İBN SÎNÂ

RİSALELER

kitâbiyât



kitâbiyât
31

İBN SÎNÂ

RİSALELER

İBN SÎNÂ, Buhârâ, Efşane'de doğdu (980). Babası, Buhârâlı Abdullâh b. Sînâ'dır. Devrin meşhur âlimi Nâtılî'den özel dersler aldı. İsmâ'îl Zâhid'den geometri, mantık ve Ptolemaios'un o zaman bilinen eserlerini okudu. Sarf, nahiv, fıkıh konularında çalıştı. Özellikle Öklid geometrisi üzerinde durdu. Ayrıca tıp, tabiiyyat öğrenimi gördü. Fârâbî'nin *el-İbâne* adlı eseri aracılığıyla Aristoteles metafiziği ve felsefesini öğrendi. On yedi yaşındayken Buhârâ prensini çok tehlikeli bir hastalıktan kurtardı. Buna karşılık Buhârâ sarayının zengin kütüphanesi ona açıldı. Bir ara Samânî devletinin hizmetine girdi. Samânîlerin yıkılmasından ve babasının ölümünden sonra Harizm ve Horasan'ı dolaştı. Cürcân'da Ebû Muhammed eş-Şirâzî, İbn Sînâ'ya destek oldu. Yaşadığı çağda bilinen bütün Yunan filozoflarını, ilkçağ düşünürlerini, tabiatçı Anadolu filozoflarını inceledi. Hemedân'da vefat etti (1037)

kitâbiyât

İslam Düşüncesi / Klasik 2

İbn Sînâ
Risaleler

ISBN 975-6666-39-0

1. Baskı: Mayıs 2004

© AVRASYA Yay. Rek. Mat. Eğt. ve Tur. Tic. Ltd. Şti.

Editör: Mehmed Said Hatiboğlu
Yayın Yönetmeni: Veli Aknar
Yayına Hazırlayan: M. Hayri Kırbaşoğlu

Son Okuma: Veli Aknar
Redaksiyon: Şenol Korkut, Necmi Derin, Habib Köse
Dizgi: islâmiyât
Sayfa Düzeni: islâmiyât
Kapak: Nurullah Özbay
Baskı: Özkan Matbaacılık 0 (312) 229 59 74

kitâbiyât
Dr. Mediha Eldem Sokak 41/12 06420 Kızılay ANKARA
tel.: 0 (312) 433 24 65 tel. ve faks: 0 (312) 433 66 68
e-posta: kitabiyat@hotmail.com

RİSALELER

İBN SÎNÂ

Notlar ve Çeviri
Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu

ANKARA 2004

1. Zerkeşî, *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*
2. İbn Sînâ, *Risaleler*

İÇİNDEKİLER

TRANSKRİPSİYON ALFABESİ 8
SUNUŞ 9

EŞ-ŞEYH ER-REÎS'İN (İBN SÎNÂ) HAYATI (OTOBİYOGRAFİ) .... [11-30]

KADERİN SIRRINA DAİR RİSALE ..... [31-33]

[PEYGAMBERLERİN] PEYGAMBERLİKLERİN[İN] İSPATI ve
ONLARIN KULLANDIKLARI SEMBOL ve
ÖRNEKLERİN YORUMU HAKKINDA RİSALE ..... [35-44]

I. ER-RİSÂLETU'L-ARŞİYYE ..... [45-64]
Giriş 45
Birinci Esas
Zorunlu Varlığın İspatı 45
İkinci Esas
Allah'ın 'Bir'liği 46
Üçüncü Esas
O'nun Sebeplerinin Olmamasına Dair 47
Bu Ön Bilgilere Dayanarak Allah'ın Sıfatlarının Açıklanması 51
Birinci Sıfat: *Âim* Olması 51
İkinci Sıfat: *Hayy* Olması 53
Üçüncü Sıfat: *Murîd* Olması 53
Dördüncü Sıfat: *Kadîr* Olması 55
Beşinci ve Altıncı Sıfat: *Semî'* ve *Başîr* Olması 55
Yedinci Sıfat: Mutekellim Olması 56
O'ndan Çıkan Fiiller Hakkında 59
Kaza ve Kader Hakkında 61

II. UYÛNU'L-HİKME ..... [65-91]
I. Mantık 65
Kategoriler 66
Ara Bölüm 66
Tanımlar 66
Döndürme 68
Kıyas 68

Şekiller 69
Seçmeli-Şartlı (*İstisnā'ī*) Kıyaslar 72
Çelişkili Kıyaslar (*Ḳıyāsu'l-ḫulf*) 74
Tümevarım (*İstiḳrā*) 74
Analoji (*Temṯīl*) 75
Zamir (*Maṭvī*) Kıyas 75
Fasl 75
Mugâlata 76
Hitabet 77
Şiir 78
Fasl 78
II. Fizik (*Ṭabī'iyyāt*) 79
I. Bölüm
İlahiyatın konusuna dair 79
II. Bölüm
Heyûla ve Suret hakkında 80
III. Bölüm
Kuvvelerin İspatına Dair 82
IV. Bölüm
Sebeplerin ve Sonuçların Özelliklerine Dair 83
V. Bölüm
Varlık ve Varlığın Cevher ve Araz Diye Ayrılması 85

III. METAFİZİK (*İLAHİYĀT*) ..... [93-120]
I. Bölüm
Felsefe ve Bölümleri 93
II. Bölüm
Tabiat Felsefesine Giriş 94
III. Bölüm
Boyutların Sonlu Oluşları 96
IV. Bölüm
Yön 97
V. Bölüm
Basit ve Bileşik Cisimler 98
VI. Bölüm
Boşluğun Olmadığına Dair 99
VII. Bölüm
Bireysel Cevherin Olmadığına Dair 101
VIII. Bölüm
Zaman Hakkında 103
IX. Bölüm
Hareketin İlkeleri 105
X. Bölüm
Gök ve Âlem İle İlgili Meseleler 108
XI. Bölüm
Ulvi Varlıklara Dair 109

XII. Bölüm
Bitkilere Dair 110
XIII. Bölüm
Hayvanlar Hakkındadır 111
XIV. Bölüm
İç Duyulara Dair 113
XV. Bölüm
Hareket Ettirici Hayvani Yetiler 114
XVI. Bölüm
İnsan Hakkında 116

DİZİN ..... [121-125]

TRANSKRİPSİYON ALFABESİ

ء : ’
ا : A-a
ب : B-b
ت : T-t
ث : S̲-s̲
ج : C-c
ح : Ḥ-ḥ
خ : Ḫ-ḫ
د : D-d
ذ : Ẕ-ẕ
ر : R-r
ز : Z-z
س : S-s
ش : Ş-ş
ص : Ṣ-ṣ
ض : Ḍ-ḍ
ط : Ṭ-ṭ
ظ : Ẓ-ẓ
ع : ‘
غ : Ğ-ğ
ف : F-f
ق : Ḳ-ḳ
ك : K-k
ل : L-l
م : M-m
ن : N-n
و : V-v
ه : H-h
ى : Y-y
ـا.. : Â-â – *Ā-ā*
ـو... : Û-û – *Ū-ū*
ـى... : Î-î – *Ī-ī*

SUNUŞ

Elinizdeki antoloji ile İbn Sînâ'nın bazı felsefi risalelerini ilk olarak Türk okuyucusuna sunmanın gururunu yaşıyoruz.

Bu kitapta yer alan metinler seçilirken, İbn Sînâ'nın felsefi düşüncesini çeşitli yönleriyle yansıtan kitapçık ve risalelerin seçilmesine özen gösterilmiştir.

Hayatı hakkında, ikinci elden kaynaklara dayalı bir bölüm yazmak yerine, onun otobiyografisinin okuyucuya sunulması tercih edilmiştir.

Otobiyografinin tercümesinde William E. Gohlman'ın yayımladığı *The Life of Ibn Sina –A critical Edition and Annotated Translation–*[1] esas alınmıştır.

'Uyūnu'l-ḥikme'nin tercümesinde, Abdurrahmân Bedevî'nin tahkik ettiği nüsha esas alınmıştır.[2]

er-Risāletu'l-'arşiyye'nin tercümesi ise Dr. İbrâhîm Hilâl'in tahkikini yaptığı nüshadan yapılmıştır.[3]

Risāle fî iṣbāti'n-nubuvve'nin tercümesinde ise Michael Marmura'nın tahkik ettiği nüsha kullanılmıştır.[4]

Risāle fî ṣırri'l-ḳader'e gelince, o da George F. Hourani'nin *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*'de (*BSOAS*) yayımladığı tahkikli nüshadan tercüme edilmiştir.[5]

Birkaçı hariç dipnotların tamamı çevirmenlere aittir. Çeviride esas alınan Arapça metinleri neşredenlere ait dipnotlar var ise de, bunlar çok az olduğu için, ayrıca işaret etmeye gerek görülmemiştir.

Sizleri İbn Sînâ'nın felsefi risaleleriyle başbaşa bırakıyoruz.

Alparslan AÇIKGENÇ
M. Hayri KIRBAŞOĞLU

[1] Albany, Newyork 1974.
[2] Beyrut 1980, 2. baskı.
[3] By., ty. muhtemelen Mısır'da basılmıştır.
[4] Beyrut 1968.
[5] XXIX (1966), sayı 1, s. 25-84.

EŞ-ŞEYH ER-REÎS'İN (İBN SÎNÂ) HAYATI (OTOBİYOGRAFİ)

Babam Belhli idi. Buradan Buhârâ'ya Nûh b. Mansûr'un döneminde taşınmış ve onun zamanında idarecilik görevi üstlenerek, Buhârâ toprakları içinde bölgenin en önemli köylerinden Karmeysin (Kirmanşâh) denilen bir beldenin idareciliğinde bulunmuştu. Bu beldenin yakınlarında Efşene denilen bir belde vardı. Babam Efşene beldesinden olan annemle[1] evlendi ve oraya yerleşti. Ben de orada doğdum. Sonra küçük kardeşim doğdu. Daha sonra Buhârâ'ya göç ettik. Buhârâ'da benim için bir Kur'an, bir de edebiyat öğretmeni tutuldu. On yaşına geldiğimde Kur'an'ın tamamını ve edebiyata dair birçok eseri bitirdiğim için herkes bana hayret ediyordu.

Babam Mısırlıların propagandacısının[2] çağrısını kabul edenlerdendi ve İsmailiyye mensubu sayılırdı. Babam ve kardeşim, nefs (ruh) ve akıl konularını onların anladıkları ve anlattıkları şekilde kendilerinden dinlemişti. Bazen onlar bu konuları kendi aralarında konuşurlar, ben de onları dinler ve dediklerini anlardım. Fakat bunlar aklıma yatmazdı. Bu yüzden beni, bu görüşleri kabule davet etmeye başladılar. Felsefe, Geometri ve Hint Aritmetiği de onların tartıştıkları konulardan idi.[3] Sonra babam beni Hint Aritmetiği kullanan bir sebze satıcısına gönderdi ben de ondan (Hint Aritmetiği) öğrendim.[4]

Sonra Buhârâ'ya, felsefe bildiğini ileri süren Ebû Abdillâh en-Nâtılî geldi. Babam, onu evimizde ağırladı, o da benim öğrenimimle

[1] Annesinin adı Sitâre idi.

[2] İsmailiyye mezhebini benimsemiş olan Fatımilerin propagandacılarına Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde *Du'âtu Mışriyyîn* denirdi. İbn Sînâ'nın, bu İsmailî propagandacıları kastettiği anlaşılmaktadır.

[3] Babam İhvânu's-Safâ Risalelerini okur incelerdi, ben de bazen incelerdim.

[4] Aynı zamanda kendisinden Cebir de öğrendiğim bu adamın adı, Mahmûd el-Messâhi (Matematikçi Mahmûd) idi.

meşgul olmaya başladı. O Buhârâ'ya gelmeden önce ben, fıkıhla ilgilenir ve bu amaçla İsmâ'îl ez-Zâhid'e gider gelirdim. En iyi soru soranlardan idim ve sorgulama usûllerini ve [hasmın] delillerine karşı çıkma yollarını, bu işin ehli olanların uygulayageldikleri şekliyle öğrendim. Sonra en-Nâtılî'den *Îsagoji* kitabını okumaya başladım. Bana 'cins'in tanımını, "Tür bakımından farklı olan pek çok şey için sorulan 'Bu nedir?' sorusuna cevap olarak söylenen terimdir." şeklinde yaptığında, ben bu tanımla ilgili olarak onun hiç duymadığı bir açıklamada bulununca hayretler içinde kaldı. Hangi meseleden bahsettiyse, ben o meseleyi, ondan daha iyi bir şekilde ortaya koydum. Bunun üzerine o, babamı, benim, ilimden başka bir şeyle uğraştırılmamam konusunda uyardı.

Mantıkın giriş bölümlerini bitirinceye kadar ondan okumaya devam ettim. Fakat, [hocamın] Mantıkın inceliklerinden haberi yoktu. Bunun üzerine kitapları kendi kendime okumaya ve şerhlerini incelemeye başladım. Sonunda mantık ilmini iyice kavradım. Öklid'in kitabından[5] beş veya altı bölümü en-Nâtılî'den okuduktan sonra, kitabın geri kalan bütün bölümlerini kendi başıma çözüp, hallettim. Daha sonra el-Mâcestî'nin[6] kitabına başladım. Bunun giriş bölümlerini bitirip, geometrik şekillerine gelince en-Nâtılî bana: "Kitabı kendin okuyup anlamaya çalış, sonra bana anlat, ben sana doğrusunu ve yanlışını açıklayayım." dedi. Hocam, metinle hiç ilgilenmiyor ve ben kendi başıma çözüyordum. Birçok şekli ancak ben kendisine anlatıp izah edince kavrayabiliyordu. en-Nâtılî daha sonra beni bırakarak Kurkenç'e (Gurganj) gitmek üzere yola çıktı.[7]

Tabiiyyat (fizik) ve ilahiyat (metafizik) konularındaki eserleri ve şerhleri incelemeye koyuldum. Böylece ilmin kapıları bana açılmaya başladı. Sonra tıp ilmini öğrenmek istedim, bu konuda yazılmış olan eserleri okudum. Tıp ilmi, zor ilimlerden değildir. Bunun için çok kısa bir sürede bu ilimde yükseldim, öyle ki, tıp ilminin önde gelenleri bu ilmi benden öğrenir oldular. Hastalarla da uğraştım ve tecrübeyle elde edilen tedavi türleri konusunda [burada] anlatılması mümkün olmayan bilgiler edindim. Bununla birlikte, fıkıhla

[5] Öklid'in *'Uṣūlu'l-hendese* adlı eseri [M].

[6] Batlamyus'un (*Claudius Ptolemy*) *Syntaxis Mathematica* adlı eserinin Arapça tercümesidir [M].

[7] Havarizm şehrinin karşısına düşen bu şehrin Harezmşahı Me'mûn b. Muhammed'in sarayına gitmek üzere.

da meşgul oluyor, bu konularda tartışmalarda bulunuyordum. Bu sırada ben on altı yaşlarındaydım.

Sonra bir buçuk yıl kendimi ilme ve okumaya verdim ve tekrar mantık ile felsefenin dallarını okumaya döndüm. Bu süre içerisinde geceler boyunca uyumayarak, gündüzleri de başka bir işle uğraşmayarak birçok not tuttum. İncelediğim her ispata kıyas öncüllerini yerleştirip bunları düzenleyerek, onlardan çıkabilecek sonuçları notlarıma geçirdim. Bu meseleleri tam olarak anlayıncaya kadar öncüllerin şartlarını dikkatle inceledim. Beni zor durumda bırakan ve kıyasın orta terimini anlayamadığım meselelerle karşılaşınca; camiye gider, namaz kılar ve muğlak meseleleri bana açıp, zor olanları kolaylaştırıncaya kadar her şeyin yaratıcısı olana yalvarırdım. Akşam eve dönünce, kandili yakıp önüme koyar, okuyup yazmakla meşgul olurdum. Ne zaman uyku basarsa, yahut gücümün azaldığını hissedersem, tekrar eski kuvvetime kavuşmak için bir kadeh şarap* içer, yine okumaya devam ederdim. Ne zaman uyuya kalsam, çözemediğim problemleri bizzat rüyamda görür ve birçok mesele uykumda hallolurdu. Bütün ilimlerde derinleşinceye ve bir insanın gücünün yetebileceği ölçüde anlayıncaya kadar bu durumum devam etti. O zaman öğrenmiş olduklarım, sanki şimdi öğrenmişim gibi taptaze. Bugüne kadar onların dışında [yeni] herhangi bir şey öğrenebilmiş değilim.

Böylece, mantık, fizik (tabiat) ve matematik ilimlerini mükemmel bir şekilde öğrenip metafizik ilmine geldim. *Metafizik* (*Mā ba'de't-ṭabī'a*)[8] kitabını okudum. Kitaptakilerden bir şey anlamadığım gibi, yazarın maksadını da tam anlayabilmiş değildim. Bunun üzerine kitabı [belki] kırk defa okudum ve [âdeta] ezberledim. Buna rağmen yine de ne kitabı ne de maksadını anladım. Bunun üzerine anlamaktan ümidimi kestim ve dedim ki: "Bu kitabı anlamak mümkün değildir". Sonra bir gün ikindi vakti kitapçılara gittim.

* Arapçası da *şarāb* olan bu kelimeyi genel anlamda içecek şeklinde çevirmek ilk anda daha uygun görünse de el-Gazâlî, *el-Munḳız mine'ḍ-ḍalâl* adlı eserinde açıkça İbn Sînâ'nın bildiğimiz şarabı içmeyi kastettiğini belirtmektedir. Bkz. İmam-ı Gazâlî, *el-Munkızu Min-ed Dalâl*, İstanbul 1963, s. 87; el-Gazzâlî, *Dalâletten Hidayete*, çev. Ahmed Subhi Furat, İstanbul 1972, s. 76.

8 Burada, Aristo'nun *Metafizik*'i kastedilmektedir. Aslında Aristo bu kitabı için "İlk Felsefe" tabirini kullanmıştır. Ancak onun bu kitabı tüm eserleri derlenirken *Fizik* kitabından sonraya konunca 'Fizikten sonra' anlamında Metafizik olarak adlandırılmıştır. Müslüman Aristocular da bu esere genellikle *Mā ba'de't-ṭabī'a* adını vermişler, bazen da *el-Felsefe el-ūlā* veya *İlâhiyyât* adlarını kullanmışlardır [M].

Tellal, elinde satmaya çalıştığı bir kitap ile geldi. Bana "Bu kitabı satın al, sahibinin paraya ihtiyacı var, fiyatı da ucuz, sana üç dirheme satarım." dedi. Kitabı satın aldım, bir de baktım ki Ebû Nasr el-Fârâbî'nin, *Mâ ba'de't-tabî'a* kitabının amaçlarına dair eseri.[9] Eve döndüm ve hemen okumaya başladım. Okudukça söz konusu kitabın maksadını anlayıverdim. Çünkü o kitabı ezberime almıştım. Buna çok sevindim ve ertesi gün Allah'a şükür olsun diye fakirlere pek çok sadaka dağıttım.

Tesadüfe bakın ki, bu sırada Buhârâ sultanı olan Nûh b. Mansûr hastalanmış ve birçok doktor onu tedavi konusunda çaresiz kalmıştı. İlme ve okumaya olan düşkünlüğüm sebebiyle benim adım, doktorlar arasında yayılmıştı. Ona benden bahsetmişler ve benim getirilmemi istemişlerdi. Gittim ve onlarla beraber tedaviye katıldım. Böylece onun hizmetine girdim. Bir gün kendisinden, kütüphanelerine girmek, kitapları okuyup incelemek için izin istedim. Bana izin verdi ve içerisinde birbiri üstüne yığılı kitap sandıkları bulunan birçok odadan müteşekkil bir binaya götürüldüm. Birinde Arapça ve şiir, diğerinde fıkıh olmak üzere her ilim dalı için bir oda tahsis edilmişti.

Eskilerin[10] kitaplarına ait fihristi gözden geçirdim, bana lazım olanları istedim. Burada kimsenin adını dahi duymadığı kitaplar gördüm. Bunları ben de, ne daha önce görmüştüm, ne de daha sonra görebildim. Bu kitapları okudum, faydalı taraflarını aldım ve her âlimin kendi dalında hangi derecede olduğunu öğrendim.

On sekiz yaşına gelince bütün bu ilimleri bitirdim. O zaman, ilimleri öğrenmede daha güçlü bir hafızam vardı, şimdi ise ilmim

[9] İbn Sînâ'ya Aristo metafiziğinin kapılarını açan acaba Fârâbî'nin hangi eseriydi? Bu konuda Fârâbî'nin elimize ulaşan iki eseri bulunmaktadır. Birincisi, *Fî ağrâḍi'l-ḥakîm fî kulli maḳâletin mine'l-kitâb el mevsûm bi'l-ḥurûf* adlı kitaptır. Birçok elyazma nüshası da bulunan bu eser (Bkz. Müjgan Cumhur-İsmet Binark ve Nejat Sefercioğlu, *Fârâbî Bibliyografyası*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1973.), Friedrich Dieterici tarafından yayımlanmıştır (*Alfarabi's Philosohische Abhandlungen*, Leiden 1890). Ancak bu eser sadece Aristo metafiziğinin bir tür içindekiler tablosu niteliğinde olup herhangi bir yorum veya açıklama pek yapmamaktadır. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın ele geçirdiği kitap bu olamaz. İkincisi ise Muhsîn Mehdî'nin yayımladığı *Kitâbu'l-ḥurûf* adlı kitaptır (*Alfarabi's Book of Letters*, Beyrut 1969). Bu kitapta Fârâbî, Aristo'nun metafiziğini daha ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Bu da İbn Sînâ'nın eline geçen kitabın *Kitâbu'l-ḥurûf* olduğu ihtimalini artırmaktadır [M].

[10] *el-Evvelûn*, 'eskiler' diye çevrilmiştir. Bu ifade ile, bu bağlamda genel olarak, Öklid, Eflatun ve Aristo gibi Eski Yunan Filozoflarının kastedilmiş olması kuvvetle muhtemeldir [M].

daha olgunlaşmış bir hâldedir, yoksa ilmim o zamanki ilimdir, daha sonra ona yeni bir şey ilave etmiş değilim.

Ebû'l-Hasen el-Arûdî adında bir komşumuz vardı. Benden bu ilme[11] dair kapsamlı bir eser yazmamı istedi. Ben de onun için *el-Mecmû'* adlı eserimi derledim ve esere onun adını verdim.[12] Bu eserde, matematik hariç diğer bütün ilimlere yer verdim. O zaman yaşım yirmi bir idi. Yine, Harezm'de doğmuş Ebû Bekr el-Barâkî adında, fıkha düşkün, fıkıh, tefsir ve zühd konusunda kendisine başvurulan ve bu ilimlere eğilimi olan bir komşumuz daha vardı. Benden [bu konulardaki] kitaplara şerh yazmamı istedi, ben de onun için yirmi cilde yakın *el-Hâṣıl ve'l-maḥṣûl* adlı eserimi yazdım. Ahlak konusunda da onun için bir kitap yazdım ve ona *el-Birr ve'l-iṣm* adını verdim. Bu iki kitap ondan başka kimsede yoktur; çünkü, o, kitapları kopya (istinsah) etmeleri için kimseye ödünç vermedi.

Sonra, babam vefat etti. Kaderin cilvesi, sultanın bazı idari işlerinde görev aldım. Zaruretler beni Buhârâ'yı terk edip bu ilimlerin dostu olan Ebû'l-Hasen es-Suheylî'nin vezir olduğu Kurkenç'e taşınmaya zorladı. Buranın emiri olan Alî b. Me'mûn'a takdim edildim. O zaman fakihler gibi giyinip, sarığın ucunu çenemin altından doluyordum. Bana, benim gibi birine yetecek kadar aylık maaş bağladılar.

Sonra, şartlar beni Nesâ'ya, oradan Bâverd'e, oradan da Tûs, Samankân, Horasan'ın son sınırındaki Câcerm ve nihayet Curcân'a gitmeye zorladı. Gayem, Emir Kâbus'a[13] gitmek idi. Fakat, tesadüfe bakın ki bu sırada Kâbus tutuklanıp bir kaleye hapsedildi ve orada vefat etti.

Sonra Dihistân'a gittim ve orada ağır bir şekilde hastalandım. Oradan Curcân'a döndüm. Ebû Ubeydillâh el-Cuzcânî burada beni buldu ve benim hâlimi anlatan bir kaside okudu ki, bu kasidede şu ifadeler de yer alıyordu:

> Büyük biri olunca şehirler beni almaz oldu.
> Fiyatım artınca da, müşteri bulamaz oldum.

Şeyh Ebû Ubeyd şöyle demiştir: "Bunlar Şeyh'in (İbn Sînâ) kendi ağzından anlattıklarıdır. Buradan itibaren anlatacaklarım benim, onun hakkında şahid olduklarımdır. Başarı Allah'tandır."

[11] Burada felsefe ilimlerinin genel olarak kastedildiği anlaşılmaktadır [M].

[12] Bu eserin elimize geçen şekliyle yeni bir baskısı S. Sâlim tarafından gerçekleştirilmiştir (*Kitâbu'l-mecmû'*, Kahire 1969). Kitabın ithaf edildiği bu zatın tam adı, bu nüshada Ebû'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh olarak zikredilmektedir (s. 33). Bu şahsın el-Arûdî olması kuvvetle muhtemeldir.

[13] Curcân emiri olan bu zatın tam adı, Emir Kâbûs b. Vuşmagîr'dir.

Curcân'da Ebû Muhammed eş-Şirâzî adında bu ilimleri seven bir adam vardı. O, Şeyh için, kendi evine yakın bir ev satın aldı ve onu oraya yerleştirdi. Ben, her gün ona gidip gelir, ondan el-Mâcestî'yi okur; kendisinden mantık konusunda [bir şeyler] yazdırmasını isterdim. O da bana *el-Muḫtaṣar el-evsaṭ fî'l-manṭık* adlı eserini yazdırdı. Ebû Muhammed eş-Şirâzî için de *el-Mebde' ve'l-maʿād* ve *Ersād el-kulliyye* adlı eserleri yazdı. Burada iken, *el-Ḳānūn*'un giriş kısımlarını ve *Muḫtaṣar el-mācestī* gibi birçok kitap ve pek çok risale yazdı. Diğer eserlerini ise Ardu'l-Cebel'de (Cibâl bölgesi)[14] yazdı.

Onun eserlerinin tam listesi şöyledir:

1. *Kitābu'l-mecmūʿ* (1 cilt)
2. *Kitābu'l-ḥāṣıl ve'l-maḥṣūl* (10 cilt, Otobiyografide 20 cilt olarak geçmektedir)
3. *Kitābu'l-birr ve'l-iṣm* (2 cilt)
4. *Kitābu'ş-şifā* (18 cilt)
5. *Kitābu'l-ḳānūn* (14 cilt)
6. *Kitābu'l-arṣād el-kulliyye* (1 cilt)
7. *Kitābu'l-inṣāf* (20 cilt)
8. *Kitābu'n-necāt* (3 cilt)
9. *Kitābu'l-hidāye* (1 cilt)
10. *Kitābu'l-işārāt* (1 cilt)
11. *Kitābu'l-muḫtaṣar el-evsaṭ* (1 cilt)
12. *Kitābu'l-ʿalā'ī* (1 cilt)
13. *Kitābu ḳulunc* (1 cilt)
14. *Kitābu lisāni'l-ʿarab* (10 cilt)
15. *Kitābu'l-edviye el-ḳalbiyye* (1 cilt)
16. *Kitābu'l-mūcez* (1 cilt)
17. *el-Ḥikmetu'l-meşrikıyye*'nin bir bölümü (1 cilt)
18. *Kitābu'l beyāni ẕevāti'l-cihe(t)* (1 cilt)
19. *Kitābu'l-maʿād* (1 cilt)
20. *Kitābu'l-mebde' ve'l-maʿād* (1 cilt)
21. *Kitābu'l-mubāḥaṣāt* (1 cilt)

[14] Doğuda Horasan çölü ile Fars eyaleti, batıda Azerbaycan, Kuzeyde Elburz dağ silsilesi ve güneyde Huzistan ile çevrili olan bölgenin o zamanki adıdır. Bu isim, Hemedan'dan Tahran civarındaki Rey şehrine kadar uzanan ova ile Kum şehrine doğru uzanan ova müstesna, bölgenin tamamen dağlık olmasından ileri gelmektedir (Bkz. *İslam Ansiklopedisi*, "Cibal" maddesi.) [M].

Risaleleri ise şunlardır:

22. *Risāletu'l-ḳaḍā ve'l-ḳader*
23. *el-Āletu'r-raṣadiyye*
24. *Ğaraḍu katiguryas*
25. *el-Manṭıḳ* (manzum)
26. *el-Ḳaṣā'id fī'l-'aẓameti ve'l-ḥikme*
27. *Risāletun fī'l-ḥurūf*
28. *Ta'aḳḳubu'l-mevāḍi' el-cedeliyye*
29. *Muḫtaṣaru oklides*
30. *Muḫtaṣaru'n-nabḍ* (Farsça)
31. *el-Ḥudūd*
32. *el-Ecrām es-semāviyye*
33. *el-İşārāt ilā 'ilmi'l-manṭıḳ*
34. *Aḳsāmu'l-ḥikme*
35. *en-Nihāye ve'llānihāye*
36. *Ahd* (kendisi için yazmıştır)
37. *Ḥayy b. yaḳẓān*
38. *Fī enne eb'āde'l-cism gayru ẕātiyyetin lehū*
39. *el-Kelāmu fī'l-ḥindibā*
40. *Ḫuṭbe fī ennehu lā yecūzu en yekūne şey'un vaḥidun cevheran ve 'araḍan*
41. *Ḫuṭbe fī enne 'ilme zeyd gayru 'ilmi 'amr*
42. Arkadaşlarına ve idarecilere yazdığı mektuplar
43. Kendisiyle bazı bilginler arasında geçen meselelere dair risaleler.
44. *Kitābu'l-ḥavāşi 'ale'l-ḳānūn*
45. *Kitābu 'uyūni'l-ḥikme*
46. *Kitābu's-şebeketi ve't-ṭayr.*

Sonra Rey'e gitti ve es-Seyyide[15] ile oğlu [Rey sultanı] Mecduddevle'nin hizmetine girdi. İbn Sînâ'yı, kendisinin kadr u kıymetini anlatan mektuplardan tanıyorlardı. Mecduddevle'de o zamanlar melankoli hastalığı vardı.[16] *el-Ma'ād* adlı eserini burada yazdı. Hilâl b. Bedr b. Hasnûye'nin öldürülmesinden ve Bağdat ordusunun hezimete uğramasından sonra Şemsuddevle, Rey'e hücum edinceye kadar burada kaldı. Sonra olaylar ve şartlar onu Kazvin'e ve

[15] Rey emiri Buveyhidoğullarından Fahruddevle Alî'nin (ö. 387/997) eşidir. Tarihçi Yâkût'un, *Mu'cemu'l-buldān*'da (III. 211) bildirdiğine göre asıl adı Şîrîn'dir. Fahruddevle ölünce genç oğlu Mecduddevle büyüyünceye kadar idareyi üstlenmiştir.

[16] İbn Sînâ onun bu hastalığının tedavisiyle meşgul oldu.

oradan Hemedan'a gitmeye ve Kezbânuye'nin[17] hizmetine girip, onun işlerini görmeye zorladı.

Sonra, Şemsuddevle ile tanıştı ve ondaki kulunç[18] hastalığını tedavi etmek için saraya çağrıldı. Allah kendisine şifa verinceye kadar onu tedavi etti ve bu sebeple kendisine saray tarafından birçok şeref giysisi verildi. Burada kırk gün kırk gece kalıp Emir'in yakın arkadaşlarından biri olduktan sonra tekrar evine döndü.

Ardından [Şemsuddevle], Emir Annâz'la[19] harbetmek için Karmeysin'e doğru yola çıktı, Şeyh de hizmetinde bulunmak üzere onunla gitti. Şemsuddevle savaşta yenilince Hemedan'a gitti. Bundan sonra İbn Sînâ'ya vezirlik teklif ettiler, o da kabul etti. Fakat, askerler kendileri için onu tehlikeli görerek isyan ettiler, evini basarak onu hapse attılar, parasını pulunu ve neyi varsa hepsini yağmaladılar ve Emir'den onun öldürülmesini istediler. Emir, buna yanaşmadı, askerleri tatmin edebilmek için onu sürgüne göndermekle yetindi. Şeyh de, Şeyh Ebû Sa'd b. Dahdûl'ün[20] evinde kırk gün saklandı. Bu sırada Emir Şemsuddevle'nin kulunç hastalığı yeniden nüksettiğinden, Şeyh'i çağırdı, o da huzuruna gitti. Emir, kendisinden tekrar tekrar özür diledi, Şeyh de onun tedavisiyle meşgul oldu, izzet ü ikramla yanında kaldı ve kendisine tekrar vezirlik verildi.

Bu sırada ben kendisinden Aristo'nun kitaplarını şerh etmesini rica ettim; şu anda bunu yapacak boş vakti olmadığını söyledi; "Fakat istersen senin için bir kitap yazayım ve bu kitapta, bu ilimlerin bence doğru olan yanlarını muhaliflerle tartışmadan ve onlara cevap vermeksizin zikredeyim." dedi. Ben de kabul ettim. Bunun üzerine *eş-Şifā* adını verdiği eserinin "Fizik (*Tabi'iyyāt*)" bölümünü yazmaya başladı. O, *el-Ḳānūn* adlı eserinin birinci bölümünü daha önce yazmıştı. Her gece onun evinde öğrenciler toplanırdı. Ben biraz *eş-Şifā*'dan okurdum, diğer öğrenciler de biraz *el-Ḳānūn*'dan okurlardı. Okuma işi bitince çeşit çeşit şarkıcılar gelir, içki

[17] Kaynaklarda onun hakkında bilgi bulunmamaktadır.

[18] Bildiğimiz kulunç olmayıp, mide ağrısı veya bağırsak enfeksiyonu türünden bir hastalıktır. Nitekim Cuzcânî biyografisinin sonunda İbn Sînâ'nın bu hastalığa yakalandığını belirtmektedir. İbn Sînâ kendini tedavi için makattan ilaç zerkettiğini de söylemektedir. Bundan da anlaşıyor ki burada bahsedilen kulunç hastalığı, bir tür bağırsak enfeksiyonu olmalıdır [M].

[19] Tam adı Husâmuddîn Ebû Şevk Fâris b. Muhammed b. Annâz'dır. 401-437/1010-1046 yılları arasında Cibâl bölgesinin bir kısmının emiri idi.

[20] İbn Funduk, künyesinin Ebû Sa'îd olduğunu bildirmekte, bunun dışında kaynaklarda hakkında bilgiye rastlanmamaktadır.

sofrası eksiksiz kurulur ve biz bu meclise katılırdık. Gündüzleri İbn Sînâ, Emir'in hizmetinde olduğu için öğretim akşamları olurdu.

Bu şekilde bir müddet devam ettik, sonra Şemsuddevle, Tarım emiriyle savaşmak için Tarım'a[21] gitti. Oraya yaklaştığında kulunç tekrar nüksetti ve şiddetlendi. Üstelik Şeyh'in tavsiyelerini tutmadığı ve kendisine bakmadığı için başka hastalıklar da buna eklendi. Askerler vefat etmesinden korkarak sedye ile onu Hemedan'a geri götürürken emir yolda öldü. Bunun üzerine Şemsuddevle'nin oğluna (Alî) biat edildi. Saraydan, Şeyh'in vezir olarak tayin edilmesi teklif edildi. Şeyh, bunu kabul etmedi ve Alâuddevle'ye gizlice yazarak kendisine hizmet etmek, yanına gelip sarayda görev almak istediğini bildirdi.

Attâr Ebû Gâlib'in evinde gizlenerek bir süre kaldı. Bu esnada kendisinden *eş-Şifâ*'yı tamamlamasını rica ettim. Şeyh, Ebû Gâlib'i çağırttı, ondan kağıt ve hokka istedi. O da bunları getirdi, Şeyh de ana konuların sekizde birini, yaklaşık yirmi cüz hâlinde yazdı. Bu ana meseleleri iki günde ve müracaat edeceği bir kaynak ya da bakacağı bir kitap olmaksızın, hafızasından yazdı. Sonra bu cüzleri önüne koydu ve kağıdı alıp, her meseleyi inceleyerek şerhetti. Her gün elli sayfa yazmak suretiyle –"Kitâbu'l-ḥayavân" hariç– "Ṭabī'iyyāt (Fizik)" ve "İlâhiyyāt (Metafizik)"ın tamamını yazdı. Sonra, "Mantık"a başladı ve buna dair bir cüz yazdı. O sırada Tâculmulk, kendisini Alâuddevle ile yazışmakla suçlamış, bu hareketine kızarak onun aranmasını istemişti. Düşmanlarından bazılarının ihbarı üzerine onu tutuklayıp Ferdecân[22] denilen bir kaleye hapsettiler. Kalede içinde şu mısraların yer aldığı bir kasideyi okudu:

Gördüğün gibi hapse girmem kesin!
Bütün şüphe ise buradan nasıl çıkılacağında!

Burada dört ay kaldı. Sonra Alâuddevle, Hemedan'ı aldı. Tâculmulk de bozguna uğrayıp [kaçarken] aynı kaleye sığındı. Daha sonra Alâuddevle, Hemedan'dan ayrılınca, Tâculmulk Şemsuddevle de Hemedan'a döndü, Şeyh'i (İbn Sînâ) de beraberinde götürdü. Şeyh, Alevî'nin[23] evinde kaldı ve *eş-Şifâ*'nın "Mantık" bölümü-

[21] Kazvin ile Cilân arasında kalan geniş dağlık bölge (Bkz. *İslam Ansiklopedisi*, "Tarım" maddesi).

[22] Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*'da (III. 870) belirttiğine göre Ferdecân, Hemedan'da Cerrâ sancağında meşhur bir kaledir. İbnu'l-Esîr'e göre ise Hemedan'a on beş fersah uzaklıktadır (*el-Kâmil*, IX. 403).

[23] Kaynaklarda bu zat hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

nü yazmakla meşgul oldu. Kalede kaldığı süre içerisinde de *Kitābu'l-hidāye, Ḥayy b. yaḳẓān* risalesi ve *Kitābu'l-ḳulunc* gibi eserlerini yazmıştı.

el-Edviye el-ḳalbiyye adlı eserine gelince bunu Hemedan'a döner dönmez yazmış ve bunu yazmak için uzun zaman uğraşmıştır. Bu sırada, Tâculmulk güzel vaatlerle [bu eseri yazmaya] teşvik ediyordu. Sonra, Şeyh, Isfahan'a gitmeye karar verdi. Gizlenmek için derviş elbisesi giyerek, ben, kardeşi ve iki hizmetçisi beraberinde olduğu hâlde yola çıktık. Yolda birçok güçlüklerle karşılaştıktan sonra Isfahan girişindeki[24] Tahran'a vardık. Bizi, Şeyh'in arkadaşları ve Emir Alâuddevle'nin nedimleri ve yakın adamları karşıladılar. Kendisine hususi elbiselerle binekler getirdiler ve Kûykunbed denilen mahallede Abdullâh b. Bibî'nin evine yerleştirdiler. Ev dayalı döşeli idi, Şeyh için gerekli her şey vardı. Şeyh, emirin sarayında kendisi gibi birine layık bir ikram ve itibar gördü. Emir Alâuddevle cuma gecelerini kendi huzurunda yapılacak dersler için belirledi. Bu meclislerde çeşitli branşlardan bilginler –aralarında Şeyh de olmak üzere– hazır bulundular. Mecliste, hiçbir ilimde ondan daha üstün olanı yoktu.

Isfahan'da *eş-Şifā* adlı eserini tamamlamakla uğraştı. *el-Mantıḳ* ve el-Mâcestî'yi tamamladı. "Oklides", "Aritmatiḳā" ve "Mūsiḳā" bölümlerini daha önce özet olarak yazmıştı. *Riyaḍiyyāt* kitabının her bir bölümüne gerekli gördüğü ilavelerde bulundu. *el-Mācestī*'ye ise optik aldanmalara (*parallax*) dair [açıklayıcı] on şekil ilave etti. *el-Mācestī*'nin sonundaki astronomi bölümüne daha önce hiç bilinmeyen şeyler ekledi. "Oklides"e de bazı geometrik şekiller; "Aritmatiḳā"ya bazı önemli noktalar; "Mūsiḳā"ya ise eskilerin (*el-evvelūn*)[25] fark edemedikleri birçok meseleyi ekledi. *eş-Şifā* ise –"Kitābu'n-nebāt (Botanik)" ve "Kitābu'l-ḥayavān (Zooloji)" hariç– tamamlanmıştı. Çünkü o, bu iki kitabı ve *Kitābu'n-necāt*'ı Alâuddevle ile Saburhast'a sefere çıktığı[26] yıl yolda yazmıştı.

[24] Burada Isfahan'dan kastedilen, bizzat şehrin kendisi olmayıp, eyaletin adıdır. Tahran da o zaman bu eyaletteki merkezlerinden biriydi.

[25] Bkz. Dipnot 10.

[26] Alâuddevle'nin Sâburhast'a birkaç sefer yaptığı bilinmektedir. Cuzcânî'nin burada hangisini kastettiği açık değildir. İbnu'l-Esîr'e göre, ilk seferi, Hemedan'a saldırdığı 414/1023 yılında yapmıştı (*el-Kāmil*, IX. 331, 414). Ancak bu sırada İbn Sînâ, Isfahan'da değildi. Dolayısıyla bu, *Şifā*'yı bitirdiği yıl olamaz. Ancak 417/1026 ve 421/1030 tarihlerinde Alâuddevle, tekrar Sâburhast seferine çıkmıştı (*el-Kāmil*, IX. 351-52 ve 402, 417, 421). Cuzcânî, *Şifā*'ya yazdığı giriş yazı-

Alâuddevle'nin o kadar yakın adamlarından ve arkadaşlarından (*nudemâ*) oldu ki, Alâuddevle, Hemedan'a sefere çıkmaya karar verdiğinde, Şeyh (İbn Sînâ) de onunla beraber gitti. Bir gece Alâuddevle'nin huzurunda, kullanılmakta olan takvimdeki eski gözlemlerden kaynaklanan hatalardan söz edildi. Emir de Şeyh'e, bu yıldızları gözlemlemesini emretti ve bu iş için ona gerekli olan tüm maddi desteği sağladı. Şeyh, bu işe girişerek beni, gerekli âletleri temin ve bu âletleri yapacak ustaları tutmakla görevlendirdi. Sonuçta bu hataların çoğu gün ışığına çıkarıldı. Gözlem hataları ise yolculukların çokluğundan ve karşılaşılan güçlüklerden kaynaklanıyordu.

Şeyh, Isfahan'da *Kitâbu'l-'alâî*'yi[27] yazdı. Şeyh'in en şaşırtıcı yönlerinden biri şudur: Ben kendisiyle yirmi beş sene beraber bulundum ve ona hizmet ettim, [bu süre içerisinde] eline geçen yeni herhangi bir kitabı, hiçbir zaman baştan sona okuduğunu görmedim. Aksine, sadece zor bölümlere ve karmaşık meselelere göz atar ve yazarın bunlara nasıl çözüm getirdiğine bakar bu suretle yazarının ilmî düzeyini ve anlayış seviyesini anlamaya çalışırdı.

Bir gün Şeyh, Emir'in huzurunda oturuyordu ve Ebû Mansûr el-Cebbân[28] da oradaydı. Filoloji ile ilgili bir konu ortaya atıldı, Şeyh de o konudaki görüşlerini belirtti. Ebû Mansûr, İbn Sînâ'ya dönerek şöyle dedi: "Sen bir filozof ve hekimsin. Fakat, dil konusunda pek bir şey okumadığın için görüşün geçerli sayılmaz". Şeyh, [bu sözden alındı, ama] bir şey demedi. Bunun üzerine kendisini üç yıl dil konusundaki çalışmalara verdi. Ebû Mansûr el-Ezherî'nin (282-370/895-980) *Tehzîbü'l-luğa* adlı eserini Horasan'dan getirtti. Kısa sürede Şeyh, dil konusunda pek az kimsenin erişebileceği bir düzeye ulaştı.

sında, İbn Sînâ'nın *Şifâ*'yı bitirdiğinde 40 yaşında olduğunu belirttiğine göre (Yahyâ Mahdavî, *Fihrist-i Muşannefât-i İbn Sînâ*, Tahran Üniversitesi Yayınları, Tahran 1966, s. 129) bu yılın 1030 olması gerekir. Farsça, Şagurhast denen bu kasaba Hemedan'ın güneyinde, Isfahan'ın batısında kalmaktadır.

[27] İbn Sînâ bu eseri, Alâuddevle'ye ithaf ettiği için ona bu adı vermiştir. İbn Sînâ, bugün, *Dânişnâme-i alâî* (*Alâî'nin Bilgi Kitabı*) olarak bilinen bu kitabını Farsça yazmıştır. Tüm felsefesinin kısa bir özeti sayılabilecek olan bu eser, onun *Kitâbu'n-necât*'ına benzemektedir [M].

[28] Tam adı Muhammed b. Alî b. Umar Ebû Mansûr el-Cebbân (Bkz. Yâkût, *İrşâd*, VII. 45-46). 'Cebbân' Arapça'nın doğru kullanılışını çöldeki bedevilerden öğrenenlere verilen bir lakaptır (Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb*, I. 255) [M].

Şeyh, nadir kullanılan kelimelere yer verdiği üç kaside yazdı. Ayrıca biri İbnu'l-Amîd[29] uslubunda, diğeri es-Sâbı[30] uslubunda, öteki de es-Sâhib[31] uslubunda olmak üzere üç edebî metin (*kutub*) yazdı. Bunların ciltlenip, ciltlerine eskimiş süsü verilmesini emretti. Sonra Emir'den bu eserleri Ebû Mansûr el-Cebbân'a göstermesini ve ona şöyle demesini rica etti: "Bu kitabı av esnasında çölde bulduk, kitaba bak da içinde neler olduğunu bize söyle!" [Bilahare] Ebû Mansûr esere göz attı ve pek çok yerini anlamakta güçlük çekti. Bunun üzerine Şeyh ona "Bu kitapta anlayamadığın şeyler dil kitaplarının falan yerlerinde açıklanmaktadır." diyerek, kullandığı nadir kelimeleri aldığı, herkesçe bilinen kitapların adını verdi. Ebû Mansûr, dil ile ilgili ortaya attığı konularda kendinden emin olmayıp bocalıyordu. Bunun üzerine bu metinlerin Şeyh tarafından yazıldığını ve Şeyh'in, daha önce aralarında geçen olaydan dolayı böyle davrandığını anladı; yaptıklarından özür dileyerek kendini affettirdi. Daha sonra Şeyh, Arap diline dair *Lisânu'l-'arab* adlı eserini yazdı. Dil konusunda onun bir benzeri yazılmamıştır. Ancak, eseri temize çekemeden vefat ettiği için, ondan sonra da kimse bu kitabın nasıl düzenleneceğini bilememiş, kitap müsvedde olarak kalmıştı.

Tedavi alanında bizzat yaptığı uygulamalardan pek çok tecrübe kazandı ve bunları *el-Kānūn* adlı eserinde toplamaya karar verdi. Bu tecrübelerini notlar hâlinde kaydetmiş, ancak *el-Kānūn*'u tamamlamadan önce bunlar kaybolmuştu. Bu tecrübelerine bir örnek şudur: Bir gün baş ağrısıyla bir şeyin beyin zarına doğru inmekte olduğunu hisseder gibi oldu. Orada bir şişlik olabileceğinden endişelendi ve çok miktarda buz isteyerek onu parçaladı ve bir bez parçasına sararak başına koydu, ağrının bulunduğu yer direnç gösterip bu maddeyi [şişliği] reddedene kadar böyle yapmaya

[29] Tam adı, Ebû'l-Fadl Muhammed b. el-Amîd Ebû Abdillâh b. el-Huseyn el-Kâtib'dir. Câhız'ın da meşhur olduğu mektup (*resâ'il*) tarzını çok iyi kullandığı için, devrinde kendisine 'İkinci Câhız' lakabı verilmiştir. 354-360/969-970 tarihinde vefat etmiştir (Bkz. *İslam Ansiklopedisi*, "İbnu'l-Amîd" maddesi).

[30] Tam adı Ebû İshâk İbrâhîm b. Hilâl b. İbrâhîm el-Harrâni es-Sâbî'dir. 319-384/925-994 yılları arasında yaşamıştır. Serbest nesir üslûbu ile tanınmıştır (Bkz. *İslam Ansiklopedisi* ,"es-Sâbî" maddesi).

[31] Tam adı Ebû'l-Kâsım İsmâ'îl b. Abbâd b. el-Abbâs es-Sâhib et-Talekânî'dir. 324-326/936-938'de doğmuş 385/995'te vefat etmiştir. İdarecilik de yapmış olmasına rağmen edebiyatçı olarak ün kazanmıştır. Tasannu'lu nesir üslûbuyla tanınmıştır (Bkz. *İslam Ansiklopedisi*, "İbn Abbâd" maddesi).

devam etti ve sonunda iyileşti. Diğer bir tecrübesi de şudur: Havarizm'de verem (tüberküloz) hastalığına yakalanmış olan bir kadına şekerle yapılmış celencebin[32] den başka bir ilaç kullanmamasını tavsiye etti. Kadın yüz men[33] miktarı celencebini uzun bir sürede bitirdi ve iyileşti.

Şeyh, Curcân'da *el-Muḫtaṣar el-aṣğar fî'l-manṭık*'ı yazdı. Daha sonra *en-Necât*'ın baş tarafına koyduğu da bu kitaptır. Onun bir nüshası Şiraz'a ulaşmış ve oradaki bir grup ilim adamı kitabı incelemiştir. Kitapta tereddüde düştükleri bazı meseleleri bir kitapçık hâline getirdiler. Şiraz kadısı da bu ilim adamları arasındaydı. O, bu kitapçığı bâtıni ilimlerle uğraşan İbrâhîm b. Bâbâ ed-Deylemî'nin arkadaşı Ebû'l-Kâsım el-Kirmânî'ye gönderdi. Soru kitapçığına bir de Ebû'l-Kâsım'a hitaben bir mektup ilave etti ve bu ikisini acilen gönderip, ondan, soruyu Şeyh'e vermesini ve Şeyh'in bunları cevaplandırmasını rica etmesini istedi. Şeyh Ebû'l-Kâsım, sıcak bir günde güneş sarardığı bir vakitte Şeyh'e vardı ve kitapçık ile mektubu ona verdi. Mektubu okuyup iade etti, kitapçığı da önüne koydu. Herkes birbiriyle konuşurken o sorulara bakıyordu. Sonra Şeyh Ebû'l-Kâsım çıkıp gitti. Şeyh bana kağıt getirmemi emretti, ben de ona her biri bir Mısır papirüsünün dörtte biri büyüklüğündeki onar yapraktan oluşan beş forma hazırladım. Yatsı namazını kıldık, mumu çıkardı, şarap getirmelerini emretti. Beni ve kardeşini oturttu ve bize şarap içmemizi emretti. Kendisi de bu soruların cevabını yazmaya başladı. Gece yarısına kadar bir yandan içiyor, bir yandan da yazıyordu. Beni ve kardeşini uyku basınca, gitmemizi söyledi. Sabah olunca bir adam göndererek beni çağırttı. Ben gittiğimde o namaz kılmaktaydı. Beş forma önünde duruyordu. Bana: "Bunları al, Şeyh Ebû'l-Kâsım el-Kirmânî'ye götür ve ona, ulakı bekletmemek için cevapları biraz acele yazdığımı söyle!" dedi. Formaları ona götürünce hayretten donakaldı. Ulakı gönderdi ve onlara bu durumu bildirdi. Daha sonra bu hikaye insanlar arasında tarihî bir olay oldu.

[32] Gül ve şekerden yapılmış bir tür macun olup ilaç olarak kullanılmaktaydı. Ayrıca gül ve bal ile de yapılırdı ve değişik hastalıklarda kullanılırdı. Bunun sirke ve bal ile yapılanına 'sekencebin' dendiğini ve mide rahatsızlıklarında kullanıldığını eski farmakoloji kitapları belirtmektedir (Bkz. Mclevey ve Noory el-Khaledy, *The Medical Formulary of al-Samarqandi*, Philedelphia 1967, s. 62).

[33] 'Men', eski bir ölçü birimi olup el-Harizmî'ye göre, 257 dirhem 1 'men'dir (Bkz. Harizmî, *Kitâbu mefâtihi'l-'ulûm*, Leiden 1968, s. 14; ayrıca *İslam Ansiklopedisi*, "Dirhem" maddesi.)

Şeyh, astronomik gözlemler için daha önce hiç görülmemiş âletler icat etti ve bu konuda bir risale yazdı. Ben sekiz sene astronomik gözlemlerle meşgul oldum. Maksadım, Batlamyus'un gözlemlerine dair anlattıklarını açıklamaktı. Şeyh de *Kitâbu'l-inṣâf*'ı telif etti. Ancak Sultan Mes'ûd'un[34] Isfahan'a geldiği gün, askerleri Şeyh'in eşyalarını yağmaladılar. Kitap da bu yağmalananlar arasında idi. Bu olaydan sonra kitabın izine bir daha rastlanmadı.

Şeyh'in bütün yetileri çok kuvvetli idi. Cinsî münasebet gücü ise, şehevi yetilerinin en baskın ve en güçlü olanı idi; bu yüzden sık sık cinsî ilişkide bulunurdu. Bu durum onun bünyesini etkiledi. Bünyesinin sağlamlığına o kadar güvenirdi ki, [sonunda tedbirsizlikten] Alâuddevle'nin, Taş Ferrâş'a[35] karşı Kerec[36] kapısında savaştığı yıl kendi de kulunç hastalığına yakalandı. [Alâuddevle] hezimete uğrayacak olursa, hasta hâliyle geri çekilmeye güç yetirememekten korktuğu için, bir ân önce iyileşmek amacıyla bir günde kendisine sekiz defa makattan ilaç verdi. Bu yüzden bağırsaklarında yaralar oluştu, o kadar ki bağırsaklarından parçalar düşmeye başladı. Bu sırada Alâuddevle ile süratle İzec'e[37] doğru çekilmeye mecbur kaldı. Burada, Şeyh'i bazen kuluncun akabinde görülen sara nöbetleri tutmaya başladı. Buna rağmen kendi kendini tedaviye devam ederek, hem yaralanan bağırsaklarını tedavi etmek, hem de kuluncun kökünü kazımak için makattan ilaç vermeye devam etti. Kuluncun sebep olduğu gazı kesmek için bir gün iki danak[38] kereviz tohumunun, makattan verdiği ilaca katılmasını emretti. Onu tedavi eden doktorlardan birisi, ilaca beş dirhem kereviz tohumu katmış. Bunu kasten mi yaptı yoksa yanlışlıkla mı bilemiyorum, çünkü o sırada onun yanında değildim. Bu tohumların aşırı

[34] 421-432/1031-1041 yılları arasında Gazneli devletinin en güçlü olduğu sıralarda idarede bulunmuş olan Şibheddevle Ebû Sa'îd Mes'ûd b. Mahmûd'dur. Meşhur Gazneli Sultanı, Mahmûd'un oğludur.

[35] Hem Gazneli Mahmûd hem de oğlu Sultan Mes'ûd'un idareciliği sırasında ordulara kumandanlık etmiş olan el-Emîr Husâmuddevle Ebû'l-Abbâs Taş Ferrâş'tır.

[36] Kerec, Hemedan'da küçük bir garnizon şehri olup, bu eyaletin önemli giriş kapılarından biridir. Yâkût'un *Buldân*'da (IV. 988) bildirdiğine göre "Hemedan sancağı 660 yerleşim merkezinden müteşekkildir... Kerec kapısından Sîsar kapısına kadar uzanmaktadır."

[37] İzec, Isfahan'ın güneyinde Huzistan tarafına düşen bir sancak olup ayrıca bu sancaktaki küçük bir yerleşim merkezinin adıdır.

[38] Bir dirhemin altıda biri olan bir 'danak', ağırlık birimi olarak kullanılmakta idi. Bu duruma göre doktor, İbn Sînâ'nın söylediğinden tam on misli fazla kereviz tohumunu ilaca katmıştır.

etkisi sebebiyle yara azdı. Sara'ya karşı ise mitruditus[39] alıyordu. Hizmetçilerden birisi bu macuna çok miktarda afyon kattı ve Şeyh'e verdi, o da yedi. Bunu yapmalarının sebebi ise, onların Şeyh'in kasasından yüklü miktarda bir parayı çalmış olmalarıydı. Yaptıklarının cezasından kurtulmak için onu öldürmek istiyorlardı.

Şeyh bu durumda iken Isfahan'a götürüldü ve orada da kendisini tedaviye devam etti. O kadar zayıflamıştı ki artık ayakta duramıyordu. Kendisinde yürüyecek gücü buluncaya kadar tedaviye devam etti. Alâuddevle'nin huzuruna çıktı; bununla da kalmayıp kendisine dikkat etmiyor ve sık sık cinsî münasebette bulunuyordu. Bu hastalıktan tamamen kurtulamadı, bazen iyileşiyor bazen da kötüleşiyordu. Sonra, Alâuddevle, Hemedan'a doğru yola çıktı. Şeyh de onunla beraber idi. Fakat yolda hastalık tekrar nüksetti. Nitekim, Hemedan'a varınca tükendiğini ve hastalığı yenmeye gücünün yetmeyeceğini anladı ve artık kendini tedavi etmekten vazgeçti. Bu durum üzerine şöyle diyordu: "Bedenimi idare eden idareci artık idare edemez oldu. Onun için bundan böyle tedavimin bir faydası olmaz." Birkaç gün bu durumu devam ettikten sonra Rabbi'nin huzuruna vardı. 428 yılında Hemedan'da defnedildi. Doğum tarihi 370 idi ki, bu durumda 58 yaşında idi demektir. Allah onu salih amelleri ile başbaşa bıraksın.

İbn Sînâ'nın Eserlerinin Fihristi

Ebû Ubeydillâh el-Cuzcânî'nin biyografide zikrettiği eserlerin fihristine gelince, yaklaşık kırk kadar eseri ihtiva etmekteydi. Ancak, Şeyh Ebû Ubeyd'in zikrettiklerine ilaveten, yazılmış olan eserlerini toplamaya çalıştım ve bulduklarımı bu fihriste kaydettim. Böylece eserlerinin sayısı doksana ulaştı.[40]

1. *Kitābu'l-lavāḥık*. Eserlerinde *Şifā*'nın şerhi olarak zikredilmektedir.

2. *Kitābu'ş-şifā*. Her dört ilmi[41] de ihtiva etmektedir. Bunun "Fizik" ve "Metafizik" bölümlerini Hemedan'da yirmi günde yazmıştır.

[39] Genellikle afyon katılarak yapılan tatlı bir macun olup, Yunanlı doktor ve bilim adamı Pontuslu Mithridates (ö. MÖ. 63) tarafından icat edildiği için onun adı ile anılan bir ilaçtır. Kıfti, *Tārīḫu'l-ḥukemā* adlı eserinde (Leipzig 1903, s. 324) bu ilaçtan bahsetmektedir.

[40] Daha önce asıl metin içinde verilen İbn Sînâ'nın eserlerinin kısa fihristi, Cuzcânî tarafından kaleme alınmıştır. Ancak buradaki uzun fihristi kimin yazdığı bilinmemektedir.

[41] Bu dört ilim şunlardır: Mantık, Matematik, Fizik, Metafizik. Aslında İbn Sînâ'nın

3. *Kitābu'l-ḥāṣıl ve'l-maḥṣūl.* Bu eseri, gençliğinde ve memleketindeyken fakih Ebû Bekr el-Berkî için yazmıştır. Yirmi cilt olan bu eser, sadece onun el yazısı ile tek nüshadır.

4. *Kitābu'l-birr ve'l-iṣm.* Ahlak konusunda olan iki ciltlik bu eseri de aynı fakih için kaleme almıştı ve orijinali sadece bu fakihde bulunmaktadır.

5. *Kitābu'l-inṣāf.* Yirmi ciltlik bir eser olup, bu eserde Aristo'nun bütün eserlerini şerh etmiş ve Aristo'nun fikirleri konusunda Doğulu âlimlerle Batılı âlimler arasındaki ihtilafı halletmeye çalışmıştır. Eser, Sultan Mes'ûd'un [ordusunun] giriştiği yağmada kaybolmuştur.

6. *Kitābu'l-mecmū'.* Eser, *el-Ḥikmetu'l-'arūḍiyye* adıyla da bilinir. Onu, yirmi bir yaşındayken Ebû'l-Hasen el-Arûdî için yazmış olup, "Riyadiyyât (Matematik)" bölümü yoktur.

7. *Kitābu'l-ḳānūn.* Tıbba dair olan bu eserin bir kısmını Curcân'da ve Rey'de yazıp, Hemedan'da tamamlamıştır. Esere bir şerh yazıp, tecrübelerini de ilave etmek istemiştir.

8. *Kitābu'l-evsaṭ el-curcānī.* Mantıka dair olup Curcân'da iken Ebû Muhammed eş-Şirâzî için yazmıştır.

9. *Kitābu'l-mebde ve'l-ma'ād.* Nefs hakkındadır. Bunu da Ebû Muhammed eş-Şirâzî için Curcân'da yazmıştır.

10. *Kitābu'l-arṣād el-kulliyye.* Bu eseri de Ebû Muhammed eş-Şirâzî için yine Curcân'da yazmıştır.

11. *Kitābu'l-ma'ād.* Rey'de, Melik Mecduddevle için yazmıştır.

12. *Kitābu lisāni'l-'arab.* Arap diline dair olup Isfahan'da yazmıştır, ancak temize çekemediği gibi, onun aslına benzeyen bir nüshası da bulunamamıştır.

13. *Kitābu dānişnāme-i 'alā'ī.* Farsça'dır. Eseri. Alâuddevle b. Kâkûye için Isfahan'da yazmıştır.

14. *Kitābu'n-necāt.* Alâuddevle'nin hizmetinde, Saburhast'a giderken yolda yazmıştır.

15. *Kitābu'l-işārāt ve't-tenbīhāt.* Felsefeye dair yazdığı en son ve en iyi eseri olup üzerine titrerdi.

16. *Kitābu'l-hidāye.* Felsefeye dairdir. Ferdecân kalesinde hapis iken, kardeşi Alî için yazmıştır. Felsefenin bütün dallarından özet olarak bahseder.

felsefe sistemine göre, bu dört ilim –tıp hariç–, o zamanın diğer tüm ilimlerini ihtiva etmekteydi [M].

17. *Kitābu'l-ḳulunc.* Yine Ferdecân kalesinde yazmıştır. Tam bir nüshası mevcut değildir.

18. *Ḥayy b. Yaḳẓān* risalesi. Bu eseri de adı geçen kalede yazmış olup, sembollerle akl-ı faalden bahsetmektedir.

19. *Kitābu'l-edviye el-ḳalbiyye.* Hemedan'da telif etmiştir.

20. Nabız ile ilgili bir makale. Farsça'dır.

21. "Maḥāricu'l-ḥurūf" adlı makale. Isfahan'da el-Cebbân için yazmıştır.

22. Açılar hakkında Ebû Sehl el-Mesîhî'ye Curcân'da iken yazdığı mektup.

23. "el-Ḳuvâ eṭ-ṭabi'iyye" (Fiziki yetilere dair). Ebû Sa'îd el-Yemâmî'ye yazdığı makale.

24. *Ṭayr* risalesi. Bu eserinde, gerçeğin bilgisine nasıl eriştiğini, sembolik bir dille anlatır.

25. *Kitābu'l-ḥudūd.*

26. İbnu't-Tayyib'in fizikî yetiler konusundaki risalesinin tenkidine dair makale.

27. *Kitābu 'uyūni'l-ḥikme.* Üç ilmi (mantık-fizik-metafizik) içerir.

28. "'Uḳūsu ẕevāti'l-cihe(t) (Modal Önermelerin Döndürülmesi)" adlı makale.

29. *Kitābu'l-mūcez el-kebīr.* Mantık konusundadır. *el-Mūcez eṣ-ṣağīr* adlı eseri ise *en-Necāt*'ın "Mantık" bölümüdür.

30. Çifte Kaside. Mantıka dair olup, es-Suheylî için Kurkenç'te kaleme almıştır.

31. *el-Ḫuṭbetu't-tevḥīdiyye.* Metafiziğe dairdir.

32. "Taḥṣīlu's-sa'āde (Mutluluğun Elde Edilmesi)". Konusundaki bir makale. "el-Ḥucecu'l-'aşr (On Delil)" diye de bilinir.

33. Kazâ ve kader konusunda bir risale. Isfahan'a kaçarken yolda yazmıştır.

34. Hindibâ'ya dair bir makale.

35. "el-İşārātu ilā 'ilmi'l-mantık" adlı makale.

36. "Takāṣimu'l-ḥikmeti ve'l-'ulūm (İlimlerin ve Felsefenin Dalları)" konusunda bir makale.

37. Sekencebin[42] hakkında bir risale

38. el-Lānihāye (Sonsuzluk) üzerine bir makale

39. *Kitābu't-ta'ālīk.* İbn Zeylâ'ya dikte ettirip yazdırmıştır.

40. "Ḫavāṣṣu ḫaṭṭı'l-istivā (Ekvatorun Özellikleri)" üzerine bir makale.

[42] Bkz. Dipnot 32.

41. Tilmizi Behmenyar'ın sorularına ve onlara verilen cevaplara dair *Mubāhaṣāt*

42. Ebû Reyhân el-Birûnî için cevapladığı on soru.

43. Yine Ebû Reyhân'a ait on altı sorunun cevabı.

44. Yerin gökteki konumu ve merkezde oluşu üzerine bir makale.

45. *el-Ḥikmetu'l-meşrıkıyye* (Tam olarak bulunamamıştır).

46. Diyalektik konulardaki mülahazalar üzerine bir makale.

47. Kantitenin (nicelik) cevherin bir özelliği olduğunu ileri sürenin hata ettiğine dair bir makale.

48. *el-Medḫal ilā ṣınā'ati'l-mūsīḳā.* Bu, *en-Necāt*'ta yer almış olandan başka bir eserdir.

49. "el-Ecrām es-semāviyye (Gök Cisimleri)" üzerine bir makale.

50. Tıbbi uygulamalar esnasında yapılan hataların düzeltilmesi üzerine bir makale.

51. Rasatın (gözlem) keyfiyeti ve fizik ilmine uygunluğu üzerine bir makale.

52. Ahlak üzerine bir makale.

53. Gözlem âlet(ler)i üzerine bir makale. Isfahan'da Alâuddevle için gözlemlerde bulunurken yazmıştır.

54. Kimya konusunda es-Suheylî'ye yazdığı mektup.

55. Kategorilerin amacı üzerine bir makale.

56. Emir Ebû Bekr Muhammed b. Ubeyd için yazdığı *er-Risāletu'l-adhaviyye fī'l-ma'ād* adlı eser.

57. *Mu'taṣam eş-şu'arā'.* Aruz veznine dairdir. On yedi yaşında iken memleketinde bulunduğu sırada yazmıştır.

58. Cismin tarifi üzerine bir makale.

59. *el-Ḥikmetu'l-'arşiyye.* Metafizik konusunda yüksek seviyeli bir eserdir.

60. Kendisi için yazdığı, Allah'a söz verdiği *Ahd.*

61. Zeyd'in bilgisinin Amr'ın bilgisi olmadığına dair bir makale.

62. Ordu, memalik (köle askerler) ve askerlerin idaresi ve iaşesi ile ülkelerin vergilendirilmesi üzerine bir eser.

63. Ebû Alî en-Neysâbûrî ile kendisi arasında geçen nefse (ruh) dair tartışmalar.

64. Konuşmalar (*Ḫuṭab*), şükür duaları ve secili sözler.

65. Bu konuşmalar sebebiyle kendisine izafe edilenler konusunda özür dilemeyi içeren bir cevap.

66. *Muḫtaṣaru kitābi uklides.* Zannedilen bu eser, *en-Necāt*'a ilave edilmiştir.

67. Aritmetik üzerine bir makale.

68. Zühd ve benzeri konularda birçok kaside ve şiir. Bunlarda kendi durumunu anlatır.

69. Arapça, Farsça mektupları, konuşmaları, yazışmaları ve basit yazıları.

70. *Ta'ālik 'alā mesā'ili ḥuneyn.*[43] Tıbba dairdir.

71. *Kavānīn ve mu'ālecāt ṭıbbiyye.*

72. *'Işrūn mes'ele.* Çağdaşlarının sorduğu sorulara cevaptır.

73. *Mesā'il 'idde eṭ-ṭıbbiyye.*

74. "en-Nudūr" denilen meseleler.

75. *Mesā'il tercemehā bi't-tezākir.* Notlarla açıklamalarda bulunduğu konular.

76. *Cevābu mesā'il yesīra.* Basit konulara dair cevaplar.

77. Bağdat âlimlerine yazdığı ve kendisi ile filozofluk taslayan Hemedanlı biri arasında hüküm vermelerini istediği bir mektup.

78. Yine bir arkadaşına yazdığı ve kendisiyle bu Hemedanlı arasında hüküm vermesini istediği bir mektup.

79. Birçok meseleye cevap.

80. Hüznün mahiyetinin açıklanmasına dair sözleri.

81. Aristo'nun *Kitābu'n-nefs*'ine yazdığı şerh. Bu şerhin *el-İnṣāf*'ın bir bölümü olduğu söylenir.

82. "Fuṣūl" diye bilinen nefse dair bir makale.

83. Astrolojinin asılsızlığına dair bir makale.

84. *Kitābu'l-milaḥ fin-naḥv.* (Gramerle ilgili fıkralar)

85. *Fuṣūl ilāhiyye fī iṣbāti'l-evvel.*

86. *Fuṣūl fī'n-nefs ve'ṭ-ṭabi'iyyāt.*

87. Zühd üzerine, Ebû Sa'îd b. Ebî'l-Hayr'a yazdığı mektup.

88. Tek bir şeyin hem cevher hem de ilinti olamayacağına dair makale.

89. İlimlerin dalları konusunda kendisiyle bazı âlimler arasında geçen meseleler.

90. *Ta'līkāt.* Hemedanlı doktor Ebû'l-Ferac'ın İbn Sînâ'nın meclisinde tuttuğu notlar ve verdiği cevaplar.

91. *Mesālik ve bikā'u'l-'arḍ.* Yeryüzünün yerleşilmemiş bölgeleri ve gezilen yerleri hakkında olduğunu, diğer eserlerinde belirttiği bir eseri.

[43] Humeyn b. İshâk (ö. 260/873), Yunanca bilimsel ve felsefi eserleri Arapça'ya çeviren Nastûrî mütercim. Onun *Mesā'il* adlı eseri o zamanın İslam dünyasında tıbba giriş kitabı olarak kabul edilmiştir. Bkz. İbn Ebî Useybi'a, *'Uyūnu'l-enbā fī ṭabakāti'l-aṭıbbā*, Beyrut 1966, I. 197.

92. Bir dairenin çevresi ile tanjantın meydana getirdiği açının sayısal olamayacağı hakkındaki özet.

93. *el-Mūcez eṣ-ṣağīr. ʿUyūnu'l-ḥikme*'nin "Mantık" bölümüdür.

94. *ʿUyūnu'l-mesa'il.*

95. *Sebʿa maḳālāt.* Ebû'l-Hasen b. Ahmed b. Muhammed es-Sehlî için yazmıştır.

96. Ebû'l-Hasen el-Âmirî'nin sorduğu sorulara cevaplar. On dört meseleden ibarettir.

97. *Mefātiḥu'l-ḫazāin.* Mantıka dairdir.

98. Cevher ve Araz (ilinti) konusundaki sözleri.

99. *Kitābu te'vīli'r-ru'yā.*

100. *Risāle fī'l-ʿışk.* Fakih Ebû Abdillâh için yazmıştır.

101. *Risāle fī'l-ḳuvā'l-insāniyye ve idrākātihā.*

KADERİN SIRRINA DAİR RİSALE

Biri eş-Şeyh er-Reîs Ebû Alî b. Sînâ'dan –Allah ona rahmet etsin– sufilerin "Kaderin sırrını bilen dinsiz olur" sözünün mânâsını sordu. Buna cevap olarak dedi ki: Bu mesele en muğlak konulardandır ve sadece remizli olarak anlatılabilecek ve kapalı bir şekilde öğretilebilecek müşküllerdendir. Çünkü bu konunun açık olarak anlatılmasının halk üzerinde olumsuz etkileri olabilir. Bu meselenin temeli Peygamberimizden –Allah'ın selamı üzerine olsun– rivayet edilen "Kader, Allah'ın sırrıdır. Allah'ın sırrını ifşa etmeyiniz"[1] hadisine ve yine, biri Emîru'l-Mu'minîn Alî'ye –ra.– [bu konu hakkında] soru sorunca onun verdiği şu cevaba dayanmaktadır: "Kader, derin bir denizdir, ona dalmayın". Sonra ona tekrar sorduklarında: "O, taşlık bir yoldur, orada yürümeyin!" demiştir. Aynı soru tekrar sorulunca da; "O, çıkılması çok güç bir yokuştur, ona tırmanmayın!" demiştir.

Şimdi bil ki, kaderin sırrı, daha önce bilinmesi gereken bazı öncüllere bağlıdır. Bunlardan birincisi kainat düzeni, ikincisi ceza ve mükafatın olduğunu bildiren haberler,[2] üçüncüsü ise ruhların haşri meselesidir.

Birinci öncül şunu bilmendir ki, kainat ister ulvi ister süfli bütün parçaları ile, Allah'ın onların varlığına ve yaratılmalarına (*ḥudūṯ*) sebep olmasından ve onları bilmesinden, idare etmesinden ve varlıklarını irade etmesinden müstağni olamazlar. Aksine her şey Allah'ın tedbiri, takdiri, ilmi ve iradesi ile olur. İşte bu, genel olarak ve görünüşte yapılabilecek açıklamadır. Fakat biz, konuyu bu açıklamalar çerçevesinde Kelamcıların anladığı gibi değil de ger-

[1] Bu rivayet Ebû Nu'aym'ın *Ḥilyetu'l-evliyā* adı tabakat kitabı dışında yer almamakta olup, sıhhatinin son derece kuşkulu olduğu ortadadır. Rivayet için bkz. Alî el-Muttakî, *Kenzu'l-'ummāl*, I. 132, no 621.

[2] Burada *ḥadīṯ* kelimesi 'haber' olarak çevrilmiştir. Aşağıda görüleceği gibi İbn Sînâ, bu ikinci öncülün açıklamasında hiçbir hadis zikretmemektedir. Bu yüzden çeviride 'haber' kelimesi tercih edilmiştir.

çekte olduğu gibi anlatacağız. Bunun delil ve burhanlarını da göstermek mümkündür. O hâlde eğer şu âlem, iyilik ve kötülüğü ihdas eden ve sakinleri arasında hem salih hem de şâki kişileri ortaya çıkaran unsurları ihtiva etmemiş olsaydı, âlemin tam bir düzeni olmazdı. Çünkü âlemde sadece sırf iyilik olsaydı ve başka hiçbir şey olmasaydı, o zaman bu âlem başka bir âlem olurdu ve böylece bu âlemin şimdikinden farklı bir terkip üzere olması gerekirdi. Yine, şayet âlemde kötülükten başka bir şey olmasaydı, bu âlem başka bir âlem olurdu. Hâlbuki, mevcut durum/düzen üzere mürekkep olan âlem içinde hem iyilik hem de kötülük bir arada durmaktadır.

İkinci öncül şudur ki, eskilere (*kudema*) göre mükafat, eriştiği olgunluk derecesi nispetinde ruhun lezzet almasından ruhun noksan kaldığı nispette tadacağı elemden ibarettir; ceza ise ruhun noksan kalması demek, onun Allah'tan uzaklaşması [yabancılaşması *bu'd*] demektir. Bu ise 'lânet', 'ceza', 'öfke' ve 'gazap'tır. Ruh, bu noksanlıktan dolayı elem duyar. Allah'ın kuldan razı olması, kula yakın olması demektir; kulun dostu olması ile kastedilen de ruhun olgunluğudur. İşte onlara göre, ceza ve mükafatın mânâsı budur, başka bir şey değildir.

Üçüncü öncül ise şudur ki, haşir, insan ruhunun kendi âlemine dönmesinden ibarettir. Bunun içindir ki, Allah [Kur'an'da] şöyle buyurmuştur: "Ey huzur içinde olan ruh! Sen Rabbin'den razı ve Rabbin de senden razı olarak O'na dön!" (89. Fecr, 27-28). Bütün bunların ispatı için delillere ihtiyaç vardır.

Bu öncüller böylece ortaya konduktan sonra deriz ki, görünüşte bu âlemde meydana gelen kötülükler, Aristo'nun ilkesine göre (*'alā 'aṣli'l-ḥakīm*), âlemin yaratılmasındaki maksat değildir; esas maksat sadece iyiliklerdir. Kötülükler ise, yoksunluk ve mahrumiyetten ibarettir. Eflatun'a göre ise, hem iyilik hem de kötülük amaçlanmış ve irade edilmiştir; bu âlemdeki yükümlülerin (*mukellefīn*) uymak zorunda oldukları emir ve yasaklar sadece Allah'ın ilminde emirlere uyacağı bilinenleri teşvik etmek, yasaklardan sakınacağı bilinenleri de sakındırmak içindir. Bu durumda emir, yükümlünün o fiili işlemesinin; yasak da, kötülükten sakınanın sakınmasının bir sebebi olmaktadır. Şayet emir olmasaydı, kimse o fiili yapmak istemezdi; yasak da olmasaydı, kimse o fiilden uzak durmazdı. Bu sanki şuna benzer: Yasak olmasaydı yüz kötülükten yüzünün de vuku bulması mümkün iken, yasak olun-

ca bu kötülüklerden ancak elli tanesi vuku bulabilir. Hâlbuki yasak olmasaydı yüzü de vuku bulacaktı. Emirler de böyledir. Emir olmasaydı hiçbir iyilik meydana gelmezdi. Hâlbuki ortada emir olunca yüzde elli iyilik ortaya çıkar.

Övgü ve kınamaya gelince, bunun iki gayesi vardır: Birincisi, iyilik işleyeni, kendisinden yapılması istenen benzer fiilleri tekrar tekrar yapıp alışkanlık hâline getirmeye teşvik etmektir; ikincisi ise kötülük işleyeni tekrar benzer bir kötülük işlemekten sakındırmak, kötülük işlemeyeni de kendisinden yapılması istenmeyen, ancak yapmaya gücü yettiği fiillerden uzak kalmasını sağlamaktır.

Mükafat ve cezanın kelamcıların zannettikleri gibi olması ve mesela zina edenin boyunduruk ve zincirlere vurulması, ateşte tekrar tekrar yakılması, yılan ve çıyanın onun üzerine salınması şeklinde cezalandırılması doğru değildir. Çünkü bu, düşmanına bir zarar veya elem vermek suretiyle ondan hınç almak isteyen birinin davranışıdır ki, Allah'ın sıfatları açısından [O'nun hakkında] böyle bir şey söylemek imkânsızdır. Çünkü bu, aynı kötülüğü yapmak isteyen başka birinin bu kötülüğü yapmaktan sakınmasını arzu eden; yahut o kötülüğü tekrar işlemekten sakınmasını isteyen bir kimsenin fiilidir. Kıyametten sonra bir kimsenin yükümlülüğü veya emir ve yasaklara muhatap olması düşünülemez ki, gördüğü mükafat veya cezadan dolayı sakındırıldığı şeylerden sakınıp uzak dursun ya da emrolunduğu şeyi yapmak istesin. O hâlde mükafat ve cezanın Kelamcıların düşündüğü şekilde olması yanlıştır.

Suç işleyenlere verilen şerî cezalara gelince; bunların da işlevi; işlediği suça son veren biri için alıkoyucu olması bakımından yasaklara benzer. Hâlbuki bu cezalar olmasa o kimsenin suç işleme ihtimali vardır. Bazen de cezalar suç işleyenin başka bir kötülüğü işlemesine engel olduğu için, onun yararına olur. Diğer taraftan insanların ya şeriatın ya da aklın hükmü ile bağımlı olmaları gerekir ki, âlemin düzeni tamamlansın. Bu iki bağdan [şeriat ve akıl] hiçbiri ile bağımlı olmayan birinin işlediği kötülüklere karşı konulamayacağını ve bu iki bağdan kurtulmanın yaygınlık kazanması ile dünya düzeninin bozulacağını görmez misin? Allah en iyi bilen ve en büyük hikmet sahibidir.

[PEYGAMBERLERİN] PEYGAMBERLİKLERİN[İN] İSPATI ve ONLARIN KULLANDIKLARI SEMBOL ve ÖRNEKLERİN YORUMU HAKKINDA RİSALE

Esirgeyen ve Bağışlayan Allah'ın Adıyla.

Er-Reîs Ebû Alî b. Sînâ (Allah'ın rahmeti üzerine olsun) der ki:

Sen –Allah senin hâlini düzeltsin– onların ne burhani,[1] ne de cedelî[2] hiçbir delile dayanmaksızın mümkün olanı zorunlu kabul edip iddia etmeleri, hatta iddia sahibinden açıklama istenmesi bile alay konusu olabilecek olan hurafeler kadar imkânsız olan deliller ileri sürmeleri yüzünden, peygamberliğe inanıp tasdik etme konusunda sendeki kökleşmiş olan şüpheleri yok etmek için, sana söylediklerimin bir özetini bir risale hâline getirmemi istedin –Allah sana uzun ömürler versin– ben de senin bu isteğini yerine getiriyor ve diyorum ki:

Bizzat bir şeyde olan her şey, o şey var olduğu müddetçe, onunla bilfiil beraberdir. İlintisel olarak bir şeyde olan her şey ise, bazen onda bilkuvve, bazen de bilfiil bulunur. Bir şeyde bu durum bizzat ise o, onda devamlı olarak bilfiil bulunup; onda bilkuvve olanı –ya aracı ile ya da aracısız olarak– bilfiil hâline çıkarır. Bunun örneği ışıktır: Işık bizzat görüldüğü gibi, bilkuvve görülebilir olanı bilfiil görülebilir hâline getiren sebeptir. Bir başka örnek de ateştir: Ateş bizzat sıcaktır ve başka şeyleri ısıtan da odur. Onları da ya bir aracı sayesinde ısıtır –suyu ibrik ile ısıtması gibi–, ya da aracısız ısıtır –ibriği bizzat, yani temas yoluyla aracısız ısıtması gibi–. Bu konuda verilebilecek pek çok örnek vardır.

İki şeyden meydana gelen (mürekkep) her şeyde, bu iki şeyden biri diğerinden ayrı bulunursa, diğeri de birinciden ayrı bulunur. Buna örnek olarak sirke ve baldan meydana gelen 'sekencebin'i[3]

[1] Burhan, öncülleri yakiniyattan yapılan bir kıyas şeklidir. Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1986, s. 187.

[2] Diyalektik (cedel), öncülleri meşhurat veya müsellemat'tan yapılan kıyastır. Bkz. Öner, *Klasik Mantık*, s. 188

[3] Bkz. s. 23, dipnot 32.

verebiliriz. Sirke baldan ayrı bulunursa, bal da sirkeden ayrı bulunur. Diğer bir örnek de bakırdan insan şeklinde yapılmış olan insan heykelidir. Bakır insan şeklinden ayrı bulunursa, bu şekil de bakırdan ayrı bulunur. Tümevarım (istikra) yoluyla bunun böyle olduğu görülür ve buna dair örnekler de pek çoktur.

Şimdi derim ki: İnsanda öyle bir yeti vardır ki bununla diğer canlılardan ve onların dışındakilerden ayrılır. Bu, akıl (*en-nefs en-nāṭıka*) denilen yetidir. Bu yeti istisnasız bütün insanlarda vardır. Ancak aklın mertebelerinde durum böyle değildir. Çünkü aklın yetileri insandan insana farklılık gösterir. Birinci yeti (*kuvve*), zatında biçimsel olmayan tümellerin, maddelerinden soyutlanmış biçimlerini almaya hazır olan yetidir. Bu yüzden ona –'heyûlâ'ya[4] benzetilerek– heyulânî akıl (maddi akıl) denmiştir. Bu bilkuvve tam olan akıldır. Bunun örneği, bilkuvve yakıcı değil, bilkuvve soğuk olan ateştir.

İkinci yeti, genel kabul görmüş fikirlere sahip olduğu için, tümel biçimleri tasavvur etme güç ve melekesine sahiptir. Bu da bilkuvve tam bir akıldır. "Ateşin yakma gücü vardır." sözü gibi.

Üçüncü yeti, bilfiil akledilebilir olan tümellerin biçimlerini tasavvur edebilen yetidir. Önceki iki yeti bunları alır ve fiiliyata çıkarır. 'Akl-ı müstefad (kazanılmış akıl)' adı verilen budur. Bunun heyûlânî akılda varlığı bilfiil olmadığı gibi bizzat da değildir. O hâlde, onun ondaki varlığı, onda bizzat var olan bir var ediciden gelmektedir, ki bu var edici sayesinde bilkuvve olan bilfiil hâline gelir. Tümel akıl (*el-'aklu'l-kullî*), tümel ruh (*en-nefsu'l-kullî*) ve âlemin ruhu (*nefsu'l-'ālem*) diye nitelendirilen budur.

Bizzat kabullenme[5] yetisine sahip olan, nasıl aracı ile ve aracısız olmak üzere iki şekilde kabulde bulunursa, tümel fa'âl akıl (*el-'aḳl u'l-fa'āl el-kullî*) da, kabullenme olduğunda iki şekilde kabullenir:

1. Onun kabullenmesi aracısız olur –aklın açık (bedihi) gerçeklerini ve genel kabul görmüş fikirleri kabul etmesi gibi–.

2. Aracı ile olur –ikincil ma'kulleri[6] birincil ma'kuller aracılığıyla kabul etmesi ve dış duyu (*el-ḥissu'ẓ-ẓāhir*), ortak duyu (*el-ḥissu'l-muşterek*), vehm yetisi ve düşünce (*fikr*) âletleri ve maddeleri aracılığıyla kazanılmış olan ma'kul şeyler gibi–.

Aklın kabullenme özelliği –açıkladığımız üzere– bazen aracı ile bazen de aracısız olduğuna ve onun bizzat aracısız kabulü söz konusu

[4] Heyûlâ, 'ilk madde' demektir. İlk madde ise sureti (formu) olmayıp, şekilsizdir.

[5] Kabullenme (kabul/*reception*). Mesela balmumunun kendisine verilen şekli 'kabullenme' özelliğine sahip olması gibi.

[6] Ma'kul (*intelligible*): Akıl ile algılanan.

olmadığına göre; ondaki bu özellik ilintiseldir. O hâlde bu özellik başka bir (akıl)da bizzat bulunur ki, [insan aklı] bu özelliği, işte bu bizzat kabul etme özelliği olandan alır. Buna meleki (melek'e ait)[7] akıl denir ki, bu akıl aracısız bizzat kabullenir ve onun kabullenmesi, kendi dışındaki diğer yetilerin kabullenmesinin sebebini teşkil eder.

İlk ma'kullerin aracısız kabullenme özelliğine sahip olmaları, kısaca, sadece iki yöndendir: Ya bu kabullenmenin kolay olmasından ya da kabul edenin (*receptor*) aracısız olarak, ancak, kabulü kolay olanı kabul edebilmesindendir.

Sonra kabul eden ve kabul edilende kuvvet ve zayıflık, kolaylık ve zorluk yönünden farklılık olduğunu gördük. Bu kabullenmenin, sonsuz olması ise imkânsızdır. Çükü zayıflık yönünden son nokta, ister aracı ile ister aracısız tek bir ma'kulu bile kabul etmemesidir. Kuvvet yönündeki son nokta da aracısız kabul etmesidir. Bu durumda her iki yönde hem sonlu hem de sonsuz olur ki, bu bir çelişkidir (*hulf*) ve mümkün değildir.

İki şeyden (*ma'nayeyn*) bileşik (mürekkep) olan bir şeyde, iki şeyden biri diğerinden ayrı olarak bulunduğunda, diğerinin de birinciden ayrı bulunduğunu açıkladık. Yine bazı şeylerin akıldan[8] sudûr edenleri aracısız kabul etmediklerini, bazı şeylerin de akıldan sudur edenleri aracısız kabul ettiklerini de gördük. [Bu yeti] zayıflık yönünden sonlu olursa, zaruri olarak kuvvet yönünde de sonlu olacaktır.

Sebepler arasındaki birbirinden üstünlük şu şekilde olur: Tikel özlerden (*enniyyāt*) kimi bizzat kendisiyle kaim iken, kimi de başkasıyla kaimdir ki, bunlardan birincisi daha üstündür. Kendisiyle kaim olan ya maddelerde olmayan biçimler ve özlerdir (*enniyyāt*); ya da maddede bulunan biçimlerdir ki, birincisi daha üstündür. Şimdi ikinciyi bölümlere ayıralım, zira esas konumuz o idi. Maddi biçimler –yani cisimler– ya gelişip büyüyendir ya da gelişip büyüyen değildir. Birincisi daha üstündür. Büyüyüp gelişen de ya canlıdır ya da cansızdır. Birincisi daha üstündür. Canlı olan ya akıllıdır (*nātık*) ya da akıllı değildir. Birincisi daha üstündür. Akıllı olan ya meleke sayesinde ya da meleke olmaksızın bu akla sahiptir. Birincisi daha üstündür. Melekeye sahip olan ya tam olarak fiile çıkmıştır ya da çıkmamıştır. Birincisi daha üstündür. Fiile çıkan ya aracıyla çıkmıştır ya

[7] Burada 'melek' ile kastedilen Cebrail'dir. Çünkü ayın bulunduğu kürenin (felek) aklına Müslüman Aristocular 'akl-ı fa'âl' diyor ve onu Cebrail ile özdeşleştiriyorlardı. Bu yüzden bu kürenin aklına 'meleki' akıl' (akl-ı fa'âl) da diyorlardı.

[8] Yani 'fa'âl akıl'dan.

da bir aracı olmaksızın. Birincisi daha üstündür. İşte buna peygamber (*nebî*) denir ki, maddi biçimlerdeki üstünlük onda son bulur.

Her üstün olan, kendisinden aşağıdakilere hakim ve onun başkanı olduğuna göre, peygamber de, kendilerinden üstün olduğu bütün cinslere hâkim ve onların başkanı, reisidir.

Vahiy işte bu sudûrdur (*ifâḍâ*). Melek de bu kabul edici ve suduru alıcı yetidir ki, sanki tümel aklın (*el-'aḳlu'l-kullî*) akıtması (*ifâḍâ*) ile ona devamlı bir akış olur, ancak bu akış parça parçadır ve onun zatından dolayı değil, ilintisel olaraktır. Bu da alıcının (*ḳâbil*) tikel oluşundandır. Çeşitli mânâlardan dolayı meleklere çeşitli isimler verilmiştir. Onların bütünü, bizzat parçalanmaz olup tek bir bütündür; ancak alıcının tikel olmasından dolayı, ilintisel olarak parçalanmayı kabul eder. Vahiy denilen akışın (*ifâḍâ*), maddi âlemin ilim ve siyaset bakımından salahı için uygun görülen herhangi bir ifade şeklinde (*'ibâra*) alınmasına 'peygamberlik' (*risâlet*) denir. Kendisinin görüşleri sayesinde duyular dünyasının salahının siyaset ile; akıl âleminin salahının da ilim ile gerçekleşmesi için uygun görülen herhangi bir ifade şekliyle, vahiy adı verilen bu akışı tebliğ edip [insanlara] ulaştırana da 'peygamber' [*rasûl*] denir.

İşte peygamberliğin ispatı, mahiyetinin açıklanması, vahiy, melek ve vahyedilen şeyler konusunda özetle söylenecek olan budur. Peygamberimiz Muhammed'in (sav.) peygamberliğinin doğruluğuna gelince, akıl sahibi olan, onu diğer peygamberlerle (as.) kıyasladığında, onun doğruluğunu anlayacaktır. Bu yüzden [bu konuda] sözü uzatmak istemiyoruz.

Şimdi gelelim bana sorduğun rumuzların (sembol) açıklanmasına: Denilmiştir ki, peygamberin sözlerinin remz (sembol), kelimelerinin de işaret (*îmâ*) olması şart koşulmuştur. Nitekim Eflatun *Kitâbu'n-nevâmis* (*Kanunlar*) adlı eserinde şöyle der: "Peygamberlerin [kullandıkları] sembollerin mânâlarına vakıf olmayan, 'İlahi melekut'a erişemez". Yunanlıların filozoflarının önde gelenleri ve peygamberleri de kitaplarında sembol ve işaretler kullanırlar ve sırlarını bunların içine gizlerlerdi. Pisagor, Sokrat ve Eflatun işte bunlardandır. Eflatun ise Aristo'yu, hikmeti (felsefeyi) her tarafa yaymasından ve ilmi açıklamış olmasından dolayı kınamıştır. Buna rağmen Aristo bile: "Her ne kadar ben böyle davrandıysam da, yine de kitaplarımda, ancak, zeki âlimlerden az bir grubun vakıf olabileceği pek çok sırlar bıraktım" demiştir. Peygamber Muhammed (sav.) kaba-saba bir bedeviyi [bu] ilme ne zaman vakıf kılabilmiştir

ki, aynı şekilde, bütün insanları vakıf kılabilmiş olsun? Hâlbuki o bütün insanlara gönderilmişti. Siyaset ise, peygamberler için kolay bir iştir, [insanlara] sorumluluk ve vazife yüklemek de öyledir.

Bana ilk sorduğun şey, Peygamber Muhammed'in (sav.) Rabbinden (cc.) alıp [insanlara] tebliğ ettiği şu ayet idi:

> Allah yerin ve göklerin nurudur. Onun nuru, içinde kandil olan bir kandil yuvasına benzer. Kandil bir cam içerisindedir. Cam da sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır. (Kandil) ne doğuda ne de batıda bulunan mübarek bir zeytin ağacının yağıyla tutuşturulur. Bu ağacın yağı neredeyse ateş değmeden bile ışık verecek gibidir; nur üstüne nurdur. Allah dilediğini nuruna iletir. İşte Allah insanlara [böyle] misaller verir. Allah her şeyi çok iyi bilendir.[9]

Ben derim ki: Nur, biri asli (*zâtî*) diğeri mecazi olmak üzere iki mânâ için ortaklaşa kullanılan bir isimdir. Asli olan mânâ, Aristo'nun dediği gibi şeffaf olması itibarıyla, şeffaf olanın mükemmelliğidir. Mecazi mânâ ise iki şekilde anlaşılabilir: Ya iyilik (*hayr*); ya da iyiliğe götüren sebep. [Ayette] kastedilen, her iki şekliyle, mecazi olan mânâdır. Yani demek istiyorum ki Yüce Allah bizatihi iyiliktir ve her iyiliğin de sebebidir. Zati olanla zati olmayanın hükmü de aynıdır.

"... Yerin ve göklerin" sözü bütünü (*kull*) ifade eder.

"... Kandil yuvası (*mişkât*)" sözü heyûlânî aklı ve insan aklını ifade eder. Çünkü kandil yuvasının duvarları birbirine yakındır, aydınlanmaya son derece elverişlidir. Zira duvarlar birbirine ne kadar yakın olursa, kandil yuvasındaki yansıma da o kadar kuvvetli, dolayısıyla ışık da o kadar çok olur. Nasıl bilfiil akıl ışığa benzetilmişse, onun alıcısı da [ışığın] alıcısına benzetilmiştir ki, o da şeffaf olandır. Şeffaf olanların en şeffafı ise havadır. En şeffaf hava da kandil yuvasındakidir. Kandil yuvası heyûlânî aklın sembolüdür ki, onun kazanılmış akla nispeti, kandilin kandil yuvasına nispeti gibidir. Kandil, bilfiil kazanılmış aklı ifade eder. Çünkü ışık (nur), filozofların tarif ettikleri gibi, şeffaflığın son sınırıdır ve onu kuvveden fiile çıkaran odur. Aynı şekilde kazanılmış akıl da heyûlânî aklın en mükemmel şeklidir ve onu kuvveden fiile çıkaran da odur. Kazanılmış aklın heyûlânî akla nispeti, kandilin, kandil yuvasına nispeti gibidir.

"...Cam içerisindedir." sözüne gelince; Heyûlânî akıl ile kazanılmış akıl arasında başka bir seviye veya yer vardır ki,

[9] 24. Nûr, 35.

aralarındaki ilgi, şeffaf olan (hava) ile kandil arasındaki ilişki gibidir. Bu ise, gözle bakıldığında kandili şeffaf olana ulaştıran aracı, yani içinde fitil bulunan yağ haznesidir ki, buradan da lamba camı çıkar. Zira cam, ışığı geçiren şeffaf cisimlerdendir.

- Sonra (Allah): "...Sanki inci gibi parlayan bir yıldız..." diyerek onun şeffaf ve berrak bir cam olduğunu, şeffaf olmayan renkli cam olmadığını açıklamak istemiştir. Zira renkli [cisim]lerin hiçbiri şeffaf değildir.
- "...Mübarek bir zeytin ağacının yağıyla tutuşturulur..." sözüyle düşünme yetisine işaret etmiştir. Zira, nasıl yağ, lambanın maddesi ve öznesi (faili) ise, düşünme yetisi de akli fiillerin maddesi ve öznesidir (*mevḍū'*).
- "...Ne doğuda ne batıda bulunan..." (sözüne gelince): Doğu; dilde ışığın doğduğu yer, batı da ışığın kaybolduğu yerdir. Işığın bulunduğu yer için mecazen doğu dendiği gibi, ışığın kaybolduğu yere de mecazen batı denir. [Allah'ın], sözün esasını ışık kılıp, ışık araçlarını ve kaynaklarını ona bina ederek, onunla birlikte zikretmekle, benzetme için uygun olan şartlara nasıl riayet ettiğine dikkat et!
- "...Ne doğuda ne Batı'da..." sözüyle ifade edilen sembolün mânâsı şudur: Düşünme yetisi mutlak mânâda, ışığın mutlak olarak içine doğduğu saf aklî yetilerden değildir. İşte "ne doğuda bulunan (mübarek) bir ağaç" sözünün mânâsı budur. O, ışığın yok olduğu ve mutlak mânâda 'Batı' olarak nitelendirilen heyûlânî yetilerden de değildir. İşte "ne batıda..." sözünün mânâsı da budur.
- "...Bu ağacın yağı neredeyse ateş değmeden bile ışık verecek gibidir." sözüyle düşünme yetisi övülmektedir.
- "...Değmeden bile..." sözündeki 'değme'den kastedilen ise, bitişme ve *ifāḍa*'dır (akış, emanation).
- "...Ateş" sözü ise şu anlama gelir: Mecazi ışıkla gerçek ışık ve her ikisinin gereçleri ve doğurdukları sonuçlar arasında benzetme yapıldığından; bir şeyin başka bir şeyde bulunmasının sebebi olan 'bizzat fail' normalde fail kabul edilene, yani ateşe benzetilmiştir. Çünkü ateş aslında renksiz olmasına rağmen, normalde aydınlatıcı kabul edilir. [Allah'ın] benzetmenin şartlarına nasıl riayet ettiğine dikkat et! Yine ateş elementleri (*ummehāt*) kuşattığı için, âlemi kuşatan da –ancak, maddi

mânâda üstten kuşatma değil de mecazi mânâda kuşatma– ateşe benzetilmiştir ki, bu da âlemi kuşatan tümel akıldır.

Bu akıl, Afrodisyaslı İskender'in[10] –Aristo'nun söylediğini iddia ederek– zannettiği gibi, 'İlk', 'Gerçek İlah' değildir. Çünkü bu akıl bir yönden 'bir' ise de, birçok tümelin biçimlerini içermesi açısından da 'çok'tur. O hâlde o, bizzat değil ilintisel olarak 'bir'dir ve o 'bir'liğini, bizzat 'bir' olandan alır ki, o da Bir olan Allah'tır (cc.).

Peygamber Muhammed'in (sav.) Rabbi'nden tebliğ ettiği "O vakit sekiz (melek) Rablerinin tahtını (arş) üzerlerinde taşırlar."[11] ayetine gelince, bu konuda deriz ki: Bütün dinlerde (*şerî'at*) yaygın olan "Allah arşın üzerindedir." sözüdür. 'Arş' kelimesinin birçok mânâlarından biri de, onun yaratılmış maddi (*el-mubde'a el-cismâniyye*) varlıkların sonu mânâsına gelmesidir. Şeriata inananlardan Müşebbihe [fırkası] ise Allah'ın hulûl etmek suretiyle[12] [bizzat] arşın üzerinde olduğunu iddia ederler.

Fakat felsefi terminolojide filozoflar, bütün felekleri kuşatan 'dokuzuncu felek'i, maddi varlıkların sonu olarak kabul etmişler ve yüce Allah'ın orada ve onun üzerinde olduğunu söylemişlerdir. Ancak Allah'ın orada oluşunun –Aristo'nun *Kitâbu semâ'i'l-kıyân* (fizik) adlı eserinin sonunda da ifade ettiği gibi– hulûl suretinde olmadığını da belirtmişlerdir.

Şeriata bağlı olan filozoflar arştan kastedilenin bu Felek/Gökküre (*hâza'l-cirm*) olduğunda görüş birliği içindedirler. Onlar bunu şöyle açıklamışlardır: Felek (Gökküre) kendisinin ruhu tarafından, şevkle (arzu) hareket ettirilir. "...kendisinin ruhu (*bi'n-nefs*) tarafından..." demelerinin sebebi, hareketlerin ya özsel ya da özsel olmayan olmak üzere iki türlü olmasındandır. Onlar bu hareketin özsel olmadığını ortaya koymuşlardır. Özsel olan hareket ise ya tabiidir ya da ruhun etkisiyledir. Onlar bu hareketin tabii olmadığını da ortaya koymuşlardır. O hâlde geriye, hareketin, ruhun etkisiyle olması kalmaktadır. Onlar feleğin ruhunun akıl sahibi, mükemmel ve etkin (*fa'al*) olduğunu, üstelik feleklerin sonsuza dek değişmeksizin varlığını sürdüreceğini ifade etmişlerdir. Şer'i (dinî) bilgiler arasında, Meleklerin, canlı, akıllı ve ölümlü olan insanlar gibi olmayıp ölümsüz oldukları, meşhur ve yaygındır. Felekler için de onların canlı, akıllı ve ölümsüz oldukları söy-

[10] *Alexandre of Aphrodisias.*
[11] 69. Hâkka, 17.
[12] İbn Sînâ, *Tis'a resâ'il*, İstanbul 1298, s. 87'de "...hulûl etmeksizin".

lendiğine ve yine diri, akıllı ve ölümsüz olana 'melek' dendiğine göre, feleklere de 'melekler (*melāike*)' demek mümkündür. Bu öncüllerin zikredilmesinden sonra, arşın 'sekiz' tarafından taşınması konusunda müfessirlerin, "buradaki sekizden maksadın sekiz felek olduğuna" dair yorumları da anlaşılmış olur.

Taşıma (*ḥaml*) ise iki mânâya gelir; a) insanın bir şeyi taşıması –ki taşıma deyimine en uygun olan mânâ budur–. Mesela bir insanın sırtında taş taşıması gibi. b) Tabii olarak taşıma: Mesela, "suyu yeryüzü, ateşi de hava taşımaktadır" dediğimizde kastedilen taşıma böyledir. Burada kastedilen taşımanın birinci mânâsı değil, tabii taşımadır.

[Kur'an'da geçen] "...o gün", "o ân (*es-sā'a*) ve kıyamet" gibi kelimelerin mânâsı, şeriatın sahibinin (Hz. Peygamber) şu sözüyle kastettiği anlamdadır. "Ölen bir canlının kıyameti kopmuş demektir".[13]

Bedenden ayrılmasıyla insan ruhunun gerçekleşmesi kesin olduğundan, ceza ve mükafat ve buna benzer şeyler de o vakte bırakılmıştır.

Peygamber'in (sav.) Rabbinden (cc.) haber verdiği "Cehennemin üzerinde öyle bir köprü (*ṣırat*) vardır ki, kıldan ince kılıçtan keskindir. Hiç kimse bu köprüden geçmeden cennete giremeyecektir. Kim bu köprüden geçebilirse kurtulur, kim de geçemeyip düşerse hüsrana uğrar."[14] sözüne gelince; bu söz üzerinde durmadan önce, ceza nedir, mükafat nedir, cennet ile kastedilen nedir, cehennemden kastedilen nedir, bilmen gerekir.

O hâlde derim ki; Mükafat (*ṣevāb*), ne ilimle, ne de amel (pratik) ile, erişilmesi mümkün olmayana meyledip, çabalamaksızın, ilk İlahi inayette sonsuza dek kalmaktan ibarettir. Bu ise ancak bilgi alanında mükemmele eriştikten ve pratik alanındaki düşüklüklerden kaçındıktan sonra gerçekleşebilir. Çünkü [ruh bu düşüklüklerden kaçınmazsa] bir alışkanlık ve âdet meydana gelir ve ruh bu alıştığı şeyleri arzular, onların yokluğuna dayanamaz. Bu sebeple mükafat ancak, hayvani ruha fiillerinde ve algılarında –zaruri olanlar hariç– aykırı davrandıktan sonra gerçekleşebilir.

Gerçekten de helak olanlar, ancak hayvani yetilerden olan vehmin, duyuların çalışmadığı durumlarda, soyut formlar konusunda yanlış hüküm vermesinden dolayı helak olmuşlardır. Maddi aklın çiz-

[13] Hadisi el-Askerî, *el-Emṡāl* adlı eserinde, ed-Deylemî, *Musnedu'l-firdevs*'inde rivayet etmiştir. Hadis sahih değildir. Bkz. *Kenzu'l-'ummāl*, Beyrut 1405, XV. 548, no 42123; *el-Maḳaṣidu'l-ḥasene*, s. 428, no 1183.

[14] Bkz. Alî el-Muttakî el-Hindî. *Kenzu'l-'ummāl*, XIV. 384, 386-389.

diği yollar, insan aklını şaşırtacağından, ona uyanlar şüpheden aslâ kurtulamaz, dinden çıkar, kaçınılmaz bir fesada duçar olur ve o kimsenin geleceği mahvolur. Böyle bir kimse, bir defa bu inanılan formlarla ifsat edilince, artık akıl –kendisini [kuvveden] fiile çıkaracak olan şerefli ve yüce akli formlardan soyutlanmış olarak– kendisini bu [yalancı] formlara bir tür uygunluk içinde görür. Tabii olarak akıl, kendisine engel teşkil eden sebepleri aramaya sevk edilir. Bu durum, tabii merkezinden uzaklaştırılıp kaldırılan bir taşa benzer. Taş bırakılınca kendisine engel olan sebep ortadan kalktığı için bu yerini terk eder ve aşağı doğru düşerek tabii yerine döner. Bu ise, dış ve iç duyular, vehm, hafıza ve düşünce (fikir) gibi, kazanılmış aklı elde etmesini sağlayan araçların bozulmasından sonra olur. Bu durumda zatının tamamlayıcısı olan şeyleri elde etme konusunda –bunu elde etmek için gerekli araçlara sahip olmadığı hâlde– tabiatını arzular.

Özellikle ruh bu durumda kalmaya devam ettiği sürece, bundan daha büyük bir felaket olabilir mi? Ruhun pratik alandaki düşüklüklerle uygunluk arz etmesine gelince, ruhun bu kötü yakınlarından ayrı kalması şüphelidir. Zira o, uygunluk hâlinde olduğu şeylere alışmış, onların duyusal-şehvani lezzetlerine mani olmamıştır. Ancak fert, duyusal-şehvani yetiye sahip değilse, bu lezzetleri nasıl elde edebilir? Nitekim "Yolcu olan birine aşık olma" tabiri vardır. Çünkü onun [ya yolculuğa çıkması ya da] ölmesi kaçınılmazdır. Bu taktirde sen eziyet ve sıkıntıya duçar olur, ayrılık ateşinin sıcaklığıyla yanar tutuşursun.

Ceza ve mükafatın (*'iḳāb-ṣevāb*) mânâsını özet olarak açıkladığımıza göre, şimdi cennet ve cehennemin mahiyetinden bahsedebiliriz. Deriz ki: Âlemler, duyusal, hayali/vehmî ve akli olmak üzere üç türlü olduğuna göre, kalınacak yer –ki cennet budur– akıl dünyasıdır. Hayal ve vehim dünyası ise –açıklandığı üzere– bozulma dünyasıdır. Duyular dünyası ise kabir âlemidir.

Sonra bilesin ki akıl tümellerin çoğunu tasavvur edebilmek için tikellerden [yola çıkacağı] tümevarıma (*istiḳrā'*) muhtaçtır. Şüphe yok ki bu da dış duyulara muhtaçtır. Biliyorsun ki akıl dış duyudan hayale, oradan vehme, oradan düşünceye (fikre) olmak üzere –ki bu yol süflî âlemdir– dar ve zor bir yol takip ederek, sonunda kendi zatına varırken akleder. O hâlde aklın süflî âleminde nasıl [zor] bir yoldan geçtiği görülmektedir. Eğer akıl bu yolu geçerse akıl âlemine ulaşır. Eğer bu yolda kalır da vehmi akıl zanneder ya da vehmin gösterdiklerini gerçek sanırsa süflî âlemde kalır, cehenneme

yerleşmiş olur. Dolayısıyla da helak olur, büyük bir hüsrana uğrar. İşte [Hz. Peygamber'in] sırat hakkındaki sözlerinin mânâsı budur.

Peygamber Muhammed'in (sav.) Rabbi'nden haber verdiği "(Cehennemin) üzerinde on dokuz vardır."[15] ayetine gelince; ateşin ne olduğu anlaşıldığına ve özetle onun hayvani ruh olup, devamlı cehennemde olduğunu açıkladığımıza göre [şimdi deriz ki:] Hayvani ruh idrakî (algısal) ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır. Pratik olan da, zevk ve elem ile ilgili olmak üzere iki türlüdür. Algısal[16] olan ise hayalin dış duyularla algılanabilenleri tasavvur etmesidir ki, bu algılanabilenlerin sayısı on altıdır. Bu formlara hükmetmesi zorunlu olmayan (yani 'mümkün' olan) vehm yetisi de bu sayıya ilave edildiğinde, 2+16+1=19 eder. Böylece "...Cehennemin üzerinde on dokuz vardır" ayetinin doğruluğu ortaya çıkar.

"Biz cehennem bekçilerini meleklerden yaptık."[17] ayetine gelince; duyularla algılanamayan latif güçlere 'melekler' denmesi şeriatta [yaygın bir] âdettir.

Peygamber Muhammed'in (as.) Rabbi'nden [bize] haber verdiği "Cehennemin yedi, cennetin de sekiz kapısı olduğu"[18] hususuna gelince: Algılanabilen varlıklar ya –dış duyular gibi– tikeller tarafından algılanır ki, bunların sayısı beştir ve formları maddeleri ile beraber algılarlar; ya da maddeden soyutlayarak tasavvur edip algılanır –mesela hayal adı verilen, duyumların toplanma yeri gibi–. Buna bir de, bu formlara 'mümkün' olarak hakim olan bir yeti ilave edilir ki, bu de vehmdir. Ayrıca bu formlara zorunlu olarak hükmeden bir yeti de vardır ki, bu da akıldır. Bunların toplamı sekizdir.[19] Bunların sekizi bir araya gelirse sonsuz mutluluğa ve cennete götürür. Bunların yedisi bir araya gelir, bunları tamamlayan sekizinci bulunmazsa, bu durum ebedi hüsrana ve bedbahtlığa götürür. Dilde bir şeye ulaştıran şey, onun 'kapı'sı olarak nitelendirilir. Bu yüzden cehenneme götüren yedi şeye 'cehennemin kapıları'; cennet'e götüren sekiz şeye de 'cennetin kapıları' denmiştir.

İşte bütün meselelerin özet olarak izahı bundan ibarettir.

[15] 74. Muddessir, 30.

[16] Metinde 'ilmiyye (bilgiye, düşünceye ait)' denmekte ise de, doğrusunun 'idrakiyye (algısal)' olması gerekmektedir.

[17] 74. Muddessir, 31.

[18] et-Taberânî ve el-Hâkim, İbn Mes'ûd'dan rivayet etmiştir. Bkz. *Kenzu'l-'ummâl*, IV. 211, no 10196).

[19] Bunlardan beş tanesi, bildiğimiz beş duyudur ki, bunlara hayal, vehm ve akıl eklenince sekiz yeti ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, hayal, altıncı; vehm, yedinci; akıl ise sekizinci ve en yüksek bilgi yetisi olmaktadır.

I. ER-RİSÂLETU'L-ARŞİYYE

Giriş

Esirgeyen, bağışlayan Allah'ın adıyla.

Allah'a hamd olsun. Hamd da O'nun nimetlerindendir. Daima ve her durumda O'nun iyilik ve cömertliğine güvenirim.

Yolumu (felsefemi) izleyenlerden birisi, inanılması gerektiği gibi Allah, sıfatları ve fiilleri hakkında tevhid ilminin gerçeklerini, taklitten uzak kalıp, saf inceleme yolunu seçerek özlü bir şekilde açıklayan kapsamlı bir kitapçık yazmamı istediler. Ben de onun bu isteğini –Rabbimiz, Allah'ın yardımına sığınarak– kabul ettim.

Bu özlü kitapçık üç ana esası kapsamaktadır:

Birinci esas: Zorunlu varlığın (*vācibu'l-vucūd*) ispatı,

İkinci esas: O'nun birliği,

Üçüncü esas: O'nun için sebeplerin söz konusu olmadığı hakkındadır.

Birinci Esas
Zorunlu Varlığın İspatı

Bilesin ki varlıkların ya bir sebebi vardır ya da yoktur. Bir varlığı gerek var olmadan önce zihinde, gerekse gerçekten var iken ele aldığımızda, eğer bir sebebi varsa ona 'varlığı mümkün' (*mumkinu'l-vucūd*) deriz. Çünkü varlığı mümkün olanın fiilen ve gerçekten var olması, onun varlığının mümkün oluşunu ortadan kaldırmaz.

Eğer ne şekilde olursa olsun onun bir sebebi yoksa, ona zorunlu varlık (*vācibu'l-vucūd*) deriz. Bu ilkenin kesinliği ortaya çıkınca, varlık dünyasında, varlığının sebebi olmayan bir varlık bulunduğunun delili şudur:

Bu varlık ya mümkün varlıktır ya da zorunlu varlıktır. Eğer zorunlu varlık ise, bizim dediğimiz doğrulanmış olmaktadır. Eğer

mümkün varlık ise, mümkün varlık, ancak onun varlığını yokluğuna tercih eden bir sebepten dolayı var olabilir. Eğer bu sebep de mümkün ise, 'mümkün'ler birbirine bağımlı olurlar ve aslâ var olamazlar. Zira var saydığımız bu varlık, kendinden önce sonsuz bir varlık olmadıkça var olamaz, bu ise imkânsızdır. O. hâlde mümkün varlıklar neticede 'zorunlu varlık'a dayanırlar.

İkinci Esas
Allah'ın 'Bir'liği

Bilesin ki, zorunlu varlığın, ne şekilde olursa olsun 'iki' olması mümkün değildir. Bunun delili de şudur: Şayet başka bir zorunlu varlık daha düşünsek bunların birbirinden ayırt edilebilmesi gerekir ki, iki ayrı varlıktan söz edilebilsin.

Ayırt edilmek ise ya özsel ya da ilintisel olabilir. Eğer ikisinin ayırt edilmesi, ilintisel bir sebepten ise, bu ilintisel sebep ya her ikisinde de bulunur ya da sadece birinde bulunur.

Eğer birini diğerinden ayıran 'ilintisel' sebep her ikisinde de varsa, her ikisinin de 'sebepli (*ma'lūl*)' olması gerekir. Zira 'ilintisel olan', bir şeyin mahiyeti gerçekleştikten sonra ona ilinti olandır. Şayet ilintisel (özellik), varlığının gereği olarak kabul edilir ve sadece birinde olup diğerinde bulunmaz ise, o taktirde; ilintisel sebebi bulunmayan, zorunlu varlık olur, diğeri ise zorunlu varlık olamaz.

Eğer ikisinin birbirinden ayırt edilmesi özsel ise –ki özsel demek, bir şeyin özünü meydana getiren demektir– ve şayet her birinin, onunla diğerinden ayırt edilebildiği özsel bir özelliği var ise, o taktirde bunların her ikisi de 'bileşik'tir. Bileşik olanın ise bir sebebi vardır. O zaman ikisi de zorunlu varlık olamaz.

Şayet bu özsel özellik sadece birine ait ise, diğeri de her ne şekilde olursa olsun 'bir' ise ve hiçbir şekilde 'bileşik' değilse, özsel özelliği olmayan 'zorunlu varlık'tır, diğeri zorunlu varlık olamaz.

Böylece zorunlu varlığın özsel bir özelliği olmadığı anlaşıldığına göre, zorunlu varlığın 'iki' olamayacağı da anlaşılır. Bilakis her varlık, gerçekliğinin kendisiyle sabit olduğu özsel gerçekliği bakımından 'tek' ve 'bütün' olup, başkasının bunda iştiraki söz konusu olmadığına göre, her var olanın varlığını kendisinden aldığı [zorunlu] varlıkta bu [ikilik] nasıl düşünülebilir?

Üçüncü Esas
O'nun Sebeplerinin Olmamasına Dair

Bu ise, birinci esasın bir sonucundan ibarettir. Bil ki, zorunlu varlığın ne surette olursa olsun sebebi yoktur. Sebepler ise dört türlüdür:

1. Bir şeyin varlığının nedeni olan sebep: Bu etkin sebeptir.
2. Bir şeyin varlığının gayesi olan sebep: Gâî ve tamamlayıcı sebep.
2. Bir şeyin varlığı kendinde gerçekleşen sebep: Maddi sebep.
4. Bir şeyin varlığı kendisiyle olan sebep: Sûrî sebep.

Bu sebeplerin dörtle sınırlandırılışının nedeni ise şudur: Bir şeyin sebebi ya onun yapısına dahildir ve varlığının bir parçasıdır; ya da onun dışındadır. Eğer dahil ise ya bir şeyin bilfiil değil bilkuvve var olduğu şeydir ki, bu maddedir; ya da bir şeyin bilfiil içerisinde olduğu şeydir ki, bu da surettir (form). Eğer dışında ise ya bir şeyin varlığının sebebi olan şeydir ki, bu faildir; ya da bir şeyin varlığının gayesi olan sebeptir, ki, bu da maksat ve gayedir.

Bu dört hususun temel esaslar olduğu anlaşıldığına göre, bunlara dikkat edilsin. Şimdi bu esaslardan çıkan meseleleri açıklayalım;

O'nun fail (etkin) bir illeti olmadığının delili gayet açıktır. Zira, O'nun varlığının bir sebebi olmuş olsaydı, yaratılmış olurdu. Hâlbuki O, zorunlu varlıktır.

O'nun fail sebebi olmadığı ortaya çıktığına göre, bu durumda O'nun mahiyeti varlığından farklı değildir. O cevher de olamaz, ilinti de. Varlıklarını birbirinden alan, bir yönden zorunlu varlık, bir yönden de mümkün varlık olan iki ayrı varlık da olamaz.

O'nun mahiyetinin varlığından (inniyet) ayrı olmayıp, varlığı ile gerçekliğinin aynı olduğunun izahı şöyledir: Çünkü varlığı gerçekliğinin aynı olmasaydı, varlık onun gerçekliğine ilinti olurdu. İlinti olan her şey sebeplidir. Sebebi olan her şey de bir sebebe muhtaçtır. Bu sebep, ise ya onun mahiyetinin dışındadır ya da mahiyetiyle aynıdır. Eğer dışında ise, zorunlu varlık olamaz, etken sebebe de muhtaç olur. Eğer bu sebep ile mahiyeti aynı ise, sebebin tam olarak var olması gerekir ki, başkasının onunla var olması mümkün olsun. Mahiyet ise varlıktan önce var olamaz, ondan önce var olsaydı, ikinci bir varlığa ihtiyacı olmazdı.

Bundan dolayı soru 'varlık' konusuna gelip dayanır:

Eğer varlık mahiyete ilinti olmuşsa[1], nereden ilinti olmuş ve gerekmiştir? Bundan anlaşılıyor ki, onun varlığı ile mahiyeti aynıdır ve onun için etken bir sebep söz konusu değildir. Başka varlıklar için mahiyet ne ise, O'nun varlığının zorunluluğu da odur. Buradan anlaşılmaktadır ki, zorunlu varlık, hiçbir şekilde diğer varlıklara benzemez. Çünkü O'nun dışındaki varlıkların mahiyetleri varlıklarından ayrıdır.

O'nun ilinti olmadığını da şöyle açıklarız. Çünkü ilinti, bir dayanakta (*mevḍū'*) olan varlıktır. Bu bakımdan, dayanak ondan önce gelir ve dayanak olmadan da onun var olması mümkün değildir. Hâlbuki zorunlu varlığın, kendi varlığının sebebi olmadığını daha önce ifade etmiştik.

Varlıklarını, biri diğerinden alan iki zorunlu varlığın olması mümkün değildir. Bunun açıklaması da şudur: Bunlardan her biri, diğerine bağımlı olması noktasından, diğerinden sonra olmak; kendisine bağımlı olunan ise diğerinden önce olmak durumundadır. Hâlbuki bir şey varlığına nispetle hem önce hem sonra olamaz. Diğer taraftan, diğerinin 'yok' (adem) olduğunu düşünsek, öteki zorunlu varlık olur mu, olmaz mı?

Şayet zorunlu varlık olur ise, onun diğeriyle ilgisi yoktur. Eğer zorunlu varlık değilse, o hâlde varlığı mümkündür ki, bu durumda başka bir zorunlu varlığa muhtaçtır. O hâlde zorunlu varlık 'bir'dir ve varlığını hiçbir şeyden almaz. O her bakımdan zorunlu varlıktır ve varlığını başkasından almaz.

O'nun bir yönden zorunlu bir yönden de mümkün varlık olamayacağını ise şöyle açıklarız: Mümkün varlık olması yönünden, varlığı başkasına bağımlı olur ve dolayısıyla bir sebebi olmuş olur. Zorunlu varlık olması yönünden ise onun için hiçbir bağımlılık söz konusu değildir. Dolayısıyla o, hem var, hem de yok olmuş olur ki, bu imkânsızdır.

O'nun edilgen maddi bir sebebi olmadığının delili ise şudur: Çünkü edilgen sebep, varlığı kabullenen dayanağı (*maḥall*) yani varlığı veya varlığın kemalini kabullenmeye elverişli olanı (dayanak) ortaya çıkaran sebeptir. Zorunlu varlık ise, katıksız bilfiil kemaldir, O'nun için kesinlikle eksiklik söz konusu değildir. Her kemal O'nundur, O'ndandır ve O'nun zatından sonradır. Hiçbir eksiklik mecazen dahi olsa O'nun için söz konusu değildir. Sonra

[1] Yani mahiyetin varlığı ilintisel ise.

bütün kemal ve güzellikler O'nun varlığındandır. Hatta, O'nun varlığının kemalinin tezahürleridir. O hâlde kemali başkasından nasıl alabilir? Böylece O'nun için edilgen (maddi) sebep söz konusu olmadığı açığa çıkınca, O'nun için bilkuvve olan hiçbir şey söz konusu değildir. O'nun gelecekte olması beklenen bir sıfatı da yoktur. Aksine O'nun kemali bilfiil vardır, O'nun için maddi bir sebepten bahsedilemez.

'Bilfiil' sözü müşterek bir kelimedir. Yani O'nun dışındakilere ait her kemal 'yok (*ma'dûm*)' hükmündedir ve var olması beklenendir. Hâlbuki O'na ait bütün kemaller [şu ânda] vardır ve mevcuttur. O'nun bütün ilgilerden (*i'tibâr*) önce gelen mükemmel zatı 'bir'dir.

Böylece O'nun sıfatlarının zatına artık (ek) olmadığı açıkça ortaya çıkar. Çünkü artık olsaydı, sıfatlar zata nispetle bilkuvve olur, zat da bu sıfatların sebebi olurdu. Zira bu durumda zat, sıfatlardan önce olur ve dolayısıyla bir yönden etken, bir yönden de edilgen olurdu.

O'nun etken oluşu ile edilgen oluşu ayrı şeyler olduğuna göre, bu durumda biri diğerini dışlayan iki özellik söz konusudur. Bu, her şey için geçerlidir. Çünkü bir cisim hareket hâlinde iken, bir yönden hareket ettirme, bir yönden de hareket etme söz konusudur.

Eğer "O'nun sıfatı, zatına bir ilave değil, zatının oluşumuna (*takvîm*) dahildir. Zatın varlığı bu sıfatlar olmadan düşünülemez." denilirse, zat 'bileşik' olmuş olur ve böylece zatının 'bir'liği bozulur. Yine, edilgen sebebin reddedilmesinden, O'nun için değişmenin de imkânsız olduğu anlaşılır. Çünkü 'değişme' bir sıfatın yok olup, başka bir sıfatın var olması demektir. Bu taktirde O'nda bilkuvve varlık ve yokluk olmuş olur ki, bu imkânsızdır. Yine bundan, O'nun dengi olmadığı gibi zıddının da olmadığı anlaşılır. Zira 'iki zıt', tek bir dayanak (*mahall*) da birbiri ardından gelen ve birbirinden tamamen farklı olan iki zat demektir. Allah'ın zıdları şöyle dursun, ilintileri bile kabul etmesi söz konusu değildir. 'Zıt' ile, mülkünde O'na rakip olan şey kastedilecek olursa, yine O'nun zıddı olmadığı ortaya çıkar. O'nun yok olmasının imkânsız olduğu da açıktır, çünkü varlığının zorunlu olduğunu ispatladığımıza göre, yokluğu imkânsızdır. Zira bilkuvve olan [aynı ânda] bilfiil olamaz, aksi hâlde iki zıt bir arada bulunurdu. Bir şeyi kabullenen, kabullenme meydana geldiğinde, bu kabullenme özelliğini yitirmez. Aksi hâlde varlık ve yokluğun aynı ânda inkarı gerekir ki, bu da imkânsızdır.

Bu, bütün zatlar ve –melekler ve insan ruhları gibi– birlik arz eden bütün hakikatler için geçerlidir. Çünkü bunlar, cisimlere ait özelliklerden uzak olduklarından, yokluğu aslâ kabul etmezler.

O'nun biçimsel (formel) bir sebebinin de olmadığının deliline gelince: Biçimsel maddi sebep, ancak bir maddesi olduğu zaman meydana gelir ve gerçekleşir. Dolayısıyla biçimin, varlığa ve fiiliyata çıkıştaki maddi oluşumda katkısı olduğu gibi, maddenin de biçimin var oluşunda bir katkısı vardır. O hâlde böyle [biçimsel sebebi olan] bir şey sebeplidir. Biçimsel sebebin O'nda bulunmadığı anlaşıldığına göre; zaman, mekan, yön ve belli bir mekanda bulunma gibi bütün maddi ilintilerin de O'nda bulunamayacağı açıklığa kavuşur. Kısacası cisimler için söz konusu olabilen her şey O'nun için imkânsızdır.

O'nun için gâî [bir amaca yönelik] ve kemalî bir sebepten de bahsedilmeyeceğini ise şöyle açıklarız: Gâî sebep, bir şeyin –amaç olarak– varlığının sebebidir. İlk hakikat (Allah) ise, hiçbir şey yüzünden var olmuş değildir. Aksine her şey O'nun zatının kemali içindir ve O'nun varlığına bağlıdır, varlığını O'nun varlığından alır. Ayrıca gâî sebep, varlık bakımından diğer sebeplerden sonra gelse de, zihinde diğer seplerden önce gelir. Gâî sebep, etken sebebi bilfiil sebep yapan nedendir. Yani onun gâî sebebi olması cihetiyle [O'nun nedenidir.]

O'nun bu sebepten de münezzeh olduğu ispatlandığına göre, O'nun sıfatlarının da sebebi olmadığı anlaşılır. Buradan da O'nun mutlak cömert, hakiki kemal olduğu, yine O'nun müstağni oluşunun ne mânâya geldiği anlaşılmış olur. Yine O'nun için, bir şeyi güzel veya çirkin (iyi veya kötü) kabul etmenin söz konusu olmadığı da anlaşılır. Zira O, bir şeyi güzel kabul ettiği taktirde, güzel kabul ettiği o şey var olacak ve varlığını devam ettirecektir. Çirkin kabul ettiği şey ise yok olacak ve varlığı devam etmeyecektir. Bu varlıkların farklı oluşu, bu iddianın yanlışlığını ortaya koyar. Her bakımdan 'bir' olan bir şey, [aynı ânda] bir şeyi ve onun zıddını güzel göremez. Yine sıfatları reddedenlerden (Sıfatiyye) bir grubun[2] saçmaladığı gibi, O'nun için iyi ve en iyi/uygun ve en uygun olanı gözetmek de zorunlu değildir. Çünkü en iyi/en uygun olanı gözetmek O'nun için zorunlu olsaydı, bu fiilinden dolayı

[2] İbn Sînâ Mu'tezile'yi kastetmektedir. Hasımları onlara –sıfatları reddettikleri hâlde– bir şeyi tersi ile isimlendirme esasına dayanarak 'Sıfatiyye' de demişlerdir.

kendisine şükredilip hamdedilmesi gerekmezdi. Çünkü o [bu durumda], sadece kendisi için zorunlu olanı yapmış olurdu. Bu durumda, insanlardan borcunu ödeyen birine benzerdi ki, borcu ödemek hiçbir övgüyü gerektirmez. İleride açıklayacağımız gibi, Allah'ın fiilleri ise kendisindendir ve kendisinedir.

Bu Ön Bilgilere Dayanarak Allah'ın Sıfatlarının Açıklanması

Bil ki, O'nun zorunlu varlık olduğu ve her ne yönden olursa olsun 'bir' olduğu, sebeplerden münezzeh olup, hiçbir şekilde O'nun bir sebebinin olmadığı; yine O'nun sıfatlarının zatına artık (ek) olmadığı, övgü ve kemal sıfatlarına sahip olduğu ortaya çıktığına göre; O'nun *'ālim (bilen), ḳādir (güçlü), ḥayy* (diri), *murīd* (isteyen), *mutekellim* (konuşan), *semī'* (işiten), *basīr* (gören) vb. güzel sıfatları olduğunu da kabul etmek gerekir. Ayrıca O'nun sıfatlarının olumlu, olumsuz veya bu ikisinin bileşimi olmak üzere [üç türlü] olduğunu bilmek zorunludur. Sıfatlarının özelliği bu olunca, çok da olsalar 'bir'liği bozmazlar ve varlığının zorunlu olmasıyla çelişmezler.

Olumsuz sıfatlara gelince: Mesela kıdem (ezeli olması) böyledir. Çünkü bu sıfat öncelikle, O'nun için 'yok'luğun; ikinci olarak da sebepliliğin ve O'ndan önce bir 'ilk'in bulunduğunun reddedilmesi demektir. Yine 'bir' olması da bu tür sıfatlardandır. Zira o, ne şekilde olursa olsun, gerek fiilen gerek sözlü olarak (kavlen) bölünmeyendir. 'Zorunlu varlık' dendiğinde bunun mânâsı; O vardır, O'nun sebebi yoktur, O başkalarının sebebidir, demektir. Bu da olumlu ve olumsuz sıfatlarının bileşimine bir örnektir.

Olumlu sıfatlara gelince: *ḫālıḳ* (yaratıcı), *bārī'* (var edici), *muṣavvir* (şekil verici) olması ve diğer bütün fiili sıfatları bu gruba girer.

Olumlu ve olumsuzu birleştiren sıfatlara gelince, *Murīd* (isteyen) ve *ḳādir* (güçlü) sıfatları bunlardandır. Çünkü bu iki sıfat, yaratma ile birlikte ilim sıfatından meydana gelmiştir. Bunu öğrendiğine göre, O'nun diğer bazı sıfatlarını da zikredelim ki, bunlardan hareketle, zikretmediğimiz diğer sıfatların bilinmesi mümkün olsun.

Birinci Sıfat: Âlim Olması

Burada, O'nun zatını bilmesi ile, bilgisinin, bildiği şeylerin ve bilir olmasının aynı şey olduğunu; O'nun kendi dışındakileri bildiğini,

bütün bilinenleri zatı ile bildiğini; her şeyi tek bir bilgi ile ve bilinen var olsa da yok olsa da bilgisinde değişiklik olmaksızın bildiğini açıklayacağız.

O'nun zatını bildiğinin açıklanmasına gelince: O'nun bir ve sebeplerden münezzeh olduğunu ifade etmiştik. İlim ise maddi mülahazalardan soyutlanmış olan hakikatin elde edilmesidir. O'nun madde ve maddenin özelliklerinden soyutlanmış olarak 'bir' olduğu anlaşıldığına göre, bu hakikat (ilim) da, O'nun için bu şekilde söz konusudur. Soyutlanmış hakikate sahip olması söz konusu olan herkesin bilen (*ālim*) olduğuna, bunun O'nun zatı veya gayrı olması gerekmeyeceğine ve zatı O'ndan ayrılamayacağına göre O, zatını bilir.

O'nun bilgi, bilen ve bilinen olduğunun açaklanmasına gelince; bilgi soyut hakikatten ibarettir. Hakikat soyut olduğuna göre, O, aynı zamanda bilgidir. Bu soyut hakikat, O'na ait olduğuna ve O'nda mevcut bulunduğuna ve O'ndan gizli olamayacağına göre, O, bilen'dir. Diğer taraftan, soyut hakikat sadece O'nunla var olduğuna göre, O [aynı zamanda] bilinendir, ancak [burada kullanılan] ifadeler değişiktir.Yoksa O'nun zatına nispetle, bilen ve bilinen aynı şeydir. Mesela bilen olarak kendini ele al! Sen kendini bildiğinde, bilgin ya senden başka bir şeydir ya da seninle aynıdır. Şayet bilgin senden başka bir şey ise, sen kendini bilmiyorsun demektir. Eğer bildiğin sen isen, o zaman bilen de bilinen de aynı şeydir. Senin aklında şekillenen kendi biçimin ise, bu durumda bilgi zaten senin kendindir. Zira kendine yönelip kendini düşündüğünde, kendi hakikat ve mahiyetini kendinde tekrar (ikinci defa) göremezsin ki, sende, birden fazla olduğu hissi uyansın.

Bu durumda O'nun zatını kavradığı (*ta'akkul*) anlaşıldığına göre, aklı ise zatı ile aynı olduğu ve zatına bir ilave olmadığı için bu sıfatlardan dolayı O'nun zatına herhangi bir çokluk gelmeksizin O'nun bilgi, bilen ve bilinen olduğu ortaya çıkar. Kavrayan (*'ākil*) ile bilen (*'ālim*) arasında fark yoktur. Çünkü ikisi de maddenin mutlak olarak soyutlanmasından ibarettirler.

Kendi dışındakileri de bildiğinin ispatına gelince; kendini bilen herkes için daha sonra kendi dışındakileri bilmeme söz konusu olursa, buna engel olan bir şey var demektir. Bu engel, şayet [kişinin] kendinde (kâim) ise kendisini de bilmemesi gerekir. Eğer engel [kişinin] dışında ise dışta olan şeylerin kaldırılması mümkündür. O hâlde [Allah'ın] kendisi dışında olanları bilmesi mümkün ve hatta –bu bölümde göreceğimiz gibi– zorunlu olur.

O'nun bütün bilinenleri bildiğinin ispatı ise şöyledir: O'nun zorunlu varlık ve 'bir' olduğu, her şey varlığını O'ndan aldığı ve O'nun varlığı ile var olduğu; ayrıca zatını bildiği ve zatını bildiğinde de, bilgisi ne ise o olduğu, yani bütün gerçekliklerin ve varlıkların ilkesi olduğu ispat edildiğine göre, ne gökte ne yerde hiçbir şey O'nun bilgisi dışında kalamaz; bilakis var olan her şey O'ndan var olur. O, bütün nedenlerin sebebi olduğundan; sebebi, varedicisi ve yaratıcısı olduğu her şeyi de bilir.

O'nun, varlıkları bilinenlerin değişmesiyle değişmeyen ve tek bir bilgi ile bildiğinin ispatı: O'nun bilgisinin zatına ilave olmadığı, zatını bildiği ve bütün varlıkların ilk başlangıcı (*mebde'*) olduğu; ayrıca ilinti ve değişmelerden uzak olduğu ispatlanmıştı. O hâlde [diyebiliriz ki] O, varlıkları değişmez bir şekilde bilir. Çünkü bilinenler O'nun bilgisine tabidir; yoksa, O'nun bilgisi bilinenlere tabi değildir, ki bilinenlerin değişmesiyle [O'nun bilgisi] de değişsin. Zira O'nun varlıkları bilmesi, onların var olmasının sebebidir. Buradan bizzat bilginin de kudret olduğu anlaşılır. O, bütün varlıkları bildiği gibi –bizim açımızdan var olması da olmaması da mümkün olduğu için biz bilemediğimiz hâlde–, bütün mümkün varlıkları da bilir.

İkinci Sıfat: Ḥayy (Diri) Olması

O'nun 'bir' olduğu ve zatı için bir sebebin söz konusu olmadığı ispatlanmıştı. O'nun diri oluşunun, zatına ilinti bir sıfat olmadığını, aksine 'diri'nin "kendisini olduğu gibi bilen" demek olduğunu öğrenmiş ve O'nun bir olup, zatının, zatından ayrı olmadığını zikretmiş olduğumuza göre, O diridir. Çünkü O, zatını, zatında bilendir. O'nun kendi dışındakileri bilmesi söz konusu ise de, bu bilgisi zatını bilmesi dolayısıyladır.

Ayrıca 'diri' ile 'idrak eden', 'fail olan' da kastdedilir. Her kimin bilgisi, idraki (algılaması) ve fiili var ise o diridir. Bütün bilinenlerin, algılananların ve fiillerin sahibi olan, diri olmaya en layık olandır.

Üçüncü Sıfat: Murīd (İrade Sahibi) Olması

O'nun bir ve zorunlu varlık olduğu gösterilmişti. Yine ister yukarıya doğru ister aşağıya doğru olsun, varlık zincirinin O'nda son

bulduğu ve her şeyin O'ndan meydana gelip, O'na döneceği, her şeyin varlığının O'na bağlı olduğu da ortaya konmuştu. O hâlde O'nun dışındaki her şey O'nun fiilidir. O, bu varlıkların faili ve var edicisidir. Fail ise, fiilini ya bilinçli olarak ya da bilinçsiz olarak yapar. Bilinçsiz olarak yaparsa o taktirde fiili ya çeşitlilik (*muḫtelif*) ya da birlik (*muttefiḳ*) arz eder. Şayet fiili birlik arz ederse –ki arz etmemesi de mümkündür; zira iki taraftan biri ile ilgili olarak mümkün varlıkların cins ve türlerine, açık ve gizliye taalluk eden fiilerini bilmesi aynıdır– bu ilke veya sebep, 'yapı'dır (*tab'*)[3]. Şayet fiili çeşitlilik arz ederse, bu ilke veya sebep de bitkisel ruhtur (*en-nefs en-nebāti*).

Diğer taraftan fiilini bilinçli olarak yaparsa, ya bunu kavrama (*ta'aḳḳul*) ve bilgi (*'ilm*) ile yapar, ya da kavrama ve bilgi olmaksızın yapar. İkinci durumda bu, kendisinden hayvani fiiller çıkan ilkedir. Eğer kavrama ve bilgi ile yapıyorsa, fiili ya birlik ya da çeşitlilik arz eder. Çeşitlilik arz ederse, bu insan ruhu (*en-nefs el-insāniyye*) denen ilkedir. Eğer birlik arz ederse –çünkü bilgisinde çeşitlilik söz konusu değildir– bu da gökküresel ruhtur. (*en-nefs el-felekiyye*).

Bunu böylece anladıysan, Allah'ın fiillerinin de, bilgisizlik ve değişmenin söz konusu olmadığı bilgisinden çıkmış olduğunu da anlarsın. Varlıkların düzenini ve mükemmelliklerini en güzel şekilde bilmekten doğan her fiil irade iledir. O hâlde O, kendisinden sadır olacak varlıkların, varlığını en üstün düzen ve mükemmellikle, zatı ile bilir. Bu varlıklardaki farklılık ise, onların özlerinden ayrılmaz. Zira belli bir tabiatı olan, bu tabiatını terk edecek olsa, bu özellik onun tabiatı olamaz, çünkü tabiat zata ait bir özelliktir. Mesela, güneşin biçiminin kendisinin özsel bir özelliği olmasıyla güneş, güneş olmaz. Bitkisel, hayvani, insani ve gökküresel ruhlar için de durum aynıdır. Çünkü onlarda meydana gelen bütün değişme ve farklılıklar, onların maddelerindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Hâlbuki özsel olanın yok olması mümkün değildir.

'İlk', varlıkların eksiksiz ve tam bir bütün hâlinde, sağlamlık, kusursuzluk ve devamlılık açısından en güzel şekilde var olmasının sebebi olan bilgisi ile varlıklardan ayrılırsa, işte bu özelliğe 'irade' denir. Çünkü bu fiillerin O'ndan çıkması, O'nun varlığının mükemmelliğinin eserleridir. O hâlde O'nun bu fiilleri istemesi

[3] *'Tab'*, aslında 'mizaç', 'fıtrat' ya da 'tabiat' olarak da çevrilebilir. Dolayısıyla burada 'yapı'dan bir şeyin tabii özelliklerinin kastedildiği anlaşılmalıdır.

(*irâde*) [mantıken] zorunludur. Bundan anlaşılıyor ki inayet, yaratıklarından bir kısmına iyilikle yönelip, diğer bir kısmını ihmal etmeye meyletmek ve bunu istemek demek değildir. Nitekim biz O'nun gâî sebepten uzak olduğunu zikretmiştik. O hâlde inayet, her şeyde iyilik düzeninin düşünülmesidir (*taşavvur*). Bunlar bilenin bilgisine göre varlık alanına girerler. İşte değişmeyecek kadar yüce olan bu düşünce (*taşavvur*) 'inayet'tir. Bütün bu mükemmellikler (*kemâlât*) O'nun inayetinin ve iradesinin eserleridir.

Dördüncü Sıfat: Kadîr (Güçlü) Olması

[O kâdirdir], çünkü O'nun 'bilen' olduğunu, O'ndan meydana gelen fiilin, kendisinin bilgisine uygun olduğunu, iyilik düzenini –O'nun varlığının mükemmelliğininin eserleri olduğunu bilmeyi sağlayacak şekilde– bilmenin 'irade' demek olduğunu açıklamıştık. Bunu böylece anladığın zaman, 'Kâdir'in, fiili kendisinin iradesine uygun olan mânâsına geldiğini de anlarsın. [Kâdir] dilerse yapan, dilemezse yapmayandır. Ancak buna bakarak, dilemesiyle (*meşî'e*) iradesinin mutlaka farklı olması, dolayısıyla bazen dileyip bazen dilememesi gerekmez. Zira iradelerin farklı olması, gayelerin farklı olmasındandır. Hâlbuki O'nun fiilerinde hiçbir gayesinin olmadığını söylemiştik. O hâlde dilemesiyle iradesi bir demektir. Zira bu [söylediğimiz] şartlı bir önermedir. O hâlde, "Dilerse yapar." sözümüzden O'nun mutlaka dilemesi ve yapması gerektiği hâlde; "dilerse yapar, dilemezse yapmaz." sözümüzden, mutlaka dilememesi ve yapmaması gerekmez. Çünkü O, iyilik düzenini en mükemmel ve üstün bir şekilde bilir, O'nun dilemesi ve iradesi değişmez.

Beşinci ve Altıncı Sıfat: Semî' ve Başîr (İşiten ve Gören) Olması

Bunun açıklanmasına gelince: Varlıklar birbirinden farklıdır. Kimisi 'işitilen', kimisi de 'görülen'dir. O'nun 'işiten' olması, 'işitilenler'i bilmesi, 'gören' olması da, 'görülen'leri bilmesi demektir. Aslında bilgi birdir, ancak bilinenlerin farklı olmasından dolayı farklı isimler almıştır. Bu bilgi, varlıkların içyüzüyle ilgili olursa, O'na iç yüzünü bilen (*ḫabîr*)'; varlıkların dış yüzleriyle ilgili olursa, 'gözlemleyen (*şehîd*)' denilir. Sayılarla ilgili olursa O'na 'sayan (*muḥṣî*)'; işitilenlerle ilgili olursa 'işiten (*semî'*)'; görülünlerle ilgili olursa

'gören (*başīr*)'; varlıkların incelikleriyle –onları muhafaza edip gözetmekle beraber– ilgili olursa 'incelikleri gören (*laṭīf*)' denir. Bunların hepsi birarada olursa o zaman [O'nun hakkında] "Görülmeyenleri (*ğayb*) de, görülenleri de (*şehāde*) bilir"[4]; "ne yerde ne gökte hiçbir şey, O'nun bilgisi dışında kalamaz"[5] denir.

Yedinci Sıfatı: Mutekellim (Konuşan) Olması

O'nun 'bir' olduğunu ve 'dört sebep'ten de uzak (*munezzeh*) olduğunu söyledik. O'nu 'konuşan' olarak nitelendirmenin, sözleri tekrarlama, içten konuşma veya kelime ve cümlelerin delalet ettiği çeşitli kurgusal kavramlarla (*el-fikru'l-mutehayyele*) bir ilgisi yoktur. Aksine 'konuşma'nın mânâsı, ilimlerin O'ndan 'etkin akıl (*el-'aḳlu'l-fa'āl*)' veya 'yakın melek (*el-meleku'l-muḳarrab*)' denilen nakşedici kalem vasıtasıyla, Peygamber'in kalp levhasına akıtıl[ıp yazıl]masından ibarettir. Bu taktirde 'konuşma (*kelām*)', Peygamber'in (as.) elde ettiği bilgilerden ibaret olmaktadır. Bilginin birden fazla olması ya da çokluğu söz konusu değildir: "Bizim emrimiz ancak 'bir'dir ve göz açıp kapama gibidir."[6] Çokluk sadece, içten konuşma (*ḥadīṯu'n-nefs*), hayal ve duygularda olur. Peygamber (as.) gayb bilgisini Allah'tan melek vasıtasıyla alır. Hayal yetisi de bu bilgileri alır ve onları, çeşitli harfler ve şekiller hâlinde biçimlendirir. [Hayal yetisi] duygu levhasını boş bulur. Böylece bu ifadeler ve biçimler oraya işlenir. Oradan düzenli sözler işitilir ve bir insan şekli görülür. İşte vahiy budur. Çünkü vahiy, bir şeyi zaman dışı olarak peygambere iletmektir. Peygamber de saf ruhunda (*nefsuhu'ṣ-ṣāfiyye*) kendisine iletileni ve ileteni biçimlendirir. Bu tıpkı, ilimlerde bilinen nesnenin (*muḳābil*), biçiminin [zihninde] biçimlendirilmesi gibidir. [Zihne] işlenen bu biçimler (*muntekış*) bazen İbranice, bazen Arapça ifade edilir.Yani, kaynak bir olduğu hâlde, alıcı (*maẓhar*) çoktur. İşte meleklerin sözünü işitmek ve onları görmek bundan ibarettir. Bu zihne işlenenler, söz konusu biçim ile birlikte söze dökülürse, bunlar [kutsal] Kitab'ın ayetlerini oluştururlar. Şayet bunlar [zihne] işlenmiş bir söze dökülürse, bu da peygamberliğin bildirilmesidir (*İḫbāru'n-nubuv-*

[4] Kur'an'ın pek çok yerinde geçmektedir. Mesela bkz. 9. Ra'd, 13.
[5] 3. Sebe, 34 ve 61. Yûnus 10 ayetlerine işaret edilmektedir.
[6] 54. Kamer, 50.

ve). Bunun, duyumlanan ve gözlemlenen zihindeki hayal ile ilgisi yoktur. Zira duyu, duyumları (*mahsūsāt*) bazen iç, bazen de dış duyularla algılar. Nitekim biz varlıkları iç yetilerle algılarız (*nerā*). Çünkü biz önce algılar sonra biliriz; hâlbuki Peygamber (sav.) ise önce bilir, sonra algılar.

Bu sıfatları anladıysan ve O'nun zorunlu varlık olduğunu, 'bir' olduğunu, her ne şekilde olursa olsun O'nun için çokluğun ve gerek içte olsun, gerek dışta olsun bir sebebin söz konusu olmadığını da öğrendiysen, artık, Allah'a izafe edilen diğer hususları ve sıfatları anlaman kolay olur. Çünkü "O gerçektir (*hakk*)" dendiği zaman bunun mânâsı, varlığının zorunlu oluşuyla ilgilidir. Zira bir şey ya 'zorunlu varlık'tır ya 'imkânsız varlık'ır ya da 'mümkün varlık'tır. Zorunlu varlık mutlak gerçektir. İmkânsız varlık da mutlak gerçek dışıdır (*bātıl*). Mümkün varlık ise, kendisi bakımından gerçek dışı (*bātıl*), kendisinin varlığını gerektiren açısından zorunlu ve sebebinin ortadan kalkması açısından da imkânsızdır; bu sebeple imkânsız, dolayısıyla 'yok' hükmündedir. Neticede, sebebin bulunması veya bulunmaması açısından 'mümkün'dür.

"O cömerttir (*cevād*)" dendiğinde bunun mânâsı, O'nun karşılık beklemeksizin, 'övgü' ya da 'kötülenmekten kaçma' gibi bir amaç gütmeksizin ve de başkalarından faydalanmayı düşünmeksizin 'varlık' bahşetmesidir. Kral (*melik*) dendiğinde de, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, (mustağnî) her şeyin her konuda O'na muhtaç olduğu [varlık] anlaşılır. O'nun başkasına ihtiyacı olmama özelliğinde (*istiğnā*), başkasında aslâ bulunmayan üç husus vardır: Birincisi: Zâtı başkasına bağımlı değildir. İkincisi: Herhangi bir ilgiden (*idāfe*) uzak olan sıfatları başkasına bağımlı değildir. Üçüncüsü: [Varlıklarla] ilgi kurulabilen sıfatları da başkasına bağımlı değildir. Çünkü O'nun zatı, ilgi kurulabilen her şeyin (*mudāfūn*) ilkesidir; o hâlde onlardan öncedir. Onlardan önce olunca da, kendisini muhtaç olmaktan kurtaracak hiçbir şeye muhtaç değildir. O hâlde O'nun muhtaç olmaması (*ğınā*) O'nun zatındandır; ihtiyacı ortadan kaldıran başka bir şeyden dolayı değildir.

O'na 'ilk (*evvel*)' dendiğinde ise bu, bileşik olmayan, sebeplerden uzak olan zatı açısındandır. Varlıklarla olan ilgisi açısından ise, O, her şey kendisinden çıkan'dır. O hâlde var olan O'dur ve aslâ başka bir şey sebebiyle var değildir. Kendi dışındaki hiçbir şey yoktur ki, O, ondan önce olmasın. Bu şey'e nazaran O, 'ilk'tir (*evvel*); fakat onu var ettikten sonra da ondan sonradır (*āhir*). O

hâlde Gerçek (Allah) dışındaki varlıklara ait her mükemmellik, güzellik ve varlık, 'ilk' olan ve varlık kendisinden alınan 'ilk gerçek'e (Allah)' aittir; O'ndan başkasına ait olamaz.

O'na 'Son (*āḫir*)' dendiğinde de, yükselme zincirindeki varlıkların, izledikleri yolun sonunda O'na vardıkları kastedilmektedir.

Zâtında çokluk söz konusu olmamak, 'bir'liği bozulmamak ve O'na hiçbir sebep atfetmemek şartıyla, bütün sıfatlar O'na bu şekilde izafe edilebilir. O hâlde O'nun zorunlu varlık, 'bir' ve 'sebebi olmayan' olduğu, varlığının tam ve mükemmel olduğu ortaya çıkmış oldu. Bunları öğrendiğin zaman, O'nun dışındaki her şeyin O'nun fiili olduğunu ve zâtı gereği O'ndan meydana geldiğini, O'ndan önce 'yokluk (*'adem*)' ve zamanın bulunmasının şart koşulamayacağını da anlarsın. Çünkü zaman hareketlere bağlıdır ve onun sonucunda ortaya çıkar. Elbette ki, özsel yokluğun (*el-'ademu'z-zātī*) önce gelmesi şarttır, çünkü her şey bizzat helâk ve yok olucudur; onların varlıkları ancak yaratıcı sayesindedir. Kendi kendine var olan ise, varlığını başkasından alandan önce gelir. O hâlde Allah dışındaki her şeyin varlığından önce 'yokluk' özsel ve gerekli bir şekilde vardır.

Fiili kendinden olan fail, dıştan ilinti bir sebeple fiilini meydana getirenden daha şerefli ve yücedir. Bunun ispatı ise şöyledir: Zât, kendisinden bir şey çıkmaz (*ṣudūr*) da olduğu gibi kalırsa, ondan bir şey çıkmamış demektir. Şayet çıkarsa, o zaman kendisinde bir iradenin ve buna benzer türden bir özellik ve yapının (*tab'*) meydana gelmesi sebebiyle, özünde bir değişiklik olması kaçınılmazdır. Bu ise imkânsızdır. Hâlbuki O, zatında mükemmeldir ve fiiller O'ndan çıkar. O hâlde O, zamana, fiili yapmak için en uygun olan zamanı öğrenmeye, gâî bir sebebe, bir teşvik ediciye ya da zorlayıcıya bağımlı değildir. Çünkü zât kendisinden bir şey çıkmadığı ve çıkması ona ilinti olduğu zaman onun etkenliği (*fā'iliyye*) mümkündür. Mümkün'ün ise, [varlık ve yokluk] taraflarından birisi, ancak bir sebepten dolayı ağır basar. O hâlde etken (*fā'il*) olmayıp da sonradan etken olan bir sebepten dolayı böyle olur. Bu sebep de ya dışta ya içte olur. Sebebin dışta olması mümkün değildir, çünkü; O'ndan başka bir varlık yoktur ki, O'na etki etmesi mümkün olabilsin. Eğer sebep O'nun içinde ise, bu taktirde değişme ve edilgenlik (*infi'āl*) O'nun zatında demektir. Hâlbuki O, değişme ve edilgenliği nasıl kabullenebilir? Zira "dilediğini silip (*maḥv*), dilediğini bırakan (*iṯbāt*) ve kitapların anası (*ummu'l-ki-*

tāb) kendi katında olan[7] O'dur". Burada türlerin tikellerinden bazılarının yok edilip bazılarının var edildiğine; yok edilenlerin sürekliliği sonsuz olmadığından, onların yerine başkalarının konulduğuna işaret edilmektedir. Ayetteki 'kitapların anası'nın mânâsı, O'nun işinin (*'amelihi*) değişme ya da yok olma'dan münezzeh olan tümel bir şekilde taalluk etmesidir. O ezeli yaratıcıdır, gaybın anahtarlarının sahibi olan ebedi güçlüdür (*ḳādir*). Varlık unsuru O'ndandır. O hâlde O'nun ezeli varlığının zorunlu olduğu; varlığının bilgisini, bilgisinin de fiilini gerektirdiği anlaşılmış olmaktadır. Kendisi açısından bakılınca O'nun fiili yaratmadır; varlıklar açısından bakılınca da izâfi (*i'tibār*) kabul edilmelidir ki, varlıkların değişmesi ve yok olmasından O'nun da değişip yok olacağı sonucu çıkarılmasın ve yine bozulup yok olan varlıktan kalıcı (*bāḳī*) varlığa çıkarımla varılmasın. Zira tam aksine O, ilk olarak bizzat kendisinin delilidir, ikinci olarak da kendisine yol gösterendir (*murşid ileyh*). Allah zalimlerin ve cahillerin [kâfirlerin] kendisi hakkında söylediklerinden çok yücedir.

O hâlde yok olanların bir var ediciye muhtaç olmaları gibi, varlıkların da [ezelde ilk var olan] bir Kadîm'e muhtaç olmaları sebebiyle, Kadîm olanın Allah olduğu anlaşılır. Yoktan yaratmalarda değil, maddelerdeki duyumsal (*mahşūşa*) değişmelerde veya bu değişmelerin varlık ve devamlılık durumlarında gerçekten fail O ise; 'gerçekten fail' olması O'nun sonsuza kadar devamlı olmasını gerektirir. 'Yaratılan' ise, O'nun dışındaki her şeydir. Çünkü yaratılanın varlığı zatından değildir. Aksine 'ilk (*evvel*)' olan (Allah) sayesindedir.

Özetle ve titiz bir ifade ile söylemek gerekirse: Kadîm olan sadece yüce Allah'tır. Çünkü O, kendinden önce yokluk olmayan ve varlığını başkasından almayandır. Yaratılmış (*ḥādiş*) olan ise, O'nun dışındaki her şeydir. Çünkü yaratılmış olandan önce bir yokluk vardır, onun varlığı 'İlk (*Evvel*)' iledir. O'nun kudreti ne büyüktür!

O'ndan Çıkan Fiiller Hakkında

O'nun zorunlu varlık olduğunu, 'bir' olduğunu, O'nun çeşitli fiilleri gerektiren, zatına ek sıfatları olmadığını, aksine fiillerin O'nun

[7] 13. Ra'd, 39.

zatının mükemmelliğinin eserleri olduğunu öğrenmiş oldun. Böyle olunca, O'nun ilk fiilinin de 'bir' olduğu anlaşılır. Çünkü O'ndan iki (fiil) çıkmış olsaydı, bu çıkış iki ayrı yönden olur ve neticede fiildeki ikilik, failde de ikiliği gerektirirdi. Fiili zatından kaynaklananın zatı 'bir' ise, ondan ancak 'bir' çıkar. Eğer onda ikilik varsa, o, bileşik demektir. Bunun [Allah için] imkânsızlığını ise açıklamıştık. Bu sebeple O'ndan ilk çıkanın cisim olmaması gerekir. Zira her cisim madde ve biçimden meydana gelir. Madde ve biçim ise iki ayrı sebebe veya iki yönü olan tek bir sebebe muhtaçtır. Böyle olunca bu ikisinin (madde ve biçim) Allah'tan çıkması imkânsızdır; zira O'nda bileşikliğin hiçbir şekilde söz konusu olamayacağı ispatlanmıştı.

O hâlde O'ndan ilk çıkan şey cisim olamayacağına göre, [maddi olmayan] bir cevherdir ki, bu da 'ilk akıl'dır (*el-'aḳlu'l-evvel*). Nitekim gerçek din (*eş-şer'u'l-ḥaḳḳ*) de bunu doğrulamaktadır. Zira Hz. Peygamber bir hadisinde "Allah ilk olarak aklı yaratmıştır."[8], diğer bir hadisinde ise, "Allah ilk olarak kalemi yaratmıştır."[9] buyurmuştur. "Allah'ın Sünneti'nde [İlahi kanun] bir değişiklik göremezsin"[10] ayeti yaratmanın; "Allah'ın Sünneti'nde bir sapma göremezsin."[11] ayeti ise 'emr'in devamlılığına işaret etmektedir.

Evet, her şey sıra ve aracılar zinciri açısından O'ndan çıkmıştır. Biz, "bu fiil O'ndan çıkmıştır" dediğimizde sebep de sonuç da O'ndandır demek istiyoruz ki, bu O'nun fail oluşuna bir eksiklik getirmez. Aksine her şey, O'ndan, O'nun vasıtası ile ve O'na [dönük olarak] çıkar (*ṣudūr*). O hâlde O'ndan çıkan her şey belli bir sıraya göre ve belli aracılar vasıtasıyla çıkmıştır (*ṣudūr*). Bu yüzden önce gelen sonra; sonra gelen de önce gelemez. Çünkü onları önce ve sonra yapan O'dur. Bu aracılardan önce olanla sonra olanın bir arada olması mümkün değildir. O'ndan ilk çıkan varlık en şerefli olandır. Bundan sonra en şerefliden daha az şerefli olana inilir ve nihayet en değersiz olanda [çıkışlar (*ṣudūr*) silsilesi] son bulur. Burada ilk varlık 'akıl'dır; sonra 'ruh (*nefs*); sonra da gökkürenin kitle-

[8] Güvenilir hadis kitaplarında yer almayan ve hadis imamlarınca uydurma kabul edilen bu hadis için bkz. Aliyyu'l-Kârî, *el-Esrāru'l-merfū'a*, Beyrut 1971, s. 124, no 84; s. 137, no 107; İbn Arrâk, *Tenzīhu'ş-şerī'a*, Beyrut 1981, s. 213 vd.; el-Fettenî, *Teẕkiratu'l-mevḍu'āt*, Beyrut 1399, s. 28 vd.

[9] Yine sahih kabul edilmeyen bu hadis için bkz. el-Aclûnî, *Keşfu'l-ḫafā'* Beyrut 1351, I. 263, no 824; eş-Şevkânî, *el-Fevāidu'l-mecmū'a*, Kahire 1978, s. 478.

[10] 35. Fatır, 43.

[11] 33. Ahzâb, 62.

si (*cirmu's-semā*) ve nihayet dört elementin biçimleri ile birlikte maddeleri gelir. Bu elementlerin maddeleri aynı, biçimleri ise farklıdır. Bundan sonra tekrar en değersiz ve düşük olandan şerefli, ondan da en şerefli olana doğru bir yükselme olur ve nihayet akıl düzeyine denk olan bir aşamada bu yükselme son bulur. İşte Allah'a, bu baştan başlatma ve sonra geri döndürmeden dolayı 'Başlatan' (*mubdi'*) ve 'Geri Döndüren, tekrarlayan' (*mu'īd*) denir.

Kaza ve Kader Hakkında (Özet Olarak)

O'nun 'bir' ve 'değişikliğe uğramaz' olduğunu, ayrıca O'nun sıfatlarını kavradın. Bilinmesi gereken konulardan biri de şudur: O'nun kazası (*ḥukm*), O'nun bilinenleri, yani yoktan yaratıp meydana getirdiklerini kuşatan bilgisidir. Kaderi ise, sonuçlar için sebeplerin varlığını gerektirir. Ayrıca O'nun için zorlayıcı gâî bir sebep de söz konusu değildir. Sebebin varlığı sonucun da varlığını gerektirir. İşte sebep ve sonucun etraflı olarak ele alınmasıyla, bu varlıkların var oluşundaki İlahi hikmet ortaya konmuş olur ve varlıkların da mümkün olan en mükemmel şekilde var oldukları ortaya çıkar. Yine bu hususta varlıklar için mümkün olan mükemmelliğin onlarda bulunmamasının söz konusu olmadığı ve şayet imkân bakımından şu ânda var olduğundan daha mükemmel olması söz konusu olsaydı, yine şu andakinden başka türlü olamayacağı ortaya çıkar. Yine anlaşılır ki, bazı varlıklarda görülen kötülükler (*şurūr*), her ne kadar zorunlu ve gerekli olarak var olmuş olsalar da, âlemin düzenini temin *eden* eksiksiz bir hikmetten hâli değildirler. Bu hikmet olmasaydı, bu kötülükler var olmazdı. Çünkü iyilikler kötülüklerin ilkeleridir. İyilikler tamamlanıp son bulduğunda, kötülükler belki ortaya çıkar, belki de çıkmaz. Bu bir tek şeyde böyledir. Zıtlarda ise, birbirine ters ve uyumsuz olmaları sebebiyle, kötü olan şeyler bulunursa da, varlığa nispetle son derece nadirdir; zira varlığını tamamı iyiliktir veya iyiliği [kötülükten] fazladır.

Kötülüklere gelince, onların şahıslara, zamanlara ve yapılara (*ṭabīa*) izafe edilmesi gerekir. Bu, ileride geniş olarak açıklanacaktır. Herhangi bir türün bir ferdinde bir eksiklik ortaya çıkarsa, bu eksikliğin sebebi kabullenendeki (*ḳābil*) bir zayıflık veya kabiliyetindeki bir kusurdan dolayıdır; yoksa akış (*feyḍ, ṣudūr*) umumidir, bu konuda bir cimrilik ya da vermemezlik sozkonusu değildir. Cahillerin ve zayıf akıllıların, bu yorumun Allah'ın fiilleri-

ne de raci olduğunu zannetmeleri gerekmez. Zira O'nun fiilleri sıfatlarının sonucudur, sıfatları da zatındandır. Zat ise ebedi olarak zorunlu kılıcıdır. Şayet O'nun fiillerinin bir sebebi bulunmuş olsaydı, sıfatlarının da bir sebebi olurdu. Çünkü O'nun sıfatları fiillerinin kaynağıdır. Eğer O'nun fiillerinin bir sebebi olsaydı, o taktirde zatı bileşik olurdu. Hâlbuki bunun imkânsız olduğu daha önce geçmişti. Demek ki var olan her şey, olması gerektiği gibidir. O hâlde O'nun adaleti lütuf, lütfu da adalettir. Bilesin ki O'nun verdiği hükümleri kontrol edecek veya takdirine karşı çıkacak hiç kimse yoktur. Evet tabi ki, iyilik ve kötülüğü O'na izafe ederken dikkatli olman gerekir. Bu da ancak, sınırlayıcı (*ḥāṣır*) diğer bir ayrım daha yaparak orta bir yol izlendikten sonra öğrenilebilir. Bunun için deriz ki: Bilinen ya sırf iyiliktir ya sırf kötülüktür ya da bir yönden iyilik, bir yönden de kötülüktür. Bir yönden iyilik, bir yönden de kötülük olanın da, ya iyiliği fazla olur ya da iyilik ve kötülüğü eşit olur. Mutlak iyilik ise, vardır ve O, 'ilk gerçek'tir. Faal akıllar ve onlara yakın olanlar da böyledir, çünkü onlar iyiliklerin ve bereketlerin sebepleridir. Kötülüğe gelince ya mutlak kötülüktür ya kötülük [iyilikten] fazladır ya da [iyilik ve kötülük] eşittir. Bu son ikisi var değildir. Çünkü az bir iyiliğin var olması için pek çok kötülüğü kabullenmek, pek çok kötülük demektir. Mutlak kötülüğe gelince, onun varlığı imkânsızdır, hikmet de onun yaratılmasını gerektirmez. [Kötülükten] fazla olan iyiliğin yaratılmasını ise hikmet gerekli kılar; zira cömert olanın onu [yaratmayı] terk etmesi ona yakışmaz. Çünkü bu, her şeyin düzeninin en eksiksiz bir şekilde daha önce bilinmesinin bir sonucudur ve varlık için gereklidir; ayrıca pek çok iyiliklerin var olması için az bir kötülüğü kabullenmek, pek çok iyilik demektir. [Şimdi ele alacağımız] bu kısım yukarıda anlattıklarımızın bir sonucudur. Zira kötülüğü O'na izafe ettiğin zaman, genel mânâda izafe edersin. Mesela: "Allah her şeyin yaratıcısıdır."[12] ve "Allah sizi de, yaptıklarınızı da yaratmıştır."[13] ayetleri bu mânâdadır. İyiliği O'na izafe edince de, özel mânâda izafe edersin. Mesela: "İyilik Senin elindedir, sen her şeye kadirsin."[14] ve "Allah sizin için kolaylığı ister, zorluğu istemez."[15] ayetleri de böyledir. Çünkü 'İlk Gerçek' hayır-

[12] 39. Zumer, 62.
[13] 37. Saffât, 96.
[14] 3. Âlu İmrân, 26.
[15] 2. Bakara, 185.

ları akıtan, bereketleri indirendir. İyilik zatının ve ilk iradesinin bir gereğidir. Kötülük ise ilintisel ve ikincil iradesinin bir gereğidir. Burada irade ile, mükemmelliğin gereklerinden ve zamanın belirlediği hususlardan olan irade ve seçimi kastetmiyorum. Çünkü bu, 'ilk gerçek' için imkânsızdır. Zira daha önce iyiliğin O'ndan zorunlu olarak çıktığını/taştığını (*feyezān*) belirtmiştik. Böyle olunca, bu zorunluluktan, bunun bir zıddının olması da gerekir ki, bu da sözü edilen çıkışın/taşmanın/akışın bir sonucudur. Buna duyular dünyasından örnek verecek olursak; güneşe olan ilgisiyle ışık ve insana olan ilgisiyle gölgedir. O ise mutlak olarak var olandır. Bazı varlıklar, bir aracı olmaksızın O'ndan var olmuşlardır. İşte bu, 'ilk irade (*kaşd evvel*)' olarak adlandırılan ilk sebeple varlıktan dolayı (var olan) 'İlk Akıl'dır. Bunun böyle olması, aracısız ortaya çıkan [yukarıdan aşağıya doğru olan] düzenin (*tertīb*) zorunlu olmasından ve ikisi de akli olan bu düzenle, [aşağıdan yukarıya olan] yükselişin (*sulūk*)[16] mahiyetini dilin ifadeden aciz kalmasından dolayıdır. İşte bu, hiçbir şekilde kendisine kötülüğün karışmadığı sırf iyiliktir, ki, dinî ıstılahta 'kaza' olarak adlandırılan da budur. Çünkü 'kaza' tek bir düzen üzere devamlı var olan hüküm demektir. O'ndan ilk olarak ve daha sonra sırayla çıkan ikincil akıllar bu düzen üzeredirler.

Taşmadan (*feyd*) ve emri kabullenmekten uzak olana gelince; ondaki iyilik varlığa çıkması açısından çoğunluktadır. Fakat [kötülükten] çok olan iyiliğin ilkeleri çoğalıp, sebepleri farklılaşınca, bu farklılık ve çokluktan, tesadüf yoluyla bir kötülüğün var olması gerekli olur; gerekli oluşu bakımından da sanki istenmiş gibi olur. Fakat 'ilk'ten ayırt edilmesi için ona "ikincil olarak istenmiş olan" denmiştir. Bu da, 'İlk Akıl' dan çıkan ve bazen inip bazen çıkan, bütünün ayrıntıları gibi kabul edilebilecek olan diğer sebeplilerdir ki, 'kader' sözüyle kastedilen de budur. [Bununla ilgili olarak] Allah şöyle buyurmuştur: "Ölü bir beldeyi diriltmek ve yarattığımız

[16] Yukarıda açıkladığı gibi İbn Sînâ kainatta iki tür hareketten söz etmenin mümkün olduğunu savunmaktadır. Bunlardan birincisi, 'İlk Sebep'ten (ki bu Allah'tır) yaratıklara doğru olan hiyerarşik bir düzen; buna İbn Sînâ 'tertib' adını vermektedir. Çünkü yukarıdan aşağıya doğru olan bu harekette bir 'mertebelenme/sıralanma' söz konusudur. İkincisi ise biçimsiz maddeden veya ilk maddeden (*heyūlā*) İlk Sebep'e doğru olan bir yükselmedir ki, İbn Sînâ buna da 'sulūk' demektir. 'Sulūk' teriminin tasavvuftaki mânâsı bilinmektedir. Buna göre 'yükseliş' olarak çevirdiğimiz bu hareket, aşağıdan yukarıya, olgunlaşmaya (*tekāmul*) ve Göksel Akıllar'a doğru olan harekete katılan varlıkların takip ettikleri 'yol'dur.

çeşitli hayvanların ve pek çok insanların ihtiyacını karşılamak için gökten temiz bir su indirdik."[17] Şimdi bütün varlıklara dikkatlice bakalım: Genel olarak, varlıklardaki bütün iyilikler su olmadan ortaya çıkamaz. Fakat yine kesin olarak biliriz ki, bir insan suya düşerse boğulur. Dokunduğu şeyleri yakma özelliğine rağmen, dünyada çeşitli yararları olan ateş de böyledir. İşte evrendeki her şey bu şekilde düşünülmelidir.

O hâlde, her ikisi de kader ile olsa da, iyiliğin 'ilk irade' ile ve 'bizzat istenen' olduğu, kötülüğün ise ilintisel ve ikincil bir irade ile olduğu anlaşılmış olmaktadır. Aklı veren ve doğruyu ilham eden Allah'a hamdolsun.

Ey Allahım, üzerimize hidayet nurundan akıt ve dostluğunun sırlarını bize aç ki, en yüce makamda Senin yakınlığına ulaşma ve en yüce anlamda güzelliğini görme zevkine nail olalım.

Sen takvayı veren ve mağfiret edensin.

Ey rahmet edenlerin en merhametlisi, senin rahmetin sayesinde *er-Risāletu'l-'arşiyye* tamamlandı. Nimetlerinden dolayı Allah'a hamdolsun, salat ve selam da Muhammed ile temiz ve pak ailesine olsun. Allah bana yeter, O ne güzel yardımcıdır.

[17] 25. Furkân, 48-49.

II. UYÛNU'L-HİKME

I. Mantık

Kendisinden bir parçasının, mânâsından bir parçaya delalet etmesi kastedilmeyen her söze, 'basit söz' (*mufred*) denir. 'İnsan' sözcüğü gibi. Çünkü bu sözün parçalarının bir şeye delalet etmesi aranmaz. Diğer taraftan kendi parçalarından birinin, mânâsının bir parçasına delaleti kastedilen her söze de 'bileşik söz' (*murekkeb*) denir. 'Taş atan' sözcüğü gibi. Zira burada 'atan' kelimesi bir şeye delalet ettiği gibi 'taş' kelimesi de başka bir şeye delalet etmektedir.

Gerek zihinde gerek varlık âleminde olsun pek çok şeye birden tek bir mânâ ile delalet eden her söze 'tümel' (*kullî*) denir. 'Hayvan' sözcüğü gibi. Fakat, tek bir mânâ ile o mânâyı paylaşan pek çok varlığa delelat etmesi mümkün olmayan her söze tikel (*cuz'î*) denir. 'Zeyd' sözü gibi.

Ateşin, kendisinde bulunan sıcaklık ve kuruluk ile nitelendirilmesi gibi, bir şeyin kendisini (*zât*) kendisinde bulunan bir şeyle nitelendirene 'özsel tümel' (zâti kullî) denilir. İnsandaki siyahlık ve beyazlık gibi, bir şeyin kendisini, kendisi dışındaki bir şeyle nitelendirene ise, 'ilintisel tümel' (arazî kullî) denir.

"Onlar nedir?" sorusunun cevabı özünün (mahiyeti) ne olduğu sorulan şeyin hakikatini tam olarak ifade eden şeydir. "O hangi şeydir?" sorusunun cevabı ise, bir şeyi, onun için özsel (*zâtî*) olanı paylaşan diğer şeylerden ayıran özsel tümeldir. [Bir çok varlık hakkında] ortaklaşa sorulan "onlar nedir?" sorusunun cevabı da, kendisi hakkında sorulan pek çok varlığın gerçekliğini tam olarak ifade eden ama, bu varlıkların tek tek gerçekliğini ifade etmeyendir.

Cins: Gerçeklikleri farklı olan pek çok şey hakkında sorulan "Onlar nedir?" sorusunun cevabıdır.

Ayırım (*faṣl*): Bir tümel hakkında sorulan "O nedir?" sorusunun cevabıdır.

Tür (*nev'*): "O nedir? sorusuna cevap olarak verilen iki küllîden daha az genel olanıdır.

Özellik (*ḫāṣṣa*): Tek bir türe ait olan ilintisel tümeldir.

Genel ilinti (*el-ʿaraḍ, el-ʿām*): Birden fazla türe ait olan ilintisel tümeldir.

Kategoriler (el-Maḳūlāt)

Var olan tek bir şeye delalet eden her basit söz ya bir 1) cevhere yani; insan ve tahta vb. gibi varlığı, niteliklerine bağlı olmayıp kendi ile kaim olan şeylere delalet eder ya da 2) niceliğe yani; kendi zatı itibarıyla karşılaştırma sonucunda (*muṭābaḳa*) eşit veya farklı olma ihtimali bulunana delalet eder. Burada söz konusu olan karşılaştırma ise zihinde ya bitişik olur –çizgi, yüzey, derinlik ve zaman gibi– ya da ayrık olur –sayılar gibi– ya da 3) niteliğe, yani; beyazlık, sağlık, kuvvet ve şekil gibi nicelik dışında sabit ve değişmez olan her özelliğe delalet eder veya oğulluk ve babalık gibi bir 4) ilgiye (*iḍafe*) ya da çarşıda ve evde olmak gibi 5) yere delalet eder veya geçmişte, gelecekte veya şu ânda olmak gibi 6) zamana ya da oturmak, ayakta durmak ve eğilmek gibi bir bütünün parçaları bakımından 7) durumuna (konumuna) ya da silah kuşanmak, elbise giymek gibi 8) malik ve sahip olmaya, ya da "Bu keser." veya "Yakar." sözünde olduğu gibi bir şeyi 9) yapmaya (etki); ya da "Kesilir.", "Yanar." sözünde olduğu bir 10) etkilenmeye (edilgi) delalet eder. İşte on kategori bunlardan ibarettir.

Ara Bölüm

Birden fazla şeyi ifade eden sözler; ya, insana da ata da hayvan denilmesi gibi bir tek mânâ ile eşit şekilde delalet eder ki buna 'tek anlamlı' (*mutevati-univocal*) denir; ya da *'ayn* (göz) kelimesinin hem para (*dīnar*) hem de bilinen göz için kullanılmasında olduğu gibi farklı mânâlarla delalet eder ki, buna da 'çokanlamlı' (*muşterek –derivative, paronymous*) denir; ya da 'var olan' kelimesinin hem cevher hem de ilinti için kullanılmasında olduğu gibi, tek mânâ ile farklı şekillerde delalet eder ki, buna da 'dengesiz tekanlamlı' (*muşekkik-equivocal*) denir.

Tanımlar

İsim: Bir mânâyı, zamana bağlı olmaksızın ifade eden basit sözdür.

Kelime veya fiil: Bir mânâyı, zamana bağlı olarak ifade eden basit sözdür. Mesela, "Geçti" sözü gibi.

İfade (*kavl*): Bileşik olan bütün sözlere denir.

Önerme (*el-kavl el-cāzim*): Doğru veya yanlış olması muhtemel olan sözdür.

Yüklemli Önerme: Yüklemin (*maḥmūl*) konuda (*mevḍū'*) bulunduğuna veya bulunmadığına hükmedilen önermelerdir. Mesela; Zeyd yazı yazmayı iyi bilir veya Zeyd yazı yazmayı bilmez. Bunlardan birincisine olumlu, ikincisine olumsuz denir.

Bitişik Şartlı Önerme: 'Tâlî' adı verilen bir önermenin 'mukaddem' adı verilen diğer önermeyi takip edip etmediğine hükmedilen önermedir. Takip ettiği taktirde buna 'olumlu' –"güneş doğarsa gündüzdür" gibi–, takip etmediği zaman ise 'olumsuz' adı verilir –"güneş doğmamışsa gecedir" gibi–.

Ayrık Şartlı Önerme: İki önermenin olumluluk veya olumsuzluk konusunda birbirine denk olduğuna hükmolunan önermedir. Olumluya örnek: "Bu sayı ya çifttir ya da tektir". Olumsuza örnek: "Bu sayı ne çifttir ne de tektir".

Yüklemli önermeler sekize ayrılır:

1. Tekil (*şaḥṣiyye*) olumlu önerme; "Zeyd yazı yazmayı bilir." gibi.
2. Tekil olumsuz önerme; "Zeyd yazı yazmayı bilmez." gibi. Bu her iki önermede de konu tikel bir sözdür.
3. Belirsiz olumlu önerme (*muḥmel*); "İnsan gerçekten hüsrandadır." (103. Asr, 2) gibi.
4. Belirsiz olumsuz önerme; "İnsan hüsranda değildir" gibi. Bu her iki önermede de konu tümeldir. Fakat hükmün konuya yüklenmesi belirsizdir.
5. Belirli tümel (*maḥṣūra kulliye*) olumlu önerme; "Her insan hayvandır." gibi.
6. Belirli tümel olumsuz önerme; "Hiçbir insan taş değildir." gibi.
7. Tikel (*cuz'î*) olumlu önerme; "Bazı insanlar yazı yazmayı bilir." gibi.
8. Tikel olumsuz önerme: "Her insan yazı yazmayı bilmez." veya "Bazı insanlar yazı yazmayı bilmez." gibi. Her iki önermede de insanlardan bazıları için olumsuzluk söz konusu ise de, bazıları için olumluluk mümkündür.

Tekil önermelerde iki çelişik önerme vardır: Bunlar da konu, yüklem, şart, ilgi –şayet varsa– parça ve bütün, fiil, kuvve, zaman konusunda birleştikten sonra, olumluluk veya olumsuzluk bakı-

mından farklı olan iki önermedir. Belirli önermelerde de bu şartların bulunması gerekir. Ancak daha sonra birinin tümel diğerinin tikel olması gerekir.

Bütün önermeler (modalite açısından) üçe ayrılır: 1. Zorunlu, 2. Mümkün ve 3. İmkânsız. 'Zorunlu'ya örnek: "İnsan hayvandır." önermesi gibi. 'İmkânsız'a örnek: "İnsan taştır." önermesi gibi. 'Mümkün'e örnek: "İnsan yazı yazmayı bilir." önermesi gibi.

Döndürme (Aks)

Olumluluk, olumsuzluk ve doğruluk olduğu gibi kalmak şartıyla, konunun yüklem, yüklemin konu yapılmasına 'döndürme' denir. Tümel olumlu, yine kendisi gibi [tümel olumlu olarak] döndürülür. Çünkü A'dan bir şey B olamazsa, B'den de bir şey A olamaz. Mesela insanlardan hiçbiri taş olamazsa, taşlardan hiçbiri de insan olamaz.

Tümel olumlu ve tikel olumlu önermelere gelince; Bunların tümel olarak döndürülmeleri gerekmez. Çünkü, her insanın hayvan veya bazı hareketlilerin siyah olması, her hayvanın insan veya her siyahın hareketli olmasını gerektirmez. Fakat, bunun tikel olarak döndürülmesi gerekir. Çünkü bütün A'lar veya bazı A'lar B ise, şöyle olan B'nin bazısı şöyledir.

Tikel olumsuz ise döndürülmez. Çünkü her hayvan insan değilse; her insanın hayvan olmaması gerekmez.

Kıyas

Kıyas, birtakım sözlerden meydana gelir ki bu sözler kabul edildiğinde bunlardan çıkan sonucu da kabul etmek gerekir. Örnek:

Her cisim bileşiktir.

Her bileşik olan sonradan yaratılmıştır.

Bu önermeler kabul edildiği taktirde "Her cisim sonradan yaratılmıştır." sonucunu kabul etmek gerekir.

Kıyaslar kesin (*iktirani*) ve seçmeli-şartlı (*istişnâ'î*) diye ikiye ayrılır. Yüklemli kesin kıyaslar üç şekilde olur: Birinci şekilde, her iki öncülde tekrar edilen terim –mesela, yukarıda geçen örneğimizdeki 'bileşik' terimi gibi–, öncüllerin birinde yüklem, ikincisinde özne olur; buna 'birinci şekil' denir. Eğer tekrar edilen bu terim iki önermede de yüklem ise buna 'ikinci şekil', özne ise 'üçüncü şekil' denilir. Bu orta terimin (*avşat*) özelliği, iki öncülü tek bir sonuçta birleş-

tirmesidir. Bu terim sadece iki öncülde bulunur. İki öncülden biri, sonuçta özne olur ki, buna 'küçük terim', içinde geçtiği öncüle de 'küçük öncül' denir. Diğer öncül ise sonucun yüklemi olur ve buna büyük terim, öncülüne ise 'büyük öncül' denir.

Şekiller

Birinci şekil ancak, küçük öncül olumlu, büyük öncül tümel olduğu zaman sonuç verir ve bu durumda ya niteliğine, yani olumlu veya olumsuz oluşuna ya da modalitesine, yani büyük öncülün zorunlu olup olmamasına, bakılır. Birincisi için örnek:

Her A, B'dir.

Her B her durumda C'dir.

O hâlde her A her durumda C'dir.

Eğer küçük öncül mümkün, büyüğü mutlak ise sonuç mümkündür. İkinciye örnek:

Her A, B'dir.

Hiçbir B, hiçbir durumda C değildir.

O hâlde hiçbir A hiçbir durumda C değildir.

Üçüncüye örnek:

Bazı A'lar B'dir.

Her B her durumda C'dir.

O hâlde bazı A'lar her durumda C'dir.

Dördüncüye örnek:

Bazı A'lar B'dir.

Hiçbir B, C değildir.

O hâlde bazı A'lar C değildir.

Bunun dışındaki şekillerde bu tür kıyasların sonuç vermesi zorunlu değildir.

İkinci şeklin şartı, büyük öncülün tümel olması ve her iki öncülün olumlu olumsuzlukta farklı olmaları gerekir. Bunun birinci türüne örnek:

Her A, B'dir.

Hiçbir C, B değildir.

Bu öncüllerden şu sonucun çıkması gerektiğini iddia ediyoruz.

Hiçbir A, C değildir.

Bunun delili de şudur: Büyük öncülü döndürürüz, böylece "hiçbir B, C değildir" hâline gelir. Bu da bizi birinci şekle götürür ve bizim sonucumuzu çıkarmış oluruz.

İkinci tür için örnek:
Hiçbir A, B değildir.
Her C, B'dir.
Bu da aynı sonucu çıkarır (yani "Hiçbir A, C değildir"). Bunu küçük öncülü döndürerek açıklayabiliriz: Böylece şu sonuç çıkar: Hiçbir C, A değildir.
Sonra bunu döndürürüz ve
Hiçbir A, C değildir olur.
Üçüncü tür için örnek:
Bazı A'lar B'dir.
Hiçbir C, B değildir.
Şu sonucu verir:
Bazı A'lar C değildir.
Bunu da büyük öncülü döndürerek açıklarız.
Dördüncü tür için örnek:
Hiçbir A, B değildir.
Her C, B'dir.
Hiçbir A, C değildir.
Bu, döndürme ile değil, varsayım yoluyla açıklanır:
B olmayan bazı A'lar D olsun.
Bu durumda Hiçbir D, B değildir.
Her C, B'dir, olur. Bundan da şu sonuç çıkar:
Hiçbir D, C değildir.
D, bazı A'lardır.
O hâlde her A, C'dir.
Modal kıyaslarda, olumsuzluk esas alınır. Çünkü olumsuz öncül, büyük öncülü, döndürme veya varsayım ile birinci şekle döndürür.
Modal kıyasların birinci şeklinde, büyük öncül esas alınır. Doğrusu, zorunlu ile zorunlu olmayan karışırsa, sonuç zorunlu olur. Üçüncü şeklin şartı, küçük öncülün olumlu ve mutlaka tümel olmasıdır.
Bunun birinci türüne örnek:
Her B, C'dir.
Her B, A'dır.
O hâlde, bazı C'ler, A'dır.
Küçük öncülün döndürülmesiyle, birinci şekle çevrilebilir.
İkinci türe örnek:
Her B, C'dir.
Hiçbir B, A değildir.

Her C, A değildir.
Küçük öncülün döndürülmesiyle birinci şekle çevrilebilir.
Üçüncü türe örnek:
Bazı B'ler C'dir.
Her B, A'dır.
O hâlde, bazı C'ler A'dır.
Bu da önce büyük öncülün sonra da sonucun döndürülmesiyle veya varsayımla açıklanabilir. Varsayıma örnek:
Bazı B'ler A olan D'dir, diyelim
O hâlde Her D, A olur.
Her D, B'dir dersek
Her B, C olur.
Bu durumda da Her D, C olur.
Sonra; her D, C'dir, dersek
Her D, A olur.
ve böylece Bazı C'ler A'olur.
Beşinci türe örnek: Her B, C'dir.
Her B, A değildir.
O hâlde her C, A değildir.
Bu da, döndürme ile değil, varsayımla ispatlanır.
Altıncı türe örnek: Bazı B'ler C'dir.
Hiçbir B, A değildir.
O hâlde, Bazı C'ler A değildir.
Bu ise küçük öncülün döndürülmesiyle ispatlanabilir.
Modal önermelerde ise büyük öncül esas alınır. Çünkü büyük öncül, –küçük öncülün mümkün, büyük öncülün mutlak olması durumu hariç– birinci şekilde, döndürme veya varsayımla büyük öncül olur.

Bilesin ki, bitişik şartlı önermelerin [şekillendirilmelerinin] de, yukarıdaki şekillere benzediğine dair ipuçları vardır. Yalnız 'özne' yerine 'mukaddem' , 'yüklem' yerine de 'tâlî' konulmalıdır. Eğer öncüllerden birinde mukaddem olan diğerine tâlî ise; birinci şekil olur. Şayet her ikisininde de tâlî ise; ikinci şekil olur. Eğer her ikisinde de mukaddem ise üçüncü şekil olur. Sonuç ise; öncülleri mukaddem ve tâlî'den meydana gelen şartlı önermedir. Bunun şekillerindeki şartlar ise; yukarıda zikredilen şartların aynısıdır.

Bitişik şartlılarda tümel olumluya örnek:
Her ne zaman A, B olursa, C, E olur.
Olumsuz tümele örnek:

Her zaman A, B olursa, C, E değildir
Bunlardaki tikel olumluya örnek:
Eğer A, B ise, C, E'dir.
Olumsuz tikele örnek:
Eğer A, B ise, C, E olmayabilir.
veya
Her A, B olduğunda, C, E değildir.
Birinci şeklin birinci türüne örnek:
Her ne zaman A, B ise C, E'dir.
Her ne zaman C, E ise, H, Z'dir. O hâlde;
Her ne zaman A, B ise, H, Z olur.
İkinci şeklin birinci türüne örnek:
Her ne zaman A, B ise C, E'dir.
H, Z ise, her zaman C, E değildir. O hâlde;
A, B ise, her zaman H, Z değildir.
Bu da, yine döndürme ile ispatlanabilir.
Üçüncü şeklin birinci türüne örnek:
Her ne zaman C, E ise, A, B'dir.
Her ne zaman C, E ise, H, Z'dir. O hâlde;
Ne zaman A, B ise, H, Z olur.
Yine bu da döndürme ile ispatlanabilir.
Artık diğer türlere dair örneklerle bunların incelenmesi ve varsayımlarla açıklanması [kolayca] yapılabilir. Bunlara örnek:
Her ne zaman C, E ise, H, Z değildir.
Her ne zaman A, B ise, H, Z'dir. O hâlde;
Her ne zaman C, E ise, A, B değildir.
Bunun ispatı şöyle yapılabilir:
G, T olduğunda, her zaman C, E ise, H, Z değildir.
O hâlde;
G, T ise, H, Z değildir.
Her ne zaman A, B ise, H, Z'dir.
G, T ise, A, B değildir.
Sonra deriz ki: C, E ise, G, T olabilir.
G, T ise, herzaman A, B değildir. O hâlde; Her ne zaman G, E ise, A, B değildir.

Seçmeli-Şartlı (İstisnâ'î) Kıyaslar

Bunlar ya şartlı ya da seçmeli önermelerden yapılırlar. Şartlıda, şayet şart mukaddem olarak gelirse, tâlîde sonuç olarak gelir. Örnek:

Eğer bu insan ise, hayvandır.
Bu insandır.
O hâlde hayvandır.
Şayet mukaddemin zıddı [şart yapılırsa], kıyas sonuç vermez. Örnek:
Eğer bu insan ise hayvandır.
O, insan değildir.
O hâlde "O, hayvandır veya değildir." diye bir sonuç çıkaramayız.
Tâlînin istisna olması durumunda, tâlînin zıddı istisna yapılırsa, mukaddemin zıddı sonuç olarak gelir. Örnek:
Eğer bu insan ise hayvandır.
O, hayvan değildir.
O hâlde; O, insan değildir.
Fakat tâlînin kendisi istisna yapılırsa, bundan hiçbir sonuç çıkması gerekmez. Örnek:
Eğer bu insan ise hayvandır.
O, hayvandır.
O hâlde, "O insandır veya değildir." diye bir sonuç çıkması gerekmez.
Seçmeli kıyaslarda ise, fertlerden tek birisi dışarda bırakılırsa, diğerleri çok ise, olduğu gibi ve ayrık bir şekilde onların zıddı sonuç olarak gelir. Ya da, olduğu gibi diğer geriye kalanın zıddı sonuç olarak gelir. Örnek:
Bu sayı ya fazladır ya eksiktir ya da eşittir. Burada, onun eksik olduğu hariç tutulursa; onun ne fazla ne de eşit olmadığı veya "Ne fazla ne de eşittir." olmadığı sonucu çıkar. İkinci durum için örnek:
Bu sayı ya tektir ya çifttir.
Bu sayı tektir.
O hâlde çift değildir.
Şayet, fertlerden birinin zıddı hariç tutulursa, geriye kalanların bizzat kendileri veya tek bir ferdin kendisi, olduğu gibi sonuç olarak gelir. Örnek:
Bu sayı ya fazladır ya eksiktir ya da eşittir.
Bu sayı fazla değildir.
O hâlde, bu sayı ya eksiktir ya eşittir.
İkinci durum için örnek:
Bu sayı ya tektir ya da çifttir.
Bu sayı tek değildir.
O hâlde; çifttir.

Fakat, 'hakikiyye' olmayan (gayr-ı hakikiyye) seçmeli kıyaslarda –ki bunlar olumlu ile olumsuz ya da tamamen olumsuz önermelerden meydana gelen kıyaslardır– ancak zıddın istisnası sonuç verir. Örnek:

Abdullah ya denizdedir ya da boğulmamıştır.
Fakat o boğulmuştur.
O hâlde, denizdedir.
İkincisine örnek:
Abdullah ya denizdedir ya da boğulmamıştır.
O denizde değildir.
O hâlde boğulmamıştır.
Şayet şöyle denirse:
Abdullah ya denizdedir ya da boğulmamıştır.
Bundan hiçbir sonuç çıkarılamaz.
Yine: Zeyd ya hayvan değildir ya da bitki değildir.
Zeyd hayvandır.
O hâlde; bitki değildir.

Ama "Bitkidir." dersek, sonuç "Hayvan değildir." olur. Fakat "Zeyd hayvan değildir ya da bitki değildir" denirse hiçbir sonuç çıkarılamaz.

Seçmeli 'hakikiyye' kıyaslarda, sadece *lā yaḫlū* (O... olmaktan hâlî değildir.) sözcüğü ilave edilir.

Çelişkili Kıyaslar (Kıyāṣu'l-ḫulf)

Bu tür kıyasta istenen sonucun zıddı alınır ve ona, sonuç veren bir kıyas şeklinde doğru bir öncül ilave edilir ve görünüşte imkânsız olan bir sonuç ortaya çıkar. Böylece bu imkânsızlığın sebebinin, ne kıyasın tertibi, ne de doğru olan öncül olduğu, aksine sebebin, istenenin zıddının imkânsız olduğu anlaşılır. O hâlde; [sonuç] imkânsız olduğuna göre, zıddı doğru demektir. İstenirse, imkânsız olanın zıddı alınır ve doğru olan öncüle ilave edilir ve istenen netice doğru bir şekilde elde edilir.

Tümevarım (İstiḳrā)

Bu da, bir tümel hakkında –onun tikellerinin hepsinde veya bazılarında bulunduğu için– bir hüküm ortaya koymaktır. Örnek olarak "Her hayvan bir şey çiğnerken alt çenesini oynatır", hükmüne va-

rırsın ki, bu hükme güvenilmez. Zira, belki de gördüğün hayvana benzemeyen –timsahlar gibi– başka bir hayvan bulunabilir.

Analoji (Temsīl)

Dış dünyada mevcut olan bir şeye bakarak, [aradaki benzerliklere dayanarak] bilinmeyen hakkında hüküm vermektir ve bazen farklı[lıklara bakarak] da olabilir. Bu tür kıyasın en sağlam olanı, benzerlik konusunun veya ortak olan özelliğin, dış dünyada görülen hakkında verilen hükmün illeti olduğu kıyaslardır. Bu tür kıyaslar sağlam değildir; zira, görülen hakkında verilen hükmün illeti, bizzat görülenden dolayı olabilir veya müşterek olan özellik; iki tikele ayrılabilen tümel bir mânâ olabilir ve illet de bu iki tikelden biri olabilir ve illete götüren taksimat konusunda tafsilatta bulunulmaz. Şayet bu iki engel olmaz da, hükmün gerçekten illetten dolayı olduğu görülürse, analoji, burhana (*demonstration*) dönüşür.

Zamir (Matvī) Kıyas

Sadece küçük öncülün zikredildiği kıyastır. "Falan geceleri dolaşır, o hâlde aklı başında değildir" sözü gibi. Büyük öncül ise ya gerek duyulmadığından ya da muğalata için hazfedilmiştir.

Fasl

Burhanları meydana getiren öncüller ya duyu organlarıyla algılanan şeylerdir. Örnek olarak: "Güneş aydınlatıcıdır." sözünde olduğu gibi, ya da "Güneş doğar ve batar."; "Sakamonya bitkisi safrayı [ishal ile] attırır." sözünde olduğu gibi, tecrübelerin verileridir (*mucerrebāt*); veya "Bütün, parçadan daha büyüktür."; "Aynı şeye eşit olan şeyler de birbirine eşittir." sözlerinde olduğu gibi, 'eveliyyât'tır; yahut da "Mekke [diye bir şehir] vardır." sözünde olduğu gibi, 'mütevatir' haberlerdir.

Burhanlar içersinde burhan denmeye en layık olanı, orta terimin büyük öncülünün küçük öncülde bulunmasına sebeb olduğu kıyaslardır.

Örnek: Bu oduna ateş dokunmuştur. Ateşin dokunduğu her şey yanar. Bu odun da yanmıştır. Bunun döndürülmesiyle elde edilen kıyasa da 'delil' denir.

İlimlerde kullanılan burhan ise, sadece, öncülleri zorunlu yüklemlerden oluşan kıyaslardır. Zorunlu yüklem şu demektir: Bu yüklemler ya –hayvan kavramının insan kavramına olan ilgisi gibi– öznelerinin kavramlarını içerir veya sadece öznelerine ya da, –'doğruluk' veya 'eşitlik'in, 'çizgi'ye olan ilgisi gibi– onun daha genel olan cinsine aittir.

Burhanlardaki büyük öncüllerin çoğu, ikinci mânâda zorunlu (*zâtî*) hususlardır. Burhanî olan her ilmin belli bir konusu –Geometrinin konusu olan nicelik gibi– ve öncülleri veya tanımları olan temel ilkeleri vardır. Bu ilkelerden kendisi açık olmayanlar ise, başka bir ilimde açıklanır. Meseleler, bilinmesi istenen hususlardır. Bazen bilinmesi istenenler, bilinmesi istenen başka şeylerin öncülleri olurlar.

"...Var mıdır?" sorusuyla, bir şeyin var olup olmadığı sorulur.

"...Nedir?" sorusuyla, bir şeyin isminin ne mânâya geldiği sorulur.

Eğer 'bilinmesi istenen şey' var ise, aslında onun ya özsel ya da ilintisel tanımı verilmek istenir. Özsel tanım, cins ve ayırım ile yapılan; ilintisel tanım ise, cins ve hassa ile yapılan tanımdır.

"Nasıl?" sorusuyla ise, bir şeyin durumu; "Hangi?" sorusuyla, bilinmesi istenen şeyin ayırıcı özellikleri (*haṣṣa*); "Niçin?" sorusuyla da, bilinmesi istenen şeyin sebebi bilinmek istenir.

Cedelî (diyalektik) kıyasların öncüllerine gelince; bunlar çoğunluğun ve meslek erbabının [doğru] kabul ettikleri meşhur öncüllerden (*meşhûrât*) yapılır. Bu öncüller de ya aksiyom olabilir ya da aksiyom olmaz da açıklanması gerekir. Hatta doğru bile olmayabilir ve sadece, cedelî kıyaslarda, doğruluğu veya yanlışlığı, ya da aksiyom olması veya olmaması bakımından değil, aksine meşhur sözler oldukları için kullanılır. "Yalan söylemek kötüdür." sözü gibi. Soru soran cedelcinin, muhatabınca meşhur olmasa da, onun tarafından kabul edilen öncülleri kullanması gerekir.

Aksiyom olmayan ve onun doğru olduğuna dair bir delil de bulunmayan meşhûrât, sık sık kullanılması ve alışılmış olması sebebiyle, çoğunluk tarafından aksiyom imiş gibi kabul edilir. Hatta bir insan kendisinin ilk yaratılışta akıllı bir varlık olarak yaratıldığını tasarlasa, sonra da bu konuda kendisini şüpheye düşürse, bunu yapabilir. Ama aksiyomlar konusunda şüphe edemez.

Mugâlata

Bu tür kıyasların öncülleri, 'benzer öncüller', kıyasları da 'benzer kıyaslar'dır. Benzer öncüller, isimdeki veya genel özelliklerden

birindeki bir ortaklık sebebiyle ya da, kuvve, fiil, zaman, ilgi ve mekan şartlarından veya doğru'yu doğruya benzeyenden ayıran zikrettiğimiz çelişikliğin şartlarından birinin göz ardı edilmesi sebebiyle doğruya benzeyen önermelerdir. Bunlar bazen vehmî de olabilir. Vehmî ise vehmin, doğruluğu, akılla bilinen hususlar hakkında, "doğruluğu duyularla bilinen önermelerdekine benzer," hükmünü vermesidir."

Buradaki aksiyomlara benzerlik, hemen hemen "âlemin ne içinde ne de dışında olan var olamaz" diye hüküm veren kimsenin hükmüne benzer.

'Benzer kıyaslar' ise sonuç veren kıyaslarla ilgili şartları içermeyen akıl yürütmelerdir. Kıyasın tanımlarını düzenli ve kelimelerin tek tek mânâlarını göz önüne alarak hatırlamak ve orta terimin –ancak orta terimin diğerinde de geçmesi şartıyla– iki öncülden birinde yer almasını önlemek suretiyle bundan sakınılabilir.

Yine, kıyastaki küçük ve büyük terimin sonuçta, mânâ, şartlar ve gözönünde bulundurulan durumlar bakımından tamamen aynı olması şartıyla neticede de yer alması ile ve mühmelden [belirsiz önermeler] sakınıp onu aslâ kullanmamakla da [mugalatadan] sakınılabilir.

Hitabet

Hatâbî kıyaslar, ilk işitildiğinde makbul, zanni veya meşhur olup, gerçek olmayan öncüllerden meydana gelir. Makbul öncüle örnek: "Bu kaynatılmış bir 'şıra'dır (*nebīẕ*). Kaynatılmış şıranın içilmesi helaldir. O hâlde bunun içilmesi helaldir." Burada büyük öncül doğru kabuledilen ama ne açık ne de meşhur olan ve sadece Ebû Hanife'nin kabul ettiği bir önermedir. Zannî öncüle örnek: "Falan adam geceleri dolaşır. Geceleri dolaşan ise hırsızdır."

Meşhur öncüle örnek: İlk bakışta söylenen şu söz gibidir:

Falan senin zâlim kardeşindir.

Zalim kardeşe zalim de olsa yardım edilmesi gerekir.

Bu sözü ilk işiten, onun meşhur bir söz olduğunu zanneder, fakat, aslında bu söz meşhur değildir. Meşhur olan ise "Zalim olana, kardeş bile olsa yardım edilmez." sözüdür.

Hatâbî kıyas, siyasi-idari konularda, engel olma, teşvik etme şikayet, özür dileme, methetme, kötüleme ve bir şeyi büyük veya küçük gösterme konularında yararlı olur.

Şiir

Şiirsel kıyaslar, öncülleri hayâlî önermelerden meydana gelen kıyaslardır. Her ne kadar bunların doğruluğu kabul edilmezse de, yalan olduğu bilindiği hâlde insanı bir şeye yöneltir ve bir şeyden uzaklaştırır. Örnek:

Bu balı yeme, zira o acı ve kusturucudur. Acı ve kusturucu olan ise yenmez.

İnsan aklen bunun yanlış olduğunu bilse de, tabiatı icabı onun doğru olduğunu zanneder ve ondan uzak durur.

Başka bir örnek: "Bu aslandır."

"Bu dolunaydır." dendiğinde, bu sözlerin yanlış olduğunu bildiği hâlde, yine de gözünde bir şey canlanır.

Bu tür kıyasların faydası, hatâbî kıyasların faydasına yakındır. Zira bu kıyasa, ilimlerde ve tümellerde değil, tikel hususlarda başvurulur.

Fasl[1]

Bir özneye yüklediğimiz her yüklem ya cinstir –örnek: insan hayvandır– ya ayırımdır –örnek: insan konuşandır– ya cinsin ayrımıdır –örnek: insan algılayandır– ya cinsin cinsidir –örnek: insan bir cisimdir– ya da ayrımın ayırımıdır –örnek: insan temyiz gücüne sahiptir (*mumeyyiz*). Burada üçüncü bir tertip de mümkündür: Ya [ayrılamayan] ilintidir –örnek: insan gülücüdür–. Bu ilinti [*Şifâ*'nın] "el-Burhan" adlı kitabında özsel ilinti olarak adlandırılan ilintilerdendir veya *cinsin hassası*dır –Örnek: İnsan iradesiyle hareket edendir– ya da *ayrımın hassası*dır. Bu da, eğer ayrım eşit ise, o bizzat hassadır; şayet ayırım daha genel olursa, hassa değildir –örnek: insan zulmedicidir–.

Cinsin ayrımının hassası da bu türdendir; ya da *genel ilinti*dir ve buna cinsin hassası ve cinsin ilintisi ile cinsin hassası ve daha genel olan ayrımın hassası da dahildir. Bütün bunlar genel ilintidir, bunun dışındakiler kendisine hiçbir şey yüklenmeyen asılsız (*kevāzib*) şeylerdir. Bütün bunlar ya gerçekten ya da zann-ı gâlibe göre böyledir.

[1] Bu bölüm sadece III. Ahmed (no 3208) ve Vatikan nüshalarında vardır. Diğer el-yazmalarında bulunmayan bu bölümü nâşir Abdurrahman Bedevî, *Mantık* kitabının sonuna eklemişse de, biz konu bakımından ilgisine bakarak, buraya koymayı uygun gördük.

Burhanlardaki yüklemler şunlardır: Cinslerle ayrımları ayrımlarla cinsleri, ayrımlar ve özel ilintiler. Buna, öncelikle bir şeyin bilgisinin konusu olan cinse ilinti olan genel ilintiler girmez; fakat genel ilintilerin bilgisi girer. Şayet, daha önce cinsine ve umumi bir şekilde ilinti olmaksızın bir şeye ilinti olduğu zaman, –şey ile bu meselenin konusunu değil, mesela geometrinin konusu olan nicelik gibi, konusunu kastediyorum– bunlardan, gerçekten ve bizzat doğru olanlar burhanlara girer, meşhur olanlar girmez.

Bunlar konuların unsurlarından ve meslek(ler)in konusuna dair meşhur [öncül]lerle ilgili hususlardan ibarettir ki, bu unsurlar ve onlara ilinti olan hususlar, meşhur veya zann-ı gâlibe göre değil, gerçekten öyle ise bu geçerlidir; yoksa daha genel bir sebepten dolayı değil!

II. Fizik (Ṭabī'iyyāt)

I. Bölüm
İlahiyatın (Metafiziğin) Konusuna Dair

Var olan varlık, bir ya da daha çok, tümel veya tikel ve bilfiil ya da bilkuvve olarak nitelendirildiği gibi, bazen, bir şeye 'eşit', 'hareketli' veya 'insan' vb. şeylerle de nitelendirilebilir. Ancak bir şey sayılabildiği taktirde bir şeye eşit olarak nitelendirilebilir. Yine ancak bir şey tabii bir cisim olduğu taktirde 'hareketli' ya da 'durgun' veya 'insan' olarak nitelendirilebilir. Yine matematiksel olmadıkça, bu niteliklerin ortasında yer alan şeylerle de nitelendirilemez.[2] Fiziki olmadıkça da, bu sıfatların sonunda yer alan niteliklerle nitelendirilemez.[3] Fakat bir veya çok olmak için matematiksel veya fiziksel olmaya ihtiyacı yoktur. Aksine o genel bir varlıktır; birlik veya çokluk ya da çokluk nevinden kabul edilen şeylerle nitelendirilmeye elverişlidir. O hâlde birlik ve çokluk, var olması açısından var ola-

[2] 'Ortada' yer almak, bir niteliği belli bir derecede 'yüklenmek' demektir. Yani onun o nitelik açısından değişmesi durumudur ki, böylece o şey matematiksel olarak ölçülebilir hâle gelir.

[3] 'Sonunda' demek bir şeyin değişim sonrası aldığı durum demektir. Mesela bir harekette cismin sonuç noktasına gelebilmesi için değişim sürecini tamamlaması gerekir. Sadece fiziksel yani tabii cisimler değişime elverişli oldukları için, bu özellikleri de sadece tabii cisimler taşırlar.

na ilişen özsel ilintilerdendir. Eğer böyle olmasaydı, birtek 'var' ya matematiksel ya da fiziksel olurdu. Demek ki var olması itibarıyla var olanın özsel (*ẕātī*) ilintileri bulunmaktadır.

İşte ilk felsefenin konusu, var olması itibarıyla var olandır. Amacı da, var olması itibarıyla var olanın özsel ilintileridir; birlik ve çokluk, sebeplilik ve buna benzer özellikler gibi. Var olan, bazen bir şeyde var olması sebebiyle, bilfiil, eşyadan bir şeyi olgulardan (*umūr*) bir şey (*emr*) yapma özelliğine sahip olduğu için vardır. Elbisedeki beyazlık ve ateşte olan ateş tabiatı gibi. Bu, (o şeyin) özünün (*ẕāt*) diğer bir özü, tamamen onunla birleşmiş olması ve onda yerleşmiş olması suretiyle meydana getirmesiyle olur. Ama bu içinde yerleşmiş olma veya tamamen o şeyin özünde onunla birleşmiş olma, bir kazığın duvar içinde yer alması gibi değildir. Zira onun [meydana getirdiği] şeyden ayrı ve bağımsız bir özü (*ẕāt*) vardır. Bu özlerden böyle olmayanlar da vardır. Böyle olanların bazıları bizzat veya onu meydana getiren şeyler vasıtasıyla bilfiil teşekkül ettikten sonra başka özlere ilişirler. Bunlara 'ilinti' (*'araḍ*) denir. Diğer bazılarının ise başka zatlara olan ilişkisi bilfiil meydana getirici bir ilişkidir ve buna da 'suret' (*form*) denilir. Her iki ilişilene de 'yer' (*maḥall*) denilir. Bunlardan ilkine 'dayanak' (*mevdū'=substratum*), diğerine ise 'heyûlâ ve madde' denilir. Bir heyûlâ ve maddede bulunsun veya bulunmasın, bir dayanakta olmayan her şeye 'cevher' denir.

Cevherler de dört türlüdür: 1. Bir dayanakta olmadığı gibi bir maddede de olmayan cevher, 2. Bir maddede olan cevher. Birinci kısım üçe ayrılır: a) Bu cevher madde olur, b) Maddeyi ihtiva eder c) Ne maddedir ne de maddeyi ihtiva eder. Maddeyi ihtiva edip de maddede olmayan, maddeden olmak durumdadır. Maddeden olan hiçbir şey madde değildir ve bu yüzden maddeye ilave bir şeye gerek duyar ki, bu da surettir (*form*). Buna bileşik cevher (*murekkeb*) denir. O hâlde cevherler dört çeşittir. 1. Maddesiz mahiyet, 2. Suretsiz madde, 3. Maddede bulunan suret, 4. Madde ile şekilden oluşan bileşik (*murekkeb*).

II. Bölüm
Heyûla ve Suret (form) Hakkında

Fiziksel (*cismī*) birleşme maddede vardır. Çünkü bu türlü birleşme ayrılmayı kabul eder. Böyle bir birleşmede ayrılmayı kabullenme ya onun sadece bir birleşme olmasından dolayıdır. Birleş-

me ise kendisinin karşıtı olan ayrılmayı kabul etmez, çünkü bir karşıtta, karşıtı kabullenme özelliğinin (*ḳuvve*) bulunması imkânsızdır, çünkü bir şeyi kabul eden, o şey var iken onu kabul edebilir. Var olmayan bir şeyin ise var olan birşeyi kabul etmesi akıl dışıdır. Karşıt, karşıtın var olmasıyla yok olur. Karşılık (*muḳabil*) da karşılığın var olmasıyla yok olur. Dolayısıyla ayrılmayı kabul etme özelliği (*ḳuvve*) ayrılma ve bitişmeyi kabul eden bir şey için söz konusudur.

O hâlde fiziksel birleşme maddede olur. Bu birleşmeyi kabul eden ve onunla birlikte olan özellikler (*ḳuvve*) ve suretler (*form*) de böyledir.

Maddi cisim bu suretten ayrılamaz, çünkü ayrılacak olursa ya belli bir konumda (*vaḍ'*) olur ya da olmaz. Eğer belli bir konumda olursa ve parçalara ayrılabilirse bu taktirde o, zaten bir cisimdir. Fakat belli bir konumda olur da parçalanmazsa, o zaman bir konumu olan ve parçalanmayan cismin yapısının (*ḳıvām*) tekliği (*infirad*) söz konusudur. Bunun (*infirad*) imkânsızlığını ise fizik bölümünde açıklamıştık. Eğer onun belli bir konumu yok ise ve mesela herhangi bir ateşin maddesini ele alalım, eğer bizzat ateşin belli bir konumu yok ise, ateş şeklini kazandığı zaman bizzat bir konumda olması gerekmez; diğer taraftan var olması ancak bizzat bir konumda olması ile mümkündür. Fakat mesela su iken sonra havaya/buhara dönüşse artık bu konum onun için belirlenmiş olur. Çünkü su iken orada idi. O hâlde hava veya ateş suretini ancak bir konumda iken kazanmıştır. Şayet madde, bir konumdan bağımsız olarak, zihinsel kavramların (*ma'ḳūlāt=intelligibles*) varlığı türünden bir varlık gerektirseydi ve suretin de (*form*) kendisinin belli bir konumu olmasaydı –zira suret, zaten suret olması açısından zihinsel bir kavramdır (*ma'qūl=intelligible*)– o zaman [maddi bir cisim] sadece zihinsel iki kavramın anlamından [meydana gelen] bileşik (*muellef*) olurdu. İki zihinsel kavramın her biri, konumu olmayan zihinsel bir kavramdır (*ma'ḳūl*). O hâlde maddî cismin varlığı, onu devamlı belli bir konuma oturtan bir sebebe bağlıdır. Bu yüzden [cisim], maddi suretten (*form*), diğer suretlerden ve kuvvelerden (yeti) soyutlanamaz. Peki böyle olabilir mi? Bir cisim varsa, o ya parçalara ayrılmaya ve bölünmeye müsaittir veya değildir. Şayet müsaitse bu parçalara ayırma ve bölme, ya zorlukla olur veya kolaylıkla olur ve yine bu cisim ya bir yerden diğer bir yere nakledilmeye mü-

saittir veya değildir. Bütün bunlar maddi (cismanî) olmayan suretler ve yeteneklerle (*kuvve*) olur.

III. Bölüm
Kuvvelerin İspatına Dair

Kuvve sahibi her cisimden, alışageldiğimiz duyular çerçevesinde daima bir oluş (*fi'l*) çıkar. Bu oluş da ya onun cisimliliğinden dolayı ya da kendisindeki bir kuvveden dolayı, ya da dıştan bir sebebin [etkisiyle] ondan çıkar. Cisim olduğu için olması mümkün değildir. Çünkü cisimler cisim olma noktasında eşit oldukları hâlde, kendilerinden çıkan oluşlar itibarıyla eşit değildirler. Eğer daima bazı cisimleri bir şeyde bazılarını da başka bir şeyde, kullanan dıştaki bir sebepten veya bazısı bu cisimlerin bazısına has olan birtakım sebeplerden dolayı ondan sadır oluyorsa şu durumlar söz konusu olur; ya bu ittifaklar tesadüfen (*ittifāk*) vukû bulmuş olabilir ya da bizzat bu cisimlere has bazı özellikler sebebiyle olabilir ki, bunlar sayesinde 'bir'den çeşitli sonuçların çıkmasına aracı olmaya veya -eğer sebepler çok ise– bazı sebepleri bazı cisimlere has kılmaya hak kazanır. Tesadüfen olan ise devamlı ve çoğunlukla sürekli olan değildir. Biz ise devamlı ve çoğunlukla sürekli olandan bahsediyoruz demektir. O hâlde onun, bazı olgulara (*umūr*) aracılık etmesi, bu olguları ona uygun kılan bir özellikten dolayıdır. Bu özellik de ondaki cisimlilik dışındaki bir mânâdır. Bu özellik sözü edilen neticenin yakın ilkesidir (*el-mebdeu'l-karīb*). Bu özellik de üçüncü kısma varır ki, bu da şudur: Ondan bu fiiller, ondaki cisim olma niteliği dışındaki birtakım ilkelerden hasıl olur ki, bu da 'kuvveler'dir. İşte 'kuvveler' teriminin mânâsı budur. Zira her cisim –dediğimiz gibi– nerede, nasıl vb. ile, genel olarak da 'hareket' ve 'durgunluk' ile nitelendirilirler. O hâlde onun bu özelliği, onu o hâle getiren hareketin kaynağı olan bir ilkeden (*mebde'*) dolayıdır. Bu da tabiatın mânâsıdır. Çünkü her hareketin ilkesi ya bu hareketle sınırlı bir şeye yönelir veya onu koruyan bir dairesel harekete ya da doğru bir çizgi üzerinde belli hedefi olmaksızın yönelir. Belli (sınırlı) bir şeye yönelen ya tabiatı icabı, ya iradesiyle ya da zorla yönelir. Zorla olan da ya iradede ya da tabiatta son bulur. Neye varırsa varsın istenen (*matlūb*) budur.

Hareket edenin tabiatı veya iradesi ya da zorlayıcının tabiatı veya iradesi, bütün bunlar o tabiata veya iradeye sahip olan için

mükemmellik sayılan bir şeye aittirler ve yine bütün bunlar varlık sahasına çıkarken, 'yok'u var edici bir kategoride fiiliyata (*actuality*) çıkan şeye aittir. Fiziksel olan fiziksel bir mükemmellik, iradi olan da, muhtemel veya gerçek, iradi bir mükemmelliktir. Sınırlı olan her hareket, ilk ilkesine izafe edildiği zaman, gerçek veya sanılan bir iyilik olan herhangi bir mükemmellik için olur. Dairesel hareket (*el-ḥāfiẓ*) de böyledir. Üçüncü kısma gelince, bu imkânsızdır. Çünkü irade mutlaka, var sayılan bir gayeye doğru hareket eder. Tabiat da daima sınırlı bir duruma doğru hareket eder. Çünkü o, tesadüfi [herhangi] bir nitelikten sonra yine tesadüfî [başka] bir niteliğe doğru hareket ederse, başkalarından ayrı olmayanın, bir niteliğe doğru hareket etmesi, hareket etmemesinden daha iyi değildir. O hâlde her hareket bir gayeye doğrudur. Gayesiz hareket (*'abes*) uzak zihinsel muharrikin gayesine değil, yakın iradi muharrikin gayesine doğru bir harekettir. Zira gayesiz hareket eden, bu hareketinde bir gayeyi tahayyül eder ve bu tahayyülü çerçevesinde, bu gayeye karşı, bir istek duyar. Eğer 'gayesiz hareket'in (*'abes*) bir gayesi yoktur denirse, bu onun mantıki (*aḳlî*) bir gayesi yok demektir. Eliyle oynayanın yakın hareket ettiricisi, elin kaslarını hareket ettirendir ve bu kuvve (*potentiality*) sona erinceye kadar onu herhangi bir gayeye doğru hareket ettirir, keza mantıki bir gaye için değil, zevk duymak amacıyla kullanılan hayal için başka bir gayeye doğru hareket ettirir.

Hayalî arzuların gerekleri tikel konularda belirli değildir; hafızada da tam olarak şekillenmiş değildir. Ne zaman zihin hafızaya müracaat ederse, yaptığının amacı ve o fiili tekrar yapmasının sebebi ile karşılaşır. Bu sebeplerden biri de 'alışkanlık'tır. Çünkü bir şeye alışan, hayal için benzer veya karşıt, ilgili herhangi bir şey olsun, en küçük bir hatırlatıcı yakaladığı zaman ona arzu duyar. Akıl bunları düşünmeyip de duyularla veya hatırlama ile ilgili başka hususlara yönelir de, hafıza bu ikisi arasında bazı şeyleri kapabilirse, zihnin onun sebebine rastlaması imkânsızlaşır ve onun oyuna olan ilgisi daha da artar.

IV. Bölüm
Sebeplerin ve Sonuçların Özelliklerine Dair

Sebep, bir şeyin varlığının kendisine bağlı olduğu her şeydir. Ancak bu şeyin varlığı sebebin varlığına dahil değildir veya onun

varlığı ile gerçekleşmiş değildir. Sebeplerin kimisi hazırlayıcı, kimisi de zorunlu kılıcıdır. O hâlde her sebep bir şarttır. Şart ise ya zorunlu kılıcıdır ya da değildir. O hâlde zorunlu kılıcı olmayan da, ya varlığı kabul edebilendir ya da değildir. Eğer varlığı kabul etmeyen, varlığı gerektiren bir şart veya cüz de değilse, ona ihtiyaç yoktur. Tersine, her sebep, sebebin bir parçasını ya oluşturur ya da oluşturmaz. Eğer bir parçası ise, ya tek başına varlığı kendisinin parçası olana fiili (*actuality*) veren bir parçadır. Yahut da tek başına varlığı ona kuvveyi (*potentialtiy*) verir. Kuvveyi ona veren de –yani bir şeyin onunla bilkuvve olduğu ve şeyin kuvvesini kendinde bulduran– o şeyin maddesi ve heyûlâsıdır. Diğeri yani fiili veren ise onu zorunlu kılandır ki, zorunlu kılan sebeblerdendir ve suret (*form*) adı verilir. Sebep olduğu şeyden bir parça değilse, onun sebep oluşu ya zatından ayrı ya da zatına ilişik oluşu dolayısıyla diğerinin teşekkülü/yapısı (kıvamı) içindir. Zatına ilişmek suretiyle olana mevzû (dayanak) denir. Zatından ayrı olmak suretiyle olan ise ya onun gayesi olmakla, ayrı olduğu şeyin var olmasını sağlar ya da böyle olmaz. Kendisinin gayesi olduğu için, ayrı olanın varlığı kendisine bağlı olana 'gaye (*sebeb*)', kendisinin gayesi olmayana da 'fail (*sebeb*)' denilir. Bunların ikisi de zorunlu kılıcıdır. O hâlde sebepler beştir; Madde, dayanak (mevzû), şekil/suret (*form*), fail ve gaye. Fakat madde ve dayanaktan her biri, her ne kadar biri cüz (parça) diğeri ise parça olmamakla birbirinden ayrılırlarsa da, bir şeyin varlığını kuvve (*potantially*) olarak ihtiva etmekte ortaktırlar. Bu yüzden her ikisinin de tek bir şey gibi kabul edilmesi gerekir ki, kendinde varlık olan da budur. O hâlde sebepler dört olur: 'Onda olan', 'Onunla olan', 'Ondan olan', 'Onun için olan'.

'Sonradan meydana gelen'deki etken sebeb, her yönden sonradan olması açısından sonradan olanın (*hadīs*) sebebi değildir. Çünkü sonradan olan, yok iken var olmuştur. Onun yok iken var olması, bir failin etkisiyle değildir. Bu varlık, kendi dışındaki bir şeye bağlıdır. Fakat o bizzat kendiliğinden var değildir. Varlık başkasına bağlı olunca ve de varlığın fiili olmayan bir illetten dolayı bir varlığın bulunması imkânsız olduğuna göre, –daha önce gördüğünüz gibi– kaçınılmaz olarak ilk sebepte sona eren bir sıraya göre, varlık ile beraber olur.

V. Bölüm
Varlık ve Varlığın Cevher ve Araz Diye Ayrılması

Varlık teşkik[4] yoluyla, varlığı bir dayanakta (*mevḍū'=substratum*) olmayana yüklendiği gibi, varlığı bir dayanakta olana da yüklenir. "Bir dayanakta olmadan var olan" sözümüzden iki şey anlaşılabilir; Ya var olmuş olan bir varlıktır (*vucūd*) ve bu varlık bir dayanakta değildir; ya da bunun mânâsı: "Varlığı bir dayanakta olmayan şey" demektir. İkisi arasındaki fark şudur: Sen insanın, "varlığı bir dayanakta olmayan" olduğunu bilirsin ama, onun kesinlikle "bir dayanakta olmayan" bir varlık olduğunu bilemeyebilirsin. Çünkü senin, yokluğu imkân dahilinde olan bir şey hakkında da bu hükmü vermen mümkündür. Bir şeyin birinci mânâda "bir dayanakta olmayan var" olması, şeyin mahiyetine girmeyen şeyin varlığının gerekli şartlarındandır. İşte senin de öğrenmek istediğin budur. Çünkü burada, dünyamızdaki varlıklardan hiçbirinin bizzat mahiyeti olmayan bir varlıktan başka bir mânâsı söz konusu değildir. Bu mânâ üzerine bir de onun "bir dayanakta olmaması" ilave edilmiştir. O hâlde bu mânâ çerçevesinde [varlık] bir şeyin cinsi olamaz. Çünkü mahiyeti, kendinin var olması olan bir şey olsaydı, sonra bu varlık da bir dayanakta olmasaydı o zaman, mahiyeti bakımından varlığı kendisinin mahiyetinden ibaret olmayan diğer şeyleri içine almaz; ne onun ne de başka bir şeyin cinsi de olamazdı.

İkinci mânâya gelince: Ancak bu şekilde var olduğu zaman varlığı olan şeydir. Bu da cevher kategorisidir. Cevherin gerçek mânâsını anladığın zaman [ona bu mânâyı] yüklemen mümkün değildir, fakat diğer mânâyı yüklememen mümkündür.

Bir dayanakta olan şeyler için söz konusu olan varlığa gelince: Bundan da yine iki şey anlaşılır: İki mânâdan birine göre onun cins olmadığı açıktır. Sadece, 'bir dayanakta olmayan varlık'tan anlaşılan, diğer mânâ ile aynı paralelde olan ikinci mânâda teşkîk söz konusudur. Bu mânâ, ilintiler için de cins değildir, deriz. Çünkü ilintilerin mahiyetine dahil değildir, aksi hâlde beyazın beyaz olarak tasavvur edilmesi onun bir dayanakta olduğuna dair tasavvuru da içermesi içindir. Nicelikte de durum böyledir. Zira varlık bir dayanakta olunca ya tabiatıyla dayanağının varlığı ile beraber ya da on-

[4] Teşkik için bkz. "Mantık" bölümü.

dan sonra olur. Bir dayanakta olmayanın varlığının ise bir dayanaktaki şeyin varlığı gibi veya ondan sonra olması gerekmez. Bu nedenle zat ve tanım olarak varlık ondan öncedir. Bu öncelik varlık açısındandır. Bunun mânâsı ise daha önce işaret edildiği gibi şudur: Burada, ikinin üçten önce olması gibi, onda bir ortaklık söz konusudur. Bu ise sayılabilirlik (*el-'adediyye*) açısından değil, varlık bakımındandır. Bu yüzden sayıdan anlaşılan mânâ açısından değil 'varlık'tan anlaşılan mânâ bakımından öncedir. Varlık ikisi arasında eşit olamaz.

Bir dayanakta olan varlıklardan kimisi bir dayanakta sabittir, kimisinin varlığı ise istikrarsızdır. Bunlar içerisinde varlığa en layık olanı bir dayanakta sabit olanlardır. Öte yandan, bir dayanakta olan varlıkların bazısı sadece ve bizzat o dayanağa aittir; bazısı da sadece başkasının varlığı açısından dayanağa aittir. Diğer bazıları ise kendi dışındakilere nispetle bizzat dayanağa aittir ve kendi dışındaki aynı düzeyde olan varlıkların varlığı ile aynı değildir. Bunlardan varlığa en layık olanı, dayanağında sabit olanıdır. Diğer ikisinden varlığa en az layık olanı ise, kendi dışındakilerin varlığı için olanıdır. Üçüncü ise ortada olandır. Birincisine örnek, beyaz; ikincisine örnek, kardeşlik; üçüncüsüne örnek ise oğuldur. Aynı şekilde, kendinde sabit olanların en zayıfı, kendisinin, nisbi olması sebebiyle olandır; 'konum' gibi. Kendi dışındakilerle karşılaştırılmaları (*kıyâş*) sebebiyle var olanların en zayıfı ise, hükmü başkasına kıyasla verilendir. Bunun örneği 'en küçük" ve en büyük'tür. Üçüncünün en zayıf olanı ise, sabit olmayana kıyasla olanıdır. 'Zaman' kategorisi gibi.

Şeylerin her varlığı ya zorunludur ya da zorunlu olmayandır. Zorunlu, 'şey'in daimi olan varlığıdır. Bütün bunlar da ya kendisinden dolayı ya da başkası vasıtasıyla ona aittir

Varlığı kendi özü için zorunlu olan her şeyin, varlığının başkasından dolayı zorunlu olması imkasızdır veya bunun aksi olarak varlığı, (zatından-özünden) dolayı zorunlu olmayan her şeyin mahiyeti şartsız kabul edilirse, onların varlığı zorunlu olamaz. Aksi taktirde (zatı-özü) itibarıyla varlığı zorunlu olur, mümteni (olanaksız) olmaz ve kendi özünde (*zât*) varlığı imkânsız olur ve böylece varlığı kendi dışından dahi olsa yine de var olamaz. O hâlde varlığı kendinden olan, sebebi imkânsız olmamak ve zorunlu olmak şartı ile mümkündür. İlleti, şart olmaksızın olan varlığı ise, illeti şart olanın varlığından başkadır. Bunlardan biri ile mümkün, diğeri ile zorunlu olur.

Zaman bakımından değil, varlık bakımından, varlığı kendi dışındakilerle beraber olan her şeyin özü (*zāt*) bizzat ve başkası şartı ile olmaksızın zorunlu değil ise, o hâlde onun özü (*zāt*) bizzat mümkündür.

Özsel tanımın bölümleri gibi manevi; ya da madde ve suret (*form*) gibi teşekkül ettirici, oluşturucu; 'on' ve 'üç arşın boyunda' gibi niceliksel olan her cüzün varlığı cüzünün şartı ile, cüzü de başkası şartı ile ise, o bizzat zorunlu varlık olamaz.

Bizzat varlığı mümkün olanın varlığı, varlığı bakımından; ya kendi özündendir (*zāt*), ya başkasından, ya da ne kendi özünden (zatından) ne de başkasındandır. Ne kendi özünden, ne de başkasından dolayı varlığı olmayanın varlığı yoktur. Varlığı, kendi özüyle mümkün olanın da kendi özünden gelen bir varlığı yoktur, yoksa, özü kendiğilinden zorunlu olurdu. O hâlde varlığı başkasındandır. Varlığı başkasından olan ile varlığı kendinden olan birbirinden farklıdır. Çünkü kendinden var olanın varlığı başkasına ilintili (*muḍāf*) değildir, başkasından olanın varlığı ise ilintilidir. Başkasından olan varlığı mümkün ise, yine zorunlu olamaz. Başkasından olanın varlığının hasıl olabilmesi için bir başkasına ihtiyaç vardır –bu da sonsuza kadar zincirleme devam eder-. Bunun doğru olamayacağını ise, 'illetler' bölümünde açıklayacağız.

O hâlde varlığının başkasından olmasının zorunlu olması gerekir, bu da zincirlemeyi (*teselsul*) gerekli kılar. O zaman başkasından olan varlığı, var olduğu taktirde zorunlu olur. O hâlde kendi özünde mümkün olan, başkasından dolayı zorunlu olmadıkça var olamaz. Başkasıyla zorunlu olunca da, varlığı, o başkasından dolayı ve kendisi için zorunlu olur. Dolayısıyla kendisi itibarıyla mümkün, başkası itibarıyla zorunlu olur.

Dış dünyadaki varlıklarda ortak olan bir bütün ve birlik (*vāḥid*) olması açısından tümelin hiçbir varlığı yoktur. Aksi taktirde bir tek insanlığın bizzat kendisi, zıtlarla birleşmiş olurdu. Zıtların birleşmesi ise, ilişkinin birliğinden (*vaḥdetu'l-i'tibār*) dolayı değil, dayanağın birliğinden dolayı imkânsızdır. Çünkü zıtların bir araya gelmesi mümkün olsaydı, bir şeyin, o ikisinden biri ile beraber olması, ikinci ile beraber olmasından farklı olurdu. Siyah olması açısından bir renk, beyaz olması açısından onunla biraraya gelemez, aksine bu durumun ortadan kalkması suretiyle birbirinden ayrılırlar, bu yüzden biraraya gelmeleri imkânsızdır. Çünkü 'bir'in, başka bir şeyle değil de bu ikisiyle nitelendirilmesi mümkün değildir. Bizzat, bir

hayvan nasıl olur da hem iki ayaklı, hem de iki ayaklı olmayan olarak düşünülebilir, keza sayı olarak [her biri] tek bir birlik olan iki birlik de nasıl bizzat 'bir' olabilir.

Özsel tanımın varlığının, zihinde olması açısından, sayısal olarak bir olan ve zihin dışındaki pek çok şeyle birçok ilişkileri bulunan, akılla algılanabilen (*ma'kūl*) bir mânâ olarak zihinde bulunması onun bu pek çok şeyden sadece bazılarına daha uygun (*muṭābık*) olması demek değildir. Uygunluğun (*muṭābaka*) mânâsı ise şudur: Şayet onun kendisi herhangi bir maddede olursa, bu tikel veya ondan (madde) herhangi birinin diğerinden daha önce akla gelmesinin insanda bu etkiyi yapmasıdır. Bu özellik (*tabī'a*) dış dünyada ve çok bulunursa, bu çokluktan her birinden biri değil diğeri var olduğu taktirde, ya onun varlığı için bu yokluk söz konusu olur ya da olmaz. Eğer bu özellikten dolayı ise, onlardan her birinin kendinden başka [bir şey] olması ve her bir şahısta çokluğun bulunması gerekirdi. Çünkü o, sadece insan olduğu için çoktur. O hâlde çokluk ona bir sebepten dolayı ilinti olur. Eğer bu çokluktan her biri, o özellik olsaydı ve tek bir mânâ olsaydı veya biri diğerini gerektirseydi, bu özellik o mânânın ta kendisi olurdu. Bu mânâ, cinste en açıktır. Çünkü cinse ait mânânın bilfiil hasıl olması, ancak tür (*nev'*) olduğu zaman mümkündür. Tür olması ise sadece özüne (*zāt*) ait olmayan bir fazlalığın bitişmesinden dolayıdır ve bu fazlalık, varlık veya yokluğa ait artık (*zā'id*) bir şarttır. Cinsteki bu fazlalığın şartı, uzak cinsin mahiyetine dahil olmamasıdır. Yoksa onlara [mahiyette] ortak olurdu. Hâlbuki ona artık (*zā'id*) olması gerekir. Evet, bazen onun varlığını sınırlandırmada dahil olabilir. Bil ki ayırım, cinsin özelliğinin (*tabī'a*) mahiyetine girmez, fakat, türlerden birinin varlığına girer.

O hâlde nitelik, kelime veya mânâ bakımından parçalanabilen her şeyin varlığı kendinden zorunlu değildir, demek doğru olur. Eğer varlığı başka bir şeye eşitse, varlığı kendinden zorunlu değildir. O hâlde her cisim ile onun maddesi ve suretinin varlığı kendinden zorunlu değil, kendinden mümkündür. Dolayısıyla başkası vasıtası ile zorunlu olur ve daha önce dediğimiz gibi –cisim olmayan, cisimde de olmayan bir ilk ilkeye varır ki– bu, varlığı kendinden zorunlu olandır (*vācibu'l-vucūd bi'z-zāt*).

Zorunlu varlığın mânâsının birçok varlığa ait bir kategori (*makūl*) olması mümkün değildir. Çünkü bu varlıklar, ayırımlar [fasl=differential] ile veya ayırımlar olmaksızın birbirinden farklı

olurlar. Eğer birbirlerinden farklı olmaları ayırım ile olursa; ya varlığının zorunlu oluşunun hakikati bu ayrımlar olmaksızın kendinden zorunlu bir hakikat olur ya da olmaz. Eğer ayırımlar vasıtasıyla hakikatının varlığı zorunlu olursa, ayrımlar uzak cinsin mânâsının (*el-ma'nā'l-cinsî*) mahiyetine dahil olmuş olur. Hâlbuki bunun imkânsız olduğunu açıklamıştık. Eğer bu mahiyete dahil değil ise, varlığının zorunluluğu bu ayrımlar olmaksızın varlığı kendiğilinden olanın zorunluluğu gibi olur. Eğer ayrımlar olmazsa o taktirde ya varlığının zorunluluğu var olmuş olur ya da olmaz. Eğer var ise ve çok ise, çokluğu bu ayrımlarla değil, başka ayrımlarla olmuş olur ki, bu bir çelişkidir (*hulf*). Eğer tek olup da sonra bu ayrımlar ile bölünmüşse, bu ayrımlar ona ilinti olur ve bölünmesi de ayrımlarla değil bu ilintilerle olmuş olur. Hâlbuki ayrımlar ile bölünmüştü. Bu ise bir çelişkidir. Fakat birbirlerinden farklı oluşları, ayırımlarla değil de ilintilerle ise, bu şekilde olan her bir şeyin bizzat bir sebepten dolayı olduğunu söylemiştik. Her zorunlu varlık bizzat bir sebepten dolayı olandır. Hâlbuki, demiştik ki, kendinden zorunlu varlıktan hiçbir şeyin varlığı, bir sebepten dolayı olamaz. O hâlde zorunlu varlık birden çok varlığa bir kategori olamaz. Zorunlu varlık oluşu sadece onun kendisine ait oluşu demektir. O hâlde kendinden zorunlu varlık her yönden varlığı zorunlu olandır. Çünkü o hiçbir şekilde bölünemez, onun parçası ve cinsi de yoktur. Cinsi olmayınca ayrımı da olamaz. Çünkü varlığının mahiyeti, yani varlık, ona varlığın ilinti olduğu bir mahiyet değildir. Onun cinsi de yoktur, zira ne ona, ne de onun dışındakilere "Bu nedir?" sorusu sorulduğunda, hiçbir şey cevap olarak verilemez. Çünkü onun cinsi ve ayrımı olmadığından, onun özsel tanımı da yoktur. Onun dayanağı olmadığından, zıddı da yoktur. Türü olmadığı için ise, benzeri ve eşi yoktur. Çünkü o her yönden varlığı zorunlu olandır ve onun için değişme söz konusu değildir.

O (her şeyi bilen) âlim'dir fakat o mahiyetler kendisinde toplandığı için değil, onların ilkesi, (*mebde'*) olduğu içindir. Mahiyetlerin varlığı ise ondan (sudur edip) taşar. Onun zatının varlığı akıl ile algılanır (*ma'kūl*). Çünkü o bir ilkedir. Onun zatının varlığının akıl ile algılanabilir (*ma'kūl*) olması, zatının madde ve maddeye ilişen özelliklerden soyutlanmış olmasındandır. Zira madde ve maddeye ilişen özellikler, var olanı akıl ile algılanan değil, duyularla algılanabilen [bir şey] yapar.

O, yine aynı sebepten dolayı zatıyla kadirdir. Çünkü o bir ilkedir. Kendinden kaynaklanan bütün varlıkları bilir. Bir şeyin hakikatini tasavvur etmek, eğer bu hakikatın varlığı için, bu tasavvurun kendinden başka bir şeye ihtiyacı yoksa, bu bilgi bizzat kudret olur. Fakat, bu tasavvurun kendisi zorunlu kılıcı değilse, bu bilgi kudret olmaz.

O'nda çokluk da yoktur. Aksine varlıklar, tek bir yönden ondan var olurlar. Böyle olunca, onun her şeyin güzel ve tercih edilmiş olan düzenini bilmesi, işte bu, ikilik ve başkalık olmaksızın kadir olmasıdır.

Bu sıfatlar, zatının izafetlerle beraber ele alınması itibarıyla ona aittir. Fakat zatı –öğrendiğin gibi– hâller ve sıfatlardan dolayı çokluk olarak nitelendirilemez. O'nun birçok izafeti (*şıfa*) ve birçok olumsuz sıfatı (*şulūb*) olması, her izafete ve her olumsuz sıfata uygun bir ismi olması imkânsız değildir. O'na 'kudretlidir' denildiğinde, o, varlıkların ondan var olmasının, özel değil, genel imkân ile doğru olması itibarıyla beraber ele alındığı zattır. Binaenaleyh, ondan olan her şey var olduğu zaman, zorunluluk ile olur. Çünkü kendinden zorunlu varlık, her yönden zorunlu olan varlıktır. 'Bir' dendiği zaman, bununla benzeri olmayan veya kendisinin bir parçası bulunmayan bir varlık kastedilir. Bu isim ise ona, olumsuzluk yönünde verilmiştir. 'Hak'tır denildiğinde de, onun varlığının sona ermediği ve varlığının inanıldığı gibi olduğu kastedilir. 'Diridir' (*ḥayy*) denildiğinde, onun bozulup yok olmaya (*fesād*) maruz kalmayan– bununla birlikte akılla algılanabilen [ay üstü] âlem ile olan ilgisini de muhafaza eden– bir varlık kastedilir. 'Sırf iyilik (*ḥayr maḥḍ*)' denildiğinde, O'nun, varlığının mükemmel olup, kuvve'den ve noksanlıktan uzak olduğu kastedilir. Zira herhangi bir şeyin kötü olması, onun kendine has olan eksikliği demektir. O'na 'iyi' de denilir. Çünkü her şeye iyi olma özelliğini veren O'dur. Zira o, bizzat ve birleşme ile fayda; ilinti ve ayrılma ile de zarar verir. Birleşme ile, onun etkisinin erişmesini, ayrılma ile de tesirinin erişmemesini kastediyoruz. Mükemmel ve algılanabilen her şey ile algılayan bir lezzet-duyuyorsa, işte lezzet budur, ki, o da uygun olanların (*mulāim*) algılanmasından ibarettir. Uygun (*mulāim*) olan bir şeye nispetle üstün olandır. Tad alma esnasındaki tatlı, görme esnasındaki ışık, şüphe anındaki nefse hakimiyet, hayal etme esnasındaki rahatlık ve gevşeme, ezberleme esnasındaki hatırlama gibi. Ancak bütün bunlardaki algılama eksiktir. İnsan ruhunun (*en-nefsu'n-nā-*

tıka) algılaması ise üstün bir algılamadır. Burada sözü edilen algılamaların varlıkları eksiktir. İnsan ruhunun, bütün varlıkların tamamlayacısı, hatta başlangıcı (*el-mubtedi'*) olan ilk gerçeği (*el-hakku'l-evvel*) –ki sırf iyilik de O'dur– idrak etmesi en büyük zevktir. Eğer nefislerimiz bundan zevk almıyorsa veya az bir zevk alıyorsa, bu, hastalıklar mesabesinde olan, bedenin meşguliyetleri veya ne tatlıdan bir zevk alan ne de nefret edebilen hasta kimseler gibi nefsin tabiatta (yaratılış) gark olmasının sebep olduğu ilgi uzaklığı yüzündendir. Bu engeller ortadan kalkınca tatlıdan zevk almak veya acıdan sıkıntı duymak da mümkün olur. Böyle biri, ne acı ne de zevk duymayan uyuşmuş kimseye de benzer. Yahut *polimus*[5] denen ve açlığa maruz kalan birine de benzer ki, böyle bir kimse aç olduğu hâlde açlığın ıztırabını hissetmez. Ama engel ortadan kalkarsa, şiddetli bir açlık hisseder. İşte insan ruhunun, kendi mükemmelliğini tefekkür ederek, kendi özünü elem verici şeylerden arındırması da böyledir. Zira her bir kuvve'nin, kendisine mahsus fiilini kaybetmesi –şayet kaybettiğini biliyorsa– o kuvveye acı veren şeyleri oluşturur. Fakat bu kaybın veya –tatlının aksi olan bir şeyi tatmaktan doğan acıdan etkilenme gibi– gerçeğe aykırı bir şeyin varlığının acısını duymaya[6] engel olan insanın bedenidir. İnsan vücudu ortadan kalkınca, bulanın lezzeti, kaybedenin de acısı öyle artar ki, tatlıdan alınan lezzet veya acının verdiği elem duygusu ile dahi mukayese edilemez. İşte mutluluk, bu adilik ve bayağılıklardan tamamen kurtulmak ve bakışları sadece 'ilk hakikat'ın yüceliğine çevirerek, O'nu aklen düşünüp incelemekten ve tümelin bir sureti (*form*) insanın ruhunda teşekkül etsin ve böylece, o sureti (*form*) düşünsün diye, tümele kendi açısından bakmaktan ibarettir. Bu durumda olan, gerçek olan 'bir'in zatını, aklen, kesintisiz ve aralıksız olarak müşahade eder.

Lütfuyla, kendisine giden yolu bize kolaylaştıran Allah'tır.

[5] er-Razi, bu esere yazdığı şerhte bu kelime ile ilgili olarak şöyle der: "Bu, kelime midesinin, ağzının mizacı bozulduğu için hiçbir suretle açlık hissetmeyen mânâsına gelir."

[6] Yani, hayr-ı mahz (sırf iyilik) olan ilk ilkeyi düşünmekten zevk alanın.

III. METAFİZİK (İLAHİYĀT)

I. Bölüm
Felsefe ve Bölümleri

Felsefe, çeşitli konuları kavramsallaştırarak (*taṣavvur*), teorik ve pratik gerçeklere beşer gücünün yettiği nispette ulaşmakla (*tasdīḳ*) insan ruhunun (*nefs*) olgunlaşmasıdır. Öğrenmek zorunda olup da uygulamamız gerekmeyen teorik konuları inceleyen felsefe dalına teorik felsefe (nazarî felsefe) denir. Diğer taraftan hem öğrenmemiz hem de uygulamamız gereken pratik konuları içeren felsefe dalına ise pratik felsefe (amelî felsefe) denir. Bu iki felsefe dalından her biri kendi arasında üçe ayrılır: 1. Siyaset felsefesi (*ḥikme medeniyye*); 2. Aile felsefesi (*ḥikme menziliyye*); 3. Ahlak felsefesi (*ḥikme ḫulḳıyye*). Bu üç felsefe de İlahi şeriattan kaynaklanır ve onların [erişilebilecek] en son (*kemālāt*) sınırları İlahi şeriat tarafından belirlenir. Fakat şer'î [hükümlerden] sonra pratik konulara ait kuralların bilinmesi ve bunların belli özel durumlara (*cüz'iyyāt*) uygulanmasıyla, insanın teorik yetileri (*el-ḳuvve en-naẓariyye*) bu felsefede etkili olur.

Siyaset felsefesinin yararı, insan türünün devamı ve kişisel hayat için faydalı olan konularda yardımlaşabilmeleri için, fertler arasındaki işbirliğinin niteliğini öğrenmektir.

Aile felsefesinin yararı ise, insanın, aile idaresini sağlayabilmesi için, yalnızca ev halkı arasında olması gereken işbirliğini öğrenmektir. Ailedeki işbirliği karı ile koca, anne-baba ile çocuklar ve efendi ile hizmetçiler arasındaki ilişkilerden ibarettir.

Ahlak felsefesinin yararına gelince; bu da faziletleri ve ruhun bu faziletlerle arınması için elde edilme yollarını öğrenmek, ayrıca kötülükleri ve ruha bu kötülüklerin bulaşmaması için onlardan korunma yollarını öğrenmektir.

Teorik felsefeye gelince; o da üç bölümdür: 1. Hareket ve değişmeyi inceleyen felsefe, ki bu, fizik [yani] *ḥikme ṭabī'iyye* olarak ad-

landırılır. 2. Her ne kadar varlığı değişme ile bağımlı ise de, mahiyeti icabı zihnin değişmeden soyutlandığı konuları inceleyen felsefe, ki buna matematik (*ḥikme riyāḍiyye*) denir. 3. Varlığı değişmeye gerek duymayan ve hiçbir zaman değişmeye uğramayanı inceleyen felsefe –eğer değişime uğrarsa bu, onun, varlığının gerçekleşmesi için bizzat değişmeye ihtiyacı olduğundan değil; tamamen ilintisel (*bi'l-'araḍ*) bir değişimden ibarettir–, ki bu felsefe dalına da 'ilk felsefe' (*el-felsefetu'l-evveliyye*) denir. İlahiyat ise onun bir bölümüdür ve buna Allah bilgisi (*ma'rifetu'r-rubūbiyye*) de denir.

Teorik felsefenin bu bölümlerinin ilkeleri, işaret yoluyla İlahi din sahiplerinden [peygamberlerden] elde edilir, bunların mükemmel olarak elde edilmesi, ispat yoluyla akıl yetisi tarafından gerçekleştirilir. Her kime bu iki felsefe [teorik ve pratik] ile ruh olgunluğu verilir ve o da bu iki felsefeden birine [pratik felsefeye] göre davranışlarını düzeltirse, ona mutlaka en büyük iyilik verilmiş demektir.

II. Bölüm
Tabiat Felsefesine Giriş

Birtakım konular ve varlıklarla ilgilenen tikeller biliminden (*el-'ulūm el-cuz'iyye*) herhangi birini öğrenmek isteyen, ilk önce bu bilim dalı dışında ispatlanmış olan ve önceden belirlenen esaslar çerçevesinde, bu ilimde kullanılmak üzere birtakım ilke ve esasları kabullenmekle işe başlar. İşte tabiat felsefesi de böyle bir tikeller bilimidir ve kendine has birtakım esasları vardır. Biz bunları [burada] tek tek sayıp, ispatını ise ilk felsefeye [metafizik] bırakacağız.

Tabiattaki her cismin bizzat kendisi iki şeyden (*cuz'*) oluşur: Birincisine madde veya heyûlâ denir ki, ahşap kanepe için ağaç ne ise, cisim için de madde veya heyûlâ odur. Diğerine ise şekil, biçim (*ṣūra*) denir ki, kanepe için onun biçimi ne ise, cisim için de biçim odur. Her cisim sonradan var olandır (*ḥādiṯ*) veya değişendir. Onun için bu özelliğinden dolayı her cisim, kendinden önce gelen bir yokluğa muhtaçtır. Öyle ki, şayet bu yokluk olmasaydı, o zaman o cismin varlığı başlangıçsız (*ezelî*) olurdu. Diğer taraftan her cisim hareket eder. Cisimlerin haketleri ise ya dıştan gelen bir sebeple olur ki, bu tür harekete 'zorlayıcı hareket' (*ḥarake ḳaṣriyye*) denir veya cismin kendisinde olan bir sebeple olur.[1] Çünkü ci-

[1] İleride de görüleceği gibi İbn Sînâ'ya göre, sebepleri açısından hareketleri ikiye ayırmak mümkündür; bunlardan birincisine İbn Sînâ, 'zorlayıcı hareket' (*ḥarake*

sim kendi kendine hareket edemez. [Cismin kendisinde olan] sebep, onu belli bir yönde ve zorlayıcı bir şekilde hareket ettirirse, ona 'tabiat' denir. Ama değişik şekillerde, irade ile veya iradesi olmadan hareket ettirirse ya da belli bir yönde ve irade ile hareket ettirirse, buna 'ruh' (*nefs*) denir.

Varlıkların sebepleri dörde ayrılır; 1. Hareketin kaynağı: Evi yapan usta gibi; 2. Madde: Evin yapılmasında kullanılan kereste, harç vs. gibi; 3. Biçim: Yapılan evin şekli gibi; 4. Amaç: Evin yapılma gayesi olan 'oturma' gibi. Bu dört sebepten her biri ya yakın sebeptir ya da uzak sebeptir. Ayrıca bunlar ya genel ya da özel sebeplerdir. Yine bunlar ya bilkuvve ya da bilfiil sebep olurlar ve yine bunlar ya özsel (*bi'l-ḥakīka*) ya da ilintisel olarak sebep olurlar. Tabiat, içinde bulunduğu bir şeyin hareketinin ve o şeyin durağanlığının ilkesi olduğundan, ilintisel değil, özsel bir sebeptir. Hareket, bilkuvve olması açısından bilkuvve olan bir şeyin ilk olgunluğudur (*kemāl evvel*). Bu ise bir şeyin, daha önce olmadığı ve daha sonra da olmayacağı bir durum üzere olmasıdır. Bu durumun nitelik, nicelik ya da mekan kategorilerinden birinde olması, sonucu değiştirmez. Mesela daha önce veya daha sonra içinde bulunmadığı bir mekanda, belli bir konumda olan ve tümelliği mekanını terk etmeyen bir şey gibi.

Bir nicelikten diğer bir niceliğe olan hareket, artma yönünde olursa buna 'büyüme' (*numuvv*) veya 'genişleme' (*taḫalḫūl*); azalma yönünde olursa buna da 'küçülme' veya 'yoğunlaşma' (*tekāṯuf*) denir. Gerçek genişleme (*et-taḫalḫūlu'l-ḥakīkī*), dışarıdan kendisine bir ilave yapılmaksızın veya herhangi bir aralık meydana getirmeksizin maddenin hacminin büyümesidir. Yoğunlaşma ise, bunun tersidir.

Bir nitelikten diğer birine olan harekete de 'değişme' (*istiḥāle*) denir: siyahlaşma veya beyazlaşma gibi. Bir yerden diğer bir yere olan harekete ise 'taşınma' (*nuḳle*) denir. Cisim, aynı mekanda kaldığı hâlde bir konumdan diğer bir konuma hareket ederse, bu kendi ekseni etrafında dönme gibidir.[2] [ki bu harekete de 'dairesel hareket' denir].

kaṣriyye) demektedir; ikincisine ise 'tabii hareket' demektir. Bu durumda zorlayıcı hareket, sebebi dışta olan hareket olup bir tür zorunlu olarak meydana gelen harekettir. Tabii hareket ise sebebi, tabiatı dolayısıyla, hareket eden şeyin içinde olan hareketlerdir ki istekle yapılan davranışlar da bu tür harekete girer.

[2] Aristo'nun hareket ve değişme anlayışına göre konum kategorisinde hareket yoktur. Dolayısıyla sadece, cevher, nitelik, nicelik ve mekan kategorilerinde ha-

Her hareket, hareket eden cisimdeki bir hareket ettirici [sebepten] kaynaklanır. Bu durumda, cisimdeki [sebep] açısından olan 'hareket etme'dir (*taḥarruk*); [sebebin etkisi] açısından olan ise 'hareket ettirme'dir (*taḥrīk*). Her hareket ettiren [sebep] ise, ya cisimde bulunan bir güçtür (*kuvve*) ya da cismin dışında bulunan bir şeydir ki, bu şeyin bizzat kendisinin hareket etmesi ile cisim harekete geçer; dokunma ile harekete geçirme gibi. Birbirini harekete geçiren hareket hâlindeki cisimlerin zincirleme birbirlerini sonsuza kadar takip etmeleri imkânsız olduğu için, evrensel düzendeki (*fī kulli tertīb*) bütün hareket eden ve ettirenler, kendisi hareket etmeyen bir hareket ettiricide son bulurlar.

III. Bölüm
Boyutların Sonlu Oluşları

Ne boşlukta, ne de dolulukta herhangi bir cismin veya boyutun ya da varlıkların sayılarının sonsuz olarak bilfiil var olması mümkün değildir. Çünkü sonsuz olan her şeyin kendi içinde, bir sınır var saymak mümkündür. Ancak bazı yönlerden, bundan daha uzak diğer bir sınır var saymak da mümkündür. Şimdi bu iki sınırdan geçerek sonsuza kadar uzanan bir boyut düşünürsek; bunun ikinci sınırdan geçen kısmını, zihnimizde birincisinden geçen kısmı ile çakıştırdığımızda, ya ona paralel bir duruma gelir ya da her iki boyut birbirine eşit olur ve biri diğerinden uzun olmaz, yahut olabilir de. Bir şeyle çakıştırıldığında ondan uzun olmayan her şeyin ondan ne uzun olduğu ne de kısa olduğu düşünülebilir. Bu durumda ikinci sınırdan başlayan boyuta eşit olan her boyut, birinci sınırdan başlayan boyuta eşit olandan daha kısa olur. Böyle olunca eşit olan boyut [diğerinden] kısa olmuş olur. Bu ise, bir çelişkidir. [Çünkü eşit olan iki şeyden biri, diğerinden kısa kabul edilmiş olur]. Şayet eşit olan boyutun diğerinden daha uzun olduğu düşünülürse, uzun gelen kısım sonlu

reket olabilir. Hâlbuki burada görüldüğü gibi İbn Sînâ'ya göre, konum kategorisinde de hareket vardır ve bu, mekan içindeki hareketten farklıdır. Gerçekten de mekan içindeki harekette bir yerden diğer bir yere taşınma söz konusudur. Ancak bunun aksine konumdaki hareketle cisim arasında bir taşınma ve mekan (yer) değiştirme söz konusu olmamasına rağmen yine de hareket vardır, ki bu hareket ancak dairesel olabilir. Yani cisim açısından yer değişme yoktur, ancak hareket açısından cismin konumunda bir değişme vardır. O hâlde İbn Sînâ'ya göre, dairesel hareket mekanda değil konumda bir harekettir.

olduğundan boyutun tümü sonlu olur. O hâlde boşlukta ve dolulukta sonsuz bir boyut olduğunu var saymak mümkün değildir.

Kendi özellikleri icabı bir sıralanmaya tabi olan sayıların sırası da bu şekilde açıklanabilir. Ancak sonsuz olan şeyler yokluktadırlar ve sadece bilkuvve var olabilirler; bilfiil var olduklarında ise sonlu olurlar. Eğer boşlukta veya dolulukta sınırsız bir boyut olsaydı, o zaman dairesel hareket olmazdı. Bunu şöyle ispatlayabiliriz: [Dairesel bir hareketin] merkezinden çevresine bir çizgi çizdiğimizi düşünelim; bu çizgi, diyelim ki bir yönden dairenin dışına çıkıp sonsuz boyutta olduğu var sayılan başka bir çizgi ile bir noktada kesişsin. Bu durumda daire döndüğü zaman kesişme noktası ile aynı doğrultuda olan bu nokta, başka yöne doğru hareket etmiş olacağı için sapma yapar. Böylece bu çizginin herhangi bir kısmı ile aynı doğrultuda olan merkez, daha sonra o çizginin herhangi bir kısmı ile aynı doğrultuda olmamış olur ve sonra [dairesel hareket sebebiyle] tekrar aynı doğrultuya gelir. Ancak [sonsuz boyut üzerindeki] bu çizgide, [merkezden çıkan doğrunun kesmesiyle oluşan ve] merkezle aynı doğrultuda olan bir ilk bir de son [iki] noktanın daha olması zorunludur. Hâlbuki bu sonsuz çizgi üzerinde hangi noktayı var sayarsak sayalım, bu nokta dışında merkezle birleştirebileceğimiz başka bir noktanın bulunduğunu görürüz. Böylece bu nokta kesişme noktasına varınca, ilk defa aynı doğrultuda bulunmadan önce de, son defa aynı doğrultuda bulunduktan sonra da, [merkezle] aynı doğrultuda bulunmuş olur ki bu, bir çelişkidir. Hâlbuki dairesel hareketlerin varlığı kesindir; sonsuz boyutların varlığı ise imkânsızdır. O hâlde boyutlar da yönler de sınırlı olduğuna göre, âlem de sınırlıdır demektir. Âlemin bir dışı yoktur: onun bir dışı olmayınca, dışında da ona ait bir şey olamaz. Yüce Yaratıcının ve meleklerden olan ruhanilerin varlığı ise mekandan, içte veya dışta olmaktan münezzehtir.

IV. Bölüm
Yön (el-Cihe(t))

Her yön, bir sınır ve sondur (*ğāye*). Bir yönün sonsuza kadar gitmesi imkânsızdır. Çünkü sonsuz bir boyut yoktur. O hâlde bir şeye işaret edilemiyorsa, o şey yok demektir; işaret edilebiliyorsa bu bir sınırdır ve onun ötesi yoktur. Herhangi bir yönde bir sınır belirlenemezse, o zaman varlıkların yönlerinden de söz edilemez. Yükseklik, alçaklık ve benzeri yönlerin belli sınırları vardır ve sınırlarının

boşluk ya da doluluk olması kaçınılmazdır. İleride göreceğimiz gibi bu sınırlar boşluk olamaz [çünkü boşluk yoktur]; o hâlde doluluk bu yönlerin sınırlandır. Bir yönü, ondan önce gelen başka bir yön sınırlayamaz. Eğer yönler sınırlayıcı olsalardı, o zaman tek bir cismin, hem en yakın hem de en uzak sınırlı iki noktası olurdu. O hâlde sınırlayıcı yönlere gerek duyan cisimler, kendilerinden önce bu cismin varlığına gerek duyarlar. Ayrıca bu cismin bir yönünün diğer yönüne tercihi söz konusu olmaksızın –çünkü tabii olarak onun yönleri (*cevânibuhū*) farklı değildir– bu cisimlerin o cisme olan uzaklık veya yakınlıkları bakımından yönlerinin farklı olmasına da gerek duyarlar. O hâlde yönün ispatı konusunda onun durumunun, bir merkez veya çevrenin durumu gibi olması gerekir. Ancak merkez yakınlığı sınırlarsa da uzaklığı sınırlayamaz. Çünkü tek bir merkez, çeşitli boyutlardaki daireler için merkez olabilir. O hâlde, bu cismin durumunun, çevre gibi olması gerekir. Çünkü tek bir çevre, kendisine olan yakınlığı gibi kendisine olan uzaklığı da belirler. İşte bu belirli tek bir merkezdir. Öyle ise bu cismin konumunun da (*vaḍ'*) değişmemesi gerekir; şayet konumunu değiştirecek olursa, kendi yapısı icabı veya başka bir sebepten dolayı tekrar eski konumuna döndüğü zaman gerek duyacağı yönü belirleyecek başka bir cisme gerek duyar. O hâlde bu cisim için gerek tabii, gerekse zorlayıcı[3] düz bir harekette bir ilke söz konusu olamaz. Düz hareket eden cisimler ise yönlere gerek duyarlar ve bunların yönleri bu cisme olan ilgileri ile farklılık arz eder. Bazı cisimler ona doğru hareket ederler; yani merkezden çevreye doğru hareket etmiş olurlar. Bazı cisimler de ondan uzaklaşırlar; yani çevreden merkeze doğru hareket etmiş olurlar. Bu cismin, kendinden önce olan cisimlerden meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü o taktirde düz hareketi kabullenmiş olur ki, bu durumda daha önce mevcut olan yönlere ihtiyaç duyar. Ancak, bu taktirde de, bu cisim var olmadan ve bileşiminden (*terkīb*) önce, yönler var olmuş olur ki, bu bir çelişkidir.

V. Bölüm
Basit ve Bileşik Cisimler

Bil ki her cisim ya basit, yani farklı yapıdaki cisimlerden bileşik olmayandır, ya da bu cisimlerden bileşik olandır. Basit cisimler bile-

[3] Bkz. dipnot 2.

şik cisimlerden önceldir. Basit olan her cisim, zorlamaksızın, yapısı kendi hâline bırakılırsa, mutlaka belirli bir yer işgal eder. Onun belirli bir yer işgal etmesi ya tabiatı icabı ya da kendi dışındaki bir şeyden dolayı olur. Fakat biz deriz ki: Bu ikincisi mümkün değildir. O hâlde kendi yapısı icabı (*tabī'a*) bir yer işgal eder. Cismin bir niceliği, niteliği ve şekli olması da böyledir [tabiatı icabı]. Nitelik, şekil ve nicelik [in yapı icabı olduğu] şöyle açıklanabilir. Niteliğe örnek olarak suyun ısınmasını, niceliğe örnek olarak suyun genleşmesini, şekle örnek olarak, suyun küp şeklini almasını zikredebiliriz. Konumu değiştirilen dal örneğinde olduğu gibi, konum konusunda da aynı yol izlenir.

Basit bir yapının (*tabī'a*) gerektirdiği her şeklin parçaları birbirine benzerdir. Küre olmayan hiçbir şeyin parçaları aynı değildir. Her basit cismin tabii şekli küredir. Bu sebeple âlemin basit cisimleri bir araya gelerek tek bir küre oluştururlar. Basit bir cismin parçasının (*cuz'ī*) sayısal olarak yeri, başka bir parçasının yerinden ayrıdır. Fakat parçalar basit tek bir yapı olarak birleşirse –bütün sular gibi– tek bir yönden başka bir yöne hareket etmeleri imkânsızdır. Bunların [işgal ettikleri] yerler de ortak tek bir mekandan başka bir mekan olamaz, yani onlardan her birinin yeri, bu mekanın birer parçası olur. O hâlde bir kısmı için bir mekanın, diğer bir kısmı için de ayrı bir mekanın olmaması zorunludur. Bu iki mekan birden, hepsinin mekanı olamaz. O hâlde, tümel mekan (*el-mekānu'l-'āmm*) birdir ve iki âlemde iki ağırlığın iki merkezi olamaz. Bu durumda tümeller âleminin tikellerinin işgal ettikleri yerler yanyana ve bitişiktir. Öyleyse âlemin tümü tek ve sınırlıdır.

VI. Bölüm
Boşluğun Olmadığına Dair

Âlemin dışında ne boşluk (*el-ḫalā'*) ne de doluluk (*el-melā'*) vardır. Çünkü boşluk var olsaydı, o da sonlu olurdu. Yine boşluk var olsaydı, onda her yönde boyutlar olur ve cisimde olduğu gibi yönlerde de uzunluk-kısalık söz konusu olabilirdi. Bu taktirde cismin boyutları ile onun (boşluğun) boyutları ya iç içe girer ya da girmez. Eğer girmezse, o zaman girmesine mani olunmuş, dolayısıyla doluluk olmuş olur ki, bu bir çelişkidir. Şayet girerse, o zaman birtakım boyutlar, diğer birtakım boyutlarla iç içe girmiş olur ve iki

eşit boyutun birleşmesinden, bu ikisi gibi üçüncü bir boyut meydana gelir ki, bu da bir çelişkidir.

Duyularla algılanabilen cisimlerin, boyutlarının iç içe geçmesi mümkün olmadığı için –cisimler de boyutlu olduğundan– boyutların iç içe girmesi imkânsızdır. Çünkü cisimler beyaz, sıcak veya buna benzer diğer özelliklerinden dolayı değil de, iç içe geçmesi imkânsız olan boyutlarından dolayı [cisimdirler]. Boyutlar özlerinden dolayı iç içe geçmezler. Aksine iki boyutun toplamı, bir boyuttan daha büyüktür; tıpkı iki 'bir'in toplamının tek 'bir'den, iki sayının toplamının, bu iki sayının birisinden, iki noktanın toplamının bir tek noktadan daha fazla olması gibi. Bir nokta ise, diğerinden büyük olamaz, çünkü nokta için büyüklük-küçüklük söz konusu olmayıp, ancak sayısal olarak büyüklük-küçüklük söz konusudur. Sayı için çokluk söz konusu olduğu gibi, boyut için de büyüklük-küçüklük söz konusudur. Şayet boşluk olsaydı, cisim ancak belli bir yönde olurdu. Bu durumda, kuşatma konumunda olan cisimlerin yönü, bu kuşatan [cism]in yönüne göre belirlenir. Bu sebeple, bu kuşatan cismin de bir yönünün olması gerekir. Çünkü özsel olarak onun yönünden bahsedilemez, ancak başka bir şeye göre bahsedilebilir. Şayet boşluk olsaydı, dairevi bir cisim boşlukta ancak belli bir yönde bulunabilirdi. Bu cismin çevresindeki cisimlerin yönü ise, ancak bu 'çevre'nin yönüne bağlı olarak belirlenir. O zaman bu 'çevre'nin bir yönü olması gerekir. Çünkü onun kendinden bir yönü yoktur, sadece başka bir şeye nispetle yönü vardır.

Eğer boşluk olsaydı, bu cismin boşlukta özel bir yeri olur ve onun ötesinde, onun işgal ettiği yerden başka yerleri de olur ve bu yerler ne onun yerlerini sınırlar, ne de onun yerleri diğer yerleri sınırlardı. Onun bu yerde bulunması sadece bir tesadüften ibarettir. Tesadüf ise, tesadüften önce, kendisi bizzat tesadüf olmayıp da tesadüfle doğrudan alakalı birtakım olgulardan (*umūr*) dolayı ilinti olur. O hâlde, bu cisme bu yeri tahsis eden bazı olguların (*umūr*) daha önce bulunması gerekir. Bu cismin ise, özünde başka bir yeri vardır. Bu durumda, bu yerin ona tahsisi ile ilgili soru hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Hâlbuki böyle bir cismin ne yeri olabilir, ne de yeri hakkında soru sorulabilir; diğer cisimlerin ise ancak onun vasıtasıyla yerinden ve neredeliğinden (*el-eyn*) söz edilebilir. Bu ise ancak, boşluk yok ise mümkündür. Aksi hâlde boşlukta onun dışında başka bir yerin bulunması gerekir. Hâlbuki yerler boşlukta olmaları yönünden birbirlerinden farklı olamazlar. Yerlerin cisimler sebe-

biyle farklı olması, başka şeylerden dolayı farklı olmasından daha uygun değildir. Ancak, bir cisimden dolayı olan yerden söz edilmesi, [soyut olarak] yerden söz edilmesinden daha uygundur. Fakat bu taktirde boşluktaki mekanların özellikleri (*tabī'a*) farklı olur. Oysa bu imkânsızdır. O hâlde boşluk varsa, orada ne hareketsizlik, ne tabii bir hareket ve ne de tabii hareket ve hareketsizliği ortadan kaldıran zorlayıcı (*ḳaṣrī*) hareket vardır. Hareketlerin hızlı veya yavaş oluşları, hareket edenlerin ve hareket edilen yerin farklı oluşları nispetinde değiştiğine göre, boşlukta nasıl hareket olabilir? Hareket edilen yer ne kadar yoğun olursa, hareket o kadar yavaş olur ve hız ile yavaşlık arasındaki farklılık oranı, iki mesafe arasındaki yoğunluk ve incelik farkı oranındadır. Nitekim incelik (*riḳḳa*) arttıkça, hareketin hızı da artar. Bu durumda, doluluktaki hareketin zamanının boşluktaki hareketin zamanına oranı, bu boşluğun karşı koyma gücünün birincisinden daha ince olan [başka bir] doluluğun karşı koyma gücüne oranının, iki zamanın oranına bağlı olması gibidir. Böylece, varsayılan karşı koyma gücü var olsa, karşı koymamaya eşit olurdu. Hâlbuki var sayılan bir karşı koymaya eşit hiçbir karşı koyma gücü yoktur. Bu ise çelişkidir. Ya da boşluktaki hareket, bölünmeyen bir zamanda olabilir ki, bu da çelişkidir.

VII. Bölüm
Bireysel Cevherin (el-Cevheru'l-ferd) Olmadığına Dair

Ölçülerin (*miḳdār*) birbirine bitişmesi, uçlarının tek olması demektir. Bunların gerçek bitişmesi ise, bilkuvve (potansiyel olarak) parçalarında ortak bir sınır bulunmasıdır.

Ölçülerin çakışması ise, birleşmeksizin sonlarının beraber [yan yana] olması demektir.[4]

Tamamen çakışan her iki ölçü, tamamen çakışmaları mümkün olursa iç içe girmişlerdir demektir. Bir şeyle tamamen çakışan her şey, bunlardan biriyle çakışan diğeriyle de çakışıyor demektir. Tamamen çakışmayan her iki ölçü, konum olarak birbirinden ayırt e-

[4] Yani bitişme sırasında, bitişen iki şey arasındaki nokta ortak olurken, dokunmada (*temās*) ise, iki ayrı şey ortak bir noktada birleşmez, sadece her birinin ucu diğerine temas eder. Bu bakımdan tek bir 'son nokta' değil, iki son nokta vardır. Bitişmeye örnek olarak, bir açı oluşturacak şekilde kesişen iki ayrı çizginin bir noktada kesişmesini verebiliriz. Temasta (dokunma) ise birbiriyle kesişmeksizin iki çizginin uç uca gelmesi söz konusudur.

dilebilirler demektir. Konum olarak birbirinden ayrı olan her iki şey, birbirini iki noktada geçer/keser. Şayet bölünemeyen parçacıklar iseler, biraraya gelme durumunda parçalanmamaları gerekir. Bir araya gelme durumunda parçalanamayan her şeyin çakışması ise tamamıyla olur. Tamamıyla çakışan her şey, kendisiyle çakışan her şeyle de çakışır. İki şey arasında bulunup, bu ikisiyle çakışan her şey, bunlardan her biriyle ayrı ayrı çakışır, ki bu taktirde bölünmüş olur. İki şey arasında bulunmak suretiyle çakışan hiçbir şey bölünmez değildir. Hiçbir parçası hariç olmamak üzere bütünüyle çakışan her şeyin toplam hacmi –sayıları fazla dahi olsa–, birinin hacmine eşittir. Bölünemeyen parçacıkların bileşiminden bir ölçü meydana gelmez. Çünkü ne bir aracı vasıtasıyla, ne de iç içe girme (*mudāḫale*) suretiyle, hacmin artmasını gerekli kılacak bir temas söz konusu olmaz. Eğer bölünemeyen parçalardan oluşan bir bileşim ise, iki bölünemeyen parçacığın arasında, parçacığın bölünmesine mani olmak için hareket yoluyla ikisinin birleşmelerini engelleyen bir başka parçacığın olması gerekir. Keza ikisi arasındaki mesafede olan hareketle, iki parçacık birbirine tekabül eder ve bunların her biri diğerini, paralel bir konumda ona erişmeksizin geçemez. Hareket ise [bu konumda] eşittir: Çünkü onlardan her birinin paralel olması durumunda, yarısını keserse, artık paralel olmaz. Paralel değiller ise, sürati eşit olanların katettikleri mesafe farklı olur. Bölünemeyen parçacıkların bileşimi mümkün olsaydı, karedeki köşegenlerin sayısı üçgenin kenarları sayısınca olurdu. Hâlbuki bunların bölünemeyen parçacıkları arasında bir boşluk bulunmadığı gibi, ölçüleri arasında da bir fark bulunmamaktadır.

Yine bu durumda yeryüzünde ayakta dikilen bir kimseye paralel konumda bulunan güneş, bu konumundan bir parça ayrılırsa, paralellik de o parça kadar bozulur ki, bu durumda güneşin yörüngesi, bu paralelliğin yörüngesi ile eşitlenir; bu ise imkânsızdır. Yahut bu paralellik, parçacıktan daha az bir miktarda bozulmuş olur ki, bu durumda parçacık bölünmüş demektir veya güneş alçalmaya yüz tuttuğu hâlde paralellik devam edebilir ki, bu da imkânsızdır. O hâlde cisimlerin bölünemeyen parçacıklardan meydana gelmesi imkânsızdır. Öyleyse parçacıkların bölünmesi, bölünemeyen parçacıklarda da durmadan devam eder. Cismin bölünmeden önce bir parçasının olması ancak imkân olarak söz konusudur. İmkân dairesinde ise sonsuz sayıda durumlar söz konusudur. Demek ki cisimlerin [sonsuza kadar] bölünebileceği imkânını reddetmek,

sadece vehimle mümkündür. Ama parçacıkların birleşerek artması noktasında [bir cisim meydana getirdikleri için] bir sınır vardır. Çünkü biz sınırsız bir madde veya sonsuz bir mekan göremiyoruz. Cismin mekanı ise, daha önce gördüğün gibi, onun içinde bulunduğu bir boyut değildir, aksine o, kendisinin içinde bulunduğu şeyin ardından geleni de içerenin yüzeyinden ibarettir.

VIII. Bölüm
Zaman Hakkında

Zamana gelince, bu bir şeyin ölçüsü ve mekanı dışında bir özelliğidir ki, onunla, 'sonralığın (*el-ba'd*)' beraber bulunamayacağı 'öncelik (*el-kabl*)' mümkün olur. Bu öncelik ve sonralık, zamana özünden dolayı, zamanda olan şeylere de zamandan dolayı aittir. Bu öncelikler ve sonralıklar sonsuza kadar devam eder. Özünden dolayı olan bir şeyin başka bir şeyden önceliği, onun bir şeyden sonralığı ile aynıdır. Bir şeyin 'önce' olması, onun hareket etmesi anlamına gelmez, aksine başka bir anlamı ifade eder. Aynı şekilde bu, onun hareketsiz olduğu anlamına da gelmez. Ona arız olan bu gibi hususlardan hiçbir şey yoktur ki, özünde bunların bir şeyi 'önce' veya 'sonra' yapan mânâların dışında bir mânâsı olmasın. 'Beraberlik' (*el-ma'a*) de böyledir. Zira 'beraberlik'in de, bir şeyin hareketli olmasından farklı bir mânâsı vardır. Bu 'öncelikler', 'sonralıklar' ve 'beraberlikler' kesintisiz, birbirinin peşi sıra devam eder.

Bunların bölünemeyen 'ân'lar (*defa'āt*) olması mümkün değildir; zira, aksi taktirde bunların bölünemeyen mesafelerdeki hareketlerle eş aralıklı olması gerekirdi; bu ise imkânsızdır. O zaman ân'ların devamlılığı ölçülerin devamlılığıdır. Beraberce var olmayan şeylerin meydana gelmeleri, yok olmaları ve değişmeleri kesinlikle imkânsızdır. Çünkü bir şey yok olup da, başka bir şey meydana gelmezse, bu sıfat açısından 'öncelik' ve 'sonralık' olmazdı. O hâlde bu devamlı olan şey, hareket ve değişimle ilgilidir. Belli bir mesafede ve belli bir süratteki her hareketin, amaçsal (*ğāī*) veya etkin nedensel bir başlangıcı veya yönü (*taraf*) olduğunda, bu başlangıç ve yönden itibaren sona kadar hareketin yavaşlaması söz konusu olamaz. Ancak, bunlara eriştikten sonra hareket yavaşlayabilir. O hâlde burada 'beraberlik' ve 'sonralık' ile bir ilişki vardır; keza harekete başlamasıyla onun sona ermesi arasında, belli bir mesafenin belli bir sürat ile katedilmesi de

mümkündür. Daha az bir sürede daha az bir mesafenin de katedilmesi mümkündür. Bu ise hızlı ve yavaş olanın farketmediği mesafenin ölçüsü değildir. Yine bir tesadüften bahsetmek mümkün olmakla birlikte, farklı olabilen 'hareket eden'in (*mutaharrik*) ölçüsü de değildir. Bilakis süratli giden bu süre içinde bu mesafeyi kateder; daha az bir süratle ise, daha kısa bir mesafeyi kateder, denilen durum budur. Bu imkân ise, değişken bir ölçüdür, hatta sürekli yenilenmektedir. Tıpkı hareketin amaçsal ve etkin nedensel başlangıcının değişken olması gibi. Şayet sabit olsaydı, hem hızlı hem de yavaş gidenle eşit olurdu. O hâlde zaman, daha önce söylediğimiz gibi, önceliklerin ve sonralıkların düzenli bir şekilde devam ettiği ölçüdür. Bu ölçü ise harekete bağlıdır ki, biz ona zaman demekteyiz. Biri varken diğerinin var olması mümkün olmayan 'önce' veya 'sonra' gelenin hareketinin ölçüsüdür; mesafenin veya hareket eden cismin ölçüsü değildir.

Şimdi (ân): Zaman aralığı ve ânda var sayılan parçaların sınırlarıdır. Onunla her parça kendi sınırından ayrılır ve başkasıyla birleşir. Zaman, önceliği veya sonralığı değişken olduğu için, değişime bağlıdır, fakat her değişime değil ancak sürekli bir değişime bağlıdır. Büyük ve küçüğün sonları arasındaki değişimler niceliksel, iki zıddın sonları arasındaki değişimler niteliksel, aralarında çok uzun bir mesafe olan iki mekan arasındaki değişim ise, neredelik (*el-eyn*) açısındandır. Bir yerde durmak için bir yöne yönelen her şey, tabiatı itibarıyla bunu yapıyorsa, uzaklaştığından varmak istediğine doğru hareket eder. Tabiat itibarıyla yönelinen taraf, yine tabiat itibarıyla yerleşilmek istenen yerdir.

Zorlayıcı bir sebeple olan, tabiat icabı olandan sonra gelir. Âlemde başlayan her hareket, onda önceliği olan bir şeyden sonra gelemez. Öncelik ise bir zamandır. Zaman ise başlangıcı olan hareketten öncedir. O hâlde zaman nitelikte, nicelikte ve doğrusal neredelikte, olandan önce gelir. Zamanın bağlı olduğu değişim ise, o hâlde, hangi türlü olursa olsun devamlılığı mümkün olan dairesel konumda olan şeydir. Hareketsizlik ise, zamana bağlı değildir ve zamanla ölçülemez; ancak ilintisel olarak zamanla nitelendirilebilir. Zira eğer hareket olsaydı, sükun olmazdı ve zamanın bu parçasına tekabül ederdi. Zamanla ölçülebilen diğer hareketlere gelince, zaman bunlara öncel anlamda bir ölçü olamaz. Ancak bunlarla beraber olduğu için ölçü olabilir. Mesela bir dirsek uzunluğundaki ölçü tahtadan yapıldığında, bizzat kendisi bir ölçüdür; fakat diğer cisim-

leri ölçerken onların dolaylı olarak ölçüsüdür. Onun için belli bir zamandaki hareketlerin ölçüsünün 'bir'den fazla olması mümkündür. Bir şey de sayısal olarak ya başlangıçtır, 'birlik' gibi; veya bölümdür, 'çift ve tek' gibi; veya bir sayımdır. Zaman için de durum aynıdır: Bir başlangıcı vardır, 'ân' gibi; bir parçası vardır, 'geçmiş ve gelecek' gibi; ayrıca sayımı ve ölçüsü vardır ki, bu da harekettir.

Tabii (maddi) cisim, özü dolayısıyla değil, hareket ettiği için –çünkü hareket zamanda olur– zamandadır. Zamandaki hareket ise, hem sabit olan cisimlerle, hem de bir açıdan sabit olmayan cisimlerle gerçekleşir. Bir açıdan sabit olana gelince, bir yönden onun sabitliği zamanda değil, aksine zamanla beraberdir. Zamanda değil de zamanla beraber olanın, bir yönden zamanla beraber olan zamana nispetine 'dehr' (sonsuzluk) denir. Zamanda olmayanın, bir açıdan zamanda olmayana nispetine 'sermed' denmesi daha uygundur. 'Dehr', özünde 'sermed'in bir parçasıdır. Zamana kıyasla hareketin sonsuzluğu, zamanın meydana gelmesinin sebebidir. Hareket ettirici, hareketin sebebidir. Hareket ettirici zamanın sebebinin sebebidir. O hâlde hareket ettirici zamanın sebebidir. Ancak her hareket edenin değil, sadece dairesel hereket edenin sebebidir. Her hareket dairesel olamaz. Ancak zorlayıcı bir sebeple olmayan hareket daireseldir. Bundan da anlaşılıyor ki, zaman zorlayıcı sebepten öncedir.

IX. Bölüm
Hareketin İlkeleri

Zorlayıcı olmayan bir hareket ettiriciden (*muharrik*) çıkan her hareket ya tabii bir muharrikten ya da iradi bir muharrikten kaynaklanır. Her tabii muharrik, tabiatı icabı bir şeyi arzular ve bir şeyden de uzaklaşır. Bu iki taraf arasındaki hareketi amaçsız ve başı boştur veya amaçlıdır ve başı boş bırakılmamıştır. Dairesel harekette ise bu özellik bulunmaz. Çünkü böyle bir harekette alınan her nokta, arzulanır veya ondan uzaklaşılır. Dairesel harekette tabii olan hiçbir özellik yoktur. O hâlde zamanı gerektiren hareket, iradi bir harekettir. Demek ki nefs [iradenin kaynağı olduğundan] zamanın var olmasının sebebidir.

Her hareketin bir hareket ettiricisi vardır. Çünkü cisim, cisim olduğu için veya cisim olmadığı için hareket eder. Cisim olduğu için hareket ederse, her cismin hareket etmesi zorunlu olur. O hâlde

onun hareketi başka bir sebepten kaynaklanır ki, bu sebep onda ya potansiyel olarak (*bi'l-kuvve*) vardır veya onun dışında bir şeyde vardır.

Tabiat icabı olan muharrikler, hareket etmeyen bir ilk muharrikte son bulur. Aksi hâlde muharrikler ve hareket eden şeyler sonsuza kadar devam eder giderdi. Bu durumda cisimler de sonsuza uzanırdı ve böylece sonsuz hacimleri olurdu. Bu ise imkânsızdır.

Herhangi bir cisim, sonsuz hususları gerçekleştirme gücüne sahip değildir. Yoksa, bir parçanın, parçası olduğu şeyin sonsuz ve belirli bir başlangıçtan çıktığı var sayılan şeye tekabül eden kuvvesinin, bu başlangıçtan çıkan ve sonlu olan bütünün kuvvesinden daha az olması gerekirdi. Diğer parça da böyledir. Bunların ikisinin toplamı da sonlu olur. Kuvvesi sonsuz olan ilk muharrik, o hâlde, cisim değildir, bir cisimde de değildir, hareket eden de değildir; zira o ilktir. Hareketsiz de değildir, çünkü o hareketi kabul etmez; hâlbuki hareketsiz demek ise hareket etmesi mümkün olan bir zamanda hareketten yoksun olan demektir.

Cisimler tabiatları icabı bir hareket ilkesinden (*mebde'*) yoksun olamazlar. Zira cisimler, tabiatı icabı bulundukları tabii konumu değiştirmeye ya müsaittirler (*kābil*) ya da müsait değildirler. Müsait iseler, doğrusal harekete müsait demektirler, ki bu durumda ya tabiatlarında tabii mekanlarına doğru bir hareket eğilimi vardır ya da yoktur. Görmekteyiz ki bazı cisimlerin tabiatında belli bir yöne doğru hareket etme eğilimi vardır. Bu eğilim ne zaman artarsa, muharrik zorla mukavemet eder ve eğilimin gücüne bağlı olarak oranlar arasında fark oluşur. Şayet zorlayıcı hareketten önce cisimde bir eğilim yoksa, her hareket de daha önce gördüğün gibi, zamanda olduğu için, o hareketin zamanı, cismin hareket zamanına orantılı olur. Bu cismin tabiatında zorlayıcı nitelikte (*bi'l-kaṣr*) bir eğilim vardır. Onun eğiliminde, eğilimi olan bir başka cismin zorlayıcı hareketi vardır. Bu iki hareketin birbirine oranı, iki zamanın birbirine oranı gibidir. Bu durumda ise, engel olmayanın zorlaması, eğilimi olan cismin zorlayıcısı oranında olur; hâlbuki bu bir çelişkidir. O hâlde tabii konumundan hareket etmeye müsait her cismin bir hareket ilkesi (*mebde'*) vardır. Şayet tabii konumundan hareket etmeye müsait değilse, onun parçaları, ihtiva ettiği parçalar oranında olur veya özünün gerektirdiği orantıda kendisi ihtiva olunur. Çünkü sahip olduğu parçaların bir kısmı, sayısal birleşme ve denkleşmeye daha layık değildir. O hâlde onun yapısında, kendisine bu

ilişkiler dolayısıyla bir değişimin ilinti olması söz konusudur. Bu durumda parçalar, konumlarını değiştirmeye müsaittirler. Bu delile dayanılarak, onun bir hareket ilkesi ve dairesel bir konumu olduğu ispatlanmış olur. Hareket ilkesini içeren her cismin hareketi ya doğrusaldır ya da daireseldir. Basit bir tek cisimde iki hareket –doğrusal ve dairesel– ilkesinin bulunması veya özü itibarıyla doğrusal hareketin ilkesi olanın, başka bir durumda aynen, dairesel hareketin ilkesi olması imkânsızdır. Ama, başka bir durumda 'hareketsizlik'in ilkesi olması böyle değildir. Çünkü hareketsizlik doğrusal hareketin amacıdır. Zira öğrendiğin gibi, doğrusal hareket, tabii olmayan bir mekandan kaçış veya kaçış isteğidir ve tabii mekana ulaşma arzusudur. Yine gördün ki, yönler sınırlıdır ve anladın ki basit cisimlerin tabii mekanları da sınırlıdır. Tabii mekanına ulaşmak için [cismin] yaptığı hareket son bulduğunda, oradan ayrılması imkânsız olur; dolayısıyla tabii olmayan mekanından uzaklaşır ve onu uygun görmez ki, orada hareketsiz kalsın. O hâlde onun hareketsizliği, hareketinin son bulduğu amaçtır.

Dairesel hareket ise, sırf dairesel hareket olduğu için doğrusal hareketin amacı değildir veya o hareketin olmaması da amacı değildir. Bilakis bunun dışında, başka bir ilkeyi gerektiren ilave bir husustur. Tek bir cisimde iki tabii eğilimin bulunması imkânsız olunca veya iki eğilimden birisi diğerine yol açacak olursa, tabii cismin ya doğrusal bir hareket ilkesine mahsus olması ya da dairesel bir hareket ilkesine mahsus olması gerekir. Doğrusal olan her hareket, dairesel hareketle hareket eden ile yakınlık-uzaklık suretiyle sınırlıdır.

Doğrusal olan her hareket ya merkeze ve ortaya doğrudur ya da merkezden çevresine doğrudur. Basit ve tabii olan her hareket ya ortanın üzerindedir ya da ortaya doğrudur. Ortanın üzerinde olan ağırlık ve hafiflikle ilişkilendirilemez. Ortadan olan hareket hafiflikle ilişkilendirilir, ortaya doğru olan hareket de ağırlıkla ilişkilendirilir. Ağır veya hafif olan her şey ya amaçtır veya amacın dışında bir şeydir. Amaçsal anlamda mutlak ağır, ortanın yüzeyine yöneliktir ki, bu, yerküresi ve ondan sonra gelen su tabakasıdır. Mutlak anlamda hafif olan ise, çevrenin (*el-muḥīt*) yüzeyine yöneliktir, ki bu da ateş ve ondan sonra gelen havadır. Bildiğin gibi yeryüzü suda, su da hava içerisinde olup, her ikisi de ağırdır; ancak yeryüzü daha ağırdır. Su veya toprak içinde olan hava, bir çıkış yolu veya yerini dolduracak bir şey bulursa, –zira boşluğun bulunması imkânsızdır– yükselir ve yüzeyden çıkar. Hava hafiftir. Ateş ise havada aşağıya çökmez,

bilakis yukarı çıkar, zira ateş, havadan daha hafiftir. Bir şeyin yükselmesi veya dibe çökmesi itme, baskı ve çekme amaçlı değildir, yani özetle zorlayıcı değildir. Yoksa, en büyük olanın en yavaş olması gerekirdi, hâlbuki en büyük olan en yavaş değil, en hızlıdır.

X. Bölüm
Gök ve Âlem İle İlgili Meseleler

Cisimler ya basittir ya da bileşiktir. Basit olanlar, farklı yapıdaki cisimlere ayrılamayan cisimlerdir. Mesela, gökler, yerküresi, su, hava ve ateş gibi.

Bileşik cisimler ise, kendisini meydana getiren farklı şekil/formlardaki (*sūra*) cisimlere ayrılabilen cisimlerdir. Mesela, bitkiler ve hayvanlar gibi. Basit cisimler, bileşik cisimlerden önce gelir. Basit cisimler ise ya kendisinden bileşik cisimlerin meydana geldiği basit cisimlerdir ya da böyle değildir.

Bileşimi kabul eden her cisim, tabii yerini zorla terk etme özelliğini taşır. Bu nitelikteki her cisimde, bir düzgün hareket ilkesi (*mebde'*) bulunduğu açıktır. Kendisinde düzgün hareket ilkesi bulunmayan hiçbir şey, kendisinden bileşik yapmakta ilke (*mebde'*) olamaz. Elementler ise, ağır ve hafif cisimlerdir ve nitelikleri açısından, algılanabilir olanlarının ilk'lerinde (*evā'il*) müşterektirler. Algılanabilirlerin ilkleri ise, dokunma duyusuna konu olan cisimlerdir. Bu yüzden, düzgün hareket eden cisimler alanında (*hayyiz*) bulunan her cisim dokunma duyusuyla algılanabilen bir niteliğe sahiptir ve bazen yenen, tad alınan ve koklanan cisimlerden ayrılır. Dokunulabilenlerin 'ilk'leri ise, sıcak, soğuk, yaş ve kurudur. Bunun dışındakiler ya bunlardan oluşur ya da onlar için gereklidir. Bunlardan oluşanlara örnek, yaş ile kurunun birleşmesinin şiddetli oluşundan hasıl olan yapışkanlıktır (*luzūcet*). Onlar için gerekli olana örnek ise tabii olan genişlemedir. Çünkü o, sıcağın ardından gelir, tabii olan pürüzsüzlük (*melāse*) ise yaş olanın ardından gelir.

Basit cisimler sıcak-soğuk, yaş-kuru olabilirler. Bunlardan bir bileşim meydana geldiğinde, bundan kuru, sıcak bir (cisim) oluşur ki, bu ateş ve özellikle ateşin bir parçasını oluşturan saf ateştir. Ateşin diğer bir kısmı da dumandır.

Sıcak ve yaş olan ise havadır. Zira hava sıcak olmasaydı, sudan ayrılıp genişlemezdi. Havanın altındaki soğuk ise, hava yeryüzüne yakın olduğunda, kendisiyle karışan su buharının fazla olmasın-

dandır. Havanın en kuvvetlisi; yeryüzünden yansıyan; yani önce yeryüzünü sonra yeryüzüne yakın olanı (hava) ısıtan güneş ışınlarının son bulduğu yerdeki havadır. [Güneş ışınları] kesildiği zaman, önce soğuk bir buhar sonra da sıcak saf hava olur. Havanın yaşlığına gelince, çünkü hava, cisimler içersine kabul veya cisimleri terk etmeye en yatkın, bitişip ayrılması en kolay olandır.

Soğuk ve yaş olan ise sudur; bunda hiç şüphe yoktur.

Soğuk ve kuru olan ise yeryüzüdür. Yeryüzünden daha kuru bir şey yoktur. Yeryüzünün soğukluğunun delili ise, onun kesif (yoğun) ve ağır oluşudur. Sıcağın yeri, daha az soğuk olanın yerinin üzerindedir. En kuru olan her iki grupta da en uç noktada bulunur. Yani demek istiyorum ki, soğuk ve kuru daha ağır, sıcak ve kuru daha hafiftir.

XI. Bölüm
Ulvi Varlıklara Dair

Bu elementler (*ustuksāt*), gökteki etken varlıkların etkisine göre etkilenirler. Görünürdeki etken güneştir, sonra ay gelir. Ay özellikle yaş olanlara etki eder ve yaşlığı, genleşmeyi ve artışı çoğaltır. Bu sebeple med hareketi ayın ondördünde artar, meyveler ve ürünler de o zaman olgunlaşır. Diğer yıldızlara (*kevākib*) gelince; tesirleri gerçektir, fakat gizlidir; gözle görülmez.

Güneş yeryüzünde doğunca, çözüştürücü ve yükseltici bir etki yapar. Yaş olup çözülen buhar, kuru olup çözülen ise dumandır. Bu ikisi yükselmeye başladıklarında kuru olan yükselir, yaş olan kalır ve havada soğuk olan yerlere rastlar. Önce bulut hâlini aldıktan sonra, yağmur olarak [yeryüzüne] düşer. Eğer bulut olarak donarsa kar olarak [yeryüzüne] iner.

Yahut soğuk, –ilkbahar ve sonbaharda olduğu gibi– dışı sıcakla kaplı olan bulutun içine baskı yaparsa, su damlaları, dolu şeklinde donar. Bazen yaş olan su buharını (sulu hava) meydana getirir ve gökkuşağı, değişen konumlara bağlı olarak ışığı yansıtan bir ayna görevi görür ve gökkuşağı, yalancı güneş (güneş şemsiyesi, *şemsiyyāt*) veya kayan yıldız adı verilen görüntüler oluşur. Yükselen (element) ateş küresine varınca, parlak bir alevle yanar. Eğer süratle yanıp, daha şeffaf olan bir ateşe dönüşür ve sönmüş gibi görünürse, aslında o ateşe dönüşmüştür. Saf ateş şeffaf olup rengi olmaz. Ateşin aslını (özünü) hatırla– ateşin

kuvvetli olduğu yerde, gözle öbür tarafı da görülebilen boşlukların bulunduğunu görürsün. Eğer süratle çözülmeyip kalırsa, bundan kuyruklu yıldızlar (*zevā'ib*) ve kayan yıldızlar (*şuhub*) oluşur. [Ateş] kor hâline gelir de alevlenmezse, havada muazzam kırmızılıklar görülür. Şayet [ateş] kömürleşmiş bir hâlde kalırsa, göğün bir bölümü hizasında duran yüzeyi, kraterlerle kaplı, karanlık yıldızlar, küreler şeklinde görünür.

Şayet havadaki duman, yanma yerine [alevin bulunduğu yere] varmadan önce soğursa, rüzgar olarak iner. Bu buharlar ve dumanlar yerküre içinde hapsolurlar da çözülmeleri mümkün olmazsa, bunun sonucunda şu olaylar olur: Buharlara gelince, kaynak şeklinde fışkırır. Dumanlar ise, gözenek ve deliklere nüfuz edemezse, yeryüzünü sallar [depremler meydana gelir]. Bazen yeryüzü çöker ve bulut içinde hapsolmuş bulunan rüzgarın hareketlerine benzeyen şiddetli bir hareketten dolayı, yanan bir ateş [volkan] olarak ortaya çıkar. Nitekim [bulut içine hapsolmuş rüzgar da] aşırı hareketi sebebiyle gök gürültüsünü meydana getirir ve şimşek ya da –eğer bulut yoğun ve büyük ise– yıldırım hâlinde, yanan bir ateş olarak ayrılır.

Yerküre içerisindeki buhar ve dumanlar, kaynak şeklinde fışkıracak ya da yeryüzünün bir bölgesini sarsacak büyüklükte olmadığı zaman, nitelik ve niceliği farklı, çeşitli şekillerde birbirine karışır. Bu taktirde bunlardan altın ve gümüş gibi yer cisimleri (*el-ecsām el-ardıyye* –madenler–) meydana gelir, çünkü bunlarda suya ait özellikler ağır basar. Yer cisimlerinden (madenler) kibrit ve sarı arsenik (zırnık) gibi eriyen ve yananlarda, suya ait özelliklere ilaveten havaya ait özellikler de ağır basar. Bunlardan erimeyenlerde ise, yeryüzüne ait özellikler ağır basar. Ağır basıp aşağı çökenler ise, yağlı ve donmayan bir özellik taşırlar. Eridiği hâlde, ağır basıp çökmeyen ise, sadece suya ait özellikleri taşır, yağ özelliği taşımaz. İşte bunlar, elementlerden ilk teşekkül edenlerdir.

XII. Bölüm
Bitkilere Dair

Bu elementler dengeye (*i'tidāl*) en yakın bir şekilde birleştiği zaman bitkiler oluşur ve beslenme ile üreme konusunda hayvanlarla müşterek olurlar. Bitkilerin, bitkisel bir ruhları (*nefs*) vardır, ki bu

da beslenmeyle varlığın (*şaḥṣ*) devam ettirilmesinin ve büyümesinin sağlanmasının, ayrıca benzer bir varlığın üremesiyle türün devamının sağlanmasının kaynağıdır. Bitkisel ruhun, bilkuvve içinde bulunduğu cisme benzer bir cismin yerine geçme özelliğine sahip, besleyici bir kuvvesi vardır. Bu benzeme, bilfiil benzeyip, böylece yerine geçtiği şeyin yerini alıncaya kadar devam eder. Yine bu ruhun, büyüme gücü de vardır ki, bu gücün özelliği de normal bir hızla gelişme tamamlanıncaya kadar beslenenin vücudundaki gıdaları kullanıp, onun boyunu, enini ve kalınlığını arttırmasıdır. Bir de, üretici gücü vardır ki, bu da içinde bulunduğu cismin bir parçasının sayı ve tür bakımından aynısını, yeniden meydana getirebilecek şekilde üretir.

XIII. Bölüm
Hayvanlar Hakkındadır

Sonra daha dengeli bir şekilde hayvan doğar ve onun yapısı (*mīzāc*) kendi iradesiyle hareket eden ve algılayabilen bir ruh (*nefs*) ile donatılmaya hak kazanır. Bu ruhun iki kuvveti vardır: Algılama gücü ve hareket gücü.

Algılama gücü zahirde beş duyudan, batında ise, hiss-i müşterek (sağduyu), tasavvur, tahayyül, vehm ve hatırlama duyularından ibarettir.

Diğer duyular içerisinde, duyuların ilki ve hayvan için en gerekli olanı; aynı zamanda hayvanı da hayvan yapan dokunma duyusudur. Bu kuvvetin özelliği, dış organların dokunmak suretiyle sıcaklık ve soğukluk, yaşlılık ve kuruluk, ağırlık ve hafiflik, yumuşaklık ve sertlik gibi hususlarla, bunlar arasında yer alan veya bunlardan meydana gelen hususların niteliklerini bu duyuyla algılamasıdır.

Sonra tat alma gücü gelir ki, bu da tat alma duyusudur. Bunun organı ise dildir. Sonra koklama gücü gelir, bu da kokuları algılama duyusudur. Organı da beynin ön tarafında meme ucuna benzeyen iki bölümdür. Ardından işitme gücü gelir. O da ses alma duyusudur. Organı da kulak içinde yüzeyi kaplamış olan sinirlerdir. Nihayet görme gücü gelir. Bu da renkleri algılama duyusudur. Organı da gözbebeğindeki 'göz akı'dır (*agueous humour*).

Bu duyulardan her birindeki duyumlar şöyle elde edilir: Dokunma duyusu, başka bir aracı olmaksızın sadece dokunma ile, tat duyusu ıslaklık (*ruṭūba*) aracılığıyla olur. Görme duyusunun,

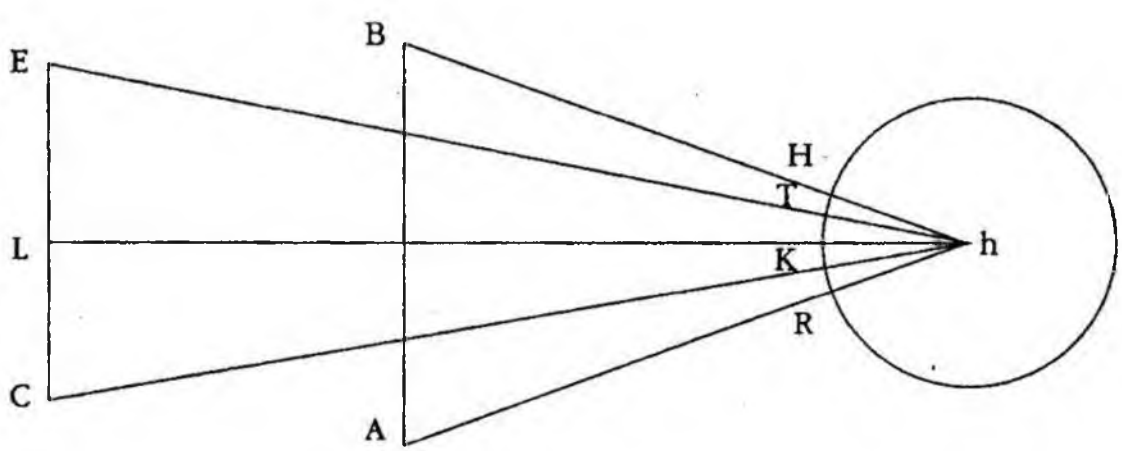
gözden, görülen cisimleri kapsayan bir şey çıkmasıyla olduğunu zannedenler yanılmaktadırlar. Çünkü bu çıkan şey cisim olsa, insanın gözünde, yeryüzünün yarısını kaplayıp onu kuşatacak büyüklükte bir cismin barınması gerekirdi. Sonra bununla birlikte bu cisim göze bitişik olsaydı, gözden daha büyük olurdu. Gözden ayrı olsa, bu defa da ona görme gücü veremezdi. Eğer bitişik olsaydı, bitişmesi eksik olurdu. Zira, bir cisim başka bir cisme girse, bitişik olmadığından aracı olması imkânsız olur. Yahut da, içinden geçtiği hava aracı olur, onun gözden çıkmasına gerek kalmazdı. Eğer ilinti ise, bir ilitinin bir cisimden çıkıp başka bir cisme girmesi acayip olurdu. Aynı şekilde, şayet cisim olsaydı, onun hareketi ya tabii ya da irade ile olurdu. İrade ile olursa bizim gözümüzü kapayarak onu tutabilmemiz, dolayısıyla bir şey görmememiz gerekirdi.

Eğer çıkışı tabii olsaydı, o zaman da, sadece bazı yönlere doğru çıkardı. Çünkü tabii hareket tek bir yönde olur. Eğer onun az bir kısmı hava ile karıştığında havayı bir algılama aracı hâline getirebiliyorsa, bakanlar çok olduğu taktirde, onlardan her birinin, toplu olarak, tek başına gördüğünden daha iyi görmesi gerekirdi.

Çünkü hava araç olmak açısından gerekli olan niteliği sağlamada en mükemmel edilgendir. Şayet algılama, ışının dokunmasıyla olsaydı ölçüler olduğu gibi algılanırdı.

Ama, şayet, [ışığın] göz akına varması suretiyle ise, o zaman da deriz ki: En uzakta olanın en küçük görülmesi gerekir. Bunun delili ise şudur:

Gözakı, h'yi çevreleyen RH daire parçası olsun. AB ve CE eşit iki uzunluk olsun ve CE daha uzakta olsun. hL'de ikisiyle kesişen bir dikey çizgi olsun. Ayrıca h ile H'yi, B ile h'yi, R ile A'yı, h ile K'yi, H ile h'yi ve T ile E'yi birleştirelim.



Çünkü ABh ve CEh üçgenlerinden her birinin yan kenarları ve bu üçgenlerin her birinin tabanları[5] eşittir. CEh üçgenin yüksekliği daha uzundur, ChE açısı daha küçüktür, AhB açısı ise daha büyüktür. ChE açısını TK keser. AhB açısını ise HR yayı keser. Böyle olunca HR yayı, TK yayından büyük olur. Bunun sonucunda AB'nin görüntüsü HR'de, CE'nin görüntüsü de TK'de oluşur. O hâlde uzak olanın görüntüsü daha küçük olmaktadır. Bu durumda o, gözakının parçalarıyla daha az görmektedir. Görüntü mahalli ne kadar küçük olursa, görüntü de o nispetle küçük olur.

Gerçekte görülen de işte bu görüntüdür. Demek ki, görüntü göze geldiğinde, uzakta olanın görüntüsünün daha küçük olması, dolayısıyla daha küçük görünmesi gerekir. O hâlde açının küçüklüğü, görüntüyü alma yeri olan görüşün küçük olmasına sebep olur; yoksa ışınların [cismi] kaplamasıyla değil.

XIV. Bölüm
İç Duyulara Dair (el-Ḥavāṣṣu'l-bāṭıne)

İçteki algılama duyularına gelince; bunlardan biri dış duyulardan kaynaklanan ve dış duyuların, duyumlarını topluca kendisine ilettiği yetidir ki, buna ortak duyu (*el-ḥissu'l-muşterek*) adı verilir. Bu ortak duyu olmasaydı balın rengini algıladığımız zaman –o ânda tadını algılamamıza rağmen– onun tatlı olduğu sonucuna varamazdık. Bunun da sebebi şudur ki, kuvvet bir tektir ve onda tek bir şeydeki renk ve tadı algılayan iki his bir arada bulunmaktadır; bunlardan biri bir şeyde bulunursa, diğeri de onunla birlikte bulunur. Bizde tatlılık ve sarılığın suretinin bir arada bulunduğu bir şey olmasaydı, biz tatlılığın sarılıktan farklı bir şey olduğu sonucuna varmaz; bu sarıdır, bu da tatlıdır hükmünü veremezdik.

Bu ortak duyuyla birlikte, duyuların kendisine ilettiği algıların şekillerini kaydeden bir kuvvet vardır. Bu kuvvet duyudan uzaklaştığı zaman, onun ortadan kalkmasından sonra da ortak duyuda kalır. Buna, 'hayal' (*el-muṣavvira*) denilir ve bunun organı da beynin ön tarafıdır.

Burada, başka bir iç yeti daha vardır ki, bu, duyularla algılanabilen şeylerle ilgili olarak, duyunun algılayamadığı şeyleri algılar. Mesela, koyunda bulunan ve kurdu gördüğünde duyularla algıla-

[5] Metinde, "tavanları".

namayan ve duyunun veremeyeceği şeyleri algılayabilen bir yeti gibi. Zira duyunun konusu sadece şekil ve renktir. Fakat "bu zararlıdır" veya "düşmandır" veya "uzak durulması gerekendir" gibi duyguları algılayan başka bir yeti vardır ki, ona 'vehim' denir. Nasıl ki duyuların 'tasavvur' denen bir deposu varsa, aynı şekilde vehmin de, 'hafıza' ve 'hatırlama' denen depoları vardır. Bunların organı ise, beynin arka kısmıdır.

Hayalleri[6] birleştirip ayıran, bazılarını bir araya getirip, bazılarını da birbirinden ayıran; ayrıca, hafızadaki mânâları hayallerle birleştirip ayıran bir yeti daha vardır.

İşte bu yetiyi akıl kullanırsa, ona 'müfekkire'; vehim kullanırsa ona 'muhayyile' adı verilir ve organı da, beynin ortasındaki kurtçuktur [yani beyinciğin bir parçasıdır].

Bunlar, yani ortak duyu (*hiss-i müşterek*), hayal, vehm, mutehayyile ve hafıza, hayvanların içlerindeki (*batın*) yetilerdir. Ortak duyu, işlevi açısından, hayalden farklı bir şeydir. Çünkü hıfz edici ile kabul edici (*kābil*) ayrı ayrı şeylerdir. Her şeyde hafıza, kabullenme yetisi dışındaki bir yeti ile olur. Hıfzetme, kabullenme yetisi ile oluşmuş olsaydı, suyun çeşitli şekilleri kabul ettiği gibi, hıfzetmesi de gerekirdi. Hâlbuki suyun kabullenme yetisi olduğu hâlde hıfzetme yetisi yoktur. Mütehayyile yetisinin özelliği ise, engellenmediği sürece hareketin devam etmesidir. Onun hareketi ise, şeylere benzerleri ya da zıtları ile benzemeye çalışmasıdır: Bazen (mütehayyile) insanın mizacına benzemeye çalışır –mizacında *el-ḫaltu's-sevdāvī'* (siyah karışım) ağır basan bir kimsenin siyah şekilleri hayalinde görmesi gibi–, bazen de geçmişteki hatıralara veya düşüncelere benzemeye çalışır.

XV. Bölüm
Hareket Ettirici Hayvani Yetiler

Hareket ettirici yeti, uzuvların irade ile, kas ve sinirler aracılığıyla bir yerden diğerine intikal etmesinin ilkesidir. Bu yetinin birinci ve ikinci dereceden yardımcıları vardır. Birinci dereceden yardımcıları *mudrike*'dir ki, bu da ya hayalî ya da akli olur. Son iki yardımcıya gelince, bunlar da, *mudrike*'ye çeken iki yetidir ve bu çekiş ya

[6] Burada kastedilen, eşyanın zihindeki tasavvur edilen şekilleridir ki, bunun İngilizce'deki karşılığı *image*'dir.

itme ya da çekme yönündedir. Çekme yönünde olan çekiş, faydalı ve uygun olduğu zan veya tahayyül edilene doğrudur. Buna şehevani yeti denir. İtme yönünde olan çekişe gelince, zararlılık veya uygunsuzluk yönü ağır bastığı tahayyül edileni itme şeklinde olur. Buna da 'öfke' yetisi denir. Bu ikisi de, akıl yetisi olmayan hayvanlar ile akıl yetisi olan hayvanlardaki hareket ettirici yetinin kullanılmasının ilkesidir. Yalnız [akıl sahibi hayvanlarda bu durum] akıl sahibi olması yönünden değildir. Bu iki yetiden birincisi, zararların itilip uzaklaştırılması; ikincisi ise, zaruri ve faydalı olanların elde edilmesi içindir.

Bunlar, tam anlamıyla hayvan olmaları açısından, tam anlamıyla hayvan olan bütün varlıklardaki ortak duyulardır. Bunların hepsi de, cisimlerin bunlarla birlikte düşünülmesi bakımından, cisimlerin kemalatıdır. Bu sebeple bunların fiilleri ancak cisimlerle tamamlanır ve cisimlere göre farklılık gösterir. *Mudrike*'ye gelince, organın etkilenmesi ile algı gücünü kaybeder veya çok az algılar ya da gerektiği gibi algılayamaz. Aynı şekilde görme duyusu da, organının etkilenmesine göre, ya hiç görmez ya zayıf görür ya var olmayanı var gibi görür, ya da var olanı olduğundan başka şekilde görür. Ona arız olan diğer kusurlar da şunlardır: Bu yeti organındaki algılama keyfiyetini algılayamaz, çünkü onun kendi organını algılamaya yönelik başka bir organı yoktur. Bu yeti, sadece bu organla algılar.

Yine, bu yeti, kendi fiilini de algılayamaz, çünkü kendi fiilini algılayacak bir organı yoktur.

Bu yeti, kendi zatını da algılayamaz, çünkü kendi zatını algılamaya yönelik bir organı da yoktur.

Ayrıca, bu yeti, etkisi kuvvetli olan bir nesneden etkilendiğinde, etkisi zayıf olanı algılayamaz. Çünkü bu yeti ancak organın etkilenmesiyle algılar. Etkilenme kuvvetlendikçe etkisi daha da kalıcı olur. Etki kalıcı olduğu taktirde ise, onunla birlikte başka bir etki, varlığını sürdüremez.

Bir de, zayıflamaya başladığı yaştan sonra, bedenin zayıflamasıyla bütün yetiler istisnasız herkeste zayıflamaya başlar. Hiçbir kimsenin algalama yetisi bu zayıflamadan kurtulamaz. O hâlde bütün bu yetiler cismanidir. Hareket ettiren yeti de böyledir. Hatta bu yetide [zayıflama] daha da belirgindir. Çünkü bu yetinin varlığı, ondaki organların hareketine bağlıdır. Özel bir fiili olan sırf bir yeti olarak, onun varlığı söz konusu değildir.

XVI. Bölüm
İnsan Hakkında

Hayvanlar sınıfına dahil olanlardan biri de insandır. 'Akıl (nefs-i nâtıka)' denilen, kendine has insani bir ruhu (nefs-i insânî) vardır. Zira, bu ruha has, en bariz ve ilk göze çarpan özellik, konuşma ve düşünmedir (*nuṭk*). 'Akıl (nefs-i nâtıka)' sözü ile, onun sadece mantığın ilkesi olduğu kastedilmez, bilakis bu söz onun, bizzat özüne has bir ad olarak kabul edilmiştir.

Onun birçok yetileri (*ḫavāṣṣ*) vardır. Bunların kimisi 'algılama (*idrāk*)' türündendir, kimisi etki (*fi'l*) kimisi de edilgi (*infi'āl*) türündendir.

Etki türünden olan yetisi bedendedir. Edilgi ise sırf özünden kaynaklanmayan bir fiildir. 'Özel idrak'e gelince, bedene gerek duymaksızın sadece, sırf özünden kaynaklanan fiildir. Şimdi bunların her birini açıklayalım:

Bedenin ve duyu organlarının iştirakiyle ondan kaynaklanan fiiller şunlardır: Seçime bağlı olarak, yapılması ya da yapılmaması gereken tikelleri aklen kavramak (*ta'aḳḳul*) ve onlar üzerinde düşünmek (*reviyye*). Denizcilik, çiftçilik, boyacılık ve marangozluk gibi uygulamalı zanaatların maharet ve tecrübelerle öğrenilmesi ve uygulanması da buna dahildir.

Edilgilere (*infi'ālāt*) gelince; bunlar da gülme, ağlama, ar ve haya, acıma, şefkat, kibir ve benzeri [duygulara] olan kabiliyet gibi, aklın iştirakiyle birlikte, bedene ilinti olan kabiliyetlerin ardından meydana gelen durumlardır.

Akla has olan özelliğe –ki bu akli algılamadır– gelince, tümel kavramların [zihinde] tasavvurudur. Bu algılamanın nasıl olduğunu sana açıklamamız gerekir. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Mesela; insanların her biri bir insandır, ancak onun insan olması yönüyle ilgisi bulunmayan birtakım durumlardan ve özelliklerden de soyutlanamaz. Çünkü bütün bunlar, insana ait özellikler ise de, onun insan olmasının şartı değildir. Aksi hâlde bütün insan fertleri bu özellikler açısından eşit olurdu. Bununla beraber biz ortada 'insan' diye bir şey olduğuna aklen hükmediyoruz.

"İnsan, işte duyularla algılanan bir bütünden ibarettir." diyen ne kötü söylemiştir! Zira sen aynı durumda iki ayrı bütün [yani insan]

göremezsin. Özüne ait olmayan bu durumlar, bir yönden insan tabiatının, bu durumları doğuran madde ve formu kabul etmesini gerektirir. Çünkü insanlardan her birinin maddesi ona has bir özellik ve kabiliyetle oluşur. Yine her birinin belli bir vakti ve zamanı ile, bu durumlan maddeleri yönünden özlere iliştirmeye yardımcı olan diğer sebepleri vardır.

–İnsan aklen algıladıktan sonra– ardından duyum (hissetme) gelir. Çünkü insanda, bu fiziki durumlar ve ilintilerle birlikte herhangi bir insan sureti hasıl olur. Zihinde şekillenen, bizzat insanın mahiyetinin aynısı olmadıkça, soyut olarak bu mahiyetin de zihinde şekillenmesine imkân yoktur. Bunu anlamak için biraz düşünmek yeterlidir. Duyum (hissetme), sanki bu suretin maddeden ayrılması ve duyuma alınması gibidir. Fakat öyle bir ayrılma ki, madde ortadan kalkınca suret de ortadan kalkar ve bu ayrılma, ilintisel maddi bağ ve ilgilerle beraber bulunur. O hâlde duyumlamanın soyut sureti elde etmesine imkân yoktur.

Hayale gelince, o, sureti yukarıda anlatılanlardan daha fazla soyutlayabilir. Çünkü hayal, madde ortadan kalksa bile onun suretini muhafaza eder. Fakat yine de elde edilen bir insan suretinin hayaldeki görüntüsü, maddi bağ ve ilişkilerden soyutlanmış değildir. Çünkü hayal bir sureti ancak, his (duyum) ona nasıl iletmişse öyle tahayyül eder.

Vehim ise, duyumla algılanamayan bir kavramı algılayabilirse de, bunu ancak hayalî surete bağlı olarak yapar.

O hâlde bu yetilerden hiçbirinin, bir şeyin özünü maddi bağ ve ilişkilerle, bunlara bağlı olan bağlardan soyutlanmış olarak tasavvur etmesi mümkün değildir. Bunu ancak insan aklı (nefs-i insânî) yapabilir. Çünkü her şeyi maddî bağlardan uzak olarak, özsel tanımıyla, ancak insan aklı tasavvur edebilir. Bu özsel tanım, sadece insan olması itibarıyla, insan gibi birçok fertleri içerme özelliği olan bir kavramdır. İnsan aklı bu kavramları tasavvur ettiği zaman, tasavvur, hüküm verme yoluyla bu kavramları bir araya getirerek, 'tasdik'e geçer. İşte insanda bulunan ve kendisinden bu fiillerin sudûr ettiği şeye akıl (nefs-i natıka) denir. Aklın iki yetisi vardır: Birisi, eyleme hazırlayıcı ve bedene yönelik olup, yapılması veya yapılmaması gerekenler ile, tikellerden güzel ile çirkin birbirinden onunla ayırt edilir. Buna pratik akıl denilir.

Diğeri ise, düşünceye ve insan ruhuna has olan akla hazırlayıcı yetidir ki, yukarıya yöneliktir.[7] İlahi feyz de bununla elde edilir. Bu yeti henüz bilkuvve olup, hiçbir şey yapmamış ve hiçbir şeyi tasavvur etmemiş olabilir. Fakat o, ma'kûlât'ı kavrama kabiliyetine sahiptir, hatta o, ma'kûlâtın tasavvur edilmesine yönelik insan ruhuna ait bir yetenektir. Buna bilkuvve akıl veya maddi akıl (*el-'aḳlu'l-heyūlānī*) denir. Kendisi ile [kuvve'den] fiile çıkılan diğer bir yeti daha vardır. Bu da, anlatacağımız şekilde, insan ruhunun ilk ma'kûlleri (*primary intelliqibles*) elde etmesiyle olur. İşte buna bilfiil (*bi'l-meleke*) akıl denir. Üçüncü bir derece daha vardır ki, o da, insan ruhunun kazanılmış ma'kulleri (*el-ma'ḳūlātu'l-muktesebe*) elde etmesiyle olur ve bu durumda insan bilfiil akıl sahibi olur. Bu ma'kûlâtın kendisine de 'mustefâd akıl' denir. Çünkü kuvve'den fiile çıkan her şey ancak bu suretlerin kendisine verdiği bir şey ile çıkar. O hâlde bilkuvve akıl ancak, ma'kûlâtın kendisine verdiği ve etkisi kendisine ulaşan bir sebeb sayesinde bilfiil akıl hâline gelir. İşte bizde aklı meydana getiren de bu şeydir (*sebeb*). Cisimlerden hiçbiri bu özelliğe sahip değildir. O hâlde bu şey bilfiil akıldır ve bizde faal bir hâldedir, bu yüzden de akl-ı fa'âl adı verilir. Akl-ı fa'âl ile bizim aklımızın durumu, güneş ile bizim gözlerimizin durumu gibidir. Yani, güneş nasıl görülebilen objeleri aydınlatır ve onları [n görüntülerini] göze ulaştırırsa, aynı şekilde akl-ı fa'âl'in etkisi de hayal edilebilenler (*mutehayyelāt*) üzerine doğar ve onları maddi ilintilerinden soyutlamak suretiyle ma'kûlât hâline getirir ve onları ruhlarımıza ulaştırır.

Biz deriz ki: Ma'kûlât'ın idrak edilmesi, bir aracı olmaksızın bizzat ruha ait olan bir özelliktir. Çünkü sen aracı (*ālet*) ile olan fiillerin nasıl olmaları gerektiğini öğrenmiştin. Ruhun fiillerinin ise bu tür fiillerden farklı olduğunu görüyoruz. Şayet akıl, bu aracı (alet) yardımıyla kavramış olsaydı, daima bu aracıyı da kavraması gerekirdi. Çünkü akıl, aracıyı ya o aracının suretinin oluşmasıyla kavrar, ya da başka bir suretin oluşmasıyla! Bir şeyi başka bir şeyin sureti ile kavraması imkânsızdır. O hâlde o şeyi kendi suretiyle kavrar demektir. Bu taktirde de, onun suretinin oluşması gerekir.

[7] İbn Sînâ metafiziğine göre, ayın bulunduğu felek'in (kürecik) aklına akl-ı fa'âl denir ki, bu, insandaki teorik aklın menşeidir. Bilgi edinmede de teorik aklın kaynağı budur. Kaynağı yukarıda olduğu için teorik akıl da yukarıya yöneliktir.

O şeyin suretinin oluşması ise şu şıklardan hâlî değildir: Ya suret, aracıdan ayrı olarak bizzat ruhun kendisinde oluşur, ya suret bizzat aracıda oluşur, ya da suret her ikisinde de oluşur. Eğer suret ruhta aracıdan ayrı olarak oluşuyorsa, ruhun özel bir fiili vardır, demektir; zira o sureti, bu suret, kendisiyle beraber aracıya hulul etmeksizin kabul etmiştir. Eğer suret aracıda oluşmuş olsaydı, o aracı vasıtasıyla elde edilen bilginin devamlı olması gerekirdi. Çünkü bilme, suretin aracıda oluşmasıyla var oluyordu. Eğer ikisinin de, her ikisinde oluşmasıyla ise, bu da iki şıktan hâlî değildir: Birincisi, iki özün birbirine ilişik olmasından dolayı, herhangi birinde oluşunca diğerinde de oluşmuş olmasıdır. Onun sureti, aracıda olduğu taktirde, –iki zat'ın birbirine ilişik olmasından dolayı– ruhta da olur ve o zaman da bilginin devamlı olması veya başka bir suretin oluşmasına muhtaç olması gerekir ki, bu da bir suretin bir aracıda iki defa oluşması demektir. Hâlbuki suretin madde (*cevher*) ve ilintisinde (*a'raḍ*) bir artma olmadan çoğalması imkânsızdır. Madde bir, ilintiler de bir ise, iki suret meydana gelemez; ancak bir suret meydana gelir. Sonra, şayet iki suret arasında hiçbir yönden bir fark yoksa bunlardan sadece birinin ma'kûl (akledilebilir) olması gerekmez. Biz biraz müsamaha göstererek "Tek başına suret, başka bir suret olmadıkça ma'kûl olmaya elverişli olmaz." desek bile, o taktirde de, iki suretin her ikisinin de ma'kûl olduğunu mutlaka söylememiz gerekir. O hâlde aracının (*âlet*) ancak iki defa akletmesi mümkün olur; bir defa akletmesi mümkün olamaz. Şayet iki suretin onların ikisinde de meydana gelmesinin şartı, ortaklık yoluyla değil de, her birinde birbirinden farklı sayıda suretlerin meydana gelmesi yoluyla olursa konu, nefsin (*rūḥ*) başlı başına sureti ve bazı kuvveleri oluşuna döner.

Bu açıklamalardan anlaşılmıştır ki ruhun özel fiilleri ve ma'kûl olan suretleri kabul etme (*reception*) özelliği vardır. Bu suret cisimde kesintiye uğramaz, bu yüzden de ruhun cevheri tek başına bu suretin bulunduğu yer (*maḥall*) olur. Bunu açıklayan hususlardan biri şudur: Ma'kûl (akledilen) suret bir cisme yahut bir cisimdeki kuvveye hulul etse, parçalanma ihtimali söz konusu olur ve basit (*vahdānî*) bir şey de, akledilemez olur. Bu sebeple, bileşik olan bir şeyin, parçalanmaz olan sebebiyle akledilememesi gerekmez. Çünkü dayanağın bir olması, ondaki yüklemlerin çokluğuna engel değildir, ancak dayanağın çokluğu, yüklemin çokluğunu gerektirir. Aynı şekilde, kendinde bölünebilen mânâ, bir cisme hulul

ettiğinde ya da bölünme ona ilinti olduğunda, bu bölünme bu mânâların birbirinden ayrılmasına ya yol açar ya da açmaz. Şayet yol açarsa, bu muhal olan birçok şeyin ortaya çıkmasıyla neticelenir. Mesela, bunlardan biri; bölünme durumu söz konusu olmaksızın, kendisindeki mânânın değişmesini zorunlu kılmasıdır. Bir başka imkânsızlık; mânânın akledilebilen sonsuz ilkelere bölünebilme ihtimalinin bulunmasıdır. Diğer bir imkânsızlık da, bir olması itibarıyla onun akledilebilir olmamasıdır. Çünkü bir olması itibarıyla o bölünmezdir. Tanımın tikellerinin bir araya gelerek birlik teşkil etmeleri yeterli değildir. Aksine tek bir tabiatı gerektiren bir birliktir ve o, bu 'bir' olması itibarıyla akledilebilendir. Yine o, bu 'bir' olması itibarıyla bölünemezdir. Fakat cisimde oluşu itibarıyla bölünebilendir. O hâlde kesinlikle onun cisimde akledilebilir olmasından dolayı değildir. Çünkü şahıslar arasında müşterek olan mahiyet, konumdan ve diğer ilişkilerden (*lavāḥık*) soyutlanır veya dıştakinin varlığındaki konumdan soyutlanmış olur. Şayet onun varlığının konumda olması, her ikisinde de söz konusu ise, konumdan –yani özel konumu kastediyorum– kesinlikle soyutlanamaz. Fakat onda müşterek olması bakımından, onun soyutlanmış bulunduğunu farzetmiştik. Yahut o ikisinden birinde olmaz, ki bu doğru değildir (*kizb*). Çünkü onun *a'yān*'da (varlıklar) bir durumu vardır. Yahut akılda durumu olur, dışta bir durumu olmaz, ki bu da doğru değildir. Geriye onun aklolunanda bir durumu olmayıp, dışta bir durumu olması kalır. Şayet onunla beraber cisim aklolunanda tasavvur olunursa, yine onun aklolunanda bir durumu oluşmuş olur ki bu imkânsızdır. Yine, cisimlerden herhangi bir şeyin, sonsuz bir şekilde birtakım şeyleri talep etmesi veya yapma yetisi olmadığı için de imkânsızdır. Sayısal suret, şekil ve bunun dışındaki, aklın hangisini isterse onu akledebileceği *ma'ḳūlāt* sonsuzdur. O hâlde bu yeti cisim değildir. Çünkü her cismin sonlu fiili yetisi –infiâlî değil– vardır. Çünkü bu imkânsız değildir.

Artık ma'kulatı (aklolunanı) idrak edicinin –ki bu insan ruhudur– madde ile karışık olmayan, cisimlerden uzak, gerek yapı, gerek akıl açısından olsun, özü tek başına var olan bir cevher olduğu anlaşılmaktadır.

Bu, fizik (*tabī'iyyāt*) konusunda söyleyeceğimiz son söz olsun Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur; salat da efendimiz Muhammed'e ve bütün ailesine olsun.

DİZİN

Abdullâh b. Bibi 20
Abdurrahmân Bedevî 9
Afrodisyaslı İskender 41
akıl 37; ~ sahibi 38; bilfiil ~ 118; bilkuvve ~ 118; etkin ~ 56; ilk ~ 60, 63; kazanılmış ~ 36; maddi ~ 36, 118; mustefâd ~ 118; pratik ~ 117; şeriat ve ~ 33; tümel ~ 36; tümel fa'âl ~ 36, 118; tümel ~ 38
aksiyom 76; ~ olma 76; ~ olmayan 76; ~a benzerlik 77
Alâuddevle 19-21, 24-26, 28
Alâuddevle b. Kâkûye 26
âlemin ruhu 36
Alevî 19
algılama: ~ duyuları 113; ~ gücü 111
Alî b. Me'mûn 15, 19, 26, 31
Allah 28, 31, 32, 33, 35, 39, 40, 41, 45, 50, 52, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 91; ~ bilgisi 94; ~'a mahsus 120; ~'ın 'Bir'liği 46; ~'ın fiilleri 51, 54, 61; ~'ın rahmeti 35; ~'ın sıfatları 33, 51; ~'ın sırrı 31; ~'ın Sünneti 60; ~'ın tedbiri 31; ~'ın zıdları 49; ~'tan uzaklaşma 32; ~ın fiilleri 62; ~ın sıfatları 51; ~ın zatı 52
Amr 28
analoji 75
antoloji 9
Arap dili 22, 26
Arapça 14, 29, 56
Ardu'l-Cebel 16
Aristo 18, 26, 29, 32, 38, 39, 41
aritmetik 29
astroloji 29
astronomik gözlem 24
ateş elementi 40
Attâr Ebû Gâlib 19
ay 109
ayrık 73; ~ şartlı önerme 67
ayrımın hassası 78

Bağdat 29
bal 36
basit 108; ~ cisim 108; ~ söz 65, 66
Batlamyus 24
Bâverd 15
bedevi 38
Behmenyar 28
Belhli 11
benzer kıyas 76, 77
biçim 95
bilen 52, 55
bileşik 68, 80, 81, 108; ~ cevher 80; ~ cisim 108; ~ söz 65
bileşim 108
bilkuvve 79, 84
birlik 79, 80; ~ ve çokluk 79
el-Birûnî, Ebû Reyhân 28
bitişik şartlı önerme(ler) 67, 71
bitkisel 54; ~ ruh(lar) 54, 110
botanik 20
Buhârâ 11, 12, 15; ~ sultanı 14; ~ toprakları 11
burhan(lar) 75, 76, 78; ~daki büyük öncül 76; ~daki yüklem 79
burhanî 76
büyük terim 69

Câcerm 15
es-Cebbân 27
cedelci 76
cedelî kıyas 76
cehennem 44; ~ bekçileri 44; ~in kapıları 44
celencebin 23
cennet 43; ~in kapıları 44
cevher(ler) 66, 80, 85; ~ kategorisi 85; ~

İBN SÎNA
RİSALELER

Elinizdeki antoloji ile İbn Sînâ'nın bazı felsefi risalelerini ilk olarak Türk okuyucusuna sunmanın gururunu yaşıyoruz.

Bu kitapta yer alan eserler seçilirken, İbn Sînâ'nın felsefi düşüncesinin çeşitli yönlerini yansıtan yazıların seçilmesine özen gösterilmiştir.

Elinizdeki kitap, şu risalelerden oluşmaktadır: eş-Şeyh er-Reîs'in (İbn Sînâ) Hayatı; Kaderin Sırrına Dair Risale; [Peygamberlerin] Peygamberliklerin[in] İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale; er-Risâletu'l-'Arşiyye; 'Uyûnu'l-Hikme; Metafizik (İlahiyat).

ISBN 975-6666-39-0
9 789756 666395
kitâbiyât