نشأة التجرد و كذا اختلاف القوى و الدرجات لنفس واحدة و قل لي لعمر حبيبك أ ليست القوة اللمسية و القوة النظرية كلتاهما من قوى نفس واحدة و أين مقام إحداهما من مقام الأخرى فللنفس

birlikte farklı evrelere sahiptir. Nefs bu evrelerden bazılarına göre bedenle bitişik iken bazıları bakımından akılla bitişiktir.

[1237] Sonra [Devvânî] şöyle der: Söyledikleri, heyûlânın bilfiil hâsıl olmuş bir şey olmamasını, dahası türlerden herhangi bir şeyin zorunlu olarak bilfiil hâsıl olmamasını gerektiriyor. Her tür kendisini tasdik eden arazlarıyla birlik halindedir (*müttehid*). Sonra heyûlâ hâricî varlıkta sûretle birlik (*müttehid*) olursa, bu durumda hâricî bir cüz olmayacaktır. Böyle olunca da filozofların "Madde değil cins yüklemdir." [sözleriyle] dile getirmiş olduğu madde ve sûret arasındaki fark tahakkuk etmez.

[1238] Diyorum ki, iki şey arasındaki birleşik terkip onlardan birinin var olmamasını gerektirmez. Aksine her ne kadar onlardan birisinin ya da her ikisinin de diğerine yabancı [uzak] olan ayrı bir varlığa sahip olması mümkün olsa da terkip esnasında birden fazla varlıkla değil, tek bir varlıkla var olmasını gerektirir. Maddenin sûretle birlik içinde olması ve ona yüklem olması, onunla birlik olmasının hâricî ya da aklî bir madde olması bakımından olmasını gerekli kılmaz. Aksine o, aklî bir madde oluşu hasebiyle mâhiyetin aklî bir cüz'üdür. Aklî cüz ise yüklem değildir. Onun birlik olması ve yüklem olmasının doğruluğu başka bir haysiyetledir ki bu [haysiyet], onun başka bir parçanın çıkması şartıyla değil mutlak olarak alınmasıdır.

[1239] Ona yüklem olan arızın türüne gelince, bize göre ikisi arasındaki birlik zât bakımından değil araz yoluyla olan (*bilaraz*) bir birliktir. Bu cüzlerin hâricî olmalarına gelince, daha önce işaret ettiğimiz gibi onların dışarıda başka tür bir varlığı (*vücûd*) vardır. Madde ile cins arasındaki fark da bu şekildedir: Madde, madde olması bakımından, yani kabul edicilik (*kâbiliyet*) ve istidat vasıflarıyla, sûretin varlığından ayrı bir varlıkla var olur. Bunun hilafına, cins olarak, yani mutlak olarak alınması bakımından ise madde daha önce geçtiği üzere sûrete yüklem olur. Bu meselenin tahkiki, defalarca tenbihlendiği üzere şöyledir: Madde ve sûretten her biri için bir açıdan diğeri ile yenilenme ve diğerini izleme vardır, [başka bir açıdan da böyle değildir]. Biz bunu ilk heyûlâ ve cisimlik ile örneklendirelim.

الإنسانية أطوار متفاوتة مع كونها ذاتا واحدة لها وجود واحد- و النفس بحسب بعضها متصلة بالبدن و بحسب بعضها متصلة بالعقل.

[١٢٣٧] ثم قال إن ما ذكره يقتضي أن لا يكون الهيولى أمرا حاصلا بالفعل بل يقتضي أن لا يكون شيء من الأنواع حاصلا بالفعل ضرورة أن كل نوع متحد مع العوارض الصادقة عليه ثم إذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة في الوجود الخارجي فلا يكون جزءا خارجيا فلا يتحقق الفرق بين المادة و الجنس بما ذكره القوم من أن الجنس محمول دون المادة.

[١٢٣٨] أقول التركيب الاتحادي بين الشيئين لا يقتضي أن لا يكون أحدهما موجودا بل يقتضي أن يكون كلاهما موجودا بوجود واحد لا بوجودين متعددين حين التركيب و إن جاز أن يكون لأحدهما أو لكل منهما وجود آخر منحازا عن صاحبه و لا يلزم من كون المادة متحدة بالصورة محمولة عليها أن يكون اتحادها معها من حيث كونها مادة خارجية أو عقلية بل هي بحسب كونها مادة عقلية جزء عقلي للماهية و الجزء غير محمول بل إنما اتحادها و صحة حملها من حيثية أخرى و هي أن تؤخذ مطلقا لا بشرط خروج الجزء الآخر منه.

[١٢٣٩] و أما النوع العارض المحمول عليه فليس بينهما اتحاد بالذات عندنا بل بالعرض و أما كون هذه الأجزاء خارجية فلما أشرنا سابقا من أن لها نحوا آخر من الوجود في الخارج و كذا الفرق بين المادة و الجنس بأن المادة بما هي مادة أي بوصف القابلية و الاستعداد توجد بوجود مباين لوجود الصورة بخلاف المادة بما هي جنس أي مأخوذ مطلقا فإنها محمولة على الصورة كما مر و تحقيق هذا المقام كما وقع التنبيه عليه مرارا أن لكل من المادة و الصورة تجددا و تلاحقا بالأخرى على وجه دون وجه و لنمثل في ذلك بالهيولى الأولى و الجسمية.

[1240] Nitekim heyûlâ bir açıdan sûretin feyezanı için kabul edici bir kuvve ve hazırlayıcı bir sebep olmakla birlikte, başka bir açıdan sûrete tabi ve sûret onun için gereklidir. Bir şey için gerekli olan, o şeye nasıl muhtaç olur? O halde bilinmiş oldu ki ilk heyûlâ sonraki heyûlâdan farklıdır.

[1241] Sonra, ilk heyûlâ her ne kadar sûreti kabul edici olsa da kendi zâtıyla değil sûretle kaim olur. O halde bilinmiş oldu ki heyûlânın mukavvimi olan ilk sûret, varlık bulmada (*hudûs*) ona muhtaç olan sonraki sûretten farklıdır. Bunların dışındaki madde ve sûretlerde de buna kıyas edilir ve böylece birçok müşkil giderilmiş olur.

[1242] Bahsi geçenlerden biri de spermin toplayıcı parçaları ile onun bileşiminin koruyucusu arasındaki farkın açıklanması hakkındaki problemidir. Onlardan biri, onun maddesi olan canlının bedeni, sûreti olan kendi nefsiyle kaim olduğuna göre nefsinin yok olmasıyla nasıl baki kalacağı problemidir. Bu problemin çözümü bildiğin gibi şöyledir: Bu [canlı bedeni] sayı bakımından ondan [sûretten] farklıdır. Onlardan bir diğeri, doğurulmuşların (*mevâlid*) maddelerinde unsurların sûretlerinin -ki bu sûretler orada işleme, vurma ve damıtmayla ortaya çıkmaktadır- geriye kalmaması hakkındaki problemdir.

[1243] Cevabı şöyledir: Bu sûretlerin bu işlemlerle kendisinde oluştuğu madde, toplayıcı sûretle sûretlenmiş değildir. Ve diğer problemler de [böyledir], meydana gelmiş değildir. Biz sonraki bir fasılda, karışım bahsinde, unsurların geriye kalmamasını inceleyeceğiz.

[1244] Bil ki bu iki âlim bu konuyu açıklığa kavuşturmada emek sarf etmiş, çabalarını sonuna kadar götürmüş ve onlardan her biri ilim sadağında bulunan okların tümünü diğerine atana kadar mesele hakkındaki sözleri uzatmışlardır. Bununla birlikte onlardan hiçbiri tashih derecesine ve tahkik meşrebine ulaşamamıştır. Çünkü onlardan biri kemik, et ve canlılarda bulunan diğer hissî parçaların ve azaların varlığını reddetmiştir. Ayrıca insanda nefis ve bedenin varlığını, hatta tüm cismânî türlerde madde ve sûretin varlığını reddetmiştir.

[١٢٤٠] فنقول الهيولى مع كونها من وجه قوة قابلة و سببا معدا لفيضان الصورة لكن من وجه آخر تكون تابعة للصورة و الصورة مقتضية لها و مقتضي الشيء كيف يكون مفتقرا إلى ذلك الشيء فعلم أن الهيولى السابقة غير الهيولى اللاحقة.

[١٢٤١] ثم لما كانت السابقة و إن كانت قوة قابلة للصورة لكنها لا تتقوم أيضا بذاتها بل بالصورة. فعلم أن الصورة السابقة المقومة للهيولى غير اللاحقة المفتقرة في الحدوث إليها و هكذا القياس في غيرهما من المواد و الصور و بهذا يندفع كثير من الإشكالات.

[١٢٤٢] منها الإشكال المذكور في بيان الفرق بين جامع أجزاء المني و حافظ تركيبه. و منها الإشكال الذي سبق من أن بدن الحيوان و هو مادته لما كان متقوما بنفسه التي هي صورته كيف تكون باقية بعد زوال نفسه و الحل كما علمت من أن هذا غير ذاك بالعدد. و منها الإشكال في عدم بقاء صور العناصر في مادة المواليد حيث يظهر تلك الصور بالعمل بالقرع و الإنبيق.

[١٢٤٣] و الجواب أن المادة الكائنة فيها هذه الصور بهذا العمل غير المصورة بالصورة الجامعة إلى غير ذلك من الإشكالات و سنرجع في بعض الفصول الآتية إلى تحقيق عدم بقاء العناصر في مبحث المزاج.

[١٢٤٤] و اعلم أن هذين النحريرين قد أفرغا جهدهما و بلغا غاية سعيهما في تبيين هذا المقام و بسطا الكلام فيه حتى رمى كل منهما إلى صاحبه أي سهم كان في كنان علمه و مع ذلك لم يصل واحد منهما إلى رتبة التنقيح و مشرب التحقيق حيث ارتكب أحدهما نفي وجود الأجزاء المحسوسة و الأعضاء كالعظم و اللحم و غيرهما في الحيوان و نفي وجود النفس و البدن في الإنسان بل نفي وجود المادة و الصورة في كل نوع جمساني.

[1245] Diğeri ise söz konusu tabii türlerde gerçek birliği göz ardı etmiş, hatta hükümsüz kılmış, madde ile sûret arasındaki birliğin, tıpkı konu ile araz arasında olduğu gibi, araz bakımından olduğuna karar vermesi sebebiyle heyûlânın suya dönüşmesi ile cismin beyaza dönüşmesi arasına fark koymamıştır. Tüm bunların [nedeni], ikisinin de varlığın (*vücûd*) ve mevcud olması bakımından 'mevcud'un hakikatine ulaşamamış olmalarıdır. Çünkü bunlardan biri, şeyin mevcudiyetini, "mâhiyetlerin ve tümel (*küllî*) manaların çoğalmasıyla çoğalan bu mastar mananın kendisiyle olduğunu" iddia etti. Böyle olunca iki şey arasındaki birliğin anlamı yoktur.

[1246] Diğer [âlim] ise, her şeyin mevcudiyetinin onun müştak varlık kavramıyla, yani söz konusu zihnî tümel kavramıyla bir tür birliğinden (*ittihad*) ibaret olduğunu iddia etti. İkisinden hiçbiri de şu neticeye varmadı: Varlık, güçlenip zayıflayan, tekemmül eden ve eksilen aynî bir hüviyettir; maddenin sûretle sûretlenmesi ise [maddenin] güçlenmesi (*iştidât*) ve tamamlanmasından ibarettir. Varlık güçlendiğinde ya da yetkinleştiğinde, daha önce onun hakkında doğru olmayan bazı şeyler onun hakkında doğru olur. Şu halde iki şey arasındaki birlikte (*ittihâd*), bir olma (*vahdet*) ciheti ve çokluk (*taaddüd*) ciheti olmalıdır. Vahdet ciheti vücûd cihetinden, çokluk ise anlam ve mâhiyet cihetindendir. Allâme Devvânî'nin iddia ettiği gibi onda herhangi bir kısıtlama ve yetersizlik yoktur. Nitekim o, şöyle der: Kuşkusuz bileşim, (*terkib*) parçaları ve onların değişimini gerektirirken; birlik (*ittihad*) ise bunu reddeder. Bu, bazı sûfilerin mutlak taayyün ve lâhûtî hüviyyet (*taayyünü'l-ıtlâkî ve'l-hüviyyetü'l-lâhûtî*) olarak kavramsallaştırdıkları ve doğru bir durum olmadığı zannedilerek son derece zayıf olduğuna hükmettikleri gibidir. Diyorum ki bu tartışmadaki zayıflıkların tümü anlamın tashihinden sonra terminolojideki isimlendirmede ve izafededir.

On Birinci Fasıl

Değişenler ve Tabii Durumların İlkeleri Oluşu Bakımından Sebeplerin Halleri Hakkında Sözün Tamamlanması

[1247] Daha önce değişen sebepli (*ma'lûl*) konusu özel olarak ele alınmadan, dört sebebin halleri ve hükümleri geçmişti. Burada ise

[١٢٤٥] و أما الآخر فحيث أهمل بل أبطل الوحدة الحقيقية في هذه الأنواع الطبيعية و لم يحصل الفرق بين صيرورة الهيولى ماء و بين صيرورة الجسم أبيض لجعله الاتحاد بين المادة و الصورة بالعرض كما بين الموضوع و العرض. كل ذلك لعدم تحصيلهما حقيقة الوجود و الموجود بما هو موجود حيث زعم أحدهما أن موجودية الشيء بنفس هذا المعنى المصدري الذي يتكثر بتكثر الماهيات و المعاني الكلية. فعلى هذا لا معنى للاتحاد بين الشيئين.

[١٢٤٦] و أما الآخر فحيث زعم أن موجودية كل شيء هو عبارة عن نحو اتحاده بمفهوم الموجود المشتق أي هذا المفهوم الكلي الذهني. و لم يحصل أحد منهما أن الوجود هوية عينية تشتد و تضعف و تكمل و تنقص و تصور المادة بصورة عبارة عن اشتدادها و استكمالها و إذا اشتد الوجود أو كمل يصدق عليه بعض ما لم يصدق عليه قبل ذلك. فالاتحاد بين الشيئين لا بد منه من جهة وحدة و جهة تعدد فالوحدة من جهة الوجود و التعدد من جهة المعنى و الماهية و لا حجر و لا ركاكة فيه كما زعمه العلامة الدواني حيث قال لا ريب أن التركيب يقتضي الأجزاء و تغايرها و الاتحاد ينافي ذلك و هذا كما اصطلح بعض الصوفية على التعين الإطلاقي و الهوية اللاهوتية و حكم بأنه ركيك جدا لأنه يوهم أمرا غير صحيح. أقول كل الركاكة في هذه المناقشة في التسمية و المضايقة في الاصطلاح بعد تصحيح المعنى.

الفصل الحادي عشر

في تتمة القول في أحوال العلل من حيث كونها مبادي للمتغيرات و الطبيعيات

[١٢٤٧] قد مر فيما سبق أحوال العلل الأربع و أحكامها على وجه لا يختص بالمعلول المتغير و هاهنا نتكلم فيها على وجه يختص بالمتغير

değişen sebepli ile olan özel ilgisi ve tabii malûllerin bilgisine götüren yolu kolaylıkla tutmayı gerektirmesi yönüyle bunlardan [dört sebep] bahsedeceğiz. Şöyle diyoruz: Her cismin maddi (*unsûrî*), etkin (*fâilî*), formel (*sûrî*) ve ereksel (*gâî*) olmak üzere dört sebebi vardır. Fakat bu dört sebebin değişimiyle meydana gelen her bir şeyin ispatlanmasına gelince, bu konu tabiat bilimcisinin incelemekle sorumlu olduğu bir konu değil, araştırılması metafizikçiye havale edilen bir konudur. Onların mâhiyetlerinin gerçekliğini kavram olarak ortaya koyma ve halleriyle ilgili bilgiye postulat olarak ve kabul ederek vâkıf olmak ise değişen tabiat araştırmacısı için kaçınılmaz bir durumdur.

[1248] O halde evvela bilmelisin ki, tabii durumlarda fâil [neden] diğeri olması bakımından kendi dışındaki diğerinin hareketinin ilkesidir. Burada hareketle kastedilen herhangi bir maddedeki kuvveden fiile çıkışların tamamıdır. Bir nefis [kişi] kendi kendini tedavi ettiğinde, tedavi eden, hasta olması bakımından değil tabip olması bakımından hastayı hareket ettirir. Tedavi olan da tabip olması bakımından değil hasta olması bakımından tedaviyi kabul eder. Bu, aynı zamanda bizim görüşümüze göre nefiste onun farklı derecelere sahip oluşunda tamamlanır. Zira kabul ve eylemin konusu, kendisinde itibarla olan farklılığın yeterli olmadığı bir şeydir. Çünkü bu farklılık örneğin akleden ile akledilenin farklılığı gibi değildir.

[1249] Bil ki, fâil [neden] bu anlamda ya hareketin hazırlayıcısı ya da tamamlayıcısıdır. Hazırlayıcı, maddeyi değişimler ve hazırlayıcı yetkinliklerle sûret almaya uygun hale getirendir. Tamamlayıcı ise sûreti veren ve hareketin tamamlanmasıdır. Doğrusu, ilki [hazırlayıcı] madde için dolaysız (*mübaşir*) ve ona yapışık iken ikincisi ise ayrıktır. Kuşkusuz tabii türlere, özellikle de felek ve insan gibi şerefli türlere sûret verenin, tabiat âleminin dışında bir ilke olması gerekir. Tabiat bilimcinin, ortada sûret verici bir durum olduğunu belirledikten (*vaz'*) sonra onun ne olduğunu, tekil mi yoksa çoğul mu olduğunu bilmesi gerekli değildir. Hazırlayıcı olan ve sûret verenin her ikisi de hareketin ilkesidir ve madde için kuvveden fiile çıkarandır. Araştırıldığında her ikisi de sûrettir, ama varlığı hareket ve kuvveye dayanan sûretten farklıdır.

و يقتضي سهولة السلوك من جهتها إلى معرفة المعلولات الطبيعية. فنقول إن لكل جسم سببا عنصريا و سببا فاعليا و سببا صوريا و سببا غائيا. أما إثبات أن لكل واقع في التغير هذه الأربعة فأمر لا يتجشمه نظر الطبيعيين و هو أمر موكول تحقيقه إلى العالم الإلهي. و أما تحقيق ماهيتها تصورا و الاطلاع على أحوالها وضعا و تسليما فأمر لا محيص عنه لباحث الأمور الطبيعية المتغيرة.

[١٢٤٨] فليعلم أولا أن الفاعل في الأمور الطبيعية هو مبدأ الحركة في آخر من حيث هو آخر. و المراد بالحركة هاهنا كل خروج من القوة إلى الفعل في أي مادة كان. و النفس إذا عالجت نفسها فالمعالج يحرك العليل بما هو طبيب لا بما هو عليل و المستعلج يقبل العلاج بما هو عليل لا بما هو طبيب. و هذا أيضا إنما يتم على مذهبنا في النفس في كونها ذا مقامات مختلفة لأن موضوع القبول و الفعل مما لا يكفي فيه التغاير بالاعتبار إذ ليس هذا التغاير كتغاير العاقل و المعقول مثلا.

[١٢٤٩] اعلم أن الفاعل بهذا المعنى إما مهيىء للحركة أو متمم لها. فالمهيىء هو الذي يصلح المادة بالإحالات و الإنضاجات المعدة لقبول الصورة و المتمم هو الذي يفيد الصورة و هي تمام الحركة. و الحق أن الأول مباشر للمادة ملاصق و الثاني مفارق و لا شبهة في أن مفيد الصور المقومة للأنواع الطبيعية سيما التي للأنواع الشريفة كالفلك و الإنسان مثلا يجب أن يكون مبدأ خارجا عن عالم الطبيعة. و ليس على الطبيعي أن يعلم ذلك أنه ما هو و أنه واحد أو كثير بعد أن يضع أن هاهنا أمرا يعطي الصور و كل من المهيىء و المعطي مبدأ للحركة و مخرج للمادة من القوة إلى الفعل و كل منهما عند التحقيق صورة أيضا لكن غير الصورة التي يترتب وجودها على وجود الحركة و القوة.

[1250] Hazırlayıcı olan, varlık bakımından hareketin kendisine yöneldiği şeyden daha düşük tikel (*cüz'i*) bir surettir; sûret veren ise sûret verilenden daha üstün olan tümel (*küllî*) bir sûrettir. Her ikisi de [varlık bakımından] 'uyarıcı', yani 'özendirici'den sonradır. Çünkü hareketin ilkeleri arasında bulunan uyarıcı veya teşvik edici denilenler, başka bir durum aracılığıyla hareketin uzak ilkesidir. Çünkü o irâdî hareketin ilkesi olan nefsânî sûretin sebebidir. Dolayısıyla o ilkenin ilkesidir. Dahası kendisiyle tamamlandığı bu uyarıcının dönüşen ve yenilenen nefsânî sûretler için bir ilke olabileceğini söylüyoruz. Tıpkı ardışık iradeler gibi, o yenilenen nefsânî sûretler kendilerine irâdî hareketler denilen hayvânî ve bedensel hareketlerin yakın bir ilkesidir. İrâdî hareketler bedende olan hareketlere değil, nefste olan hareketlere benzer. Eğer bu, irâdî nefislerde olan boyun eğdirici olarak adlandırılırsa, uzak [bir yorum] değildir. Özetle uyarıcı, ilkenin ilkesidir ve tabii durumlar bakımında fâil [neden] anlamındadır. Bu anlam ister değişken olsun ister olmasın fâil varlıktan mutlak olarak daha özeldir.

[1251] Kabul edici ilkeler, yani madde hakkında ise şöyle diyoruz: Maddi ilkelerin tamamı bir 'anlam'da ortaktır. Bu, onların kendilerine yabancı olan şeyleri taşıyor olmalarıdır. Bununla gerektiricilerin (*melzûmât)*, gerektirilenlerine (*levâzım*) nispeti ortaya çıkmaktadır. Onların hem bileşiğe *(mürekkeb*) bir nispeti hem de sûretsel heyete bir nispeti vardır. İlki cismin beyaz olana nispeti gibidir. Bununla cisim ve beyazlıktan bileşik (*mürekkeb*) olanı kastediyorum. İkincisi ise cismin beyazlığa nispeti gibidir. Bileşik olana nispeti tikel *(cüzî)* bir nispettir. Tikelin (*cüz'*) kendi zâtında varlığı, tümelin (*küll*) varlığından daha öncedir ve tümel için mukavvimdir.

[1252] Onun heyete olan nispetine gelince Şeyh [İbn Sînâ] bunların ancak üç kısımda akledilebileceğini belirtir: Birincisi, [varlıkta] onlardan daha önce ve daha sonra olmamasıdır. Yani ne sebeptir ne de sebep olunandır (*müsebbib)*. İkincisi, [maddenin] bilfiil kaim olmada buna benzer bir duruma ihtiyaç duymasıdır. Zâtî varlıkta, maddeden önce gelir. Onun varlığı maddeyle bağlantılı değil de başka ilkelerle bağlantılıdır. Fakat var olduğunda maddesinin kurucusu olması ve onu bilfiil meydana getirmesi gerekir. Tıpkı pek çok nesnenin bir şeyle kaim olması ve kaim olduktan sonra başka bir şeyin kurucusu olması gibi. Kurucusu olduğu şey bazen kendi özünden ayrık olurken, bazen de onun kaim oluşu kendi özünden bir karışım ile olur.

[١٢٥٠] أما المهيىء فصورة جزئية أخس وجودا من التي إليها الحركة و أما المعطي فصورة كلية أشرف من الصورة المعطاة و كلاهما بعد المثير أي المشوق. فإن من جملة مبادي الحركة هو الذي يقال له المثير أو المشوق فهو المبدأ البعيد للحركة بتوسط أمر آخر. و ذلك لأنه سبب للصورة النفسانية التي هي مبدأ حركة إرادية . فهو مبدأ المبدإ. بل نقول ذلك المثير المؤتم به ربما يكون مبدأ لصور نفسانية مستحيلة متجددة كإرادات متتالية يكون تلك الصور النفسانية المتجددة مبدأ قريبا لحركات بدنية حيوانية يقال لها الحركة الإرادية. و الحركة الإرادية يشبه أن تكون هي التي في النفوس لا التي في الأبدان و لو سميت هذه تسخيرية و التي في النفوس الإرادية لم يكن بعيدا. و بالجملة المثير هو مبدأ المبدإ و هذا هو معنى الفاعل في الطبيعيات و هو أخص من فاعل الوجود مطلقا سواء كان متغيرا أو لا.

[١٢٥١] و أما المبدأ القابلي أعني المادة فنقول المبادي المادية كلها مشتركة في معنى و هو كونها حاملة لأمور غريبة عن ذاتها و بهذا خرج نسبة الملزومات إلى لوازمها و لها نسبة إلى المركب و نسبة إلى الهيئة الصورية فالأولى كنسبة الجسم إلى الأبيض أعني المركب من الجسم و البياض و الثانية كنسبة الجسم إلى بياضه و نسبتها إلى المركب نسبة الجزئية و وجود الجزء في ذاته أقدم من وجود الكل و هو مقوم للكل.

[١٢٥٢] و أما نسبتها إلى الهيئة فذكر الشيخ أنها لا تعقل إلا على أقسام ثلاثة إما أن لا يكون أحدهما و لا الآخر متقدما أي سببا و لا متأخرا أي مسببا و إما أن يكون مفتقرة في التقوم بالفعل إلى أمر و هو يكون متقدما عليها في الوجود الذاتي كان وجوده ليس متعلقا بالمادة بل بمباد أخرى و لكنه يلزمه إذا وجد أن يقوم مادته و يحصلها بالفعل- كما أن كثيرا من الأشياء تكون متقومة بشيء و مقومة لشيء آخر لكنه ربما كان ما يقومه لمفارقة لذاته و ربما كان تقويمه بمخالطة من ذاته.

[1253] Diyorum ki, Şeyh [İbn Sînâ] burada eğer şöyle deseydi açık hakikati söylemeye oldukça yaklaşmış olurdu: Maddenin mukavvimi olan ilkenin sebepleriyle kaim olması ayrık olmasına göredir, maddeyi kaim kılması ise karışıma göredir. Bu nedenle bu gibi durumlar için biri ayrık, diğeri karışık olmak üzere iki tür varlık vardır. İşte bu durum cevherî sûretin kendisidir. Yine [İbn Sînâ] şöyle der: Onun zâtına kıyasla maddenin kıvam bulmasında payı vardır ya da o yakın kurucuların tümüdür. Bu [konunun] açıklaması ilk ilmî disiplin (*sına'a*) olan [metafiziktedir].

[1254] Diyorum ki, söz konusu açıklama bu kitapta heyûlâ ile sûret arasındaki birbirini gerektirme (*telâzüm*) bahislerinde geçti. O açıklama ancak cevherî sûretin bir maddi varlığı, bir de aklî varlığı olduğunu ve bunlardan biriyle, maddeyi ortaklık yoluyla 'uzak bir kaim kılma' ile kaim kıldığını, diğeriyle de onu [maddeyi] 'yakın bir kaim kılma' ile tek başına kaim kıldığını kabul etmekle tamamlanabilir.

[1255] [Maddi ilkenin heyete nispetlerinden olan] üçüncüsüne gelince, maddenin varlık bakımından bu şeyden daha önce olmasıdır. Çünkü o kendi özünde kaim olmuş ve bilfiil meydana gelmiş, ardından bu şey onunla kaim olmuştur. Böylece o, araz ve sûrete mukâbil olan hey'et olarak adlandırılır. Birinci kısım 'birliktelik izafetini gerektirirken, diğer iki kısım ise 'öncelik ve sonralık' izafetini gerektirir. Şeyh [İbn Sînâ] der ki; birinci kısmın varlığı açık değildir. Bir örnek vermek gerekirse o, tıpkı insanın kıvamında bir araya gelen nefis ve ilk madde gibidir.

[1256] Diyorum ki, burada doğru olan ikili sınıflandırmaya gidilerek sonraki iki kısımla yetinmektir. Çünkü bahse konu olan tabii durumlar için olan zâtî ilkeleridir ve birinin diğeriyle alakalı olmadığı durumlar arasında tabii bileşim (*terkib*) mümkün değildir. İlk heyûlâ ile nefis arasındaki nispetten verilen örneğe gelince; her ne kadar heyûlâ nefsin maddesi ve aynı şekilde aracı olsa da, nefis onun [heyûlânın] yönetici sûreti ya da sûretinin sûreti olsa da o [heyûlâ] nefis ile kaimdir. Nefis, onun kaim olma ve meydana gelme derecesidir. Bu nedenle varlık bakımından ondan daha önce gelir. Heyûlânın birliği (*vahdet*), şeylerden önce olması ya da sonra olması arasında bir çelişkinin olmadığı zayıf bir birliktir. Eğer madde onunla kıyas edilerek, nefis olması bakımından,

[١٢٥٣] أقول إن الشيخ كاد أن يتكلم في هذا المقام بصريح الحق لو قال إن هذا المبدأ المقوم للمادة يكون تقومه بأسبابه بحسب المفارقة و تقويمه للمادة بحسب المخالطة فلمثل هذا الأمر وجهان وجوديان أحدهما مفارق و الآخر مخالط و هذا الأمر هو الصورة الجوهرية و قال أيضا و له قسط في تقويم المادة بمقارنة ذاته أو هو كل المقوم القريب و بيان ذلك في الصناعة الأولى.

[١٢٥٤] أقول ذلك البيان قد مضى في هذا الكتاب في مباحث التلازم بين الهيولى و الصورة و لا يتم ذلك إلا بأن يذعن أن للصورة الجوهرية وجودا ماديا و وجودا عقليا بأحدهما تقوم المادة تقويما بعيدا بالمشاركة و بالآخر تقومها تقويما قريبا بالاستقلال.

[١٢٥٥] أما القسم الثالث فهو أن يكون المادة أقدم وجودا من ذلك الأمر لأنها متقومة في ذاتها حاصلة بالفعل ثم تقوم به ذلك الأمر و هو المسمى بالعرض و الهيئة بالمعنى المقابل للصورة. فالقسم الأول أوجب إضافة المعية و القسمان الآخران إضافة تقدم و تأخر قال الشيخ و القسم الأول ليس بظاهر الوجود و كأنه إن كان له مثال فهو النفس و المادة الأولى إذا اجتمعا في تقويم الإنسان.

[١٢٥٦] أقول الحق في هذا المقام تثنية القسمة و الاكتفاء بالقسمين الأخيرين. فإن الكلام في المبادي الذاتية للأمور الطبيعية و لا يمكن التركيب الطبيعي بين أمور لا تعلق لأحدهما بالآخر. و أما الذي مثل به من النسبة بين الهيولى الأولى و النفس و إن كانت الهيولى مادة للنفس و إن كانت بوسط و النفس صورة مدبرة لها أو صورة لصورتها فهي متقومة بالنفس و للنفس مرتبة التقويم و التحصيل لها فيكون متقدما عليها في الوجود. و وحدة الهيولى وحدة ضعيفة لا تنافي بين تأخراتها من أشياء و تقدماتها على أشياء و إن لم يؤخذ الهيولى بالقياس إليها و لا النفس بما هي نفس متعلقة

nefis de onunla ya da o ve başka bir heyetin bileşimiyle ilintili olarak ele alınmazsa ne madde madde olur ne de nefis nefis olur. Onlardan her biri diğerine ilişkisel bir izafe ile eklenmez.

[1257] Sonra [İbn Sînâ] şöyle dedi: Onun başka bir türün varlığından bir cüzü olarak kendisinden oluşan şey ile birlikte madde için nispet olma itibarı vardır. Bu nispet ona, maddeden oluşanla birlikte sûretlere taşınmaya uygundur. Çünkü bazen madde, bazı şeyler sınıfında, maddeye sahip olanın maddi bir parçasını oluşturmada tek başına yeterli olur. Bazen de macun için olan bitkisel ilaçlar ve beden için kana dönüşecek olan midedeki hazmedilmiş gıdalar (*kimûsat*) gibi kendisine başka bir sınıftan bir madde eklenmedikçe tek başına yeterli olmaz. Bu, tıpkı ordudaki insan fertlerinden [oluşan topluluk] ve şehirdeki evler [topluluğu] gibi ya sadece toplanma (*ictimâ'*) hasebiyle olur ya da ev için bir araya gelen kerpiç ve ahşap gibi toplanma ve bileşimin (*terkîb*) bir arada olmasıyla olur. Veyahut oluşan şeylerde unsurlar (*ustukussât*) gibi toplanma, bileşim ve başkalaşma yoluyla olur. Zira oluşan şeylerin meydana gelmesi için, ne onların bizzat toplanmaları ne de temas, değme ve şeklin kabulü yoluyla bileşmeleri yeterlidir. Aksine oluşan şeyler, onların birbirlerini etkilemeleri, birbirlerinden etkilenmeleri ve bütün için karışım (*mizaç*) denilen benzeşen bir niteliğin karar kılması'yoluyla meydana gelir. İşte o zaman [ustukuslar] türsel sûretler için hazır hale gelmiş olur. [İbn Sînâ'nın] sözlerinin sonu.

[1258] Diyorum ki, hangi sûret olursa olsun bir sûret için olan madde ancak tek madde olur. Değinmiş olduğu tüm bu örneklerde de her sûret için ancak tek bir madde vardır. Parçalarında dönüşümün olmadığı toplamlardaki (*müctemiât*) madde bir bütün olarak, tıpkı evin sûreti ve şekli için kerpiç ve ahşap gibi, onun bitişik birliğinin bir türü olmayı kabul ediciliği ile birlikte toplamın ölçüsünden ibarettir. Parçalarında dönüşüm olan toplamlara gelince, onlar dönüşümden sonra sûret almaya hazır hale gelir. Bu esnada o, kendisi olarak, maddenin tek bir şey için olması bakımından birdir. Onların dönüşümden, hatta temastan önceki toplanmaları nazarıdikkate alındığında ise aynı şekilde bu itibarla onun için madde için olan bir sûret tasavvur edilir. Sûrete gelince, her ne kadar birbirinden uzaklaşmayla olsa da varlıktaki toplanma heyetidir.

بها أو بالمركب منها و من هيئة أخرى فلا المادة مادة و لا النفس نفس كل منهما غير مضافة إلى أخرى إضافة تعلقية.

[١٢٥٧] ثم قال و للمادة مع المتكون عنها الذي هي جزؤه من وجود أنواع أخرى اعتبار المناسبة و يصلح أن ينتقل هذه المناسبة إلى الصور مع المتكون. فإن المادة قد تكفي وحدها في أن يكون هي الجزء المادي لما هو ذو مادة في صنف من الأشياء و قد لا يكفي ما لم ينضم إليها مادة أخرى و ذلك في صنف آخر منها كالعقاقير للمعجون و الكيموسات للبدن و ذلك إما بحسب الاجتماع فقط كأشخاص الناس للعسكرية و المنازل للمدينة و إما بحسب الاجتماع و التركيب معا فقط كاللبن و الخشب للبيت و إما بحسب الاجتماع و التركيب و الاستحالة كالأسطقسات للكائنات. فإنها لا تكفي نفس اجتماعها و لا نفس تركيبها بالتماس و التلاقي و قبول الشكل لأن يكون منها الكائنات بل بأن يفعل بعضها من بعض و ينفعل بعضها عن بعض و يستقر للجملة كيفية متشابهة يسمى مزاجا فحينئذ يستعد للصورة النوعية انتهى.

[١٢٥٨] أقول المادة لصورة واحدة أية صورة كانت لا تكون إلا واحدة و في جميع هذه الأمثلة التي ذكرها ليس و لا يكون لصورة واحدة إلا مادة واحدة أما المجتمعات التي لا استحالة فيها لأجزائها فالمادة فيها بالجملة هو مقدار المجموع مع قابلية ضرب من الوحدة الاتصالية لها كاللبنات و الأخشاب لصورة البيت و شكله. و أما المجتمعات التي وقعت فيها استحالة لأجزائها فهي بعد الاستحالة تصير مستعدة للصورة و هي حينئذ بما هي مادة لشيء واحد واحدة. و أما اعتبار اجتماعها قبل الاستحالة بل قبل التماس فهي بذلك الاعتبار أيضا مما يتصور له صورة واحدة لمادة واحدة. أما الصورة فهيئة اجتماعها في الوجود و لو مع التباعد. و أما مادتها

Maddesi ise bu heyet dikkate alınmadan onun zâtının kendisidir. Bazı türlerde sûretinin aşırı eksikliği nedeniyle sûretin madde üzerinde herhangi bir üstünlüğü yoktur. Tıpkı sayı gibi. Çünkü sayının her bir derecesinde birimlerin miktarı olan birlik sûreti, sayının çoğalan maddesi olan birimlerin aynısıdır.

[1259] Şeyh [İbn Sînâ] şöyle dedi: Maddeyi, kendisinden meydana gelen şeyle kıyasladığımızda madde bazen oluşu kabul etmek için bir madde olurken, bazen dönüşümü kabul etmek için, bazen toplanma ve bileşimi (*terkîb*) kabul etmek için, bazen de bileşim ile dönüşümü kabul etmek için madde olur. Sûrete gelince; bazen maddede meydana geldiğinde bir tür olarak kendisine kıvam verdiği mâhiyet için [sûret] denilirken, bazen türün kendisi için de sûret denilir. Yine bazen özel olarak şekil ve çizim için, bazen ordunun ve birlikte olan öncüllerin sûreti gibi toplanmanın heyeti için, bazen kanun (*şeriat*) gibi koruyucu düzen için, bazen nasıl olursa olsun her türlü heyet için ve bazen de cevher ya da araz olan ve türden ayrık olan her şeyin gerçeği için ona sûret denilir. Zira bu [son kullanım türü], yüksek cins için kullanılabilir. Sûret bazen maddeden ayrık akledilirler için de kullanılabilir. [Burada] alınan sûret kendisinden ve maddeden oluşan bileşime kıyasla, buna benzer bileşiklerde onu bilfiil gerekli kılan bir parçası olan ilkelerden biridir. Madde ise bileşiğin onu bilfiil gerekli kılmadığı parçasıdır. Sûretin maddeyi kaim kılması ise başka türdendir. Biçimsel neden bazen sınıfa kıyasla kendisi olmaksızın maddenin tür olarak kaim olduğu, kendisinin ise tıpkı bir sedirin şeklinin ve beyaz cisme kıyasla beyazlığın sûreti gibi maddede ortaya çıkan bir sûret olur.

[1260] Diyorum ki; toplanma, bileşim ve onların dışında maddenin akledilebilir bir nispetle kıyaslandığı her şey, gerçekte bir tür hâsıl olma ile madde için hâsıl olan sûretler ve o maddenin bileşiminden oluşan türsel mâhiyet için bir mukavvimdir. Bunlar örneğin toplanma, bileşim ya da dönüşüm olarak nitelenir. Dolayısıyla o ikisinden meydana gelen tür de, her ne kadar tür cevherî bir tür, ya da sûret cevherî bir sûret olmazsa da toplanmış veya dönüşmüş mâhiyettir.

فنفس ذواتها بلا اعتبار تلك الهيئة و في بعض الأنواع لفرط نقص صورتها لا فضيلة للصورة على المادة مثل العدد. فإن كل مرتبة من العدد صورتها الوحدانية و هي كمية الوحدات عين مادتها المتكثرة و هي الوحدات.

[١٢٥٩] قال الشيخ فإذا قسنا المادة إلى ما يحدث عنها فقد يكون المادة مادة لقبول الكون و قد يكون لقبول الاستحالة و قد يكون لقبول الاجتماع و التركيب و قد يكون لقبول التركيب و الاستحالة و أما الصورة فقد يقال للماهيئة التي إذا حصلت في المادة- قومتها نوعا و يقال صورة لنفس النوع و يقال صورة للشكل و التخطيط خاصة و يقال صورة لهيئة الاجتماع كصورة العسكر و صورة المقدمات المقترنة و يقال صورة للنظام المستحفظ كالشريعة و يقال صورة لكل هيئة كيف كانت و يقال صورة لحقيقة كل شيء جوهرا كان أو عرضا و تفارق النوع فإن هذا قد يقال للجنس الأعلى. و ربما قيل صورة للمعقولات المفارقة للمادة و الصورة المأخوذة إحدى المبادي- هي بالقياس إلى المركب منها و من المادة أنها جزء له توجبه بالفعل في مثله و المادة جزء لا يوجبه بالفعل و أما تقويم الصورة للمادة فعلى نوع آخر و العلة الصورية قد تكون بالقياس إلى الصنف و هي الصورة التي تقوم المادة التي قد قامت دونها نوعا و هي طار عليها كصورة الشكل للسرير و البياض بالقياس إلى جسم أبيض.

[١٢٦٠] أقول جميع ما جعل المادة مقيسة إليه بنسبة المقبول كالاجتماع و التركيب و غيرهما فهي في الحقيقة صور محصلة للمادة ضربا من التحصيل و مقومة لماهية نوعية مركبة من تلك المادة و وصف الاجتماع مثلا أو وصف التركيب أو وصف الاستحالة فالنوع الحاصل منهما هو ماهية المجتمع مثلا أو ماهية المستحيل و إن لم يكن النوع نوعا جوهريا و لا الصورة صورة جوهرية

[1261] Aynı şekilde kendilerine 'sûret lafzı verilenlerden' addedilenlerin tamamı, ister cevherlerden olsun ister araz olsun; ya da ister türe ister sınıfa kıyas edilsin varlık ya da kaim kılma için sayılan ilkelerden bir sûretin anlamında ortaktır. Çünkü onlardan her biri maddelerden bir madde ve bir çeşit hâsıl olma ile hâsıl olur ve ikisinden elde edilen bileşimi bir tür kaim kılma ile kaim kılar. Fakat şeyler varlık ve hâsıl olma türlerinde, güçlülük ve zayıflık, bakımından birbirlerinden farklıdır. Daha önce öğrenmiş olduğun gibi birlik (*vahdet*) 'varlık'tan (*vücûd*) gelir. Varlığı güçlenen şeyin birliği de güçlüdür ve çokluktan uzaktır, hatta çokluk kuvvesinden de uzaklaşır. O şeyin varlığı zayıfladıkça birliği de zayıflar, ta ki çoklukla ya da başka bir şekilde çokluk kuvvesiyle birleşir.

[1262] Bazen bir şeyde vahdet ciheti o şeyde bizzat çokluk ciheti olabilir. Tıpkı sayının kendisi, heyûlâ, hareket ve zaman gibi. Dolayısıyla bu gibi türlerde sûret maddede gömülü olup, hatta varlık derecesi son derece düşük olduğundan varlık ve itibari olarak maddenin kendisi gibidir. Karşısında ise kendisinde kuvve, fiil, eksiklik ve yetkinlikten oluşan bir bileşimin tasavvur edilemediği birlik ve varlık bakımından güçlü türler vardır. Şu halde bu, maddesi olmayan bir sûretttir. Buradaki son derecede etkinlik (*fiiliyet*) ve tamamlanmışlık sebebiyle madde azalarak tükemiştir. Zira madde orada sûretin adeta kendisidir.

[1263] Gaye [sebep] ise sûretin maddede kendisi nedeniyle meydana geldiği anlamdır. Bu [anlam] mutlak anlamda ya da izafe yoluyla, ya hakiki iyiliktir veya iyilik olduğu zannedilen bir anlamdır. Zira her hareket ettirme fâilden bilaraz olarak değil aksine bizzat meydana gelir. Çünkü fâil onunla, ona kıyasla iyi olanı ister. Bu ise ister mutlak anlamda isterse bazı yönlerden olsun bazen gerçek olur, bazen de gerçek ve olgusal değil zanna dayalı olabilir.

On İkinci Fasıl

Bu İlkelerin Birbirleriyle Münasebetinin Belirlenmesi

[1264] Bildiğin üzere tek bir mâhiyet için çeşitli varlık türleri, nispet ve izafet çeşitleri vardır. O halde bil ki; gaye, varlığın bir türü açısından fiilden, hatta fâil olması bakımından fâilden önce iken, varlığın bir türü

[١٢٦١] و كذا جميع ما عدده أنه مما أطلق عليه لفظ الصورة فهي مشتركة في معنى الصورة التي عدت من المبادي للوجود أو للقوام سواء كانت جواهر أو أعراضا و سواء كانت بالقياس إلى النوع أو الصنف. إذ كل منهما يحصل بمادة ما من المواد نحوا من التحصيل و يقوم للمركب المأخوذ منهما ضربا من التقويم. لكن الأشياء مختلفة في أنحاء الوجود و التحصل قوة و ضعفا و الوحدة كما علمت عين الوجود فما قوي وجوده كانت وحدته قوية بعيدة عن الكثرة بل عن قوة الكثرة أيضا و ما ضعف وجوده ضعف وحدته حتى تصير وحدة مجامعة للكثرة أو لقوة الكثرة بوجه آخر.

[١٢٦٢] و ربما كانت جهة الوحدة في شيء هي بعينها جهة الكثرة فيه كالعدد نفسه مثلا و كالهيولى و كالحركة و الزمان. فالصورة في أمثال هذه الأنواع تكون مغمورة في المادة حتى كأنها عين المادة وجودا و اعتبارا لفرط خسة الوجود. و في مقابلتها أنواع قوية الوحدة و الوجود حتى لا يتصور فيها تركيب من قوة و فعلية أو نقص و تمام. فهي صورة لا مادة لها و كان المادة اضمحلت و استهلكت هناك لفرط الفعلية والتمام فالمادة هناك كأنها عين الصورة.

[١٢٦٣] و أما الغاية فهي المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة و هو الخير الحقيقي مطلقا أو بالإضافة أو الخير المظنون. فإن كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض بل بالذات فإنه يروم به ما هو خير بالقياس إليه فربما كان بالحقيقة سواء كان على الإطلاق أو من بعض الوجوه و ربما كان بالظن لا بالحقيقة و الواقع.

الفصل الثاني عشر

في تعيين المناسبات بين هذه المبادي

[١٢٦٤] لما علمت أن لماهية واحدة قد تكون أنحاء من الوجود و أنحاء من النسب و الإضافات . فاعلم أن الغاية بحسب نحو من الوجود متقدم على الفعل بل على الفاعل بما هو فاعل و بحسب نحو آخر من الوجود

açısından ise fiilden sonra olup ondan kaynaklanır. Şu halde gaye bir açıdan gaye [sebep] iken diğer açıdan fâildir. Aynı şekilde sûret de maddeyi meydana getirme açısından fâil [sebep] iken, türü meydana getirme açısından ise formel (*suverî*) sebeptir. Bazen maddeden ona doğru olan hareketi sonlandırma açısından gaye olurken, bazen de diğer bir sûret için onun kuvve ve imkânı açısından madde [maddi sebep] olur. Şu halde tek bir şeyde sebeplerin kısımları -madde ve sûretin birleşimi yönünden olmadıkça konuda bileşimi kabul etmeksizin- bütünüyle toplanmıştır. Çünkü her ne kadar birden fazla duruma kıyas edilse de kuvve yönü fiiliyet yönünden kesin olarak farklıdır.

[1265] Şeyh [İbn Sînâ] der ki; fâil bir yönden gayenin sebebidir. Nasıl böyle olmasın ki! Çünkü o, gayenin var oluşunu meydana getirendir. Gaye de bir yönden fâilin sebebidir. Nasıl böyle olmasın ki! Zira fâil ancak gaye için fiilde bulunur, aksi takdire fiilde bulunmazdı. Dolayısıyla gaye fâili, fâil olması için hareket geçirir. Bu nedenle "Neden egzersiz yapıyorsun?" diye sorulduğunda "Sağlıklı olmak için." dersin ve bu da [doğru] bir cevap olur. Tıpkı "Niçin sağlıklısın?" diye sorulduğunda "Egzersiz yaptığım için." denilir ve nitekim bu da [doğru] bir cevap olur. Zira egzersiz sağlık için fâil sebeptir, sağlık ise egzersizin gaye [ereksel] sebebidir. Sonra "Neden sağlıklı olmak istiyorsun?" diye sorulduğunda, eğer "Egzersiz için." diye cevap verilirse bu, doğru bir cevap olmaz. Ardından "Neden egzersizi istiyorsun?" diye sorulduğunda, buna cevaben "Sağlıklı olmak için." denilir ki bu cevap doğru olur. Fâil ne gayenin gaye haline gelmesinin sebebi ne de 'kendinde gayenin mâhiyeti'nin nedenidir. Fakat gayenin mâhiyetinin dış dünyadaki varlığının sebebidir. Elbette mâhiyet ve varlık arasındaki fark vardır. [İbn Sînâ'nın] sözü sona erdi.

[1266] Diyorum ki; mâhiyet ile varlık arasındaki fark, varlığın herhangi bir türünün dahli olmaksızın mâhiyetin [tek başına] şey için bir sebep olması değildir. Çünkü şey var olmadıkça [başka] bir şeyin varlığı için sebep olamaz. Hâlbuki eşya üzerinde etkili olan ancak varlıktır. Dolayısıyla gayenin mâhiyeti fâili fâil kılmaz. Aksine, yemenin doyma gayesi için olması gibi, onun [gayenin] varlığı [mahiyetinden] önce gelir. Şu halde doymanın, yemeden önce yemek fiilinin fâili için olan bir varlığı olması gerekir ki onun için yemek yesin. Dolayısıyla doymanın iki varlığından biri diğer varlığını elde etmek için maddeyi hareket ettirir. Zira o [ikinci varlığı] daha yetkin ve eksiksizdir.

متأخر عن الفعل مترتب عليه. فالغاية غاية بوجه فاعل بوجه و الصورة أيضا فاعل بوجه لتحصيل المادة و علة صورية بوجه لتحصيل النوع. و قد يكون غاية بوجه لانتهاء الحركة عن مادة إليها و ربما كانت مادة لصورة أخرى من جهة قوتها و إمكانها فقد جمع في شيء واحد أقسام العلل بأسرها من غير استيجاب تركيب في الموضوع إلا من جهة اجتماع المادة و الصورة فإن جهة القوة غير جهة الفعلية البتة و إن كانت بالقياس إلى أمرين متعددين.

[١٢٦٥] قال الشيخ الفاعل من جهة سبب الغاية و كيف لا و هو الذي يحصل الغاية موجودة و الغاية من جهة سبب الفاعل و كيف لا و إنما يفعل الفاعل لأجلها و إلا لما كان يفعل. فالغاية تحرك الفاعل إلى أن يكون فاعلا . و لهذا إذا سئل لم ترتاض فتقول لأصح فيكون هذا جوابا كما إذا قيل لم صححت فتقول لأني ارتضت و يكون جوابا . فالرياضة سبب فاعلي للصحة و الصحة سبب غائي للرياضة ثم إذا سئل لم تطلب الصحة فقيل لأرتاض لم يكن جوابا صحيحا. ثم إن قيل لم تطلب الرياضة فقيل لكي أصح كان الجواب صحيحا . و الفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية و لا لماهية الغاية في نفسها و لكن علة لوجود ماهيتها في الأعيان و فرق بين الماهية و الوجود انتهى كلامه.

[١٢٦٦] أقول الفرق بين الماهية و الوجود ليس مما يصحح كون الماهية سببا لشيء من غير مدخلية ضرب من الوجود معها كيف و الشيء ما لم يوجد لم يكن سببا لوجود شيء بل المؤثر في الأشياء ليس إلا الوجود. فماهية الغاية لا يجعل الفاعل فاعلا بل وجودها السابق كما أن الأكل مثلا لغاية هي الشبع مثلا. فلا بد أن يكون للشبع وجود لفاعل الأكل قبل الأكل حتى يأكل لأجله فأحد وجودي الشبع يحرك محرك المادة لحصول وجوده الآخر لكونه أكمل و أتم من ذلك الوجود.

[1267] Bu durumda gaye iki varlığından biri hasebiyle fâil olması bakımından fâil için sûretsel bir cüzdür. Bu, aynı zamanda fâilin fâil olma sebebidir. Fâil, gayenin gaye olmasında gaye için bir sebep değildir, aksine kendinde varlığını hâsıl etmek bir sebeptir. İster kendinde varlığı hareketlerin ve dönüşümlerin fiilleri için oluş halinde olan gayelerde olduğu gibi fâil için hâsıl olmuş olan varlığının aynısı olsun, ister nefsi yetkinleştirme gayesinde olan akl-ı faal gibi oluş üstü [oluşa tabi olmayan] gayelerdeki gibi fâil ile bağlantılı olan bir fiilden meydana gelen varlıktan farklı olsun. Zira onun "kendinde" varlığı, onun yetkinleşmesinden elde edilen "kendi" varlığından başkadır.

[1268] Bilinmiş oldu ki; bu dört sebepten her biri için, iki şeye kıyasla, ya da tek bir nesneye iki açıdan kıyasla iki ilke vardır. Madde ve sûretin her biri için sebeplilik iki nesneye kıyasla olur. Çünkü onların ikisi diğeri için bir açıdan sebep iken, ikisinin bileşimi için de başka bir açıdan sebeptir. Böylece onlardan her biri bir nesne için yakın sebep, başka bir nesne için ise uzak sebeptir. O halde bu ikisi sebepliliğin bir türüyle bileşiğe yakın olmayan iki sebep iken, sebepliliğin başka bir türüyle iki yakın sebeptir ki o da kaim kılmaktan ibarettir.

[1269] Fâil de aynı şekildedir. Çünkü fâil ya maddenin hazırlayıcısı olur ve böylece 'maddenin yakın sebebi' değil de 'sebepliye (*ma'lûl*) yakın olan maddenin var edilmesinin sebebi' olur; ya da sûret veren olur ve bu şekilde sebeplinin değil sebepliye yakın olan sûretin var edilmesinin sebebi olur. Fâil de aynı şekilde bir açıdan gaye için uzak sebeptir. Çünkü o, sûret için sebeptir. Sûret ise gayeyi gerektirir. Gaye fâil için fâilin fâil olmasında fâil sebeptir. Böylece sûret için uzak bir fâil sebep ve onun aracılığıyla da bileşik (*mürekkeb*) için sebep olur. Fakat gaye, 'maddede bileşiğin fâilini hareket ettirmesi' aracılığıyla sûretin varlığının yakın ereksel (*gâî*) sebebidir.

[1270] Bu nedenle mutlak ilke olmaları bakımından bileşik nesneye yakın olan ilkeler, onun iki parçası olmaları nedeniyle madde ve sûrettir, her ne kadar onlardan her birinin bileşiği kaim kılması farklı olsa da. Bu itibarla ikisine 'madde' değil 'maddi sebep'; 'sûret' değil 'formel sebep' [sûrî illet] denilir. Ancak bazen madde ve sûretin aracılı (*bilvasıta*) olarak

[١٢٦٧] فالغاية بحسب أحد الوجودين جزء صوري للفاعل بما هو فاعل. فهي سبب لكون الفاعل فاعلا و ليس الفاعل علة للغاية في كونها غاية بل لتحصيل وجودها لنفسه سواء كان وجودها في نفسها هو بعينه وجودها المحصل للفاعل كما في الغايات التي تحت الكون لفعل الحركات و الاستحالات أو يكون وجودها في نفسها غير وجودها الحاصل من الفعل المرتبط بالفاعل كما في الغاية التي هي فوق الكون- كالعقل الفعال في كونه غاية لاستكمالات النفس فإن وجوده في نفسه غير وجوده للنفس المترتب على استكمالها.

[١٢٦٨] و علم أن لكل من هذه العلل الأربع مبدءين بالقياس إلى شيئين أو بالقياس إلى شيء واحد بوجهين. أما المادة و الصورة فلكل واحدة منهما عليه لشيئين لأنهما علة لصاحبهما بوجه و علة للمركب منهما بوجه. فكان كل منهما علة قريبة لشيء و علة بعيدة لشيء فهما كأنهما علتان غير قريبتين للمركب بنحو من العلية و قريبتان بنحو آخر من العلية و هي التقويم.

[١٢٦٩] و كذا الفاعل فإن الفاعل إما أن يكون مهيئا للمادة فيكون سببا لإيجاد المادة القريبة من المعلول لا سببا قريبا منه أو يكون معطيا للصورة فيكون سببا لإيجاد الصورة القريبة من المعلول لا سببا قريبا منه. و الفاعل أيضا سبب بعيد للغاية بوجه لأنه سبب للصورة .و الصورة مستلزمة للغاية و الغاية سبب فاعلي للفاعل في أنه فاعل فيكون سببا فاعليا بعيدا للصورة و بتوسطها للمركب لكن الغاية سبب غائي قريب لوجود الصورة في المادة بتوسط تحريكها الفاعل للمركب.

[١٢٧٠] فالمبادي القريبة من الشيء المركب من جهة مطلق المبدئية هي الهيولى و الصورة بما هما جزءاه و إن اختلف تقويم كل منهما للمركب. و بهذا الاعتبار يقال لهما العلة المادية لا المادة و العلة الصورية لا الصورة. لكنه ربما عرض أن كانت المادة و الصورة علة بالواسطة أيضا. أما المادة

neden olması da ortaya konulabilir. Maddeye gelince, sûretin onda arazi bir yapı olması nedeniyle mahalle ihtiyaç duyduğu sınıfsal bileşiklerdeki gibidir. Bu durumda madde sınıf olması bakımından bu sınıfın mukavvimi olan söz konusu arazın zâtının sebebi olur. Böylece sebep için olan şeyin sebebi olur. Bununla birlikte madde, bileşiğin bir parçası olması bakımından aracısız (*bilâvasıta*) bir sebep olacaktır.

[1271] Sûret ise kendilerinde sûretin 'maddenin mukavvimi' olduğu ve maddenin ise 'bileşik için yakın sebep' olduğu tabii bileşiklerdeki gibidir. Dolayısıyla sûret aracılı sebep, fakat [ayrıca] aracısız formel sebeptir. Şu halde madde ve sûretin her biri bir yönden bileşiğin sebebi, diğer yönden ise sebebin sebebidir. Onlardan her biri yakın bir yönden diğeri için sebeptir. Fakat bu yön onda iki bakımdan farklıdır. Bileşik için sebep; yakınlık ve uzaklık ile kaim kılma tarzı bakımından olmak üzere iki yönden farklıdır. Zira madde bileşiğin sebebinin sebebi olduğu zaman, bu, bileşiğin maddi sebebi olması bakımından değildir. Aksine sûreti için madde olması bakımındandır. Sûret de bileşiğin sebebinin sebebi olduğu zaman, bu, bileşiğin biçimsel sebebi olması bakımından değil aksine onun maddesi için sûret [form] olması bakımındandır.

[1272] Bilmelisin ki; bu hükümlerin tamamı bileşikte, onun bileşiminin dikkate alınması ve madde ile sûret arasındaki farklılığın dikakte alınmasına göre geçerlidir. Fakat ikisinin de tek başına 'bir'liği dikkate alındığında bir tür varlıktır. Şu halde, yolunu kaybedenlerden olma.

On Üçüncü Fasıl

Nedenlerin Araştırma Konularına Dâhil Edilmesi, "Niçin" Sorusu ve Cevabı

[1273] Bil ki, bazı şeylerin hiçbir vakit sebebi (*illet*) yoktur. Aksine o, Zorunlu Varlık gibi nedenlerin nedenidir. Bazı şeyler için ise sebeplerden bazısı varken bazısı yoktur. Örneğin bunların fâil ve gaye sebepleri varken maddi ve formel (*sûrî*) sebebi yoktur. Ayrık varlıklar ile formel (*sûrî*) şeylerin bir türü gibi. Zira onlar eksiksiz sûretlerin kendileri olup onlar için sûret ve madde yoktur. Bazıları ise tüm bu nedenlere sahiptir. Tıpkı bileşikler, tabii türler ve tabii ilimlerde araştırılanlar, hareket eden

فكما في المركبات الصنفية التي كانت الصورة فيها هيئة عرضية فيحتاج إلى المحل فيكون المادة علة لذات ذلك العرض المقوم لذلك الصنف من حيث هو صنف. فيكون علة ما للعلة و مع ذلك فإنها من حيث كونها جزءا من المركب علة بلا واسطة.

[١٢٧١] و أما الصورة فكما في المركبات الطبيعية التي كانت الصورة فيها مقومة للمادة و المادة علة قريبة للمركب. فالصورة علة بالواسطة لكنها علة صورية بلا واسطة. فكل من المادة و الصورة علة للمركب بوجه و علة علة له بوجه فكل منهما علة للأخرى بوجه واحد قريب لكن ذلك الوجه مختلف فيه من الجانبين و علة للمركب بوجهين مختلفين في القرب و البعد و في نحو التقويم فالمادة إذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها علة مادية له بل من حيث كونه مادة لصورته و الصورة إذا كانت علة علة المركب- فليس من حيث كونها علة صورية له بل من حيث كونها صورة لمادته.

[١٢٧٢] و ليعلم أن هذه الأحكام كلها إنما يجري في المركب من جهة اعتبار تركيبه و من جهة اعتبار المغايرة بين المادة و الصورة لكن بحسب اعتبار وحدتهما نحو من الوجود فلا تكن من الخابطين.

الفصل الثالث عشر

في كيفية دخول العلل في المباحث و الأفكار و طلب اللمية و الجواب عنها

[١٢٧٣] اعلم أن بعض الأشياء مما لا علة له أصلا بل هو علة العلل كواجب الوجود. و بعضها مما له بعض العلل دون بعض كالفاعل و الغاية دون المادة و الصورة كضرب من المفارقات و الأشياء الصورية. لأنها عين الصورة التامة فلا صورة لها و لا مادة. و بعضها مما له جميع هذا العلل كالمركبات و الأنواع الطبيعية و جميع المتحركات و المستحيلات

ve değişenlerin tamamı gibi. Şu halde tabiat âlimi, delillerine dâhil etmek için sebeplerin hepsini, özellikle de maddi ve surî sebepleri, bütünüyle ihata etmekle muayyen hale gelmesi gerekir ki böylece sebepliye (*ma'lûl*) tam olarak vâkıf olabilsin. Matematikçinin ise maddi [sebebi] bilmesine gerek yoktur. Çünkü madde ve hareketin konularına bir dahli yoktur. Dolayısıyla hareketin ilkesi [fâil] ve gayesi ve aynı şekilde maddeyi [maddi nedeni] bilmesine asla gerek yoktur. Aksine onun sebepler arasında üzerinde düşünmesi gereken sadece sûrî sebeptir.

[1274] Soru soranın sorusunun bazen sebeplerden bir şey içerebileceği sana kapalı değildir. Bu nedenle onunla değil ondan gayrısıyla cevap vermek gerekir. Aksi takdirde şey kendisi için sebep olur. Eğer senin "Zeyd neden Amr'ı öldürdü?" sözünde olduğu gibi soru fâili içerirse, tıpkı "Ondan intikam almak için öldürdü." denilmesi gibi cevabının gayeyi içermesi uygun olur. Yine 'kışkırtıcı', 'meydan okuyucu' [tavrı sebebiyle] şeklinde de cevaplamak mümkündür. Burada o kimse öncelenen fâil olmuş olur. Yine "Filancanın işaret etmesiyle [öldürdüm]." ya da "Çünkü o, onun hakkını gaspetmişti." denilir. Bu, sonuncusu fiilin kendisinden kaynaklandığı seçimin sûretinin fâilidir. Bunun sûretle mi yoksa maddeyle mi cevaplandırılacağı sorusunun doğru olmadığı açıktır.

[1275] Sûrete gelince, işaret ettiğimiz üzere fiilin sûreti burada [bu örnekte] olan öldürmenin kendisidir. Soru, ancak onun fâilden varlığa gelme sebebi hakkındadır. Bir şey kendi kendisinin illeti olmaz. Bu sûretin, örneğin iyilik gibi "gayelerin gayesi" olması durumu hâriç. Bu durumda sûret fâilin hareket ettiricisi olan başka bir sebeple değil kendi zâtı içindir. Bununla birlikte onun bu maddede fâilden var olmasının yakın nedeni olmaz. Aksine fâilin fâil olarak var olması için sebeptir. Dolayısıyla, maddede mevcûd olması bakımından değil, aksine mâhiyeti ve anlamı bakımından fâilin sebebidir.

[1276] Maddeye gelince, bu esnada soruda fâilin özelliği zikredildiğinde, madde ile cevap vermenin yeterli olmadığı açıktır. Ancak soru "Filanca niçin iyileşti?" [sorusunda olduğu] gibi gayeyi içerirse "Çünkü o, ilaç içti." diye fâil ilke ile cevap vermek uygun olur. Ayrıca fâile izafeten maddi ilkeyle cevap verilmesi ve "Çünkü bedeninin mizacı güçlü bir tabiata sahipti." denilmesi de uygun olur. Maddenin tek başına zikredilmesi yeterli değildir.

التي يبحث عنها في العلوم الطبيعية. فالعالم الطبيعي يجب عليه أن يكون معينا بالإحاطة بجميع هذه العلل ليدخلها في براهينه و خصوصا بالصورة و المادة حتى يتم إحاطته بالمعلول و أما التعليمي فليس عليه أن يعلم المادة إذ لا مدخل للمادة و الحركة في مطالبه. فليس عليه أن يعلم مبدأ حركة و لا غاية حركة و لا المادة أيضا البتة بل الذي يجب عليه أن يتأمل فيها من العلل هي العلل الصورية فقط.

[١٢٧٤] و لا يخفى عليك أن سؤال السائل قد يتضمن شيئا من العلل فيجب الجواب بغيره لا به و إلا لكان الشيء سببا لنفسه. فإن تضمن الفاعل كقولك لم قتل زيد عمروا فيجوز أن يجاب بالغاية فيقال لكي ينتقم منه و يجوز أن يجاب بالمثير أو بالداعي و هو الفاعل المتقدم فيقال لإشارة فلان أو لأنه غصب حقه و هذا هو الفاعل لصورة الاختيار الذي ينبعث منه الفعل و أما أنه هل يجاب بالصورة أو بالمادة فظاهر أنه غير صحيح.

[١٢٧٥] أما الصورة فلما أشرنا إليه فإن صورة الفعل هاهنا هو القتال نفسه و ليس السؤال إلا عن علة وجودها عن الفاعل و الشيء لا يكون علة لنفسه اللهم إلا أن يكون تلك الصورة غاية الغايات كالخير مثلا فيكون الصورة حينئذ لذاتها لا بسبب آخر هي محركة للفاعل و مع ذلك فلا يكون علة قريبة لوجودها في تلك المادة عن الفاعل بل علة لوجود الفاعل فاعلا فلا يكون من حيث هي موجودة في المادة علة للفاعل بل من حيث ماهيتها و معناها.

[١٢٧٦] و أما المادة فظاهر أنه لا يكفي الجواب بها حينئذ هذا إذا ذكر في السؤال خصوص الفاعل و أما إذا تضمن السؤال الغاية كما يقال لم صح فلان فيجوز الجواب بالمبدإ الفاعلي فيقال لأنه شرب الدواء و يصلح أن يجاب بالمبدإ المادي مضافا إلى الفاعل فيقال لأن مزاج بدنه قوى الطبيعة و لا يكفي ذكر المادة وحدها.

[1277] Sûrete gelince, "Çünkü bedenindeki karışım dengededir." denilmek sûretiyle tek başına sûret zikredilerek cevap verilmesi, nadiren ikna edicidir ve [başka bir cevabı gerektirmeyecek derecede] kesinlik ifade eden bir cevap olmaz, aksine maddeye veya fâile yönelten başka cevapların ihtiyacını doğurur. Fakat eğer soru "İnsan bedeni niçin ölümü kabul edicidir?" [şeklinde] madde ve onun istidâdı hakkında olduğunda, "Nefsi kemâle erdiğinde bedenden kurtulması için." diyerek gaye neden ile cevap verilmesi doğru olur.

[1278] Bazen "Çünkü o zıtların bileşiğidir." diyerek maddi illet ile cevap vermek de uygun olur. Sûret gibi olmayan istidatta ise fâil ile cevap vermek uygun olmaz. Çünkü fâilin maddeye herhangi bir istidat bahşetmesi gerekli değildir. Şu kadar var ki istidat ile "tam hazırlık"ın kastedilmesi bunun dışındadır. Çünkü [tam hazırlığı] fâil verir. Ayna hakkında "Niçin görüntüyü kabul eder?" diye sorulduğunda "Çünkü parlatmakla görevli olan onu [temzileyip] parlatmıştır." diye cevap verilmesi gibi. Aslî istidat ise madde için gereklidir. Dolayısıyla istidâdı tamamlayıcı olduğu zaman sûret ile cevap verilmesi mümkün olur. Bu durumda söz konusu olan ayna [niçin görüntüyü kabul eder, sorusuna] "Çünkü pürüzsüz ve parlaktır." şeklinde cevap verilebilir.

[1279] Özetle soru, ancak herhangi bir 'sûretle birlikte alındığında' maddeye yöneltilebilir. Bu şekilde maddedeki sûretin varlığının sebebi sorulmuş olur. Soru sûreti içerdiğinde ise tek başına 'madde' ile ona cevap vermek yeterli olmaz, aksine kendisiyle cevap verilecek fâile ve yine kendisiyle cevap verilecek bir gayeye nispet edilen bir istidâda izafe edilmesi gerekir. Eğer mecazi bir üslupla söylenenleri reddederek gerçek durumu ifade etmek istersen, gerçek cevap meselenin içermediği tüm sebepleri zikretmendir. Bunları zikrettiğinde ve gerçek gayeyle sonlandırdığında soru biter. Başarının sahibi Allah'tır.

[1280] Bu bölümü karışımın açıklaması ve onun hakkındaki sözü araştırmakla sonlandıralım. Bunun sebebi, [daha önce] geçtiği üzere madde ile sûret arasında birliğe dayalı *(ittihâdî)* bileşime uygunluğunun ispat edilmiş olmasıdır. Zira bildiğin üzere bunun açıklaması da ona dayanmaktadır. Zaten bunu tahkik edeceğimizi vadetmiştik.

[١٢٧٧] و أما الصورة فقلما يقنع و يقطع السؤال بذكرها وحدها بأن يقال جوابا عن السؤال المذكور لأن مزاج بدنه اعتدل بل يحوج إلى جواب آخر يؤدي إلى مادة أو فاعل و أما إذا كان السؤال عن المادة و استعدادها بأن يقال لم بدن الإنسان يقبل الموت فقد يصح أن يجاب بالعلة الغائية فيقال ليخلص نفسه عند الاستكمال عن البدن.

[١٢٧٨] و قد يجوز أن يجاب بالعلة المادية و يقال لأنه مركب من الأضداد و لا يجوز أن يجاب بالفاعل في الاستعداد الذي ليس كالصورة لأن الفاعل لا يجب أن يعطي المادة أي استعداد كان إلا أن يعني بالاستعداد التهيؤ التام فيعطيه الفاعل كما يقال في المرآة إذا سئل إنها لم تقبل الشبح فيجاب لأن الصيقلي صقلها. و أما الاستعداد الأصلي فلازم للمادة فيجوز أن يجاب بالصورة إذا كانت هي المتممة للاستعداد فيقال في المرآة لأنها ملساء صقيلة.

[١٢٧٩] و بالجملة السؤال لا يتوجه إلى المادة إلا و قد أخذت مع صورة ما فيسأل عن علة وجود الصورة في المادة و أما إذا تضمن السؤال الصورة فالمادة وحدها لا يكفي أن يجاب بها بل يجب أن يضاف إليها استعداد ينسب إلى الفاعل و الغاية يجاب بها و الفاعل يجاب به. و إذا شئت أن ترفض ما يقال على سبيل المجاز و تذكر الأمر الحقيقي فإن الجواب الحقيقي أن يذكر جميع العلل التي لم يتضمنها المسألة فإذا ذكرت و حتمت بالغاية الحقيقية وقف السؤال و الله ولي التوفيق.

[١٢٨٠] و لنختم هذا الفن بذكر المزاج و تحقيق القول فيه لكونه مناسبا لما مر من إثبات التركيب الاتحادي بين المادة و الصورة لتوقف بيان ذلك عليه كما علمت و قد وعدناك تحقيقه..

On Dördüncü Fasıl

Karışımın Mahiyeti ve Varlığının (*İnniyet*) Araştırılması

[1281] Yaygın olan, bu konunun fizik bölümünde ele alınmasıdır. Fakat zikredilen nedenler ve başka bir nedenden dolayı burada ele aldık. Bu neden bir şeyin mâhiyeti ve varlığının türü hakkındaki araştırmanın metafizik ilimler arasında zikredilmeye uygun olmasıdır.

[1282] Zira diyoruz ki, karışım (*mizaç*), ilk dört arasında orta olan ve benzer parçalara aracılık eden ilk somutlar cinsinden somut bir niceliktir. Öyle ki o, şiddetli sıcaklığa kıyasla soğuk, şiddetli soğuğa kıyasla sıcak, kuruluğa kıyasla nemli, neme kıyasla da kurudur. O karışıma sahip olan cisimde öyle bir halde olur ki, her bir parçasında bulunanlar, diğer parçasında olduğu gibidir. Aralarında, [filozofların çoğunluğu] nezdinde olduğu gibi, sadece 'konunun zâtı ve sıfatı bakımından' ya da da bizim savunduğumuz üzere sadece 'sıfat bakımından' fark vardır.

[1283] Varlığının (*inniyyet*) fâil [neden] ve kabul edici [karışımı] olmasının bilinen sebebi, unsurların küçültülüp karıştırıldığında, birbirine temas ettirildiğinde ve her biri diğerini etkilediğinde niceliklerinin sınırının bozulması ve böylece tümü için ortalama [her birine] benzeyen bir nicelik meydana gelmesidir. İşte bu, farklı unsurların sûretlerini kendi halleriyle korumakla beraber elde edilen karışımdır (*mizaç*). Şöyle söyleyenler oldu: Bu etkileşim, ancak bazılarının diğer bazısına temasıyla gelir, aksi takdirde temas olsun ya da olmasın, ya aralarında vaz'î bir nispetin husulü asla itibara alınmaz ya da paralellik, veya yakınlık ve uzaklık türünden başka bir nispet olduğu varsayılır. İlkine çıkan bir yol yoktur. Çünkü yerinde açıklandığı üzere her cismânî etki ve etkilenme, etkileyen ve etkilenen arasındaki özel konumsal (*vaz'i*) nispete dayanmaktadır. Dolayısıyla geriye ikincisi kalır.

[1284] Biz şöyle deriz: Aralarındaki karşılaşma nispeti olmadığında, ikisi [arasında] bir tür paralellik ve uzaklık [nispeti] olmalıdır. Bu durumda, [örneğin] ısınan ile ısıtılan arasında eğer bir cisim varsa ortada olan ya varsayılan edilgenin ısınmasından önce ısınmıştır ya da ısınmamıştır.

الفصل الرابع عشر

في تحقيق ماهية المزاج و إنيته

[١٢٨١] العادة جرت بذكر هذه المسألة في فن الطبيعيات لكنا أوردناها هاهنا للعلة المذكورة و لعلة أخرى و هي أن البحث عن ماهية شيء و نحو وجوده مناسب لأن يذكر في العلوم الإلهية.

[١٢٨٢] فنقول إن المزاج كيفية ملموسة من جنس أوائل الملموسات متوسطة بين الأربع الأول توسطا ما متشابهة الأجزاء حتى إنها تكون بالقياس إلى الحرارة الشديدة برودة و بالقياس إلى البرودة الشديدة حرارة و بالقياس إلى اليبوسة رطوبة و بالقياس إلى الرطوبة يبوسة. و إنها في الجسم ذي المزاج بحيث يكون ما وجد منها في كل جزء من أجزائه مثل ما وجد منها في جزئه الآخر لا تفاوت بينها إلا في الموضوع ذاتا و وصفا كما هو عند الجمهور أو وصفا فقط كما هو عندنا.

[١٢٨٣] و أما سبب إنيتها فاعلا و قابلا فالمشهور أن العناصر إذا تصغرت و امتزجت و تماست و فعل كل منهما في الآخر انكسرت سورة كيفياتها فحصلت للجميع كيفية متوسطة متشابهة هي المزاج مع انحفاظ صور العناصر المتخالفة بحالها. قالوا هذا التفاعل لا يحصل إلا عند مماسة بعضها لبعض و إلا فإما أن لا يعتبر بينها حصول نسبة وضعية أصلا سواء كانت مماسا أو غيره أو يعتبر نسبة أخرى كالمحاذاة و ضرب من القرب و البعد. لا سبيل إلى الأول لما تبين في موضعه أن كل تأثير و تأثر جسماني فهو متوقف على نسبة وضعية مخصوصة بين المؤثر و المتأثر فبقي الثاني.

[١٢٨٤] فنقول حينئذ إذا لم يكن النسبة بينهما بالملاقاة فلا بد أن يكونا على ضرب من المحاذاة و البعد. فحينئذ إن كان بين المسخن و المتسخن مثلا جسم فلا يخلو إما أن يتسخن المتوسط قبل أن يتسخن المنفعل

İkinci ihtimal bâtıldır. Çünkü ısıtmanın etkisi, zorunlu olarak, en yakınındakine ulaşmadıkça en uzakta olana ulaşmaz. Şu halde talep edilen ilkidir. Çünkü ortada olan eğer ısıtılan ile temas haline olmasaydı aralarında başka bir aracı olur ve temas halinde olan bir aracı bulana kadar sözü başka bir aracıya aktarırdık. Eğer temas halinde olursa, bu durumda ısıtma, temas eden cisim, sonra temas eden aracılığıyla temas edene temas eden hâricinde ısıtan tarafından meydana gelmez. Şu halde her türlü tabii etki ve etkilenmenin temas ve karşılaşma ile meydana geldiği açıktır.

[1285] Bu, İbn Sînâ'nın *Şifâ*'nın *Fizik* kısmında zikrettiği açıklamalardır. İmam Fahreddin er-Râzî onun buradaki açıklamalarının aynı eserin psikoloji bölümünün üçüncü makalesinin yedinci faslında zikrettikleri ile çeliştiğini söyleyerek ona itirazda bulunmuştur. İbn Sînâ söz konusu yerde havaya uyum sağlamadan havada silüetlerin gelmesini inkâr edenlere cevap olarak şöyle dedi[32]: Bu, kendiliğinden açık ve zahir değildir. Şüphesiz her fâil cismin dokunulan şeyle karşılaşması gerekir. Ancak bu, tümevarım ile çoğu cisimde mevcud olsa da her fiil ve infialin karşılaşma ve temas ile olması, zaruret derecesinde zorunlu değildir. Aksine şeylerin, şeyler üzerindeki fiilleri karşılaşma olmaksızın mümkündür. Zira cisimlerden bazıları karşılaşma ile fiilde bulunurken bazıları karşılaşma olmadan fiilde bulunur.

[1286] Hiçbir kimse bu durumun imkânsız olduğuna dair bir burhan getiremez. Yine hiçbir kimse iki cisim arasında karşılaşma olmaksızın birinin diğerine etki etmesinin mümkün olduğu bir nispet ve konumun olmasının da mümkün olmadığına dair burhan getiremez. Burada, şaşılabilecek bir şey kalır; şöyle ki bütün cisimlerin birbirlerini etkilemelerinin bu ayrı olan yakınlık gibi şeylerle olması söz konusu olsaydı karşılaşma ile etki eden bir fâilin görülmesi durumunda şimdi karşılaşma olmaksızın etki edene şaşırıldığı gibi ona da şaşırılırdı.

[1287] İlk düşünüşte bu imkânsız değilse ve bizim hakkında burhan getirilmiş görüşümüz bunu zorunlu kılıyorsa ve asla görüşümüzü

32 İbn Sina'nın ilgili eserde geçen kendi ifadeleri için bk. İbn Sina, *Kitâbü'ş-Şifâ, Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: Tüba yayınları, Ankara 2021, s. 271, 208. paragraf (Editör).

المفروض أو لم يتسخن. و الثاني باطل لأن أثر التسخين لا يصل إلى الأبعد إلا بعد وصوله إلى الأقرب ضرورة. و الأول يوجب المطلوب لأن المتوسط لو لم يكن ملاقيا للمسخن كان بينهما متوسط آخر و ننقل الكلام إلى متوسط آخر حتى ينتهي إلى المتوسط الملاقي و إن كان ملاقيا فالتسخين لا يحصل أولا من المسخن إلا للجسم الملاقي ثم إلى ملاقي الملاقي بتوسط الملاقي. فظهر أن كل تأثير و تأثر طبيعي لا يكون إلا بالتماس و التلاقي.

[١٢٨٥] هذا تقرير ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفاء و اعترض عليه الإمام الرازي بأن هذا يناقض ما ذكره في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس منها حيث قال في جواب من أنكر تأدي أشباح المبصرات في الهواء من غير أن يتكيف الهواء بأنه ليس بينا بنفسه و لا ظاهرا. [ولاشك] أن كل جسم فاعل يجب أن يكون ملاقيا للملموس فإن هذا و إن كان موجودا استقراء في أكثر الأجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز أن يكون أفعال أشياء في أشياء من غير ملاقاة فيكون أجسام تفعل بالملاقاة و أجسام تفعل لا بالملاقاة.

[١٢٨٦] و ليس يمكن أن يقيم أحد برهانا على استحالة هذا و لا على أنه لا يمكن أن يكون بين الجسمين نسبة و وضع خاص بل يجوز أن يؤثر أحدهما في الآخر من غير ملاقاة .إنما يبقى ضرب من التعجب كما أنه لو كان اتفق أن كانت الأجسام كلها يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المباينة و كان إذا اتفق أن شوهد فاعل يفعل بالملاقاة تعجب منه كما تعجب الآن من مؤثر بغير ملاقاة.

[١٢٨٧]. فإذا كان هذا غير مستحيل في أول العقل و كان صحة مذهبنا المبرهن عليه يوجبه و كان لا برهان البتة ينقضه فنقول: من شأن الجسم

nakzedecek bir burhan da yoksa bu durumda şöyle deriz: Bizatihi ışık yayan ve aydınlanan bir cismin özelliği -eğer görüntüyü gözün kabul etmesi gibi alıyorsa ve aralarında renkli olmayan bir cisim varsa- karşısındaki cisimde bir etki yapmasıdır; bu etkinin de aracıya herhangi bir şekilde etki etmeksizin cismin sûreti gibi bir sûret olmasıdır. Çünkü o, şeffaf olmasından dolayı alıcı (*kâbil*) değildir.

[1288] Bunlar, onun bu konuda söyledikleridir. Bu ifade ayrıca hale ve gökkuşağının bilgisine dair ihtiyaç duyulan girişleri içeren bölümde de zikredilmiştir. Her ne kadar karışımın (*mizaç*) gerçekliği bölümünde fiil ve infialin ancak karşılaşma ve temasla tamamlandığına dair delil sunmaya çalışmış olsa da cisimler arasındaki fiil ve infialin temas ve karşılaşmaya dayanmadığı ifadesinde ona göre abartı olduğu sır değildir.

[1289] [Fahreddin er-Râzî] "İbn Sînâ'nın sözlerinde bu türden bariz çelişkilerin ortaya çıkması beni çok şaşırttı." diyerek şöyle devam eder: Güneşin yeri ısıttığı halde yakın cisimleri ısıtmaması problemlerden biridir. Zira Güneş felekleri ısıtmamaktadır. Ayrıca Güneş yeri aydınlatırken kendisi ile yer arasında bulunan cisimleri aydınlatmamaktadır. Çünkü şeffaflar. Durum eğer böyleyse bu problemlere sahip olan [farkında olan] zeki bir adam nasıl olur da fiil ve infialin ancak karşılaşma ve temasla tamamlanabileceğine hüküm verebilir? [Fahreddin er-Râzî'nin sözleri sona erdi.]

[1290] Diyorum ki, bu adam [Fahreddin er-Râzî] aceleci karakteri ve pervasızlığı nedeniyle meseleyi dikkatle incelemeksizin Şeyh [İbn Sînâ] ve emsallerine itiraz etmekte çabuk davranmıştır. Fakat acelecilik şeytanın fiilidir. Şeyh'in ifadelerine çelişki atfedilmesi ise doğru değildir. Çünkü onda temas ve karşılaşmanın gerekliliğinin yasaklandığı şey iki cisim arasında meydana gelen mutlak etki ve etkilenmedir. Bu etki ve etkilenmeyi gerekli kılan şey ise ısıtma ve ısınma gibi özel etki ve etkilenmedir. Dolayısıyla özel bir tür için gerekliliğe hükmetme ile diğer türler için gerekli olmadığına hükmetme arasında bir çelişki yoktur.

[1291] Zira söz konusu iki yerde etki ve etkilenme tarzı birbirinden farklı olabilir. Çünkü fiil bazen ansızın olabileceği gibi bazen de aşamalı olabilir. Etkilenme de aynı şekildedir. Dolayısıyla karşılaşmayı

المضيء بذاته أو المستنير الملون أن يفعل في الجسم الذي يقابله إذا كان قابلا للشبح قبول البصر و بينهما جسم لا لون له تأثيرا هو صورة مثل صورته من غير أن يفعل في المتوسط شيئا إذ هو غير قابل لأنه شفاف.

[١٢٨٨] هذا ما ذكره في هذا الموضع و قد ذكر هذا المعنى أيضا في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج إليها في معرفة الهالة و قوس قزح. و لا يخفى أن ذلك منه مبالغة في بيان أن الفعل و الانفعال بين الأجسام لا يتوقف على الملاقاة و المماسة مع أنه تصدى في فصل حقيقة المزاج لإقامة البرهان على أن الفعل و الانفعال لا يتمان إلا باللقاء و التماس.

[١٢٨٩] و أنه ليكثر تعجبي بوقوع أمثال هذه المناقضات الظاهرة لهذا الشيخ قال- و من الإشكالات أن الشمس تسخن الأرض مع أنها لا تسخن الأجسام القريبة فإنها لا تسخن الأفلاك و كذا تضيء الأرض مع أنها لا تضيء الأجسام التي تتوسط بينها و بين الأرض لأنها شفافة فإذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه الإشكالات أن يجزم بأن الفعل و الانفعال لا يتمان إلا باللقاء و التماس انتهى كلامه.

[١٢٩٠] أقول هذا الرجل سريع المبادرة إلى الاعتراض على مثل الشيخ و نظرائه قبل الإمعان في المبحث لعجلة طبعه و طيشه و العجلة من فعل الشيطان. أما نسبة التناقض في الكلام إلى الشيخ فغير مسلم. فإن الذي منع فيه وجوب اللقاء و التماس هو مطلق التأثير و التأثر بين الجسمين و الذي أوجب فيه ذلك تأثير و تأثر مخصوصان كالتسخين و التسخن و لا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص و عدم وجوبه على نوع آخر.

[١٢٩١] إذ ربما يكون نحو التأثير و التأثر مختلفا فيه في الموضعين. فإن الفعل قد يكون دفعيا و قد يكون تدريجيا و كذا الانفعال فالذي أوجب فيه الملاقاة هو الانفعالات التدريجية التي من باب الحركات و الاستحالات

gerekli kılan şey hareketler ve dönüşümler konusuna giren aşamalı bir etkilenmedir. Böyle bir durumda hareket ettirici fâilin uygun olan hareket ettirilene yönlendirilmesi kaçınılmazdır. Bazı unsurların diğer bazı unsurları tamamlama ve yetkinleştirmeden ibaret olan fiili bu türdendir. Tıpkı, dokunulan niteliklerin başlangıçlarından olan sıcaklık, soğukluk, rutubet ve kuruluk gibi.

[1292] Karşılaşma gerektirmeyen ise böyle değildir; aniden olan fiil ve aniden kabul etme gibi. Bu konudaki tahkik şöyledir: Bazı varlıklar tabii, bazıları matematiksel (*ta'limî*), bazıları ise aklîdir. Fiiler de bu şekildedir. Yani tabii fiil, varlığı zamansal olan tabii fâilden ancak meydana gelebilir. Bu fiil, edilgen ve dönüşen bir maddede dönüşmesi ve yenilenmesi gereken fiildir. Matematiksel fiilde ise yenilenen aşamalı (*tedrîcî*) hareket ve etkilenmenin herhangi bir dahli yoktur. Her ne kadar bütünüyle hareket ve tabiattan ayrık olmasa da, bu fiil türünde ihtiyaç duyulan şey, ne fâil ne de etkilenen (*münfail*) tarafından [meydana gelen] hareket ve dönüşüm olmaksızın sadece nicelik ve ona gerekli olan konumdur.

[1293] Aklî fiile gelince, onda zaman, an, hareket ve herhangi bir sınırlamaya ihtiyaç yoktur. Aklî fiilin ihtiyaç duyduğu şey sadece fâilin kendisi ve eğer bir alıcı varsa mâhiyetin alıcısıdır (*kâbil*). Tabii fiile örnek; ısıtma, soğutma, karartma, ağartma, beslenme, gelişme ve doğurma gibi hareket ettirmeler ve dönüşümlerdir. Matematiksel fiile örnek ise aydınlatma, ışıklandırma, yansıma ve paralelliklerin meydana gelmesi, küp, kare ve daire gibi şekillerin oluşumu ve ancak herhangi nicelik veya miktarla beraber bir anda oluşan diğer durumlar gibi fiillerdir. İlâhî fiile örnek ise mutlak yaratma, taşma, cömertlik, ibda' ve rahmet gibi fiillerdir. İdrak edilenlerin ve ilimlerin bölümleri bu kıyas üzeredir.

[1294] İnsan duyularının fiillerinden dokunma ve tatma gibi bazılarının tabii olduğunu; görme ve hayal etme gibi bazılarının da tabii olmadığını; vehmetme ve akletme gibi bazılarının ise tabii matematiksel olmadığını görmez misin? Bu sabit olduğunda şöyle diyoruz: Tabii fiillerin tamamı onun yakın fâilinden sâdır olur. İster maddesinin tabiatından olan ateşin ısınması gibi alıcısından (*kâbil*) meydana gelsin isterse onunla bitişmek ya da karışmak üzere onun alıcısı yerine geçen bir şeyde

و لا بد فيها من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك و من هذا القبيل فعل العناصر بعضها و في بعض في الأمور التي هي من متمماتها و كمالاتها كأوائل الكيفيات الملموسة مثل الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة.

[١٢٩٢] و الذي لم يجب فيه الملاقاة ما ليس كذلك كالفعل الدفعي و القبول الدفعي و التحقيق في هذا المقام أن الموجودات بعضها طبيعي و بعضها تعليمي و بعضها عقلي. و كذا الأفعال فالفعل الطبيعي لا يصدر إلا من فاعل طبيعي زماني الوجود و ذلك الفعل هو الذي يجب استحالته و تجدده في مادة منفعلة مستحيلة. و أما الفعل التعليمي فلا مدخل فيه للحركة و الانفعال التجددي التدريجي و إن لم يكن مفارقا عن الحركة و الطبيعة بالكلية و إنما المحتاج في ذلك الفعل مجرد الكمية و الوضع اللازم لها دون حركة و استحالة لا من جانب الفاعل و لا من جانب المنفعل.

[١٢٩٣] و أما الفعل العقلي فلا حاجة فيه إلى زمان و آن و لا إلى حركة و حد منها إنما المحتاج إليه نفس الفاعل و ماهية القابل إن كان هناك قابل. مثال الفعل الطبيعي كالتحريكات و الإحالات من التسخين و التبريد و التسويد و التبييض و التغذية و التنمية و التوليد. و مثال الفعل التعليمي كالإنارة و الإضاءة و وقوع العكوس و المحاذيات و حدوث الأشكال كالتربيع و التكعيب و الدائرة و غير ذلك من الأمور التي لا تحدث إلا دفعة مع كمية ما و مقدار ما. و مثال الفعل الإلهي كمطلق الإيجاد و الإفاضة و الجود و الإبداع و الرحمة و على هذا القياس أقسام المدركات و العلوم.

[١٢٩٤] ألا ترى أن أفعال مشاعر الإنسان بعضها طبيعي كاللمس و الذوق و بعضها غير طبيعي كالإبصار و التخيل و بعضها غير طبيعي و لا تعليمي كالتوهم و التعقل به. إذا تقرر هذا فنقول إن كل فعل طبيعي يصدر عن فاعله القريب فهو لا يكون إلا بالملاقاة و المباشرة بينه و بين منفعله

meydana gelsin bu, ancak o ve etkileneni arasında karşılaşma ve dokunma ile olabilir. Bundaki sır, tabii fâil olması bakımından tabii fâilin tam bir gömülmeyle maddede gömülü [yerleşik] olmasıdır. Çünkü onun kendinde varlığı, maddenin her cüzünde ondan bir cüz olması bakımından, aynıyla maddesindeki akış ve istiğrak halindeki varlığıdır. O halde nasıl ki maddenin kendi varlığı, bölünmüş bir varlık ise aynı şekilde maddi olan şeyin varlığı da maddenin kendisinin bölünmüşlüğüne göre bölünmüştür. Bu, tıpkı ateş, yer ve tabii sûretler olmaları bakımından diğer tabii sûretler gibidir. Keza onların nitelikleri, onlara bağlı olan arazlar ve ikinci yetkinlikleri (*kemâlât*) de bu şekildedir.

[1295] İster felekî olsun ister unsurî olsun hayvânî olması bakımından hayvânî sûret ise bu türden değildir. Daha önce geçtiği üzere bir şeyin fâilliği [etkinliği] varlığı ile kaim olur ve var oluşunda muhtaç olduğu şeye, icat etmesi [yaratması] esnasında da muhtaç olur. Örneğin eğer ateşin cisimliğinde yayılan sıcaklık, karşılaştığı ve temas ettiği cisimden başka bir cismi, öyle ki onu bitişmeyle başka bir cisim kılacak şekilde ısıtırsa, bu sıcaklığın varlığı kendinde ikisinin mahalliyle karşılaşmaya ihtiyaç duymamalıdır. Çünkü bilmiş olduğun gibi, icat varlığın bir dalıdır (*fer'*) ve onu kaim kılandır. Fakat gerektirilen (*lâzım*) olan geçersiz olduğundan gerektiren de (*melzûm*) bunun gibidir.

[1296] Şu halde varlığı yayılan bir şeyin varlığı olan her şeyin, yayıldığı [ifşa olduğu] ve tüm parçalarına sirayet ettiği bir mahalle muhtaç olduğu kanıtlandı. Onun icadı ve etkisi de aynı şekildedir. Yani ondan etkilenen mahalde yayılma ve sirayet etme şeklinde meydana gelen bir icat ve etkidir. Bu durum böyle bir etkileyenin, etkilediği şeyin özünden ayrı olmamasını gerekli kılar. Bu bir çok konuda tahkikinden ve uygulanmasıdan istifade edilen değerli bir kuraldır.

[1297] Eğer sen tetkik ederek araştırırsan etkileyenlerin etki derecesinin varlıklarının mertebesine göre olduğunu ve icat ile etkilemede maddeye ihtiyaç duyup duymadıklarının maddeye olan bağıntılarına göre olduğunu görürsün.

سواء وقع منه في قابله كسخونة النار التي هي من طبيعتها في مادتها أو فيما هو بمنزلة قابله لأجل الاتصال به أو الامتزاج. و السر في ذلك أن الفاعل الطبيعي من حيث هو فاعل طبيعي منغمر في المادة كل الانغمار. لأن وجوده في نفسه هو بعينه وجوده في مادته على نحو الاستغراق و السريان بحيث يكون في كل جزء من المادة جزء منه. فكما أن وجود نفس المادة وجود ذات منقسمة فكذا وجود الأمر المادي ما يكون منقسما حسب انقسام نفس المادة. و ذلك كالصور النارية و الأرضية و سائر الصور الطبيعية بما هي صور طبيعية و كذا كيفياتها و أعراضها التابعة و كمالاتها الثانية.

[١٢٩٥] و ليس من هذا القبيل الصورة الحيوانية بما هي حيوانية فلكية كانت أو عنصرية. و قد مر سابقا أن فاعلية الشيء يتقوم بوجوده و المفتقر إلى الشيء في وجوده مفتقر إليه أيضا في إيجاده. فلو سخنت الحرارة الفاشية في جسمية النار مثلا جسما آخر من غير أن تلاقيه و تماسه حتى يصيرا كأنهما بالاتصال جسم آخر يلزم أن يكون وجود تلك الحرارة في نفسها غير مفتقرة إلى إلقاء محلهما لما علمت من أن الإيجاد فرع الوجود و متقوم به لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

[١٢٩٦] فثبت أن كل ما وجوده وجود أمر فاش مفتقر إلى محل يفشو فيه و يسري إليه بجميع أجزائه فإيجاده و تأثيره أيضا كذلك أي يكون إيجادا و تأثيرا على نعت الفشو و السراية في المحل المتأثر منه. و يلزم من هذا أنه لا يجوز أن يكون مثل ذلك المؤثر مباين الذات للمتأثر منه. و هذه قاعدة شريفة ينتفع بتحقيقها و أعمالها في كثير من المواضع.

[١٢٩٧] و أنك إذا استقريت و تصفحت وجدت أن مراتب تأثيرات المؤثرات على حسب مراتب وجوداتها و نسبتها إلى المادة و افتقارها و استغنائها في التأثير و الإيجاد على حسب نسبتها إليها في الوجود و الكون.

[1298] Bu nedenle Şeyh'in "Ateşten ısınan cisim, ateşle karşılaşmadıkça ve ısıtan kuvvenin varlığı ona nispetle ateşin cisimliğindeki varlığı ve maddesi gibi olmadıkça o ikisiyle ısınamaz." sözünün doğruluğu açığa çıktı. Soğutma, ıslatma, kurutma ve diğer tabii etkiler için de aynı durum söz konusudur. Aydınlatma ve karartma gibi fiiller ile görüntüler ve gölgelerin oluşması ise daha önce işaret ettiğimiz gibi bu konuyla ilgili değildir. Dolayısıyla Şeyh'in iki sözü arasında bir çelişki yoktur.

[1299] Fakat onun "Güneş yere temas etmediği halde yerin yüzeyini ısıtır." sözü ve senin, "[Güneş] o çamur gibi ıslak toprağı kurutur." sözün ve aynı şekilde, "Güneş çamaşırcının elbisesini beyazlatır ve yüzünü karartır." sözü hakkında ise şöyle diyoruz: Güneşin fiili, ilkin ve bizzat bir ve benzer olan bir fiilden başka bir şey değildir, bu [fiil] aydınlatma ve ışıklandırmadır. Bu durum, bu gibi etkilenmeyi kabul eden cisimlerde bir anda meydana gelir. Işığı bir anda kabul ettikten sonra ışığın varlığıyla beraber aydınlanma ve ısınmaya uygun olan maddede ısının ışıkla olan bağıntısı sebebiyle aydınlanma fiili ısınma fiiline geçer ve böylece cisim ısınır. Ardından ısınma yoğun cismi kuruttuktan sonra onu karartır. Latif cismi ise tasfiye edip parlattıktan sonra -kabul edici koşulların farklılığına göre- ağartır.

[1300] Özetle, ateş gibi sıcak cisim, karşılaşma ve dokunma olmaksızın bir nesnede ısı etkisi yapmaz. Ancak sıcaklığı kabul edici de dokunma ve karşılaşma dışında hiçbir fâilden ısıyı kabul etmez. Bu, söz konusu konu hakkında gerekli olan bir durum değildir ve imkânsız olup olmadığı malum değildir. Çünkü bir cismin başka bir cisimden dolaylı olarak etkilenmesi ve bir kabul edicinin bir ısıtıcıyla temas etmeksizin ısınması veya hareket ve benzerleri gibi ısıtılmamış bir ısıtıcıdan ısınması imkânsız değildir. Tıpkı her hareket edenin bir hareket ettirilen tarafından hareket ettirilmesinin gerekli olmaması, aksine bazen hareket etmeyen bir hareket ettirici tarafından doğrudan değil dolaylı bir şekilde hareket ettirilebilmesi gibi. Felekî nefislerin aklî hareket ettiriciler tarafından yardım ve teşvik yoluyla hareket ettirilmeleri gibi.

[١٢٩٨] فإذن قد ظهر صدق ما ذكره الشيخ من أن الجسم المتسخن من النار ما لم يكن ملاقيا لها حتى يكون وجود القوة المسخنة بالنسبة إليه كوجودها في جسمية النار و مادتها لم يتسخن عنهما و كذا الحال في التبريد و الترطيب و التجفيف و غيرها من التأثيرات الطبيعية و أما الأفعال التي هي كالإنارة و الإظلام و وقوع الأشباح و الأظلال فليست من هذا الباب كما أشرنا إليه فلا تناقض بين كلامي الشيخ.

[١٢٩٩] و أما قوله الشمس تسخن وجه الأرض من غير ملاقاة و قولك إنها تجفف الأرض المبتلة كالطين و أيضا تبيض ثوب القصار و تسود وجهه من غير ملاقاة فنقول فعل الشمس أولا و بالذات ليس إلا واحدا متشابها هو الإضاءة و الإنارة. و هذا أمر يحدث دفعة في هذه الأجسام القابلة له المنفعلة. ثم إذا قبلت النور دفعة و مضى على وجود الضوء في مادة قابلة للضوء و السخونة منفعلة بفعل الضوء فيها فعل السخونة لأجل مناسبة الحرارة للنور فيتسخن الجسم ثم يفعل السخونة في الجسم الكثيف سوادا بعد تجفيفه و في الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته و تصقيله على حسب اختلاف الأحوال القوابل.

[١٣٠٠] و بالجملة الجسم الحار مثلا كالنار لا يؤثر بالسخونة في شيء إلا بالملاقاة و التماس و أما أن قابل الحرارة لا يقبل الحرارة من أي فاعل كان إلا بالمماسة و بملاقاة فاعل السخونة فهو أمر آخر غير لازم من القضية المذكورة و ليس بمعلوم الاستحالة. إذ لا استحالة في أن تأثر جسم من غير مباشرة جسم و أن يتسخن قابل من غير مسخن ملاق له أو من مسخن غير متسخن كالحركة و نحوها كما أن كل متحرك لا يجب أن يكون من محرك متحرك بل قد يتحرك من محرك غير متحرك لا على نحو المباشرة بل على نحو المفارقة كحركات نفوس الأفلاك من محركات عقلية على سبيل التشويق و الإمداد.

[1301] Bu söz sübut bulduğunda şöyle diyoruz: Örneğin sert ve nemli olan bir cismin, gezegenlerin aydınlatması ve rüzgârın esmesi gibi içsel ya da dışsal bir sebeple etken ve edilgenlik niteliğinde sürekli bir dönüşüm olması, öyle ki cismin soğukluğunun sıcaklığa, nemliliğinin kuruluğa meylederek bu ilk dört dokunma arasında mutedil basit bir niteliğe sahip olması imkânsız değildir. Böylece karışım dışında bir mizaç meydana gelir ve orada temaslı küçülen parçaların bileşimine ihtiyaç duymaksızın ve olmasına izin vermeye engel olmaksızın karışımsal bir niteliğe sahip olan tek bir sûret olur. Bunun vuku bulmasının imkânını reddeden kimsenin bunun imkânsızlığına dair delil getirmesi gerekir.

[1302] Biz şu ana kadar karışım denilen şeyin meydana gelmesinde unsurların bileşimine, küçülmesine ve karşılaşmasına ihtiyaç duyan bir delil bulamadık. Aksine deliller daha çok karar verilenlerin hilafına olan şeye dayanırken sorunlar da temellendirilenleri yıkmak üzere ortaya çıkıyor. Söz konusu sorunlardan en meşhur olanı burada kıran, kırılan ve kırılma olmak üzere üç durumun olmasıdır. Kırılan, nitelik değildir, çünkü tek niteliğin kendisine yoğunluk ve azalmanın arız olamayacağı, aksine ancak onun konusuna arız olacağı açıktır. Kıran ise o da aynı şekilde nitelik değildir. Yoksa kırılanın, kırılan hale geldikten sonra kıran olarak geri dönmesi ya da kırılması esnasında kıran olması veya kırması esnasında kırılan olması gerekir. Nitekim geçersizliğine dair açıklama yapılmıştı. Şu halde geriye 'kıranın sûretin kendisi, kırılanın ise madde olması' kalıyor. Bu da iki açıdan sorunludur: İlki, sıcak su soğuk suyla karıştırıldığında ve ikisi birbirine katıldığında soğuk sıcak ile kırılır. Burada ısıtanın sûreti, bizzat ısıtmanın ilkesi değildir. [Bu sorunlardan] ikincisi, sûret her ne kadar fâil olsa da fiili nitelik aracılığıyla olan bir şeydir. Tıpkı tabiatın eğilim aracılığıyla hareket ettirilmesi ve bu yüzden 'su'luk sûretinin ısıtma fiilini onun sıcaklığı aracılığıyla yapması gibi. Bu durumda, yukarıda bahsi geçen, kırılanın kıran olmayı gerektirmesinden dolayı 'kıranın nitelik olması' sorunu geri döner. Kabul edici yönünden de durum aynıdır. Çünkü madde, her ne kadar özelliği mutlak etkilenme olsa da onunla kaim olan bir niteliğin aracılığı olmadan bir durumu kabul etmeye bilfiil hazır değildir. Aksi takdirde her madde her şeyi kabul etmelidir. Bu durumda 'kırılanın bir keyfiyet olması" sorunu tekrar gündeme gelir.

[١٣٠١] فإذا تقرر هذا الكلام فنقول لا امتناع في أن يكون جسم بارد رطب مثلا ثم لا يزال يستحيل في كلتا كيفيته الفاعلة و المنفعلة بسبب أسباب داخلة أو خارجة كإضاءة الكواكب و هبوب الرياح حتى يميل برودته إلى الحرارة و الرطوبة إلى اليبوسة فيحصل له كيفية معتدلة بسيطة متوسطة بين هذه الأربع الأوائل الملموسة. فيوجد مزاج من غير امتزاج فيكون هناك صورة واحدة لها كيفية مزاجية من غير حاجة إلى تركيب أجزاء متصغرة متماسة و من منع عن تجويز وقوعه فعليه البرهان على استحالة ذلك.

[١٣٠٢] و نحن لم نجد إلى الآن برهانا يعطي الحاجة إلى تركيب العناصر و تصغرها و تلاقيها في حصول المسمى بالمزاج بل الحجج قائمة على خلاف ما قرروه و الإشكالات ناهضة في هدم ما أصلوه. أما الإشكالات فمشهورة أشهرها أن هاهنا أمورا ثلاثة الكاسر و المنكسر و الانكسار أما المنكسر فليس هو الكيفية لما بين أن الكيفية الواحدة لا يعرض لها الاشتداد و التنقص بل إنما يعرضان لموضوعها و أما الكاسر فليس هو الكيفية أيضا و إلا لزم أن يكون المكسور يعود كاسرا بعد صيرورته مكسورا أو يكون حين انكساره كاسرا و حين كسره مكسورا كما فصل بيان بطلانه. فبقي أن الكاسر هو الصورة و المنكسر هو المادة. و هذا مشكل بوجهين أحدهما أن الماء الحار إذا امتزج بالماء البارد و اختلطا انكسر البارد بالحار. و ليس هاهنا صورة مسخنة هي مبدأ التسخين بذاتها و الثاني أن الصورة و إن كانت فاعلة ففعلها بتوسط الكيفية كما أن تحريك الطبيعة بتوسط الميل و لأجل ذلك الصورة المائيه يفعل فعل التسخين بواسطة سخونتها فحينئذ يعود الإشكال المذكور في كون الكاسر هو الكيفية من لزوم كون المنكسر كاسرا. و كذا الأمر من جهة القابل فإن المادة و إن كان شأنها الانفعال مطلقا لكن لا يستعد بالفعل لقبول الأمر إلا بتوسط كيفية قائمة بها و إلا لكان كل مادة يقبل كل شيء فيعود الإشكال في كون المنكسر هو الكيفية.

[1303] Birincisine şöyle bir eleştiri getirebilirsin: Nasıl ki bizzat zorlama ile olan hareketin fâili zorlayıcıyı değil onu hazırlayan garip bir durumun meydana gelmesi nedeniyle bizzat ağartılmış olanın (*maksûr*) tabiatı ise, burada da su ateşle zoraki ısındığında, suyun cisimliğinde bu ısınmayı sağlayan ateşin tabiatı değildir -zira o hazırlayıcıdır ve nedenlerle ilgili bahislerde açıklandığı üzere hazırlayıcılık zâtî sebeplerden değildir- aksine suda mevcûd olan ısıyı veren 'su'luk sûretidir. Bu nedenle kendisinden ısınmanın meydana geldiği ateş ortadan kalksa da söz konusu ısı geriye kalabilir. Fakat ikinci bakış eleştiriden varestedir.

Deliller

[1304] Delillerden biri şudur: Meşşâî filozoflara göre türsel cisim küçülebileceği son noktaya kadar küçüldüğünde ona özgü türsel sûreti geriye kalmaz. Aksine onun için geriye kalan sadece uzamsal sûrettir. Onun sûreti yok olduğunda şüphesiz tabi olan niteliği de yok olur ve maddesi ona yakın olan bir maddeyle bitişir. Böylece toplam, tek bir türsel sûretle sûretlenir. Bu görüşten açığa çıkmaktadır ki unsurların küçülmesi ve farklı olan sûretlerin baki kalmasıyla birlikte bunlardan bazısının diğer bazılarıyla temas etmesiyle karışımın meydana geldiği yönündeki söz doğru değildir.

[1305] Delillerden biri şudur: Unsurlardan her biri ayrılığa eğimli ve tabii mekânlara meyillidir. Fakat onları toplanmaya mecbur eden ve bir araya gelmeye boyun eğdiren başka bir şeydir. Bu şey onunla kaim olan ve onu idare edebilen sûretsel bir cevher olmalıdır. Zira araz, cevheri yönetemez ve konum bakımından ayrı olan cismânî cevher, bahsi geçtiği üzere, dağılma ve ayrılma durumunda onun bileşimini korumak için şeyin maddesini, özellikle de her zaman korunmuş türler arasında yetkin durumlara hazır olan tabii maddeleri idare edemez. Çünkü bu gibi maddeler ne tesadüfi ne de zorlama ile olan [türdendir]. Dolayısıyla onlarda tasarrufta bulunan [idare eden], onlara zâtî olarak mukaddem olan türleşmiş sûrettir. O, kıvam verme, devam ve koruma bakımından madde üzerinde kaimdir. Bu durumda hiç şüphe yok ki o tek bir sûrettir, aksi takdirde bu tür için tabii bir birlik olmazdı.

[١٣٠٣] و لك أن تقدح في الوجه الأول بأنه كما أن فاعل الحركة القسرية بالذات هو طبيعة المقصور لأجل حدوث حالة غريبة يعدها لا القاسر فهاهنا أيضا إذا تسخن الماء بالنار قسرا فمفيد تلك السخونة في جسمية الماء ليس هو طبيعة النار لأنها معدة و المعد ليس من الأسباب الذاتية كما سبق بيانه في مباحث العلل بل الصورة المائية هي المعطية للسخونة الموجودة في الماء و لذلك قد يبقى تلك السخونة مع فساد تلك النار التي من جهتها حصلت السخونة لكن الوجه الثاني سالم عن القدح

و أما الحجج

[١٣٠٤] فمنها أن الحكماء المشاءين ذهبوا إلى أن الجسم النوعي إذا تصغر في الغاية لم يبق له صورته الخاصة النوعية بل الذي يبقى له حينئذ هو الصورة الامتدادية فقط .و لا شك أنه إذا بطلت صورته بطلت كيفيته التابعة لها و اتصلت مادته بمادة ما يجاوره فيصير المجموع مصورا بصورة واحدة نوعية فظهر من هذا المذهب أن القول بحصول المزاج من جهة تصغر العناصر و تماس بعضها بعضا مع بقاء صورها المتخالفة ليس بصحيح.

[١٣٠٥] و منها أن كل واحدة من العناصر متداعية إلى الافتراق و الميل إلى الأحياز الطبيعية. فالذي يجبرها على الاجتماع و يسخرها للالتيام شيء آخر و ذلك الشيء لا بد أن يكون جوهرا صوريا قائما بها متصرفا فيها. لأن العرض لا يستولي على الجوهر و الجوهر الجسماني المبائن في الوضع لا يتصرف في مادة الشيء كما مر تحقيقه ليكون حافظا لتركيبها على التشتت و الافتراق سيما في المواد الطبيعية المستعدة للأمور الكمالية من الأنواع المحفوظة دائما. فإن مثلها لا يكون اتفاقية و لا قسرية. فالمتصرف فيها صورة منوعة متقدمة عليها تقدما ذاتيا و هي قائمة على المادة بالتقويم و الإدامة و الحفظ فلا شك أنها صورة واحدة و إلا لم يكن لذلك النوع وحدة طبيعية.

[1306] O halde bir hakikatin iki sûretle kaim olmayacağı ve tek bir sûretin ancak tek bir madde için olduğu açıklığa kavuştu. Çünkü madde sûret hâricinde herhangi bir şeyle meydana gelmez ve varlık bulmaz. Dolayısıyla madde hem birliğinde hem çokluğunda sûrete tabidir. Tıpkı bir maddenin, biri diğerinden sonra olmadıkça iki sûretle kaim olmayacağı gibi, aynı şekilde bir sûret de öncelik, sonralık ve bir tür sıralama dışında iki maddeyi kaim kılamaz. Şu halde her tabii türün tek bir sûrete ve maddeye sahip olduğu kanıtlanmış oldu. Bu nedenle unsurların sûretlerinin bir bileşik olarak kaldıklarının varsayılması doğru değildir.

[1307] Aynı şekilde bu varsayımın tabii bir bileşik olan kuruluşunun tek bir sûretle olduğu ve tek bir tabiata sahip olan her şey ve bir tür olarak ondan sâdır olan her bir şeyin, kaynağının ve ilkesinin söz konusu tabiat ve tek sûret olması gerektiği; sonra bu unsurî türlerden meydana gelen ilk şeyin eğilimler ve hareketler grubuna girenler olup bunlar dokunulan (*melmûs*) niteliklerin ilklerinden olduğu sübut bulduğunda, karışım olarak adlandırılan niteliğin birbirinden farklı olan sûretlerden değil, türleşmiş olan bu sûretten meydana gelmesi gerekir. Çünkü birbirinden bizzat farklı olan fiiller, zât bakımından da birbirinden farklıdır.

[1308] Kaynak bakımından öncekilere yakın olan arşî başka bir delil de şudur: Yukarıda geçen şeylerden de sabit olduğu üzere madde yetkin sûreti kabul etmeye hazır olduğunda ve maddede ilkinden sonra ikinci sûret meydana geldiğinde ilk sûretten meydana gelen fiiler, etkilenmeler, gereklilikler ve etkilerin tamamı sonraki sûrete özgü olan birtakım ek durumlarla beraber sonraki yetkin sûretten meydana gelir. Çünkü [ilk sûretin] ikincisine nispeti tamam olanın eksik olana nispetidir.

[1309] Bu durumda şöyle diyoruz: Unsurlardan oluşan karışım için diğer bir yetkin sûret hâsıl olduğunda bu türdeki karışımsal niteliğin sâdır olduğu ilke, unsurlar değil bu yetkin sûret olmalıdır. Karışım adı verilen nitelik, söz konusu sûret hâricinde herhangi bir şeye dayanmaksızın ondan sâdır olduğunda, unsurların sûretinin varlıktaki kalıcılığı hükümsüz kalmamakla birlikte oluşan yeni doğmuşlarda (*mevalid*) kaybolacak ve hükümsüz olacaktır. Nitekim bu konuda delil getirilmiştir. Dolayısıyla onlar, [yeni doğmuş olanları (*mevalid*)] bileşik için kaim kılmaları bir yana, sûretlerinin saflığıyla yeni doğmuş olanlarda mevcûd değildir.

[١٣٠٦] و قد بين أن الحقيقة الواحدة لا يتقوم بصورتين و أن الصورة الواحدة لا تكون إلا لمادة واحدة لأن تحصل المادة و تقومها لا يكون إلا بالصورة فهي في وحدتها و كثرتها تابعة للصورة و كما أن المادة الواحدة لا تتقوم بالصورتين إلا واحدة بعد واحدة و كذا الصورة الواحدة لا تقوم لمادتين إلا بتقدم و تأخر و ضرب من الترتيب. فإذن قد ثبت أن كل نوع طبيعي له صورة واحدة و مادة واحدة فبقاء صور العناصر فيما فرض مركبا غير صحيح.

[١٣٠٧] و أيضا إذا ثبت أن قوام هذا المفروض مركبا طبيعيا ليس إلا بصورة واحدة و كل ما له طبيعة واحدة فكل ما يصدر عنه بما هو ذلك النوع الواحد يجب أن يكون مصدره و مبدؤه تلك الطبيعة و الصورة الواحدة ثم إن أول ما يصدر عن هذه الأنواع العنصرية هي التي من باب الميول و الحركات و هي من جنس أوائل الكيفيات الملموسة فيجب أن يكون الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن تلك الصورة المنوعة لا عن صور متخالفة لأن الأفعال المتخالفة بالذات متخالفة بالذات

[١٣٠٨] حجة أخرى من العرشيات قريبة المأخذ مما سبق و هي أنه قد ثبت فيما مضى أن المادة إذا استعدت لصورة كمالية و حدثت فيها صورة أخرى بعد الأولى فجميع ما كانت يصدر من الصورة السابقة من الأفاعيل و الانفعالات و اللوازم و الآثار تصدر من هذه الصورة اللاحقة الكمالية مع أمور زائدة تختص باللاحقة لأن نسبتها إليه نسبة التمام إلى النقص.

[١٣٠٩] فنقول إذا حصلت للممتزج من العناصر صورة أخرى كمالية فيجب أن يكون مبدأ صدور الكيفية المزاجية في ذلك النوع هو هذه الصور الكمالية دون العناصر. فإذا كانت الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن هذه الصورة غير مستندة إلا إليها كان بقاء صور العناصر في هذه المواليد الكائنة ضائعا معطلا مع أنه لا معطل في الوجود كما هو مبرهن عليه فهي بصرافة صورها غير موجودة في المواليد فضلا عن تقويمها للمركب.

[1310] Diğer bir delil şudur: Mahallin tüm parçalarında akış halinde olan varsayılan karışımsal niteliğin parçaları, kuşkusuz tür bakımında bir, sayı ve kişi [şahıs] bakımından çoktur. "Bu niteliklerden ateşte olan, suda olan nitelik gibidir." şeklinde açıkladıkları için onların nezdinde de bu şekildedir. Şu halde diyoruz ki, bu karışımsal türün bireylerinin çoğalmasının nedeni ya mâhiyet ya onun gerektirdikleri, ya mâhiyetin maddesi ya onun [maddenin] sûreti, ya da farklı bir şeydir. Bunların tümü de imkânsızdır. Bu nedenle bireylerin çoğalması mümkün değildir. İlk ikisinin geçersizliği açıktır. Çünkü mâhiyet birdir, aynı şekilde bir olan mâhiyetin gerektirdiği (*lâzım*) de birdir ve tümünde tekdüzedir. Birin fiili de birdir ve dolayısıyla mâhiyet ve onun gerektirdiği (*lâzım*) açısından bir türün bireyleri için çoğalmaz.

[1311] Üçüncüsü de aynı şekilde bâtıldır. Çünkü madde ya ilk maddedir, ki bu durumda tüm nesnelerde birdir. Dolayısıyla unsurların maddesi çoğalma ve artma sebeplerinden biri değildir. Ya da ikincil maddedir. Bununla unsurları kastediyorum. Bu da aynı şekilde karışımın bireylerinin çoğalma nedeni olmaz. Zira eğer karışımın bireylerinin çoğalması ondan kaynaklanırsa onun çoğalmaya kaynaklık etmesi ya cisimliği açısından ya da sûretler bakımından farklılıkları açısından olur. İlki bâtıldır. Çünkü tümünde ortak olan cisimlik birdir. Bir olan bir durum farklılık ve çokluk gerektirmez. İkincisi ise karışımının sayılarındaki farklılığın, unsurların sayıları ile onların etkileri ve niteliklerindeki farklılık türünden olmasını gerektirir. Oysa böyle değildir. Çünkü bu, sayı bakımından iken diğeri tür bakımındandır.

[1312] Ayrıca bu karışımsal niteliğin sayısı, unsurların sûretlerinin farklılığına tabi olmalıdır. Bu durumda sayıları dörtten fazla olmaz. Tıpkı unsurların da dörtten fazla sûretinin olmaması gibi. Onlara göre gerektirilen (*lâzım*) bâtıldır. Çünkü karışımın bireylerinin çoğalması bileşikte bulunan küçültülmüş temas eden parçaların çoğalmasına göredir.

[1313] Dördüncüsüne gelince, çoğalmanın nedeni olarak varsayılan bu sûretler eğer yetkin sûretler ise bu durumda bildiğin üzere, o [yetkin sûret] birdir ve birin etkisi de birdir. Eğer unsurların sûreti olursa onlardan her biri, bir etki ve bir fiile sahiptir. Onun sûretlerden ibaret olan fâiline nispeti sudûr şeklindedir, madde olan kabul edicisine nispeti

[١٣١٠] حجة أخرى: إن أجزاء الكيفية المزاجية المفروضة أنها سارية في جميع أجزاء المحل لا شك أنها واحدة بالنوع كثيرة بالعدد و الشخص كما هو عندهم حيث صرحوا بأن التي في النار من هذه الكيفية كالتي في الماء. فحينئذ نقول علة تكثر أفراد هذا النوع المزاجي إما الماهية أو لازمها أو مادتها أو صورتها أو أمر مباين و الكل مستحيل. فتكثر أفراده مجال أما الأولان فظاهر البطلان لأن ماهية واحدة و كذا لازم الماهية الواحدة واحد مطرد في الجميع و فعل الواحد واحد فلا تعدد لأفراد نوع واحد من جهة الماهية و لازمها.

[١٣١١] و أما الثالث فهو باطل أيضا لأن المادة إما المادة الأولى فهي في الجميع واحدة فمادة العناصر لا تكون من أسباب التكثر و التعدد و إما المادة الثانية أعني العناصر فهي أيضا لا تكون علة تكثر أفراد المزاج الواحد و ذلك لأنها لو كانت هي منشأ تكثر أفراد المزاج فمنشئيتها للتكثر إما من جهة جسميتها أو من جهة اختلافها بالصور و الأول باطل لأن الجسمية مشتركة في الجميع واحدة و الأمر الواحد لا يقتضي الاختلاف و التعدد. و الثاني يوجب أن يكون اختلاف أعداد المزاج من قبيل أعداد صور العناصر و اختلاف آثارها و كيفياتها و ليس كذلك لأن هذا بالعدد و ذلك بالنوع.

[١٣١٢] و أيضا يلزم أن يكون عدد هذه الكيفيات المزاجية تابعة لعدد اختلاف صور العناصر فيكون عددها أربعا لا غير كما أن للعناصر أربع صور لا غير. و اللازم باطل عندهم لأن تعدد أفراد المزاج على حسب تعدد الأجزاء المتصغرة المتماسة التي في المركب.

[١٣١٣] و أما الرابع فتلك الصور التي فرض أنها علة التكثر إن كانت الصور الكمالية فهي واحدة كما علمت و أثر الواحد واحد و إن كانت صور العناصر فلكل منها أثر و فعل نسبته إلى فاعله الذي هو الصور بالصدور و

ise sudûr değil kabul etme ve hulûl şeklindedir. Şu halde bu karışımsal niteliğin bireyleri arasındaki farklılık, bildiğin üzere, mâhiyet ve onun gerektirdikleri (*levâzım*) ile oluşan farklılık değildir. Aynı şekilde sûretle oluşan [farklılık] da değildir. Aksi takdirde farklılıkları mâhiyetle olur. Zira sûret olması bakımından sûretin, 'mahiyetinin ilkesi ve onun tamamlanması' olduğu sabit olmuştur. Çünkü o [sûret] aynıyla, son ayrım ve ilkelerin ilkesi, ayrım da nesnenin mâhiyetinin tamamı konumundadır. Şu halde sûretler zât ve mâhiyet bakımından farklı oldukları halde bu sûretler ile birbirinden farklı olmuş olsaydı, bu durumda zât ve mâhiyet bakımından farklı olmaları gerekirdi. Oysa takdir edilen bunun tersidir.

[1314] Beşincisi ise, farklı (*mübayin*) olanın bütüne nispeti birdir. Bu durumda başka bir belirleyicinin (*muhassas*) olması kaçınılmazdır. O halde söz konusu belirleyici hakkındaki ayrılıklar tekrar gündeme gelir ve söz sonsuza kadar teselsül içinde [uzayıp gider]. Dolayısıyla geriye kalan [tek seçenek] şudur: Tek bir tabbi karışımın sayıları arasında, mâhiyetin tamamında ittifak ettikten sonra, sadece varsayılan bölünmeler ya da vehmî parçalar dışında hüviyet hasebiyle bir ayrılık yoktur. Aynı şekilde, bitişik bir durum için aralarında niceliksel (mikdârî) sebeplerden bir sebep dışında bir bölünmenin olmadığı tek bir bitişiğin parçalarında olduğu gibi -bitişmesi ister araz bakımından (*bilaraz*) olsun ister zât bakımından olsun- sökülme ve kırılma hasebiyle de bir farklılık yoktur. O halde karışımsal niteliğin konusunun tek bir bitişik olması gerekir. Çünkü 'bir olan bitişiğin' konusu da 'bir olan bitişik'tir. O 'bir bitişik' olduğu zaman onda sûretler arasında farklılık olmaz. Çünkü bu onlara göre sübut bulmuş ve tür olarak birbirinden farklı olan şeylerin tek bir bitişik olmalarının mümkün olmadığını savunan Demokritos'un görüşünün geçersiz kılınmasında bunu ortaya koymuşlardır. Bu durumda karışımsal niteliğin fâili ancak tek bir sûrettir. Zaten bizim istediğimiz de budur.

[1315] Diğer bir delil şudur: Eğer unsurların sûretleri doğmuşlarda (*mevâlid*) kesin bir şekilde bâki kalırsa; demir, bakır, altın gibi ateşte çözünen, dönüşen ve sonra tekrar [eski] haline dönen diğer madenlerden 'su'luk ve 'hava'lık parçalarının eriyiklerde baki kalması gerekir. Eriyip çözülen maddelerin çözülmeleri esnasında 'su'luk ve 'hava'lık parçalarının baki kaldığını söylemek vicdana ters gelen bir durumdur. Söz konusu parçaların yok olduğunu, donmaları esnasında ise geri döndüğünü söylemek ise ondan daha uzak bir görüştür.

إلى قابله الذي هو المادة بالقبول و الحلول لا بالصدور. فالاختلاف بين أفراد هذه الكيفية المزاجية لما علمت أنه ليس بالماهية و لوازمها فليس أيضا بالصور و إلا لكان اختلافها بالماهية لما ثبت أن الصورة من حيث هي صورة هي مبدأ الماهية و تمامها . لأنها بعينها بمنزلة الفصل الأخير و مبدأ المبادي و الفصل تمام ماهية الشيء فلو كان اختلافها بالصور و الصور متخالفة ذاتا و ماهية لكانت متخالفة الماهيات و الذوات و المقدر خلاف هذا.

[١٣١٤] و أما الخامس فنسبة المباين إلى الجميع واحد فلا بد من مخصص آخر فيعود الشقوق المذكورة في لحوق ذلك المخصص و يتسلسل الكلام. فبقي أن لا اختلاف بين أعداد المزاج للطبيعة الواحدة بحسب الهوية بعد اتفاقها في تمام الماهية إلا بمجرد القسمة الفرضية أو الأجزاء الوهمية و بحسب الفك و الكسر كما في أجزاء المتصل الواحد التي لا انقسام فيها إلا بسبب من أسباب القسمة المقدارية لأمر متصل سواء كان اتصاله بالذات أو بالعرض فوجب أن يكون موضوع الكيفية المزاجية متصلا واحدا لأن موضوع المتصل الواحد متصل واحد. و إذا كان متصلا واحدا فلا اختلاف فيه بين الصور لما تقرر عندهم و قرروه في إبطال رأي ذيمقراطيس من أن الأمور المتخالفة نوعا لا يمكن أن يكون متصلا واحدا. فإذن ليس فاعل الكيفية المزاجية إلا صورة واحدة لا غير و ذلك ما أردناه.

[١٣١٥] حجة أخرى : لو كانت صور العناصر باقية في المواليد البتة يلزم بقاء الأجزاء المائية و الهوائية في المذاب من الحديد و النحاس و الذهب و غيرها من المعادن التي تذوب و تصير في النار ثم ترجع إلى حالها. و القول ببقاء الجزء المائي و الهوائي في المذابات حال ذوبانها مما يصادمها الوجدان و القول ببطلانها عند الإذابة و عودها عند الجمود أبعد منه.

[1316] Diğer bir delil şudur: Eğer unsurların sûretleri doğmuşlarda (*mevâlid*) bâki kalmış olsa, örneğin yakuttaki ateş parçasının iki sûretinin olması gerekecekti. Bu durumda tek bir cisim hem ateş hem de yakut olacaktı. Oysa bu bâtıldır. Bu delile dair açıklama ve cevabında bahsedilenlerin bozukluğu daha önce geçti. Bu delil Şeyh'in kendisine yönelttiği eleştiri ve bizi tatmin etmeyen cevabı esnasında ortaya koyduğu bir delildir. Nitekim bunu öğrenceksin.

On Beşinci Fasıl

İbn Sînâ'nın Bu Konuda Söyledikleri ve Onların Defedilmesi

[1317] Belki sen de Şeyh'in [İbn Sînâ] bu konudaki sözlerine kananlardan biri olabilirsin. O, *Şifâ*'nın *Fizik* kitabının bir bölümünde şöyle der: Bize yakın bir zamanda, bir grup, ilginç bir görüş ortaya attı. Onlar şöyle dediler: Basit olanlar karışıp bazısı bazısını etkilediğinde, bu [durum] onlarda sûretlerinden sıyrılmaya yol açar; bu durumda tek bir sûrete bürünürler ve böylece onların tek bir heyûlâsı ve tek bir sûreti olur.

[1318] Onlardan bazıları bu sûreti koruyucu [basitlerin] sûretleri arasında orta bir durum kabul ettiler ve karışanın bununla bileşikler için olan türsel sûreti kabul etmeye hazır hale geldiğini düşündüler. Onlardan bir kısmı ise bu sûreti, türsel sûretlerden başka bir sûret ve karışımı da sûret değil ona arız olan bir şey olarak kabul etti. Sonra [İbn Sînâ] özetle şöyle dedi: Eğer bu doğru olsaydı, kendisine ateş musallat olan bileşikte ateş benzer bir fiilde bulunurdu. Bu durumda su zerresini, ateş üzerinde duramayan buharlaşan damlacık ve damlamayan topraksal madde olarak birbirinden süzgeçle ayıramazdık. Oysa biz bir et parçasını bir kap ve imbiğe koyuyoruz ve böylece [et] damlayan sulu ve damlamayan topraksal kireç parçalarına ayrılıyor.

[1319] Diyoruz ki, bileşikte bulunan parçalar arasında ya damlama istidadı ve bunun yokluğu bakımından farklılık yoktur veya vardır. İlki bakımından, hepsinin damlatması ya da tamamının damlatmaması gerekir. İkincisi ise söz konusu farklılık ya bizzat mâhiyetleri nedeniyledir ya da onların hâricinde bir nedenden dolayıdır. İlki [farklılığın nedeninin mâhiyete dayanması] parçaların farklılığının sûretle olmasını gerektirirken,

[١٣١٦] حجة أخرى: لو كانت الأجزاء العنصرية باقية في المواليد يلزم أن يكون الجزء الناري في الياقوت مثلا له صورتان فيكون جسم واحد نارا و ياقوتا معا و هو باطل و قد مر تقرير هذه الحجة و تزييف ما ذكر في الجواب عنه و هذه الحجة مما أوردها الشيخ على نفسه و أجاب عنها بجواب غير مرضي عندنا كما ستعلم.

الفصل الخامس عشر

فيما ذكره الشيخ في هذا المقام و دفعه

[١٣١٧] لعلك تكون من المغترين بكلام الشيخ في هذا المقام حيث قال في فصل من طبيعيات الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قريب من زماننا مذهبا عجيبا و قالوا إن البسائط إذا امتزجت و انفعل بعضها عن بعض تأدى ذلك بها إلى أن ينخلع صورها و تلبس حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة و صورة واحدة.

[١٣١٨] فمنهم من جعل تلك الصورة أمرا متوسطا بين صورها ذات الحمية و يرى أن الممتزج بذلك يستعد لقبول الصورة النوعية للمركبات. و منهم من جعل تلك الصورة صورة أخرى من صور النوعيات و جعل المزاج عارضا لها لا صورة لها ثم قال ما حاصله أن هذا لو كان حقا لكان المركب إذا تسلط عليه النار لفعلت فعلا متشابها فلم يكن القرع و الإنبيق يميزه إلى شيء قاطر متجز لا يثبت في النار و إلى شيء أرضي لا يقطر و إنا وضعنا قطعة من اللحم في القرع و الإنبيق يميز إلى جسم مائي قاطر و إلى كلس أرضي غير قاطر.

[١٣١٩] فنقول تلك الأجزاء التي كانت في المركب إما أن لا تكون بينها اختلاف في استعداد التقطير و عدمه أو يكون. فعلى الأول يجب أن يكون الكل قاطرا أو الكل ممتنعا عن القطر و على الثاني فذلك الاختلاف إما بنفس ماهياتها أو بأمر خارج عنها. و الأول يوجب اختلاف الأجزاء

ikincisi [farklılığın mâhiyetin dışında bir nedene dayanması] ise söz konusu hâricî neden eğer gerekli bir neden ise farklılığın sûretle olmasına döner. Eğer gerekli değil de arızi ise bu durumda yok olabilir. O halde bazılarını bir durum, bazılarını da diğer bir durum aracılığıyla kabul etmek için parçaları farklı olmayan bir bileşiğin oluşması mümkündür. Bu durum, etler arasında tümü damıtılan ya da tümü ısıtılıp kireçlenen parçaların olmasını gerektirir. Bu durum diğer bileşiklerde aynıdır. Dolayısıyla söz bu görüşle geçersiz kılınmıştır.

[1320] Sonra diğer delili zikreder. Bu delil özetle şöyledir: Eğer basit sûretler bozulursa ve onların her birinin bozulması diğerinin varlığının sonucu olmakla birlikte birinin bozulması diğerlerine kıyasla olursa, ikisinin yokluğu esnasında iki sûretin var olması gerekir. Bu imkânsızdır. Eğer birinin bozulması diğerinden önce olursa, bozulanın diğerini bozması imkânsızdır.

[1321] [Bu deliller hakkında] şöyle diyorum: Birinci delil son derece zayıftır. Çünkü biri bu farklılığı doğmuşlardan (*mevâlid*) her bir cisim için imkânsız görebilir. Tecrübe ise sadece ikincil bir karışıma sahip olan bileşiklerde gerçekleşir. Zikredilen seçeneklerden son seçenek, yani cismin parçaları arasında damıtılma ve çökme bakımından farklılığın dışsal bir nedene bağlı olması seçeneğinin seçilmesi durumunda ise tümü damıtılan ve tümü [suya] batan bir cismin bulunması gerekir.

[1322] Diyoruz ki; altın, gümüş, kurşun ve diğerleri gibi parçaları benzer olan madenlerin çoğu bu türdendir. Bu nedenle etler arasında söz konusu durumda olan bir etin olması gerekmez. Çünkü tıpkı canlının, elinde, ayağında ve bu ikisi dışındaki etlerde olduğu gibi, etin parçaları birbirine benzemez. Aynı şekilde basit denilen et gibi olan [kemik, damar, hücre gibi] şeylerin durumu da böyledir.

[1323] Basit organın parçalarından her birinin isim ve tanım bakımından bütününe eşit olması gerektiği hakkında söylenenler ise mecazi bir söylemdir ve, "duyu hasebiyle her parçanın hükmü bu şekildedir", ya da "duyu hasebiyle her parça böyledir" anlamına gelir.

بالصور و أما الثاني فذلك الخارج إن كان لازما يرجع إلى أن الاختلاف بالصور و إن لم يكن لازما بل كان عارضا فجاز زواله. فأمكن أن يوجد مركب لم يكن أجزاؤه مختلفة لقبول بعضها لحال و بعضها لحال أخرى و ذلك يقتضي أن يوجد في اللحوم لحم يقطر كله أو يكلس كله و كذلك القول في سائر المركبات فيبطل القول بهذا المذهب.

[١٣٢٠] ثم ذكر حجة أخرى حاصلها أن صور البسائط لو تفاسدت و إن كانت فساد كل منها مقارنا لفساد الآخر مع أن فساد كل منها معلول لوجود الآخر لكانت الصورتان موجودتين عند كونهما معدومتين و ذلك محال. و إن سبق فساد أحدهما فساد الآخر استحال أن يصير الفاسد مفسدا لمفسدة.

[١٣٢١] أقول أما الحجة الأولى ففي غاية الضعف فلأن لأحد أن يمنع هذا الاختلاف في كل جسم من المواليد و التجربة لا تجري إلا في المركبات التي لها مزاج ثانوي . و أن يختار الشق الأخير من الشقوق التي ذكرها و هو أن الاختلاف بين أجزاء الجسم في التقطير و الرسوب بأمور خارجة [قوله] فيلزم أن يوجد جسم يقطر كله و يرسب كله.

[١٣٢٢] قلنا أكثر المعدنيات التي هي متشابهة الأجزاء كالذهب و الفضة و الأسرب و غيرها من هذا القبيل و لا يلزم من ذلك أن يوجد في اللحوم لحم هذا شأنه إذ اللحم غير متشابه الأجزاء كالحيوان و يده و رجله و غيرهما و كذا ما يجري مجرى اللحم من الأعضاء المسماة بالبسيطة.

[١٣٢٣] و ما قيل من أن العضو البسيط يجب أن يكون كل جزء من أجزائه مساويا لكله في اسمه وحده قول مجازي معناه أن كل جزء بحسب الحس حكمه كذلك أو كل جزء كذلك بحسب الحس.

[1324] Özetle, örneğin ateş ve etkisini kabul etmede damıtılma ve kireçlenmede farklı olan et parçaları, ilk unsurî parçalar değildir, aksine onlar sûretlerde ve arazlarda farklı olan ikincil parçalar olma yolunu tutan şeylerdir. Doğmuşlarda (*mevâlid*) basit unsurların sûretlerini soymayı düşünen kimse, tüm parçalarda ve tüm bileşimlerde sûretlerin soyulduğunu söylemek zorunda değildir. Zira bazı bileşimlerin, farklı nitelikleri olan birincil (*evveli*) parçalara sahip olması mümkündür. Nitekim ateş ona musallat olup üzerinde fiilde ve muhtelif etkilerde bulunduğunda bir kısmı erirken bir kısmı donar, bir kısmı ise buharlaşır. Bu durumda eğer et ve kemik gibi olan bileşimde bölünme olursa biz bu bölünmeden parçaların mâhiyet ve sûret bakımından farklılaştığını ve unsurların sûretlerinin onda geriye kalmasının gerekli olmadığı [görüşünü] tercih ederiz. Eğer altın ve yakut gibi [madenlerdeki durumu öğrenmek] istersen, etkileri kabul etmedeki farklılığın aslı [burada] imkânsızdır. Anılan tekrar ise, parçaların farklılaşması bakımından çeşitlenir ki bu ne tecrübe ne de delille kanıtlanan bir şeydir.

[1325] Son delil ise iki açıdan kabul edilemezdir. İlki şudur: Bizim tercih ettiğimiz görüşün dışındadır. Çünkü bizim görüşümüz, Şeyh'in [İbn Sînâ] anlattığı şu yeni görüşten farklıdır: Unsurlar küçülerek karıştıktan ve birbiriyle temas ettikten ve bazıları bazılarını etkiledikten sonra, durum, sûretlerinden sıyrılmaları ve başka bir sûrete bürünmeleriyle sonuçlanır. Bizim görüşümüz ise doğmuş olanların (*mevâlid*) sûretlerinin meydana gelmesinde, maddelerinin dört unsurdan oluşmasına ihtiyaç duymaz. Aksine bu durumda, etkinlik ve edilginlik niteliğinde hâricî sebeplerle dönüşüm geçiren ve nihayetinde sûretinin başka bir sûrete dönüşen tek bir unsur olması yeterlidir.

[1326] İkincisi şudur: Bahsettiği problem, onun tarafından tercih edilen meşhur görüş için de varittir. Buna göre iki kırılmış şeyin kırılma anında kıran olmaları ya da kırıldıktan sonra kırılmışın, 'kıranının kıranı' olması gerekir. Buna "Kıranın niteliği birlikte olduğu şeyin kırılmasının hazırlayıcı nedenidir. Hazırlayıcının kendisi, hazırlayıcı olduğu şeyin hâsıl olması esnasında var olması gerekmez." şeklinde cevap verildiğinde zikrettiği cevaba benzer bir cevap olur. Ancak söz konusu cevap iki hususta bizim araştırmamızla çelişmektedir. Zira hazırlayıcı neden, sonucu

[١٣٢٤] و بالجملة ليست تلك الأجزاء اللحمية مثلا المتفاوتة في قبول فعل النار و أثرها فيها من التقطر و التكلس أجزاء عنصرية أولية بل هي تجري مجرى الأجزاء الثانوية المختلفة في الصور أو في العوارض و من ذهب إلى خلع صور العناصر البسيطة في المواليد لم يلزمه القول بانخلاع صور أي أجزاء كانت في أي تركيب. فيمكن أن يكون لبعض المركبات أجزاء أولية متخالفة الصفات فإذا تسلط عليه النار و تفعل و تؤثر فيها آثارا مختلفة فتذيب بعضها و تجمد بعضها و تبخر بعضها. و حينئذ لو أورد الشقوق في المركب الذي هو مثل اللحم و العظم فنختار من الشقوق أن اختلاف أجزائه بالماهية و الصورة و لا يلزم منه بقاء صور العناصر فيه. و إن أردت في مثل الذهب و الياقوت فيمتنع أصل الاختلاف في قبول الآثار و الترديد المذكور متفرع على اختلاف الأجزاء في الآثار و هو غير ثابت بتجربة و لا برهان.

[١٣٢٥] و أما الحجة الأخيرة فهي أيضا مقدوحة بوجهين: أحدهما أنه غير واردة على ما اخترناه فإن الذي ذهبنا إليه غير المذهب المستحدث الذي حكاه الشيخ و هو أن العناصر بعد ما تصغرت و امتزجت و تماست و انفعل بعضها عن بعض أدى الأمر بها إلى أن يخلع صورها و تلبس صورة أخرى. و الذي ذهبنا إليه أن حدوث صور المواليد مما لا يحتاج أن يكون مادتها مركبة من أربع عناصر بل يكفي أن يكون هاهنا عنصر واحد يستحيل في كيفية الفاعلة و المنفعلة بأسباب خارجة إلى أن ينتهي الأمر به إلى أن ينقلب صورته إلى صورة أخرى من صور المواليد الثلاثة.

[١٣٢٦] و ثانيهما أن ما ذكره من الإشكال يرد مثله على المذهب المشهور المختار عنده من لزوم كون المنكسرين من حين انكسارهما كاسرين أو كون المنكسر بعد انكساره كاسرا لكاسره. و إن أجيب عن هذا بأن الكيفية الكاسرة علة معدة لانكسار صاحبها و المعد لا يجب وجوده عند حصول المعد له يجري مثله جوابا عما ذكره على أن الجواب المذكور

hâsıl eden nedenden müstağni değildir. Bu nedenle o neden eğer sûret ise ve bazısının sûreti diğer bazısının sûretinin bozulması için bir neden ise bu durumda bozan, bozulanı için bir bozan olur. Eğer nitelik yoğun olursa kıran kıranı için bir kıran olacaktır. Ayrıca eğer bazısının sûretinin diğer bazısının niteliğini dönüştürmek için bir neden olduğu varsayıldığında da durum aynı şekildedir. Çünkü sûret ancak nitelik aracılığıyla bir fiili yerine getirebilir. Zira hareketler ve dönüşümler babından olan fiiller için doğrudan yakın [neden] ancak nitelikler ve eğilimlerdir.

On Altıncı Fasıl

Açıklamanın Tamamlanması ve Tercih Edilen Görüşe Yöneltilebilecek Eleştirilerin Defedilmesi

[1327] Şeyh [İbn Sînâ] yine "Sonra bu unsurlar birleştiğinde cevhersel sûretlerini ortadan kaldıranın ne olduğuna bakalım."dedi ve söz ikinci delilinde söylediğimiz sonuca varır ki orada şöyle der: Su ve toprak yok olduklarında biri diğerinin sûretini geçersiz kılar. Bu imkânsızdır. Birleştiklerinde eğer dışarıdan bir şey onlardan her birinin sûretini ortadan kaldırırsa bu, onların sûretini ortadan kaldırıp başka bir sûret vermede ya ikisinin de mevcûd olmasına ihtiyaç duyuluyordur ki biz de yapılan yardıma dâhil olduk. Böylece söz başa döner. Eğer ihtiyaç duyulmuyorsa bu durumda karışıma gerek kalmaz, aksine karışım olmaksızın basit olandan oluşan şeyler meydana gelir. [İbn Sînâ'nın] sözleri bu şekilde devam ediyor.

[1328] Diyorum ki bu, bizim için bir delil teşkil etmediği gibi bahsi geçen bu görüş sahibi için de bir delil teşkil etmez. Çünkü bizim kanaatimize göre kâinat unsurların birleşme ve etkileşimlerine ihtiyaç duymaz. Daha ziyade doğmuş olanların (*mevâlid*) meydana gelmesinde ihtiyaç duyduğu şey, katılmaksızın (*imtizâc*) karışımdır (*mizâc*). Şeyh'in söylediği şey ise mevâlidin oluşmasında karışımdan, hatta [birbirine] katılmaktan müstağni olmayı gerektirmez. Şu halde lâzım olan bize zararlı olan değil, zararlı olan da bize lâzım değildir. Zira karışım dokunulan (*melmûs*) nitelikler arasında ortanın sınırlarında bulunan basit bir niteliktir. Madde onunla cansızlar, bitkiler ve hayvanlardan oluşan doğmuşlar (*mevâlid*) sûretlerinden birine taşmak için hazır hale gelmektedir.

في الموضعين مصادم للتحقيق عندنا فإن العلة المعدة لا تغني عن العلة الموجبة في حصول المعلول. فتلك العلة إن كانت صورة و كانت صورة بعضها علة لفساد صورة البعض كان المفسد مفسدا لمفسده و إن كانت كيفية شدة لكان الكاسر كاسرا لكاسره و كذا إن فرض أن الصورة للبعض علة لاستحالة كيفية البعض الآخر. لأن الصورة لا تفعل فعلا إلا بواسطة الكيفية لأن المباشر القريب للأفاعيل التي هي من باب الحركات و الاستحالات إنما هي الكيفيات و الميول.

الفصل السادس عشر

في تتمة الاستبصار و دفع ما يمكن إيراده على المذهب المختار

[١٣٢٧] قال الشيخ أيضا ثم لننظر أن هذه العناصر إذا اجتمعت فما الذي يبطل صورها الجوهرية و ساق الكلام بما حاصله ما قلناه من ثانية حجتيه [إلى أن قال] فيكون الحاصل أن الماء و الأرض لما عدمتا أبطل أحدهما صورة الآخر و هذا محال و إن كان شيء خارج أبطل صورتهما إذا اجتمعت فإما أن يحتاج في إبطالهما و إعطاء صورة أخرى إلى أن تكونا موجودتين. فقد دخلنا في هذه المعونة فعاد الكلام من رأس و إن لم يحتج فلا حاجة إلى المزاج بل البسيطة يجوز أن يكون منه الكائنات بلا مزاج إلى آخر ما ذكره.

[١٣٢٨] أقول هذا أيضا لا ينتهض حجة علينا بل على صاحب ذلك المذهب المحكي عنه. لأن الذي ذهبنا إليه لا يوجب حاجة يكون الكائنات إلى اجتماع العناصر و تفاعلها و إنما المحتاج إليه في حدوث صور المواليد هو المزاج دون الامتزاج. و الذي ذكره الشيخ لا يستدعي الاستغناء في تكون المواليد عن المزاج بل عن الامتزاج. فاللازم غير ضائر لنا و الضائر غير لازم علينا. فإن المزاج كيفية بسيطة واقعة في حدود التوسط بين الكيفيات الملموسة و به تصير المادة مستعدة لفيضان إحدى صور المواليد الكائنة

Madde ya mevâlid sûretlerinden ya da unsurların sûretlerinden başka bir sûret ile kendisinden oluşan sûretin meydana gelmesinden önce korunmuş haldedir. [Maddenin unsurların sûretlerinden başka bir sûretle meydana gelmesi], kendisiyle bu unsurun keyfiyetinin, sırıf kendisine ait olan alandan çıkarak bu oluşturucunun münasebetine göre ortanın sınırları içine dâhil olduğu hâricî zorunlu bir yardımcı olur. Bu nedenle sûret ne kadar değerli ve mükemmel olursa onun için hazırlanan maddenin karışımı da, mahallin parçaları arasında bir bileşim ve karışım olması gerekli olmaksızın, aracılıkta daha iyi ve gerçek itidale daha yakın olur. Dahası bu, kanıt gerektirmesine rağmen imkânsız ve ihtimal dışı değildir.

[1329] Sonra bil ki, Şeyh [İbn Sînâ], kendisine bazı eleştiriler yönelterek şöyle demiştir: Basitlerin cevherleri karışımlarda varlıklarını sürdürdüğünde ve yetkinliklerini değiştirdiğinde, ateş orada mevcud olmakla birlikte biraz zayıflamış, su ise var olmakla beraber biraz ısınmıştır, sonra da karışımla birlikte basitlerin sûretlerine ilave sûretler elde eder ve bu sûretler [cismin] bütününe yayılmamış olan sûretlerinden olmaz. Çünkü bu sûretler her bir parçaya yayılıp sirayet etmiştir. Karışımda dönüşmesine rağmen bozulmamış olan mezkûr parça -ki bu ateştir- 'et'lik sûretine bürünür. Ateşin kendi zâtındaki durumu, ona bir tür dönüşüm arız olduğunda onun ete dönüşmesidir. Basitlerden her birinin hali de böyledir; duyularla idrak edilebilir nitelikten bir tür, yaşlık ve kuruluk arasındaki ve sıcaklık ve soğukluk arasındaki sınırlardan orta bir sınır, unsurî cisimleri et olmaklığa hazırlar, onların sûretleri de onu bundan engellemez. Tıpkı toprak sûretinin buharlaşan parçadan yükselen sıcaklığı engellememesi gibi. Bu durumda yalınların özelliği, bileşmeyip sadece dönüştüklerinde de bu türlerin sûretlerini kabul etmek olur. Bu durumda da ne bileşmeye ne de karışıma ihtiyaç olur. [İbn Sînâ'nın] sözlerinin sonu.

[1330] Bu, doğmuş olanlarda (*mevâlid*) unsurların sûretlerinin baki kaldığının geçersiz olduğuna dair zikrettiğimiz delillerin aynısıdır. Bu, madde ile sûret arasındaki birlik bileşiminin (*terkibü'l-ittihâdî*) ispatı konusunda geçen güçlü bir delildir.

من الجماد و النبات و الحيوان. و هي منحفظة قبل حدوث صورة كائنة منها بصورة أخرى إما من صور المواليد أو من صور العناصر مع معين خارجي قسري يخرج به كيفية ذلك العنصر من صرافة سورتها و يدخل في حدود التوسط على حسب مناسبة ذلك المكون فكلما كان أشرف صورة و أكمل كمالا كان مزاج المادة المستعدة له أمعن في التوسط و أقرب إلى الاعتدال الحقيقي من غير ضرورة أن يكون هناك تركيب و امتزاج بين أجزاء المحل و هذا غير ممتنع و لا مستبعد مع أن البرهان أوجبه.

[١٣٢٩] ثم اعلم أن الشيخ أورد إشكالا على نفسه بأنه إذا كان جواهر البسائط باقية في الممتزجات و إنما يتغير كمالاتها فيكون النار موجودة لكنها مفترة قليلة و الماء موجود لكنه يتسخن قليلا ثم يستفيد بالمزاج صورة زائدة على صور البسائط. و تكون تلك الصورة ليست من الصورة التي لا تسري في الكل. فكانت سارية في كل جزء فكان الجزء المذكور من الأسطقسات و هو نار مستحيلة و لم تفسد اكتسب صورة اللحمية فيكون من شأن النار في نفسها إذا عرض لها نوع من الاستحالة أن يصير لحما و كذلك كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيف المحسوس و حد من حدود التوسط فيه يعد الأجسام العنصرية لقبول اللحمية و لا يمنعها عن ذلك صورها كما لا يمنع صورة الأرض في الجزء المدخن أن يقبل حرارة مصعدة فيكون حينئذ من شأن البسائط أن يقبل صورة هذه الأنواع و إن لم يتركب بل استحالة فقط- فلا يكون إلى التركيب و المزاج حاجة انتهى كلامه.

[١٣٣٠] و هو بعينه من الحجج التي ذكرناها على بطلان القول ببقاء صور العناصر في المواليد و قد مر ذكره في مباحث إثبات التركيب الاتحادي بين المادة و الصورة استدلالا عليه و هي حجة قوية.

[1331] İlginç olan Şeyh'in [İbn Sînâ] onu meşhur olan görüş ile sözünü ettiği yeni icat edilen görüş arasında ortak itirazlara sahip olmakla savunmaya çalışmasıdır. Nitekim şöyle der: İki görüşten biri, diğerine göre itiraz etmeye daha layık değildir. Bunun nedeni, aralarında fiil ve infialin vuku bulması nedeniyle bileşimdeki sûretin gerçekleşmesinde unsurların birleşmesinin şart olmasıdır. Nitekim önce onları niteliklerinde bir değişime maruz bırakır ve ardından onu sûretlerinden sıyrılmaya ve başka bir sûret giymeye maruz bırakır. Eğer böyle olmasaydı bileşimlerinin bir yararı olmazdı. Aralarında bileşim meydana geldiğinde ise karışımdan ibaret olan durum yerleşik hale gelene kadar niteliklerinde artma ve eksilme bakımından bir değişim vuku bulur. Böylece kendisi için karışım sayılan başka bir sûret meydana gelir. Çünkü karışımdan sonra gerçekleştiği zannedilen şey, ancak niteliklerindeki bir dönüşümden dolayı meydana gelir.

[1332] Bu nedenle, bu dönüşüm onlardan birine ârız olduğunda da diğerinin kendi başına bu sûreti kabul etmesi gerekir. Eğer kabul etmezse bu dönüşümün özel durumlarda ancak etken ve edilgenlik parçalarını küçültmek dışında mümkün olmadığı ve bu sûretin ancak onun dışında korunan bir maddede oluşması ve çözülmesi mümkün olduğu için kabul etmez. Bu her iki grup için de ortak olan bir cevaptır.

[1333] Diyorum ki, bu söz uzunluğuna rağmen sorunu çözmeye yardımcı olmamakta ve iki görüşten herhangi birini reddetmemektedir. İki görüşün problemli olmada ortak oluşunu söylemekten başka işe yaramamaktadır. Hatta yeni icat edilen görüşün sahibi, sorunun kaynağının karışımın parçalarından her birinin, örneğin birer unsur ve yakut olduğunu söyleyebilir. Bu, unsurların sûretleri bileşiklerden soyutlanmadan kaldığı durumlara özgüdür. Onun zikrettiği ise ikisine yapılan ortak bir itiraz olup bundan farklı bir itirazdır. O, kendi adına şöyle diyerek reddedebilir: Buluşma ve bileşim ihtiyacı ancak niteliklerde dönüşüm ve değişimin oluşmasının başlangıcındadır ve bu dönüşüm meydana geldikten sonra her parça ondan özel sûreti çıkarmak ve mevâlidden başka bir sûreti giymek için hazır hale gelir. Onlardan bir parçanın, tek başına, söz konusu diğer sûreti kabul etmesi imkânsız değildir. Fakat dönüşme ve yoğun niteliğinin saflığından çıkarak zayıf

[١٣٣١] و العجب أن الشيخ حاول دفعها بأنها مشتركة الورود بين المذهب المشهور و المذهب المخترع الذي حكاه قال ليس اعتراضها على أحد المذهبين أولى من اعتراضها على الآخر و ذلك لأن اجتماع تلك الأجزاء شرط في حصول الصورة للمركب عنده بسبب ما يقع بينها من الفعل و الانفعال و أنها أولا يعرض لها تغير في كيفياتها ثم يعرض لها أن تخلع صورها و تلبس صورة أخرى و لو لا ذلك لما كان لتركيبها فائدة فإذا تركبت. فإنما يقع بينها تركب في كيفياتها بالزيادة و النقصان حتى يستقر على الأمر الذي هو المزاج و يحدث صورة أخرى بعد المزاج و لا يكون ما يظن أنه وارد بعد المزاج إلا لاستحالتها في كيفياتها.

[١٣٣٢] فيجب أن تلك الاستحالة إذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحدة تلك الصورة و إن كان لا يقبلها لأن تلك الاستحالة يستحيل إلا بتصغر أجزائها فاعلة و منفعلة على أوضاع مخصوصة و أن تلك الصورة لا تحدث و لا تحل إلا لمادة يستحفظها غيرها من العلل و المعاليل فهو جواب مشترك بين الطائفتين معا انتهى كلامه.

[١٣٣٣] أقول هذا الكلام بطوله لم يفد حل الإشكال و دفعه عن شيء من المذهبين و لم يفد إلا تشريكهما في ورود الإشكال لا في دفعه بل لصاحب المذهب المخترع أن يقول إن أصل الإشكال هو كون كل جزء من أجزاء الممتزج عنصرا و ياقوتا مثلا و هذا يختص بما إذا بقيت صور العناصر في المركب غير منسلخة. و الذي ذكره أنه مشترك الورود إشكال آخر غير ذلك الإشكال و له أن يدفعه أيضا عن نفسه بأن الحاجة إلى الاجتماع و التركيب إنما إذا كانت في أول الأمر لحصول الاستحالة و التغير في الكيفيات و بعد حصول تلك الاستحالة يستعد كل جزء لأن ينسلخ عنه صورته الخاصة و تلبس صورة أخرى من صور المواليد و لا استحالة في أن قبل الجزء المفرد- وحده تلك الصورة الأخرى لكن عقيب استحالته و خروجه عن صرافة كيفيته الشديدة- إلى كيفية فاترة

bir niteliğe geçtikten sonra akabinde her ne olsa da bize göre bir sorun yoktur. Çünkü yalınların küçültülmesine ve mevâlidden başka bir sûreti kabul etmek üzere madde için hazırlayıcı karışımın oluşmasında onların karıştırılmalarına ihtiyaç yoktur.

[1334] Muhakkik Devvânî'nin itirazının reddi konusunda zikrettiğinin gerçekliğinin olmadığı daha önce geçmişti. Kendisiyle bundan kurtulmaya çalıştığı şeyin geçersizliğini sana şöyle açıklayayım: Yetkin sûretin bazı karışık parçalara sirayet ederken bazılarında etmediği ve karışımsal niteliğin taşıyıcısı olduğu söylemi çizgi ve yüzey üzerine bir kıyastır. Çünkü ikisinden her biri mahallin bazı yönlerinde akarken bazı yönlerinde akmaz. Bahsettiği şey işe yaramıyor. Çünkü karışımın parçalarından her biri etkileşim cihetinden, dönüşüm ile hâsıl olan bu niteliğin arız olduğu şeyin (*maruz*) taşıyıcısıdır. Yoksa bunların bazılarının 'arız olunan' olması bazılarının da 'arız olunan' (*maruz*) olmaması söz konusu değildir. Zira onların açıkladıklarına göre karışım "sayıları birbirine benzeyen bir niteliktir" ve her karışımda [yer alan parçalar] sayı bakımından bir değil, aksine basitlerden karışımda mevcûd olan parçaların sayısı bakımından çokturlar. Karışımda bunların hâsıl olan sayıları arasında, ancak konum bakımından fark vardır. Ateşli parçada karışımın sayılarından olan şey sulu parçada olan ile aynı gibidir. Zira karışımdan sonra oluşan sûret, eğer karışımın sirayet ettiği her şeye sirayet ederse tek bir cismin iki farklı türsel sûrete sahip olmasında görülen mezkûr çekince gerekli olur.

[1335] O halde eleştiriden [zorluktan] çıkış yolu, karışımın husûlünde ister meşhur olduğu üzere bileşim ve karışma (*imtizaca*) şartı olsun, ister bizim görüşümüzde olduğu üzere olmasın, ancak unsurî sûretlerin, oluşan sûretlerin meydana gelmesinde baki kalmamış olmasıdır.

[1336] Bu doğmuş olanlardan (*mevâlid*) her birinin tek bir madde ile sûrete sahip olmasının bileşik değil, bu anlamıyla basit olması gerektiği iddiasıyla ona yöneltilen eleştiriye gelince onda imkânsızlık yoktur. Çünkü bu cisimlere bileşik denilmesi, onların ya önceki bir madde ve sonraki bir sûretten meydana gelmesi itibarıyladır ya da burada baskın olan itibarıyla hayvan ve bitkilerde olduğu gibi ikincil bir karışıma göredir. Özetle, hakikatleri tahkik etmede lafzî adlandırma güvenilen bir durum değildir.

السورة و على أي وجه فلا إشكال على ما ذهبنا إليه لعدم الحاجة إلى تصغر البسائط و امتزاجها لحصول المزاج المهيىء للمادة لقبول صورة أخرى من صور المواليد.

[١٣٣٤] و أما الذي ذكره المحقق الدواني في دفع الإشكال فقد مر تزييفه فيما سبق و الذي يزيدك إيضاحا في بطلان ما تفصى به عن ذلك من القول بأن الصورة الكمالية سارية في بعض أجزاء الممتزج و هو حامل الكيفية المزاجية دون بعض قياسا على الخط و السطح حيث إن كلا منهما يسري في بعض جهات المحل دون بعض هو أن ما ذكر لا يجدي نفعا. فإن كل جزء من أجزاء الممتزج هو حامل معروض لتلك الكيفية الحاصلة بالاستحالة من جهة التفاعل لا أن بعضها معروض لها و بعضها غير معروض. كيف و هم مصرحون بأن المزاج كيفية متشابهة الأعداد و ليست واحدة بالعدد في كل ممتزج بل كثيرة العدد حسب تعدد الأجزاء الموجودة في الممتزج من البسائط و لا اختلاف بين أعدادها الحاصلة في الممتزج إلا بالموضوع. و أن الذي من أعداد المزاج في الجزء الناري بعينه كالذي في الجزء المائي. فإن الصورة الكائنة بعد المزاج إذا سرت فيما سرى فيه المزاج يلزم المحذور المذكور و هو كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين متمايزتين.

[١٣٣٥] فلا مخلص عن هذا الإيراد إلا بأن الصورة العنصرية غير باقية عند حدوث الصورة الكائنة سواء كان حصول المزاج مشروطا بالتركيب و الامتزاج كما هو المشهور أو لم يكن مشروطا به كما هو عندنا

[١٣٣٦] و أما الإيراد عليه بأنه يلزم أن يكون لكل من هذه المواليد مادة واحدة و صورة فلم يكن مركبا بل بسيطا بهذا المعنى فلا استحالة فيه. إذ إطلاق المركب على هذه الأجسام باعتبار أن حدوثها من مادة سابقة و صورة لاحقة أو باعتبار الغالب فيها بحسب المزاج الثانوي كما في الحيوان و النبات. و بالجملة أمر الإطلاقات اللفظية مما لا تعويل عليه في تحقيق الحقائق.

On Yedinci Fasıl

Unsurların Sûretlerinin Doğmuş olanlarda (*Mevâlîd*) Yok Olduğunu İddia Eden Görüşünün Yeni İcat Edilen Bir Görüşe Benzemediği Hakkında

[1337] Ona dair söz, ilklerden olabilir, fakat buna delalet eden, Şeyh'in [İbn Sînâ] *Şifâ*'da, söz konusu sûretlerin yok olduğunu söylemenin geçersizliği hakkında konuştuğu fasıldan önceki fasılda nakletmesi itibarıyla anlattıklarıdır. [Orada şöyle nakletti]: Fakat İlk Muallim, "Karışımlar bilkuvve sabittir." der. Bu söz zahiren sûretlerinin bilfiil değil, aksine bilkuvve var olduğuna delalet ediyor. Fakat Şeyh, onun sözünü yorumlayarak bununla kastettiği şeyin, kendi özünde madde olan edilgilerde görülen bilkuvve güç değil, sûret olan fiilî güç olduğunu söylüyor.

[1338] Çünkü adam, bozulmaması ile birlikte onun için olan bir şeyi kanıtlamak istedi. Bu da ancak zâtî sûreti olan gücü onda kaldığı müddetçe olur. İstidat anlamındaki kuvveye gelince bu, ancak bozulma ve maddeye rücû etmekle olur. Çünkü bozulsa da o, bu kuvve ile sabit olur. Zira bozulan, önceden olan bir şeyin bilkuvve halidir.

[1339] Sonra, söz konusu fasıldaki söylediklerini farklı şekilde yorumlayanları ayıplayarak şöyle der: İlk Muallim ise "Onların kuvvelerinin ortadan kalkmadığını söyledi." O, bununla, engel ortadan kalktığında onlara ait fiillerin onlardan ortaya çıktığı ikinci yetkinliklerin ilkeleri olan sûretlerini ve tabiatlarını kasteder. Dolayısıyla onlar, onun istidâdî kuvve anlamına geldiğini zannettiler. [İbn Sînâ'nın] sözlerinin sonu.

[1340] Ben şöyle diyorum: Gerçekte yorumcuların anladıkları ve zannettikleri vakıa ile örtüşmektedir ve İlk Muallim [Aristoteles'in] sözlerinin zahirine muvafıktır. Şeyh İbn Sînâ'nın söyledikleri ise onların yorumlarının ve filozofun sözlerini bu şekilde yorumlamalarının geçersizliğini kanıtlamaz. Zira kuvvenin 'istidat' anlamında olması, sûretin bozulması ile birlikte sabit olan bir şeydir. Fiilîlik (*fi'liyyet*) ve meydana gelme (*tahassul*) anlamına kullanılması ise sûretin [varlığı] ile oluşan bir

الفصل السابع عشر

في أن هذا المذهب أي عدم بقاء صور العناصر في المواليد يشبه أن يكون غير مستحدث

[١٣٣٧] لعل القول به كان في الأوائل والذي يدل على هذا ما حكاه الشيخ في الشفاء حيث نقل في الفصل السابق على الفصل الذي تكلم في بطلان القول بعدم بقاء تلك الصور أنه قال المعلم الأول لكن الممتزجات ثابتة بالقوة. و ظاهر هذا الكلام يدل على أن صورها غير موجودة بالفعل بل بالقوة لكن الشيخ أوله بأنه عنى بذلك القوة الفعلية التي هي الصورة أو لم يعن أن تكون موجودة بالقوة التي يعتبر في الانفعالات التي تكون للمادة في ذاتها.

[١٣٣٨] فإن الرجل إنما أراد أن يدل على أمر يكون لها مع أنها لا تفسد. و إنما يكون ذلك إذا بقيت لها قوتها التي هي صورتها الذاتية. و أما القوة بمعنى الاستعداد فإنما يكون مع الفساد و الرجوع إلى المادة فإنها لو فسدت أيضا لكانت ثابتة أيضا بتلك القوة فإن الفاسد هو بالقوة الشيء الذي كان أولا.

[١٣٣٩] ثم شنع على المفسرين بغير ما ذكره في هذا الفصل المذكور قال : أما المعلم الأول فقال إن قواها لا يبطل و عنى بها صورها و طبائعها التي هي مبادي هذه الكمالات الثانية التي إذا زال العائق عنها صدرت عنها الأفعال التي لها فحسب هؤلاء أنه بمعنى القوة الاستعدادية انتهى.

[١٣٤٠] أقول الحق أن ما فهمه المفسرون و ظنوه صحيح مطابق للواقع و موافق لظاهر كلام المعلم الأول و ليس ما ذكره الشيخ ما يدل على بطلان تفسيرهم و حملهم كلام الفيلسوف عليه. فإن كون القوة بمعنى الاستعداد ثابتة مع فساد الصورة و التي بمعنى الفعلية و التحصل كائنة مع الصورة بل

şey, hatta sûretin kendisidir ve onların sözlerinde kuvveyi istidat anlamında yorumlamalarını geçersiz kılmaz. Çünkü bir şeyin istidâdî kuvvesi tek başına kaim değildir, o sûretten başka hazırlayıcı bir sûretle kaim olur. Bu nedenle filozofun [Aristoteles] "fakat karışanlar bilkuvve sabittir" sözü, karışanların sûretinin dışında bir sûretle sûretlenerek oluşan durumda bilkuvve sabit olması anlamındadır.

[1341] Onun [İbn Sînâ] "Adam, bozulmaması ile birlikte onun için olan bir şeyi kanıtlamak istedi." sözü ise doğru değildir. Aksine bu sözle kastettiği, söylediğimiz gibi, karışanlardan (*mümtezecât*) oluşan şeylerde bu karışanların varlığının bir gücü olduğudur. Çünkü onda [karışımda] oluşan bu sûretin taşıyıcısı olan madde, diğer şeylerin bir gücüdür. Bir şeyde gücün hâsıl olmasından o şeyin hâsıl olması gerekmez. Aksine istidat anlamına gelen bir güç/*kuvve* ile kaim olan bir sûretten hâsıl olması gerekir.

[1342] Evet, 'şeyin kuvvesi' ile 'şeyin üzerindeki [şeye dayanan] kuvve' arasında fark vardır. Çünkü bir şeyin gücü onunla vardır, şeyin üzerindeki güç ise onunla var değildir. Aksine üzerine kuvve olduğu şeye uygun olan sûretlerle ilişkili olarak kuvvesinin taşıyıcısıyla beraber bulunur.

Nedensel (*Limmî*) Açıklama

[1343] Mâdenî, bitkisel ve hayvânî oluşlarda, özellikle de kuvvelere yayılmış olan benzer parçalılarda ilk unsurların sûretlerinin geçersizliğine karşı oluşturulan delil ve burhanları öğrendiğine göre, şunu da bilmelisin ki bundaki [müessire dayalı] limmî sebep, felekler gibi unsurların yaşam ve bilgi sûretlerini kabul etme özelliğine sahip olmalarıdır. Fakat onların bu canlılık sûretini kabul etmelerine engel olan şey, varlıklarının, düşüklüğü, tezadı ve fesadı [bozulmayı] kabul etmesidir. Çünkü sûretleri, cismânî maddelerine sirayet etmektedir ve cisim olmak bakımından cismin özelliği bölünme, sıkışmışlık ve karşıtlıktır. Zıddı olan şeyin özelliği ise zıddı ile fesada uğramasıdır. Kendisiyle beraber mevcûd olduğu bir zıddı olan her bir şey ise canlılığı (*hayat*) kabul etmez. Çünkü canlılık, şeyin idrak ediyor olmasının ve idrakten kaynaklanan irade ile hareket ediyor olmasının göz önünde bulundurulmasıdır. İdrak ise bir şeyin sûretinin bir şeyde hazır olmasıdır. Cisim olması itibarıyla cisim,

هي عين الصورة لا يوجب بطلان تفسيرهم القوة في كلامه المذكور بمعنى الاستعداد إذ القوة الاستعدادية للشيء لا يقوم بذاتها بل بصورة أخرى غير الصورة المستعد لها. فقول الفيلسوف لكن الممتزجات ثابتة بالقوة معناه أنها ثابتة بالقوة في الأمر الكائن المصور بصورة أخرى غير صورة الممتزجات.

[١٣٤١] و قوله إن الرجل إنما أراد أن يدل على أمر يكون لها مع أنها لا تفسد غير مسلم بل لعله أراد به ما ذكرنا من أن الكائن من الممتزجات فيه قوة وجود تلك الممتزجات لأن المادة الحاملة لصورة هذا الكائن فيها قوة سائر الأشياء و لا يلزم من حصول القوة على الشيء حصول ذلك الشيء بل لا بد من صورة يقوم بها بالقوة التي بمعنى الاستعداد.

[١٣٤٢] نعم فرق بين قوة الشيء و القوة على الشيء فقوة الشيء توجد معه و القوة على الشيء لا توجد معه و إنما توجد مع حامل قوته مقترنا ذلك الحامل بصور مناسب للمقوى عليه.

توضيح لمي

[١٣٤٣] لما علمت أن الحجج و البراهين ناهضة على بطلان صور العناصر الأولى في الكائنات المعدنية و النباتية و الحيوانية سيما في المتشابهة الأجزاء السارية القوى . فاعلم أن السبب اللمي في ذلك أن هذه العناصر كالأفلاك من شأنها أن تقبل صورة الحياة و العلم. لكن المانع لها عن قبولها لتلك الصورة الحيوانية خسة وجودها و قبولها للتضاد و التفاسد. لأن صورتها سارية في مادتها الجسمانية. و من شأن الجسم بما هو جسم القسمة و التزاحم و التضاد و من شأن ما له ضد أن ينفسد بضده فكل ما له ضد موجود معه لا تقبل الحياة لأن الحياة كون الشيء بحيث يدرك و يحرك بإرادة منبعثة عن الإدراك و الإدراك عبارة عن حضور صورة شيء عند أمر. و الجسم بما هو جسم لا حضور له عند شيء لا عند ذاته و لا عند غيره

ne bir şeyde ne kendi zâtında, ne de başkasında hazır bulunur. Çünkü onun hazır bulunması (*huzur*), bulunmamasını (*gaybet*) gerektirir. Onun bitişmesinden ibaret olan varlığı ise ayrışmayı kabul etmesine denktir. Varlığı yokluğunu kabul eden şeyin, zayıf bir varlık türünden başka bir varlığı yoktur.

[1344] Bu nedenle ne zâtını ne de zâtı dışında başka bir şeyi idrak etmez. Şu halde zâtını ve zâtı dışında başka bir şeyi idrak eden şeyin, salt cisim olması bakımından cismin varlığı dışında bir varlığı vardır. Bu nedenle, hayat türlerinden birini kabul edenin, varlığı karşıtlık ve bozulmaya uğramaktan uzak olan bir varlık olması gerekir. Zira bu ana unsurî basitler, karşıtlık ve bozulmaya uğramaları nedeniyle yaşamın etkilerini kabul etmekten uzaktır. Onlara özgü olan niteliğin sûreti bozulduğunda ve karşıtlık ile bozulma kuvveleri yok olduğunda onlar için tümü arasında aracı olan bir nitelik [karışım] hâsıl olur. Bu nitelik bütün arasında aracı olduğundan adeta bir açıdan bütünü kapsamakta, bir açıdan ise bütünden daha mutlaktır. Çünkü başka bir tür varlığı kabul etmiş ve kabul ettiği bu bütüncül varlıkla beraber altında bulunanları ona layık bir şekilde ihtiva eden feleklerin yaşamına benzer bir yaşamı da kabul etmiştir.

[1345] O halde cisimsel madde, bu dörtlü niteliğin alanından bu dörtlüden hâlî olma konumundaki bütüncül ortada olmaya doğru çıkmak için acele ettikçe daha eksiksiz bir sûret, daha mükemmel bir yetkinlik ve daha yüce bir yaşamı kabul eder. Böylece ortada olmanın sonuna ulaştığında en yüksek yetkinliği ve cisim ulaşabileceği en son fazileti elde eder. İşte bu onlarda karşıtlık olmayan ve ne cevherlerinde ne de herhangi bir koşulunda -konumları için göreceli durumlar dışında- bozulma meydana gelmeyen yıldızlar ve feleklerde olduğu gibi düşünsel yaşamdır.

[1346] Unsurî maddenin ilk kazandığı şey, bazı yaşam izlerinin kaynağı olan mâdenî sûretlerdir. Bu, cismi ve onun bileşimini geçersiz kılıcı bozuculardan korunmasıdır. Zira su, toprak, hava ve ateşin birbirine yakınlığı, madenlerin diğer unsurlara ve bileşenlere olan yakınlığından farklı olarak, daha az bir zamanda bozulmanın meydana gelmesine sebep olur. Çünkü sûret, onu, başkalarından süratle etkilenmeye karşı korur.

لأن حضوره يلازم غيبته و وجوده الذي هو اتصاله يساوق قبوله الانفصال و ما يكون وجوده قابل عدمه لا يكون له وجود إلا نحوا ضعيفا من الوجود.

[١٣٤٤] و لهذا لا يدرك ذاته و لا أمرا آخر غير ذاته. فكل ما يدرك ذاته أو غير ذاته فله وجود آخر غير وجود الجسم بما هو جسم فقط. فالقابل بضرب من الحياة لا بد أن يكون وجوده وجودا بعيدا عن قبول التضاد و التفاسد . فإن هذه البسائط الأسطقسية لتضادها و تفاسدها بعيدة عن قبول أثر الحياة و كلما كسرت صورة كيفيتها المختصة و هدم قوة تضادها و تفاسدها حصل لها كيفية لأنها واسطة بين الكل و لكونها واسطة كأنها جامعة للكل بوجه و مطلقة عن الكل بوجه قبلت ضربا آخر من الوجود و قبلت بهذا الوجود الجمعي ضربا من الحياة الشبيهة بحياة الأفلاك التي هي مشتملة على ما تحتها بوجه يليق بها.

[١٣٤٥] فكلما أمعنت المادة الجسمية في الخروج عن أطراف هذه الكيفيات الأربعة و سورتها إلى جانب التوسط الجمعي الذي بمنزلة الخلو عن الأربع- قبلت صورة أتم و كمالا أكمل و حياة أشرف حتى إذا وصلت إلى غاية التوسط نالت أرفع الكمال و غاية الفضيلة التي للجسم أن ينالها و هي الحياة النطقية التي تكون لمثل الكواكب و الأفلاك التي لا تضاد فيها و لا تفاسد في جواهرها و لا في حال من أحوالها القارة إلا في أمور نسبية لأوضاعها.

[١٣٤٦] و أول ما ينال المادة العنصرية صورة معدنية يترتب عليها بعض آثار الحياة و هي حفظ الجسم و تركيبه عن المفسد المبطل. فإن مجاورة الماء و الأرض و الهواء و النار بعضها لبعض يوجب الفساد في أقل زمان بخلاف مجاورة المعادن لغيرها من العناصر و المكونات فإن الصورة تحفظها عن أن يؤثر فيها غيرها بسرعة.

[1347] Bu izler hayatın ve bekânın izlerindendir. Sonra nitelikler arasında ortada olmak bakımından artış gösterdiğinde ve birbirinin zıddı olan uçlardan çıktığında daha güçlü bir hayat türünün izlerine yönelerek onu elde eder. Böylece nefsânî suret ona taşar, heyetin aslı ve terkip korunurken, dönüşüm ve yaratılıştaki ve nitelikte asıl üzerine yapılan ilavelerin hepsi [sûrete] dayanır, benzerini ortaya koyar. Böylece [cismi] koruyan, besleyen, büyüten, üreten olur. Sonra 'ortalık'ta iyice ilerleyip karşıtlıklardan çıktığında yaşamı ve iradeyle hareket eden idrak edici nefsi, yaşam, idrak ve fiilden farklı dereceleriyle kabul eder. Ardından sona [gaye] ve letafete ulaştığında en yüksek onura, en yetkin ve en kalıcı yaşama kavuşur. Böylece yaşamı düşünceye, idraki akla, hareketleri fikre ve eylemleri hikmete dayanan yetkin nefsânî bir sûrete sahip olur.

[1348] Bu, senin nezdinde sübut bulduğuna göre, yücelik ve düşüklükte, mükemmellik ve noksanlıkta bu vücûdî sûretlerin birbirini takip edip birbirine dayandığını öğrenmiş oldun. Daha güçlü ve şerefli olan bir şey, bu karşıt unsurlardan daha fazla beri olur. Aynı şekilde daha tamam ve daha yüce olan bir şeyden, kendisinin eksik ve düşük olduğu ve daha fazla olan noksanlıklar ondan izale olur. Dolayısıyla hayvanlar bitkisel bir nefse sahip değildir. Aksine onun hayvânî nefsi, bitkisel nefsin verdiklerinin benzerlerini daha latif bir biçimde vermek için kâfidir. Aynı şekilde bitkisel nefiste, ona korumanın ilkesini vermede ve onunla birlikte meydana gelen başka bir sûretin olmasına ihtiyaç duymamasında, onunla birlikte bitkinin aşırı sıcak, dondurucu soğuk ve diğer afet türlerinden koruması sâdır olur.

[1349] Bütün bu öncüllerden şu sabit olup tahakkuk etmiş oldu: Karşıt unsurların sûretleri, üç doğmuş olanlardan *(mevâlid)* herhangi bir şeyde bilfiil mevcûd değildir. Eğer onlardan birinde bilfiil bulunursa onların zatı, yetkin bir sûretin o şeye dâhil olmasına engel olacaktır. Zira bilmiş oldun ki her maddenin sûrete nispeti, eksik olanın tam olana nispetidir. Madde ile sûret arasındaki bileşim, ittihâdî bir bileşim olduğundan, aynı şekilde her eksik olan tamamlanması, tıpkı kısa çizginin uzaması ya da bir dairenin yayının yarım daire veya tam bir daire olana dek büyümesi gibidir.

[١٣٤٧] فهذا أثر من آثار الحياة و البقاء ثم إذا ازدادت توسطا بين الكيفيات و خروجا عن أطرافها المتضادة قبلت و نالت من آثار الحياة ضربا أقوى. فيفيض عليها صورة نفسانية يترتب عليها مع المحافظة على أصل الهيئة و التركيب إيراد للبدل و زيادة على الأصل في الخلقة و الكمية و أفادت للمثل. فتكون حافظة غاذية منمية مولدة ثم إذا أمعنت في التوسط و الخروج عن الأضداد قبلت الحياة و النفس المدركة المتحركة بالإرادة على تفاوت درجاتها من الحياة و الإدراك و الفعل. ثم إذا بلغت إلى الغاية و اللطافة نالت الشرف الأعلى و الحياة الأتم الأبقى. فيكون ذا صورة نفسانية كمالية حياتها حياة نطقية و إدراكها تعقل و حركتها فكرية و أفعالها حكمية.

[١٣٤٨] إذا تقرر هذا عندك فعلمت أن هذه الصور الوجودية المتعاقبة المترتبة في الشرف و الخسة و الكمال و النقص كلما هو أقوى و أشرف فهو أشد براءة عن هذه العناصر المتضادة و أيضا كلما هو أتم و أعلى فيزول عنه النقائص التي كانت فيما هو أنقص و أدنى أكثر فليس الحيوان ذا نفس نباتية بل يكفي نفسه الحيوانية لإفادة نظائر ما كانت تفيده النفس النباتية على الوجه الألطف. و هكذا في النفس النباتية في إفادتها أصل الحفظ و غنائها فيه عن أن يكون معها صورة أخرى يصدر معها حفظ النبات عن صنوف الآفات من الحر الشديد و البرد المفسد و غيرهما.

[١٣٤٩] فمن هذه المقدمات كلها يثبت و يتحقق أن صور العناصر المتضادة غير موجودة بالفعل في شيء من المواليد الثلاثة و أنها لو وجدت في شيء منها بالفعل لمنعت ذواتها عن ورود صورة كمالية عليها و لأنك قد علمت أن كل مادة نسبتها إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام و أن التركيب بين الصورة و المادة تركيب اتحادي و كذا كل ناقص تم نقصانه كخط قصير إذا طال و قوس دائرة إذا عظمت حتى صارت نصف دائرة أو دائرة تامة.

[1350] Durum böyle olduğunda doğmuş olanların (*mevâlid*) herhangi bir maddesinin, kendisini her ne ise o yapan sûretinin dışında başka bir sûrete sahip olması mümkün değildir. Dolayısıyla yakut sadece yakuttur. Onun yakut olma dışında başka bir fiili yoktur. Bitki, hayvan ve dahi insan aynı şekildedir. Zira o, tek bir mâhiyete sahip olan biricik varlıktır, fakat o, varlık bakımından kâinatın en mükemmeli, mâhiyet bakımından en eksiksiz olanı ve 'bir'lik ve basitlik bakımından ise en güçlü ve en basit olanıdır. Varlık bakımından en basiti ve birlik bakımından en güçlü olmasına rağmen, unsurların, cansızların, bitkilerin ve hayvanların ayrı ayrı her birinden kaynaklanan şeyler onun kendisine özgü bütüncül varlığından kaynaklanır.

[1351] Aynı şekilde bu durum, tüm cismânî maddelerden varlık bakımından daha şerefli, birlik bakımından daha güçlü ve yücelikte onlardan daha yüce olan her şeye kıyas edilmelidir. Zira [insan] daha fazla toplayan, etki ve fiilleri daha çok olandır. Öyle ki madde ile istidâdî kuvve ya da gerçek imkânla ilintili olmaktan münezzeh olan hakiki basît olanın zâtı her şey, varlığı ise tüm mevcûdatın ilkesi olmalıdır. Nitekim biz bunun yolunu açıklamış ve delilini olabildiğince izah etmiştik. Şu halde onu kavrayan hatırlasın.

On Sekizinci Fasıl

Tabiî Varlıkların Fazilet ve Üstünlük Bakımından Farklı Olmaları ve Cismânî Varlıkların Varlık Feyzini Kabul Etmeye Tedricen Hazırlanmalarına Dair

[1352] O halde burada en alt evrelerinden en yükseğine terakki ederek kudsî âleme doğru yolculuk eden ve kemâle yönelmiş olan tek bir şahsî tabiat vardır. Gerçek şu ki varlık evi birdir ve âlemin tümü, kısımları birbirine bitişik olan büyük bir hayvandır. [Bu birlik ve bitişme] niceliksel bitişme ve yüzey ile uçların birliği (*ittihâd*) anlamında değildir. Aksine vücûdî yetkinlikte varlığın her kemâl derecesinin onu takip eden kemâl derecesine yakın olması gerektiği ve güçlülük bakımından üstünde bulunan, zayıflık bakımından aşağısında bulunan diğer mertebelerle arasında, henüz gerçeklik kazanmamış derece veya derecelerin imkânını düşündürecek bir boşluğun olmaması gerektiği anlamındadır.

[١٣٥٠] و إذا كان الأمر كذلك فلا يمكن أن يكون لمادة المواليد صورة أخرى غير الصورة التي بها هي ما هي .فالياقوت ليس إلا ياقوتا و لا فعل له إلا فعل الياقوت و كذا النبات و الحيوان حتى الإنسان فإنه موجود واحد له ماهية واحدة لكنه أكمل الكائنات وجودا و أتمها ماهية و أشدها وحدانية و بساطة و مع أنه أبسطها وجودا و أشدها وحدانية يترتب على وجوده الخاص الجمعي ما يترتب على العناصر و الجماد و النبات و الحيوان متفرقا.

[١٣٥١] و هكذا يجب أن يقاس الحال في كل ما هو أشرف وجودا و أشد وحدانية و أكثر ارتفاعا من المواد الجسمانية. فإنه أكثر جمعا للأشياء و أوفر آثارا و أفعالا حتى أن البسيط الحقيقي المقدس عن التعلق بمادة و قوة استعدادية أو إمكان واقعي- يجب أن يكون ذاته كل الأشياء و وجوده مبدأ كل الوجودات كما بينا سبيله و أوضحنا دليله بما لا مزيد عليه فليتذكر من وفق له.

الفصل الثامن عشر

في بيان أن الموجودات الطبيعية متفاوتة في الفضيلة و الشرف و أن المواد الجسمية متهيئة لقبول الفيض الوجودي على التدريج

[١٣٥٢] فكان هاهنا طبيعة واحدة شخصية متوجهة نحو الكمال سائرة إلى عالم القدس مترقية من أدنى المنازل إلى أرفعها و الحق أن دار الوجود واحدة و العالم كله حيوان كبير واحد و أبعاضه متصلة بعضها ببعض. لا بمعنى الاتصال المقداري و اتحاد السطوح و الأطراف بل بمعنى أن كل مرتبة كمالية من الوجود ينبغي أن تكون مجاورة لمرتبة يليها في الكمال الوجودي و أن لا يكون بينها و بين مرتبة أخرى فوقها من الشدة أو تحتها في الضعف خالية بحيث يتصور إمكان درجة أو درجات لم يتحقق بعد فإن

Çünkü bize göre bu mümkün değildir. Bunun delili ise "en şerefli olanın imkân" kuralı ile "en düşük olanın imkânı" adı verilen diğer bir kuraldan elde edilmiştir.

[1353] Bu [kurallardan] ilki İlk Muallim [Aristoteles'ten] miras kalmıştır. İkincisini Allah'ın yardımıyla biz vazettik. Her ikisinin açıklaması Allah'ın izniyle uygun bir yerde gelecektir. Bu iki kural, her ne kadar her bir şahsın durumuna göre geçerli olmasa da "türlere göre oluş" altında yer alanlarda geçerlidir.

[1354] Eğer sen dersen ki, varsayıma göre yoğunluk ve zayıflık dereceleri ölçülerin dereceleri gibi sonsuzdur, bu sebeple eğer tümünün meydana gelmesi gerekli olursa, bundan her yoğun ve zayıf arasında iki sınırlandırıcı tarafından sınırlandırılan sonsuz bir sayı olmalıdır ve bu, özellikle de sıralı sayı ise imkânsızdır.

[1355] Ben şöyle derim: Bu ancak, onlardan bir grubun, aralarında bir ayrılma ve bölünme olmaksızın bazısı bazısından daha yüce olan tek bir şahıs olarak tek bir varlıkla mevcûd olmaması halinde gerekli olur. İnsan türünden tek bir şahıs bunun gibidir. Zira o, bazıları aklî, bazıları nefsânî, bazıları tabiî olan ve üçlü sınıfın her birinde kendi sınıfı içinde eşit olmayan dereceler bulunan birçok kuvveye sahip tek bir varlıktır. Bütünü ise tek bir zâta sahiptir. Nitekim daha sonra nefis bahsinde Allah'ın izniyle öğreneceksin.

[1356] Bu, sübut bulduğuna göre şöyle diyoruz: Unsûrî oluşların, varoluştaki derecelenmesi ve en düşük evreden mabûd olan Allah'ın yakınlığına ulaşana dek yükselişine baktığında vicdanla mutabık olan burhanı bulursun. Bunun sebebi, varlık bakımından ondan daha düşüğü tasavvur edilemeyecek kadar en düşük ve en eksik düzeyde bulunan unsurların heyûlâsının salt yokluk olmasıdır. Zira onun kendi zâtındaki varlık türü, varlığın kuvvesi ve sûret ve heyetleri kabul etme hazırlığından başka bir şey değildir. Kabul ettiği ilk şey uzunluk, genişlik ve derinliği kabul eden olan uzamdır. Çünkü ancak cisimlikle kaim olur. Keza cisimlik de diğer bir türsel sûret dışında başka bir şeyle bağımsız olamaz. Sûretsel türlerin en düşüğü, 'mutlak cisimlik'ten sonra kabul ettiği türsel -unsurî

ذلك غير جائز عندنا و البرهان عليه مستفاد من قاعدة الإمكان الأشرف و قاعدة أخرى هي قاعدة الإمكان الأخس.

[١٣٥٣] أما الأولى فموروثة عن المعلم الأول.و أما الثانية فنحن واضعها بعون الله و يجيء ذكرهما في موضع يليق به إن شاء الله. و القاعدتان جاريتان فيما تحت الكون بحسب الأنواع و إن لم تكونا جاريتين بحسب حال كل شخص.

[١٣٥٤] فإن قلت مراتب الشدة و الضعف غير متناهية بحسب الفرض كمراتب المقادير فإذن لو وجب حصول الجميع يلزم منه بين كل شديد و ضعيف عدد غير متناه محصور بين حاصرين و ذلك ممتنع سيما و هي مترتبة.

[١٣٥٥] قلت إنما يلزم ذلك لو لم يكن طائفة منها موجودة بوجود واحد بأن يكون شخص واحد ذا درجات وجودية بعضها أرفع و أشرف من بعض من غير انفصال و افتراق بينها. و من هذا القبيل الشخص الواحد من الإنسان فإنه موجود واحد ذو قوى متعددة بعضها عقلية و بعضها نفسانية و بعضها طبيعية و لكل من الأصناف الثلاثة مراتب متفاضلة في صنفها. و الكل ذات واحدة كما ستعلم في مباحث النفس إن شاء الله.

[١٣٥٦] فإذا تقرر هذا فنقول إذا نظرت إلى حال الأكوان العنصرية في تدرجها في الوجود و تكاملها و ترقيها من أدنى المنازل إلى أن تبلغ إلى مجاورة الإله المعبود وجدت البرهان مطابقا للوجدان و ذلك أن هيولى العناصر و هي الغاية في الخسة و النقيصة بحيث لا يتصور ما هو أخس منها إلا العدم المحض لأن نحو وجودها في ذاتها هو قوة الوجود و تهيؤ قبول الصور و الهيئات لا غير فأول ما قبلتها الامتداد القابل للطول و العرض و العمق إذ لا قوام لها إلا بالجسمية كما لا استقلال للجسمية إلا لصورة أخرى نوعية- و أدنى النوعيات الصورية هي الصور النوعية

sûretlerdir. Böylece dört unsur ya meşhur olduğu üzere tek bir derecede ya da onlardan öncekilerin geri kalanlara dönüşmesi sûretiyle varlık bakımından "öncelik ve sonralık" üzerine meydana gelir.

[1357] Eğer ikinci görüş doğru olursa, varlıkta en önce olanın varlık bakımından en düşük ve en aşağı olması gerekir. Çünkü dikey olan bu silsiledeki sıralama, en düşüğünden en üstün olana doğrudur. Fakat bu dördü arasında hangisinin mutlak olarak en düşük olduğuna karar vermek kolay değildir.

[1358] Böylece basit unsurlardan sonra maddeye taşan ilk şey onlardan en üstünü olan cansız sûrettir. Çünkü basit unsur, kendisi dışındakilerle yakınlaştığında bozulmayı hızlıca kabul eder ve yakınlaşma esnasında onlardan bazılarını yekdiğerine dönüştürür. Farklılık şayet hem etkinlik hem de edilgenlik niteliğinde olursa hükümranlık altına giren mağlup cevher, hükmeden galip cevhere dönüşür. Fakat cansız sûretler böyle değildir. [Basit unsurların] aksine [sûretini] uzun ya da kısa bir süre muhafaza eder. Çünkü varlığın üstünlüğü bakımından bu dördüne [anasır-ı erbaa] kıyasla adeta onları daha yüce bir biçimde tazammun eder. Böylece tıpkı birleşmiş ve bu dörtlü zıt nitelik arasında aracı bir sınır olarak ortalama bir unsur haline gelmiştir.

[1359] Sonra cansız sûretlerin sınıfları ve birbirlerine göre sayıları, varlığın faziletini ve şerefli etkileri kabul etme bakımından farklı derecelere sahiptir. Bunlardan alçı, kireç, amonyak ve diğerleri gibi olanlar, en alt derecede ve ilk unsurun derecesine en yakın olan elementlerdir. Cansız sûretlerin en yüksek ve en üstün örnekleri ise mercanlar ve benzerleri gibi bitkiler derecesine yakın olan türlerdir. Bu iki uç arasında etkileri kabul etme ve fiillere ilke olma bakımından farklılaşan sayısızca tür ve sınıf vardır. Böylece tabiat, onlarda en düşüğünden madde aracılığıyla yükselerek üstünlük bakımından öyle bir dereceye ulaşır ki cansız sûretin etkilerine ilaveten başka etkilere sahip olan bir sûreti kabul eder hale gelir. İşte bu sûret bitkisel sûrettir.

[1360] Büyüme ile çaplardaki beslenme ve uzama olan bu etkiler, bitkileri sadece cansızlar gibi maddeyi muhafaza etmekle sınırlamaz,

العنصرية فقبلتها بعد الجسمية المطلقة. فحصلت العناصر الأربعة إما في درجة واحدة كما هو المشهور أو على تقدم و تأخر من جهة انقلاب ما سبق منها في الوجود إلى البواقي.

[١٣٥٧] و لو كان المذهب الثاني حقا لكان الأسبق في الوجود منها ما هو الأدنى و الأخس. إذ الترتيب في هذه السلسلة العودية من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف و لكن الجزم بأن الأخس المطلق بين هذه الأربعة أيها كان لا يخلو من صعوبة.

[١٣٥٨] ثم التي تفاض على المادة بعد العناصر البسيطة هي الصورة الجمادية و هي أفضل منها فإن البسيط العنصري سريع قبول الفساد عند مجاورة غيره فينقلب بعضها إلى بعض عند المجاورة إذا كان التخالف بكلتا الكيفيتين الفاعلة و المنفعلة فيستحيل المقهور المغلوب إلى جوهر الغالب القاهر. و أما الصورة الجمادية فليست كذلك بل يرجى بقاؤه زمانا طويلا أو قصيرا لأنها في فضيلة الوجود بالقياس إلى تلك الأربعة كأنها جامعة لها متضمنة إياها على وجه أعلى فكأنها توحدت و صارت عنصرا واحدا متوسطا في تلك الكيفيات الأربع المتضادة حدا من التوسط.

[١٣٥٩] ثم يتفاضل أصناف الصور الجمادية و أعدادها بعضها على بعض في فضيلة الوجود و قبول الآثار الشريفة فإنها منها ما هي أدنى و أخس قريبة الرتبة إلى رتبة العنصر الأول كالجص و النورة و النوشادر و غير ذلك. و منها ما هي أعلى و أشرف قريبة إلى رتبة النبات كالمرجان و نحوه و ما بين هذين الطرفين أنواع و أصناف كثيرة لا تحصى متفاضلة متفاوتة في قبول الآثار و مبدئية الأفعال و هكذا يتدرج الطبيعة فيها من الأدنى حتى تبلغ بالمادة في الفضيلة إلى ما يقبل صورة بزيادة آثار على آثار الصورة الجمادية و هي الصورة النباتية.

[١٣٦٠] و تلك الآثار هي الاغتذاء و التمادي في الأقطار بالنمو فلا يقتصر النبات على حفظ المادة فقط كالجماد بل يجتذب ما يوافقه من

aynı zamanda ona uygun olan maddeleri cezbederek, kendisine ekleyerek onlara kendi sûreti gibi bir sûret giydirir ve kendi şahsını onunla yetkinleştirir. Dahası onlardan bir tür, bununla da yetinmeyip, varlıkta sürekli olmayı ister. [Ancak bu devamlılık] şahıs ve sayı olarak değildir. Şahıs ve sayıs olarak devamlılık bu varlık tarzında imkânsızdır. Aksine bunlar tür ve mâhiyet olarak bunu ister. Bu nedenle kendi sûreti gibi bir sûreti kabul etmeye uygun hale gelmek için, kendi üretme gücüyle kendi maddesinden bir miktar ayırır.

[1361] Özetle, bitkilerde cansız varlıkların durumuna ilave edilen durumlar vardır. Bitkilerin fertleri, nicelik, nitelik, çokluk ve yoğunluk bakımından bu durumlarda birbirinden farklılaşarak bu hallerde içinde derece derece yükselir. [Bitkilerden] bazısı, tohumsuz büyür ve kendi türünü de tohumla ve meyve ile korumaz. Bunların meydana gelmesi için su ve toprağın karışımı, rüzgârın esintisi ve güneşin doğuşu yeterlidir. Bunlar cansız varlıkların son sınırında bulunan ve onlara en yakın olanlardır. Ardından bitkilerde bu üstünlük artar, bir düzen ve tertip içerisinde bazıları diğer bazılarından üstün hale gelir. Böylece onda meyve verme ve benzerinden kalan tohumla üreyerek türünü koruma güçleri ortaya çıkar. Bu hal onun güçlenmesini sağlar ve onu yetkinleştirerek önceki durumundan ayırt eder. Ardından bitkilerde bu üstünlük, ikincinin ilkine üstünlüğü gibi üçüncünün de ikinciye üstünlüğüne dönüşür.

[1362] Bu şekilde, bitkiler, sınıfının son mertebesi ve sınırına ulaşıncaya kadar sürekli bir şekilde ilerlemeye, derecelenmeye ve bazıları bazılarından üstün hale gelmeye devam eder. Böylece neredeyse hayvanların sınırına dâhil oldukları düzeyde zeytin, üzüm ve hindistan cevizi gibi en seçkin ağaçlar meydana gelir. Fakat bunlar, [hayvanlardan farklı olarak] erkeklik ve dişilik kuvveleri karışık olup henüz birbirinden ayrı değildir. Hayvan sınırına bitişik olan son sınırı aşmayacak şekilde gelişmeye devam eder. Sonra, hayvan sınırına ulaşana dek bu sınırda gelişmeye devam eder, fakat daha ileri gidemez.

[1363] Çünkü bir miktar artışı bile kabul edecek olsa bitki sınırından çıkarak bir hayvana dönüşür. Bu durumda güçleri birbirinden ayırt edilerek onda erkeklik ve dişilik özellikleri meydana gelir ve böylece hayvanların bazı üstünlüklerini kabul eder ki onunla diğer bitki ve

المواد و يضمها إليه و يكسوها صورة كصورته فيتكامل بذلك شخصه ثم ضرب منه لا يقتصر على هذا بل يقصد الديمومة في الوجود لا شخصا و عددا لأن ذلك ممتنع في هذا النمط من الوجود بل نوعا و ماهية فيفرز من مادته بقوته المولدة قسطا يصلح لقبول صورة مثل صورته.

[١٣٦١] فبالجملة للنبات حالات زائدة على حال الجماد و أفراده متفاضلة في تلك الحالات كما و كيفا و كثرة و شدة فيتدرج فيها شيئا فشيئا فبعضها ينبت من غير بذر و لا يحفظ نوعه بالثمر و البذر و يكفيه في حدوثه امتزاج الماء و التراب و هبوب الرياح و طلوع الشمس. فذلك هو في أفق الجمادات و قريب منها. ثم يزداد هذه الفضيلة في النبات فيفضل بعضه على بعض بنظام و ترتيب حتى يظهر فيه قوة الإثمار و حفظ النوع بتوليد المثل بالبذر الذي يخلف به مثله. فتصير هذه الحال زائدة فيه مكملة له مميزة إياه عن حال ما قبله ثم يقوى هذه الفضيلة في النبات حتى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل الثاني على الأول.

[١٣٦٢] و هكذا لا يزال يتدرج و يشرف و يفضل بعضه على بعض حتى يبلغ إلى أقصى مرتبته و أفقه و يكاد أن يدخل في أفق الحيوان و هي كرام الشجر كالزيتون و الكرم و الجوز الهندي إلا أنها بعد مختلطة القوى أعني قوتي ذكورها و إناثها غير متميزتين فهي تتحمل زيادة و لم تبلغ غاية أفقها الذي يتصل بأفق الحيوان ثم يزداد و يمعن في هذا الأفق إلى أن يصير في أفق الحيوان فلا يحتمل زيادة.

[١٣٦٣] و ذلك أنها إن قبلت زيادة يسيرة صارت حيوانا و خرجت عن أفق النبات فحينئذ يتميز قواها فيحصل فيها ذكورة و أنوثة و يقبل من فضائل الحيوان أمورا يتميز بها عن سائر النبات و الشجر كالنخل الذي طالع أفق

ağaçlardan ayırt edilir. Tıpkı hurma ağacı gibi ki, yerinde zikredilen on özellikle o, hayvan sınırına ulaşmış ve hayvanla arasında sadece yerinden sökülüp beslenme için hareket etme özelliği kalmıştır.

[1364] Haberde Hz. Peygamber'in (sav.) bu anlama işaret eden şu sözü nakledilir: "Teyzeniz Hurma'ya ikramda bulunun. Zira o, Âdem'den geriye kalan çamurdan yaratıldı." Nitekim bitki hareket ederek kendi ufkundan ayrıldığında ve besini ona gelene kadar konumunda bağlı kalmaksızın kendi besinini aramaya koyulduğunda yetkinleşmek için ihtiyaçlarını gidereceği başka araçlar oluşur. Böylece bir hayvan haline gelir.

[1365] Bu araçlar, hayvanın ilk sınırından itibaren hayvanlık [alanı] içinde artarak üstünlük [yarışı] meydana getirir. Böylece tıpkı bitkilerde olduğu gibi hayvanların da bazıları bazılarından üstün olur. Derken onda zevk ve acı duyma gücü ortaya çıkana kadar, bir üstünlükten sonra başka bir üstünlük ve bir yetkinliğin ardından başka bir yetkinliği kabul etmeye devam eder. Nitekim kendi yararına olan bir şeyi elde etmekten zevk alırken ona zarar veren bir şeyle karşılaştığında ise acı çeker. Sonra Yüce Allah'ın ona olan ilhamını kabul eder. Böylece istediği yararlı şeylere yönelirken zararlı şeylerden de uzaklaşır. Bitki sınırının henüz başlarında yer alan solucanlar, sinekler ve hasis böcekler gibi hayvanlar çiftleşmez ve benzerini geride bırakmaz ve kurtçuk sinek ve değersiz haşereler gibi çoğalır. Sonra, tıpkı bitkide olduğu gibi onda üstünlüğü kabul gücü gelişir. Ardından ona acı veren şeylere karşı koymak için onda öfke gücü ortaya çıkar. Böylece gücüne göre ona silah verilir. Nitekim eğer öfke gücü yoğunsa silahı da güçlü olur, eğer zayıfsa [silahı] eksik olur. Eğer aşırı zayıfsa ona hiç silah verilmez. Aksine sadece, korkunun bir sonucu olarak hızlı koşma ve hile yapma gücü gibi kaçma araçları verilir.

[1366] Nitekim sen bu durumu, mızrakçı yerine geçen boynuzlularda, okçu görevini yerine getiren fırlatma yeteneğine sahip hayvanlarda, bıçak ve hançer görevini icra eden azı dişli ve pençeli hayvanlarda, delici ve kazıcı gibi davranan toynaklı hayvanlarda bariz bir biçimde görüyorsun. Hiçbir silah verilmeyen hayvanlara gelince, onlara verilmeme sebebi ya silah kullanamayacak kadar zayıf olmaları ya da cesaretlerinin azlığı ve öfke güçlerinin eksikliğidir. Zira eğer onlara verilmiş olsaydı bütün

الحيوان بالخواص العشر المذكورة في مواضعها و لم يبق بينه و بين الحيوان إلا مرتبة واحدة و هي الانقلاع عن الأرض و السعي إلى الغذاء.

[١٣٦٤] و قد ورد في الخبر ما هو كالإشارة و الرمز إلى هذا المعنى في قوله ص: أكرموا عمتكم النخلة فإنها خلقت من بقية طينة آدم. فإذا تحرك النبات و انقلع عن أفقه و سعى إلى غذائه و لم يتقيد في موضعه إلى أن يسير إليه غذاؤه و كونت له آلات أخرى يتناول بها حاجاته إلى تكمله فقد صار حيوانا.

[١٣٦٥] و هذه الآلات تتزايد في أفق الحيوان من أول أفقه و تتفاضل فيه فيشرف بعضها على بعض كما كان في النبات. فلا يزال يقبل فضيلة بعد فضيلة و كمالا فوق كمال حتى يظهر فيه قوة الشعور باللذة و الأذى فيلتذ بوصوله إلى منافعه و يتألم بوصول مضاره إليه. ثم يقبل إلهام الله عز و جل إياه فيهتدي إلى مصالحه فيطلبها و إلى أضدادها فيهرب منها. و ما كان من الحيوان في أول أفق النبات لا يتزاوج و لا يخلف المثل بل يتولد كالديدان و الذباب و أصناف الحشرات الخسيسة. ثم يتزايد فيها قبول الفضيلة كما كان ذلك في النبات سواء. ثم يحدث فيه قوة الغضب الذي ينهض بها إلى دفع ما يؤذيها فيعطى من السلاح بحسب قوتها فإن كانت قوته الغضبية شديدة كان سلاحه قويا و إن كانت ناقصة كان ناقصا و إن كانت ضعيفة جدا لم يعط سلاحا البتة بل يعطى آلة الهرب فقط كشدة العدو و القدرة على الحيل التي تنجيه من مخاوفه.

[١٣٦٦] و أنت ترى ذلك عيانا من الحيوان الذي أعطي القرون التي تجري مجرى الرماح و الذي أعطي آلة الرمي تجري مجرى النبل و النشاب الذي أعطي الأنياب و المخاليب التي تجري مجرى السكاكين و الخناجر و الذي أعطي الحوافر التي تجري مجرى الدبوس و الطبر. و أما ما لم يعط سلاحا لضعفه عن استعماله أو لقلة شجاعته و نقصان قوة غضبه و لأنه

[sorumluluk] ona dönerdi. Bunun yerine, düşmanın özelliğine göre, ceylanlar, balıklar ve kuşlar gibi hayvanlara kaçma, çeviklik ve uçma yeteneği gibi güçler verilirken tavşanlar, tilkiler ve benzerleri gibilerine ise hile ve kurnazlık yetenekleri verilmiştir. Sen yırtıcılar, vahşi hayvanlar ve kuşlar gibi varlıkların halini incelediğinde bu hikmetin onlarda süreklilik arz ettiğini görürsün.

[1367] İnsana gelince, o, tüm bu araçlar[a sahip olmak] yerine, onları elde etme ve tümünü kullanmaya yönlendirilmiş ve bunların tamamı emrine verilmiştir. Bu konuyu ona ayrılan özel yerinde konuşacağız. Şu halde hayvanların derecelerini açıklamaya geri dönüyor ve şöyle diyoruz: Onlardan bazıları çiftleşme, neslini sürdürme, yavrusunu koruma, yetiştirme, yuva yaparak ve gözetip barındırarak ona şefkat göstermeye yönelir. Nitekim yavrulayan ve yumurtlayan hayvanların, yavrularını ya emzirerek ya da onlara yiyecek taşıyarak beslediklerini müşahede ediyoruz. Kuşku yok ki bu yönelime sahip olan hayvanlar, herhangi bir yönelime sahip olmayan hayvanlardan daha üstündür. Sonra, hayvanlarda bu haller [yetkinleşme] insan sınırına (*ufuk*) yakınlaşana dek durmaksızın artarak devam eder. O zaman eğitimi kabul eder ve eğitilebilir olmakla onu diğer hayvanlardan ayırt eden bir üstünlüğe sahip olur. Derken bu üstünlük hayvanlarda artar ve böylece "eğitilen at", "öğretilen şahin" ve "anlayan köpek" gibi türler onunla üstün hale gelir. Bu aşamadan sonra eğitim ve terbiye görmeksizin kendi kendine insanı taklit edebilen maymun ve benzeri hayvanlar aşamasına geçiş yapılır. Zekâsının yetkinliğinden; terbiyesinde, insanın ona emek vermesine ve alıştırma yaptırmasına ihtiyaç duymaksızın sadece bir insanın bir şeyi yaptığını görmesiyle yetinerek aynısını yapma derecesine ulaşır.

[1368] İşte bu aşama hayvânî sınırın son noktasıdır. Çünkü eğer onu geçer ve bir miktar daha artışı kabul ederse kendi sınırından çıkarak akıl, ayırt etme ve düşünme gücünün yanı sıra kullandığı araçlar ve kedisine uygun sûretleri kabul eden insan sınırına dâhil olur. Bu aşamaya ulaştığında bilgeliğe doğru hareket eder ve ilimlere özlem duyar. Bu aşamada yükselebilmek ve ilerleyebilmek için bahsi geçen diğer aşamalarda olduğu gibi Yüce Allah tarafından ona güçler, yetenekler ve beceriler bahşedilir. Hayvânî sınırın sonuyla bitişik olan insânî sınırın mertebelerinden

لو أعطيه لصار كلا عليه. فقد أعطي آلة الهرب و الحيل بجودة العدو و الخفة و قوة الطيران كالغزلان و الحيتان و الطيور أو المراوغة كالأرانب و الثعالب و أشباهها و إذا تصفحت أحوال الموجودات من السباع و الوحوش و الطيور رأيت هذه الحكمة مستمرة فيها.

[١٣٦٧] فأما الإنسان فقد عوض عن هذه الآلات كلها بأن هدي إلى اتخاذها و استعمالها كلها و سخرت له هذه كلها و سنتكلم في ذلك في موضعه الخاص فنعود إلى ذكر مراتب الحيوان فنقول :إن ما اهتدى منها إلى الازدواج و طلب النسل و حفظه و تربيته و الإشفاق عليه بالكن و العش و الكناس [النكاس] كما نشاهد فيما يلد و يبيض و تغذيته إما باللبن و إما بنقل الغذاء إليه. فإنه أفضل مما لا يهتدي إلى شيء ثم لا يزال هذه الأحوال تتزايد في الحيوان حتى يقرب من أفق الإنسان فحينئذ يقبل التأديب و يصير بقبوله الأدب ذا فضيلة يتميز بها من سائر الحيوانات الأخر ثم تتزايد هذه الفضيلة في الحيوانات حتى يتشرف بها ضروب أشرف كالفرس المؤدب و البازي المعلم و الكلب المفهم ثم يصير في هذه المترتبة إلى مرتبة الحيوان الذي يحاكي الإنسان من تلقاء نفسه و يتشبه به من غير تعليم و تأديب كالقردة و ما أشبهها و تبلغ من كمال ذكائها إلى أن يكتفي في التأديب بأن يرى الإنسان يعمل عملا فيعمل مثله من غير أن يحوج الإنسان إلى تعب بها و رئاضة لها.

[١٣٦٨] و هذا غاية أفق الحيوان الذي إن تجاوزها و قبل زيادة يسيرة خرج بها عن أفقه و صار في أفق الإنسان الذي يقبل العقل و التميز و النطق و الآلات التي يستعملها و الصورة تلائمها. فإذا بلغ هذه المرتبة تحرك إلى المعارف و اشتاق إلى العلوم و حدثت له قوى و ملكات و مواهب من الله عز و جل يقتدر بها على الترقي و الإمعان في هذه الرتبة كما كان ذلك في المراتب الأخر التي ذكرناها و أول هذه المراتب في الأفق الإنساني المتصل بآخر ذلك الأفق الحيواني من مراتب الإنسان للذين يسكنون في أقاصي

bu ilk mertebede kuzeyinden ve güneyinden yeryüzünün en uzak bölgelerinde yaşayan Ye'cûc ve Me'cûc diyarından Türklerin önceki [ataları] ile siyâhîler ve benzerlerinin önceki ataları gibi, maymunlardan çok az bir mertebeyle ayırt edilen milletler yer alır. Daha sonra bunlarda ayırt etme ve anlama gücü artar ve orta bölgelerde bulunanların durumuna gelirler. Böylece bunlarda zeka ve erdemleri kabul etme hızı oluşur.

[1369] Filozofların çoğuna göre, Allah'ın duyumsanan varlıklara emanet ettiği tabiat fiili burada nihayet bulur. Fakat bize göre tabiatın fiili ve maddi duyumsananların (*mahsûsât*) oluşları hayvan sınırının başlarında son bulur. Bundan sonra nefsin fiili ve oluşan, bozulan ve dönüşen bu maddi âlemden soyutlanmış hayâlî, sûretsel oluşlar başlayarak bu yere kadar ulaşır. Bu aşamadan itibaren hayvanın üstünlüklerine ek olarak çaba ve gayretle akliyyâttan olan şeyleri elde etme gibi üstünlüklerin kazanılması [safhası] başlar. Bu aşama nihayet mele-i alâ ve yüce meleklerin ufkuna ulaşıncaya kadar devam eder. Bu aşama, insan olarak insanın [ulaşabildiği] en yüce mertebedir. Bu seviyede varlıkların tümü, ilki sonuncusuna, sonuncusu da ilkine bitişmek sûretiyle 'bir'leşir (*ittihâd*). İşte bu, "varlık dairesi" denilen şeydir ki ilk yarısı "iniş yayı" *(kavsü'n-nüzûl)*, ikinci yarısı ise "yükseliş yayı"dır (*kavsü's-suûd*). Zira tanımında denildiği gibi, daire; "bir noktadan hareketle başlayan ve aynı noktada sona eren tek bir çizgidir."

[1370] Dolayısıyla varlık dairesi, iki ucu ve iki yayı birbiriyle bitişik ve birlik halinde olan ve kendisinde kesretin vahdet kılındığı şeydir; kendi var edicisi ve yaratıcısının birliğine, hikmetine, kudretine, iyilik ve cömertliğine, şüphe barındırmayan burhânî ve doğru bir delalet ile delalet edendir. "*Azamet ve ikram sahibi Rabbinin adı ne yücedir!*" [33] Zira varlık evi bir olduğunda onun bânisi de ancak bir olur. "*Allah onları arkalarından kuşatmıştır.*"[34]

[1371] Sana işaret ederek bildirdiklerimizin kıymetini düşünerek anladığında, ne için yaratıldığının ve ne ile görevli kılındığının farkına varırsın. Böylece senin ufkunla bitişik olan ufku ve seni bir mertebeden diğerine hareket ettiren ve naklettireni tanır ve onunla basamak basamak

33 Rahman, 55/78.
34 Buruc, 85/20.

المعمورة من الشمال و الجنوب كأواخر الترك من بلاد يأجوج و مأجوج و أواخر الزنج و أشباههم من الأمم التي لا يتميز عن القردة إلا بمرتبة يسيرة. ثم يتزايد فيهم قوة التميز و الفهم إلى أن يصيروا إلى حال من يكونون في أوساط الأقاليم فيحدث فيهم الذكاء و سرعة قبول الفضائل.

[١٣٦٩] و إلى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة التي وكلها الله تعالى بالموجودات المحسوسة عند الجماهير من الحكماء و أما عندنا فإلى أوائل أفق الحيوان ينتهي فعل الطبيعة و الأكوان المحسوسة المادية. و من هناك يبتدىء فعل النفس و الأكوان الخيالية الصورية المجردة عن هذا العالم المادي المستحيل الكائن الفاسد حتى يبلغ إلى هذا الموضع و من هاهنا يقع الشروع في اكتساب الفضائل الزائدة على فضائل الحيوان بما هو حيوان و اقتناء العقليات بالإرادة و السعي و الاجتهاد حتى يصل إلى أفق الملإ الأعلى و الملائكة العلويين. و هذه أعلى مرتبة الإنسان بما هو إنسان. و عندها يتأحد الموجودات و يتصل أولها بآخرها و آخرها بأولها و هو الذي يسمى دائرة الوجود و نصفها الأول قوس النزول و نصفها الآخر قوس الصعود لأن الدائرة هي التي قيل في حدها إنها خط واحد يبتدىء بالحركة من نقطة و ينتهي بها إلى تلك النقطة بعينها.

[١٣٧٠] فدائرة الوجود هي المتأحدة المتصلة حدودها و قسيها بعضها ببعض التي جعلت الكثرة فيها وحدة و هي التي تدل دلالة صادقة برهانية على وحدانية موجدها و مبدعها و حكمته و قدرته و كرمه و جوده تبارك اسم ربك ذي الجلال و الإكرام لأن دار الوجود إذا كانت واحدة فبانيها لا يكون إلا واحدا و الله من ورائهم محيط

[١٣٧١] و أنت إذا تصورت قدر ما أومأنا إليك و فهمت اطلعت على الحالة التي خلقت لها و ندبت إليها و عرفت الأفق الذي يتصل بأفقك و الذي يحركك و ينقلك في مرتبة بعد مرتبة و يصعد بك طبقا عن طبق

yükselirsin. O zaman senin için samimi bir itikat ve doğru bir iman oluşur ve gözlerinden gizli kalanları müşahede edersin. Böylece şimdiye kadar bazı ilkelerini edindiğin yüce ilimlere ulaşmada ve yetenekleri elde etmede ya da kavrama düzeyini güçlendirme, zihni keskinleştirme ve garîzî aklı takviye etmede derece derece yükselirsin. Yaratılanların marifetine ve tabiatlarına dair bilgiye ulaşarak oradan da ilâhî ilimlere erişirsin. O zaman İzzet ve Celal sahibi olan Allah'ın bağışlarına ve armağanlarına hazır hale gelirsin ve böylece sana ilâhî feyiz ve sekînet verilir. Böylece tabiatın telaşı ve nefsânî isteklerine doğru olan [tabiatın] hareketinden dinginliğe kavuşur, oluş basamaklarını mülahaza ederek yavaş yükseldiğin mertebelerle kuşatılır ve varlık evrelerinde secde edenler arasında dolaş[tırıl]ırsın.

[1372] Bu mertebelerden her birinin, varoluşunda bir önceki mertebeye muhtaç olduğunu öğrenmiştin. Tabiat, kendisinin öncesindeki sayılarla kendisinin sonrasındakilere ulaştığında, başka bir yönden öncekilerin nedeni olur. Yine, insanın kendisinden önce olan her şeye sahip olmadan kemâlinin tamamlanmış olmayacağını da öğrenmiştin. İnsan kemâle erdiğinde ve kendi ufkunun sonuna ulaştığında en yüksek ilâhî ufkun nuruyla şereflenir. O zaman ya kendisine, üzerinde tasarrufta bulunduğu aklî tasavvurlar ve ulvi hükümlerden ilhamlar gelen ilâhî bir hakîm [filozof] olur ya da iç dünyasının gücünü müşahede yoluyla, ona gelen vahiyle desteklenen bir peygamber olur. Böylece en yüksek makam ile en düşüğü arasında bir aracı haline gelir. İnsana özgü olan bu dönüşüm ve yükseliş sürecinin başlangıcı şevk ve iradedir. Zira ancak ilim ve bilgileri elde etme şevki, insanı dosdoğru bir yola, doğru bir hedefe yönlendirebilir ve böylece onu mükemmellik hedefine ulaştırabilir ki eksiksiz mutluluk işte budur.

[1373] Fakat açıklaması uzun zaman alan birçok sebepten dolayı bazen doğru yön ve düzgün yöntemden sapılabilir. Bu nedenle cisimlerin tabiatı, boyun eğdirmek niyetiyle özlem duyup yöneldiği şey tabii cismin tamamı olmayabilir. Bu, bedenin tabiatını yetkinleştirmeyip bilakis yıkan ve bozan çamur ve onun gibi şeyleri yemeyi arzulama gibi başına gelen afetler ve meydana gelen sebepler dolayısıyladır. Aynı şekilde düşünen nefis de bazen onu yetkinleştirmeyen ve onu mutluluğuna sevk etmeyen, hatta onu engelleyen ve yetkinliğinden yoksun bırakan şeylere yönelten bir bilgi ve seçkinliği arzulayabilir.

فحدث لك الاعتقاد الصادق و الإيمان الصحيح بنشأتك الباقية و شهدت ما غاب عن عينيك و بلغت إلى أن تتدرج إلى العلوم الشريفة التي اكتسبت إلى الآن بعض مباديها و ما هو كالآلات في تحصيلها أو تقويم الفهم و تشحيذ الذهن و تقوية العقل الغريزي و تصل إلى معرفة الخلائق و طبائعها و منها إلى العلوم الإلهية و حينئذ تستعد لمواهب الله عز و جل و عطاياه و يأتيك الفيض الإلهي و السكينة فتسكن عن قلق الطبيعة و حركاتها نحو الأغراض النفسانية و تلحظ طبقات الأكوان و تحيط بالمراتب التي ترقيت فيها شيئا فشيئا و تقلبك في الساجدين من منازل الموجودات.

[١٣٧٢] و علمت أن كل مرتبة منها محتاجة إلى ما قبلها في وجودها. و إذا وصلت الطبيعة إلى التي بعدها بأعداد التي قبلها صارت موجبة لما قبلها على وجه آخر و علمت أن الإنسان لا يتم له كماله إلا بعد أن يحصل له جميع ما قبله. و أنه إذا حصل كاملا و بلغ غاية أفقه أشرف نور الأفق الأعلى الإلهي إليه فتصير إما حكيما إلهيا يأتيه الإلهامات فيما يتصرف فيه من التصورات العقلية و الأحكام العلوية و إما نبيا مؤيدا يأتيه الوحي على سبيل المشاهدة لقوة باطنه فيصير حينئذ واسطة بين الملإ الأعلى و الملإ الأسفل و مبدأ هذه الترقيات و التحولات التي تختص بالإنسان هو الشوق و الإرادة فإن الشوق إلى اقتناء العلوم و المعارف ربما ساق الإنسان على منهاج قويم و قصد صحيح فيتأدى به إلى غاية كماله و هي السعادة التامة.

[١٣٧٣] لكن ربما أعوج به عن السمت المستقيم و السنن القويم و ذلك لأسباب كثيرة يطول شرحها. فكما أن الطبيعة للأجسام على وجه التسخير ربما شوقت [ساقت] إلى ما ليس بتمام للجسم الطبيعي لعلل تحدث و آفات تطرأ عليه بمنزلة من يشتاق إلى أكل الطين و ما جرى مجراه مما لا يكمل طبيعة الجسد بل يهدمه و يفسده. كذلك أيضا النفس الناطقة ربما اشتاقت إلى علم و تميز لا يكمله و لا يسوقه نحو سعادته بل يحركه و يسوقه إلى الأشياء التي تعوقه و تقصر به عن كماله.

[1374] Bu durumda hidayet veren bir peygamberin ya da yol gösteren bir şeyhin veya öğreten bir üstadın onu yönlendireceği bir ruh tabibinin psikolojik tedavisine ihtiyaç duyar. Tıpkı ilk durumda onu tabiî bir tabibe yönlendirecek bedensel bir doktora ihtiyaç duyması gibi. Bu nedenle insanlar peygamberlere (as.), öğretmenlere ve terbiye edicilere fazlasıyla ihtiyaç duymaktadırlar. Zira gerçek mutluluğa ulaşmaksızın kendi kendine yeten bu yüksek tabiatların varlığı ancak çok uzun zaman ve uzak vadelerde vuku bulan nadir bir durumdur.

[1375] Eğer bunlardan biri, süflî sebepler, irâdî eylemler ve kesbî ilerlemelerden dolayı vuku bulacak olursa onun varlığı bütünüyle Yüce Allah'ın bağışıdır. Çünkü nefsinin yağı, eğitim *(tedib)*, fikir ve talim *(temrin)* ateşi ona dokunmasa bile neredeyse yanacak olan tabiî bir fitil içindedir. O, yeryüzünün karanlıklarında Allah'ın nuru ve O'nun ayetlerinden büyük bir ayettir. Yüce Allah'ın dediği gibi *"Gerçekten size Allah'tan bir nur ve açık bir Kitap gelmiştir"* [35] Biz bunu daha sonra Allah'ın izniyle kanıtlamaya çalışacağız.

[1376] Bizim bu bölümde amacımız; varlığın bütünüyle en yükseğinden en alttakine ve en alttakinden en yükseğine kadar tek bir bağla birbiriyle bağlı olduğunu, birbirine bitişik olduğunu, hâricî çokluğuyla beraber tümünün bir olduğunu, birliğinin cisimlerin birliği gibi uçlarının bitişmesi ve yüzeylerinin buluşması şeklinde olmadığını, daha ziyade âlemin tümünün tek bir canlı (*hayvan*), hatta tek bir nefis gibi olduğunu; akıllar, nefisler ve diğerleri gibi etkin kuvvelerinin tıpkı tek bir nefsin kuvveleri gibi olduğunu belirtmektir. Zira basiretli bir araştırmacıya göre nefsin kuvveleri 'bir'leşmiş çokluktur (*müttehidetü'l-kesre*). Bazılarının düşündüğü gibi onlar varlıkları ayrı ve zâtları yekdiğerinden üstün olan nefsin araçları değildir. Ya da başka bir grubun sandığı gibi onlar zât bakımından bir konum ve etkileri bakımından ise çok olan kuvveler değildir. Bunun açıklaması nefis ilminde gelecektir.

[1377] Her tabii cismin bir maddesinin ve bir sûretinin olduğu, madde için başka bir maddenin olduğu ve başkası için olandan başka edimsellik (*fiiliyet*) barındırmayan sırf kuvve halindeki bir maddede son bulana kadar böylece devam ettiği bilinmelidir. Sûreti için de bir sûret

35 Maide, 5/15.

[١٣٧٤] فحينئذ يحتاج إلى معالجة نفسانية يرشده إليها طبيب روحاني من نبي هاد أو شيخ مرشد أو أستاد معلم كما احتاج في الحالة الأولى إلى طبيب جسماني يرشده إلى طبيب طبيعي و لذلك يكثر حاجات الناس إلى الأنبياء ع و المعلمين و المؤدبين. فإن وجود تلك الطبائع الفائقة التي يستكفي بذاتها من غير توفيق إلى السعادة الحقيقية نادر لا يقع إلا في الأزمنة الطوال و المدة البعيدة.

[١٣٧٥] إذا وقع أحد منها كان وجوده بمحض موهبة الله عز و جل لأسباب سفلية و تعملات إرادية و ترقيات كسبية. فكان زيت نفسه في فتيلة طبيعية تكاد تضيء و لو لم تمسسه نار التأديب و الفكر و الرئاضة و كان نور الله في ظلمات الأرض و آية عظيمة من آياته كما قال تعالى قَدْ جاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتابٌ مُبِينٌ و نحن بصدد إثباته بالبرهان فيما بعد إن شاء الله.

[١٣٧٦] و غرضنا في هذا الفصل الإشارة إلى أن الوجود كله من أعلاه إلى أسفله و من أسفله إلى أعلاه في رباط واحد مرتبط به بعضه إلى بعض متصل بعضه ببعض و الكل مع كثرتها الخارجية متحدة و اتحادها ليس كاتصال الأجسام بأن يتصل نهاياتها و يتلاقى سطوحها. و العالم كله حيوان واحد بل كنفس واحدة و قواه الفعالة كالعقول و النفوس و غيرهما كقوى نفس واحدة. فإن قوى النفس عند البصير المحقق متحدة الكثرة لا كما رآه قوم أنها آلات النفس متباينة الوجود متفاضلة الذوات و لا كما رآه قوم آخرون من أنها واحد الذات كثيرة المواضع و الآثار و سيأتي تحقيق ذلك في علم النفس.

[١٣٧٧] و يجب أن يعلم أنه ما من جسم طبيعي إلا و له مادة و صورة و أن للمادة مادة أخرى و هكذا إلى أن ينتهي إلى مادة هي قوة محضة لا فعلية لها أصلا إلا لغيرها و أن لصورته أيضا صورة و هكذا إلى أن ينتهي

vardır ve aynı şekilde kuvve içermeyen salt fiiliyet ve eksiklik taşımayan salt yetkinlik halindeki bir sûrette son bulana kadar böyle devam eder. Bu nedenle insan, daha önce geçtiği üzere, tabiat âleminin onunla hitama erdiği son varlıktır. Zira en yüksek ve en düşük âlemin hakikatleri insanda toplanmıştır. O, âlemin hakikatlerine ilaveten, tabiat âlemindeki küçük halifeliğinden sonra büyük âlemdeki büyük halifeliğini doğrulayan, Hakk'ın esma ve sıfatlarından ibaret hakikatlerini de kendinde toplayandır.

[1378] Hakikatleri [kendinde] toplama anlamına gelen bu yüksek mertebe sayesinde melekler Yüce Allah'ın emriyle ona secde ederek boyun eğdi. Yüce âlemin üstün ve en özel melekleri ona secde ettiğine göre en düşük ve en alçak âlemin melekleri hakkında ne düşünürsün? Eğer öyle [onlar da secde etmiş] olmasaydı şöyle demezdi: "*O, göklerde ve yerde bulunanların tamamını kendi katından size boyun eğdirdi.*"[36] Eğer öyle olmasaydı şöyle buyurmazdı: "*Gerçek şu ki biz insanı en güzel şekilde yarattık.*" [37] Yine, yaratışı hakkında kendi zâtını överek şöyle demezdi: "*Yaratanların en güzeli olan Allah, ne yücedir!*" [38]

36 Câsiye, 45/13.
37 Tîn, 95/4.
38 Mü'minûn, 23/14.

إلى صورة محضة هي فعلية محضة لا قوة لها و كمال محض لا نقص فيه و أن الإنسان آخر موجود ختم به عالم الطبيعة كما مر. و قد جمع فيه حقائق العالم الأعلى و الأسفل و هو الذي أضاف إلى جمعية حقائق العالم حقائق الحق من أسمائه و صفاته التي بها صحت خلافته الكبرى في العالم الكبيربعد خلافته الصغرى في عالم الطبيعة.

[١٣٧٨] و بهذه المنزلة الرفيعة أعني جمعية الحقائق خضعت له الملائكة بالسجود بأمر الله تعالى و إذا سجد له الملأ الكريم الأخص فما ظنك بالملإ الأسفل الأنزل و لو لا ذلك ما قال **وَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً** و لو لا ذلك ما قال **لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ** و ما قال ثناء على ذاته في خلقه إياه **فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِين**

MOLLA SADRÂ

Molla Sadrâ, klasik dönem İslam felsefesi geleneğinin en kapsamlı örneklerinden birini sunduğu Esfâr adlı eserinin dördüncü ve beşinci ciltlerini "tabiat bahisleri"ne ayırmıştır. Dördüncü ciltte arazların durumlarını ayrıntılı bir şekilde, cevherlerin durumlarını ise genel hatlarıyla inceledikten sonra elinizdeki beşinci ciltte cismânî cevherlerin hükümlerini ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Molla Sadrâ için elinizdeki cildin temel gayesi, cisimlerin hakikatinin nasıl gerçekleştiğini ve cisimleri oluşturan temel bileşenlerin yani cisimleri oluşturan kurucu unsurların ne olduğunun tespit edilmesi olmuştur.

Bu ciltte öncelikle kelâmcıların cevher-i ferd görüşü çok sayıda delille iptal edilmiş, daha sonra buna binaen heyûlâ ve sûretin iki ayrı cevher olarak varlığı, bu ikisinin birleşimiyle ise cismin üçüncü bir cevher olarak varlığı ispatlanmıştır. Sonrasında ise heyûlâ ve sûret arasındaki ilişkinin hakikati ve keyfiyeti üzerinde durulmuş ve cismânî âlemin işleyişinin metafiziksel temelleri analiz edilmiştir.

Molla Sadrâ, önceki ciltlerde olduğu gibi bu ciltte de konuyla alakalı klasik dönemdeki çeşitli felsefî ekollerin temel tartışmalarını ve argümanlarını sistematik bir şekilde sunmakla kalmamış, konuları kendi felsefesi çerçevesinde daha sistematik bir hâle getirerek kendi analizlerini de doyurucu bir şekilde esere eklemeyi başarmıştır.

litera kitap .com

ISBN 978-625-6368-20-0

9 786256 368200