

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ŞEMSÜDDİN SEMERKANDÎ'NİN  
BEŞÂRÂTÜ'L-İŞÂRÂT ADLI ESERİNİN  
3. BÖLÜMÜNÜN TAHKİK VE DEĞERLENDİRMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sadi YILMAZ

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Enstitü Bilim Dalı : İslam Felsefesi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Atilla ARKAN

MAYIS– 2010

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ŞEMSÜDDİN SEMERKANDÎ'NİN  
BEŞÂRÂTÜ'L-İŞÂRÂT ADLI ESERİNİN  
3. BÖLÜMÜNÜN TAHKİK VE DEĞERLENDİRMESİ


YÜKSEK LİSANS TEZİ


Sadi YILMAZ


Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Enstitü Bilim Dalı : İslam Felsefesi

Bu tez 08/10/2010 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir

  
Prof. Dr. Hakan Payraz

  
Doç. Dr. Atilla Arkan

  
Doç. Dr. İbrahim Çapak

Jüri Başkanı

Jüri Üyesi

Jüri Üyesi

Kabul

Kabul

Kabul

Red

Red

Red

Düzeltme

Düzeltme

Düzeltme

## **BEYAN**

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

**Sadi YILMAZ**

24.06.2010



## ÖNSÖZ

Bu çalışma Şemsüddin Semerkandî'nin *Beşârâtü'l- İşârât* adlı eserinin 3. Bölümünün Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu çalışmanın meydana gelmesinde yardımlarını ve hoşgörüsünü hiçbir zaman esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Atilla Arkan'a, her zaman yardımlarını gördüğüm hocalarım Yrd. Doç. Dr. Muammer İskenderoğlu'na, ve Doç. Dr. İbrahim Çapak'a ve desteklerini hiçbir zaman eksik etmeyen aileme sonsuz ölçüde teşekkür ederim. Ayrıca çalışmamda yardımlarını gördüğüm Halep Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi arkadaşım Razi İskender'e ve arkadaşım Yakup Özkan'a teşekkürü bir borç bilirim.

**Sadi YILMAZ**

24.06.2010

## İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	iv
SUMMARY.....	v
GİRİŞ.....	1
<b>BÖLÜM 1: ŞEMSÜDDİN SEMERKANDÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE BEŞÂRATÜ'L-İŞÂRÂT'IN NÜSHALARIN IN TANITIMI .....</b>	<b>5</b>
1.1. Şemsüddîn Semerkandî ve Hayatı .....	5
1.2. Eserleri .....	7
1.3. <i>Beşâratü'l-İşârât'</i> in Nüshaları ve Tahkikli Metnin Hazırlanmasında Kullanılan Yöntem .....	8
1.3.1. <i>Beşâratü'l-İşârât'</i> in Nüshaların Tanıtılması .....	8
1.3.2. <i>Beşâratü'l-İşârât'</i> in Nüshaların Tenkitli Metin İçinde Gösterilmesi .....	9
1.3.3. Metin Tesisi İle İlgili Açıklamalar .....	10
1.4. Türkçe Metnin Hazırlanması İle İlgili Açıklamalar .....	11
<b>BÖLÜM 2: BEŞÂRATÜ'L-İŞÂRÂT'IN İÇERİĞİ VE TAHLİLİ .....</b>	<b>12</b>
2.1. <i>Beşâratü'l-İşârât'</i> in İçeriği ve Semerkandî'nin Şerh Metodu .....	12
2.1.1. Nefsin Beden ve Bedenin Cüzleri Olmadığının İspatı.....	15
2.1.2. Nefsin Cisim ve Mizaç Olmadığının İspatı .....	19
2.1.3. Nefsin Bedenden Etkilenmesi ve Bedeni Etkilemesine Dair Açıklama .....	21
2.1.4. İdrak ve Türleri Hakkında Açıklama .....	22
2.1.5. İç İdrak Duyularının Varlığının İspatı .....	25
2.1.6. İnsanî Nefsin Güçleri Hakkında Açıklama .....	31
2.1.7. Faal Akıl ve Nefsin Akledilir Sûretleri Kabulünün Keyfiyeti Hakkında	

Açıklama .....	35
2. 1.8. Nâtık Nefs Olsun veya Olmasın Her Cevherin Akleden Olup, Cisim ve Cisimsel Olmadığına Dair Açıklama .....	38
2. 1.9. Her Akledenin Akledilir ve Her Akledilirin de Akleden Olmasına Dair Açıklama .....	39
2. 2.10. Namat Eki: Hareketlerin Nefsten Hatırlanması .....	40
2.2.11. Elementsellik Hakkında Açıklama .....	40
2.2.12. Göksel Cisimlerinin İdrak Edici güçleri Hakkında Açıklama .....	43
<b>BÖLÜM 3: TAHKİKLİ METİN .....</b>	<b>44</b>
3.1. Birinci Mesele: Fî enne'n-Nefs Gayru'l-Bedeni ve Eczâihi .....	44
3.2. İkinci Mesele: Fî enne'n-Nefs Gayru'l-Cismi ve'l- Mizac .....	48
3.3. Üçüncü Mesele: Fî Te'siri'n-Nefsi fi'l-Bedeni ve't-Teessürîhe Anhu .....	49
3.4. Dördüncü Mesele: Fî'l-İdrak ve Envaihi .....	51
3.5. Beşinci Mesele: Fî'l-Havasi'l-Bâtineti .....	53
3.6. Altıncı Mesele: Fî Kuva'n-Nefsi'l-İnsâniyeti .....	57
3.7. Yedinci Mesele: Fi'l-Akli'l-Faali ve Keyfiyeti Kabuli'n-Nefsi anhu es-Suvere'l- Ma'kûleti .....	61
3.8. Sekizinci Mesele: Fî enne Külle Cevherin Âkilun Sevaen Kane Nefsen Nâtıkaten Ev Gayraha Leyse bi Cismin vela Cismanî .....	65
3.9. Dokuzuncu Mesele: Fî enne Külle Âkilun Ma'kûlun ve Külle Ma'kûlin Âkilun ...	70
3.10. Tekmiletü'n-Namat: Tezekkürü'l-Harakâti ani'n-Nefsi .....	75
3.10.1. Birinci Mesele: Fî'l-Unsuriyyeti .....	76
3.10.2. İkinci Mesele: Fî'l Kuva'l-Muharriketi li'l-Ecsami'l-Felekiyyeti .....	79

<b>EK: TAHKİKLİ METNİN TÜRKÇE TERCÜMESİ .....</b>	<b>85</b>
<b>SONUÇ .....</b>	<b>131</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>134</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>136</b>



**Tezin Başlığı:** “Şemsüddin Semerkandî'nin *Beşârâtü'l-İşârât* Adlı Eserinin 3.

Bölümü: Tahkik ve Değerlendirme”

**Tezin Yazarı:** Sadi YILMAZ

**Tezin Danışmanı:** Doç. Dr. Atilla ARKAN

**Kabul Tarihi:** . . . . .

**Sayfa Sayısı:** V (Ön Kısım) + 135 (Tez)

**Anabilim Dalı:** Felsefe ve Din Bilimleri **Bilim Dalı:** İslam Felsefesi

Yazma eserler, tarihte yaşamış önemli bilim adamlarının gerçekleştirmiş oldukları bilimsel faaliyetleri günümüze taşımaları itibariyle önemli kaynaklardır. Bu alanda yapılacak araştırmalar sayesinde bilim tarihi çalışmaları daha sağlıklı bir zemine oturtulmuş olacaktır. Bu çalışmanın araştırma konusu, 13. yy.'da yaşamış bilim adamlarından Şemsüddin Semerkandî'nin İbn Sinâ'nın *el- İşârât ve 't-Tenbihat* adlı eserine yazmış olduğu bir şerh olan *Beşârâtü'l-İşârât* adlı eserin “nefs” konusunun yer aldığı 3. bölümdür. Çalışmamızda nefis bölümünün tahkik, tercüme ve değerlendirmesi yapılmıştır. Şemsüddin Semerkandî hakkında daha önce yapılmış çalışmalar göz önüne alınarak hayatı, ilmi kişiliği ve yaşadığı dönem konularının ayrıntılarına girilmemiştir. Çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümünde, çalışmada kullanılan nüshalar, tahkik metodu ve tercüme yöntemi hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölüm nefis bölümünün değerlendirmesinden oluşturmaktadır. Semerkandî kapalı üslupla yazılmış olan *İşârât*'ı açıklamak için klasik şerh metodunu kullanmıştır. Yeri geldiğinde kendine ait eklemelerde de bulunmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla Semerkandî'nin gayesi yeni bir düşünce ortaya koymak değil, müphem olan esere açıklık kazandırmaktır. Üçüncü bölüm tahkikli metinden oluşmaktadır. Çalışmanın ek bölümünde ise *Beşârât*'ın ilgili bölümünün Türkçe çevirisine yer verilmiştir. Çeviride Semerkandî'nin kullandığı kelimeler dışına çıkılmamış ve birebir tercüme yapılmıştır. Sonuç olarak, Semerkandî'nin *Beşârât* adlı eserinin nefisle ilgili bölümünün anlaşılması adına bir ilerleme sağlanmıştır. Ayrıca tahkikli metinle eserin bir kısmı bilim dünyasına kazandırılmış olup, İslam bilim tarihine sınırlı da olsa bir katkı sağlanılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Semerkandî, *Beşârât*, İbn Sinâ, Nefs



<b>Title of The Thesis:</b> Shams al-Din al-Samarqandi's <i>Basharat al-Isharat</i> 3. Part: Critical Edition and Evaluation	
<b>Author:</b> Sadi YILMAZ	<b>Supervisor:</b> Assoc. Prof. Dr. Atilla ARKAN
<b>Date:</b> 25.June.2010	<b>Nu. Of Pages:</b> V (pre text) + 135 (main body)
<b>Department:</b> Division of Philosophy <b>Subfield:</b> Islamic Philosophy and Religious Sciences	
<p>This thesis aims to present critical edition, translation and evaluation of the third part (on the soul) of Shams al-Din al-Samarqandi's <i>Basharat al-Isharat</i> on Ibn Sina's <i>al-Isharat wa't-Tanbihat</i>. Since there are works done on Samarqandi before, dealing with his life, his age and his thought, this thesis discusses these issues only briefly. It consists of four chapter. The first chapter presents information about the manuscripts and the methodology that is used in this study. The second chapter gives an evaluation of the chapter on the soul. It presents Samarqandi's method of commenting on the <i>Isharat</i>. It shows that Samarqandi tries to clarify Ibn Sina's expressions only and does not aim to put forward new ideas. The third part presents the critical edition of the third part of the <i>Basharat</i>. The fourth part consists of Turkish translation of the text. In the translation a method of literal translation is preferred. It is hoped that this study on Samarqandi's <i>Basharat</i> will contribute to some extent to the History of Science.</p>	
<b>Key words:</b> Samarqandi, <i>Basharat</i> , İbn Sina, Soul	

## GİRİŞ

Miladî 13. yüz yılın ikinci yarısında yaşamış önemli bir bilim adamı olan Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî el-Semerkandî'nin hayatı hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Bu önemli bilim adamının kelim, mantık, matematik, astronomi ve felsefe gibi birçok bilim alanında günümüze kadar gelmiş eserleri bulunmaktadır. Nitekim bu eserler daha sonra medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Eserleri incelendiğinde Semerkândî'nin döneminin şartları gereği klasik İslam bilimleri eğitimi aldığı görülmektedir.

Çalışmamızın konusunu oluşturan eserin müellifi olan Şemsüddin Semerkandî'nin eserleri üzerinde günümüzde yeterince inceleme yapılmadığı ortadadır. İslam medeniyetinin bilimsel birikimini barındırmakta olan yazma eserler üzerine yeterince çalışılmadığı bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda biz düşünce tarihimizde belli bir döneme ışık tutmuş olan önemli şahısların ve onların değerli eserlerinin gün yüzüne çıkarılmasının düşünce tarihimizin doğru anlaşılmasında önemli bir katkı olduğu kanaatindeyiz.

Bu çalışma bilim tarihinin doğru anlaşılması bakımından önemlidir. Bu hakikatten hareketle biz bu çalışmamızda ön yargılardan ve haksız eleştirilerden uzak kalmaya çalıştık. Böylece düşünce tarihimizde önemli bir yeri olduğuna inandığımız bir eserin günümüze kazandırılması ve doğru anlaşılmasına bir katkımız olsun istedik. Çalışmamız bütünüyle bu kaygının ürünüdür.

### **Çalışmanın Konusu**

Bu alandaki boşlukların doldurulması için yazma eserlerin gün yüzüne çıkarılmasının büyük bir önem taşımaktadır. Bundan dolayı düşünce tarihimizden önemli bir düşünürün yazma halindeki eseri üzerinde çalışmayı uygun gördük. Çalışmanın konusu 13. yüzyılda yaşamış olan bilim adamlarından Şemsüddin Semerkandî'nin *Beşârâtü'l-İşârât* adlı eserinin, nefis konusunu ele alan üçüncü bölümü olarak belirlenmiştir. Söz konusu eserin belirtilen bölümü üzerinde tahkik, tercüme ve değerlendirmeden oluşan bir çalışma ortaya konulmuştur. Sonuç olarak çalışmanın konusunu net bir şekilde ifade etmek gerekirse, *Şemsüddin Semerkandî'nin Beşârâtü'l-İşârât adlı eserinin 3. Bölümünün Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi* olarak belirtilebilir.

## **Çalışmanın Önemi**

Yaptığımız bu çalışma, İbn Sinâ'nın mantık, tabiat bilimleri, metafizik ve tasavvuf hakkındaki son dönem düşünce yapısını kapsayan; döneminde ve günümüzde hem İslam hem de Batı düşünce dünyasında, büyük etki yaratmış olan *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserin şerhi üzerinedir. Şemsüddin Semerkandî'nin *Beşârât'ül-İşârât* adlı bu eseri büyük ölçüde önemini, İbn Sinâ'nın felsefî sisteminin tamamını kapsamakta olan söz konusu eserin şerhi olmasından kaynaklanmaktadır.

Şemsüddin Semerkandî, *Beşârât'ül-İşârât* adlı eserinde, kendi bakış açısından İbn Sinâ'nın eserinin muhtevasını daha anlaşılır kılmaktadır. Ayrıca belli yerlerde kendine özgü görüşlerini de ortaya koymuştur. İbn Sinâ'nın kapalı üslubunu açmış ve anlaşılması güç olan kelimelere uygun anlam vermiştir. Yine ayrıntılarda Semerkandî'nin İbn Sinâ'dan farklılaşması da, onun özgünleştiği noktalardandır. Genel itibariyle baktığımızda ise eserin daha çok eğitimsel amaçlı bir çalışma olduğu dikkat çekmektedir.

## **Çalışmanın Amacı**

Tez çalışması olarak yazma eser seçerek hem ilim dünyasına bu eserin kazandırılması hem de araştırmacının kendisini yetiştirmesi hedeflenmiştir. Böylece yazma eser kültürüne aşinalık kazanmak ve araştırmaları sağlam zemine oturtmak için önem arz eden kazanımlardır.

İkinci olarak, bu çalışmanın bir nevi İslam düşünce tarihi araştırması olduğunu da göz önünde bulundurursak, 13. yüzyılda yaşamış olan Şemsüddin Semerkandî'nin İslam düşünce tarihindeki yerini ve eseri *Beşârât*'in önemini belirlemek; ayrıca onu Türkçemize kazandırmaktır.

Üçüncü olarak ise, bilim tarihinin sürekliliğine yönelik dönemsel boşlukların doldurulması için sınırlı da olsa bir katkıda bulunmuş olmaktadır. Bu şekilde geçmişimizle bağlarımızı güçlendirip, ondan güç alarak yeni olana daha sağlıklı bakabilme yetimizi güçlendirmiş olacağımız kanaatini taşımaktayız.

Yukarıda genel olarak bu çalışmanın amaçları sıralanmıştır. Ancak özel anlamda bu çalışmanın amaçlarından birisi de, İbn Sinâ'nın anlaşılması güç bir üslûpla ifade etmiş

olduğu düşüncelerine tam anlamıyla nüfuz edebilmektir. Çünkü Semerkandî eserinde, neredeyse bütün çabasını, filozofun bu girift üslûbuna açıklık getirmek yönünde ortaya koymuştur.

### **Çalışmanın Yöntemi ve İçeriği**

Çalışmada takip etmiş olduğumuz yöntem birkaç aşamadan oluşmaktadır. İlk aşamada çalışma yapmak üzere belirlenmiş olan eserin “yazma nüsha”ları elde edilmiştir. Konuyla ilgili ulaşılan beş nüsha (ileride tanıtımları yapılacaktır) dan müellifin yaşadığı tarihe en yakın tarihli olan *Tahrân nüshası* esas alınarak diğer nüshalarla karşılaştırma yapılmış ve farklılıklar kaydedilmiştir. Böylece eserin yeni metni inşa edilmiştir. Elde edilen tahkikli metin çalışmanın üçüncü bölümünü oluşturmaktadır.

İkinci aşamada ise, *Beşârât*’in üçüncü bölümünün tercümesi yapılmıştır. Tercüme, hem İbn Sinâ’nın hem de Semerkandî’nin planına ve kullanmış oldukları kelime ve kavramlara bağlı kalınarak yapılmıştır. Metnin anlaşılabilirliğini sağlamak için bazı kelimeler yerine daha güncel kavramlar kullanılmıştır. Ancak kelimelerin asılları da parantez içerisinde verilerek kavram karışıklığının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Metnin tercümesi olarak oluşturulan bu bölüm ise, çalışmanın ek bölümünü oluşturmaktadır.

Üçüncü aşamada da, ilgili bölümlerin bir tür değerlendirmesi yapılmıştır. Üçüncü bölümün konusunu oluşturmakta olan nefis konusunda, şârihin kendi dönemindeki ve yer yer de önceki düşünörlere atflar yapılarak zenginleştirilmiş bir bölüm oluşturulmuştur. Ayrıca Semerkandî’nin esere katkıları ve şerh metodu hakkında da bilgi verilmiştir. Bu kısım da çalışmanın ikinci bölümünü oluşturmuştur.

Semerkandî’nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri hakkında daha önce yapılmış olan iki çalışma olduğundan bu konuyu kapsayan özel bir bölüm oluşturulmamıştır. Ancak kullanılan nüshalar, tahkik metodu ve Türkçe metnin oluşturulması konularından oluşan birinci bölümün başında Semerkandî’nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri hakkında kısa bilgi verilmiştir.

## **BÖLÜM 1: ŞEMSÜDDİN SEMERKANDÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE BEŞÂRATÜ'L-İŞÂRÂT'IN NÜSHALARININ TANITIMI**

Şemsüddin Semerkandî'nin hayatı, ilmî kimliği ve eserleri hakkında daha önce bir çalışma yapıldığından bu konuya ayrıntılı girmeyeceğiz.<sup>1</sup>

### **1. 1. Şemsüddin Semerkandî ve Hayatı**

Hayatı ve yaşamış olduğu dönem hakkında çok net bilgilere sahip olmadığımız Şemsüddin Semerkandî, 13. yüzyılın ikinci yarısında İslam dünyasında yaşamış olan önemli düşünürlerden biridir. Kelam, mantık, matematik, felsefe ve astronomi gibi birçok alanda eseri bulunmaktadır. Biz onun ilmi kişiliğini eserlerinden ve bu eserlerin bilim dünyasındaki etkilerinden yaptığımız çıkarımlarla tanımaktayız.

“Şemsüddin Semerkandî” nisbesiyle tanınmış olan müellifin asıl adı “Muhammed” tir. Yapılan araştırmalarda isminin, 13.yy tabâkât ve biyografi kitaplarında geçmediği görülmektedir. İsmi geçen en erken tarihli eser Taşköprülüzâde'ye (ö.968/1561) aittir. Onun eserinde müellifin ismi “Mevlana Şemsüddin Semerkandî” olarak geçmektedir. Ancak ittifak edilen görüşe göre tam ismi, Kâtip Çelebi'nin (ö.1067/1657) eserinde belirttiği şekliyle “Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî” dir.

Semerkandî'nin hayatı hakkında kaynaklarda detaylı bilgi bulunmamaktadır. Klasik kaynaklar üzerinde yapılan araştırmalarda kendisi, hocaları veya talebeleri hakkında bir kayıt bulunamamıştır. Onunla ilgili bilgiler genellikle nisbelerinden hareketle, son dönemlerde yapılan yorumlardan ibarettir. Klasik kaynaklarda kendisi için “muhakkik”, “imam”, “allâme” gibi nisbeler kullanılmaktadır. Bu nisbelerden hareketle onun, döneminin gerekli kıldığı klasik eğitimini almış olduğu ve bu alanlarda eser verdiği zikredilmektedir. Nitekim yukarıda bahsedildiği üzere mantık, kelam, geometri, astronomi, felsefe ve tefsir alanlarında eser vermiş ve özellikle mantık ve geometri eserleri ile şöhret bulmuştur. Bu eserlere pek çok şerh ve haşiye yazılmıştır. Ayrıca şerh ve haşiyeleriyle birlikte bu eserler medreselerde ders kitabı olarak da okutulmuştur.

---

<sup>1</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi edinmek için M. Sami Baga (2007), *Şemsüddin Semerkandî ve Beşâratü'ül-İşârat adlı eserinin Tabiat Bölümü: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme*, basılmamış Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yapılan araştırmalarda ‘‘Semerkandî’’ nisbesinden onun Semerkand’da eser verip şöhrete kavuştuğu belirtilmektedir. Yine müellife ait olan *es-Sahâifü’l-İlahiyye* adlı eserinin İstanbul’da bulunan nüshasında (Semerkandî, Şehid Ali Paşa: 1688) bulunan sahibi belirsiz bir nottan, onun ilimlerde derin bir bilgiye sahip olduğu ve bazı eserlerinin isimleri öğrenilmektedir. Ayrıca bu notun sahibi Semerkandî’nin eserlerini incelediği ve inceleme neticesinde yaratma, husun ve kubûh meselesinde Hanefî Maturîdî; imamet bahsinde Şîî, münazara ile ilgili *Âdâbü’l-Bahs* adlı eserinin son kısmında ise Şafii olduğu izlenimi edindiğini belirtmektedir. Yine aynı notta 686/1287 yılında Mardin yöresinde bulunduğu ve burada talebelerin isteğiyle Burhâneddin Nesefî’nin *Mukaddimetü’l-Burhaniyye fi ‘İlmi’l-Cedel* adlı eserini *Miftâhu’n-Nazar* adıyla şerhettiği ve Artuklu hükümdarı Kara Arslan Artukî’ye sunduğu ifade edilmektedir.

Çağdaş bazı araştırmacılar Semerkandî’nin ömrünün bir kısmını Merağa şehrinde geçirdiği ve o dönemin ünlü âlimi Nâsiruddin Tûsî (672/1274) ile aynı rasathanede astronomi ile ilgili araştırmalarında birlikte çalıştuklarını iddia etmektedirler. Bu bilgi Semerkandî’nin ilmî kişiliği hakkında birçok soruya cevap oluşturabilecek bir nitelik taşımasına rağmen, yapılan araştırmalarda bu iddiayı destekleyecek bir bilgiye ulaşılmamıştır. İddianın, tarihsel verilerle çatışır bir özellik taşıması da gerçeklik değerinin oldukça zayıf olduğunu göstermektedir.

Semerkandî’nin vefat tarihine gelince, o da tıpkı hayatı hakkındaki bilgiler gibi net olmayan bir konudur. Bu konu üzerine yapılan incelemelerde, biyografi yazarları tarafından birçok tarihlendirme yapıldığı görülmektedir. Kâtip Çelebi’nin tarihlendirmesi 600/1203 dolayları şeklinde ve kesinlik taşımayan bir niteliktedir. Bu tarihlendirme sonraki araştırmacıların bir kısmı tarafından esas alınmıştır. Bağdatlı İsmail Paşa, Kâtip Çelebi’nin tarihlendirmesini aktarır ve ardından Semerkandî’nin, *Mukaddimetü’l-Burhaniyye* adlı esere yazmış olduğu şerhin bitirme kaydında 690/1291 tarihini gördüğünü ifade eder. Ancak müellifin Fahreddin Râzi (ö.606/1273), Esîruddin Ebherî (ö.664/1265) ve Nasiruddin Tûsî (ö.672/1273) gibi âlimlerden nakillerde bulunması ve 654/1265 yılında Moğol hükümdarı Hülâgü’nün Bağdat’ı istilasından söz etmesi, muhtemelen öğrencisi de olan Seyfü’s-Semerkandî lakaplı Muhammed b.

Mahmud b. Ömer el-Gazî'nin kaydı olan 22 Şevval 702/9 Haziran 1303 tarihinin esas alınmasını daha doğru kılacaktır (Baga, 2008: 5-10, Korkmaz, 2009: 5-7)

## 1.2. Eserleri

Şemsüddin Semerkandî'nin birçok sahada eser vermiş olduğunu daha önce belirtmiştik. Onun eserleri, basılmış olan eserleri ve yazma halindeki eserleri şeklinde olmak üzere iki kısımda incelenebilir. Yazma halindeki eserleri Semerkandî'ye aidiyet problemi açısından yeni bir sınıflandırmaya tabi tutulmaktadır. Biz burada sadece bu eserlerin isimlerini zikredeceğiz.

### Basılmış Olan Eserleri

1. *Eşkâlu't-Te'sis*
2. *Kıstâsu'l-Efkâr fi Tahkîki'l-Esrar*
3. *Es-Sahâifu'l-Îlâhiye*

### Yazma Halindeki Eserleri (Aidiyeti Kesin Olanlar)

1. *Âdâbu'l-Bahs ve'l-Munâzara*
2. *Beşârâtü'l-İşârât*
3. *El-Meârif fi Şerhi es-Sahâif*
4. *Miftâhu'n-Nazar*
5. *El-Mu'tekadât*
6. *Şerhu'l-Fusûl fi İlmi'l-Hilâf*

Yukarıda isimleri geçen eserlerin yanı sıra, bir de Semerkandî'ye atfedilen; ancak ona aidiyeti kesin olmayan 14 eser ve yanlışlıkla ona nispet edilen 2 eser ismi daha kaynaklarda yer almaktadır. Bölüm girişinde de belirtmiş olduğumuz gibi biz bu konularda ayrıntılara girmeyeceğiz (Baga, 2008: 5-10, Korkmaz, 2009: 5-7).

## 1.3. *Beşârâtü'l-İşârât*'ın Nüshaları ve Tahkikli Metnin Hazırlanmasında Kullanılan Yöntem

### 1.3.1. *Beşârâtü'l-İşârât*'in Nüshalarının Tanıtılması

*Beşârât*'ın Türkiye kütüphanelerinde toplam dört nüshası tespit edilmiştir. Bunların yanı sıra Tahran Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden de bir nüsha temin edilerek toplam beş nüsha incelenmiştir. Bu nüshalardan yazım tarihi şârihin yaşadığı döneme en yakın olan Tahran nüshası asıl nüsha olarak seçilmiştir. Böylece bu nüshanın diğerlerine göre daha güvenilir olma ihtimali göz önüne alınmıştır. Aşağıda her bir nüsha ile ilgili bilgiler verilecektir.

1. Tahran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 2792, Bozuk Nesih, 112 varak (Nefs Bölümü 56a-65a), 29 satır.

Tenkitletli metinde bu nüsha esas alınmıştır. Bu tercihin sebebi bu nüshanın en eski tarihli nüsha olmasıdır. Nüshanın ferağ kaydında 685/1286, istinsah kaydı ise 688/1289 yılıdır. Dolayısıyla bu nüsha müellif henüz hayatta iken istinsah edilmiştir.

2. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2418, Nesih, 269 varak (Nefs Bölümü 150b-174a), 19 satır.

II. Bayezid ve I. Mahmud'un mühürlerini taşımaktadır. Yani bu nüsha Fatih'in elinden geçmiş olan bir saray kitabıdır. Ayrıca Zeyrek olarak meşhur olan Muhammed b. İbrahim b. Ebi Bekr'in mülkiyet kaydı ile Evkafu'l Haremeyn müfettişi Ahmed Şeyhzâde'nin vakıf kaydı ve mührü bulunmaktadır.

3. Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa 879, Talik, 165 varak (Nefs Bölümü 93b-106b), 23-25 satır.

Yusuf Enver b. İbrahim Karagöz'ün oğluna ait mülkiyet kaydı bulunan nüshada, Köprülü Ahmed Paşa'nın mührü de yer almaktadır.

4. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 1308, Müst. Şemsüddin Muhammed b. Ebi'l Berekât, h. 748, Erzincan Medresetü'l-Kutbiyye, Nesih, 153 varak (Nefs Bölümü 81b-94a), 25 satır.

5. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 3195, Müst. Mes'ud b. Muhammed Kazvîni, h.811, Talik, 81 varak (Nefs Bölümü 23b-34b), 25 satır, Meşin cilt.



*Beşârât*'ın farklı bölümleri üzerine daha önce iki çalışma hazırlanmış<sup>2</sup> olup diğer nüshalara nispetle okunması daha zor olan Fatih nüshası, tahkikli metnin oluşturulmasında kullanılmamıştır.

### 1.3.2. *Beşârâtü'l-İşârât*'ın Nüshalarının Tenkitli Metin İçinde Gösterilmesi

*Beşârât*'ın Türkiye kütüphanelerinde toplam dört nüshasının yanına Tahran Üniversitesi'nden temin edilen nüsha eklenerek tenkitli metinde toplam beş nüsha kullanılmış, Tahran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2792 numarada kayıtlı olan nüsha tahkikte esas alınmıştır. Daha sonra esas nüsha ile diğer nüshalar arasındaki farklar tespit edilerek tenkitli metin hazırlanmıştır. Tenkitli metin yazılırken birtakım kurallar dikkate alınmıştır. Bu kurallar bir sonraki başlık içerisinde anlatılacaktır.

Tenkitli metinde kullanılmak üzere Tahran nüshası için ت, Ayasofya nüshası için ع, Köprülü nüshası için ك, Carullah nüshası için ج ve Fatih nüshası için ف harfleri sembol olarak seçilmiştir.

Tenkitli metin hazırlanırken bütün nüshaların sayfa başları, sayfa başında yer alan ilk kelimenin sağına (/) işareti konularak dipnotta verilmiştir. Ayrıca dipnotta hangi nüshanın kaçınıcı yaprağı olduğu belirtilmiştir. Bunun için, önce parantez içinde yaprağı gösteren rakam ve yaprağın hangi yüzü olduğunu gösteren harf, sonra da iki tire (-) arasında bu yaprağın hangi nüshaya ait olduğu, nüshanın Arapça sembol harfi ile verilmiştir.

Yaprağın (a) yüzüne (ا), (b) yüzüne (ب) harfi ile işaret edilmiştir. “(ظ ٤٠) في ت-” örneğinde olduğu gibi.

Tenkitli metin ile diğer nüshalar arasındaki farklar da dipnot sistemi ile gösterilmiştir. Buna göre; tenkitli metinde olup da diğer nüsha veya nüshalarda olmayan ifadenin sonuna dipnot verilmiş, sayfa sonundaki dipnota önce bulunmayan ifade yazılıp iki nokta (:) konulmuş sonra da “في ناقص” ifadesi yazılmış en sona da eksikliğin olduğu nüshanın Arapça sembolü iki çizgi arasında verilmiştir. “كان في ناقص ت-” gibi.

<sup>2</sup> M. Sami Baga (2007), *Şemsüddin Semerkandî ve Beşârâtü'l-İşârât adlı eserinin Tabiat Bölümü: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme*, basılmamış Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Zeynep Korkmaz (2009), *Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Beşârâtü'l-İşârât adlı eserinin Tabiat Bölümü Sekizinci ve Dokuzuncu Bölümlerinin Edisyonu ve İncelenmesi*, basılmamış Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



Türkçe metin hazırlanırken şârihin nefis bölümü için yaptığı dokuz meselelik bölümlere esas alınmıştır. Her bir mesele aynen tercüme edilmiştir. Bu meselelerin altında yer alan “vehim”, “tembih”, “işaret” gibi alt başlıklar da aynen tercüme edilmiştir.

Metnin oluşturulması sırasında müellif ile şârihin metinlerinin karışmaması için metinde karışıklığı önleyici başlıklar konulmuştur. Bu vesile ile İbn Sina'nın metninin başına [İbn Sina], Semerkândî'nin metninin başına ise [Semerkândî] ilaveleri yapılmıştır. Ayrıca metnin bütününde her paragrafın başına numara koyularak tahkikli metin ve Türkçe tercüme arasında uyumda kolaylığı sağlamak amaçlanmıştır.

Metnin tercümesinde genellikle literal tercüme metodu tercih edilmiştir. Çok zorunlu durumlar dışında bu metodun dışına çıkılmamıştır. Kimi yerlerde tercüme edilen kavramın Türkçe karşılığından sonra kavramın Arapçası latinize edilerek parantez içinde verilmiştir. Bu yolla okuyucuya tercümede tercih edilen kavramlar gösterilmiştir. Aynı zamanda bu yolla metin içerisinde bir tür sözlük oluşturmak da amaçlanmıştır.

Çok gerekli haller dışında metne eklemeler de yapılmamıştır. Ancak metnin anlaşılabilirliği için gerekli durumlarda köşeli parantez içinde çeşitli açıklamalarda bulunulmuştur.

## BÖLÜM 2: BEŞÂRÂT'ÜL İŞÂRÂT'IN İÇERİĞİ ve TAHLİLİ

Bu bölüm, Semerkandî'nin *Beşârât* adlı eserinin içeriği hakkında kısa bir açıklama ile birlikte şarihin şerh yaparken kullanmış olduğu yöntem hakkında değerlendirme ve metinle ilgili tahlilden oluşmaktadır. İbn Sinâ'nın nefis görüşünü ele alırken, onun nefis anlayışını toptancı bir yaklaşımla sadece bizim çalışmamız çerçevesinde değerlendirmenin yanlış olacağı kanısıyla, gerekli yerlerde İbn Sinâ'nın nefis görüşü hakkında Ali Durusoy tarafından yapılmış doktora tezine<sup>3</sup> atıflarda bulunmayı uygun gördük. Ayrıca değerlendirmeyi şarihin namat planlamasını takip ederek oluşturduğumuzdan dolayı İbn Sinâ ile Semerkandî'nin görüşleri için dipnot vermemeyi uygun gördük.

### 2.1. *Beşârâtü'l-İşârât*'ın İçeriği ve Semerkandî'nin Şerh Metodu

Şemsüddin Semerkandi'nin *Beşârât'ül-İşârât* adlı eseri, İbn Sina'nın felsefesini genel olarak ortaya koymuş olduğu *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eseri üzerine yazılmış bir şerh çalışmasıdır. İbn Sinâ'nın bu eseri üzerine birçok şerh yazılmıştır. Semerkandî'den önce ilk olarak Fahreddin Razi (543-606 h.) *el-İnârât fi şerhi'l-İşârât* adlı şerh çalışmasını kaleme almıştır. Daha sonra Nasruddin Tusî (597-672 h.) *Halli Müşkilati'l-İşârât* adlı şerh çalışmasını kaleme almıştır. Izutsu'ya göre Razi'nin şerhinde İbn Sinâ'ya karşı ileri sürdüğü argümanların büyük bir kısmı Razi'nin yanlış anlamalarına ve üstünlük hükümlerine dayanmaktadır (Izutsu, 2003: 86). Yine Izutsu'ya göre Tusî'nin yazdığı şerh taktire şayan bir eserdir. Ona göre Tusî İbn Sinâ'nın düşüncelerini aslî ve otantik şekillerine göre sunarak bunları mükemmel bir Meşşâî felsefe sistemi olarak yenide formüle etmiştir (Izutsu, 2003: 78) Çalışmamıza katkı sağlayacağı düşüncesiyle bu iki önemli şerh çalışmasının nefis bölümlerini de inceledik. Ancak bu iki şerhte nefis bölümünün hacminin çok büyük olması ve şarihler arasındaki tartışmalı konuların fazla olması sebebiyle çalışmamızın sınırlarını aşacağı kaygısıyla bu şerhleri değerlendirme bölümüne almamayı uygun gördük.

Semerkandî bu çalışmasında, İbn Sinâ'nın eserinde takip etmiş olduğu bölüm planlamasında herhangi bir değişiklik yapmadan, mantık, tabiat (tabiiyyat), ilahiyât (metafizik) ve tasavvuf bölümlerinden oluşan eserin tamamını şerh etmiştir. Şarih her

<sup>3</sup> Ali Durusoy (2008), *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.

bir bölümü, kendi içinde “*işaret, tenbih, vehim ve tenbih*” şeklinde yapılandırılmış paragraf düzenine de bağlı kalarak şerh etmiştir. Yine bazı şerh çalışmalarında olduğu gibi şerh ettiği metnin yalnızca ilk ve son kısımlarını vermek yerine, metnin tamamını verip sonra da şerh etmiştir.

Semerkindî'nin meseleler şeklinde ele aldığı konu İbn Sinâ tarafından “*işaret*”, “*tenbih*” ve “*vehim ve tembih*” şeklinde ara başlıkları altında ele alınmaktadır. Çalışmamızın konusu olan nefis bölümü içerisinde filozof 14 yerde “*işaret*”, 8 yerde “*tenbih*”, 5 yerde de “*vehim ve tembih*” başlıklarını kullanmıştır. “*İşaret*” başlığını taşıyan paragraflar fizikî alemini, “*tenbih*” başlığını taşıyan paragraflar metafizik alemini anlatır. “*Vehim ve tembih*” şeklindeki başlıklar ise insanların en çok metafizik alan hakkında yanlış kanaat sahibi olduklarına ve bunun da bu alanda yetersiz olan vehim gücünden kaynaklandığına işaret etmektedir (Durusoy, 2008:199-200).

Semerkindî'nin şerhte kullanmış olduğu yönteme gelince, onun daha çok anlaşılabilirliğini artırmak amacıyla metni konular bakımından **tasnif ettiği** ve her bir meseleyi ilgili yerde açıklık kazandırmayı hedeflediği anlaşılmaktadır. Semerkindî bu şerh çalışmasında kendi düşüncelerini ön plana çıkarmaktan çok, İbn Sinâ'nın amacını ortaya koyma gayretindedir. Bu niyetle şarih, metni öncelikle “mesele” olarak belirlediği alt bölümlere ayırmakta ve her bölümün hangi konu etrafında gelişeceğini de yine meseleye başlık olacak şekilde kısa bir ifade ile sunmaktadır. Bu yöntem çerçevesinde esere bakıldığında Semerkindî'nin, nefis hakkında olan üçüncü namatta dokuz mesele belirlediği ve bunları sırasıyla “*Nefsin Beden ve Bedenin Cüzleri Olmaması*”, “*Nefsin Cisim ve Mizaç Olmaması*”, “*Nefsin Bedenden Etkilenmesi ve Bedeni Etkilemesi*”, “*İdrak ve Türleri*”, “*İç İdrak Güçleri*”, “*İnsanî Nefsin Güçleri*”, “*Faal Akıl ve Nefsin Ondan Akledilir Sûretleri Kabulünün Keyfiyeti*”, “*İster Nâlık Nefis Olsun İster Olmasın Her Cevherin Akleden Olup Cisim ve Cisimsel Olmaması*”, “*Her Akledenin Akledilir ve Her Akledilirin Akleden Olması*” ve son olarak da “*Namat Eki*” başlıkları altında kaydettiği görülmektedir.

Semerkindî meseleler şeklinde bölümlere ayırıp konu başlıkları koyduktan sonra, öncelikle İbn Sinâ'ya ait olan metinden şerh edeceği kısmı nakledip ardından da şerhe başlamaktadır. Şerhine, ele aldığı bölümün konusunun genel hatlarını oluşturan bir açıklama cümlesi ile giriş yapmaktadır. Yani müellifin metnine atıfta bulunarak,

yapacağı şerhin bir açıklama mı ya da metinde geçen bir itiraza veya soruya verilecek cevap mı olduğunu ifade eder. Örneğin İbn Sinâ'nın nefsin ne ile idrak edildiğini tartıştığı bölümün şerhinde Semerkandî, “insanın nefsini başka bir güçle değil, nefsin kendisiyle idrak ettiğini belirtmek istedi” diyerek niyetini doğrudan ortaya koymaktadır. Yine akledilir suretlerin cisim ve cisimsel olan şeyde gerçekleşemeyeceği konusunun ele alındığı bölümün şerhinde Semerkandî, “bu cevabıyla birlikte geçen bir sorudur” şeklinde bir yargıyla başlayarak maksadını doğrudan ortaya koymaktadır.

Semerkandî'nin metinde bazı **sınıflandırmalarda** bulunması da şerhin özgünlüğünü ortaya koyan yönlerdendir. Örneğin idrak türleri bölümünde İbn Sinâ sırasıyla duyusal, hayalî ve aklî idraki ele alırken; Semerkandî idraki öncelikle cüzi ve küllî şeklinde tasnif ettikten sonra duyusal, hayalî ve vehmî idraki cüzî, aklî idraki de külli idrak altında ele alır.

Şarih, İbn Sinâ'nın metinde kullanmış olduğu kapalı kelimeleri yine şerh ettiği bölümün sonunda açıklayıp filozofun maksadını açıklamaktadır. Örneğin İbn Sinâ idrakin tanımını yaparken “*müşahede*” (مشاهدة) kelimesini kullanır. Semerkandî bu kelimeyi idrak ne ile oluyorsa o şey ile müşahede edilmesi şeklinde açıklar. Yani idrak gözle oluyorsa gözle görülmesi, vehimle oluyorsa vehimle müşahede edilmesi anlamına gelir. Yine İbn Sinâ'nın nefsin ispatı için vermiş olduğu havada asılı adam örneğinde geçen “*talk*” (طلق) kelimesi hakkında şarih, kelimenin ط nın fethasıyla ve ل in sükûnuyla okunup, sıcak ve soğuk gibi alışılmamış niteliklerle nitelenmemiş anlamına geldiğini vurgulamaktadır.

Semerkandî'nin şerhte ortaya koymuş olduğu özgün yönlerinden birisi de **geniş açıklamalarda** bulunmasıdır. O, İbn Sinâ'nın metinde atıfta bulunduğu; ancak ayrıntılarına girmediği konulara geniş bir şekilde yer vermiştir. Örneğin aklî idrak seviyelerinin ele alındığı yerde İbn Sinâ Nur suresi 35. Ayette geçen temsil üzerinden konuyu almakla birlikte ayete yer vermemektedir. Ancak Semerkandî ayetin metnine yer verip bu ayetin peygamberin “nefsini bilen rabbini bilir” sözünü açıkladığını ifade eder.

Semerkandî sınırlı da olsa şarih ismi vermeden şarihlere iki yer de eleştiride bulunur. Diğer şarihlerin İbn Sinâ'nın aklî idrak seviyelerini ele aldığı bölümde geçen temsil üzerinden zeytin ağacıyla düşüncüyü, yağ ile sezgiyi kastettiğini iddia ettiklerinin ancak

bunun uygun olmadığına dikkat çekmektedir. Şarih, metin içerisinde açıklama yaparken, şerh ettiği konuyla ilgili ortaya atılmış itirazlar varsa bunlara da yer vermekte ve İbn Sinâ'ya ters düşmeyecek şekilde onları cevaplandırmaktadır. Böylece konuyla ilgili akla gelebilecek soru ile eleştirileri göz ardı etmemekte ve aynı zamanda da farklı bakış açısıyla meseleyi değerlendirmektedir. Örneğin hayvanın hareket etmesine mizacın engel olmasının ele alındığı bölümde Semerkandî, mizacın değil de hayvanın bedeninin ağırlığının harekete engel olması şeklinde bir itiraz olabileceğine işaret etmektedir.

### **2.1.1. Nefsin Beden ve Bedenin Cüzleri Olmadığının İspatı**

İbn Sinâ'ya göre insan maddî bir beden ve maddî olmayan bir cevher olan nâtk nefsten oluşmaktadır. Filozof, bilimler sınıflandırmasında nefis bilimini (psikoloji) fizik bilimleri ile metafizik arasında bir geçiş bilimi olarak inceler. İbn Sinâ felsefesinde nefsin varlığının ispatlanması ve mahiyetinin bilinmesi metafiziğe giden yolun başında bulunur. Böylece filozof, metafizik yapmak isteyen herkes için nefsinin varlığını ve mahiyetini bilmesini gerekli görür (Durusoy, 2008: 83). Bu bağlamda çalışmamızın konusunu teşkil eden eserinin ilgili bölümünde filozof, ilk olarak nefsin varlığının ispatını ve mahiyetinin gerçekliğinin ne olduğunu ortaya koyar.

İbn Sinâ iki örnek üzerinden nefsin varlığını ispatlamakla birlikte nefsin varlığının idrakinin mahiyetini ortaya koyar. İlk olarak insanın, kendi nefesine dönüp iyice düşünmesi durumunda hatta sarhoşluk ve uyku halinde bile kendi zatının varlığından habersiz olmadığını vurgular. İnsan kendi varlığını biliyor olduğunu bilmese bile, yine de kendi varlığının bilincindedir. Çünkü bir şeyi bilmekle, onu biliyor olduğunun bilincinde olmak farklı şeylerdir. İnsanın kendi varlığının bilincinde olduğunun bilincinde olmaması, kendi varlığının bilincinde olduğunu inkâr etmeyi gerektirmez. İnsan uyanıkken kendi varlığının bilincinde olduğu gibi uyku halinde de varlığının bilincindedir. Ancak varlığının bilincinde olduğunun bilincinde değildir

İbn Sinâ ikinci olarak, nefsin varlığını ispatlamak için havada asılı duran adam örneğine yer verir. Ona göre bir insan akıllı ve sağlıklı olarak boşlukta yaratılmış olsa, kendisine hava çarpmasa, organları da bir birine temas etmeyecek durumda bulunsa, o bu durumda duyularıyla hiçbir şey duyumsamasa bile yine de kendi varlığının bilincindedir. İbn Sinâ bu örnekle insani nefsin hiçbir şey bilmezken bile yine de

kendisini bilebileceğini ortaya koymakla birlikte bu “ben”lik bilincini çözümleyerek nefsin bedenden ayrı ve manevî bir cevher olduğunu açıklar. (Durusoy, 2008: 52-61).

Semerkandî, İbn Sinâ'nın nefsin varlığını ispat etmek için vermiş olduğu bu iki örneğe yapmış olduğu açıklamalarla aynı görüşte olduğuna vurgular. Semerkandî, insanın ne durumda olursa olsun kendi varlığının farkında olmamasının mümkün olmadığına dikkat çekmekte olup, bunun için akıl sağlığının yerinde olmasının gerekliliğini belirtir. Öyle ki var olma bilgisinin akılda kalmadığı uyku ve sarhoşluk durumunda bile insanın kendi varlığından habersiz olmadığına dikkat çeker.

İbn Sinâ'nın nefsin ispatı için vermiş olduğu havada asılı duran adam örneği hakkında ise Semerkandî, insanın organlarını zatı zannetmemesi için organlarını görmediği varsayıldığına işaret eder. Organlarıyla duyumsamaması için de organlarının birbirine değmediği şekilde kabul edilerek algılarından yalıtılmış olduğunu belirtir. Semerkandî bu durumda nefsin, zatının varlığı dışında hiçbir şeyin farkında olmadığı konusunda İbn Sinâ ile hemfikir olup bu örneğin nefsin varlığını ispatlamakla birlikte aynı zamanda nefsin beden ve bedenin parçalarından biri olmadığı delili olduğunu vurgular. Şarih<sup>4</sup> ayrıca “*talk*” (طلق) kelimesinin ط nın fethası ve ل in sükûnu şeklinde okunduğunu da sıcak ve soğuk gibi alışılmamış niteliklerle nitelenmemiş anlamına geldiğini ifade eder. İbn Sinâ bölümün açıklaması için kesin delilden uzak kalamayacağımıza tembihte bulunduğu için bu bölümün tembih olarak adlandırıldığını belirtir.

İbn Sinâ nefsin varlığını ispatladıktan sonra nefsin ne ile idrak edildiği tartışmasına geçer. Nefsin 1- akıl 2- beş duyudan biri veya 3- bu ikisi ile bağlantılı bir güç ile mi idrak edildiği ihtimalleri üzerinde durur. Nefsi idrak edenin ortamsız bir güç olması gerektiğini ifade eden İbn Sinâ, bu idrakin ya beş duyuyla veya ortamsız iç idrak duyularından birisiyle olması gerektiğini bildirir. Ancak şunu belirtmek isteriz ki nefsin idrak edilmesinde bir ortama ihtiyaç duyulmayacağına vurgu yapan İbn Sinâ'nın, daha sonra bu idrak için ortamsız idrak eden iç idrak güçleriyle birlikte beş duyuyu da sayması akla soru işareti getirmektedir.

Semerkandî İbn Sinâ'nın nefsin ne ile idrak edildiği konusundaki görüşlerinin açıklamasına insanın nefsini başka bir güçle değil, ancak nefsin kendisiyle idrak ettiğini

---

<sup>4</sup> Buradan itibaren Semerkandî için yer yer “şarih” kelimesi kullanılacaktır.



belirtmek istediği yargısıyla başlar. Söz konusu idrakin ortamsız olduğu konusunda İbn Sinâ ile aynı görüşte olan Semerkandî, bu bölümde filozofun nefsin ne olduğu ve ne ile idrak edildiğini incelediğini belirtir. Şarih, İbn Sinâ'nın da sıraladığı gibi nefsin idrak edilmesinin 1- beş duyardan biri, 2- akıl veya 3- iç idrak güçlerinden biriyle olması ihtimallerini değerlendirir. Semerkandî, nefsi idrak etmenin ortamsız olması gerektiğinden hareketle beş duyunun ve iç idrak duyularından hayal veya vehim gücünün de beş duyu ile ilintili olmasından dolayı nefsi idrak etmesinin mümkün olmadığını vurgular. O, açıklamalarının devamında nefsi idrak edenin duylara uygun ortamsız iç idrak güçlerinden birinin olması ihtimalinin kaldığını ve amaçlanın da bu olduğuna işaret eder.

Nefsi idrak eden gücün niteliklerine dair analizden sonra İbn Sinâ, insanın nefis olarak idrak ettiği şeyin görme gücünün ciltten idrak ettiği şeyden farklı olduğunu; çünkü insanın cildinden soyulması durumunda nefsin varlığının devam edeceğine dikkat çeker. Filozof, bu örnekle nefis olarak idrak edilen şeyin beş duyu organının duyumsayamayacağı bir şey olduğunu ispatlar. Yine İbn Sinâ nefsin bedeninin organları olmadığını şu şekilde açıklar: Eğer “ben” denilen varlık bedeninin bütünü olsaydı, bedenden bir şeyler eksilmesi durumunda kendi varlığımızı var olan bir şey olarak bilemezdik. Ancak durum böyle değildir. El, ayak gibi herhangi bir organ olmasa bile yine de “ben” denilen şeyin varlığı sabittir. Organlar varlığa tabi şeyler olup, gerekli hallerde kullanılması için vardır. Şayet bu gerekli haller olmasa bu organlara ihtiyaç olmazdı. Bu durumda “ben” denilen varlık yine ben olarak kalırdı (Durusoy, 2008: 54). Daha sonra İbn Sinâ nefis olarak idrak edilenin kalp ve beyin gibi iç organlardan birisi olmasının da mümkün olmadığını çünkü bu organların varlığının ancak otopsi (teşrih) ile bilinebildiğini belirtir. İbn Sinâ'ya göre insanın zatı olarak idrak ettiği şeyin, kişinin kendisi olmasında zorunlu olarak bulunmayan, yani kendisini idrak eder haldeyken idrak etmediği şeylerden farklı bir şeydir. Böylece filozof, insanın nefis olarak idrak ettiği şeyin duyu ve duyu benzerinden farklı olduğunu vurgular.

Semerkandî, İbn Sinâ'nın insan nefsinin duyumsanan bir şey olmadığı hakkındaki görüşlerini bir mantık örgüsü içinde ele alıp konuyu sistematik olarak ortaya koyar. Şarih, nefsin 1- bedeninin dış parçaları, 2- bedeninin iç parçaları, 3- bedeninin iç ve dış parçalarından oluşan bir terkip, 4- ilk üçünden farklı bir şey olma ihtimallerinin

olduğunu, ancak İbn Sinâ ile aynı açıklamalara yer vererek bu ihtimallerden ilk ikisinin geçersiz olduğunu vurgular. Nefsin bedenin bütünü olma ihtimalinin ise insanın nefsini sınıadığında nefsin bedenin farkında olmayıp, kendi zatını idrak ettiğini delil göstererek geçersiz kılar. Şarih, böylece nefsin bedenin bütünü veya parçaları dışında bir şey olduğunun ortaya çıktığını belirtip, insanın zatından idrak ettiğinin duyu ve duyuya benzer olmadığı konusunda İbn Sinâ'nın ifadelerini tekrarlar.

İbn Sinâ nefsin kendisinin ancak eylemler aracılığı ile ispatlanması ihtimalini de ele alarak onun idrakinin eylemler veya hareketler dışında olması gerektiğini belirtir. Zira, zikredilen varsayımda (havada asılı adam örneği) nefsin kendisini eylem ve hareketlerinin dışında kabul ettiğimizi vurgular. Ayrıca eylemin nefsin kendisine ait mutlak bir eylem olarak ispatlanması durumunda ise eylemle birlikte mutlak bir failin de ispatlanmasının gerektiğini belirten İbn Sinâ, bu failin ise nefsin kendisi olduğunu belirtir. Filozof, bu şekilde eylemin ispatını yaptığını, nefsin eylemle değil de bilakis eylemin nefis ile ispatlandığına işaret eder.

Semerkandî bu konuyla ilgili olarak duyu objesinde olmayan bir şeyin ispatının bazen *limmi burhanda*<sup>5</sup> olduğu gibi illeti ve bazen de malul olması aracılığı ile olduğunu belirtir. Nefsin kendisinin aracılığı ile onun illetlerinin ispatlanmasında ise bizim için limmi burhana gerek olmadığına değinir. Şarih, hatta eylemlerimiz ve etkilerimizle zatlarımızın sabit olmasına delalet ettiğimizi, güçlerin çoğunun eylemleri ve etkileriyle ispatlanmakta olup, söz konusu ispatla ilgili idrakın aracısız olmayacağını dile getirir. Semerkandî, son olarak İbn Sinâ'nın bu konuyla ilgili özel ve genel yönden olmak üzere iki sınırlamanın önüne geçtiğini, özel yönün geçen varsayımda (havada asılı adam örneği) insan zatını idrak ederken eylemlerini idrak etmemekteydi. Genel yön ise herhangi bir seçicilik yapılmadan eylemini sadece eylemin olması bakımından ele aldığında, söz konusu eylemin muayyen olan zatını değil de muayyen olmayan herhangi bir eylemi göstereceğini vurgular. Şarih, eylemin failin kendi eylemi olarak ele alınması durumunda ise bu eylemle failin zatının ispatlanamayacağını söyler. Buna sebep olarak da, eylemin failin eylemi olması bakımından failin zatının, failin eylemini kavramının bir parçası olduğuna dikkat çeker. Semerkandî, parçanın bütünden önce olmasından

---

<sup>5</sup> Burhan-Limmi: Mantık bilminde bir şeyi illetleri ile ispat eden kıyastır. Başka bir ifade ile müessirden esere, illetten malüle yani sebepten sonuca istidlal suretiyle düzenlenen burhandır. Bir şeyi eserleri ile ispat eden kıyasa ise burhanı inni denir. Yani sonuçtan sebebe istidlal suretiyle düzenlenen burhandır (Emiroğlu, 2005: 212).

dolayı da zatının eyleminden önce var olduğunu, en azından zatın eylemle beraber olduğuna açıklık getirir. Böylece eylem olmadan zatın sabit olduğu ortaya koyulmaktadır. Semerkandî özellikle zat-eylem kavramları ile limmi burhana dair daha geniş açıklamalarıyla İbn Sinâ'nın kapalı ifadelerine açıklık getirmektedir.

### **2.1.2. Nefsin Cisim ve Mizaç Olmadığının İspatı**

Nefsin cisim ve cisimlerin belli oranlarda karışımı olan mizaç olmadığı bu bölümde ispatlanarak nefsin mahiyeti açıklanır. Semerkandî bu bölümde ilk önce İbn Sinâ'nın, hayvanın hareket halinde kendisini engelleyen cisminin mizacından farklı olan; hayvanla birlikte cansız varlıklar ve bitkiler arasında ortak bir özellik olan cisim olmağının dışında bir şeyden dolayı hareket ettiğine dair ifadelerinden sonra, böylece nefsin cisim ve mizaçtan farklı olduğunun kanıtlandığını vurgular. Zira o, hayvan irade ile hareket etmekte olup, bu hareketin de bir ilke gerektirdiğini, gerekli ilkenin cisim ve cismin mizacı olmasının mümkün olmadığını ifade eder. Semerkandî, hayvanın hareket durumunda onun belli bir yöne hareket etmesini engellemesinden dolayı mizacın hareketin ilkesi olamayacağını belirttikten sonra İbn Sinâ'dan farklı olarak hayvanın dağa çıkma durumunu buna örnek verir. Hayvan yukarıyı arzuladığı durumlarda, bedeninin mizacının ise aşağıya yöneldiğini belirtir. Bu durumda hayvanın eylemi ile bedeninin mizacı arasındaki zıtlığa dikkat çeker. Aynı şekilde iradi hareket olmaksızın hayvanın cisimlerle aynı özelliklere sahip olmasından dolayı hareketin ilkesinin cisim de olamayacağına vurgu yapar.

Semerkandî, hareket durumunda mizacın harekete engel olamayacağını; neden hayvanın bedeninin ağırlığının harekete engel olmasının mümkün olmayacağı şeklinde itiraz edilebileceğine dikkat çekerek İbn Sinâ'dan farklı bir bakış açısı ortaya koyar.

İbn Sinâ, canlıyı benzerini idrak etmekten alıkoyan cisimliği ve cisimliğinin mizacı dışında bir şeyle idrak ettiğini belirtir. Çünkü mizacın benzeri olan nesnelere karşılaşması durumunda onlara dönüşmesinden hareketle mizacın onları idrak etmesinin mümkün olmadığını vurgularken; Semerkandî idrakin bir ilke gerektirdiğini bu ilkenin ise cisimlik ve cismin mizacı olmadığı konusunda İbn Sinâ'nın görüşlerini tekrarlar. O, idrakin ancak kendisiyle idrak edilenin etkilenmesi durumunda gerçekleştiğini; mizacın ise benzeriyle karşılaşması durumunda ona dönüşüp yok olduğunu, yokluğun ise kendi başına sebep olamayacağına işaret eder. Böylece duyu yoluyla olan idrakin mizaçta

gerçekleşmesinin savunulamayacağı ortaya koyulur. Şarih, mizacın yapısının etkilenmemesiyle idrakin gerçekleşmediği ve böylece mizacın idrake engel kabul edilmesinin doğru olmadığı, mizacın etkilenmesinin şart kabul edilmesiyle mizacın idrake ilke olmasının mümkün olamayacağı şeklinde bir itiraza yer verir. Ancak idrakin gerçekleşmemesinin mizacın idrake ilke olmayacağını kanıtlamak için yeterli olduğunu böylece etkilenmenin şart görülmesinin geçersizliğinin amaçlanana zarar veremeyeceği şeklinde itiraza cevap verir.

Mizacın kendisini dağılmaya doğru iten zıtlar arasında var olduğu, zıtların kaynaşmasını sağlayıp ve bu kaynaşmayı koruyan şeyin kaynaşmadan önce olduğundan hareketle İbn Sinâ nefsin mizaç olmadığını ispat eder. Mizaçtaki bu kaynaşmaya sebep olan şeye zayıflık ve yokluk ilişmesinin kaynaşmayı dağılmaya götürdüğüne işaret eder. Bu konuda Semerkandî, İbn Sinâ'nın görüşlerine aynen yer verir. Daha sonra İbn Sinâ idrak edici, hareket ettirici ve hafıza güçlerinin aslının nefis olarak adlandırılan şeyden farklı olduğuna değinir. Filozof ayrıca nefis denilen cevherin bedenün organlarının parçalarında ve bedende tasarrufta bulunduğunu vurgular. Şimdiye kadar nefis için ilk defa cevher kavramını kullanan İbn Sinâ'ya göre nefislerin beraber buldukları bedenler bitkiselden insani bedene doğru bir mutedillik göstermektedir. Filozofa göre en mu'tedil olan ve semavi cisme benzeyen beden insan bedenidir. Bunun sonucu olarak yalnızca insan bedeni, faal akıldan "hayat veren ve ona benzeyen bir cevher"i kabul edebilir. Bitkisel ve hayvansal bedenler ise insan bedeni kadar mutedil mizaçlı olmadıkları için faal akıldan yalnızca "hayat veren bir güç"ü kabul edebilirler. Böylece bedenün mizacının bozulmasıyla yalnızca insani nefsin bâki kaldığı; bitkisel ve hayvansal nefislerin ise yok olduğu ortaya çıkar. İbn Sinâ'ya göre insani nefis, asla bedenün mizacı olacak tarzda ve maddi suret anlamında bir cevher değildir. Böylece filozof, insani nefsin cevher oluşunu nefsin kendisinden değil, bedenün yapısından çıkarır (Durusoy, 2008: 54).

Semerkandî, İbn Sinâ'nın idrak edici güçlerin ve mizacı koruyan şeyin aslının cisimlikten farklı bir şey olduğunu ortaya koyduğunu belirttikten sonra "bu tabii cismin ilk yetkinliği olan nefistir" şeklinde nefsi tanımlar. Bu tanımlama Aristoteles'in "güç halinde hayat sahibi tabii cismin ilk yetkinliği" şeklindeki insani nefis tanımlamasıyla benzerlik gösterir. Aristoteles bütün nefis türlerini içine alan "*organ sahibi doğal bir*

*cismin ilk yetkinliği*” şeklinde bir tanımlamaya da yer verir (Aristoteles, 1999: 65-67). Aristoteles’in nefis tanımlamasında yer alan “güç halinde” ifadesi Semerkandî’nin tanımlamasında yer almaz. Şarih nefis denilen cevherin bedende tasarrufta bulunduğu konusunda İbn Sinâ ile hemfikir olup, nefsin ilk olarak ruhla daha sonra bedenın diğer organlarıyla ilintili olduğunu belirttikten sonra şöyle bir itiraza yer verir: “Cevherin cisimlik ve mizaç olmadığını kabul ediyoruz. Ancak neden o cevherin insani nefis olduğunu söylediniz? Neden cevherin hayvani nefis olması mümkün olmasın?”

### **2.1.3. Nefsin Bedenden Etkilenmesi ve Bedeni Etkilemesine Dair Açıklama**

İnsanın varlık bakımından beden ve nefis olmak üzere tamamen iki ayrı cevherin ilişkisinden meydana gelen bir varlık olduğunu hem nefis görüşünde hem de metafiziğinde ortaya koyan İbn Sinâ; Nefsin Faal Akıl’dan feyez an eden manevi bir cevher, bedenın ise Gök cisimlerinin değişik hareketlerinin etkisi sonucu, inceliğini insan aklının kavrayamayacağı bir şekilde tabii unsurların birleşmesiyle (mizaç, tesviye) meydana gelmiş cisimsel bir cevher olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Sinâ’ya göre nefisle beden arasında kaynağını Tanrı’dan alan zorunlu bir ilişki vardır. Bu itibarla her ne zaman nefis için organ olabilecek bir bedenın mizacı tamam olsa hemen ona Faal Akıl’dan bir nefis feyez an eder. Nefsi kabul edebilecek hiçbir beden bu kuralın dışında kalamaz. Bedenın belli bir mizaçla nefsi kabul edebilecek bir seviyeye gelmesi, nefsin var oluşunun imkânıdır. Buna göre insani nefslerin çoğalması ve ferdileşmesi ancak bedenlerle mümkün olup, onların bedenlerden önce ferdi birer varlık olarak bulunmaları söz konusu değildir. Nefsler ancak bedenle birlikte ferdi birer varlık olup, daha sonra kendi zatlarında ve bedenlerinde gerçekleşen fiilleri bakımından bir birlerinden ayrı birer şahıs haline gelirler (Durusoy, 2008: 103-104).

İnsanda bir cevher olarak bulunan nefsin tek olduğu ve incelenmesi durumunda bu cevherin kişinin kendisi olduğunun ortaya çıkacağını vurgulayan İbn Sinâ ile aynı görüşte olan Semerkandî, kişinin kendi iradi hareketinin sonucunu bilmesinin zorunluluğundan hareketle “incelenmesi durumunda bu cevherin kişinin kendisi olduğu”nun ifade edildiğini belirtir. Semerkandî, nefsin, bedenın organlarına dağılmış güçlerinin bulunduğunu ve nefse nispetle bu güçlerin dallara ayrılmış gövde gibi olduğu şeklindeki İbn Sinâ’nın görüşlerine yer verir. Şarih, insanın duyu sal güçler, hayal gücü veya vehim gücüyle bir şeyi idrak etmesi durumunda cevher olan nefis ile dallar

konumunda olan bu güçler arasındaki ilişkinin birleştiğine dikkat çeker. Ayrıca alışkanlıkların nasıl oluştuğunu ortaya koyar. Şarih, bir fiilin tekrarlandıkça fiilin niteliğinin nefste yer etmesinin kolaylaşmış ve böylece alışkanlık ile karakterin oluştuğunu ifade eder.

İbn Sinâ nefis ile onun güçleri arasındaki ilişki sebebiyle ondan bedene doğru bir etkinin ortaya çıktığını, bu ilişkinin akılsal bir yapı olarak ortaya çıkması durumunda, bu ilişkinin ortaya çıkan yapıyı ilk önce bölümlere sonra da organlara götürdüğünü belirtir. Nefsin bedene olan etkisine, Allah'ın kutsiyeti ile gücünü düşünme durumunu örnek veren filozof, bu düşünme durumunda tüylerinin diken diken olduğunu ve bilincin donup kaldığını belirtir. Böylece nefsin bedene olan etkisi sorunu ortaya çıkar. Nefste gerçekleşen etkiler ile alışkanlıkların daha güçlü ve daha zayıf olabildiği üzerinden insanların erdemli ve kötü ahlaklarında farklılık göstermelerini temellendiren İbn Sinâ'nın görüşlerine yer veren Semerkandî; ahlak ve diğer konularda da durumun böyle olduğunu vurgular.

#### **2.1.4. İdrak ve Türleri Hakkında Açıklama**

İbn Sinâ şimdiye kadar geçen üç bölümde ortaya koyduğu düşünceleriyle nefsin varlığının ispatını ve mahiyetinin ne olduğunu ortaya koyar. Bu bölümde ise idrakin tanımıyla başlayıp, nefsin güçlerini ele alır. İbn Sinâ'nın İdraki "*idrak edilenin gerçekliğinin idrak eden nezdinde temsil edilmesi ve idrak ettiği ile müşahade edilmesi*" şeklindeki tanımlar. Bu tanım hakkında Semerkandî; tanımda geçen müşahedenin, idrak hangi güç ile oluyorsa o güçle gerçekleşmesi yani idrak gözle oluyorsa idrak edilenin gözle görülmesi veya vehimle oluyorsa idrak edilenin vehimle müşahade edilmesi anlamına geldiğini belirtir. Şarihe göre idrak; idrak edilenin sıfatı olup, idrak edilenin gerçekliğinin yapısı idrak edenin (müdrük) değil, gerçekliğin sıfatını temsil eder. O, bu bağlamda idrakin idrak edilenin gerçekliğinin sıfatı ile tanımlanmasının yapılmasının nasıl mümkün olduğunu sorgular. Semerkandî, müşahedenin idrakin bir türü olduğunu ve tanıma alınıp, böylece idrakin tanımının daha gizli olanla yapıldığına işaret eder. Müshahedenin dilsel olarak sadece görme ile olduğu, ancak tanımda onunla daha genel anlam amaçlandığını vurgular. Şarih, "görme, duyma, dokunma veya bunların dışında nasıl olursa olsun dışta var olmayanın idrak edilmesi" şeklinde müşahedeyi tanımladıktan sonra idrakin anlamının akıl bakımından açık olduğunu ve herkesin onu

kolayca anladığını dile getirir. Ayrıca idrakin tanımda idrakin hareketlerinin belirtildiğini ve tanımda bir döngü olduğunu, fakat bu döngünün dilsel olduğunu belirtir.

Semerkindî daha sonra İbn Sinâ'nın idrak edende temsil edilen hakikatin mahiyetine dair ifadelerinin açıklamasına geçer. O, bir şeyi idrak ettiğimizde o şeyin hakikatinin bizde oluştuğunu; bu hakikat 1- ya dışta var olan şeyin gerçekliğinin aynısı veya benzeridir. Dışta var olan şeyin benzeri olması durumunda 2- ya o şeyin kendisine uygun olur, 3- veya uygun olmaz. Semerkindî saydığı üç ihtimalden birinci ve üçüncüsünün imkânsız olduğunu; çünkü birinci ihtimalde şayet idrak, dışta var olan şeyin aynısı olsaydı, dışta yok olanların var olması gerektiğini belirterek buna geometrik şekilleri örnek verir. Burada şarihin vurgulamak istediği nokta bizim geometrik şekilleri ve benzeri şeyleri idrak etmemize rağmen onların dışta hiçbir varlığı söz konusu olmaz. Dışta var olan şeye uygun olmaması olan üçüncü ihtimale göre ise idrakin gerçekleşmeyeceğine işaret edilir.

İdrakin mahiyetine dair açıklamalardan sonra İbn Sinâ idrakin türlerine geçer. Duyusal, hayali ve akli olarak idrak türlerini sıralayıp, “şey”in görüldüğünde duyumsandığını, kaybolması durumunda ise benzerinin hayalde meydana gelmesiyle hayal edildiğini ve Zeyd'de ve diğer insanlarda bulunan insanlık anlamının düşünülmesiyle de akledildiğini vurgular. Duyusal idrak suretin madde ve maddeye ilişkin özelliklerinin idrak edilmesidir. Duyusal idrak için idrak edilecek şeyin hazır bulunması gerekmekte olup, bu idrakte herhangi bir soyutlama söz konusu değildir. Hayali idrak ise hayal gücünün şeyin suretini maddeden soyutlayıp, fakat maddeye ilişkin özelliklerden soyutlamaması şeklinde gerçekleşen idrak türüdür. Bu idrak türünde idrak edilecek şeyin hazır bulunmasına gerek olmamakla birlikte, idrak edilen suret, maddeye ait özellikler olan belli nitelik, nicelik, yer ve konumu beraberinde taşır. İbn Sinâ'nın burada saymadığı ancak idrakin üçüncü derecesi olarak kabul edilen vehmi idrak ise vehim gücünün soyutlaması ile gerçekleşmekte olup, maddesel olmayan fakat madde ile ortaya çıkan anlamların idraki şeklinde gerçekleşir. Vehim gücü sureti maddeye ait özelliklerden tamamen soyutlayamadığı için onun idrak etmiş olduğu anlamlar tikeldir. Akli idrak ise akıl gücünün idrakte konu olan sureti madde ve maddeye ilişkin özelliklerden tamamen soyutlayarak idrak etmesidir. Bu itibarla akli idrakin gerçekleşmesi için maddesel

suretleri ve maddeyle birlikte bulunan varlıkları ancak bir “*soyutlama*” (tecrîd) işleminden sonra idrak edebilir (Durusoy, 2008: 170-174). Semerkandî, İbn Sinâ’dan farklı olarak idraki külli ve cüzi olarak ikiye ayırmakta olup; külli idrakin akletme olduğunu; cüzi idrakin ise duyumsama, vehmetme ve hayal etme olduğuna işaret ederek idrakin dört türü olduğunu belirtir. Şarih, İbn Sinâ’nın cüzi suretlerin idrakinin kısımlarını sayarken vehmetmeyi saymayıp, sadece duyusal, hayali ve akli idraki saymakla yetindiğine dikkat çeker. Gerçekten Semerkandî’nin İbn Sinâ’nın vehmetmeyi saymama şeklindeki tespiti yerinde olup, ancak İbn Sinâ “cüzi suretlerin idraki”nin kısımları şeklinde bir kısımlandırma yapmaz. Çünkü böyle bir kısımlandırma yapması durumunda akletmeyi cüzi suretlerin kısımlarından sayması büyük bir çelişki olacaktır.

İbn Sinâ idrak türleri olarak saydığı duyumsama, hayal etme ve akletmenin nasıl gerçekleştiğinin açıklamasına geçer. İlk olarak duyumsamanın; duyu objesinin kendisinden yaratıldığı madde sebebiyle duyu objesine eklenen arazlarda gömülmüş olması bakımından elde edildiğini, duyu organının arazları maddeden soyutlayamadığını belirtir. Duyuma ancak duyu organı ve duyu objesinin maddesi arasındaki konumsal bir ilgiyle ulaşıldığını, bu yüzden duyu objesinin yokluğu durumunda suretinin dış duyuda temsil edilemediğini ifade eder. İbn Sinâ hayalin ise duyu objesini arazlarla tahayyül etmekle beraber onu arazlardan mutlak olarak soyutlayamadığını, ancak duyumsamada duyu objesiyle olan ilişkiden soyutladığına işaret ederek böylece duyu objesinin olmaması durumunda da onun suretinin temsil edilebildiğini vurgular. Aklın ise somut yabancı eklentilerle sarılmış olan mahiyeti tespit ederek soyutlamaya güç yetirip, böylece duyumlanamayan işlemiş ve onu akletmiş gibidir. Kendi zatında maddi ilintilerden ve mahiyeti için gerekmeyen uzak eklentilerden beri olan şeyin ise zatından dolayı akledilir olduğu ve onun akledilmesi için de onu hazırlayacak bir işleme gerek duyulmadığına değinir. İbn Sinâ’nın bu açıklamalarını aynı şekilde tekrarlayan Semerkandî, farklı hiçbir açıklama ve görüşe yer vermeyerek filozofla aynı görüşleri paylaşmakta olduğu izlenimini verir.

### **2.1.5. İç İdrak Duyularının Varlığının İspatı**

İbn Sinâ bu bölümde iç idrak güçlerini ele alır. Başka eserlerinde beş duyu ve onların fiillerinin nasıl gerçekleştiğini detaylı şekilde açıklayan filozof, burada beş duyuya hiçbir şekilde değinmemekte olup doğrudan iç idrak güçlerinin incelemesine geçer. Bu



güçleri fiillerinden hareketle ispat eder. Ayrıca başta Aristoteles ve İbn Rüşd gibi filozoflar beş duyudan sonra altıncı bir duyunun olamayacağını ispatına geniş yer vermelerine rağmen (Aristoteles, 1999: 139-145; İbn Rüşd, 2007: 81-85), İbn Sinâ incelememize konu olan eserinde bu konuya yer vermez. Nitekim İbn Sinâ'nın selefi Fârâbî de beş duyudan sonra doğrudan iç idrak güçlerine geçmekte olup altıncı duyunun varlığının imkânsızlığına dair açıklama yapmamaktadır (Fârâbî, 2004: 67-70).

İbn Sinâ'nın iç idrak güçlerinin durumunu açıklayacağını belirttiği bölüm girişi hakkında Semerkandî şu açıklamalarda bulunmaz: İbn Sinâ'nın idrak türlerini bitirip idrak güçlerine geçtiğini, bunların ise ispatı için söze gerek olmayan beş duyu ve iç idrak güçleri olduğunu belirtir. Şarih iç idrak güçlerinin sayısının beş tane olduğunu belirtip, idrak edici güçlerin mutasarrıf olmayan ve idrak edici ve mutasarrıf olan şeklinde ikiye ayrıldığını ifade eder. Ayrıca, mutasarrıf olmayan güçlerin ya suretleri ya anlamları idrak ettiği ya da bu anlam ve suretleri depoladığını ifade edip bunların dört tane olduğunu; beşinci gücün ise suretleri idrak edip tasarrufta bulunduğunu vurgular. Semerkandî, bu güçleri şu şekilde sıralar:

- 1- Suretleri idrak eden ortak duyu.
- 2- Ortak duyunun deposu olan hayal gücü.
- 3- Anlamları idrak eden vehim gücü.
- 4- Vehmin deposu olan hafıza gücü.
- 5- Mütehayyile veya müfekkiye gücü.

Aristoteles ayrı duyular hakkında, ayrı organlarla yargıya varmanın imkânsızlığından hareketle ortak duyunun varlığını ispatlarken (Aristoteles, 1999: 146-156); İbn Sinâ bizim düşen yağmur tanesini doğru bir çizgi ve dönen bir noktayı dairesel bir çizgi olarak görmemizi örnek vererek fiilinden hareketle ortak duyuyu ispatlar. Fârâbî ise beş duyuyu ortak duyu için yardımcı güçler olarak kabul edip, ortak duyunun beş duyu için amir güç olduğu görüşündedir (Fârâbî, 2004: 68). İbn Rüşd ise ortak duyunun varlığını dış dünyadan hareketle ve Aristoteles'ten farklı olarak da tek bir duyunun zıtlar hakkında hüküm verme imkânından hareketle ispatlar (Arkan; 2006: 158-159). İbn Sinâ'ya göre ortak duyu, duyusal idrakin gerçekleşmesi için nereden gelirse gelsin (suretler beş duyudan veya hastalık ve hayal gücünün faal oluşu gibi sebeplerle iç idrak

güçlerinden gelebilir) suretin kendisinde bulunması zorunlu olan bir levha yani ekran gibidir. İşte bu ekrana suret, iç duyulardan yansıdığı zaman dış gerçekliği olmayan cisimlerin görülüp, seslerin işitilebileceğine işaret eder. Daha sonra filozofa göre ortak duyunun görevleri şöyle sıralanır:

1-Beş duyunun her birisine ait duyusal idraki gerçekleştirmek.

2-Beş duyunun idraklerini birleştirerek deney ve tecrübenin oluşmasını sağlamak, duyuları yararlı hale getirmek.

3-Beş duyuyu kullanmaksızın duyusal idrakleri gerçekleştirir. Ortak duyunun bu özelliği; rüya görme, ilham veya vahiy almada daha çok ortaya çıkar (Durusoy, 2008: 134-135).

Semerkandî ortak duyunun varlığı hakkında İbn Sinâ ile aynı görüşte olup, ortak duyunun beş duyu için ortak olduğu ve her duyu organının elde ettiği sureti ortak duyuya ilettiğini ve böylece ortak duyunun idrakinin gerçekleştiğini belirtir. Şarih İbn Sinâ'dan farklı olarak ortak duyunun idraki konusunda görüş ayrılığı olduğuna dikkat çeker. Zira gözün bazen idrak ettiğinden etkilenmekte olduğunu ve idrak edilenin suretinin bir süre gözde kaldığı ifade edilir. Yeşil bir bahçe ve güneşe bakma buna örnek olarak verilmekte olup, bu idrakte başka bir gücün varlığının gerekmediği belirtilir.

İbn Sinâ ortak duyudan sonra hayal gücünün ispatına geçer. Diğer iç idrak güçlerinde olduğu gibi hayal gücünün varlığının ispatı da bu gücün fiillerinden hareketle yapılır. Filozof, “sende kaybolmasından sonra toplanmış olan duyu objelerinin benzerlerini (suretler) depolayan bir güç bulunur” ifadeleriyle hayal gücünün varlığına işaret eder. Ortak duyu ve hayal güçleri ile bireyin belirli bir rengin belirli bir tattan farklı olduğuna ve belli bir renge sahip olan şeyin belirli bir tadı olduğuna hükmettiği ifade edilir. İbn Sinâ hayal gücünü ortak duyunun deposu olarak görmekteyken; Aristoteles hayali “bilfiil duyulmama tarafından meydana getirilmiş bir hareket” olarak tanımlamakla birlikte “yalnız, yargımızın doğru veya yanlış olduğunu ve olabildiğini düşünmemizi sağlayan bir yeti” olarak açıklar. O, hayalin duyumlama ve düşünceden farklı olduğunu; bir yargının doğru veya yanlış olabileceği ancak hayal için böyle bir şeyin söz konusu olmadığına işaret eder. Aristoteles ayrıca hayalin duyumlama olmadan var olamayacağı,

bu yüzden hayal gücüne sahip canlıların duyumlamaya sahip olmasının zorunlu olduğu; ancak duyumsamaya sahip canlıların hayal gücüne sahip olmasının zorunlu olmadığı vurgular (Aristoteles, 1999: 157-166). Fârâbî ise hayal gücünün başka organlara dağılmış yardımcıları olmadığını ve onun tek olup yerinin de kalp olduğunu ifade eder. O, duyuların karşısında bulunmadıkları bir durumda duyusalları koruyanın hayal gücü olduğunu, hayal gücünün tabiatı gereği duyusalları kontrol edip onlar üzerinde tasarrufta bulunduğunu vurgular (Fârâbî, 2004: 69). İbn Rüşd'e gelince o, hayal gücünün duyunun aksine objenin yokluğu durumunda dahi var olduğunu, hayalin sıklıkla yanılgıya düşmesine karşılık, duyuların özel duyu objeleri hakkında yanılmaması olgularına dayanarak hayalin varlığını ispatlar. Ayrıca duyu, canlının varlığının devamı için zorunlu iken, hayalin zorunlu olmaması İbn Rüşd'ün kullandığı diğer bir argümandır. Bunun yanında o, duyu ve tahayyül kavramlarının iki farklı anlam alanı için kullanıldığını söyleyerek dilsel bir delillendirme yoluna gider. (Arkan; 2006: 162-174).

Semerkindî ise İbn Sinâ'nın ortak duyu ve hayal güçlerinin varlığını, nefsin duyu objelerini sadece cisimsel güçlerle idrak etmesi üzerine ispatladığını belirtir. Duyulardan biriyle sadece duyu objelerinin bir türünü idrak ettiğimiz; farklı iki tür duyu objesini idrak edebilmemiz için nefsin birinci tür duyu objesini idrak eden güçle beraber, ikinci tür duyu objesinin suretini koruyup saklayan bir güce ihtiyaç duyduğuna işaret edilir. Burada birinci güç ortak duyu olup, ikinci güç ise ortak duyunun idrak ettiği suretleri depolayan hayaldir. Böylece bu iki gücün varlığı ispatlanır.

İbn Sinâ daha sonra vehim gücünün ispatına geçer. Düşünen ve düşünmeyen canlıların tikel duyu objelerinde duyulur olmayan tikel anlamları ve duyum yoluyla gelmeyen anlamları idrak ettiğine vurgu yapar. Tikel anlamları idrak etmek olan bu idrak, vehim gücü ile gerçekleşmekte olup böylece vehim gücünün varlığı fiilinden hareketle kanıtlanır.

Filozofa göre duyusal güçler cismin suretlerini, vehim gücü ise bu suretlerin içerdiği anlamları idrak eder. Bu itibarla dış duyuların idrak ettiğine "suret", vehim gücünün idrak ettiğine ise "anlam" denilir. Hayal ve musavvire gücünde bulunan suretlerden belli anlamlar çıkarmak için vehim gücü mütehayyile gücünü onlar üzerinde işlem (terkip ve tafsil) yapmak üzere kullanmış olmasından ötürü, ona bazen mütehayyile gücü de

denilir. İbn Sinâ'ya göre vehim gücü, cisimsel suretlerin içerdiği “yararlı-zararlı” veya “lezzetli-acı veren” anlamlara yaratılıştan gelen bir sezgi ve tecrübeyle ulaşır. Bu tür sezginin kaynağı bütün varlığı kuşatan “ilahi inayet” olarak görülmekte olup, bebeğin doğar doğmaz annesinin memesine sarılması buna örnek olarak verilir. Hayvanlarda da bulunan bu tür içgüdülerin sebebi, nefsleri ile nefslerin ilkeleri arasında bulunan münasebet olarak görülür. Bunlar rastgele ve ara sıra olan münasebetler olmayıp, sürekli ve kesintiye uğramayan münasebetlerdir. Söz konusu içgüdülerin hepsinin bu münasebetten kaynaklandığına vurgu yapılır. İşte vehim gücünün bu ilhamların yardımıyla cisimsel suretlerin içerdiği yararlı ve zararlı anlamları idrak eder. Hiçbir tecrübesi olmaksızın bütün canlıların aslandan, bütün zayıf kuşların yırtıcı kuşlardan kaçması ve onları çirkin bulması buna örnek olarak verilir. Ayrıca vehim gücünün bazen “benzetmeler” yoluyla da cisimsel suretler hakkında tikel hükümler verdiği; insanlar dışındaki canlılarda en büyük hüküm gücü olan vehim gücünün verdiği bu çeşit tikel hükümler, doğru olup olmadığı incelenerek verilmiş hükümler değildir. Vehim gücünün bu hükümleri mütehayyile gücünün kendisine sunduğu cisimsel suretlere dayandığından tikeldir. İbn Sinâ vehim gücünün tikel önermelerine “vehmiyyât” der. Bu gücün gerekli gördüğü önermeler dış duyuların idrak ettiği cisimsel suretlere dayanır. Filozofa göre hükümleri tikel olduğu için mantık ve metafizik alanında güvenilmeyen vehim gücüne, aynı şekilde ahlak konusunda da güvenilmez. Ona göre ancak hayvanlar vehim güçlerine göre davranırlar. Bu itibarla vehim gücüne uyan insanlar da hayvanlar seviyesinde görülür. Dolayısıyla ahlaki açıdan vehim gücünün arzularına göre davranmak insanı mutsuzluğa götürür. Filozof bu yüzden insanın mutluluk için tikel hükümler verip yanılan vehim gücüne değil; tümel ve doğru hükümler veren akıl gücüne uymalarını gerekli görür (Durusoy, 2008: 156-162).

İbn Rüşd ise vehim gücünü kabul etmemesine karşılık hayvanları katmaksızın sadece insanlarla ilgili olarak İbn Sinâ'nın vehim gücüne yüklediği fonksiyonları müfekkire gücüne yükler. O, müfekkireyi duyu objesinin suretinden mana ve anlamları ayırt eden güç olarak tavsif eder. Böylece bu güç ile hayalî suretler ile manalar arasında bir ayırım yapar. İbn Rüşd'e göre, İbn Sinâ'nın vehim gücüne atfettiği bu manalar, tabiat tarafından hayvanların tahayyül gücünde bulunur. O, hiçbir eserinde vehim gücünün insanın cüzî bir idrak yetisi olarak zikretmez (Arkan, 2006: 176-177). İbn Rüşd, İbn Sinâ'nın kabul ettiği vehim gücünü reddetmekle birlikte İbn Sinâ dışında hiçbir

filozofun böyle bir gücün varlığından söz etmediğini belirtir (Sarioğlu, 2003: 94). Semerkandî, vehim gücü konusunda İbn Sinâ ile aynı fikirde olup farklı olarak herhangi bir şeye yer vermez.

İbn Sinâ vehim gücünden sonra iç idrak güçlerinden hafıza gücünün açıklamasına geçer. İnsanda ve pek çok hayvanda yargı oluştuktan sonra anlamı ve sureti depolayan bir gücün bulunduğunu; bu güç ise hafıza gücü olduğuna işaret eder. Bu güç, vehim gücünün idrak ettiği tikel anlamları gerektirdiğinde hatırlamak üzere saklamakta olup, vehim gücünün idrak ettiği anlamları saklayıp koruması bakımından belleme (hafıza) ve gerektiği zaman tekrar iade ettiği için de hatırlama (mütezekkire) gücü olarak adlandırılır. İbn Sinâ'ya göre hatırlama gücü (zıkr) hem insanda hem de diğer canlılarda bulunmakla birlikte; ancak "tezekkür" deyimiyile ifade edilen "iradeli hatırlama" yalnızca insanda bulunur. Bunun sebebi ise insanın akıllı bir varlık olmasıdır. Çünkü geçmişte olan bir şey hakkında istidlalde bulunmak sadece insanın sahip olduğu akıl gücüne aittir (Durusoy, 2008: 163-164). Semerkandî, hafıza gücü hakkında bu gücün tikel anlamları saklayan bir güç olduğunu ve bununla ilgili bilginin kitapta açık olduğunu ifade etmekle yetinir.

İbn Sinâ iç idrak güçlerinden dört tanesinin durumunu açıkladıktan sonra bunların her birinin özel bir adı olduğunu ve kendine özgü cisimsel organı olduğuna işaret eder. Birinci güç ortak duyu (fantasya) olarak adlandırılmakta olup, onun organı duyu sinirlerinin başlangıcında özellikle de beynin ön kısmında dökülmüş olan ruhtur. İkinci güç musavvire veya hayal olarak adlandırılmakta olup, bu gücün organı da beynin ön orta kısmında özellikle de son tarafında dökülmüş olan bir güçtür.. Üçüncü güç vehim olup, onun organı beynin tümüdür. Dördüncü güç olan hafıza gücünün yeri beynin son boşluğundaki doğal mekânı olup, o da hafızanın organıdır.

Semerkandî, İbn Sinâ'nın bu görüşlerine şu şekilde açıklamalar ekler: Her duyu organının algıladığı sureti ortak duyuya ilettiği ve bunun sonucunda müşahedenin gerçekleştiğine dikkat çekmekte olup, böylece ortak duyu kendisine beş nehrin aktığı pınar başına benzetilir. Vehim gücünün organının beynin tümü olmasının sebebi ise bu gücün beyinsel bütün güçlere hâkim olması olarak gösterilir. Vehmin beyinsel güçlere olan nispetinin aklın nefsanî güçlere olan nispeti gibi olduğu; vehim gücünün

mütehayyileyi kullanması için beynin orta kısmının diğer yerlere göre daha özel olduğu vurgulanır. Öyle ki beynin orta kısmının mütehayyileye özel olduğuna değinilir.

Filozof, hafıza gücüne, duyudan alınıp kendisine gelen suretleri ve vehimle algılanan anlamları birleştirip ayrıştırması için dördüncü bir gücün yardım ettiğini, böylece suretlerin anlamlarla birleştirilip ve anlamlardan ayrıştırıldığına değinir. Aklın kullanması durumunda bu güce “müfekkire”; vehmin kullanması durumunda ise bu güce “mütehayyile” denilir. Bu gücün yönettiği yerin beynin orta boşluğunun ilk parçası olduğu belirtilir. İbn Sinâ, bu gücün sanki vehmin bir gücü gibi olduğunu ve vehim aracılığı ile de aklın bir gücü gibi olduğuna işaret eder. İbn Rüşd ise müfekkire gücünün ortak duyu, mütehayyile ve hafıza gibi nefsin diğer yetilerinden farklı olduğu görüşündedir. İbn Rüşd’e göre, müfekkire gücünü mütehayyileden ayıran en önemli özellikler, ferdi yargıları taşıması ve ferdi şeyler arasındaki benzerlikleri tespit edip mukayese ve kıyaslar yapabilmesidir. Ona göre mütehayyile ise sadece duyu objesinin kopyasını hazırlayabilir (Arkan, 2006: 175-177). Semerkandî, bu gücün vehmin bir gücü gibi olmasının sebebinin vehmin bu güç aracılığı ile idrak edilenlerde tasarrufta bulunması olduğunu; vehim aracılığı ile de aklın bir gücü gibi olmasının sebebinin ise vehmin akla yardım edebildiğinin ve bu gücün de vehim aracılığı ile akla yardım etmesi olduğunu ifade eder. Şarih ayrıca bu güçte hayali suretlerin idrak edilmesi zorunlu olduğunda bunun “hayal etme” olarak adlandırıldığını belirterek hayal etmenin tanımına yer vermekle birlikte son olarak hafızanın İbn Sinâ tarafından “zâkire” olarak adlandırıldığını; bunun sebebinin ise hatırlama fiilinin ancak onunla tamamlaması olduğunu söyler. Bu bölümde son olarak iç idrak güçlerinin beyindeki yerleri hakkında bilgi verilir.

#### **2.1.6. İnsanî Nefsin Güçleri Hakkında Açıklama**

Bu bölümde İbn Sinâ, sadece insani nefse ait olan akıl gücünü ameli ve nazari olarak ikiye ayırarak ele alır. O, akleden insani nefsi, “güçleri ve yetkinlikleri olan bir cevher” olarak tanımlayarak bölüme giriş yapar. Semerkandî ise İbn Sinâ’nın insani nefsi bu şekilde tanımlaması hakkında; güçleri ve yetkinlikleri olan insani nefsin, hayvansal nefsin güçlerinin benzerine de sahip olduğu, ancak insani nefsin güçlerinin olmasının sınıflandırma yoluyla olduğunu vurgulamakta olup, gerçekte nefsin tek güç olduğunu ve bakış açılarına göre farklılaştığını belirtilir.

İnsanî nefsin tanımından sonra amelî akıl konusuna geçen filozof, amelî aklın bedeninin yönetiminde duyulan ihtiyaçtan dolayı var olduğunu, bu gücün bireysel insanî işlerde yapılması gerekenler hakkında “gerekli” hükmünü veren güç olduğunu belirtir. Bu güçle evvelî (apriori), yaygın ve tecrübî öncüllerden hükümler çıkartılıp, seçime dayalı amaçlara ulaşıldığı ve bunun da küllî görüşten cüzî görüşe geçmek şeklinde nazarî akıldan yardım almakla gerçekleştiğine işaret edilir. İbn Sinâ’ya göre amelî akıl, insanın akli iradesine göre cüzî fiilleri için gerekli ve maddesi “*güzel-çirkin ve mübah*” olan önermeleri nazarî akıl gücünden almakta olup, bunlar sırf mantıki önermelerden farklıdır. Amelî akıl gücü her hangi bir delil getirmeksizin bunları kabul etmekte olup, bunların doğruluğuna delil getirmek nazarî akıl gücüne aittir (Durusoy, 2008: 203).

Filozofun nefis görüşünde “amelî akıl gücü” kavramı, nefsin bedenle beraber bulunmuş olmasının gerektirdiği bir güç olarak nefsin “bedende ve bedenle gerçekleşen” bütün güç ve fiillerini içine alan bir kavramdır. Bu bakımdan nefsin “bitkisel güçleri”, idrak güçlerinden “duyusal idrak güçleri” ve “nefsin muharrik güçleri” amelî akıl gücünün kapsamı içindedir. Ayrıca bunların yanı sıra bilim, sanat ve ahlakla ilgili güç ve fiillerde amelî akıl gücüne dâhildir (Durusoy, 2008: 200). İbn Sinâ gibi, akli amelî ve nazarî olarak iki kısma ayıran İbn Rüşd de amelî ilkelerin insanın maddî var oluşunun tamamlanması bakımından gerekli olduğunu ve farklı derecelerde de olsa amelî aklın bütün insanlarda bulunduğu görüşündedir. İbn Rüşd ayrıca amelî aklın idrakine konu olan akledilirlerin oluş-bozuluşa tâbî oldukları konusunda Meşşâî filozofların ittifak halinde olduğuna işaret eder (Arkan, 2006: 268-270).

Amelî akıl konusunda İbn Sinâ’nın görüşlerini paylaşan Semerkandî, filozofun amelî akli dört illetle şu şekilde tanımladığına dikkat çeker: “O, tikel insani işlerden yapılması zorunlu olanda ya önsel (evveliyeye), ya duyusal (hissiyeye), ya yaygın (meşhure) ya da deneysel (tecrübî) öncüllerden seçimsel (ihtiyari) amaçlara ulaşılması için zorunlu olanı ortaya çıkarır.” Burada Semerkandî İbn Sinâ’ya dört illet atfeder, ancak İbn Sinâ’ya ait metinde duyusal (hissiyeye) öncüle yer verilmez. Şarih bu sayılan öncüllerden yargı çıkarımının küllî yönden bilgi alınarak cüzî olara geçiş şeklinde olduğunu söyler. Her bir iyinin yapılmasının zorunlu olduğunu bilmekten hareketle, iyi olması bakımından “adalet”in de yapılması gerektiği hükmünü çıkarmayı şarih buna örnek olarak verir. Ayrıca burada İbn Sinâ nazari akıl hakkında bilgi vermeyip, doğrudan akli idrakinin

derecelerine geçmekteyken, Semerkandî insani nefsin ahiret işlerinde kendisini yetkinleştirmesine ihtiyaç duyduğunu ve yetkinleştirme için de zorunluluklardan teoriler çıkararak gücün ortaya çıktığını ve bu güce “nazari akıl” denildiğini ifade eder.

Nazari akıl kavramına yer vermeden, insani nefsin güçlerinden bir kısmının da kendi cevherini bilfiil akıl olarak yetkinleştirme ihtiyacına göre olduğunu belirten İbn Sinâ, Nur suresi 35. Ayette Allah’ın nuru için geçen misal üzerinden akli idrakin derecelerini açıklamaya geçer. Sırasıyla heyulanî akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl ve müstefad akıl derecelerini ele alır. Akli idrakin belli derecelerini gösteren bu güçler bizatihi kaim güçler olmayıp, tersine nefsin akli idrak gücüne ilişkin hallerdir. Filozof ilk olarak nefsin akledilirleri kabul etme “istidâd”ı olan gücün olduğunu, bir grubun bunu heyulanî akıl olarak isimlendirdiğini ve ayetteki misale göre bunun lamba olduğunu belirtir. Nefsin bu yeteneği istisnasız olarak insan türünün tüm bireylerinde bulunur. Nefsteki bu yetenek Faal Akıl ile iletişim kurmanın uzak sebebidir. İbn Sinâ’ya göre bu bakımdan bilkuvve akıl da denilen bu yetenek, Faal akıl’dan etkilenen anlamında “münfail akıl” olarak da adlandırılır (Durusoy, 2008: 190).

İbn Sinâ, ikinci olarak nefis için ilk akledilirler meydana geldiği sırada ortaya çıkan bir gücün olduğuna, bu güce bilmeleke akıl denildiğini ve ayetteki misale göre bunun “zücace” kavramıyla ifade edildiğine işaret eder. Böylece aklın ikinci akledilirleri elde etmeye hazır hale geldiğini vurgular. O, aklın bu derecede ikinci akledilirleri elde etmesinin düşünme veya sezgiyle gerçekleştiğini, zayıf olması durumunda zeytin ağacının buna misal olduğunu, sezgiyle gerçekleşmesi durumunda ise bunun daha güçlü olan yağın buna misal olduğuna değinir. Filozof, ayrıca bilmeleke akıl seviyesinin “neredeyse yağ ışık verecek olan” şeklinde ifade edilen kutsal gücün olduğu da belirtilir. İbn Sinâ’ya göre nefsin, varlığın çeşitli alanlarına ait bilgileri kazanabilmesi için gerekli olan ilkeleri kazanması olan aklın bu derecesi, aklın tanım (hadd) yapabilmesi ve akıl yürütebilmesi (kıyas) için mantığın ilkelerini öğrenmesidir. Bu ilkeler klasik mantığın “özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı” gibi temel kurallarıdır (Durusoy, 2008: 191).

Semerkandî İbn Sinâ’nın heyulanî ve bilmeleke akıl hakkındaki görüşlerini şu şekilde açıklar: Nefsin yetkinliği elde etmesi için kendisine ihtiyaç duyduğu gücün bilfiil akıl olduğunu, bu gücün Kur’an’da geçen örneklerde olduğu üzere sınıflara ayrıldığını, İbn



Sinâ'nın da onu ayette geçen sınıflarla açıkladığını ve bunun peygamberin “nefsini bilen rabbini bilir” sözünü açıkladığına dikkat çeker. Heyulani akla çocukların nefsinin örnek veren şarih, bu aklın bütün suretlerden uzak maddeye benzemesinden dolayı Heyulani akıl olarak adlandırıldığına değinir. Bilmeleke akıl konusunda da İbn Sinâ'yı takip eden Semerkandî, farklı olarak insanların sezgiye fayda sağlayan bu gücün mertebelerinin güçlü ve zayıf olmasından dolayı çeşitlilik gösterdiklerini vurgulamakla birlikte ayrıca ayette geçen nurun akledilir suretler olduğunu ifade eder. Semerkandî diğer şarihlerin İbn Sinâ'nın zeytin ağacı ile düşüncüyü, yağ ile de sezgiyi kastettiğini iddia ettiklerini ancak bu konuda farklı görüşler olduğunu, ayrıca metinde geçen zamirin sezgiye dönmesinin uygun olmadığına işaret eder.

İbn Sinâ bilmeleke akıldan sonra nefis için bir güç ve yetkinliğin ortaya çıktığını; bu yetkinliğin müstefad akıl olarak adlandırıldığını ve gücün ise bilfiil akıl olarak adlandırıldığını söyler. O, akli, melekedan tam fiile çıkarmanın ve heyuladan melekeye çıkarmanın Faal Akıl olduğunu, onun ise ayette ateşle temsil edildiğini belirtir. Müstefad akıl seviyesinde nefis için bilfiil akledilirler zihinde gözlenmiş ve temsil edilmiş olarak meydana gelir. Bu durum ayette nur üzerine nur olarak anlatılır. Bilfiil akıl ise kazanılmış ve kendisinden boşta kalınmış akledilirlerin meydana gelmesi olup, bu kazanılmasına ihtiyaç duymaksızın istenildiği zaman akledilirleri gözlemlemek gibi olup, bu da ayette lamba ile misallendirilir.

İbn Sinâ'ya göre akli idrakin son aşaması olan bilfiil ve müstefad akıl derecesinde nefis, bilmeleke akıl dediğimiz gerçeği öğrenme gücüyle mantık, fizik ve metafizikle ilgili bütün bilgileri kazanır. Bu seviyede bilfiil akıl, Faal Akıl ile iletişim kurarak varlığın bütün alanlarına dair bilgileri nefse kazandırır. Filozofa göre nefis, akıl gücünün bu seviyesinde maddesel olmayan cevherleri (el-mufarakât) kavrayabilir ve istediği zaman Faal Akılla iletişime geçerek akli suretleri tasavvur edebilir. İbn Sinâ insanî nefsin, kendisini ve soyut cevherleri kavrayabileceği bir seviye olan bilfiil ve müstefad akıl seviyesine yükselmesiyle varlığın ilk ilkeleri olarak bilinen Gök Akılları ve Gök Nefslere benzediğine işaret eder (Durusoy, 2008: 192-193). Şarih, İbn Sinâ'nın bu görüşlerine aynı şekilde yer vermekle birlikte nefsin bilmeleke akıldan müstefad akla çıkmasının sebebinin Faal Akıl olmasında İbn Sinâ ile hemfikirdir. O, farklı olarak nefsin varlığının ve güçlerinin sebebinin Faal Akıl olduğuna işaret eder.

İbn Sinâ daha sonra düşünce ve sezginin tanımını yapıp, ikisi arasındaki farkın açıklamasına geçer. Düşünmeyi, nefsin çoğu durumda hayal gücünden yardım alarak yaptığı bir tür hareket olarak tanımlamakta olup, bu hareketle bilinmeyenin bilgisine götüren şeylerden olan orta terim ve onun yerine geçen şeyin yokluğu halinde bu ikisi, içerde veya benzerinde gömülü olanı meydana çıkarmak şeklinde talep edildiğini belirtmektedir. Bu bağlamda düşünce bazen sonuca ulaşır, bazen de ulaşamaz. Sezgiyi ise zihinde orta terimin bir defada temsil edilmesi olarak tanımlayan filozof, sezginin ya hareket olmadan istek ve arzu olunca meydana geldiğini, ya da istek ve hareket olmaksızın gerçekleştiğini belirtir. Böylece sezgiyle orta terim ve onun hükmünde olanın temsil olunduğuna işaret eder. İbn Sinâ'ya göre akıl gücünün idrakine konu olan şeyin bilinmesi düşünme veya sezgi yoluyla olur. Ona göre müfekkire gücünün işi olan düşünmek, akli bilgiye konu olan “orta terimi” ve benzerini bulmak için çalışır. Bu bağlamda düşünme bilmek olmayıp, orta terimi bulmaktır. Her zaman sonuç vermeyen düşünce yoluyla orta terimi bulmak için çok fazla çalışmak gerekir. Bu bağlamda İbn Sinâ, orta terimi akıl gücüne nefsin dışında bulunan bir ilkenin verdiğini ve bu ilkenin nefsin varlığının da sebebi olan Faal Akıl olduğu görüşündedir. Ona göre bilmenin bir diğer yolu olan sezgi ise düşünmede olduğu gibi orta terimin bulunması yine Faal Akılla bir çeşit iletişim kurmakla gerçekleşir (Durusoy, 2008: 177-179).

Semerkindî, İbn Sinâ'nın bu görüşlerini açıkladığı metnin sekiz ibaresini ayrı ayrı açıklayarak konuyu daha anlaşılır hale getirmiştir. Şarih, “düşünmeye hayal etmenin yardım etmesi”nin, düşüncenin çoğunun suretlerden ve tikel anlamlardan olmasına işaret olduğu; “orta terimin yerine geçen” ile istisnai kıyastaki istisnai öncülün ifade edildiğini ve “otaya koyma” sözünün de orta terimde talep edileni veya hayal ve hafızada depolanmış anlamlardan ona denk olanı ortaya çıkarma anlamında olduğunu belirtir. Ayrıca “ona denk gelen şey” ile akli suretlere işaret edildiği, “belki yerine gelir” ifadesiyle belki hareket amaçlanana yerine getirir veya kesilir anlamına geldiği vurgulanır. Düşüncenin, biri orta terim yönünde diğeri orta terime denk gelen talep edilen yönünde olmak üzere iki hareketle tamamlandığını belirten Semerkindî, “bir defada” sözünün birinci hareketin olmamasına işaret olduğunu, “onunla temsil olur” sözyle de ikinci hareketin olmamasının ifade edildiğini belirtir.

İbn Sinâ bu bölümün sonunda sezgiye ulaşmayı sağlayan kutsal güce dair bilgi verir. Kutsal gücün varlığını insanların düşünmede farklı derecelerde olmasına dayandıran filozof, bu dereceler arasında, düşünmeden hiçbir şekilde faydalanamayan kısım ile bir dereceye kadar keskin zekâyâ sahip olup düşünmekten yararlanan insanları zikreder. Keskin zekâlılıkta bazı insanların daha mahir olduğunu ve sezgiyle akledilirlere ulaşmalarında isabet olduğunu vurgular. İbn Sinâ, sezgide de insanların tamamen sezgiden yoksun olma ve öğrenim ile düşünmeye ihtiyaç duymadan istediğine ulaşma dereceleri arasında farklılık gösterdiğini belirtir (Durusoy, 2008: 181).

Semerkindî bu konuda filozofun düşüncelerine yer verdikten sonra düşünme ve sezginin nitelik ve nicelik itibarıyla eksilme ve artma kabul ettiğine işaret eder. O, niceliği sayı çokluğu ve azlığı şeklinde açıklayıp, niteliği ise sezgi esnasında orta terimin idrak ve yerine gelme hızının durumu olarak açıklar. Niceliğin sezgide hareketten soyutlama sebebiyle daha çok olduğu, niteliğin ise düşünmenin hareketi kapsamından dolayı düşünmede olduğuna değinilir. Her eksilme ve artma kabul eden için iki uç bir ortanın olduğuna işaret eden şarih, sezgi için de bunun geçerli olduğunu söyler. O, sezginin uç noktasının öğrenim ve düşünmeye ihtiyaç duymama olduğunu belirtip, bu söz hakkında farklı görüşler olduğuna değinir.

#### **2.1.7. Faal Akıl ve Nefsin Akledilir Suretleri Kabulünün Keyfiyeti Hakkında Açıklama**

İbn Sinâ, bu bölüme bizde akledilir suretlerden önceki suretlerin (tikel anlam ve suretler) resmedildiği gücün cisim ve cisimsel bir güç olmasına karşılık akli suretlerin resmedildiği şeyin cisim ve cisimsel olmadığından hareketle Faal Akıl ve akledilir suretlerin ondan nasıl kabul edildiğini ele alır. Vehim gücü üzerinden hayali suretlerin nasıl bu güçten kaybolduğunu açıklamaya çalışan İbn Sinâ, hayali suretlerin vehim gücünden kaybolup gitmesinin iki şekilde olduğunu vurgular. Birincisinin, vehim gücünün deposu gibi olan başka bir güçte vehimden batıp gitmesi olduğu; ikincisinin ise depo gibi olan başka bir güçte saklanıp vehim gücünden kaybolması şeklinde gerçekleştiğini belirtir. Hayali suretin birinci yönde vehim gücüne yeni bir kazanım çabasıyla geri döndüğü; ikinci yönde ise yeni bir kazanım çabası olmaksızın deponun dikkatle incelenmesiyle hayali suretin geri döndüğüne işaret edilir. Bundan hareketle hayali suretlerin depolanmasının bir organda veya organdaki güçte bulunmasının

mümkün olduğunu belirten İbn Sinâ, bu suretlerin cisimlerimizin ve cisimlerimizin güçlerinin parçalanma ihtimali nedeniyle başka organdaki güçten silinmesinin mümkün olduğuna işaret eder. Ancak cisimsel olmayanda yani akli suretler için bunun mümkün olamayacağını söyler.

Semerkindî, İbn Sinâ'nın burada Faal Akıl'ın varlığını ispat etmek istediğini ve bunun için "daha fazla derinleşmek istersen" ifadesini kullandığına işaret eder. Daha sonra idrakin tanımına yer veren şarih, idrak eden gücün idrak edilen suretten habersiz olması durumunda suretin güçten kaybolacağını belirtir. O, idrak edilen hayali suretin kaybolmasının vehim gücünde gerçekleşmesi durumunda "unutma"; vehmin deposunda gerçekleşmesi durumunda ise "zihin karışıklığı" olarak adlandırıldığına işaret eder. Unutulan suretin dönmesi için yeni bir kazanım çabasının gerekli olduğu ancak zihin karışıklığı durumunda yeni bir kazanım çabası olmadan, deponun dikkatle incelemesinin yeterli olduğunu vurgulayan Semerkindî, ortak duyudan hayali suretlerin kaybolmasını buna örnek olarak verir. Şarih, bölünme ve çokluk kabul eden yani cisim ve cisimsel olan suretler için bunların doğru olduğunu ancak cisim ve cisimsel olmayan akli suretler için durumun farklı olduğuna değinir.

İbn Sinâ daha sonra akledilirlerin resmedildiği cevherin mahiyetine dair bilgi verir. O, akledilirleri idrak eden cevherde de tikel suret ve anlamlarda olduğu gibi unutup yeniden hatırlamanın söz konusu olduğunu belirtmekle birlikte; akledilirlerin resmolunduğu cevherin bölünmeyip cisimsel olmadığını özellikle vurgular. Filozof, ayrıca akledilir suretlerin resmolunduğu cevherde tasarruf edici ve depo gibi bir şeyin bulunamayacağı, söz konusu cevherin mutasarrıf gibi olması, cisimlerden bir şey olması ve güçlerinin depo gibi olmasının uygun olmadığına değinir. Zira akledilir suretlerin cisimde resm olunmasının mümkün olmadığı ancak akledilir suretlerin resmolunduğu şeyin bilfiil akılsal bir cevher olduğuna vurgu yapılır.

Semerkindî, İbn Sinâ'nın akli suretlerin idrak edilmesinin niteliği (keyfiyet) konusundaki görüşlerine aynen yer vermekle birlikte akli ve maddi suretlerin unutulup, yeniden kazanılması bağlamında bir karşılaştırmaya yer verir. Maddi suretler için tasarruf edici ve depo görevi olan güçler olmasına rağmen akli suretler maddeye ait bütün ileneklerden soyutlandığı için onlar için böyle bir şey söz konusu değildir. Ancak şarih, akledilir suretlerin cisim veya cisimsel bir şeyde resmedilmesinin imkânsız

olmasından dolayı onların resmedildiği şeyin cisim ve cisimsel olmanın dışında bir şey olduğuna işaret eder. O, nefsin akledilirleri bilfiil akletmesinin mümkün olmamasından dolayı bu suretlerin bilfiil olarak resmedildiği cevherin Faal Akıl olduğunu vurgular.

Daha sonra aklî suretlerin nefis ile Faal Akıl arasında bir tür iletişim sonucu nefste resmolunduğunu belirten İbn Sinâ, nefsin bedensel alemde olan veya başka bir surete yönelmesi durumunda Faal Akıl'dan aldığı suretin nefsten silindiğine değinir. Burada İbn Sinâ nefsi bir yönü kutsal taraf dediği Faal Akıl tarafına diğer yönü duyusal tarafa bakan iki yönlü bir aynaya benzettirir. Filozof, nefis ile Faal Akıl arasında gerçekleşen iletişimin sebebinin heyulanî akıl olan uzak bir güç, bilmeleke akıl olan kazancı bir güç ve istenildiği zaman iletişim yönüne doğru nefsi kabule tam hazırlayan bilfiil akıl gücü olduğuna işaret eder.

İbn Sinâ, bütün insanlar için ortak olan bağımsız ve ayrı bir cevher olan Faal Akıl olduğunu savunur. Filozofun bu görüşünün doğal sonucu olarak insan nefsinin tek başına hakikate ulaşamayacağı, ancak Faal Akılla aydınlandığı takdirde hakikati elde edebileceği ortaya çıkmaktadır. Ancak Thomas Aquinas, bizim doğal olarak bildiğimiz bazı ilkeler ve bu ilkelerden çıkardığımız sonuçlar olduğunu; bundan hareketle de bu gerçekleri bilmek için herhangi bir dış ışığa ihtiyacı olmadığı savunarak Faal Akıl konusunda İbn Sinâ'yı eleştirir. Aquinas, doğal olarak bize bahşedilmiş olan ışığın bu konuda yeterli olduğunu vurgular (Tarakçı, 2006:247).

Semerkandî, nefsin aklî suretleri Faal Akıl'dan bir tür iletişim kurma yoluyla alması konusunda İbn Sinâ ile hemfikir olup, düşünme ile gerçekleşen bu iletişimin istidada göre farklılık göstermekte olduğuna dikkat çeker. Bundan bütün insanların Faal Akıl'la iletişim kurmada farklılık gösterdiği sonucu çıkar. Söz konusu iletişimin sebepleri konusunda ise şarih İbn Sinâ'nın ifadelerine farklı eklemelerde bulunmaz.

#### **2.1.8. Nâtık Nefs Olsun veya Olmasın Her Cevherin Akleden Olup, Cisim ve Cisimsel Olmadığına Dair Açıklama**

İbn Sinâ, bu bölümde akledilir suretlerin cisim ve cisimsel olmadığını ve akledilir suretleri idrak eden gücün de aynı şekilde cisim ve cisimsel olamayacağını ortaya koyar. Filozof, ayrıca duyusal ve hayali suretler ile aklî suretlerin karşılaştırmasına yer verir. O, insanda aklî suretleri idrak eden bir cevherin varlığından şüphe olmadığını; bu

suretleri kabul eden ve onlara “mahal” olan cevherin asla cisim ve cisimsel olmayacağını söyler. Görüşlerini aklî suretlerin cisme ait olan bölünme ve konuma sahip olma özelliklerini inceleyerek aklî suretleri idrak eden cevherin bu özelliklere sahip olmayacağı üzerinden temellendirir.

Daha sonra akledilir suretlerin bölünmesinin söz konusu olabileceğine değinen İbn Sinâ, bu bölünmenin cisim ve cisimsel olan şeylerin bölünmesinden farklı olduğuna işaret eder. Filozof, akledilir suretlerin ancak cins ve fasla bölünüp daha fazla bölünemeyeceğini; oysa cismin daha fazla bölünebildiğini belirtir. İbn Sinâ, insanda var olan ve aklî suretleri idrak eden nefsin, ne bölünebilen ne de bölünemeyen kısım olduğunu; nefsin cisimsel olmayan bir cevher olduğunu söyler (Durusoy, 2006: 73-74).

İbn Sinâ, bölüm sonunda aklî suretler ile duyusal ve hayalî suretler arasında bir karşılaştırma yapar. Filozof, nefsin, akledilir suretleri cisim ve cisimsel olmayan yapılarından dolayı maddeye ait bütün ilineklerden soyutlayarak idrak etmesine rağmen; duyusal ve hayalî suretleri maddeyle ilintili olan özellikleriyle birlikte idrak ettiğine işaret eder.

Semerkandî, akledilir suretlerin resmedildiği şeyin cisim olduğunun varsayılması durumunda, bu şeyin cismin bölünmeyi kabul etmeyen en küçük birimi olan “nokta” veya cisim gibi konumda bölünme kabul eden bir şey olabileceğini söyler. Şarih, noktanın kendi başına var olan bir şey olmaması sebebiyle aklî suretlerin resmedilmesi için mahal olmasının düşünülemeyeceğine; aynı şekilde konumda bölünme kabul eden cismin de bölünme kabul etmeyen aklî suretler için mahal olamayacağına vurgu yapar.

Şarih, İbn Sinâ’nın akledilirlerin bölünmesi konusundaki görüşlerine insan kavramını örnek verir. O, insan gibi türsel olan bir kavramın rumî ve zenci gibi sınıfsal akledilirlere bölünmeyip, onların tümünün insan anlamında ortaya çıktığını ifade eder.

Son olarak Semerkandî, filozofun duyusal ve hayalî suretlerle akledilir suretler arasındaki fark konusundaki görüşlerini örneklerle açıklar. Şarih, aklî suretlerin cisim ve cisimsel olanda bulunmasının imkânsızlığının açık olduğunu belirttikten sonra duyusal ve hayalî suretlerin cisimsel olanda var olmasının zorunlu olduğuna işaret eder. Semerkandî, Zeyd’i duyumsadığımızda veya hayal ettiğimizde ayak, el ve baş gibi maddesel yapılarla ilintili olarak nefsin onu idrak etmesinin zorunlu olduğuna değinir.

Duyusal idrakin sonucu olan hayalî suretlerin de aynı şekilde madde ile ilintili özelliklerden bütünüyle soyutlanmadan idrak edildiğini belirtir. Böylece duyusal, hayalî ve aklî suretler arasındaki fark ortaya çıkar.

### **2.1.9. Her Akledenin Akledilir ve Her Akledilirin de Akleden Olmasına Dair Açıklama**

İbn Sinâ bu bölümde her akledenin akledilir ve her akledilirin de akleden olmasını açıklar. Ona göre bir şeyi akleden her şey bilfiile yakın bir güç ile aklettiğini de akleder. Bu akletme onun zatından dolayı kendisini akletmesidir. Filozof, buradan bir şeyi akleden her şeyin kendi zatını aklettiği sonucunu çıkarır. Bu bağlamda İbn Sinâ, nefsin kendisini bilmesi anlamına gelen zatını akletmesinin başkasını bilmesiyle aynı bilgi olmadığını belirtir.

İbn Sinâ'ya göre nefsin kendi varlığını akletmesi onu “bilen, bilgi ve bilinen” (akleden, akıl, akledilir) yapar. Fakat varlık bakımından kendisinden başka olan aklî suretleri akletmesi ise aynı sonucu vermez. Filozofa göre insan nefsi bazı durumlarda bilfiil kendi varlığını akıl seviyesinde bilse bile, bedenle beraber olduğu sürece kendi varlığına ilişkin bu bilgisi hep bilkuvve akıl seviyesinde kalır. Bu bakımdan İbn Sinâ nefsin, varlığını aklettiği akledilirlerle aynı olmasını imkânsız görür. Aynı zamanda filozofa göre nefsin varlığını, akıl gücü ile idrak ettiği şeylerin suretleri olarak açıklamak metafizik açıdan imkânsızdır (Durusoy, 2008:171).

Semerkandî, her akledenin kendisini akledip aynı zamanda akledilen olduğu konusunda İbn Sinâ ile aynı görüşte olmakla birlikte bunun zorunlu olduğuna vurgu yapar.

### **2.2.10. Namat Eki: Hareketlerin Nefsten Hatırlanması**

İbn Sinâ daha önceki bölümlerde nefsin varlığının ispatı, mahiyetinin ne olduğu ve nefse ait idrak edici güçlerin durumunu açıklamaktayken; bu ek bölümde ise nefse ait olan hareket ettirici güçleri ele alır. Filozof, “sen şimdi kendisinden fiillerin ve hareketlerin kaynaklandığı nefse ait güçler hakkında söz işitmek istersin, bu bölüm bu konu üzerine olsun” diyerek bölümde değineceği konuyu başta belirtir.

Semerkandî ise İbn Sinâ'nın konu hakkında verdiği bilgiler doğrultusunda nefse ait hareket ettirici güçleri elementsel ve göksel olmak üzere ikiye kısma ayırır. O, nefse ait

elementsel hareket ettirici güçleri de kendi içinde ikiye ayırmakta olup, felsefecilerin birinci güçleri “bitkisel güçler” olarak adlandırdığını; tıpçıların ise bu güçleri “doğal güçler” olarak adlandırdığına işaret eder. Nefse ait elementsel hareket ettirici ikinci güçlerin ikinci kısmının ise algılama ile hareket ettirici olduğu ve “hayvansal güçler” olarak adlandırıldığı belirtir. Semerkandî, bu açıklamalardan sonra bölümü iki ayrı mesele ve bir mukaddime olarak planlar. Şimdi sırasıyla bu iki meselenin ve mukaddimenin değerlendirmesine geçiyoruz.

### **2.2.11. Elementsellik Hakkında Açıklama**

İbn Sinâ, bu bölümde nefse ait bitkisel güçler olan beslenme, büyüme ve üreme güçlerini ele almakta olup, bunların besin maddesindeki tasarruflar olduğunu belirtir. Filozofa göre beslenme gücünü; bedenden eksilen maddelerin yerini besinlerle dolduran, bedenin büyüüp gelişmesine yardımcı olan bir güçtür. Bu güç, birey var olduğu sürece görev yapmakta olup o görevini yaptıkça canlıların devamını sağlar. Beslenme gücünün devre dışı kalmasıyla canlının yok olması gerçekleşir. İbn Sinâ’ya göre beslenme gücü diğer bütün güçler gibi ilahî inayet tarafından canlılara verilen bir güçtür. Filozof, beslenme gücünün organların mizacına göre besini ayarlayan, besinleri sindiren, yararlı kısımlarını tutan ve yaramayan kısımlarını dışarı atan yardımcı güçlerinin olduğuna da işaret eder.(Durusoy, 2008: 181).

Bir diğer Meşşâî filozof olan İbn Rüşd de bu konuda İbn Sinâ’nın görüşlerine yakın görüşlere sahip olmakla beraber Empedokles’in bitkilerde canlılığa ait olan fiilleri sadece elementlerle açıklama teşebbüsünü eleştirir. İbn Rüşd’e göre canlının ortaya çıkması için elementler ile tabii ısı ön şart olmakla birlikte nefsin varlığı da zorunlu bir şarttır. Endülüslü filozof, ayrıca beslenme için gerekli görülen tabii ısının Galen’in zannettiği gibi nefsin kendisi olmadığına dikkat çeker. İbn Rüşd, evrendeki canlılığın ve beslenmenin nefis gibi manevi bir ilke olmaksızın, sadece tabii ısı ve yalnızca maddî sebepler zinciri ile materyalist bir tarzda açıklanamayacağını vurgular (Arkan,2006: 98-101). Bu bağlamda Aristoteles’in de değindiği gibi canlı varlıklardaki büyümenin elementlere atfedilmesinin bir hata olduğu, canlılığın bu elementlerin oluşumundan farklı bir şey olduğu ve nefis olmaksızın canlılığın izahının mümkün olmadığı görülür (Ross, 1999:161).



Daha sonra ikinci bitkisel güç olarak “büyüme gücü”nü ele alan İbn Sinâ, semirtmekten farklı olan bu gücün yetkinleşene kadar büyümeyi sağlayan güç olduğunu belirtir. Burada yetkinleşme daha önce Aristoteles’in işaret ettiği gibi canlıya özgü bir büyüme sınırının olması ve bedenin kısımları arasında gözlenen bir oranın bulunması anlamındadır. Bu özellikler canlının beden yönüne değil, nefis yönüne ait olup, nefis bunları büyüme gücüyle gerçekleştirir (Ross, 1999:161). İbn Sinâ üçüncü gücün ise benzerini üreten, kendisine hizmet eden beslenme ve büyüme güçlerinin fiillerinden sonra ortaya çıkan “üreme gücü” olduğunu belirtir.

Semerkandî, İbn Sinâ’nın bitkisel güçler hakkında görüşlerini şu şekilde açıklar: Hareket üzerinden bu güçleri açıklamaya çalışan şarih, hareketin ya bireyin devamı için bedenin korunması ya da türün devamı için bireyin üremesi şeklinde olduğunu belirtir. Bedenin korunması şeklindeki hareketin bireyin korunması veya fazlalıkla beraber varlığını sürdürmek için olduğunu belirten Semerkandî, bu hareketin besin maddesinin beslenenin benzerine dönüşmesi için besinde yapılan bir tasarruf olduğunu ifade eder. Şarih, böylece besindeki bu dönüşmenin ya bedenin devamı için olduğu veya türün bireyine uygun miktarda artma şeklinde olduğuna değinmekte olup, besinin “beslenenin bir parçasına dönüşmesi mümkün olan bir cisim” şeklinde tanımlayıp, ayrıca beslenmede tabii sıcaklığın gerekliliğine işaret eder. Şarih, daha sonra İbn Sinâ’da olduğu gibi beslenmeye yardımcı olan güçlere değinir. O, büyüme gücü konusunda büyümenin şişmanlamaktan farklı olduğu konusunda İbn Sinâ’nın görüşüne yer verip, çocuklarda büyüme olup şişmanlama olmadığını, yaşlılarda ise bunun tersi olması durumunu örnek olarak verir. Semerkandî, beslenme ve büyüme güçlerinin üreme gücüne hizmet etmekte olduğu konusunda İbn Sinâ ile hemfikirdir.

İbn Sinâ bitkisel güçler arasında ilk önce büyümenin durduğunu, sonrada üreme gücünün güçlenip, onun da işlevinin durmasına rağmen beslenme gücünün ise güçsüz düşene kadar işlevsel kalmakta olduğuna ve beslenmenin işlevini yitirmesiyle ölümün gerçekleştiğini belirtir.

Semerkandî, bu konuda İbn Sinâ’yı takip etmekte olup, büyüme gücünün besinler arasında tercih ettiğini kullandığını ve bedenin normal yapısına kavuşmasıyla bu gücün işlevinin durduğunu belirtir. Büyümenin durmasından sonra nefsin onu bırakıp üreme gücüne yönelerek onu güçlendirdiğine değinen şarih, çözülmekte olan besinin yerine

yenisini koymaya güç yetirilemeyince üreme gücünün de durduğunu vurgular. Şarih, ancak beslenme gücünün ihtiyaç duyulan besini yerine koymaktan güçsüz düşene kadar çalıştığını; bu gücün güçsüz düşmesiyle tabii ısı bedendeki asli rutubetin bitimi için söndüğüne dikkat çeker. Asli rutubetin tabii ısı için kandilin yağı gibi olduğunu belirten Semerkandî, rutubetin ısı için çözüldüğüne vurgu yapıp, İbn Sinâ'nın metinde kullandığı mülaveten (ملاوة) kelimesinin ın fethası, kesresi ve zammesi ile okunup, müddet anlamında olduğunu ifade eder.

İbn Sinâ, bitkisel güçlerden sonra bu bölümün sonunda hareket ettirici gücü ele alır. Filozof, seçmeli hareketlerin nefse ait olması bakımından daha güçlü hareketler olduğunu; bu hareketlerin azmettirici, toplayıcı, boyun eğdirici ve hayalden, vehimden ve akıldan edilgin olan bir ilkeleri olduğunu belirtir. Bu sayılanlardan zararlı şeyleri def eden öfkeye dair bir gücün veya zorunlu ya da canlılara fayda sağlayıcı olanı çeken şehvânî bir gücün kaynaklandığını söyleyen İbn Sinâ, hareket için emredene hizmet eden hareket ettirici güçlerden yayılmış olan şeyde kasların da itaat ettiğini belirtir. Filozof, böylece hareketin üç temel ilkeye dayandığını vurgular. Bu ilkeler 1- Hareketin uzak ilkesi olan bilgi olup bu bilgi hayal, vehim ve akıl olmak üzere üç idrak gücünden kaynaklanmakla birlikte belli amaç içerir. 2- Söz konusu bilgilerden doğan irade güçleridir. Bunlar istek, öfke ve eylem için kesin iradeyi ortaya koyan güçlerdir. 3- Kaslarda ve sinirlerde bulunup hareketi gerçekleştiren güç olup, bu güç hareketin en yakın ilkesidir (Durusoy, 2008: 209).

İbn Sinâ, hareket ettirici gücü ele alırken hiçbir şekilde hayvan ve insanın gerçekleştirdiği hareket konusunda bir ayırım yapmayıp sadece seçime dayalı iradi hareketlere değinir. Ne var ki iradi hareket akıl gücünü kullanması itibarıyla sadece insana özgüdür. Bu bağlamda Semerkandî de İbn Sinâ'yı takip ederek hayvan ve insan hareketleri arasında bir ayırım yapma yoluna gitmeyip sadece iradi hareketi açıklamaya çalışır. Şarih, iradi hareket için dört sebep sayar. 1- Hayal, vehim, akıl ve eylem. Semerkandî bunların uzak sebepler olduğunu belirtir. 2- Öfke ve istek güçleri. 3- İrade. 4- Kudretin etkisi. Böylece şarihin, iradi hareket konusunda İbn Sinâ ile aynı görüşleri paylaştığı ortaya çıkmaktadır.

## **2.2.12. Göksel Cisimlerin İdrak Edici güçleri Hakkında Açıklama**

İbn Sinâ, bu bölümde ilk olarak göksel cisimlerinin doğasında dairesel bir eğilim olduğuna ve doğasında dairesel bir eğilim olan her şeyin hareketinin iradî oluşuna işaret eder. Filozof, göksel cisimlerin hareketinin iradî olmaması durumunda doğal veya zorunlu olmasının söz konusu olabileceğine; ancak bu iki durumun da geçersiz olduğuna vurgu yapar.

İbn Sinâ, daha sonra insanî nefis gibi göksel nefsin de dairesel hareketi için aklî iradeye sahip olmasının gerekliliğini açıklar. Ona göre göksel cismin sahip olduğu iradî hareketin kendisi dışında olan için istenilmesinden dolayı göksel cismin hareketinden amacı hareketin kendisi olmaz.

Filozof ayrıca göksel cismin nefsinin tümeller gibi tikelleri de idrak ettiğine değinir. Şarih, İbn Sinâ'nın bu görüşlerine daha açık hale getirmekle birlikte farklı düşüncelere yer vermez.

## BÖLÜM 3: TAHKİKİLİ METİN

6/النفس

[1] قال: النمط الثالث: في النفس الأرضية والسماوية

[2] أقول: النفس<sup>7</sup> الأرضية هي المتعلقة<sup>8</sup> بالأجسام<sup>9</sup> الأرضية. والسماوية: وهي المتعلقة بالأجسام السماوية وعرفوا الأولى: <sup>10</sup> بأنها كمال أول<sup>11</sup> لجسم طبيعي<sup>12</sup> آلي<sup>13</sup> ذي حياة بالقوة. قولنا كمال أول، تخرج الكمالات الثانية التي تحصل للجسم بواسطة النفس قولنا طبيعي، يخرج الصناعي. قولنا: آلي،<sup>14</sup> يعني ذا الآلات يمكن أن تصدر<sup>15</sup> بواسطتها صفات الحياة<sup>16</sup> من التغذي، والنمو، والتوليد، والإدراك، والحركة، والنطق. هذا شامل للنفس النباتية، والحيوانية والإنسانية. والثانية بأنها كمال أول لجسم طبيعي سماوي<sup>17</sup> ذي إدراك، وهذا النمط مشتمل على مسائل:

3.1. المسألة الأولى: في أن النفس غير البدن، وأجزائه.

قال تنبيه:

[3] ارجع إلى نفسك<sup>18</sup> وتأمل هل إذا كنت صحيحاً؟ بل وعلى بعض أحوالك غيرها، بحيث تفتن للشيء فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك؟ ولا تثبت نفسك، ما عندي أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم في نومه، والسكران في سكره، لا تغرب ذاته عن ذاته<sup>19</sup>، وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره.

[4] أقول<sup>20</sup>: في هذا الفصل على أن الإنسان لا يغفل عن<sup>21</sup> نفسه في<sup>22</sup> شيء من الأحوال فقال: إذا رجعت إلى نفسك، وتأملت في حالة الصحة، والمرض، بشرط أن تكون لك فطنة صحيحة تعلم<sup>23</sup> أنك لا تغفل عن ذاتك أصلاً،

<sup>6</sup> (56و) في ح-، (81ظ) في ج-، (93ظ) في ك-، (23ظ) في ف-، (150ظ) في ع-

<sup>7</sup> النفس: النفوس في ف-

<sup>8</sup> المتعلقة: المتعلق في ك-

<sup>9</sup> الجسم الطبيعي: زائد في ك-

<sup>10</sup> الأولى: الأول في ع-

<sup>11</sup> الأرضية. والسماوية، وهي المتعلقة بالأجسام السماوية وعرفوا الأولى بأنها كمال أول: في الهامش في ك-

<sup>12</sup> لجسم طبيعي: ناقص في ك-

<sup>13</sup> آلي: ناقص في ع-

<sup>14</sup> آلي: زائد في ج-

<sup>15</sup> عنه: زائد في ك-، عنها في ف-، ع-

<sup>16</sup> الحياة زائد في ج-

<sup>17</sup> (151و) في ع-

<sup>18</sup> لما قوى: زائد في ك-

<sup>19</sup> وتأمل هل إذا كنت صحيحاً، بل وعلى بعض أحوالك غيرها، بحيث تفتن للشيء فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك؟ ولا تثبت نفسك ما عندي أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم في نومه، والسكران في سكره، لا تغرب ذاته عن ذاته: ناقص في ك-

<sup>20</sup> نَبَهَ: زائد في ك-، ع-

<sup>21</sup> عن: في في ف-

<sup>22</sup> في: عن في ف-

<sup>23</sup> تعلم: اعلم في ك-

وتعلم ثبوت نفسك، بل الحق أن صحيح الفطنة، وإن كان في النوم أو السكر، لا يغرب ذاته عن ذاته،<sup>24</sup> وإن لم يبق ذلك<sup>25</sup> في ذكره.

[5] قال: ولو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل، والهيئة وفرض أنها على جملة من الوضع، والهيئة، لا تبصر أجزائها ولا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت أثبتها.

[6] أقول: نريد تأكيد ما ذكر نفرض حالة الإنسان<sup>26</sup> لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته، وهو<sup>27</sup> أن يتوهم أنه خلق أول خلقه لئلا يكون لم يذكر أصلاً صحيح<sup>28</sup> العقل لنفسه<sup>29</sup> بذاته<sup>30</sup> والهيئة، لئلا يشعر بالنقصان، وكونه على وضع وهيئة لا يبصر أجزاءه لئلا<sup>31</sup> يتوهم أنها هي، ولا يتلامس أعضاؤه لئلا يحس بأعضائه، بل يكون غير متعلق بشيء من الأجزاء، والأعضاء ويكون معلقاً في هواء غير موصوف بكيفية محسوسة، فإنه في تلك الحالة يغفل عن كل شيء إلا عن ثبوت ذاته المخصوصة،<sup>32</sup> وهذا يدل أيضاً<sup>33</sup> على أن النفس غير البدن، وأجزائه يقال: تقع<sup>34</sup> طلق بفتح الطاء وسكون اللام أي: غير مكيف بكيفية غريبة من الحر، والبرد وإنما سمي هذا الفصل تنبيهاً لأنه نبه به<sup>36</sup> على المطلوب لاستغنائه عن<sup>37</sup> البرهان لوضوحه.

قال: تنبيه

[7] بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك؟ وما المدرك من ذاتك؟ أترى المدرك أحد مشاعرك مشاهده أم عقلك وقوة غير مشاعرك، وما يناسبها، فإن كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها يدرك، أفبوسط يدرك أم بغير وسط؟ ما أظنك تفقتر في ذلك -حينئذ- إلى وسط فإنه لا وسط، فبقي أن يكون بمشاعرك، أو بباطنك بلا وسط ثم انظر.

[8] أقول: <sup>38</sup>أراد التنبيه على أن الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه لا بقوة أخرى ولا يتوسط شيء آخر،<sup>39</sup> وذلك يتوقف على البحث عما تدرك النفس وعما هو النفس وهذا البحث<sup>40</sup> يشتمل على الأول، والفصل الآتي على الثاني، وتقديره أن نقول: المدرك عند الفرض المذكور في الفصل السابق وقبله وبعده وأما أن يكون شيئاً من الحواس

24 (و24) في ف-.

25 ذلك: ناقص في-ع.

26 الإنسان: للإنسان في-ك.

27 أنه: زائد في-ج.

28 صحيح: سليم في-ع، القول على: زائد في-ف.

29 لنفسه: ناقص في-ج، بذلك: زائد في-ف.

30 بذاته: لذاته في-ع.

31 لئلا: كيلا في-ك.

32 (151ظ) في-ع.

33 أيضاً: ناقص في-ع.

34 تقع: يوم في-ف.

35 (82و) في-ج.

36 به: ناقص في-ع.

37 (56ظ) في-ت.

38 (94و) في-ك.

39 شيء آخر: ناقص في-ج.

40 البحث: الفصل في-ع، ك-.

الظاهرة أو شيئاً من القوى الباطنة كالعقل<sup>41</sup> وغيره من القوى التي هي غير المشاعر، وما يناسب المشاعر كالتخيل والتوهم، فإن كان الثاني فيما أن يدرك بوسط من القوى التي<sup>42</sup> تناسب المشاعر، أو بغيره لا جائز أن يدرك بوسط، لأن المدرك في الفرض المذكور كان غافلاً<sup>43</sup> عما يغيره، فبقي أن يكون إما شيء<sup>44</sup> من الحواس، أو بشيء من القوى الباطنة بلا وسط، لكن ليس بالحواس كما<sup>45</sup> في الفرض المذكور من تعطيل الحواس. فبقي أن يكون بقوة باطنة بلا وسط شيء مما يناسب المشاعر، وهو المطلوب.

قال: تنبيه

[9] أتحصل أن المدرك منك هو ما يدركه بصرك من إهابك<sup>46</sup> لا، فإنك إن انسلخت عنه، وتبدل عليك كنت أنت أنت، أو هو ما تدركه بلمسك أيضاً، وليس أيضاً إلا من ظواهر أعضائك لا، فإن حالها ما سلف، ومع<sup>47</sup> ذلك فقد كنا في الوجه الأول من الفرض أغفلنا الحواس عن أفعالها فبين أنه ليس مدركك -حينئذ- عضو من أعضائك كقلب أو دماغ وكيف<sup>48</sup> يخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح؟ ولا مدركك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر<sup>49</sup> مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه.

[10] أقول: أراد أن يبين<sup>50</sup> التنبيه على أن نفس الإنسان ليست بمحسوسة، وتقديره أن النفس إما من أجزاء البدن ظاهرة، أو باطنة، أو الجملة المركبة منهما، أو شيء آخر. والأولان باطلان، أما الأول فلأنه لو انسلخ الإنسان عن ظواهر بدنه كالجلد وغيره مما يدرك باللمس من ظواهر الأعضاء لكان هو هو، ولأن ظواهر البدن لا تدرك إلا بالحواس، وقد فرضنا الحواس غافلة عن الإحساس في الفرض المذكور، ومع ذلك كان الإنسان شاعراً بنفسه فنفسه غير هذه الأبعاض، وتعلم أن المدرك في الفرض المذكور ليس شيئاً من أعضاء الباطنة لكون الإنسان غافلاً عنها مدركاً لنفسه<sup>51</sup>، ولأن وجودها لم يعلم إلا بالتشريح، والإنسان قبل ذلك عالم بنفسه. وأما الثاني: وهو أن يكون النفس مجموع البدن فأيضاً باطل، لأن الإنسان حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركاً<sup>52</sup> لذاته غافلاً عن البدن ولأن إدراك البدن لا ينفك عن إدراك أجزائه، وقد أبطلنا ذلك في الفرض المذكور.

[11] قال: فمدرك<sup>53</sup> شيء آخر غير هذه الأشياء التي قد لا تدركها، وأنت مدرك لذاتك، والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت، فمدركك ليس من عداد ما تدركه حساً بوجه من الوجوه، ولا بما يشبه الحس مما سندركه.

41 كالعقل: في تعقل في -ف-

42 هي غير المشاعر و ما: زائد في -ف-

43 غافلاً: ناقص في -ع-

44 شيء: بشيء في -ع-

45 كما: مر زائد في -ع-، كما: لما مر في -ف-، ك-

46 (152) في -ع-

47 ومع: وقع في -ج-

48 وقد: زائد في -ع-

49 ظاهر: ظاهر لك: في -ع-

50 ان يبين: ناقص في -ع-

51 لنفسه: بنفسه في -ف-

52 مدركاً: مدرك في -ع-، مدركاً: مدركة في -ك-

53 فمدرك: فمدرك في -ع-

[12] أقول: لما بطل كون النفس من أجزاء البدن ومجموعه،<sup>54</sup>/فهي<sup>55</sup> أجزاء من<sup>56</sup> غير هذه<sup>57</sup> الأشياء التي قد<sup>58</sup> لا يدركها الإنسان حال كونه<sup>59</sup> مدركاً لنفسه، و غير ما<sup>60</sup> يكون ضرورياً في<sup>61</sup> كونه هو مدركه من نفسه، ليس مما يناله الحس بوجه، ولا ما يشبه الحس من الخيال، والوهم.

قال: وهم وتنبيه

[13] ولعلك تقول: إنما أثبت ذاتي بوسط من فعلي.

[14] أقول: هذا سؤال أورد<sup>62</sup> على ما ثبت في الفصل الثاني أن مدرك الذات قوة باطنة بغير<sup>63</sup> وسط، وتقريره أن يقال: إنما ثبت ذواتنا بوسط من أفعالنا، لأن إثبات ما ليس<sup>64</sup> لمحسوس<sup>65</sup> قد يكون بعليته كما في برهان لم، وقد يكون بمعلولية<sup>66</sup> وبتوسط<sup>67</sup> ذواتنا أظهر لنا من<sup>68</sup> ثبوت عللها، فلا سبيل إلى برهان لم بل نستدل بأفعالنا وأثارنا على ثبوت ذواتنا، فإن أكثر القوى تثبت بأفعالها وأثارها، لا يكون هذا الإدراك بغير وسط، ومنع الشيخ الحصر بوجهين: خاص بهذا الموضوع وعام.

[15] قال: فيجب<sup>69</sup> إدراك أن يكون فعل<sup>70</sup> يثبت في الفرض المذكور، أو حركة، أو غير ذلك في اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك، وإما بحسب الأمر الأعم، فإن فعلك أن أثبتته فعلاً<sup>71</sup> مطلقاً فيجب أن تثبت به فاعلاً مطلقاً لا خاصاً هو ذاتك بعينها، وإني أثبتته فعلاً لك فلم يثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك<sup>72</sup> فهو مثبت في الفهم قبله ولا أقل من أن يكون معه لا به، فذاتك مثبتة لا به.

[16]<sup>73</sup>/أقول: <sup>74</sup>الوجه الخاص فهو أنك في<sup>75</sup> الفرض المذكور كنت غافلاً عن أفعالك مع إدراك ذاتك، وأما العام: فهو أن الفعل إن أخذت من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بذلك<sup>76</sup> فهو لا يدل إلا على فاعل ما غير معين لا

54 (152ظ) في-ع-

55 إذن آخر: زائد في-ج-

56 أجزاء من: إذن شيء آخر في-ف-، ك-

57 غير هذه: غيره في-ك-

58 قد: ناقص في-ف-

59 (24ظ) في-ف-

60 غير ما: غيره إلا في-ف-، ك-

61 (82ظ) في-ج-

62 أورد: وارد في-ج-

63 بغير: لغير في-ع-

64 ما ليس: ناقص في-ج-

65 لمحسوس: بمحسوس في-ج-

66 في برهان أن وثبوت: زائد في-ع-، ف-

67 وبتوسط: ناقص في-ع-، ف-، وبتوسط: كما في برهان ان وثبوت في-ك-

68 من: في في-ع-

69 إذن: زائد في-ع-

70 لك: زائد في-ع-

71 فعلاً: فلا في-ت-

72 فلم يثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك: زائد في-ع-

73 (94ظ) في-ك-

74 أما: زائد في-ع-، ف-

75 في: ب في-ف-

76 بذلك: بذاتك في-ع-

على ذاتك المعينة، وإن أخذت من حيث هو فعل لك فلم يثبت به ذاتك، لأن ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك<sup>77</sup>، والجزء<sup>78</sup>/سابق على الكل فذاتك مثبت في فهمك قبل فعلك ولا أقل من أن يكون معه<sup>79</sup> فذاتك مُثبتة لا به.

### 3.2. <sup>80</sup>/المسألة الثانية: في أن النفس<sup>81</sup> غير الجسم، والمزاج

قال: إشارة

[17] هو ذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته، بل في نفس حركته.

[18] أقول: استدل على تغاير النفس للجسم، والمزاج بأن الحيوان يتحرك بالاختيار، وذلك يقتضي مبدأ ولا يجوز أن يكون مبدأه جسميته، لكونها مشتركة بين الأجسام دون الحركة بالاختيار، ولا يجوز أن يكون مزاج جسمه، لأن المزاج يمنع الحيوان حال حركة في جهة حركة، كما إذا صعد جبلاً فإنه يريد الفوق ومزاج بدنه يقتضي السفل، بل وفي نفس حركته، كما إذا أراد أن يتحرك على الأرض ومزاجه يقتضي سكونه. ولقائل أن يقول: لا نسلم أن المانع هو المزاج، لم لا يجوز أن يكون ثقل بدنه مانعاً؟

[19] قال: وكذلك يدرك<sup>82</sup> بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن إدراك الشبيه، ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به.

[20] أقول: هذا استدلال بالإدراك على المغايرة المذكورة، وتقديره أن الإدراك أيضاً يقتضي مبدأ، وهو لا يجوز أن تكون الجسمية المشتركة كما مرّ ولا مزاج جسميته، لأن المزاج لا يتأثر عما يوافقها في النوع، ويمنع المدرك من إدراك الموافق، إذ<sup>83</sup> الإدراك إنما يحصل عند انفعال ما به يدرك، ويستحيل عند لقاء الضد أي<sup>84</sup> مشابه الضد ولا يبقى معه موجود، أو المانع، والمعدوم لا يكون سبباً فلا يكون الإحساس بالمزاج، فإن قلت: لا نسلم كون<sup>85</sup> المزاج لو لم يتأثر ولم يحصل الإدراك يكون مانعاً لم لا يجوز أن يكون مبدأً؟ ويكون تأثره شرطاً للإدراك، فإذا فقد الإدراك<sup>86</sup>/قلت: الشق الثاني كافٍ في المطلوب فلا يضرنا فساد الشق الأول.

[21] قال: ولأنّ المزاج واقع بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك إنما يجبرها<sup>87</sup>/على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج، وكيف وعة الالتئام وحافظه قبل الالتئام، فكيف لا يكون قبل ما بعده؟

<sup>77</sup> من حيث هو فعلك: ناقص في-ع-

<sup>78</sup> (153) في-ع-

<sup>79</sup> معه: مع في-ع-

<sup>80</sup> (57) في-ت-

<sup>81</sup> نفس: النفس في-ك،-ف-

<sup>82</sup> الحيوان: في فوق السطر في-ع-

<sup>83</sup> إذ: إذ في-ف،-ك-

<sup>84</sup> أي: إلى في-ع-

<sup>85</sup> كون: ناقص في-ك-

<sup>86</sup> (153) في-ع-

<sup>87</sup> (83) في-ج-



[22] اقول: هذا استدلال آخر على أن النفس غير المزاج، وتقريره أن المزاج واقع في الحيوان بين استقصات متضادة<sup>88</sup> متنازعة إلى الانفكاك لاختلاف ميولها إلى أمكنتها، فإنما يحفظها على الالتئام والامتزاج قوة مغايرة لما يتبع الالتئام من المزاج وغيره، فتلك القوة غير المزاج،<sup>89</sup> وكيف لا يغاير<sup>90</sup> فإن ما يكون علة بقاء الالتئام وحافظه لا بد وأن يكون قبل الالتئام،<sup>91</sup> والالتئام الباقي قبل المزاج الباقي فيلزم أن يكون علة الالتئام الباقي قبل المزاج الباقي، إذ ما يكون<sup>92</sup> قبل الشيء يكون<sup>93</sup> ما بعده يكون حافظ الالتئام الباقي<sup>94</sup> غير<sup>95</sup> المزاج الباقي.

[23] قال: هذا الالتئام كما يلحق الجامع<sup>96</sup> وَهَنْ بِالْأَمْرَاضِ الْعَازِلَةِ،<sup>97</sup> أو عدم بالموت<sup>98</sup> تتداعى الاستقصات<sup>99</sup> إلى الانفكاك لارتفاع المعلول عند ارتفاع<sup>100</sup> العلة، وهذا تأكيد لما مرّ.

[24] قال: فأصل القوى المدركة، والمحركة، والحافظة للمزاج شيء آخر لك أن تسميه النفس، وهذا هو الجوهر<sup>101</sup> الذي يتصرف في أجزاء بدنك ثم في بدنك.

[25] أقول: لزم بما<sup>102</sup> تقدم أن<sup>103</sup> أصل القوى المدركة،<sup>104</sup> والحافظة للمزاج شيء مغاير للجسمية والمزاج، وهو النفس لأنه يكون كمالاً أو لاً<sup>105</sup> لجسم طبيعي، وهو الجوهر الذي<sup>106</sup> يتصرف في أجزاء بدنك لأنه يتعلق أو لا<sup>107</sup> بالروح،<sup>108</sup> ثم بالأعضاء الرئيسية بغيرها<sup>110</sup> وعند ذلك يصير متصرفاً في البدن. وههنا بحث، وهو أنه جعل الشيخ هذا الجوهر النفس الإنسانية، لأنه يقول في الإشارة الآتية: إن هذا الجوهر هو أنت، فلقائل أن يقول سلمنا ثبوت جوهر غير الجسمية، والمزاج لكن لما قلتم إنه النفس الإنسانية، لم لا يجوز أن يكون النفس الحيوانية؟ والظاهر هذا.

### 3. 3. المسألة الثالثة: في تأثير النفس في البدن، وتأثيرها عنه

قال: إشارة

- 
- 88 متضادة: متضاده في-ج-  
89 وغيره فتلك القوة غير المزاج: ناقص في-ك-  
90 ه: زائد في-ج-  
91 الباقي: زائد في-ف-  
92 (و25) في-ف-  
93 قيل: زائد في-ع-، ف-، ك-  
94 الباقي: ناقص في-ع-  
95 غير: عن في-ف-  
96 الحافظ: زائد في-ع-، كما يلحق الجامع: يعني متى يلحق لهذا الحافظ في-ك-  
97 العازلة: الهازلة في-ج-، الأمراض العازلة: ناقص في-ع-  
98 بالموت: ناقص في-ع-  
99 الاستقصات: ناقص في-ع-  
100 (و95) في-ك-  
101 الجوهر: الحق في-ت-  
102 بما: مما في-ف-، ك-  
103 أن: من في-ج-  
104 والمتحركة: زائد في-ف-  
105 أول: أولاً في-ف-  
106 الذي: ناقص في-ك-  
107 بالمزاج: زائد في-ع-  
108 بالروح: ناقص في-ج-  
109 (و154) في-ع-  
110 بغيرها: يغيرها في-ع-

[26] فهذا الجوهر فيك واحد، بل هو أنت عند التحقيق.

[27] أقول: هذا الجوهر فينا واحد، لأن الذي يصدر عنه الحركة الإرادية في الإنسان هو الذي يدرك فيه وذلك ضروري، وهو الذي إذا أصابه وَهْنٌ، أو عدم يداعي أجزاء بدنه إلى الانفكاك وذلك تجزؤ ثم قال: وهو أنت<sup>111</sup> عند التحقيق. لأنك تعلم ضرورة أن موجب حركتك الإرادية، والذي يدرك بمشاعرك، أو بعقلك، والذي إن لم يكن يأخذ البدن في الانحلال أنت.

[28] قال: وله فروع من قوى منبثة في أعضائك، فإذا أحسست لشيء<sup>112</sup> من أعضائك شيئاً، أو تخيلت، أو اشتهيت، أو غضبت ألفت العلاقة التي<sup>113</sup> بينه، وبين هذه الفروع هيئة فيه حتى تفعل بالتكرار إذعاناً ما، بل عادةً وخلقاً يتمكنان من هذا الجوهر المدبر تمك الملكات.

[29] أقول: هذا الجوهر الذي هو النفس له فروع، وهي القوى الروحانية الحاصلة في أعضائها<sup>114</sup> ارتبط بالبدن، فإذا أدرك الإنسان بشئ من القوى الحسية، أو التخيلية، أو الوهمية شيئاً، أو اشتهى، أو غضب ألفت العلاقة التي<sup>115</sup> بين هذا الجوهر و بين هذه الفروع هيئة في هذا الجوهر إلى أن يفعل<sup>116</sup> بتكرار إلقاء الهيئة إذعاناً ما في هذا الجوهر بل عادةً وخلقاً، لأنها إذا تكررت صارت النفس كل مرة أسهل تأثراً حتى تتمكن<sup>117</sup> تلك الكيفية منها، وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة له.

[30] قال: وكما يقع بالعكس<sup>118</sup> فإنه كثيراً ما يبتدىء فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة أثراً إلى الفروع ثم إلى الأعضاء. انظر إنك إذا استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك، ويقف شعرك.

[31] أقول: وكذلك يحصل في<sup>119</sup> هذا الجوهر لأجل تلك العلاقة أثر في البدن فإنه إذا حصل فيه هيئة عقلية أدت تلك العلاقة تلك الهيئة إلى الفروع ثم إلى الأعضاء، كما<sup>120</sup> فكرنا في عظمة الله وجبروته فإنه يقشعر الجلد، ويقف الشعر من ذلك<sup>121</sup> استشعر إذا اضم<sup>122</sup> شيئاً في القلب والقيوف<sup>123</sup> قيام الشعر.

[32] قال: وهذه الانفعالات، والملكات قد تكون أقوى، وقد تكون أضعف، ولولا هذه الهيئات لما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتك، أو إلى الاستشاطاة غضباً من نفس بعض.

111 بالتحديد: زائد في -ف-

112 لشيء: بشيء في -ج-

113 التي: ناقص في -ع-

114 بها: زائد في -ج، -ف-

115 (57ظ) في -ت-

116 يفعل: تفعل في -ك-

117 (154ظ) في -ع-

118 (83ظ) في -ج-

119 في: من في -ك-

120 إذا: زائد في -ع، -ف-

121 يقال إذا: زائد في -ع، يقال: زائد في -ف، فقال: زائد في -ك-

122 اضم: اضممر في -ك-

123 قيوف: قفوف في -ع-

[33] قول: هذه الأحوال المذكورة في الجانبين قابلة للشدة، والضعف ولذلك يتفاوتون<sup>124</sup> الناس في أخلاقهم الفاضلة، والرديئة فيكون بعضهم أشد استعداداً إلى الفجور والغضب من بعض، وكذا في الغير من الأخلاق.

#### 3.4. المسألة الرابعة: في الإدراك، وأنواعه

قال: إشارة

[34] إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك.

[35] أقول: لما فرغ عن إثبات النفس شرع في قواها، وهي إما مدركة،<sup>125</sup> أو محركة، فذكر أولاً معنى الإدراك فقال: إدراك الشيء هو أن تكون حقيقة ذلك الشيء متمثلة عند المدرك<sup>126</sup> تلك الحقيقة بما يدركها<sup>127</sup> مثلاً لو أدرك بالبصر يشاهدها به،<sup>128</sup> ولو أدرك بالوهم يشاهدها به،<sup>129</sup> وفيه بحث، لأن الإدراك صفة المدرك وكون حقيقة المدرك متمثلة صفتها لا صفة المدرك،<sup>130</sup> فكيف يجوز<sup>131</sup> تعريف أحدهما بالآخر؟ وأيضاً أخذ في التعريف المشاهدة، وهي نوع من الإدراك معرّف بالأخفى، وكذا ذكر فيه متصرفات الإدراك، وفيه دور إلا أن يقال: المراد بها اللغوية، لكنه مع ركنه لا يفيد في المشاهدة، لأنها<sup>132</sup> ليست ههنا لغوية، لأن اللغوية ما تكون بالبصر فقط، وهو يريد هنا أعم،<sup>133</sup> لأن<sup>134</sup> المشاهدة هي إدراك غير الموجود في الخارج، سواء كان بالبصر، أو السمع، أو اللمس، أو غيرها، والحق أن معنى الإدراك بيبّن عند العقل، إذ كل أحد يفهمه بلا كلفة.

[36] قال: فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة<sup>135</sup> الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك، فتكون حقيقته ما لا وجود<sup>136</sup> بالفعل في الأعيان الخارجية، مثل كثير من الأشكال الهندسية، بل كثير من المفروضات التي لا يمكن إذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق أصلاً، أو يكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير المباين له، وهو الباقي.

[37] أقول: أراد تحقيق معنى الحقيقة المتمثلة، وتقديره أنا إذا أدركنا شيئاً وصارت حقيقته<sup>137</sup> عندنا فتلك الحقيقة إما أن تكون نفس حقيقة الشيء الخارج<sup>138</sup> عن المدرك، أو مثال حقيقته، والمثال إما أن يكون مطابقاً لها، أو لا، والأول، والثالث محال، أما الأول فلأنه لو كان نفس حقيقة الخارج يلزم تحقق المعدومات في الخارج ككثير من الأشكال الهندسية، كالكرة المحيطة بانثني عشرة قاعدة مخمسات، بل كثير من المفروضات التي لا يمكن إذا فرضت

<sup>124</sup> يتفاوتون: ناقص في ك-

<sup>125</sup> (95ظ) في ك-

<sup>126</sup> شاهد المدرك: زائد في -ع-، -ف-، يشاهد: زائد في ك-

<sup>127</sup> بما يدركها: ما ندركها في ك-

<sup>128</sup> به: البصر في ك-

<sup>129</sup> ولو أدرك بالوهم يشاهدها به: ناقص في -ج-، به: ناقص في ك-

<sup>130</sup> (155و) في -ع-

<sup>131</sup> (25ظ) في -ف-

<sup>132</sup> لا تكون: زائد في -ج-

<sup>133</sup> ان يكون بالبصر أو السمع أو الوهم كما مر و المشهور في ك-

<sup>134</sup> لأن: أن في ك-

<sup>135</sup> نفس حقيقة: في فوق السطر في -ت-

<sup>136</sup> له: زائد في -ع-

<sup>137</sup> متمثلة: زائد في -ع-، -ف-

<sup>138</sup> الخارج: ناقص في -ع-

لبيان الحلف لتحققها<sup>139</sup> فيما هو موجود في الخارج، وهو المدرك، وأما الثالث: فلأنه لو لم يكن موافقاً لا يكون ذلك الشيء مدركاً فينبغي أن يكون مطابقاً يعني: يكون بحيث لو كان<sup>140</sup> هو بعينه فكان لكل شيء من حيث هو<sup>141</sup> ذلك الشيء كلياً كان، أو جزءاً حقيقة هي من حيث هي أعم من أن تكون خارجية، أو ذهنية<sup>142</sup> يعرض لها صورتان مساويتان في المعنى إحداهما<sup>143</sup>/خارجية، والأخرى عقلية، لكن الثانية تمتاز عن الأولى بكونها قائمة بالذهن قيام العرض المحل<sup>144</sup> <sup>145</sup>/دون الأول.

قال: تنبيه

[38] الشيء قد يكون محسوساً عند ما يشاهد، ثم يكون متخيلاً عند غيبته بتمثل صورته في الباطن، كزيد الذي أبصرته مثلاً إذا غاب عنك فتخيلته، وقد يكون معقولاً عند ما يتصور من زيد مثلاً معنى الإنسان الموجود أيضاً لغيره، وهو عند ما يكون محسوساً يكون<sup>146</sup> غشيته غواشٍ غريبة عن ماهيته لو أزيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته مثل: أين، وضع وكيف ومقدار بعينه، لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية إنسانيته.

[39] أقول: هذا تنبيه على أنواع الإدراك، وهي أربعة: إحساس، وتخيل، وتوهم، وتعقل، لأنه إما إدراك كلي، أو جزئي، والأول هو التعقل، والثاني إما أن يكون الجزئي معنى أو صورة و الأول التوهم، والثاني إما أن يكون الإدراك موقوفاً على وجود المدرك في الخارج أولاً، والأول الإحساس والثاني التخيل، والشيخ لما أراد في هذا الفصل تعدد أقسام إدراك<sup>147</sup> الصور الجزئية ترك التوهم فذكر الإحساس، والتخيل، والتعقل، فقال: الشيء قد يكون محسوساً عندما يشاهده ثم يكون متخيلاً<sup>148</sup>/عند غيبته لوقوع مثاله في الخيال، وقد يكون معقولاً عندما يتصور من زيد مثلاً معنى الإنسان الموجود له ولغيره أي الإنسان من حيث<sup>149</sup> هو عندما يكون محسوساً<sup>150</sup> مجفوقاً بغواشٍ عارضةٍ لماهيته<sup>151</sup>/بسبب مادته التي خلق منها كالأين ووضع وكيف<sup>152</sup> مقدار بعينه.

[40] قال: والحسُّ يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها، لا يجردها عنه ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته، ولذلك لا يتمثل في الحس إلا<sup>153</sup> ظهر<sup>154</sup> صورته إذا زال، وأما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها، لكنه تجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو تمثل صورته مع غيبوبة حاملها.

<sup>139</sup> لتحققها : تكرر في -ج-

<sup>140</sup> في الخارج لكان: زايد في -ع-، -ف-، -ك-

<sup>141</sup> كل: زائد في -ف-

<sup>142</sup> ذهنية: عقلية في -ع-، -ف-، -ك-

<sup>143</sup> (م83) في -ج-

<sup>144</sup> المحل: بالمحل في -ف-، -ك-

<sup>145</sup> (155ظ) في -ع-

<sup>146</sup> قد: زائد في -ع-

<sup>147</sup> إدراك: في فوق السطر في -ج-

<sup>148</sup> (96و) في -ك-

<sup>149</sup> هو: زائد في -ك-

<sup>150</sup> يكون: زائد في -ف-، -ك-

<sup>151</sup> (58و) في -ت-

<sup>152</sup> كيف: ناقص في -ع-

<sup>153</sup> إلا: ناقص في -ع-

<sup>154</sup> ظهر: الظاهر في -ع-

[41] أقول:<sup>155</sup> أراد ذكر<sup>156</sup> أحكام هذه الثلاثة، أما الإحساس فله حكمان، الأول: أن الحس لا يتعلق بالمحسوس إلا من حيث هو محفوف بالعوارض التي تلحقه بسبب المادة إذ لا يقدر على تجريده عنها، الثاني: الحس لا يتعلق بالشيء إلا بعلاقة وضعية تكون بين الحس ومادة المحسوس من المماسّة، والمحاذاة، أو في<sup>157</sup> حكمها، ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر إذا زال تلك العلاقة، وأما الخيال فلا يقدر على تجريده عن تلك العوارض، لكنه يجرده عن تلك العلاقة التي تكون للحس، فذلك يتمثل صورته بعد غيبة حاملها.

[42] قال: وأما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكفوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثباتاً إياها، حتى كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً، وأما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية، واللواحق الغريبة التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته، ليس يحتاج إلى عمل يُعمل به بعده، لأن تعقله ما من شأنه أن يعقله بل لعله في جانب ما من شأنه أن يعقله.

[43] أقول: أما حكم<sup>158</sup> العقل فهو إنه يقدر على تجريد الماهية عن الشخصيات وعن العلاقات الوضعية مع استثنائه واستبقائه إياها، فالعقل<sup>159</sup> يعمل بالمحسوس عملاً يصير به معقولاً هذا في الماديات، وأما ما هو مجرد عن المادة وعوارضها، واللواحق التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته غير محتاج إلى عمل يجعله مستعداً لأن يعقله<sup>160</sup> العقل،<sup>161</sup> وقد لا يكون مستعداً<sup>162</sup> فيحتاج إلى<sup>163</sup> عمل يجعله مستعداً<sup>164</sup>.

### 3.5. المسألة الخامسة: في الحواس الباطنة

قال: إشارة

[44] لعلك تنزع الآن إلى أن نشرح لك<sup>165</sup> أمر القوى المناسب للحس: أولاً فاسمع.

[45] أقول: لما فرغ عن أنواع الإدراكات شرع في القوى المدركة، وهي: إما ظاهرة ولا كلام في ثبوتها، أو باطنة وهي خمس لأن القوة<sup>166</sup> المدركة<sup>167</sup> غير متصرفة، أو مدركة ومتصرفة، والأولى: إما مدركة للصور<sup>168</sup> أو للمعاني<sup>169</sup>، أو خزانة لها<sup>170</sup> فهذه أربع، والخامسة: هي المدركة المتصرفة، ومدركة الصور هي الحس المشترك

<sup>155</sup> (156) و) في -ع-  
<sup>156</sup> ذكر: فوق السطر في -ك-  
<sup>157</sup> في: ناقص في -ف-  
<sup>158</sup> (26) و) في -ف-  
<sup>159</sup> فالعقل: بالعقل في -ف-  
<sup>160</sup> يعقله: تعقله في -ج-، العاقل بل لو كان الاحتياج إلى العمل فانما من جانب العاقل فان العاقل: زائد في -ف-  
<sup>161</sup> بل لو كان الاحتياج إلى العمل فانها تكون من جانب العقل فان العقل قد لا يكون مستعداً لان يعقله: زائد في -ع-، -ك-، العقل: العاقل في -ك-  
<sup>162</sup> لأن يعقله: زائد في -ف-  
<sup>163</sup> (83-) في -ج-  
<sup>164</sup> و الله أعلم: زائد في -ع-  
<sup>165</sup> امر القوى الدراكة من باطن ادنى شرح و ان تقدم شرح: زائد في -ع-  
<sup>166</sup> (156) ظ) في -ع-  
<sup>167</sup> اما المدركة: زائد في -ع-، -ف-، -ك-  
<sup>168</sup> والصور إنما تدرك بتوسط الحواس الخارجة: زائد في -ج-، -ع-، -ف-، -ك-  
<sup>169</sup> أو للمعاني: ناقص في -ج-  
<sup>170</sup> لها: لهما في -ع- في -ك-

وخزانتها الخيال، ومدركة المعاني الوهم وخزانتها الحافظة، والمدركة المتصرفة تسمى تارةً متخيلة، وأخرى مفكرةً وسيجي ذلك وابتداء<sup>171</sup> المشترك لمناسبته للحس الظاهر من حيث إدراك غير الحاضر.

[46] قال: أليس قد تبصر القطر النازل خطأً مستقيماً، والنقطة الدائرة<sup>172</sup> خطأً مستديراً، كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل، أو تذكر، وأنت تعلم أن البصر إنما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل، أو المستدير كالنقطة لا كالخط، فقد بقي إذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم<sup>173</sup> أولاً، واتصل بها هيئة الإبصار الحاضر فعندك بالحس<sup>174</sup> قبل البصر إليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فيدركها.

[47] أقول: أراد إثبات الحس المشترك<sup>175</sup> بأننا نرى القطر النازل خطأً مستقيماً، والنقطة الدائرة خطأً مستديراً على سبيل المشاهدة لا على سبيل<sup>176</sup> تخيل، أو تذكر كما في الأمور الغائبة وليس ذلك في الخارج ضرورة ولا في الباصرة، فإن البصر لا يدرك إلا ما يقابله فلولا قوة غير البصر ترسم فيها صورة القطرة<sup>177</sup> إلى النقطة في موضعها، ويبقى بعد زوالها<sup>178</sup> مدركاً في ذلك الموضع إلى أن يصل إلى ذلك الموضع أخرى<sup>179</sup> لما أدرك خطأً مستقيماً، أو مستديراً، فتلك القوة تسمى بالحس المشترك، إذ هي مشتركة بين الحواس الخمس، إذ<sup>180</sup> كل حس يؤدي إليها صورة محسوسة فيصير مشاهدة وفيه نظر، إذ البصر قد يتأثر عن المحسوس، وتبقى صورته فيه زماناً كما في النظر إلى الشمس، وإلى روضة خضراء فلا يلزم وجود قوة أخرى.

[48] قال: وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجموعة فيها.

[49] أقول: أراد إثبات الخيال، وتقريره أننا نعلم بالوجدان أن لنا قوة<sup>181</sup> تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها، وتلك هي الخيال، وهو مغائر للحس المشترك، لأن الحس المشترك لا يدرك بعد الغيبة<sup>182</sup>، وإلا لصار الغائب مشاهداً لأن إدراكه مشاهدة كما مرّ، ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون إدراكه بشرط حضور المحسوس عند الحس مشاهدة وبشرط غيبته<sup>183</sup> تخيلاً؟

[50] قال: وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم، وأن لصاحب هذا اللون هذا الطعم، فإن القاضي بهذين الأمرين يحتاج أن يحضره المقضي عليهما جميعاً فهو في<sup>184</sup> قوى.

171 بالحس: زائد في -ع-، -ف-، -ك-.

172 بسرعة: زائد في -ج-، -ع-.

173 فيه: زائد في -ع-.

174 قوة: زائد في -ع-.

175 الحس المشترك: تكرر في -ج-.

176 سبيل: طريق في -ك-.

177 القطرة: القطر النازل في -ك-.

178 (96ظ) في -ك-.

179 إلى أن يصل إلى ذلك الموضع أخرى: و اتصلت بها صورتها في الموضع الثاني وبهما صورتها في الثالث والرابع والخامس إلى ما أمكن في -ك-.

180 إذ: لأن في -ف-، -ك-.

181 (157و) في -ع-.

182 الغيبة: الغيبوبة في -ف-.

183 عنه: زائد في -ع-، -ف-.

184 فهو في: فهذه في -ع-.

[51] أقول: استدللّ على وجودهما معاً بناءً على أن النفس لا تدرك المحسوسات إلا بقوى جسمانية، وتقريره: أنا لا تدرك بحس<sup>185</sup> من الحواس غير نوع واحد من المحسوسات، وقد يحكم على لون معين بأنه<sup>186</sup>/غير طعم معين، وعلى صوت معين بأنه غير رائحة معينة، فلا بدّ من قوة جسمانية تدرك المعنيين ليدركها<sup>187</sup> النفس عند الحكم، وكذا لا بدّ من قوة يحفظها<sup>188</sup> لأن النفس كما تحتاج في الحكم إلى قوة تدرك الجزئيات فكذا تحتاج إلى ما يحفظها، وإلا فينعدم صورة كل واحد<sup>189</sup>/عند إدراك الآخر، والاتّفات إليه فثبت القوتان، والمنع ما مرّ.

[52] قال: <sup>190</sup>/وأيضاً الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك في المحسوسات الجزئية، معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس، مثل إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس، وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس، إدراكاً جزئياً يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شأنها.

[53] أقول: أراد إثبات الوهم، وهي قوة تدرك المعاني الجزئية، وتقريره أن جميع الحيوانات يدرك معاني جزئية غير محسوسة وغير متأدية من حس، كإدراك الشاة معنى مهروباً عنه في الذئب، وإدراك الكبش معنى مرغوباً فيه في النعجة وكذا غير ذلك من المعاني الجزئية المدركة من أشخاص جزئية فلا بدّ من قوة مغايرة للمشاعر. لكون تلك المعاني غير محسوسة بالحواس وغير الحس المشترك، والخيال لكونها<sup>191</sup> <sup>192</sup>/متأدية من الحواس وغير النفس الناطقة لوجودها في غير الإنسان.

[54] قال: وعندك أيضاً وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور.

[55] أقول: أراد بيان الحافظة، وهي قوة تحفظ المعاني الجزئية، وما في الكتاب ظاهر.

[56] قال: ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص. فالأولى: هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا، وآلتها الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس، لاسيّما في مقدم الدماغ. والثانية: المسماة بالمصورة والخيال، وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم، لاسيّما في جانبه من الأخير. والثالثة: الوهم وآلتها الدماغ كله، لكن الأخص بها هو التجويف الأوسط.

[57] أقول: آلة الحس المشترك روح مصبوب في مبادئ أعصاب الحواس النابتة من مقدم الدماغ كأنه رأس عين انتشبت منه خمسة أنهار، فيؤدي كل حس صورة محسوسة إلى الحس المشترك، فيحقق المشاهدة وكأن الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة الحس المشترك، والخيال<sup>193</sup> إلا أن ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك

<sup>185</sup> بحس: الحس في -ف-

<sup>186</sup> (58ظ) في -ت-

<sup>187</sup> ليدركها: ليدركهما في -ف-، -ك-

<sup>188</sup> يحفظها: يحفظهما في -ف-، -ك-

<sup>189</sup> (26ظ) في -ف-

<sup>190</sup> (84و) في -ج-

<sup>191</sup> غير: زائد في -ف-، -ك-

<sup>192</sup> (157ظ) في -ع-

<sup>193</sup> والخيال: تكرار في -ج-

أخص ما في مؤخره <sup>194</sup>/بالخيال أخص، والوهم آلتها الدماغ كله لأنها حاكمة في جميع القوى الدماغية <sup>195</sup> نسبتها إليها نسبة العقل إلى القوة النفسانية، لكن البطن الأوسط أخص بها من سائر المواضع لاستخدامها المتخيلة التي تختص بالبطن الأوسط كما يجيء.

[58] قال: وتخدمها فيه قوة رابعة لها أن تركيبه، وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس، والمعاني المدركة بالوهم، وتركب أيضاً الصور بالمعاني، وتفصلها عنها، وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة. وسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط، وكأنها قوة ما للوهم وتوسط الوهم للعقل. والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الأخير، وهو آله.

[59] أقول: القوة الرابعة المدركة المتصرفة، وهي خادمة للقوة الوهمية قوله فيه أي في التجويف <sup>196</sup>، وتصرفها يكون في الصور <sup>197</sup> المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم <sup>198</sup>/بأن تركيب، أو تفصل بين الصور، أو المعاني، أو بينهما، وهذا يسمى تخيلاً، إذ لا بدّ فيه من إدراك الصور الخيالية، أما في تصرف الصور فظاهر، وأما في تصرف المعنى <sup>199</sup> فلأنها إنما يدرك من <sup>200</sup> صور جزئية ولا بدّ في التركيب، والتفصيل من حركة نحو الصور والمعاني واستحضرها، فل هذه القوة أيضاً يمكن <sup>201</sup> على استرجاع الصور المعجبة <sup>202</sup> والمعاني الزائلة بمعاونة الخيال والحافظة <sup>203</sup> ولهذا قد تسمى مسترجعة، وهي تخدم <sup>204</sup> عدم <sup>205</sup> <sup>206</sup>/العقل والوهم، وسميت عند استعمال العقل إياها مفكرة، وعند استعمال الوهم متخيلة، وسلطانها في الجزء الأول من البطن الأوسط، وكأنها قوة ما للوهم، لأن الوهم يتصرف في المدركات بواسطتها واستخدامها إياها أيضاً بهذا المعنى، وهي أيضاً قوة ما للعقل لكن بواسطة الوهم لأن <sup>207</sup> قد يخدم العقل، وهي تخدم الوهم، والذاكرة سلطانها في حيز الروح الذي في البطن الأخير وذلك البطن آله، وإنما سُميت ذاكرة لأنّ الذكر لا يتم إلا معها.

[60] قال: وإنما هدى الناس إلى القضية بأن هذه هي الآلات أن الفساد إذا اختص بتجويف، أورث الأفة فيه. ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع إن تقدم الأفتنص للجرماني، ويؤخر الإفتنص للروحاني، ويقعد المتصرف بينهما <sup>208</sup> حكماً واسترجاعاً للمثل المنمحية عن <sup>209</sup> الجانبين عند الوسط عظمت قدرته.

194 (97و) في ك-

195 لدماغية: الدماغ في ف-

196 الأوسط زائد في -ع-، ف-، ك-

197 الصور: الصورة في -ج-

198 (158و) في -ع-

199 المعنى: المعاني في -ع- في ف-

200 من: ناقص في -ع-، ف-

201 يمكن: تمكّن في -ج-، ك-

202 المعجبة: المنمحية في ف-

203 والحافظة: الفاسدة في ف-

204 تخدم: زائد في -ع-

205 عدم: تخدم في ف-

206 (84ظ) في -ج-

207 الوهم: زائد في -ع-، ف-، ك-

208 بينهما: فهما في -ع-

209 عن: عند في -ج-



[61] أقول: إنّما علموا أن آلات<sup>210</sup> هذه القوى ما ذكر أن<sup>211</sup> الفساد إذا تطرق بتجويف أورث الأفة فيما هو آتته قوله، ثم اعتبار الواجب يعني مما<sup>212</sup> يؤكد<sup>213</sup> ما ذكرنا من تخصيص التجايف المذكورة بهذه القوى اعتباراً<sup>214</sup> وجب في حكمة الصانع أن يقدم ما يكون حاجة الإنسان به،<sup>215</sup> وهو<sup>216</sup>/217 مدرك الصور الجرمانية أي: الحس المشترك والخيال إذا لأليق<sup>218</sup> به أن يكون في البطن المقدم من الدماغ ليسهل اصطياده للصور الجرمانية، وتؤخر مدرك الصور الروحاني أي مدرك المعاني الجزئية، وخازنها الذي هو الحافظة، وتقعد القوة المتصرفة في الصور الجرمانية والروحانية<sup>219</sup>/عند الوسط، لأجل الحكم بينها واسترجاع الميل<sup>220</sup> /221 الزائلة عن مدرك الصور ومدرك المعاني جلّت<sup>222</sup> قدرته.

### 3.6. المسألة السادسة: في قوى النفس الإنسانية

قال: إشارة

[62] أما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الإنسانية على سبيل التصنيف فهو أن النفس الإنسانية التي لها -إن تعقل- جوهر<sup>223</sup> له قوى وكمالات.

[63] أقول: ما مرّ من القوى الحيوانية يجيء مثله في قوى النفس الإنسانية إذ لها قوى وكمالات، وإنما قال على سبيل التصنيف: لأنها بالحقيقة قوة واحدة، وإنما تختلف بالاعتبارات فكأنها أصناف دون الأولى<sup>224</sup> فإنها مختلفة بالماهية لكونها ذوات خواص متباينة، فكان تفصيلها على سبيل<sup>225</sup>/التنوع، وتفصيل الثانية على سبيل التصنيف.

[64] قال: فمن قواها ما لها بحسب حاجتها التي تدبير البدن، وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن تفعل من الأمور الإنسانية جزئية، ليتوصل به إلى أعراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة<sup>226</sup> وتجريبية، وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي.

[65] أقول: النفس الإنسانية تحتاج إلى تدبير البدن، وتكميل ذاتها في أمر الدنيا والأخرى، فأعطيت بحسب الحاجة الأولى قوة تدبير البدن وتكميله وهي المسماة بالعقل العملي وبحسب الحاجة الثانية قوة اكتساب النظريات من الضرورات وهي المسماة بالعقل النظري وعرفوا الأولى بأنها قوة بها تتمكن النفس على تحصيل الآراء في أمور

210 آلات: الآلات في -ع-.

211 أن: آلة في -ع-.

212 مما: ما في -ع-.

213 يؤكد: يولد في -ج-.

214 اعتباراً: اعتبار ما في -ك-.

215 أمسى: زائد في -ع-، -ك-.

216 (و) في -ع-.

217 أمسى: زائد في -ع-.

218 لاليق: للأليق في -ع-، إذا لاليق: إذ الأليق في -ع-، -ك-.

219 (158ظ) في -ع-.

220 الميل: المثل في -ع-.

221 (59و) في -ت-.

222 جلّت: خلّت في -ج-.

223 جوهر: جوهر في -ج-، -ع-.

224 الأولى: الأول في -ك-.

225 (97ظ) في -ك-.

226 ذائعة: ذائعة في -ع-، مشهورة: تحت السطر في -ع-.

تحصل<sup>227</sup> بكسب الإنسان لتحصيل<sup>228</sup> الخير، والثانية بأنها قوة بها<sup>229</sup> تتمكن النفس على تحصيل الآراء بحال الموجودات التي لا تحصل بكسب الإنسان. وعرف الشيخ الأولى<sup>230</sup> بالعلل الأربع، وهو قريب مما ذكرنا فقال: <sup>231</sup>232/التي تستنبط الواجب فيما يجب أن تفعل من الأمور الإنسانية الجزئية ليتوصل بها<sup>233</sup> إلى أغراض اختيارية من مقدمات<sup>234</sup> أولية، أو حسية، أو مشهورة، أو تجريبية، ويكون ذلك باستعانة العقل النظري، إذ الاستنباط<sup>235</sup> من تلك المقدمات لا يصح بدون معرفتها أولاً على الوجه الكلي، ثم الانتقال إلى الجزئي، مثلاً إذا علمت أن كل حسن يجب أن يفعل ينتقل<sup>236</sup> منه إلى أن العدل يجب أن يفعل لكونه حسناً.

[66] قال: ومن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل. فأولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات، وقد يسمى قوم عقلاً هيولانياً وهي المشكاة، ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى لها فتهياً لاكتساب الثواني إما بالفكرة، وهي الشجرة الزيتونة إن كانت ضعيفة، أو بالحدس، وهي زيت أيضاً إن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلاً بالملكة، وهي الزجاجية، والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء.

[67] أقول: القوة الثانية هي التي تحتاج النفس<sup>237</sup> إليها في أن يحصل لها كمال، وهي صيرورتها عقلاً بالفعل، وهو<sup>238</sup> ينقسم إلى أصناف ولما كانت التمثيلات الواردة في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله تعالى: "الله نور السموات والأرض"<sup>239</sup>، الآية مطابقة لهذه الأصناف فقد فسرها الشيخ بهذه الأصناف، وذلك يوضح معنى قوله عليه السلام "من عرف نفسه فقد عرف ربه"، وأمثاله<sup>240</sup>، والصنف الأول قوة استعدادية بها تستعد النفس لقبول صور المعقولات كما يكون لنفس<sup>241</sup> الأطفال، ويسمى عقلاً هيولانياً تشبيهاً بالهيولى الخالية في نفسها عن جميع الصور، وهي مشكاة الصنف الثاني قوة تحصل للنفس عند حصول البديهيات فتهياً لاكتساب النظريات، ويسمى عقلاً بالملكة لكونها عند رسوخ الأوليات، وهي الزجاجية ثم تلك القوة إن كانت ضعيفة تتهياً النفس بها للاكتساب لكن بالفكر، فهي الشجرة الزيتونة، وإن كانت أقوى من ذلك بحيث تتهياً للاكتساب بدون الفكر بل بالحدس<sup>242</sup>/فهو الزيت، وإنما قال أيضاً لأن ضعيفة<sup>243</sup> مع القوية متحدة بالماهية فجعلهما كشيء واحد،<sup>244</sup> والناس متفاوتون في القوة التي تفيد الحدس لاختلاف مراتبهما بالقوة والضعف، والقوة البالغة من تلك المراتب قوة قدسية يكاد زيتها يضيء، والمشكاة

227 يحصل: تحصل في-ج، ك-

228 لتحصيل: فتحصيل في-ف-

229 بها: ناقص في-ع، ف-

230 الأولى: الأول في-ك-

231 هي: زائد في-ف، ك-

232 (85و) في-ج-

233 من مقدمات: زائد في-ف-

234 من مقدمات: ناقص في-ف-

235 (159و) في-ع-

236 يفعل ينتقل: تفعل تنتقل في-ك-

237 النفس: للنفس في-ف-

238 هو: هي في-ع-

239 سورة النور: 35

240 وأمثاله: واصنافه في-ف-

241 لنفس: كنفص في-ج-

242 (27ظ) في-ف-

243 ضعيفة: الضعيفة في-ع، ك-

244 (159ظ) في-ع-

شبيهة بالعقل الهولاني لكونها مطلقة في ذاتها قابلة للنور، والنور صور المعقولات، والزجاجة بالعقل الملكة<sup>245</sup> لأنها شفافة في نفسها قابلة للنور أشد قبولاً، والشجرة الزيتون بالقوة المهيأة للنفس<sup>246</sup> للاكتساب بالفكر، لأن الشجرة الزيتون مهيأة لقابل<sup>247</sup> 248/النور في قبول النور لكن بتعب وحركة، والزيت بالمهيأة بدون الفكر لأنه أقرب من الشجرة إلى ذلك، والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لأنها لقوتها تكاد تعقل بالفعل، وإن لم تخرجها النار الذي هو العقل الفعال من القوة إلى الفعل. وزعم الشارحون أن مراد الشيخ بالشجرة الزيتون الفكرة وبالزيت الحدس وفيه نظر، لأنه لو كان مراده بالزيت الحدس لما صحّ قوله، وهي زيت أيضاً إذ عود هذا الضمير إلى الحدس غير جائز، وكذا قوله أيضاً غير مناسب بهذا التفسير.

[68] قال: ثم تحصل لها بعد ذلك<sup>249</sup> قوة وكمال. أما الكمال فإن يحصل<sup>250</sup> لها<sup>251</sup> المعقولات بالفعل مشاهداتاً متمثلاً في الذهن، وهو نور على نور، وأما القوة فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروع<sup>252</sup> منه<sup>253</sup> كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب وهو المصباح، وهذا الكمال يسمى عقلاً مستفاداً وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل، والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام، ومن الهولاني أيضاً إلى الملكة، فهو العقل الفعال، وهو النار.

[69] أقول: إذا بلغت النفس إلى هذا الحد حصل لها أمران: كمال وقوة أما الكمال: فهو أن يحصل لها صور المعقولات الكسبية بالفعل، وتصير كالمشاهدة، وهو نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء، وأما القوة: فهي قوة تتمكن بها النفس من أن تحصل بها<sup>254</sup> المعقولات الكسبية المفروع<sup>255</sup> منها بالكسب<sup>256</sup> متى شاءت من غير افتقار إلى كسب جديد، وهي المصباح، ويسمى هذا الكمال عقلاً مستفاداً لكونه مستفاداً من الفكر أو الحدس وقيل: من العقل الفعال، وهي المرتبة الرابعة، وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل لحصول الكسبيات بالفعل، وهي الصنف الثالث من أصناف القوى، وخروج النفس من العقل بالملكة إلى العقل المستفاد من العقل الهولاني إلى العقل بالملكة أمر حادث فلا بد له من سبب، وهو العقل الفعال لما سيأتي أن علة وجود النفس وقواها هو، وهو النار نور على نور يناسب بالعقل المستفاد، فإن الصور المعقولة نور<sup>257</sup> والنفس<sup>258</sup> القابلة لها أيضاً نور، والمصباح بالعقل بالفعل لأنه يزيد انه<sup>259</sup> ومتى انطفأ كان سريع الاشتعال، والنار بالعقل الفعال، لأن النار سبب النور.

قال: تنبيه

245 الملكة: بالملكة في -ع-، -ف-، -ك-

246 لا: زائد في -ع-

247 لقابل: لقبول في -ف-

248 (98و) في -ك-

249 (59ظ) في -ت-

250 (85ظ) في -ج-

251 لها: تكرار في -ج-

252 المفروع: المفروع في -ع-

253 منه: عنه في -ع-

254 بها: لها في -ف-

255 المفروع: المفروع في -ك-

256 (160و) في -ع-

257 والصور: زائد في -ج-

258 والنفس: ناقص في -ج-

259 يزيد انه: ينور بذاته في -ع-، -ف-، -ك-

[70] لعلك تشتهي الآن أن تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاسمع: أما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في أكثر الأمور<sup>260</sup> تطلب بها الحد الأوسط أو ما يجري مجراه<sup>261 262</sup> فربما تأدت إلى المطلوب و ربما انبثت، وأما الحدس فأن يتمثل الحد الأوسط في الذهن دفعةً إما عقيب طلب وشوق<sup>263</sup>، وإما من غير اشتياق وحركة، ويتمثل معه<sup>264</sup> ما هو وسط له أو في حكمه.

[71] أقول: لما ذكر أن انتقال النفس من البديهيات إلى الكسبيات إما بالفكر أو الحدس<sup>265</sup> أراد أن يعرفهما ليظهر الفرق بينهما قوله فطلب بها، أي: تطلب النفس بها<sup>266</sup> تلك الحركة قوله مستعينة بالتخيل في أكثر الأمر إشارة إلى أن الفكر أكثره يكون في الجزئيات من الصور والمعاني. قوله: أو<sup>267</sup> يجري مجراه، أي: ما يلزم منه المطلوب كالمقدمة الاستثنائية في القياس الاستثنائي، قوله: استعراضاً حال من النفس أي: مستعرضة في طلب الأوسط، أو ما يجري مجراه للمعاني المخزونة في الخيال، والحافطة إذ ذلك إنما تطلب من المعاني المخزونة في الخزانتين.<sup>268</sup> وقوله: وما يجري مجراه إشارة إلى الصور العقلية. قوله: ربما تأدت<sup>269</sup>، ربما تأدت الحركة إلى المطلوب،<sup>270</sup> أو انقطعت، فالفكر إنما يتم حركتين حركة نحو<sup>271</sup> الأوسط، أو ما يجري مجراه<sup>272</sup> والحدس: وهو أن يتمثل الأوسط، أو ما يجري مجراه في الذهن دفعةً من غير حركة، إما مع طلب وشوق أولاً، ويتمثل مع الأوسط، أو ما يجري مجراه المطلوب<sup>273</sup> أو في حكمه، أي: ملزوم المطلوب فقوله:<sup>274</sup> دفعة<sup>275</sup> إشارة إلى عدم الحركة الأولى. وقوله: يتمثل معه إشارة إلى عدم الحركة<sup>276</sup> الثانية فالفرق بين الفكر والحدس بالحركة وعدمها.

قال: إشارة

[72] ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية، وإمكان وجودها فاسمع: ألسنت تعلم أن للحدس وجوداً، وأن للناس فيه مراتب، وفي الفكر فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر مراده، ومنهم من له فطنة إلى حد ما، ويستمتع بالفكر، ومنهم من أتقف من ذلك له إصابة في المعقولات بالحدس، وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت، وكما أنك تجد جانب نقصان منتهياً إلى عديم الحدس فأيقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غنى في أكثر أحواله إلى التعلم والفكر.

260 الأمور: الأمر في -ع-

261 مما يضار به إلى علم بالمجهول حالة الفقد استعراضياً للمخزون في الباطن: زائد في -ج-، في -ع-

262 وما يجري مجراه: تكرار في -ج- ف -ع-

263 من غير حركة: زائد في -ج-

264 معه: ناقص في -ج-

265 الحدس: بالحدس في -ف-

266 بها: ناقص في -ف-، -ك-

267 ما: زائد في -ع-، -ف-، -ك-

268 (160ظ) في -ع-

269 أي: زائد في -ك-

270 (28و) في -ف-

271 نحو: الاوساط في -ف-

272 و حركة منها إلى المطلوب: زائد في -ف-، -ك-

273 (98ظ) في -ك-

274 فقوله: قوله في -ف-

275 دفعة: وقع في -ف-

276 (86و) في -ج-

[73] أقول: لما ذكر أن القوة البالغة في الحدس قوة قدسية أراد بيان إمكان وجودها، وتقريره أننا نعلم أن للحدس وجوداً فإن لبعض الناس قد تقع الحدود الوسطى في الذهن بدون الفكر. وكما أن أكثر<sup>277</sup> الناس مختلفون في<sup>278</sup> الفكر فكذا في الحدس، فإن من الناس من لا ينتفع بفكره ولا يعود عليه الفكر مراده،<sup>279</sup> أي: بفائدة، ومنهم من له إصابة، وللناس فيها مراتب ومن هذه المراتب من يكون عديم الحدس، ومنهم من يكون أفطن من ذلك فتحصل<sup>280</sup> له المعقولات بالحدس، وتلك الفطنة مختلفة في الناس فله<sup>281</sup> فكرة<sup>282</sup>. فالفكر والحدس قابلان للزيادة والنقصان بحسب الكم والكيف، أما الكم: فلكثرة العدة وقتلتها، وأما الكيف: فسرعة التأدية ونظرها، والأول يكون في الحدس أكثر لتجرده عن الحركة، والثاني في الفكر لاشتماله على الحركة وكل ما يقبل الزيادة والنقصان فله طرفان ووسط،<sup>283</sup> فيمكن للحدس طرف الكمال بحسب الطاقة الإنسانية. قوله: يمكن انتهاؤه إلى غير<sup>284</sup> في أكثر أحواله عن التعلم والفكر فيه نظراً، إذ ما لزم مما ذكر إلا الغاية الممكنة للإنسان. أما أن تلك الغاية تكون بحيث تعني<sup>285</sup> في الأكثر<sup>286</sup> عن الفكر<sup>287</sup> فغير لازم.

### 3.7. المسألة السابعة: في العقل الفعال وكيفية قبول النفس عنه الصور المعقولة

قال: إشارة

[74] فإن اشتبهت أن تزداد في الاستبصار فاعلم أنك ستبين لك أن المرتمس في الصورة المعقولة هنا شيء غير جسم ولا في جسم، وأن المرتمس بالصورة التي قبلها قوة في جسم أو جسم، وأنت تعلم أن شعور القوة بما يدرك هو ارتسام صورته فيها، وأن الصورة إذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة، وأرأيت القوة إن غابت عنها ثم عاودتها التفتت إليها، هل يكون قد حدث هناك غير بمثلها فيها؟ فيجب إذن أن تكون الصورة المغيبة<sup>288</sup> عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالاً ما.

[75] فأقول<sup>289</sup>: أراد في هذا الفصل إثبات العقل الفعال وبما<sup>290</sup> أشار فيما مضى إليه، فلذلك<sup>291</sup> لازدياد<sup>292</sup> الاستبصار وإثباته مبني على مقدمات<sup>293</sup> الشيء الذي<sup>294</sup> يرسم فيه صور المعقولات هنا ليس بجسم ولا جسماني

277 أكثر: ناقص في -ع، -ف-

278 في: ب في -ع-

279 مراده: براده في -ف-

280 فيحصل: يتحصل في -ف-

281 فله: قلة في -ع، -ف، -ك-

282 فكرة: كثرة في -ع، -ف، -ك-

283 (161) في -ع-

284 غير: غنى في -ف، -ك-

285 تعني: تُعنى ما في -ف، -ع، تعني: تُعنى في -ك-

286 (60) في -ت-

287 عن الفكر: ناقص في -ف-

288 المغيب: في -ت، -ج-

289 فأقول: أقول في -ك-

290 بما: لما في -ج، -ف، -ك-

291 قال: زائد في -ك-

292 لازدياد: قال في -ف-

293 أ: زائد في -ك-

294 الذي: الأول في -ف-

على ما سيأتي الشيء<sup>295</sup> الذي يرتسم فيه الصور التي قبل<sup>296</sup> المعقولة، وهي الصور والمعاني الجزئية جسماني، أو جسم على ما سبق<sup>297</sup> وإنما قال: قبل الصور المعقولة لأن أكثر المعقولات مستفاد من الجزئيات<sup>298</sup> شعور القوة بشيء هو ارتسام صورته فيها كما عرف في فصل الإدراك، وقد عرف فساد هذا ثمة<sup>299</sup> الصورة إذا كانت حاصلة في القوة المدركة لم تغفل عنها القوة، إذ مجرد التمثل يفيد الإدراك، لأننا إذا فرضنا أن القوة قد غفلت عنها ثم توجهت إليها، وأدركتها لم<sup>300</sup> يحدث هناك غير تمثل الصورة فيها، ويلزم من هذا بعكس النقيض مقدمة أخرى، وهي قولنا: إذا غفلت القوة عنها كانت الصورة زائلة عنها زوالاً ما.

[76] قال: أما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على<sup>301</sup> وجهين، أحدهما: أن يزول عنها وعن قوة أخرى إن كانت<sup>302</sup> كالخزانة لها. والثاني: أن تزول عنها، وتحفظ في قوة أخرى هي لها كخزانة، وفي الوجه الأول لا يعود للوهم إلا بتجشم كسب جديد، وفي الوجه الثاني قد يعود، ويلوح له بمطالعة الخزانة، والاتفات إليها من غير تجشم كسب جديد. ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية المستحفظة في قوة جسمانية، فيجوز أن يكون الخزن لها منا في عضو أو قوة عضو، والذهول عنها لقوة في عضو آخر لاحتمال أجسامنا وقوى أجسامنا التجزيء ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانياً.

[77] أقول: إذا ثبت أن القوة المدركة إذا غفلت عن صورة المدرك كانت تلك الصورة زائلة عنها زوالاً ما، فكل قوة مدركة لها خزانة<sup>303</sup> كالقوة الوهمية جاز أن يقع فيها<sup>304</sup> أن تزول عنها<sup>305</sup> وتحفظ<sup>306</sup> في خزانتها، وهو الذهول، وفي الوجه الأول<sup>307</sup> لا تعود الصورة للوهم إلا بتجشم<sup>308</sup> كسب جديد، وفي الثاني قد تعود لمجرد مطالعة الخزانة من غير تجشم كسب جديد، وأيضاً مثل ذلك<sup>309</sup> في تصور<sup>310</sup> الخيالية عند غيبتها عن الحس المشترك، فإنها قد تغيب عن خزانتها أيضاً التي هي الخيال، وقد تحفظ فيها فيمكن أن تعود ثانياً بدون كسب جديد، وذلك إنما يصح فيما فيه تعدد وانقسام، وهو الجسم أو الجسماني، أما ما ليس بجسم ولا جسماني فلا يصح ذلك فيه كما يتبين.

[78] قال: بل نقول نحن نجد في المعقولات نظير هاتين الحالتين. أعني: فيما يذهل عنه ثم يستفاد<sup>311</sup> لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسماني ولا منقسم، وليس فيه شيء كالمصرف وشيء كخزانة، ولا يصح

295 الشيء: ناقص في -ع-، ف-.

296 الصور: زائد في -ع-، ف-.

297 على ما سبق: ناقص في -ع-، ب: زائد في -ك-.

298 ج: زائد في -ك-.

299 الرابع: زائد في -ف-، د: في -ك-.

300 لم: ناقص في -ف-.

301 (86ظ) في -ج-.

302 (161ظ) في -ع-.

303 (99و) في -ك-.

304 الزوال من وجهين أحدهما: زائد في -ع-، ف-، هذا الزوال من وجهين أن تزول عنها وعن خزانتها وهو: زائد في -ك-.

305 و عن خزانتها وهو النسيان والثاني أن يزول عنها: زائد في -ع-، ف-.

306 تحفظ: تتحفظ في -ف-.

307 (28ظ) في -ف-.

308 بتجشم: بتجشم في -ع-.

309 يكون: زائد في -ج-، -ع-، ف-، -ك-.

310 تصور: الصور في -ك-.

311 يستفاد: يستفاد في -ع-.

أن يكون هو كالمصرف وشيء من الجسم وقواه كالخزانة، لأن المعقولات لا ترتسم في جسم، فبقي أن ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات إذ هو جوهر عقلي بالفعل.

[79] أقول: إذا ثبت هذه المقدمات فنقول نحن نجد<sup>312</sup> الصور<sup>313</sup> المعقولة مثل هاتين الحالتين فإننا قد نذهل عن معقول ثم نعقله مرة أخرى، تارة<sup>314</sup> بكسب جديد وتارة بغير كسب جديد،<sup>315</sup> فلا بدّ للجوهر الذي يرتسم<sup>316</sup> المعقولات من شيء يحفظ تلك المعقولات، إذ لا يجوز أن تكون حاصله فيه، وإلا لما كان غافلاً عنها كما مرّ، لكن ليس فيه تعدد وانقسام كما سيأتي، فليس فيه شيء كالمصرف وشيء كالخزانة، ولا يصح أن يكون هو كالمصرف وشيء من الجسم وقواه كالخزانة له، لأن من<sup>317</sup> المعقولات لا ترتسم في جسم كما سيأتي<sup>318</sup> فيكون ههنا شيء خارج عن جوهر ما فيه الصور المعقولة بالفعل لذاته، وهو لا يكون جسماً ولا جسمانياً لامتناع ارتسامهما بالمعقولات ولأنفسنا، لأن النفس من حيث هي النفس ليست مرتسمة بالمعقولات بالفعل بل بالقوة، فهو جوهر مجرد ليس بنفس مرتسم بالمعقولات بالفعل، وهو العقل الفعال فإن قلت: ما لزم من المقدمات المذكورة إلا أن<sup>319</sup> الصورة<sup>320</sup> الزائلة إذا انحفظت في شيء يُستعاد بلا تجسم<sup>321</sup> كسب جديد<sup>322</sup> يكون منحفظاً في شيء،<sup>323</sup> وههنا إنما يفيدكم هذا غاية ما في الباب أن يكون لذلك العود سبب لامتناع حدوث شيء بلا سبب، لكن لا يلزم من ذلك أن تكون تلك الصورة حاصله فيه إذ المؤثر في شيء لا<sup>324</sup> يكون<sup>325</sup> الأثر حاصله فيه، كما أن العقل الفعال عندهم سبب لوقوع الحوادث مع عدم اتصافه بها، ولن<sup>327</sup> سلمنا حصولها فيه، لكن لم قلتم: إنه العقل الفعال، لم لا يجوز أن يكون نفساً مرتسمة بها؟ قلت: الأمور المعقولة كقولنا: المركب محتاج إلى جرئه، والمعدوم ليس بمحسوس، والمنتنع معدوم، وأمثال<sup>328</sup> 329/ذلك معان متحققة في أنفسها<sup>330</sup> دائماً وليست مما تقوم بذاته فلا بدّ لها من محل أصل مرتسم بها دائماً بالذات، فهذا المحل يكون بالذات عقلاً بالفعل، ويكون انتعاش النفوس بها بطريق الانعكاس، والنفوس إنما تفعل، وتعقل بتوسط الأشياء لا<sup>331</sup> بالذات فهو غير النفس، وهذا جواب حسن.

312 في: زائد في -ع- في -ك-

313 الصور: بالصور في -ج-

314 تارة: ناقص في -ف-

315 (162) في -ع-

316 فيه: زائد في -ع-، -ف-، -ك-

317 من: ناقص في -ف-، -ك-

318 فليس فيه شيء كالمصرف شيء كالخزانة ولا يصح أن يكون هو كالمصرف وشيء من الجسم وقواه كالخزانة له لأن المعقولات لا ترتسم في جسم كما سيأتي: ناقص في -ج-

319 أن: في الهامش في -ك-

320 الصورة: الصور في في -ف-

321 تجسم: تجسم في -ع-

322 و لا يلزم من ذلك أن لم يستعاد بلا تجسم كسب جديد: زائد في -ع-، و لا يلزم من ذلك: زائد في -ف-، -ك-

323 إنما: زائد في -ف-

324 يجب أن: زائد في -ك-

325 لا يكون: يجب أن يكون في -ع-، لا يجب أن يكون: في -ف-

326 (60) في -ت-

327 ولن: ولان في -ج-

328 أمثال: أمثاله: في -ف-

329 (87) في -ج-

330 أنفسها: نفسها في -ف-

331 لا: ناقص في -ف-، -ك-

[80] قال: إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة، وإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الجسداني، أو إلى صورة أخرى انمحي المتمثل الذي كان، أو لا كان المرأة التي كان يحاذي بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس، أو إلى شيء آخر<sup>332</sup>/من أمور القدس، وهذا إنما يكون أيضاً إذا اكتسبت ملكة الاتصال.

[81] أقول: إذا<sup>333</sup>/علم أن الصورة<sup>334</sup> المعقولة حاصلة فيما هو خارج عن جوهرنا فمتى<sup>335</sup> وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور<sup>336</sup> العقلية الخاصة بذلك الاستعداد أي: ارتسام بعض الصور منه في النفس دون البعض مع ارتسام الكل فيه، إنما يكون بحسب استعداد النفس لقبول ذلك البعض، وذلك الاستعداد لأحكام خاصة من الإدراكات الجزئية المعدة لقبول ذلك البعض أو الإدراكات الكلية المؤدية إليه، وإذا أعرضت النفس عنه إلى العالم الجسماني، أو إلى صورة أخرى عقلية زالت تلك الصورة عنها كانت<sup>337</sup> النفس مرآة جعلت محاذية<sup>338</sup>/لعالم الملكوت، ثم حُوِّلت إلى جانب الحس، أو إلى شيء آخر من عالم الملكوت، وهذا الارتسام الذي بحسب الاستعداد إنما يكون أيضاً إذا اكتسبت النفس بالفكر والتوجه ملكة الاتصال أي: هيئة بها تتمكن من الاتصال إلى العقل الفعال.

قال: إشارة

[82] هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيلولاني، وقوة كاسية هي العقل بالملكة، وقوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى شاءت ملكة متمكنة، وهي المسماة بالعقل بالفعل.

[83] أقول: هذا الاتصال حادث فلا بد له من علة، وهي ثلاث البعيدة: وهي العقل الهيلولاني، والمتوسطة: وهي العقل بالملكة، وهي كاسية للاتصال بواسطة حصول البديهيات، والقريبة: وهي القوة ذات استعداد تام من شأنها أن تُوجّه بالنفس إلى جهة العقل الفعال متى شاءت بملكة متمكنة، وهي الهيئة المذكورة، وتلك القوة هي المسماة بالعقل بالفعل.

[84] قال: كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة، والذاكرة باستخدام القوة الوهمية، والمفكرة بكسب النفس استعداداً نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها، وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة، وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلياً لمعنى عقلي.

[85] أقول: إشارة إلى علة حصول الاستعداد التام للنفس نحو قبول الصور العقلية<sup>339</sup>/من العقل الفعال، وهي كثرة تصرف النفس في الصور الجزئية والمعاني الجزئية المخزونتين في المصورة<sup>340</sup> الذاكرة أي: الخيال، والحافظة

<sup>332</sup> (162ظ) في -ع-

<sup>333</sup> (99ظ) في -ك-

<sup>334</sup> الصورة: الصور في -ك-

<sup>335</sup> فمتى: فمن في -ف-

<sup>336</sup> الصور: الصورة في -ف-

<sup>337</sup> كانت: كان في -ف-، كانت: كأن في -ك-

<sup>338</sup> (29و) في -ف-

<sup>339</sup> (163و) في -ع-

<sup>340</sup> و: زائد في -ع-



باستخدام القوة الوهمية والمفكرة، فإن النفس إنما تدرك الجزئيات، وتتصرف فيها بواسطة هاتين القوتين، لأن كثرة التصرف يفيد للنفس استعداداً نحو قبول مجردات الصور، والمعاني الجزئية عن العقل الفعال، مثلاً إذا تصرفت النفس بالتفكر والتوهم في الصور الجزئية كخيال زيد وعمرو و في المعاني<sup>341</sup>/الجزئية كعلم زيد وسخاوة بكر، يحصل لها استعداد نحو قبول صورة الإنسان من حيث هو إنسان وصورة العلم والسخاوة من حيث هما من العقل الفعال، وكذا نحو قبول صور لوازمها وعوارضها، وأجزائها وأجزاء لوازمها وعوارضها ولوازم تلك الأجزاء، أو عوارضها، ولزومها وعروضها، والنسب التي للمناسبة التي بين الكليات وجزئياتها، وذلك معلوم بمشاهدة أحوال أفكارنا غني عن البيان، وهذه التصرفات هي المخصصات المذكورة للاستعداد التام لقبول بعض الصور دون البعض،<sup>342</sup> وقد يفيد هذا التخصيص<sup>343</sup> معنى عقلياً كتعقل المعاني تصورات كانت، أو تصديقات مفردة كانت، أو مركبة لقبول معنى عقلي كتصور لوازم تلك المعاني ولواحقها، وأجزائها إلى غير ذلك كما مر، لاسيما إذا كانت من نوع واحد، فإن مزاولة مقدمات كل علم يفيد الاستعداد القوي لقبول ما هو من ذلك العلم، كما أن مزاولة القياسات الهندسية تفيد الاستعداد لقبول الصور الهندسية، والإلهية للإلهية إلى غير ذلك.

### 3.8. المسألة الثامنة: في أن كل جوهر عاقل سواء كان نفساً ناطقةً، أو غيرها ليس بجسم ولا جسماني

قال: إشارة

[86] إن اشتهيت الآن أن يتضح لك<sup>344</sup> أن المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع أنك تعلم أن الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة لا يجب بها أن يصير منقسماً في الوضع، وذلك إذا لم يكن كثرتها كثيرة ما ينقسم في الوضع كأجزاء البلقة، لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم.

[87] أقول:<sup>345</sup> هذه مقدمة لبيان المطلوب، وتقريرها أن الشيء إما أن يكون منقسماً في الوضع كالجسم أولاً كالنقطة فإن لم يكن جاز أن كل<sup>346</sup> فيه ما لا ينقسم بالوضع سواء كان غير منقسم بوجه من الوجوه، أو يكون، لكن لا بالوضع أما بالجنس، والفصل كالسواد أو لا كمجموع السواد والحرارة، فإن انقسام الحال بهذا الوجه لا يوجب انقسام المحل بالوضع أما ما كان منقسماً بالوضع كالبلقة فإن أجزاءها<sup>347</sup> يتباينان بالوضع لا يجوز أن يحل فيه، لأن انقسام الحال بهذا الوجه يوجب انقسام المحل ضرورة، وإن كان المحل منقسماً بالوضع لا يجوز أن يحل فيه من حيث هو ذلك المحل ما لا ينقسم بالوضع<sup>348</sup> لأنه من حيث هو ذلك المحل منقسم والحال من حيث هو غير منقسم فبينهما

341 (87ظ) في-ج-  
342 (100و) في-ك-  
343 التخصيص: التخصيص في-ع-  
344 (61و) في-ت-  
345 (163ظ) في-ع-  
346 كل: يحل في-ج-، ك-  
347 أجزاءها: جزئها في-ع-  
348 (29ظ) في-ف-

تتألف، بل لو كان فإنما يكون بحيثيةً أخرى، كحلول النقطة في الخط، فإنه ليس من حيث أنه<sup>349</sup> خط بل من حيث إنه متناهية وكحلول الوحدة في المتكرر فإنه ليس من حيث أنه شيء متكرر بل من حيث<sup>350</sup> أنه مجموع.

[88] قال: وفي المعقولات معان<sup>351</sup> غير منقسمة لا محالة، وإلا لكانت المعقولات إنمّا<sup>352</sup> تلتئم من مبادٍ لها غير متناهية بالفعل. ومع ذلك فإنه لا بدّ في كل كثرة متناهية، أو غير متناهية من واحد بالفعل، وإذا كان في المعقولات ما هو<sup>353</sup> واحد، ويعقل من حيث هو واحد فإنما يعقل من حيث لا ينقسم فإن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة جسم منقسم.

[89] أقول: لما ثبتت هذه المقدمة فيقول لا بدّ في المعقولات من معان غير منقسمة بالفعل<sup>354</sup> لأن كل معقول فرض فإن كان واحداً بالفعل فهو المطلوب، وإن كان متكرراً فلا بدّ، وأن يوجد فيه واحد بالفعل،<sup>355</sup> وإلا لكان كل معقول مركباً من أجزاء غير متناهية بالفعل، وهو محال إذ لا يبقى معقولاً لامتناع يعقل ما لا نهاية له بالفعل. ومع لزوم هذا المحال يلزم المطلوب أيضاً إذ لا بدّ في كل كثرة من واحد بالفعل، وهو<sup>356</sup> المطلوب وفي هذا الثاني بحث، وإذا ثبت وجود الواحد بالفعل في المعقولات فإذا عُقل من حيث هو واحد<sup>357</sup> فإنما عُقل من حيث لا ينقسم، ومعنى أنه عقل أنه ارتسم في المدرك، وذلك المدرك إنما يدركه بذاته من حيث هو لا من حيثية أخرى<sup>358</sup> فيلزم حصول ذلك الواحد في المدرك من حيث هو<sup>359</sup> ذلك المدرك، فلا يكون ذلك المدرك منقسماً في الوضع، وكل جسم وكل قوة جسم منقسم بالوضع، فلا يكون ذلك المدرك جسماً ولا جسمانياً ولقائل أن يقول: لا نسلم أن التعقل هو حصول صورة المعقول في المدرك، وقد بينا فساد ذلك، وفي تعريف الإدراك وليس سلمنا لكن لم<sup>360</sup> لا يجوز أن<sup>361</sup> يكون ذلك المدرك منقسماً بالوضع، وتكون تلك الصورة قائمة به<sup>362</sup> من حيث هو المجموع. لا من حيث إنه منقسم كقيام الوحدة<sup>363</sup> بمجموع الأجزاء، ولا نسلم أن قوة الجسم لا بدّ، وأن تكون منقسمة لجواز قيام غير المنقسم<sup>364</sup> بالجسم كالنقطة، والوحدة ولئن سلمنا، لكنه معارض بأن المدرك قد يدرك ما ينقسم في الوضع كالبلقة فيكون مرتسماً فيه، وقد ذكرتم أن مثل هذا الحال يوجب انقسام المحل بالوضع فيكون المدرك منقسماً بالوضع، وكل ما هو كذلك فهو إما جسم، أو جسماني.

قال: وهم، وتنبه

349 إنّه: تكرر في-ج-  
350 حيث: في فوق السطر في-ج-  
351 معان: معاني في-ج-  
352 أنمّا: ناقص في-ج-  
353 هو: فوق السطر في-ج-  
354 أي واحد بالفعل: زاندي في-ع-، -ف-، -ك-  
355 (88و) في-ج-  
356 وهو: تكرر في-ج-  
357 واحد: ناقص في-ع-  
358 (164و) في-ع-  
359 هو: ناقص في-ف-  
360 لم: ناقص في-ج-  
361 (100ظ) في-ك-  
362 به: ناقص في-ف-  
363 الواحدة: الوحدة في-ف-  
364 غير المنقسم: ناقص في-ف-

[90] أولئك تقول قد يجوز أن يقع للصورة العقلية الوجدانية قسمة وهمية إلى أجزاء متساوية، فاسمع أنه إن كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطاً مع الآخر في استتمام التصور العقلي فهما متباينان له مباينة الشرط المشروط، وأيضاً فيكون المعقول الذي إنما يفعل بشرطين هما جزأه منقسماً، فأيضاً فإنه قيل وقوع القسمة يكون فاقداً للشرط فلم يكن معقولاً.

[91] أقول: هذا سؤال على ما مرّ مع جوابه، وتوجيهه أن يقال: سلمنا أن صور<sup>365</sup> ذلك المعقول لا تنقسم في الوضع بالفعل لكن لم قلت: إنه يمتنع حلولها في جسم، أو جسماني، لم لا يجوز أن ينقسم في الوضع بالوهم إلى أجزاء متشابهة يكون محلها أيضاً كذلك، وما هو كذلك<sup>366</sup> فهو<sup>367</sup> إما جسم، أو جسماني وإنما مال إلى أجزاء متشابهة، لأنه لو انقسمت إلى غير متشابهة لما كانت غير منقسمة بالفعل، فقال: لا يجوز انقسام تلك الصورة في الوضع بالوهم، لأنها لو انقسمت إلى غير متشابهة<sup>368</sup> فلا بد<sup>369</sup> من أن يكون كل واحد من القسمين المتشابهين مقارناً مع الآخر شرطاً في إتمام<sup>370</sup> تلك الصورة أولاً، إنما كان يلزم الخلف، أما إذا كان شرطاً فمن ثلاثة أوجه: <sup>371</sup> لو كان شرطاً كان كل منهما مبايناً لتلك الصورة<sup>372</sup>/مباينة الشرط للمشروط، لكن كل منهما مساو لها في الماهية فيلزم مباينة الشيء لنفسه، فإن قلت: مباينة الشرط للمشروط لا يجب أن يكون من كل الوجوه، فلم لا يجوز أن تكون مباينة كل منهما<sup>373</sup> لها باعتبار أن كلاً منهما بعض لمجموعها دونها لا باعتبار الماهية.<sup>374</sup> قلت: يلزم كون الكل شرطاً لجزئه إذ كل منهما مشتمل على تلك الماهية مع اعتبار كونه بعضاً لمجموعها، وإنما قال مع الآخر، لأن كلاً<sup>375</sup> منهما جزء، فلو لم يوجد مع خارجي لا يصح كونه شرطاً<sup>376</sup> يلزم أن يكون ما فرض غير منقسم في الوضع بالفعل منقسماً، لأن المعقول الذي لا يعقل إلا بشرطين هما جزأه المقداران يكون منقسماً في الوضع بالفعل<sup>377</sup> قبل وقوع القسمة لا يكون الجزآن حاصلين، فيكون شرط معقوليته مفقوداً فلا يكون معقولاً، وقد فرضنا أنه قيل القسمة معقول.

[92] قال: وإن لم يكن شرطاً فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس مدخله في تتميم معقوليته إلا بالفرض، وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن الواحق الغريبة فإن هي ملابسته بعد لها.

[93] أقول: وإن لم يكن كل واحد من القسمين شرطاً في تتميم معقولية الصورة العقلية يلزم الخلف أيضاً، وهي ضرورة الصورة المعقولة التي يتنافى الفصل الثامن من هذا النمط إنها إنما تكون مجردة ملابسة للواحق غريبة، وتقديره أن كل واحد من القسمين لو لم يكن شرطاً فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما

<sup>365</sup> صور: صورة في-ج، في-ع-

<sup>366</sup> فهو: ناقص في-ج-

<sup>367</sup> يكون أيضاً لها: زائد في-ج-

<sup>368</sup> غير متشابهة: زاندي في-ع-

<sup>369</sup> بدّ: ناقص في كل النسخ ولكن اضفنا لاجل اكمال المعنى.

<sup>370</sup> معقولة: زائد في-ف-

<sup>371</sup> فأول: زائد في-ف-

<sup>372</sup> (164ظ) في-ع-

<sup>373</sup> (61ظ) في-ت-

<sup>374</sup> (30و) في-ف-

<sup>375</sup> (88ظ) في-ج-

<sup>376</sup> الثاني: زائد في-ف-

<sup>377</sup> الثالث: زائد في-ف-

ليس له مدخل في تنميط معقوليتها، وهو كل واحد من القسمين فهي ملابس لعوارض غريبة عن ماهيتها،<sup>378</sup> وقد علم وجوب تجردها هذا خلق<sup>379</sup>، وإنما قال: إلا<sup>380</sup> بالعرض لأن<sup>381</sup> كل واحد من القسمين له مدخل في معقولية تلك الصورة، لأنها بعد الانقسام<sup>382</sup> لا تُعقل إلا معه، لكن لا<sup>383</sup> بالذات، وإلا لكان شرطاً والتقدير بخلافه.

[94] قال: وكيف لا؟ وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ، فإن أحد القسمين هو<sup>384</sup> حافظ لنوع الصورة إن كان متشابهاً، فالصورة التي جردناها مغشاة بعد<sup>385</sup> هيئة غريبة<sup>386</sup> من جمع، أو تفريق و زيادة ونقصان واختصاص بوضع، فليست هي<sup>387</sup> الصورة المفروضة.

[95] أقول: هذا تأكيد لما ذكرنا، وهو أن يقال: وكيف لا تكون الصورة المعقولة ملابس للواحد غريبة، لأنها لو انقسمت في الوضع بأي وجه كان، فلا بدّ لها من مقدار، ومما فيه ذلك المقدار هو ما اجتمع من مجموع القسمين، وهو مادتها، وهو يكون في أقل منه كفاية في حصول تلك الصورة المعقولة، لأن كل واحد من القسمين حافظ لنوع تلك الصورة لكون كل منهما مساوياً للآخر وللمجموع في الماهية بخلاف ما إذا كان القسمان شرطاً، فإنه لا يكون في أقل منه بلاغ، وإذا كان له ما فيه المقدار وفي بعضه كفاية يلزم عروض اللواحق الغريبة لها<sup>388</sup> من جميع القسمين، أو تفرقها<sup>389</sup> وزيادة أحد القسمين على الآخر، أو نقصانه منه، إذ الصورة موجودة مع المجموع، ومع كل واحد من القسمين ومن وضع إذ ما ينقسم في الوضع فلا بدّ له من وضع ولأنها ذات مادة، والمادة تقتضي وضعاً ما ضرورة.

[96] قال: وأما الصورة الحسية، والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس<sup>390</sup> أجزاء لها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية إلى أن يكون رسمها، ورسمها في ذي وضع وقبول انقسام.

[97] أقول: لما بين امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم، والجسماني أراد بيان وجوب حلول الصور<sup>391</sup> الحسية، والخيالية فيه لئتم الفرق، وتقديره أن الصور الحسية، والخيالية لكونها ذات أجزاء متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية، لا يمكن ملاحظة النفس إليها إلا بملاحظة أجزائها المتباينة الوضع، كما إذا أحسنا<sup>392</sup> زياداً، و<sup>393</sup> تخيلناه فإنه لا بدّ، وأن يلاحظ النفس أجزاء له<sup>394</sup> متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية كالرأس، واليد،

<sup>378</sup> (101) في ك-

<sup>379</sup> هذا خلق: ناقص في ف-، خلق: خلف في ك-

<sup>380</sup> إلا: لا في ج-.

<sup>381</sup> لأن: بأن في ع-

<sup>382</sup> لا يُنقسم: زائد في ف-

<sup>383</sup> لا: ناقص في ف-

<sup>384</sup> هو: ناقص في ج-

<sup>385</sup> (165) في ع-

<sup>386</sup> غريبة: غريبة في ع-

<sup>387</sup> هي: ناقص في ج-

<sup>388</sup> لها: عنها زائد في ف-

<sup>389</sup> تفرقها: تفرقها في ع-

<sup>390</sup> إلى: في فوق السطر في ج-

<sup>391</sup> الصور: الصورة في ف-

<sup>392</sup> (89) في ج-

<sup>393</sup> و: أو في ع-، ف-

<sup>394</sup> له: ناقص في ف-

والرجل، فإن صورة الرأس يدرك في مادية<sup>395</sup> ووضع مغاير لمادة، ووضع يدرك فيه اليد وكذا الرجل، وتلك الملاحظة تفتقر إلى أن يكون رسمها الحسي ورسمها الخيالي في ذي وضع وذو قبول انقسام، أي: في شيء مادي، والصور الحسية تناسب الرسم، و<sup>396</sup>هو الأثر اللاحق بالأرض، والخيالية الرسم، وهو الختم.

<sup>397</sup>قال: وهم، وتنبيهه،

[98] أو لعلك تقو<sup>398</sup> / إن الصورة العقلية قد تنقسم كزوائد معنوية إليها قسمة<sup>399</sup> الجنسي الوجداني<sup>400</sup> بإضافة بالفصول المنوعة، والمعنى النوعي الوجداني بالفصول العرضية المصيفة<sup>401</sup> فاسمع: إنه قد يجوز ذلك، ولكن يكون فيه إلحاق كلي بكلية صورة أخرى ليس جزءاً من الصورة الأولى. فإن المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته إلى معقولات نوعية وصنافية<sup>402</sup> يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي والنوعي ولا يكون نسبتها إلى المعنى الواحد المقسوم نسبة الأجزاء، بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي تشكك به أولاً من قبول القسمة إلى المتشابهات، وكان كل واحد من جزئه هو أولى بأن يكون البسيط الذي فيه الكلام.

[99] أقول: هذا سؤال أورد على قوله الصورة العقلية لا يمكن انقسامها إلى أقسام متشابهة، وتوجيهه أن المعنى الجنسي الوجداني<sup>403</sup> كالحيوان مثلاً ينقسم بإضافة الفصول الجاعلة له نوعاً كالناطق، والناهق وغيرهما، والمعنى النوعي الوجداني<sup>404</sup> كالإنسان مثلاً ينقسم بإضافة الفصول العرضية الجاعلة له صنفاً كالزنجية، والرومية، و<sup>405</sup>وقد انقسم المعنى الجنسي، والنوعي إلى أقسام، والجواب: إن انقسام الشيء بمعنيين إلى الأجزاء، وإلى الجزئيات، والذي منعنا<sup>406</sup> في الصورة العقلية هو القسم الأول، وأما<sup>407</sup>الثاني فهو جائز، وهو بالحقيقة لا يكون<sup>408</sup> قسمة بل ضم صورة كلية<sup>409</sup> كالحيوان بصورة كلية كالناطق<sup>410</sup> يجعله صورة<sup>411</sup>ثالثة كالإنسان. وليس<sup>412</sup>الحاصل جزءاً من الصورة الأولى إلى الحيوان، فإن المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته المعقولة إلى معقولات نوعية كالإنسان، والفرس، والحمار يكون مجموعها حاصل معنى الحيوان. وكذا النوعي كالإنسان لا ينقسم إلى معقولات

<sup>395</sup> مادية: مادة في كـ.

<sup>396</sup> و: ناقص في فـ.

<sup>397</sup> (30ظ) في فـ.

<sup>398</sup> (165ظ) في عـ.

<sup>399</sup> المعنى: زائد في عـ.

<sup>400</sup> الوجداني: الوجداني في عـ.

<sup>401</sup> المصيفة: المصيفة في عـ.

<sup>402</sup> وصنافية: وصنافية في جـ.

<sup>403</sup> الوجداني: الوجداني في عـ، فـ، كـ.

<sup>404</sup> الوجداني: الوجداني في عـ، فـ، كـ.

<sup>405</sup> (62و) في تـ.

<sup>406</sup> منعنا: منعناه في فـ.

<sup>407</sup> (101ظ) في كـ.

<sup>408</sup> يكون: يمكن في فـ.

<sup>409</sup> كالناطق بصورة كلية: زائد في عـ.

<sup>410</sup> بصورة كلية كالناطق: ناقص في عـ.

<sup>411</sup> صورة: تكرر في جـ.

<sup>412</sup> وليس: ناقص في عـ.

صنفية كالزنجي، والرومي يكون مجموعها<sup>413</sup> معنى الإنسان، بل يكون نسبتها إلى المعنى المقسوم نسبة<sup>414</sup> الجزئيات إلى الكلي. ولئن سلمنا أن هذا انقسام الصورة العقلية بالأجزاء لكن هذا غير ما نحن فيه، لأن كلامنا في انقسامها بالمتشابهات، وهذا الانقسام بالمختلفات، وأيضاً هذا لا يضرنا فإن كل واحد<sup>415</sup> من جزئيه<sup>416</sup> البسيط<sup>417</sup> أولى بأن يجعله البسيط الذي استند للغاية على تجريد محله، فاعرض<sup>418</sup> الكلام فيه ليسقط الشك.

### 3.9 المسألة التاسعة: في أن كل عاقل معقول وكل معقول عاقل

قال: إشارة

[100] إنك تعلم أن كل شيء يعقل شيئاً، فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله، وذلك عقل منه لذاته، فكل ما يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته.

[101] أقول: أراد في هذا الفصل بيان أن كل عاقل فله أن يعقل ذاته يكون معقولاً، وأن كل معقول مجرد في الوجود فهو عاقل لغيره ولذاته، أما الأول فلأن كل شيء يعقل شيئاً فهو بالقوة القريبة من الفعل يعقل أنه يعقل ذلك الشيء و<sup>419</sup> متى يعقل أنه يعقل ذلك الشيء يعقل ذاته ينتج: أن كل شيء يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته أما الصغرى فلأن كل<sup>420</sup> شيء يعقل شيئاً يكون ذلك التعقل حاصلًا له ضرورة، ويكون حكمه بثبوت له بديهياً، وما يكون بديهياً يكون معقولاً بالقوة القريبة من الفعل، أي: يكون بحيث متى شاء أن يعقله يعقله، والقوة قد تكون بعيدة كالعقل الهولاني، وقد تكون متوسطة كالعقل بالملكة، وقد تكون قريبة، وهي المتجمعة للاستعداد التام كالعقل بالفعل، وهي التي إذا حصلت يكون من شأن العاقل أن يعقل متى شاء، ولقائل أن يقول: سلمنا أن الحكم بثبوت ذلك التعقل بديهي لكن القضية البديهية إنما يُحكم بها بعد تصور طرفها،<sup>421</sup> فلم لا يجوز أن يكون تصور<sup>422</sup> ذلك التعقل ممتنعاً له، فإن قلت: تعقل شيء هو حصول ذلك الشيء عند العاقل، وذلك التعقل<sup>423</sup> حاصل له فيكون معقولاً له،<sup>424</sup> وكذا ذاته حاصلة له،<sup>425</sup> لم<sup>426</sup> قلت: التعقل عندهم هو حصول صورة الشيء لا حصول نفسه، وكذلك<sup>427</sup> قد يعقل<sup>428</sup> شيئاً ولا يعقل<sup>429</sup> تعقلنا إياه مع حصول تعقلنا لها،<sup>430</sup> أما الكبرى، وهي قولنا: متى يعقل<sup>431</sup> يعقل<sup>432</sup> ذلك الشيء يعقل ذاته

<sup>413</sup> حاصل: زائد في -ع-، ف-

<sup>414</sup> نسبة: فيه في -ف-

<sup>415</sup> (166) في -ع-

<sup>416</sup> جزئيه: جزئه في -ع-، ف-، ك-

<sup>417</sup> البسيط: البسيطين في -ك-

<sup>418</sup> فاعرض: فليعرض في -ف-

<sup>419</sup> و: أو في -ع-

<sup>420</sup> (89ظ) في -ج-

<sup>421</sup> طرفها: طرفيها في -ج-

<sup>422</sup> طرفها فلم لا يجوز أن يكون تصور: في الهامش في -ك-

<sup>423</sup> التعقل: العقل في -ف-

<sup>424</sup> له: ناقص في -ك-

<sup>425</sup> له: ناقص في -ف-

<sup>426</sup> لم: ناقص في -ك-

<sup>427</sup> كذلك: لذلك في -ف-

<sup>428</sup> يعقل: نعقل في -ك-

<sup>429</sup> يعقل: نعقل في -ك-

<sup>430</sup>: له في -ج-، لها: لنا في -ك-

<sup>431</sup> يعقل: تعقل في -ج-، له: زائد في -ف-، انه: زائد في -ك-

فظاهر<sup>433</sup> لأن قولنا له: 434 تعقل ذلك الشيء قضية موضوعها هو، وتعقل القضية مسبوق بتعقل طرفيها،<sup>435</sup> فيكون عاقلاً لذاته، فإن قلت: 436/قد ذكرت أن الصغرى الممكنة في الشكل الأول غير منتج فكيف سلمتم ههنا؟ قلت: إنما لم ينتج إذا لم<sup>437</sup>/يكن<sup>438</sup> الأوسط مستلزماً للأكبر، أما إذا كان ينتج لأن إمكان الملزوم<sup>439</sup>/ملزوم لإمكان اللازم، وههنا مستلزم وذلك ظاهر.

[102] قال: وكل ما يعقل فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولاً آخر، ولذلك يعقل أيضاً مع غيره، وإنما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة، فإن كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته أن يقارن المعنى المعقول، اللهم إلا أن تكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة أمور مانعة عن ذلك من مادة، أو شيء آخر، إن كان فإن كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية لها فكان ذلك بالإمكان، وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته.

[103] أقول: أراد بيان أن كل معقول مجرد في الوجود، فهو عاقل لغيره ولذاته، وتقريره أن كل ما يعقل فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولاً آخر، وإذا كان من شأنه أن يقارن معقولاً آخر أمكن أن يعقل المعنى المعقول أنتج<sup>440</sup> كل ما<sup>441</sup> يُعقل أمكن أن يعقل المعنى المعقول، أما الصغرى فلأنه قد يقارن معقولاً آخر في الذهن لأنه ربّما يعقل مع غيره، ولأن كونه معقولاً هو كونه مقارناً للعاقل، والعاقل معقول أيضاً<sup>442</sup> مرّ، وإذا قارن معقولاً آخر في الذهن لزم أن يكون من شأن ماهيته في نفس الأمر أن تقارن معقولاً آخر،<sup>443</sup> فإن وجد في الخارج فلا مانع له من جهة ماهيته أن تقارن ذلك الغير، بل لو لم يقارن فإنما يكون ذلك لكون ذاته مقارنة في الوجود لما يمنعها<sup>444</sup> من ذلك الاقتران من مادة، أو شيء آخر، فإن كانت حقيقة<sup>445</sup> سالمة أي: مجردة عن المادة، وما يمنعها لم يمتنع عليها أن يقارنها الصورة العقلية، فكان لها إمكان تلك المقارنة يكون لها<sup>446</sup> إمكان تعقل ذلك الغير، وقد عرف مما مرّ أن هذا يوجب إمكان تعقله لذاته فثبت المدّعي، فإن قلت: الصغرى منقوض باقتران النقيضين، والضدين في الذهن عند حكمنا بالتضاد، أو التناقض بين الشئيين إذا تحكّم بين الشئيين مشروط بحضورهما<sup>447</sup> ضرورة مع أنه يمتنع اقترانهما في الخارج،<sup>448</sup> 449/قلت: المراد بصحة اقترانهما في الخارج<sup>450</sup> أنه يجوز أن يقارن صورة أحدهما

432 يعقل: تعقل في-ج-

433 له: زائد في-ج-

434 له: إنه في-ع-، ف-، ك-

435 طرفيها: طرفها في-ج-

436 (31و) في-ف-

437 (101و) في-ك-

438 إذا لم يكن: ذلك في-ف-

439 (166ظ) في-ع-

440 أن: زائد في-ف-

441 كل ما: كلما في-ج-، ك-

442 لما: كما في-ع-

443 وإلا لما صحّ مقارنته في الذهن و أما الكبرى فلأنه إذا كان من شأنه أن يقارن معقولاً آخر: زائد في-ع-، ف-، ك-

444 يمنعها: يتبعها في-ج-

445 حقيقة: حقيقته في-ع-، ف-

446 لها: له في-ف-

447 في الذهن: زائد في-ج-، ع-، ف-

448 الخارج: نفس الأمر في-ع-، ف-

449 (62ظ) في-ت-

450 الخارج: نفس الأمر في-ع-

451/العقلية للآخر، وقد ثبت ذلك بسبب اقتران صورهما العقلية في الذهن، لا أنه<sup>452</sup> يجوز اقتران<sup>453</sup>نفسهما في الخارج<sup>454</sup> و جاز أن يعقل<sup>455</sup> الشيء نقيضه، أو ضده، ولمانع أن يمنع على الكبرى حيث قال: إن كانت حقيقة<sup>456</sup> سالمة عما يمنعها من المقارنة جاز عليها المقارنة بأن نقول: لم لا يجوز أن يكون المانع من لوازم وجوده الخارجي كالشخصي<sup>457</sup> وغيرها لا يمكن سلامتها عنه في الخارج إلا بالعدم، فيمتنع عليها المقارنة في الخارج، وقد أجاب الشيخ عن هذا في الفصل الذي بعد الفصل الآتي بجواب ضعيف<sup>458</sup> بينه ثمة<sup>459</sup> وقد مرّ أيضاً ما يردّ على بيان إمكان تعقله لذاته.

قال: وهم، وتنبيه

[104] لعلك تقول: إن الصور المادية في القوام إذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع، فما بالها لا ينسب إليها أنها تعقل بجوابك بأنها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلّها من المعاني المعقولة، بل أمثالها إنما يقارنها معان معقولة يرتسم<sup>460</sup> بها لاهي. بل القابل لهما جميعاً وليس أحدهما أولى بان يكون مرتسماً بالآخر من الآخر به ومقارنتها غير مقارنة الصورة والمتصور. وأما وجودها الخارج فمادي، لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه إذا قارنه معنى معقول كان له بالإمكان جعله متصوراً.

[105] أقول: هذا سؤال أورد على الفصل السابق، وتوجيهه أن يقال: المانع من التعقل هو المادة، وما يتبعها، كما ثبت أن العاقل لا يكون جسماً ولا جسمانياً، والشرط مقارنة الصورة العقلية لما من شأنه أن يدرك، والصورة المادية المحتاجة إليها في القوام إذا جردت في العقل<sup>461</sup> وقارنت صورة أخرى معقولة فقد تحقق زوال المانع ووجود الشرط، فلم لا تصير عاقلة لها؟ والجواب أن الصورة المجردة إنما تعقل إذا كانت مستقلة بقوامها حتى يقبل ما يحل فيها، إذ التعقل هو حصول الصورة المعقولة في العاقل، وذلك لأن<sup>462</sup> فعل الشيء وانفعاله مشروط بالوجود والخارجي، وههنا ليس كذلك، بل كلاهما حاصل في شيء آخر<sup>463</sup> قابل لهما جميعاً، وأيضاً<sup>464</sup> ليس أحدهما أولى بأن يكون مرتسماً، والآخر مرتسماً فيه<sup>465</sup> لكونهما على نسبة واحدة في الحلول في شيء آخر، ولا يجوز أن يكون كل منهما حالاً في الآخر، وإلا يلزم حلوله في نفسه، وأيضاً ليس مقارنتهما مقارنة الصورة<sup>466</sup> والمتصور، لأن متصور ما يكون<sup>467</sup> ملتقياً<sup>468</sup> إلى المعقول مرتسماً<sup>469</sup> إياه، وههنا ليس كذلك، وأما وجود تلك الصورة في الخارج

451 (167و) في -ع-

452 لا أنه: لأنه في-ج-

453 (90و) في-ج-

454 في الخارج: ناقص في -ع-، -ف-

455 يعقل: يقول في -ف-

456 حقيقة: حقيقته في -ع-، -ف-

457 كالشخصي: كالشخصية في -ع-

458 بجواب ضعيف: ناقص في -ع-

459 بينه ثمة: نبيته ثم في -ع-، -ف-

460 يرتسم: ترتسم في-ج-

461 (102ظ) في -ك-

462 لأن: فوق السطر في -ك-

463 (31ظ) في -ف-

464 وأيضاً: ف في -ف-

465 (167ظ) في -ع-

466 الصورة: الصور في -ف-

467 ما يكون: زائد في -ع-



فمادي، والمادة<sup>470</sup> مانعة كما عرف، فهي لا تكون عاقلة في حال من الأحوال، وكلامنا في جوهر مستقل بقوامه في الخارج غير مادي، فإذا قارنه معنى معقول صار قابلاً له فكان له بالإمكان أن يرتسم به، ويعقله، وقد عرف ما فيه.

قال: وهم، وتنبيهه،

[106] أو لعلك تقول: إن هذا الجوهر، وإن كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية، فله مانع من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله، فيكون جوابك أن هذا الاستعداد لتلك الماهية إن كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط تشكك، وإن كان إنما يكتسبه عند الارتسام في العقل، فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب له فيكون لم يكن استعداداً لشيء حتى حصل فاستعد له، أو لم يكن استعداداً لشيء، وقد كان ذلك الشيء حصل<sup>471</sup> وحدث، وهذا كله محال، فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية بلى لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن يتلو المقارنة الأولى.

[107] أقول: هذا سؤال آخر على ما مرّ مع جوابه، وتوجيهه أن يقال: إنك استدلت بصحة المقارنة في الذهن على صحة المقارنة في الخارج<sup>472</sup>/بحسب الماهية، سلمنا أنه لا مانع لذلك الجوهر في الخارج بحسب الماهية، لكن لم لا يجوز أن يكون المانع من جهة شخصيته التي<sup>473</sup> تنفصل ذلك الجوهر عن معناه المرتسم في العقل، والجواب أن استعداد المقارنة إما أن يكون لازماً لماهية ذلك الجوهر كيف كانت، أو<sup>474</sup> سواء<sup>475</sup> كانت قائمة بذاتها، أو بالعقل، أو لا يكون لازماً، فإن كان لازماً سقط التشكك، لأن الاستعداد مستجمع لوجود الشرائط<sup>476</sup>/وارتفاع الموانع، وكذا لو<sup>477</sup> عرض لها في الخارج وإن لم يكن لازماً ولا عارضاً لها في الخارج، بل إنما يكتسبه عند الارتسام في الجوهر العقل<sup>478</sup> الذي هو المقارنة للمعقول أيضاً، إذ الجوهر العاقل معقول أيضاً كما مرّ واستفادة الاستعداد إنما تكون مع الاكتساب، أو بعده لا قبله<sup>479</sup>، وإذا كان الاكتساب متوقفاً على الارتسام كان الاستعداد بعد الارتسام الذي هو المقارنة، فيلزم أن لا<sup>480</sup> يكون للشيء استعداد حصول شيء آخر إلى أن حصل له ذلك الشيء فثم استعداد له، أو تقول: لزم أن لا يكون للشيء استعداد الحصول<sup>481</sup>، والحدث، وهو حصل وحدث، وكل ذلك محال<sup>482</sup>، فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فيلزم أن يكون للنفس الماهية، ويلزم كونه لازماً لها، وهو المطلوب قوله، فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب له جملة معطوفة على جملة سابقة، وهي قوله، وإن كان إنما يكتسبه عند الارتسام في العقل. وقوله: فيكون لم يكن جواب الشرط، وهو قوله، وإن كان إنما يكتسبه، وكان في

468 ملتبها: ملتفتا في -ع-

469 مرتسما: مسترسما في -ك-

470 المادة: المادي في -ج-

471 حصل: زائد في -ع-

472 (90ظ) في -ج-

473 بها: زائد في -ك-

474 أو: أي في -ك-

475 أو سواء: ناقص في -ف-

476 (168و) في -ع-

477 علم: زائد في -ف-

478 العقل: العاقل في -ع-

479 قبله: تكرر في -ج-، أو بعده لا قبله: أو قبله أو بعده في -ف-

480 لا: ناقص في -ف-

481 شيء آخر إلى أن حصل له ذلك الشيء فلم<sup>481</sup> استعداد له، أو تقول لزم أن لا يكون للشيء استعداد الحصول: ناقص في -ف-

482 محال: ناقص في -ف-

قوله، وقد كان ذلك<sup>483</sup>/الشيء تامة بمعنى حصل، وتحير الشارحون في تفسير ألفاظ هذا الموضوع،<sup>484</sup>/وهذا جواب مغالطة لأنه<sup>485</sup> إن<sup>486</sup> أراد بهذا الاستعداد<sup>487</sup> التام المستجمع لوجود الشرائط وارتفاع الموانع في الخارج يختار أنه غير لازم و لا عارض في الخارج. قوله: إنه يكتسبه الاستعداد عند الارتسام في العقل، ويلزم المحال قلنا: لا نسلم أنه يحتاج في المقارنة العقلية إلى الاستعداد التام، بل<sup>488</sup> إنما يحتاج إلى الاستعداد الذي يكفي في المقارنة العقلية فقط، وجزاز أن يكون هذا الاستعداد لازماً له<sup>489</sup> دون الاستعداد التام وحيث<sup>490</sup> لا يلزم المحال<sup>491</sup> قوله، بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن يتلو المقارنة الأولى، يعني: لا يجوز تأخر استعداد المقارنة عنها، لكن يجوز تأخر الاستعدادات لمعانٍ أخرى عن المقارنة الأولى، كالاستعدادات للمعقولات الثانية التي تحصل بعد حصول المعقولات الأولى.

[108] قال: وكذلك فاعلم أن لماهية المعنى الجنسي استعداداً لكل فصل، له فإن لم يكن له خروج إلى الفعل فلمانع يطول الكلام فيه، فكيف في المعنى المحقق النوعي.

[109]<sup>492</sup>/أقول: هذا جواب لنقض، وتوجيهه أن يقال: قولكم الماهية إذا كانت مستعدة للمقارنة في العقل كانت مستعدة للمقارنة في الخارج منقوض بالمعنى الجنسي، كالحیوان مثلاً فإنه مستعد<sup>493</sup> لمقارنة كل فصل<sup>494</sup> في العقل وليس في الخارج كذلك<sup>495</sup> فإن المقارن للناطق مثلاً لم يكن مستعداً لمقارنة<sup>496</sup> فصل<sup>497</sup> آخر، كالناهي<sup>498</sup> وغيره ضرورة، والجواب أن المعنى الجنسي من حيث هو هو مستعد لمقارنة كل فصل في الخارج، وإنما منعه عن ذلك مانع، وهو لحوق فصل محصل<sup>499</sup> له جعل<sup>500</sup> له حقيقة أخرى، إذ هو محتاج في تحصيله<sup>501</sup> إلى فصل، وإذا حصل<sup>502</sup> ذلك الفصل جعله حقيقة نوعية، كما أن الحيوان مثلاً يصير باقتران الناطق حقيقة إنسانية، وكذا<sup>503</sup> في باقي الفصول، والكلام طويل هو بيان عليّة الفصل، وتحقيق صيرورته حقيقة أخرى، وإذا<sup>504</sup>/كان المعنى الجنسي مع ذلك مستعداً فكيف المعنى النوعي المحصل بنفسه غير المحتاج إلى محصل مقارن مغير عن حقيقته، وكلامنا

483 (103و) في ك-

484 (63و) في ت-

485 لأنه: تكرار في ج-

486 إن: ناقص في ع-

487 الاستعداد: تكرار في ف-، الاستعداد: للاستعداد في ك-

488 بل: فوق السطر في ك-

489 له: ناقص في ج-

490 حيث: ناقص في ع-

491 وان اراد مطلق للاستعداد فلا يلزمه ارتفاع المانع: زائد في ك-

492 (168ظ) في ع-

493 للمقارنة في الخارج منقوض بالمعنى الجنسي كالحیوان مثلاً فإنه مستعد: في الهامش في ك-

494 (32و) في ف-

495 كذلك: ناقص في ف-

496 شكل: زائد في ج-

497 فصل به: فوق السطر في ج-

498 كالناهي: كالناطق في ع-

499 محصل: ناقص في ج-

500 جعل: حامل في ع-، جاعل: في ف-

501 تحصيله: حصوله في ك-

502 حصل: حصله في ف-

503 وكذا: ولذا في ج-

504 (91و) في ج-

إنما هو<sup>505</sup> المعنى النوعي فظهر الفرق واندفع النقص، والتحقيق في هذه المسألة أن الشيخ إن أراد بإمكان التعقل إمكان ذاتي<sup>506</sup> فذلك حق لازم بما<sup>507</sup> ذكر، والشبه مندفعة، والأجوبة المذكورة صحيحة، لكن ما الفائدة في ذلك إذ قد يمكن الشيء بالإمكان الذاتي مع أنه يمتنع وقوعه في الخارج بالغير، وإن أراد الإمكان الاستعدادي، وهو الظاهر من كلامه فذلك غير لازم والشبه صحيحة، والأجوبة ركيكة<sup>508</sup>.

قال: تنبيه

[110] إنك إذا حصلت ما أصلته لك علمت أن كل شيء ما من شأنه أن يصيره صورة معقولة، وهو قائم الذات فإنه من شأنه أن يعقل فيلزم ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته.

[111] أقول: هذا ظاهر، وهو تذكير<sup>509</sup> لنتيجة ما مرّ في<sup>510</sup> الفصول السالفة. قوله: أصلتَه، أي: جعلته أصيلاً.

[112] قال: وكلما ما<sup>511</sup> من شأنه أن يجب له ما من شأنه، ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته فواجب له أن يعقل ذاته، وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيير، والتبديل.

[113] أقول: كل شيء من شأنه<sup>512</sup> ثم يكون من شأن ذلك شيء أن يعقل ذاته،<sup>513</sup> فيجب له أن يعقل ذاته فهذا صحيح، وإنما الكلام في أنه<sup>514</sup> هل يوجد في الوجود ما يكون كذلك؟ وذهبت الفلاسفة إلى أن الواجب، والمعقول<sup>515</sup> المفارقة<sup>516</sup> لأن ما هو مجرد في ذاته، وأفعاله عن الماديات فما يكون له من شأنه يجب له ذلك، لأن المقتضي لما من شأنه<sup>517</sup> لا يكون إلا نفسه، ولا يكون هناك مانع من نفسه، وإلا لما كان من شأنه ولا من الماديات، لأن أفعاله بريئة عن<sup>518</sup> الماديات بخلاف النفوس فإنها، وإن كانت مجردة في ذاتها لكنها ليست مجردة<sup>519</sup> في أفعالها عن الماديات فلا يجب لها ذلك، وضعف ذلك ظاهر لجواز أن يكون المانع مجرداً آخر، أو يتوقف على شرط نقيض من مجرد قوله، وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل أي: ما يجب له بعض ما من شأنه لا يجوز عليه التغيير، والتبديل فيما يجب له.

### 3.10. قال: تكملة النمط

#### تذكر الحركات عن النفس

505 في: زائد في -ف-، -ك-.  
506 ذاتي: الذاتي في -ع-، إمكان ذاتي: بإمكان الذاتي في -ك-.  
507 بما: لما في -ف-.  
508 و الله أعلم: زائد في -ع-، -ف-، -ك-.  
509 تذكير: يذكر في -ك-.  
510 في: لا في -ف-.  
511 ما: مرّ في -ج-.  
512 ان يجب له ما من شأنه: زائد في -ج-، -ع-.  
513 (169) في -ع-.  
514 (103ظ) في -ك-.  
515 المعقول: العقول في -ع-، -ك-.  
516 كذلك: زائد في -ع-، -ف-، -ك-.  
517 لم: زائد في -ف-.  
518 تعلق: زائد في -ع-.  
519 في ذاتها لكنها ليست مجردة: ناقص في -ع-.

قال: تنبيه

[114] لعلك الآن تشتهي أن تسمع كلاماً في القوى النفسانية التي تصدر عنها أعمال وحركات فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل.

[115] أقول: لما فرغ من القوى النفسانية<sup>520</sup> المدركة شرع في القوى النفسانية المحركة، وهي إما عنصرية أو ملكية<sup>521</sup>، والأولى<sup>522</sup> على قسمين: محرّكة من غير شعور<sup>523</sup> وسمّاها الحكماء القوى<sup>524</sup> النباتية، والأطباء القوى الطبيعية، ومحرّكة مع الشعور سمّيت قوى حيوانية.

### 3.10.1. المسألة الأولى: في العنصرية

قال: إشارة

[116] أما حركات حفظ البدن، وتوليدته فهي تصرفات في مادة الغذاء لتحال إلى المشابهة سدًا لبدل ما يتحلل،<sup>525</sup> أو ليكون مع ذلك زيادة في النشوء على تناسب مقصود محفوظ في الأجزاء المغتذى في الأقطار يتم بها الخلق، أو ليُتحرك<sup>526</sup> من ذلك فضل بُعد<sup>527</sup> مادة، أو مبدأ لشخص آخر، وهذه ثلاثة أفعال لثلاث قوى.

[117] أقول: القوى النباتية ثلاثة، لأن الحركة إما أن تكون لحفظ البدن إبقاء للشخص، أو توليدته إبقاء للنوع، والأولى: إما أن تكون لبقائه فقط، أو لبقائه مع الزيادة، وهي الحركة<sup>528</sup> وهي التصرف في مادة الغذاء لحال<sup>529</sup> إلى مشابهة المغتذى. إما بدلا لما يتملك<sup>530</sup> لبقاء<sup>531</sup> /أو يكون مع ذلك زيادة في المقدار على<sup>533</sup> يناسب يليق بأشخاص ذلك النوع، محفوظ في أجزاء<sup>534</sup> المغتذى في الأقطار الثلاثة ليتم الشخص، أو ليفصل من ذلك المشابهة فصل يصير مادة لشخص آخر وذلك لأن البدل<sup>535</sup> لما كان مشتتاً على حرارة<sup>536</sup> /غريزية<sup>537</sup> كانت، أو عنصرية،<sup>538</sup> وقد ينضم<sup>539</sup> معها حرارة غريبة، والحرارة محللة، فلولا بدل<sup>540</sup> لما يتحلل فسد<sup>541</sup> التركيب، لما كانت المادة

520 التي تصدر: زائد في -ف-  
521 ملكية: فلكية في -ج-، -ع-، -ف-، -ك-  
522 الأولى: الأول في -ع-، -ف-  
523 محرّكة من غير شعور: تكرر في -ج-  
524 القوى: في فوق السطر في -ج-  
525 يتحلل: تحلل في -ج-  
526 ليُتحرك: ليُخترَل في -ع-  
527 بُعد: يُعد في -ع-  
528 الحركة: للحركة في -ج-  
529 لحال: لتحال في -ك-  
530 يتملك: يتحلل في -ع-، -ك-  
531 البدن: زائد في -ع-، -ك-  
532 (63ظ) في -ت-، (169ظ) في -ع-  
533 ما: زائد في -ج-  
534 أجزاء: ناقص في -ف-  
535 البدل: البدن في -ف-، وذلك لأن: زائد في -ك-  
536 (91ظ) في -ج-  
537 ما: زائد في -ف-  
538 (32ظ) في -ف-  
539 ينضم: ينضم في -ع-، -ك-  
540 بدل: بدل في -ع-

المتحركة للتوليد أقل من مقدار شخص لكونها بعضاً من شخص، فلولا قوة تفيدها زيادة في المقدار لما تم الشخص، ولما كانت التراكيب في معرض الانحلال لتداعي العناصر على الانفكاك<sup>542</sup>، فلولا قوة تفيد حصول مادة شخص آخر لبطل النوع، فالحكمة الإلهية اقتضت هذه الثلاثة إبقاء للشخص، والنوع، والغذاء هو جسم من شأنه<sup>543</sup> يصير جزءاً للمغذى. قوله: وهذه ثلاثة أفعال لثلاث قوى استدلال لوجود الأفعال على وجود القوى.

[118] قال: أولاها: <sup>544</sup>/الغاذية، وتخدمها الجاذبة للغذاء، والماسكة للمجذوب إلى أن تهضمه الهاضمة المهرية الدافعة للثقل، والثانية: القوة المنمية إلى كمال النشوء<sup>545</sup> فإن الإنماء غير الإسمان، الثالثة: المولدة للمثل، وينبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لها.

[119] أقول: القوة الأولى<sup>546</sup>، وهي التي تحيل مادة الغذاء<sup>547</sup> المشابهة<sup>548</sup> المغذى سميت غاذية، وتخدمها قوى أربع الجاذبة، والماسكة، والهاضمة، والدافعة، لأن إحالة الغذاء إلى مشابهة عضو<sup>549</sup> تحتاج إلى جذب الغذاء إلى موضع الطبخ، والتهرية، وإلى إمساكه إلى تمام التهرية<sup>550</sup>، وإلى طبخه، وتهريته، وإلى دفع ما لا يحتاج إليه في التغذية الثانية القوة المنمية إلى كمال<sup>551</sup> النشوء، ولإنماء غير الإسمان، إذ الطفل ينمو ولا يسمن، والشيخ بالعكس، فلا يكفي فيه الغاذية الكافية في السمن، والغاذية تخدم<sup>552</sup> هذه القوة في تحصيل المادة، القوة الثالثة المولدة للمثل، وينبعث بعد فعل الغاذية، والنامية لأن فعلهما لإكمال الشخص، <sup>553</sup>/والمادة صالحة لحصول<sup>554</sup> مثله إنما يكون<sup>555</sup> بعد استكمالهما، فهما ينافيان عليها خادمتان لها.

[120] قال: لكن النامية تقف أولاً ثم تقوى المولدة ملاوة فتقف أيضاً، و تبقى الغاذية عاملة إلى أن تعجز فيحل أجل.

[121] أقول: الغاذية في الأول تقوى على تحصيل مقدار أكثر مما يتحلل<sup>556</sup> لصغر الجثة وكثرة الأجزاء الرطبة الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية، فتستعمل النامية في الإنماء ما يفضل من الغذاء ثم تعجز الغاذية عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة إلى الغذاء لنفاذ أكثر الرطوبات الأصلية، فيصير الحاصل مساوياً للمتحلل<sup>557</sup> تقف النامية، وإذا وقفت النامية تفرغ النفس عنها فتتوجه إلى التوليد فتقوى المولدة مدة، فإذا عجزت<sup>558</sup> عن إيراد بدل ما يتحلل بحيث

541 فسد: لفسد في -ع-، ف-زائد

542 الانفكاك: الانفكاك في-ج-

543 أن: زائد في -ك-

544 (104) في -ك-

545 النشوء: النشي في -ع-

546 الأولى: فوق السطر في -ك-

547 في: زائد في -ك-

548 المشابهة: مشابهة في -ك-

549 عضو: تكرار في -ع-، -ك-

550 وإلى إمساكه إلى تمام التهرية: في الهامش في -ك-

551 النفس: زائد في -ف-

552 تخدم: زائد في -ف-

553 (170) في -ع-

554 لحصول: محصول في-ج-

555 يكون: تكون في -ك-

556 يتحلل: يتجلل في -ع-

557 للمتحلل: للمتجلل في -ع-

558 الغاذية: زائد في -ع-، -ف-، -ك-

لم يفضل شيء ينصرف<sup>559</sup> المولدة فيه ووقفت المولدة أيضاً، وتبقى الغذائية عاملة إلى أن تعجز عن إيراد البديل فتنتفيج الحرارة الغريزة لفناء الرطوبات الأصلية التي هي للحرارة الغريزة كالدهن للسراج فيحل لأجل<sup>560</sup> يقال: ملاوة بفتح الميم وكسره وضمه أي: مدة.

قال: إشارة،

[122] وأما الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية ولها مبدأ عازم مجمع<sup>561</sup> مدعناً ومنفعلاً عن خيال، أو وهم، أو عقل، تتبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار، أو قوة شهوانية جالبة للضروري، أو النافع الحيوانيين. فيطيع ذلك ما انبث العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الأمرة.

[123] أقول: أراد أن يسير<sup>562</sup> إلى الحركات المنسوبة إلى النفس الحيوانية ومبادئها، والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن قادر على الفعل، وترك<sup>563</sup> بترجيح إرادته، وهي أشد نفسانية من الحركات النباتية، لأنها مستلزمة للنباتية دون العكس، ولها مبدأ عازم مجمع أي: مشتمل على العزم، وهو الإرادة، وهي مرجحة للفعل، والترك للذين نسبتهما إلى القادر<sup>564</sup> واحدة، وهي تكون مطيعة منفعلة عن خيال، أو وهم في الحيوان، أو عقل عملي بتوسط الخيال، أو الوهم في الإنسان، لأنه متى حصل تخيل فائدة،<sup>565</sup> أو توهمها، أو تعقلها تتبعث الإرادة، إذ تتبعث بعد ذلك قوة غضبية دافعة للضار، أو قوة شهوانية جالبة للضروري، أو النافع بالنسبة إلى الحيوان. وهما موجبان للإرادة، وإذا حصل ذلك المبدأ الذي هو الإرادة يطيعه ما انبث وانتشر في العضل من القوة المحركة<sup>566</sup> للعضو المسماة بالقدرة، وهي خادمة لتلك الأمرة أي: العلة الثلاث مذكورة<sup>567</sup> لأن المحركة بالحقيقة<sup>568</sup> هي، والباقية الأمرة<sup>569</sup>، وقد<sup>570</sup> فعل هذه القوة تقبيض العضل، وإرساله، ويتساوى الفعل، والترك بالنسبة إليها، فللمحركة الاختيارية علة أربع مترتبة أبعدها الخيال، أو الوهم، أو العقل، أو الفعل<sup>571</sup> وبعدها القوة الغضبية، أو الشهوانية<sup>572</sup> وبعدها الإرادة، وبعدها تأثير القدرة، والفرق بين الأولى والثانية ظاهر، والفرق بينهما، والثالثة<sup>573</sup> الإنسان<sup>574</sup> مدركاً مريداً للتناول ما لا يشتهي لضرورة، وقد يكون غير مريد لتناول ما يشتهي، والفرق بينها، والرابعة أن المدرك المشتاق المريد قد لا يقدر على تحريك الأعضاء وبالعكس، وإنما قدم الإرادة في الذكر لكونها موجبة للحركة الاختيارية دون الأولين.

559 ينصرف: يتصرف في -ع-

560 لأجل: لأجل في -ك-

561 مجمع: ناقص في -ج-

562 يسير: يشير في -ج-، -ع-، -ف-

563 ترك: الترك في -ع-، -ف-، -ك-

564 (92و) في -ج-

565 (170ظ) في -ع-

566 (104ظ) في -ك-

567 مذكورة: المذكورة في -ف-، -ك-

568 (33و) في -ف-

569 الأمرة: أمرة في -ع-

570 قد: ناقص في -ع-، -ك-

571 أو الفعل: ناقص في -ع-، -ف-، -ك-

572 الشهوانية: الشهوانية في -ك-

573 أن: زائد في -ع-، -ك-

574 قد يكون: زائد في -ج-، -ع-، -ف-، -ك-

### 3.10.2 المسألة الثانية: في القوى المحركة للأجسام الفلكية

قال: إشارة

[124] الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فإن حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية، وإلا لكان <sup>575</sup>/محركة واحدة يميل بالطبع عمّا يميل إليه بالطبع، ويكون طالباً بحركته وضعاً ما بالطبع في موضعه، وهو تارك له هارب منه بالطبع، ومن المحال أن يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع، أو المهروب منه بالطبع مقصوداً بالطبع، بل قد يكون ذلك في الإرادة لتصور غرض ما، يوجب اختلاف الهيئات فقد بان أنه حركة نفسانية إرادية.

[125] أقول: أشار إلى أن حركات الأفلاك إرادية، وتقريره أن يقال: الفلك <sup>576</sup> في طباعه ميل مستدير، وكل ما هو كذلك فحركته إرادية، أما الصغرى: فقد ثبت في النمط الثاني، وأما الكبرى: فلأن حركته لو لم تكن إرادية فإما أن تكون طبيعية، أو قسرية وكلاهما باطل، أما الأول <sup>577</sup> فلأنها لو كانت طبيعية يلزم أن يكون المتحرك بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل إليه بالطبع، <sup>578</sup>/إذ ميله إلى كل حدٍ يكون عين ميله عنه، وأيضاً يكون طالباً بحركة <sup>579</sup> وضعاً ما بالطبع في موضعه، إذ حركته وضعية، وهو يكون تاركاً له هارب <sup>580</sup> منه بالطبع، <sup>581</sup> ومن المحال أن يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع <sup>582</sup>، أو المهروب منه بالطبع يكون مقصوداً بالطبع، بل ذلك إنما يجوز في الحركة الإرادية. وفائدة قوله: بحركة واحدة وقوله: في موضعه هي أن تخرج الحركة المستقيمة الطبيعية، فإن المتحرك بها يميل إلى كل حدٍ من حدود المسافة، وإذا وصل يميل عنه لكن لا بحركة واحدة، ويطلب وضعاً يتركه، لكن لا في موضع واحد، وفي هذا البرهان نظر، لأن ذلك إنما يصح أن لو كان الفلك بحركته طالباً لشيء من الحدود الأوضاع. لم لا يجوز أن يكون طالباً بطباعه نفس الحركة، أو غيرها؟ ويكون التوجه إلى الحدود الأوضاع بالعرض كما في الحركة المستقيمة، وأجزاء مسافتها، وأوضاع المتحرك فيها، وما قيل: إن المعدوم لا يكون مطلوباً بالحركة الطبيعية ليس شيئاً فإن الحركة الكيفية <sup>583</sup> والكمية يمتنع أن يكون المطلوب فيها موجوداً وكذا إلا بنية، فإن مطلوب المتحرك <sup>584</sup> فيها بالحقيقة هي <sup>585</sup> الوصول إلى المنتهي لا نفس المنتهي، <sup>586</sup>/والوصول ممتنع عند <sup>587</sup> الحركة، وأما الثاني: وهو أن تكون الحركة قسرية فقال بعض الشارحين: <sup>588</sup>/لا تجوز أن تكون قسرية إذ المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير، لا عن <sup>589</sup> خارج، وفيه بحث إذ لا نسلم أن المفروض كذلك، بل المفروض حركة ما فيه

<sup>575</sup> (64) في-ت.

<sup>576</sup> الفلك: لفلك في -ع.

<sup>577</sup> الأول: الأولى في -ع.

<sup>578</sup> (171) في -ع.

<sup>579</sup> بحركة: بحركته في -ف.

<sup>580</sup> هارب: هاربا في -ف، -ك.

<sup>581</sup> المطلوب: زائد في -ف.

<sup>582</sup> متروكا بالطبع: ناقص في -ف.

<sup>583</sup> الكيفية: بالكيفية في -ج.

<sup>584</sup> المتحرك: في فوق السطر في -ج.

<sup>585</sup> هي: هو في -ك.

<sup>586</sup> (92) في -ج.

<sup>587</sup> عند: ناقص في -ف.

<sup>588</sup> (105) في -ك.

<sup>589</sup> شيء: زائد في -ع، -ف.

ميل مستدير، وذلك أعم من أن تكون حاصلة من طباعه<sup>590</sup> أو من خارج، وقال آخرون: لأن القسر على خلاف الطبع، فما لم يكن له ميل طبيعي لا يقبل القسر، وفيه نظر، لأن الدليل المذكور في النمط الثاني تقدير صحته إنما دل<sup>591</sup> على امتناع القسر على ما ليس فيه ميل أصلاً، وتكون الحركة أبنية وههنا الكلام فيما فيه ميل مستدير، والحركة وضعية، وأيضاً لم لا يجوز أن يكون الفلك بطباعه طالباً لوضع معين، وتكون هذه الحركة موجودة<sup>592</sup> قسرية هذا ما سنح للخاطر.

[126] قال: مقدمة المعنى الحسي إلى مثله تتجه الإرادة الحسية، والمعنى العقلي إلى مثله تتجه الإرادة العقلية،<sup>593</sup> وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي، سواء كان معتبراً بواحد شخصي كقولك: ولد آدم، أو غير معتبر كقولك: الإنسان.

[127] أقول: هذه مقدمة لإثبات النفوس الفلكية، وهي تشتمل على حكمين<sup>594</sup> المعنى الحسي: كلقاء زيد في أن معين يتجه إلى مثله إرادة حسية أي: متعلقة بشيء محسوس، والمعنى العقلي: كلقاء الحبيب مطلقاً يتجه إلى مثله إرادة عقلية<sup>595</sup>/أي: متعلقة بشيء معقول فالإرادة إما حسية، وإما عقلية وذلك بين<sup>596</sup> كل معنى يحمل على كثير غير محصور، سواء كان من الشخصيات كولد آدم وواحد من الإنسان أولاً، كالإنسان فهو معنى عقلي، وكل معنى لا يحمل على كثير كزيد، أو يحمل لكن على محصور كواحد من هذه الثلاثة فهو حسي، فكل معنى إما عقلي، وإما<sup>597</sup> حسي.

قال: إشارة

[128] حركة الجسم الأول بالإرادة ليست لنفس الحركة، فإنها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية، وإنما تطلب لغيرها وليس الأولى لها إلا وضع، وليس بمعنى موجود بل فرضي، ولا بمعين فرضي يقف عنده بل معين كلي، فتلك إرادة عليه، وتحت هذا سر.

[129] أقول: يريد بيان أن نفس الفلك<sup>598</sup> المقتضية لحركته المستديرة ذات<sup>599</sup> إرادة عقلية كالنفوس الإنسانية، وتقديره: أن مراد الفلك من الحركة ليس نفس الحركة، لأن الحركة الإرادية إنما تطلب لغيرها لا لنفسها، لأن نفسها إنما هي التوجه من شيء إلى آخر، ونفس<sup>600</sup> التوجه إلى الشيء يوجب<sup>601</sup> كون ذلك الشيء مطلوباً، فنفس الحركة ليست من المطالب الحسية ولا العقلية يكون مراده غيرها، وليس غيرها من الأمور الإمكانية للفلك، فما<sup>602</sup> تتوجه

<sup>590</sup> من طباعه: عن طباع في -ف-

<sup>591</sup> دل: يدل في -ع-

<sup>592</sup> موجودة: الموجودة في -ع-

<sup>593</sup> (171ظ) في -ع-

<sup>594</sup> الأول: زائد في -ف-، -ك-

<sup>595</sup> (33ظ) في -ف-

<sup>596</sup> الثاني: زائد في -ف-، -ك-

<sup>597</sup> وإما: أو في -ك-

<sup>598</sup> الفلك: للفلك في -ج-

<sup>599</sup> ذات: ناقص في -ف-

<sup>600</sup> نفس: ليس في -ف-

<sup>601</sup> يوجب: توجب في -ك-

<sup>602</sup> فما: مما في -ع-



الحركة الوضعية نحوه سوى الوضع فليس أولى لإرادته بالقصد الأول من الحركة إلا الوضع، ولا يجوز أن يكون ذلك الوضع غير معين، لأن غير المعين من حيث هو كذلك لا يوجد في الخارج فلا يكون مطلوباً، وذلك الوضع المعين لا يكون معيناً موجوداً، لأن طلب الحاصل محال بل معيناً فرضياً، وذلك الفرضي<sup>603</sup> لا يكون شيئاً بعينه، وإلا لوجب الوقوف عنده، وذلك على الجسم الأول محل، لأن حركته علة لوجود الزمان<sup>604</sup>/الممتنع الزوال، ولذلك خص الشيخ الحكم بالجسم الأول بل يكون معيناً كلياً، وهو واحد من الأوضاع، لما عرف في المقدمة أن قيد التعيين<sup>605</sup> من حيث هو التعيين لا ينافي الكلية، وإذا كان المطلوب عقلياً كانت الإرادة المتوجهة<sup>606</sup>/نحوه أيضاً عقلية، كما<sup>607</sup>/مرّ في المقدمة وصاحب الإرادة، والمراد العقلي لا يكون جسماً ولا جسمانياً، كما مرّ أن المعقول<sup>608</sup> لا يحل في جسم وجسماني، فيكون للفلك معنى غير جسم ولا جسماني، ولا يكون من المعقول.<sup>609</sup>/فإنها لا تعقل ولا تستكمل إلا<sup>610</sup> بالأجسام فهو نفس ناطق كما للإنسان، وبهذا<sup>611</sup> أشار بقوله: وتحت هذا سر.

قال: تنبيه

**[130]** الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي، فإنه لا يتخصص بجزء منه دون آخر إلا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده.

**[131]** أقول: أراد بيان أن نفس الفلك كما تدرك الكليات فكذا تدرك الجزئيات فقدم لذلك مقدمة، وهي أن الرأي الكلي<sup>612</sup> لا يحصل منه أمر جزئي، وتقريره: أن الرأي الكلي<sup>613</sup> بشيء نسبته إلى جزئيات ذلك الشيء واحدة<sup>614</sup> فلا ينبعث منه واحد منها، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، بل لا بدّ وأن ينضم معه شيء آخر، وهو الرأي بذلك الواحد، إذ انبعثه موقوف على ذلك ضرورة، مثلاً الحكم بأنه<sup>615</sup> ينبغي أن يشتري الثوب لا ينبعث منه اشتراء هذا الثوب إلا بعد الحكم بأنه ينبغي أن يشتري هذا وكذا في الإرادة.

**[132]** قال: والمريد من الحيوان هوية الحيوانية للغذاء إنما يريده، ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه إرادة حيوانية جزئية، وهناك تطلب الغذاء بحركة، وإنما يتخيل له على جهة الجزئي، وإن كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه، بل قام مقامه فليس ذلك دليلاً على أنه كان ذلك متمثلاً عنده.

<sup>603</sup> الفرضي: الفرض في -ف-

<sup>604</sup> (172و) في -ع-

<sup>605</sup> التعيين: ناقص في -ف-

<sup>606</sup> (64ظ) في -ت-

<sup>607</sup> (105ظ) في -ك-

<sup>608</sup> أن: زائد في -ف-، المعقول: المعقولات في -ك-

<sup>609</sup> (93و) في -ج-

<sup>610</sup> إلا: في فوق السطر في -ت-، ناقص في -ف-

<sup>611</sup> بهذا: لهذا في -ك-

<sup>612</sup> بشيء: زائد في -ك-

<sup>613</sup> الكلي: فوق السطر في -ك-

<sup>614</sup> واحدة: وحده في -ج-

<sup>615</sup> بأنه: زائد في -ف-

[133] أقول: هذا جواب سؤال، وتوجيهه<sup>616</sup> الحيوان ربّما يريد تناول الغذاء مطلقاً لا يتناول غذاء بعينه، لأنه يتناول أي غذاء وجده فأرادته كلية، مع<sup>617</sup> أنه إذا وجد غذاء جزئياً يتناوله فقد<sup>618</sup>/صدر جزئي عن إرادة كلية. الجواب: أن الحيوان لا يريد الغذاء إلا بتخيل غذاء جزئي يتذكره كما أحسّ به، فينبعث له من ذلك التخيل إرادة جزئية إلى ذلك الغذاء الذي يذكره، فيعزم على طلبه، ويتحرك في الطلب، وإنما يتخيل له على جهته الجزئية، لأنه لا يعقل الكلي، إذ لا عقل له، ثم عند ذلك الطلب إن وجد غذاء آخر غيره قام مقام ما طلبه لأنه أغناه عنه، وذلك لا يدلّ على أنه إن<sup>619</sup> كان الغذاء الكلي متمثلاً عنده.

[134] قال: ولذلك<sup>620</sup> في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية إياها يقصد، وربّما كان ذلك التخيل مقطوعاً وربّما كان متجدد الوجود. نحو: <sup>621</sup>إما<sup>622</sup> تجدد<sup>623</sup> الحركة المستمرة على الاتصال، وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل، كما لا يمنع في الحركة.

[135] أقول: أورد الشك المذكور في قطع المسافة، وتوجيهه<sup>624</sup>/أن يقال: ربّما يريد الحيوان قطع المسافة مطلقاً لأنه عند الحركة قد يتردد على أنه<sup>625</sup> مسافة وحدّ، وعلى أي سمت كان، وقد يقف زماناً ثم يبتدئ، فلو أراد قطع مسافة بعينها لما كان كذلك فأرادته كلية مع أنه صدر عنه فعل جزئي، والجواب: أن اختلاف حركاته لا تمنع من إرادة قطع مسافات معينة، لأن الحيوان عند قطع المسافة يتخيل حدوداً جزئية واحداً بعد واحد، وينبعث عن كل تخيل إرادة جزئية لقصد ذلك الحد، وربّما ينقطع تخيله بسبب<sup>626</sup> من الأسباب فيقف، وربّما لا ينقطع بل تصل<sup>627</sup> التخيلات متجددة نحو جهة ما اتصال الحركة المستمرة، فكما<sup>628</sup> أن استمرار الحركات وانقطاعها لا يمنع شخصيتها كذلك استمرار التخيلات والإرادات وانصرافها لا يمنع جزأها في التخيل.

[136] قال: ولمثل<sup>629</sup>/هذا ما تتخصص الإرادة بشيء جزئي حتى تكون الإرادة الكلية مقابلها مراد كلي، ولا يجب له تخصص<sup>630</sup> جزئي.

[137] أقول: يعني كما أن الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص إلا بسبب مخصص يقترن به، فكذا الإرادة الكلية بمثل ما مرّ في الرأي الكلي لا يتخصص بجزئي<sup>631</sup> أن يكون معها مخصص، <sup>632</sup>فإن الإرادة الكلية<sup>633</sup>/يكون مرادها أيضاً كلياً ولا يجب له تخصص جزئي، فيجب أن تنضم إليها إرادة<sup>634</sup> حتى يتخصص ذلك الجزئي.

<sup>616</sup> أن يقال: زائد في -ع-، أن يقال أن: زائد في -ك-.

<sup>617</sup> مع: معا في -ج-.

<sup>618</sup> (72 اظ) في -ع-.

<sup>619</sup> إن: ناقص في -ف-، -ك-.

<sup>620</sup> لذلك: كذلك في -ع-.

<sup>621</sup> جهة: زائد في -ج-.

<sup>622</sup> نحو إما: نحو ما في -ع-.

<sup>623</sup> تجدد: تحدّد في -ع-.

<sup>624</sup> (34 و) في -ف-.

<sup>625</sup> أنه: أية في -ك-.

<sup>626</sup> بسبب: لسبب في -ك-.

<sup>627</sup> تصل: تتصل في -ع-.

<sup>628</sup> فكما: وكما في -ف-.

<sup>629</sup> (106 و) في -ك-.

<sup>630</sup> تخصص: تخصّص في -ج-.

[138] قال: ونحن أيضاً فرّبما قضينا كلياً من مقدمات كلية فيما يجب أن نفعل، ثم اتبعناه قضاء جزئياً ينبعث منه شوق، وإرادة متعينين ضرباً من التعيين الوهمي، فتنبعت القوة المحركة إلى حركات جزئية تصير هي مرادة لأجل المراد الأول.

[139] أقول: هذا استشهاد بكيفية صدور أفعالنا عن آرائنا الكلية، و تأكيد لما مرّ أن الرأي الكلي لا ينبعث منه أمر جزئي ما لم ينضم إليه رأي جزئي. تقريره: أنا<sup>635</sup> نحكم حكماً كلياً مستفاداً من مقدمات كلية، كما نحكم بأنه ينبغي أن يحصل<sup>636</sup> العلم لأنه يكمل النفس، وما يكمل النفس ينبغي أن يحصل. ثم أتبعنا ذلك الحكم حكماً جزئياً ينبعث منه شوق، وإرادة متعينان تعييناً ما من التعيينات الوهمية، فبعث<sup>637</sup> القوة المحركة إلى حركات جزئية تصير تلك الحركات الجزئية مرادة لأجل المراد الأول، كما أتبعنا ذلك الحكم الكلي حكماً جزئياً بأنه ينبغي أن تحصل الحكمة فينبعث من ذلك الحكم الجزئي شوق، وإرادة، وتنبعث بعد ذلك القوة المحركة إلى حركات جزئية هي تعلم مقدمات الحكمة وأقسامها، ويصير ذلك التعلم مراداً لأجل المراد الأول، وهو الحكم الكلي. فالرأي الكلي السابق لا بدّ منه، لكنه لا يكفي في تعيين الحكم الجزئي، والحركات الجزئية<sup>638</sup> لا بدّ معها من آراء جزئية، وإذا ثبت ذلك فنقول: لما ثبت أن الفلك يقصد بحركة إلى وضع معين لا بعينه، وذلك لا يحصل ضرورة إلا بقصده إلى الأوضاع بأعيانها، وقد عرف أن الإرادة الكلية لا ينبعث منها أمر جزئي بدون الإرادة الجزئية<sup>639</sup> فلنفس الفلك إرادة جزئية و إدراك جزئي وهو المطلوب، والشيخ ما صرّح بالمطلوب اعتماداً على ظهوره.

[140] قال: موعد تنبيهه أما الشيء الذي يتشوقه الجرم الأول في حركته الإرادية<sup>640</sup>/فموعد بيانه بعد ما نحن فيه، إلا أنك يجب أن<sup>641</sup>/تعلم أنه: إن<sup>642</sup> يتحرك متحرك إرادي إلا يطلب شيئاً أن يكون للطالب<sup>643</sup> أولى، وأحسن من أن لا يكون، إما بالحقيقة، وإما بالظن، وإما بالتخيّل العيبي<sup>644</sup>، فإن فيه ضرباً خفياً من طلب اللذة.

[141] أقول: إشارة إلى أن الفلك كما لا يريد بحركته نفس الحركة لذاتها بل لوضع كلي، فكذا لا يريد الوضع لذاته بل لشيء آخر هو لذاته غاية حركته، لكن هذا النمط لما كان في إثبات النفوس وأفعالها، وكان النمط السادس مشتملاً على ذكر الغايات جعل موضع بيانه ثمة، ثم ذكر أن الواجب عليك في هذا الموضع أن تعلم أن المتحرك بالإرادة لا يتحرك إلا لطلب شيء يكون أولى به، وإنما ذكر ذلك ههنا لأنه يحتاج إليه في التمييز بين الحركة النفسانية والطبيعية، وبين الأفعال النفسانية والعقلية، كما يجيء في النمط السادس فقال: المتحرك بالإرادة لا يتحرك إلا لطلب

631 إلا: زائد في -ف-

632 (93ظ) في -ج-

633 (173و) في -ع-

634 جزئية: زائد في -ف-، -ك-

635 قد: زائد في -ع-، -ف-، -ك-

636 يحصل: نحصل في -ع-

637 بعث: فيحث في -ج-، فينبعث في -ع-، -ف-

638 بل: زائد في -ج-، -ف-، -ك-

639 والإرادة الجزئية بامر جزئي لا يمكن بدون تصور ذلك الجزئي: زائد في -ج-، -ع-، -ك-

640 (65و) في -ت-

641 (173ظ) في -ع-

642 أن: لن في -ع-

643 للطالب: الطالب في -ج-

644 العيبي: العيني في -ج-

شيء يكون أولى به، وأحسن من عدمه، وتلك الأولوية<sup>645</sup> قد تكون<sup>646</sup>/حقيقية، وقد تكون ظنية، وقد تكون تخيلية بالتخيل الغيبي<sup>647</sup> فإن<sup>648</sup> التخيل الغيبي<sup>649</sup> ضربٌ خفيٌّ من<sup>650</sup> 651/اللذة، وهذه المقدمة واضحة فلذلك نبه عليها.

[142] قال: والساهي، والنائم إنما يفعل، وهو يتخيل لذة ما، أو تبديل حال ما مملولة، أو إزالة وصب ما<sup>652</sup> فإن النائم متخيل، فأعضاؤه أيضاً قد تطيع تحريكه عن تخيله، لاسيما في حالة يكون بين<sup>653</sup> النوم واليقظة، أو في الشيء الضروري كالنفس، أو في الشيء الذي يصير كالضروري. كمن يرى في منامه شيئاً مخيفاً جداً أو حبيباً جداً<sup>654</sup>/فربما انزعج للهروب<sup>655</sup> أو الطلب<sup>656</sup>.

[143] أقول: هذا جواب سؤال على ما مرّ، وهو أن يقال: الساهي، أو النائم قد يفعل أفعالاً<sup>657</sup> كثيرة من غير طلب لعدم شعوره بالمطلوب، والجواب: أن الساهي، أو النائم لا يفعل شيئاً إلا وهو متخيل لذة ما، أو تبديل حال ما مؤذية<sup>658</sup>، أو إزالة<sup>659</sup> وجع ما. لا يقال: إن النائم لا يتخيل لأن النائم ربّما يتخيل تخيلاً تتحرك أعضاؤه بسبب ذلك التخيل، وتطيعه في ذلك أعضاؤه لا سيما في الشيء الضروري<sup>660</sup>/كالنفس، فإنه مهما اختل أمره اختلالاً ما فعل ما يزيل ذلك الاختلال، أو في الشيء الذي يصير كالضروري، كمن يرى في منامه شيئاً مخيفاً جداً، أو حبيباً جداً. فإنه ربما انزعج للهروب<sup>661</sup>، أو الطلب<sup>662</sup>.

[144] قال: واعلم أن التخيل شيء، والشعور بالتخيل أنه هو ذا بتخيل شيء، والحفاظ على ذلك الشعور في الذكر شيء. وليس يجب أن ينكر وجود التخيل لأجل<sup>663</sup> فقد أحد الآخرين.

[145] أقول: هذا جواب سؤال، وهو أن يقال: لو كان الساهي، أو النائم يتخيل ما غاب أفعاله<sup>664</sup> لوجب أن يشعر بذلك التخيل، ويبقى ذلك الشعور في ذكره. وليس كذلك فأجاب أن يجعل<sup>665</sup> الغاية، والشعور بها. وحفظ الشعور ثلاثة أمور، والأول غير مستلزم للثاني والثالث، بل الأمر بالعكس، لأننا قد نعلم شيئاً ولا نعلم أننا نعلمه، فإنه لو لزم من العلم بالشيء العلم بالعلم به لزم التسلسل ولا يلزم من انتفائهما انتفاؤه.

<sup>645</sup> قد تكون: زائد في-ج-

<sup>646</sup> (34ظ) في-ف-

<sup>647</sup> الغيبي: العبثي في-ع،-ك-

<sup>648</sup> في: زائد في-ك-

<sup>649</sup> الغيبي: العبثي في-ع،-ك-

<sup>650</sup> طلب: زائد في-ج،-ك-

<sup>651</sup> (106ظ) في-ك-

<sup>652</sup> ما: ناقص في-ك-

<sup>653</sup> بين: ناقص في-ك-

<sup>654</sup> (94و) في-ج-

<sup>655</sup> للهروب: للهروب في-ك-

<sup>656</sup> الطلب: للطلب في-ج،-ك-

<sup>657</sup> أفعالاً: فعلاً في-ج-

<sup>658</sup> مؤذية: مضمومة في-ك-

<sup>659</sup> إزالة: إنزاله في-ج-

<sup>660</sup> (174و) في-ع-

<sup>661</sup> للهروب: للهروب في-ك-

<sup>662</sup> الطلب: للطلب في-ك-

<sup>663</sup> لأجل: لأحد في-ك-

<sup>664</sup> ما غاب أفعاله: أفعال غاياته في-ك-

<sup>665</sup> أن يجعل: بأن يختل في-ع،-ف،-ك-

## **EK: TAHKİKİLİ METNİN TÜRKÇE TERCÜMESİ**

### **Nefs Bölümü**

[1][İbn Sinâ]: Üçüncü Namat: Göksel ve Yersel Nefs Hakkındadır

[2][Semerkandî]: Yersel nefis yersel cisimlerle ilgilidir. Göksel nefis ise göksel cisimlerle ilgilidir. Yersel nefis kuvve halinde hayat sahibi olan tabî organik cismin ilk yetkinliği olarak tanımlandı. İlk yetkinlik sözümler nefis vasıtası ile cisimde hâsıl olan ikinci yetkinlikleri çıkarması anlamındadır. Tabî sözümler sınaî olmayan anlamındadır. Aletsel sözümler ise organlar sahibi olup, onun vasıtası ile hayat özelliklerinden beslenme, büyüme, üreme, idrak, hareket ve düşünmenin (nutuk) ortaya çıkmasıdır. Bu (yersel nefis) bitkisel, hayvansal ve insani nefisleri kapsamaktadır. İkincisi (göksel nefis) nefsin idrak sahibi göksel tabii cisim için ilk yetkinlik olması anlamındadır. Bu namat birçok meseleyi kapsamaktadır.

### **Birinci Mesele: Nefsin Beden ve Bedenin Parçaları Olmadığı Hakkındadır.**

[İbn Sinâ]: **Vehim**

[3] Nefsine dön ve iyice düşün! Herhangi bir şeyi kavrayabilecek kadar sağlıklı iken, hatta sağlıklı olmadığın bazı hallerde bile, acaba kendi varlığının farkında olup ve nefsini ispat edemiyor musun? Bence uyanık kimse; hatta her ne kadar kendilerinin temsili hafızalarında sabit olmasa da uyuyan uykusu halinde, sarhoş da sarhoşluk halinde kendi zâtının varlığından tamamen habersiz değildir.

[4][Semerkandî]: Bu bölümde insanın ne durumda olursa olsun kendi varlığının farkında olmamasının mümkün olmadığı belirtilmektedir. Akıl sağlığının yerinde olması şartıyla sağlık veya hastalık durumunda sen asla kendi varlığından habersiz olmayıp, nefsinin varlığını bilirsin. Hatta nefis eğer var olma bilgisi akılda kalmasa da uykuda veya sarhoşlukta kendi kendisinin varlığından habersiz değildir.

[5][İbn Sinâ]: Şayet sen zatını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak ve onun bütünüyle parçalarının birbirine bitişik olmayan bir konum ve yapı bütününde olduğunu ve organlarının birbirine değmeyip, bunun aksine ayrı ayrı durduğunu ve de yalıtılmış havada bir an asılı durduğunu varsayarak tahayyül edersen, kendini her şeyden habersiz; ancak varlığının farkında olduğunu görürsün.

[6][Semerkandî]: Sözü geçene vurgu yapmak istiyoruz. İnsanın asıl olarak zatıyla aklının doğruluğunu hatırlıyor olmaması ve yapı olarak eksiklik hissetmemesi için insanın var olması; ilk yaratılıştaki konum ve yapı üzerine bu şekilde yaratıldığını varsayıyoruz. Bu varsayımda insanın, organlarının kendi zâtı olduğunu zannetmemesi için organlarını görmemekte ve organlarıyla duyumsamaması için de organları bir birine değmemektedir. Hatta bedeninin parçaları ve organlarından herhangi bir şeyle ilintili olmayıp, algılarından yalıtılmış bir şekilde havada asılıdır. İşte nefis bu durumda zâtının özel varlığı dışında hiç bir şeyin farkında değildir. Aynı şekilde bu (varsayım) nefsin beden ve bedeninin parçalarından olmadığını göstermektedir. Denildi ki: ط -طلق- nın fethasıyla ve ج in sükûnuyla olur. Yani: Sıcak ve soğuk gibi alışılmamış niteliklerle nitelenmemiştir. Böylece bu bölüm tenbih olarak adlandırıldı. Çünkü İbn Sinâ bölümün açıklanması için kesin delilden uzak kalamayacağımıza tenbihte bulundu.

[İbn Sinâ]: **Tembih**

[7] Şimdi, öncesinde ve sonrasında zâtını ne ile idrak etmekteisin? Zâtını idrak eden şey nedir? Sana göre idrak eden, gözlemleneni seni bilinçlendiren beş duyundan biri midir? Yoksa aklın ve beş duyundan başka bunlarla bağlantılı olan bir güç müdür? Eğer aklın ve beş duyundan başka bir güç ile idrak ediyorsan; acaba bir ortamla mı yoksa bir ortam olmadan mı idrak etmekteisin? Bu konuda bir ortama ihtiyaç duyacağını zannetmiyorum. Zira arada ortam yoktur. Dolayısıyla geriye senin zâtını başka bir güç ve bir ortama ihtiyaç duymaksızın idrak etmen kalmaktadır. O halde bak: Geriye idrakin beş duyula veya ortamsız iç idrak duyularıyla olması kalmaktadır.

[8][Semerkandî]: İnsanın nefsinin başka bir güçle değil, ancak nefsinin kendisiyle idrak ettiğini belirtmek istedi. Başka bir şey bu idrakte ortam olmaz. Bu nefsin ne olduğunu ve nefsin ne ile idrak edildiği konusunu incelemektedir. Bu bölüm nefsin ne ile idrak ettiğini kapsamakta olup, gelecek bölüm nefsin ne olduğu üzerinedir. Onun açıklaması şu şekildedir: Geçen bölümde zikredilen varsayımda onun öncesinde ve sonrasında idrak edenin ancak beş duyudan biri veya akıl ve iç idrak güçlerinden biri olması şeklindedir. İç idrak güçlerinden olan hayal veya vehim gücünden hangisi nefsi idrak etmeye uygundur? Eğer vehim idrak etmeye uygun olursa ya duylara uygun güçler aracılığı ile idrak eder ya da onun dışında aracı ile idrak etmez. Çünkü zikredilen varsayımda idrak eden kendisinin dışındakinin farkında değildir. Geriye (idrak edenin)

ya beş duyardan biri veya ortamsız iç idrak güçlerinden biri olması kaldı. Ancak zikredilen varsayımda geçtiği gibi beş duyunun idrak eden olmasının geçersiz kılınmasından ötürü idrak eden duyulardan hiç biri değildir. Geriye (idrak eden) duyulara uygun ortamsız iç idrak güçlerinden herhangi birinin olması ihtimali kaldı ve amaçlanan da budur.

[İbn Sinâ]: **Tembih**

[9] Senden idrak edilenin, gözünün kendi cildinden idrak ettiği şey olduğu sonucunu mu elde ediyorsun? Hayır, zira sen ondan soyulduğunda ve cildin değiştiğinde yine sen, sen olarak kalırsın. Yoksa senden idrak ettiğin yine sadece organlarının dışından dokunarak idrak ettiğin bir şey midir? Hayır, çünkü bunların durumu daha önce geçmişti. Bununla birlikte ilk varsayımımız duyularımızın fiillerinden habersiz olduğumuz şeklindeydi. Öyleyse apaçıktır ki, o durumda senin idrak ettiğin tıpkı kalp ve beyin gibi organlarından bir organ değildir. Nasıl olur ki, o ikisinin varlığı (kalp ve beyin) ancak teşrihle (otopsi) sana açık olabilir. Ayrıca senden idrak edilen, bütün olması bakımından bir bütün değildir. Nefsinden sınıdığın ve üzerinde uyarıldığın şeylerden dolayı bu senin için apaçıktır.

[10][Semerkandî]: Tembih ile İnsan nefsinin, duyumsanan olmadığını açıklamak istedi. Bunun açıklaması şöyledir: Nefs ya 1- bedenın dış parçalarındandır (eczâ) veya 2- bedenın iç parçalardan veya 3- bu ikisinden (bedenin iç ve dış parçalarından) oluşan bir terkip ya da 4- başka bir şey olduğu şeklindedir. İlk ikisi olması geçersizdir. Bunlardan ilki, eğer insan cilt gibi bedenının dış yüzeyinden ve cilt dışında organların dış yüzeyinden dokunarak idrak ettiğinden soyulsaydı (inseleha) o yine kendisi olurdu. Çünkü bedenın dış yüzeyi ancak duyularla idrak edilmektedir. Zikredilen varsayımda duyuları idraklerden habersiz kabul etmemize rağmen insan; nefsinin farkındaydı. Zikredilen varsayımda insan duyularının farkında değilken; nefsinin farkındadır. İdrak edenin ise iç idrak güçlerinden biri olmadığı bilinmektedir. Çünkü nefsin varlığı ancak nefsi bedenden ayırma (teşrih) ile bilinmekte olup, insan bundan önce kendi nefsinin bilmektedir. İkincisi ise nefsin, bedenın bütünü olması şeklinde olup, bu da geçersizdir. Çünkü insan, nefsinin sınıdığında nefsinin bedenının farkında olmayıp, kendi zatını idrak ettiğini bilir. Dolayısıyla bedenın idraki bedenın parçalarının idrak edilmesinden ayrılmaz. Bunu da zikredilen varsayımda geçersiz kıldığımız.

[11][İbn Sinâ]: Dolayısıyla senden idrak ettiğin, senin sen olmanda zorunlu olarak bulunmayan, kendini idrak eder haldeyken idrak etmediğin şeylerin dışında bir şeydir. Bu durumda senden idrak edilen, herhangi bir yönden duyu olarak idrak ettiğin ve daha sonra zikredeceğimiz duyuya benzer şeylerden değildir.

[12][Semerkandî]: Nefsin yapısının, beden bütünü ve bedenin parçalarından (ecza) olması geçersiz olunca; nefsin, insanın nefsini idrak ederken idrak etmedikleri ve bu idrakte zorunlu olmayan bu parçalar (ecza) dışında olduğu ortaya çıktı. İnsanın nefisle idrak ettiği duyu ile idrak ettiğinden olmayıp, duyunun hayal ve vehme benzeştiği şeylerden de değildir.

[İbn Sinâ]: **Vehim ve Tembih**

[13] Belki sen “ben zâtımı ancak kendi eylemim aracılığı ile ispat ederim” diyebilirsin.

[14][Semerkandî]: Bu soru ikinci bölümde ispat edilen üzerine vârid oldu. Zâtı idrak eden ortamsız bir iç idrak gücüdür. Bunun açıklaması şöyledir: Zatlarımızı ancak eylemlerimiz aracılığı ile ispat olmaktadır. Çünkü duyu objesinde olmayan bir şeyin ispatı bazen *limmi burhanda*<sup>666</sup> olduğu gibi illetinin aracılığı ile olur. Bazen de malul olması aracılığı ile olur. Zatlarımızın aracılığı ile onun illetlerinin ispatlanmasından bizim için limmi burhana gerek olmadığı ortaya çıktı. Hatta eylemlerimiz ve etkilerimizle zatlarımızın sabit olmasına delalet etmekteyiz. Güçlerin çoğu eylemleri ve etkileriyle ispatlanmakta olup, bu ispatla ilgili idrak aracısız olmaz. Şeyh (İbn Sinâ) bu konuyla ikisi özel ve biri genel yönde olmak üzere sınırlamanın önüne geçti.

[15][İbn Sinâ]: Zikredilen varsayımda senin için idrakin, ispat edilen bir eylem veya hareket ya da bunların dışında olması gerekir. Öyle ki zikredilen varsayımda seni bunların dışında kabul etmiştik. Daha genel bir durumda ise, sen eylemini mutlak bir eylem olarak ispat edersen, bu durumda onunla özel olmayan, mutlak bir faili de ispat etmen gerekir. O fail ise senin zâtının kendisidir. Ben sana eylemini ispat etmiş oldum. Eyleminle zâtın ispat olunmayıp, bilakis, eyleminin eylemin olması bakımından zâtın

---

<sup>666</sup> Burhan-Limmi: Mantık biliminde bir şeyi illetleri ile ispat eden kıyastır. Başka bir ifade ile müessirden esere, illetten malüle yani sebepten sonuca istidlal suretiyle düzenlenen burhandır. Bir şeyi eserleri ile ispat eden kıyasa ise burhanı inni denir. Yani sonuçtan sebebe istidlal suretiyle düzenlenen burhandır (Emiroğlu, 2005:212).



eyleminin kavramının bir parçasıdır. Böylece zatın, önceden zihinde ispatlanmış olur. Yoksa eylem sebebiyle olmayıp, eylemle birlikte olmaktan başka bir şey ispatlamış olmaz. Bunun sonucunda senin zatın onun sebebiyle olmaksızın ispatlanmıştır.

[16][Semerkandî]: Özel yöne gelince zikredilen varsayımda sen zatının farkında olmakla birlikte eylemlerinin farkında değildin. Genel yön ise sen eyleminde herhangi bir seçicilik yapmadan, eylemini sadece eylemin olması bakımından ele alırsan, söz konusu eylem senin muayyen zâtını değil; muayyen olmayan herhangi bir eylemi gösterir. Eğer bu eylemi kendi eylemin olarak ele alırsan, bu eylem ile senin zatın ispatlanmaz. Çünkü eyleminin senin olması bakımından, zatın senin eyleminin kavramının bir parçasıdır. Parçanın bütünden önce olmasından dolayı senin zatın eyleminden önce zihninde var olup, en azından zatın eyleminle beraberdir. Dolayısıyla senin zâtın eylem olmadan sabittir.

### **İkinci Mesele: Nefsin Cisim ve Mizaç Olmadığı Hakkındadır**

[İbn Sinâ]: **İşaret**

[17] Hayvan hareket durumunda kendisini engelleyen cisminin mizacından farklı olan, kendisi dışındakilerde de var olan cisimliği dışında bir şey sebebiyle hareket eder.

[18][Semerkandî]: Nefsin cisimden ve mizaçtan farklı olduğunu kanıtladı. Zira hayvan irade ile hareket etmekte olup, bu hareket bir ilke gerektirmektedir. Onun hareketinin ilkesinin cisimliği olması mümkün değildir. Çünkü iradî hareket olmaksızın, onun (hayvanın) yapısı cisimlerle ortaktır. Ayrıca hayvanın hareketinin ilkesinin hayvanın cisminin mizacı da olması mümkün değildir. Çünkü mizaç bir yöne hareket durumunu engeller. Hayvan bir dağa çıktığında o üstü isterken, onun bedeninin mizacı aşağıyı gerektirmesi örneğinde olduğu gibi. Bunun yanı sıra hareketin kendisinde hayvan yerde hareket etmek istediğinde, onun mizacı hareketsizliği gerektirir. “Mizacın engel olmasını kabul etmiyoruz, neden hayvanın bedeninin ağırlığının engel olması mümkün olmasın” şeklinde itiraz edilebilir.

[19][İbn Sinâ]: Aynı şekilde hayvan, benzerini idrak etmekten alıkoyan cisimliğin mizacı dışında ve cisimliği dışında bir şeyle idrak eder. Karşıtıyla karşılaştığında dönüşmekte olan mizaç nasıl olur da ona dokunur?

[20][Semerkandî]: Zikredilen başkalığa idrak yoluyla gerçekleştirilen bir kanıtlamadır. Onun açıklaması şöyledir: İdrak (hareket gibi) aynı şekilde bir ilke gerektirir. Bu ilkenin hayvanın cisimliğinin mizacı olması ve yukarıda geçtiği gibi ortak cisimliğinin de olması mümkün değildir. Çünkü mizaç kendisiyle türdeş olandan etkilenmeyip, idrak edeni türdeşini idrak etmekten alıkoyar. Öyle ise idrak, ancak kendisiyle idrak edilenin etkilenmesi (infiâl) durumunda ortaya çıkmaktadır. Karşıtla karşılaşması durumunda dönüşmekte olup yani, karşıtın benzeri karşıtla beraber var olmaz. Ondan ayrı veya engelleyici olarak kalmamaktadır. Zira yokluk (ma'dûm) sebep olamaz. Bu durumda duyu yoluyla idrakin mizaçta gerçekleştiği söylenemez. Eğer dersens ki: Mizacın yapısının etkilenmemesini ve idrakin gerçekleşmeyip, mizacın idrake engel olmasını kabul etmiyoruz. Neden mizacın ilke olması mümkün olmasın? Böylece onun etkilenmesi idrak için şart olur. O halde idrak düşer. Derim ki: İkinci şık ispat edilmek istenen için yeterli olup, ilk şıkkın geçersizliği bize zarar vermez.

[21][İbn Sinâ]: Çünkü mizaç kendisinde, dağılmaya doğru birbirini iten zıtlar arasında var olmaktadır. Ancak onları kaynaşmaya zorlar. Nasıl olmasın ki, kaynaşmanın nedeni ve onu koruyan kaynaşmadan öncedir. Bu durumda önce olan, ondan sonra nasıl olabilir?

[22][Semerkandî]: Bu, nefsin mizaç olmadığına dair başka bir kanıtlamadır. Onun açıklaması şöyledir: Mizaç hayvanda, farklı meyil sebebiyle dağılmaya yönelen zıt elementler arasında var olur. Ancak onu (hayvanı) kaynaşma üzerine korur. Kaynaşma, mizaç ve onun dışındakine uyunca mizaç değişen bir güç olur. Bu güç mizaç dışındadır. Kaynaşmanın devamı ve korunmasına sebep (illet) olanın kaynaşmadan önce olması zorunludur. Bu durumda devam eden kaynaşma, devam eden mizaçtan öncedir. Devam eden kaynaşmanın illetinin, devam eden mizaçtan önce olması gerekir. Öyle ki bir şeyden önce olmayan ondan sonra olup, devam eden kaynaşmayı koruyan, devam eden mizaç dışında olur.

[23][İbn Sinâ]: Bu kaynaşma, koruyucu toplayana zayıflık ve yokluk ilişmesinde olduğu gibi elementleri/kaynaşmayı (istiksât) dağılmaya götürür. Sebebin (illet) ortadan kalkmasıyla sebepli (malûl) de ortadan kalkar. Bu daha önce geçene vurgudur.

[24][İbn Sinâ]: İdrak edici güçlerin, hareket ettirici gücün ve hafıza gücünün aslı, onları nefis olarak adlandırmadan farklı bir şeydir. İşte bu cevher ki (nefs) senin bedeninin parçalarında (ecza) ve sonra senin bedeninde tasarrufta bulunmaktadır.

[25][Semerkandî]: Daha önce geçenlere göre idrak edici güçlerin ve mizacı koruyan şeyin aslının, cisimlikten ve mizaçtan farklı bir şey olması gerekir. Bu, tabîî cismin ilk yetkinliği olan nefstir. O cevher ki, senin bedeninin parçalarında (ecza) tasarrufta bulunmaktadır. Çünkü o, ilk olarak ruhla, sonra başlıca organlarla ilintili olup ve diğerleriyle de ilintilidir. Buna göre (nefs) bedende tasarruf eden olur. İşte bu hususta araştırılacak bir konu vardır. Şeyh (İbn Sinâ) bu cevherin insanî nefis olduğunu ortaya koydu. Çünkü o (İbn Sinâ) gelecek/aşağıdaki işaretle bu cevherin sen olduğunu söylemektedir. Şöyle bir itiraz yapılabilir: Cevherin cisimlik ve mizaç olmadığını sabit olduğunu kabul ettik. Fakat neden onun insanî nefis olduğunu söylediniz? Neden hayvansal nefis olması mümkün olmasın ki? Bu da açıktır.

### **Üçüncü Mesele: Nefsin Bedene Etkisi ve Bedenden Etkilenmesi Hakkındadır**

[İbn Sinâ]: **İşaret**

[26] Sendeki bu cevher tek olup, dahası gerçekliği incelendiğinde o sensindir.

[27][Semerkandî]: Bizdeki bu cevher tektir. Çünkü insanda iradi hareketin kendisinden kaynaklandığı bu cevher, insanda idrak edici olup, böyle olması da zorunludur. Bu cevher ki zayıflık ve yokluğa maruz kalırsa bedenin parçalarının (ecza) dağılmasına yol açar. Böylece parçalanma gerçekleşir. Sonra “incelemesi durumunda o (cevher) sensin” dedi. Çünkü sen iradi hareketinin sonucunun zorunluluğunu bilmektesin. Öyle ki beden, senin dağılmana yol açmadıkça (nefsin) senin duyuların veya aklınla idrak eder.

[28][İbn Sinâ]: Nefis olan bu cevherin organlara dağılmış dalları ve güçleri vardır. Dolayısıyla organlardan bir şeyle bir şeyi duyumsadığında, hayal ettiğinde, arzuladığında veya öfkelenildiğinde bunlar buluşur. İşte nefisle bu dallar arasındaki ilişki, kendisinde yinelenmeyle boyun eğmeyi yapacak bir yapıdır. Dahası bu yönetici cevherde melekelerin yer etmesi gibi yer eden bir alışkanlık ve huy olacak bir yapıdır.

[29][Semerkandî]: Nefis olan bu cevherin dalları vardır. Nefis bedenin organlarında ortaya çıkmış ruhani güçlerle bedene bağlanır. İnsan duyusal güçlerle, hayal gücüyle,

vehim gücüyle bir şeyi idrak ettiğinde veya öfkelenildiğinde ya da bir şeyi arzu ettiğinde, bu cevher ile bu dallar arasındaki ilişki birleşir. Bu cevherde herhangi bir şekilde takip ederek fiilin tekrarlanmasıyla alışkanlık ve karakter yapısı olur. Çünkü alışkanlık her defasında tekrarlandıkça bu nitelik nefste yerleşinceye kadar nefis daha kolay etkilenir. (Alışkanlık) Yavaşça son bulup, onun için (cevher) meleke haline gelir.

[30][İbn Sinâ]: Tıpkı aksi ile de olduğu gibi. Çünkü o çoğu zaman başlar ve ona akılsal bir yapı arız olur. Dolayısıyla ilgi, bu yapıdan bölümlere doğru ve sonra organlara doğru bir etki olarak geçer. Allah'ın kutsiyetini algılayıp, yüceliğini düşündüğün zaman tüyelerinin nasıl diken diken olduğuna ve bilincinin donup kaldığına bak!

[31][Semerkandî]: Aynı şekilde bu ilişki sebebiyle bu cevherle bedende bir etki ortaya çıkar. Eğer cevherde bu etki akılsal yapı olarak ortaya çıkarsa, bu ilişki bu yapıyı önce bölümlere sonra da organlara götürür. Allah'ın yüceliğini ve gücünü düşündüğümüzde, bu düşünmenin tüy ürpertip, tüylerin diken diken olmasına sebep olmasında olduğu gibi. Kişinin kalbinde tüy ürperten bir şey hissedilirse, tüyleri diken diken olur.

[32][İbn Sinâ]: İşte bu etkilenmeler (infial) ve melekeler daha güçlü ve daha zayıf olabilir. Eğer bu yapılar (heyet) olmasaydı, bazı insanların nefsi diğerlerinden daha hızlı ahlaksızlığa ve kızgınlığa gitmezdi.

[33][Semerkandî]: Zikredilen durumlar iki yönden zayıflık ve şiddeti kabul eder. Bundan dolayıdır ki insanlar erdemli ve kötü ahlaklarında farklılık göstermektedirler. İnsanlardan bazıları ahlaksızlık ve öfkelenmede bazılarından daha aşırı olmaktadırlar. Ahlak ve diğer konularda da durum böyledir.

#### **Dördüncü Mesele: İdrak ve Türleri hakkındadır**

[İbn Sinâ]: **İşaret**

[34] Bir şeyin idraki, idrak edilenin gerçekliğinin idrak eden nezdinde temsil edilmesi ve idrak ettiğiyle müşahede edilmesidir.

[35][Semerkandî]: Nefsin ispatını bitirince, nefsin güçlerine geçti. Nefsin güçleri idrak edici ve hareket ettirici güçlerdir. İlk idrakin anlamını verdi. Bir şeyin idraki, bu gerçeklik ne ile idrak ediliyorsa; o şeyin gerçekliğinin idrak eden nezdinde temsil edilmesidir. Eğer idrak göz ile oluyorsa idrak edilenin gözle görülmesi; eğer vehim ile

idrak ediyorsa, idrak edilenin vehim ile müşahede edilmesinde olduğu gibi. Bu hususta araştırılacak bir konu vardır. Çünkü idrak, idrak edilenin sıfatı olup, idrak edilenin gerçekliğinin yapısı idrak edenin değil, gerçekliğin sıfatını temsil eder. Dolayısıyla ikisinden birinin tanımının diğeriyle yapılması nasıl mümkün olur? Aynı şekilde müşahede tanıma alındı. Müşahede idrakin bir çeşidi olup, en gizli ile tanımlanmıştır. Yine tanımda idrakin hareketlerini belirtti. Tanımda bir döngü olup, ancak bununla amacın dilsel olduğu söylenebilir. Müşahede dilsel olarak sadece görmeyle olur, o tanım daha geneli amaçlamaktadır. Çünkü müşahede görme, duyma, dokunma veya bunların dışında nasıl olursa olsun dışta var olmayanın idrak edilmesidir. Doğrusu idrakin anlamı akıl bakımından açıktır. Nitekim herkes onu kolayca anlar.

[36][İbn Sinâ]: Bu hakikatin, idrak edildiğinde idrak edenin dışındaki şeyin gerçekliğinin aynısı olmaya gelince, örneğin bu durumda pek çok geometrik şekiller gibi dış dünyada bilfiil olmayan bir çeşit hakikat olur. Aksine geometride varsayıldığı zaman asla gerçekleşmesi mümkün olmayan pek çok varsayım gibi veya onun gerçekliğinin benzeri idrak edenin zatında ondan ayrı olmayarak resmedilmiş olur ki, bu da kalır.

[37][Semerkandî]: Temsil edilen hakikatin anlamının gerçekleşmesini (açıklamak) istedi. Onun açıklaması üç madde ile ele alınmaktadır. Biz bir şeyi idrak ettiğimizde bu şeyin hakikati bizde oluşur. Bu hakikat 1- ya dıştaki şeyin hakikatının aynısı veya onun hakikatının benzeri olur. Benzeri ise 2- ya eşyanın kendisine uygun olur 3- veya uygun olmaz. Birinci ve üçüncü ihtimaller imkânsızdır. Birincisine gelince şayet o, dıştaki hakikatin aynısı olsaydı, dışta yok olanların (ma'dum) var olması gerekirdi. On iki temel beşgenle çevrilmiş kürede ve geometrik şekillerin çoğunda olduğu gibi. Üçüncüsüne gelince, çünkü eğer o uygun değilse, bu şey idrak edilmiş olmaz. Onun uygun olması gerekir. Şu bakımdan şayet nesnenin aynısı olursa her bir şeyin o şey olması bakımından her bir şeyin külli veya cüzi olması gerekir. O harici veya zihni olmaktan daha genel olması bakımından anlamda ona eşit iki suret ilişir. Birisi harici, diğeri aklîdir. Yalnız aklî olan zihinle var olmakla ilkinden ayrılır. İlki olmaksızın arazın dayanağı olur.

[İbn Sinâ]: **Tembih**

[38] Şey gözlemlendiğinde duyumsanır, sonra bu şey kaybolduğunda içerde suretinin temsil edilmesiyle hayal edilmiş olur. Mesela Zeyd'i görüp de, o kaybolduğunda onu hayal etmende olduğu gibi. Bazen de Zeyd'in dışındakilerde de bulunan insanlık anlamı onda tasavvur edildiğinde akledilir olur. O (Zeyd) duyulur olduğunda şüphesiz onun mahiyetini yabancı bir takım örtüler örter. Şayet ondan bu örtüler kaldırılırsa, bu durum onun mahiyetinin bütününde etkili olmaz. Yer, konum, nitelik ve belli bir ölçü de olduğu gibi. Eğer bunların yerine başkası vehmedilirse onun insanlık mahiyetinin gerçekliğinde etkisi olmaz.

[39][Semerkandî]: Bu, idrak çeşitleri üzerine tembih olup, idrak çeşitleri his, hayal etme, vehmetme ve akletme olmak üzere dördtür. Çünkü idrak küllî veya cüzidir. İlki (küllî olan) akletmedir. İkincisi (cüzi olan) idrak ya anlam veya suret olarak cüzi olabilir. İlki vehimdir (anlam olarak cüzi olması). İkincisi idrak ya dıştan idrak edilenin varlığına bağlıdır veya bağlı değildir. Birincisi (dıştan idrak edilenin varlığına bağlı olması) algı olup, ikincisi ise (dışta idrak edilenin varlığına bağlı olmaması) hayal etmedir. Şeyh (İbn Sinâ) bu bölümde cüzi suretlerin idrakinin kısımlarını sayarken, vehmi bırakıp sadece duyu, hayal ve akletmeyi belitti. “Şey” görüldüğü zaman duyumsanır dedi, kaybolduğunda ise benzerinin hayalde meydana gelmesiyle hayal edilir. Zeyd'de ve diğer insanlarda bulunan insan anlamını düşündüğümüzde akledilir. Yaratıldığı maddesi sebebiyle mekân, konum, nitelik ve miktar gibi mahiyetine arız olan niteliklerle algılanır.

[40][İbn Sinâ]: Duyu, duyu objesinin kendisinden yaratılmış olduğu madde sebebiyle duyu objesine eklenen arazlarda gömülmüş olması bakımından elde edilir. Duyu organı arazları maddeden soyutlayamaz. Duyuma ancak duyu organı ve duyu objesinin maddesi arasındaki konumsal bir ilgiyle ulaşılır. İşte bu yüzden duyu objesi ortadan kaybolduğunda, (onun) sureti dış duyuda temsil olunmaz. İç hayal ise duyu objesini arazlarla beraber tahayyül etmekle birlikte duyu objesini arazlardan mutlak olarak soyutlamaya güç yetiremez. Fakat duyu objesini duyu ile ilgili zikredilen bu ilişkin soyutlar. Bu durumda taşıyıcısının kaybolmasına rağmen onun sureti, temsil edilir.

[41][Semerkandî]: Bu üçünün hükümlerini belirtmek istedi. Algıya gelince, onun iki hükmü vardır. Duyu idraki, kendisinden yaratıldığı madde sebebiyle kendisine ilişkin arazlarla örtülü olması bakımından duyu objesiyle ilişkilidir. O halde algıyı (duyu

objesi) maddeden soyutlamak mümkün değildir. İkincisi duyu, ancak duyu ve duyu objesinin maddesinin ilişkisinden yakınlığından (söz konusu duyu objesi) yakınlığı hükmünde olan konumsal bir ilişki arasındaki şeyle ilgilidir. Bu yüzden bu ilişki bittiğinde açık duyuda temsil edilmez. Hayal ise algıyı duyu objesinin arazlarından soyutlayamaz. Fakat hayal, algıyı duyu için olan bu ilişkiden soyutlar. Bu nedenle hayal, duyu objesinin suretini taşıyanın kaybolmasından sonra da sureti temsil eder.

[42][İbn Sinâ]: Akıl ise somut yabancı eklentilerle sarılmış olan mahiyeti tespit ederek soyutlamaya güç yetirir. Öyle ki sanki akıl duyumlanana işlemiş ve onu akledilir kılmıştır. Kendi zatında maddi ilintilerden ve mahiyeti için gerekmeyen uzak eklentilerden beri olan ise kendi zatından dolayı akledilir ve akledilme özelliği olanı akletmesi için kendisiyle onu hazırlayacak bir işleme ihtiyaç duymaz. Hatta belki de o, akledilme özelliği olan tarafındadır.

[43][Semerkandî]: Akıl ise somutlardan ve konumsal ilişkilerden devamlılık ve sübutuyla birlikte mahiyeti soyutlar. Akıl duyu objesi ile iş yaparak onları akledilir kılar. Bu maddesel olanların durumudur. Maddeden, maddenin arazlarından ve eklentilerinden soyut olana ise ki bunlar bu tür akledilirlerin mahiyeti için zorunlu değildir. Bu zatında akledilir olup onu akledilmeye hazır kılacağı bir işleme ihtiyacı yoktur. Çünkü bu makuller hazır olmadıkları bir an olmadığından, kendilerini hazırlayacak bir işleme ihtiyaç duymaz.

### **Beşinci Mesele: İç İdrak Duyuları hakkındadır**

[İbn Sinâ]: **İşaret**

[44] Sen şimdi iç idrak güçlerinin durumunu senin için açıklamamızı ve öncelikle duyu ile ilgili güçlerin durumunu öne almamızı istersin. Öyle ise dinle!

[45][Semerkandî]: İdrak türlerini bitirince idrak güçlerine geçti. Bunlar ispatı için söze gerek olmayan dış idrak güçleri (beş duyu) ve iç idrak güçleridir. İç idrak güçleri beş tanedir. İdrak edici güçler ya mutasarrıf değildir ya da idrak edici ve mutasarrıftır. Birincisi (mutasarrıf olmayan) ya suretleri ya anlamları idrak eder ya da bu anlamlar ve suretlerin deposudur. Bunlar dört tanedir. Beşincisi suretleri idrak eder ve tasarrufta bulunur. 1- Suretleri idrak eden ortak duyudur. 2- Ortak duyunun deposu olan hayaldir. 3- Manaları idrak eden vehimdir. 4-Vehmin deposu olan hafızadır. 5- İdrak edip

tasarrufta bulunan güç ise bazen mütehayyile bazen de müfekkire şeklinde isimlendirilir. Bu konu sonra gelecektir.

[46][İbn Sinâ]: Bazen sen düşen bir yağmur tanesini doğrusal bir çizgi, hızlı dönen bir noktayı ise dairesel bir çizgi olarak görmez misin? İşte bütün bunlar hatırlama ve hayal etme yoluyla değil, müşahede yoluyla. Sen bilmektesin ki görmede ancak karşıda duranın ve inenin veya tıpkı çizgi gibi değil de döngüselin karşısında duranın sureti resmedilir. O halde geriye senin güçlerinin bir kısmında ilk olarak resmedilmiş bir yapı kalmıştır, ona şimdiki görmenin yapısı da bitmiştir. Dolayısıyla senin nezdinde müşahede gibi görmenin kendisine doğru geldiği görmeden önce bir güç vardır ki duyulurlar onda toplanır ve onları idrak eder.

[47][Semerkandî]: Bizim yağmur tanesini doğru bir çizgi ve dönen bir noktayı dairesel bir çizgi olarak görmemizle ortak duyuyu ispat etmek istedi. Bunlar görünmeyen işlerde olduğu gibi hayal etme veya hatırlama yoluyla değil, müşahede yoluyla. Bu dışta ve gözde olması zorunlu değildir. Çünkü göz sadece karşısında olanı idrak eder. Eğer yağmur tanesinin suretinin kendisinde resmedildiği göz dışında bir güç olmasaydı, bu durumda dairesel veya doğrusal çizginin idrak edildiği başka bir duruma ulaşması mümkün olmazdı. Bitmediği şekliyle kalır. İşte bu ortak duyu diye isimlendirilen güçtür. O beş duyu için ortaktır. Çünkü her duyu organı elde ettiği sureti ona iletir ve böylece (duyu objesi) idrak edilmiş olur. Bu konuda görüş ayrılığı vardır. Zira göz bazen idrak ettiğinden etkilenmekte olup, idrak edilenin sureti bir süre gözde kalır. Mesela yeşil bir bahçe ve güneşe bakma örneklerinde olduğu gibi. (Bu idrakte) Başka bir gücün varlığı gerekmez.

[48][İbn Sinâ]: Yine sende kaybolmasından sonra toplanmış olan duyu objelerinin benzerlerini (suretler) depolayan bir güç bulunmaktadır.

[49][Semerkandî]: Hayal gücünü ispat etmek istedi. Onun açıklaması şöyledir: Bizde algılanan suretleri kaybolmasından sonra koruyan bir güç olduğunu biliriz. İşte bu güç hayal gücüdür. Hayal ortak duyudan farklıdır. Çünkü ortak duyu idrak edileni kaybolmasından sonra algılayamaz. Eğer böyle olsaydı, görünmeyen olan, gözle görülür olurdu. Çünkü daha önce geçtiği gibi ortak duyunun idraki müşahededir. Şöyle bir itiraz olabilir: Neden algı durumunda algılananların gözlenir olarak ve kaybolmaları



durumunda ise hayal edilir olarak bulunması şartıyla onun idraki (ortak duyunun idraki) mümkün olmasın.

[50][İbn Sinâ]: Bu iki güç ile senin bu rengin bu tattan başka olduğuna ve bu renge sahip olanın bu tatta olduğuna hükmetmen mümkündür. Çünkü bu iki durum hakkında hükmeden güç, hükmedileceklerin hazırlanmasına ihtiyaç duyar. İşte bunlar da güçlerdir. (ortak duyu ve hayal güçleri)

[51][Semerkandî]: Nefsin duyu objelerini sadece cisimsel güçlerle idrak etmesi üzerine ikisinin varlığını birlikte kanıtladı. Onun açıklaması şöyledir: Biz duyulardan biriyle duyu objelerinin sadece bir türünü idrak ederiz. Belirli bir rengin belirli bir tattan farklı ve belirli bir sesin belirli bir kokudan farklı olduğuna hükmedilebilir. Yargı anında nefsin onları idrak etmesi için iki manayı idrak edecek cisimsel bir gücün varlığı kaçınılmazdır. Aynı şekilde onları koruyacak bir gücün varlığı da kaçınılmazdır. Çünkü nefis hüküm vermede tikelleri idrak eden bir güce ihtiyaç duyduğu gibi; onları koruyup saklayacak bir güce de ihtiyaç duyar. Yoksa başka bir duyu objesine yönelip idrak edilmesi durumunda öncekinin sureti yok olurdu. Böylece iki güç de ispat edildi. Men ise daha önce geçti.

[52][İbn Sinâ]: Aynı şekilde düşünen ve düşünmeyen canlılar tikel duyu objelerinde duyulur olmayan tikel anlamları ve duyum yoluyla gelmeyen anlamları idrak ederler. Örneğin koyunun kurtta idrak ettiği duyulur olmayan anlam ve koçun koyunda duyulur olmayan bir anlamı, duyunun onu gözlemlemesi sebebiyle yargıda bulunduğu tikel bir idrakle idrak etmesi gibi. İşte sende görevi bu olan bir güç vardır.

[53][Semerkandî]: Vehim gücünü ispat etmek istedi. Vehim gücü tikel anlamları idrak eden bir güçtür. Onun açıklaması şöyledir: Bütün hayvanlar algıdan kaynaklanmayan ve algısal olmayan tikel anlamları idrak eder. Koyunun kurtta “kaçma” anlamını ve koçun koyunda “arzu” anlamını idrak etmesi gibi. Keza bunun dışında tikel kişilerden idrak edilen tikel anlamlardan, ortak duyu ve beş duyuyla algılananlar dışında bu anlamların yapısı için duyulardan farklı bir güç kaçınılmazdır. Hayal gücü yapısı sebebiyle insan dışında akletmeyen nefslerde bulunmasıyla (tikel anlamlara dair yargıları itibariyle) duyulardan kaynaklanmamaktadır.

[54][İbn Sinâ]: Sende ve pek çok hayvanda yargı oluştuktan sonra anlamı ve sureti depolayan başka bir güç vardır.

[55][Semerkandî]: Hafıza gücünü açıklamak istedi. Hafıza gücü tikel anlamları koruyan bir güçtür. Bununla ilgili bilgi kitapta açıktır.

[56][İbn Sinâ]: Bu güçlerden (iç idrak güçleri) her birinin kendine özgü cisimsel organı ve özel bir ismi vardır. Birinci güç ortak duyu veya fantasya olarak adlandırılan güçtür. Bu gücün organı duyu sınırlarının başlangıcında özellikle de beynin ön kısmında dökülmüş olan ruhtur. İkinci güç musavvire veya hayal olarak adlandırılır. Bu gücün organı da beynin ön orta kısmında özellikle de son tarafında dökülmüş olan ruhtur. Üçüncü güç ise vehim gücüdür. Bu gücün organı da beynin tümüdür. Ancak buna özgü olan kısım ise beynin orta boşluğudur.

[57][Semerkandî]: Ortak duyunun organı beynin ön kısmından doğan duyu organlarının başlangıçlarında dökülmüş olan ruhtur. Sanki o kendisinden beş nehrin kaynaklandığı pınar başı gibidir. Her duyu organı algıladığı sureti ortak duyuya iletir. Böylece müşahede gerçekleşir. Sanki ön kısma dökülmüş olan ruh ortak duyu ve hayalin organı gibidir. Ancak bu kısımda olan, ortak duyuya ve arka kısımda olan hayale özgüdür. Vehim gücünün organı ise beynin tümüdür. Çünkü o beyinsel bütün güçlere hâkimdir. Vehmin beyinsel güçlere olan nispeti aklın nefssel güce olan nispeti gibidir. Fakat vehim gücünün mütehayyileyi kullanması için orta kısım diğer yerlere göre daha özeldir. Geleceği gibi orta kısım mütehayyileye özeldir.

[58][İbn Sinâ]: Hafıza gücüne, duyudan alınıp kendisine gelen suretleri ve vehimle algılanan anlamları birleştirip ayrıştırması için dördüncü bir güç yardım eder. Böylece suretler anlamlarla birleştirilir ve anlamlardan ayrıştırılır. Aklın kullanması durumunda bu güce müfekkire; vehmin kullanması durumunda ise bu güce mütehayyile denir. Bu gücün yönettiği yer beynin orta boşluğunun ilk parçasıdır. Ve sanki o, vehmin bir gücü gibidir ve vehim aracılığıyla da aklın bir gücü gibidir. Bu güçlerden geriye kalan zakire (hatırlama) gücünün yönettiği yer ise beynin son boşluğundaki ruhun doğal mekânıdır ve o da onun aletidir.

[59][Semerkandî]: Dördüncü olan idrak edici mutasarrıf güç vehim gücüne yardım eder. “İçinde” sözü boşluk içinde anlamındadır. Bu gücün tasarrufu duyudan gelen suretlerle

idrak edilen anlamlardır. Öyle ki suretleri veya anlamları birbirlerine ekler veya birbirlerinden ayırır ya da ikisini (suretleri anlamlardan) ayırır. Onda hayalî suretlerin idrak edilmesi zorunlu olduğunda bu “*hayal etme*” olarak adlandırılır. Ancak suretler üzerindeki tasarrufu ise açıktır. Anlamların tasarrufuna gelince, o ancak tikel suretlerden idrak olunur. Birleştirme, ayırma ve hazırlamada suretler ve anlamlar yönünde bir hareket kaçınılmazdır. Yine bu güçle hafıza ve hayal yardımıyla kaybolan anlamlar ve beğenilen suretleri tekrar elde etmek mümkündür. Bu yüzden çağrışım olarak adlandırılmış olan bu güç, akıl ve vehme yardım eder. Aklın, müfekkire ve vehmi kullanması durumunda bu güç mütehayyile olarak adlandırılır. Bu gücün yönettiği yer orta kısımdaki ilk bölümdedir. Sanki o, vehim gücünün bir tür gücü gibidir. Çünkü vehim onun aracılığı ile idrak edilenlerde tasarrufta bulunur ve onun kullanılması da yine bu anlamdadır. Aynı şekilde o vehim gücü aracılığı ile aklın da bir gücü gibidir. Çünkü vehim akla yardım edebilir ve o da vehim gücüne yardım edebilir. Hatırlamanın yönettiği yer son bölümdeki ruhun doğal mekânında olan bu bölüm, onun aletidir. Ancak zakire (hatırlama) olarak isimlendirilir. Çünkü hatırlama fiili ancak onunla tamamlanır.

[60][İbn Sinâ]: “İşte bunlar o aletlerdir” şeklindeki önermeye insanları götüren şey, beynin özellikle bir boşluğunda bozulma olduğunda onda bir hasarın kalmış olması sebebiyledir. Bu hükümde zorunlu olan değerlendirme, yaratıcının cisimsel olan için en kullanışlıyı öncelemesi ve ruhsal olanı sonraya bırakması ve onlarda her iki taraftan silinmiş örnekleri geri getirerek hükmetmede mutasarrıf olanı da beynin ortasına bağlamasıdır. Onun kudreti yücedir.

[61][Semerkandî]: Bu güçlerin organları bilinmektedir, güçlerden birine bir bozulma iliştiğinde bu bozulma onun organına da geçer. Onun “*zorunlu olanı değerlendirme*” sözü bu güçler itibarıyla sözü geçen koflaşmanın tahsisinden söylediğimize vurgu anlamındadır. İnsanın ihtiyaç duyduğunu öncelemesi yaratıcının hikmetinde zorunludur, insan önce cisimsel suretleri idrak edicidir. Bu cisimsel suretler ortak duyu ve hayaldir. Cisimsel suretlerin yakalanmasının kolaylaştırılması için ona en uygun yer beynin ön kısmındadır. Ruhanî suretleri yani tikel anlamları idrak eden (güç) ile onun deposu olan hafıza arka taraftadır. Cisimsel ve ruhanî suretlerde mutasarrıf güç ise ortada

bulunmaktadır. Böylece bu güç onlar hakkında yargıda bulunmakta, idrak edilen suret ve manalardan kaybolanları ise geri çağırılmaktadır. Allahın kudreti ne yücedir.

### **Altıncı Mesele: İnsanî Nefsin Güçleri Hakkındadır**

[İbn Sinâ]: **İşaret**

[62] İnsanî nefsin güçlerinde sınıflandırma yoluyla yapılan bu detaylandırmanın benzerine gelince; o da şudur: Akleden insani nefis, güçleri ve yetkinlikleri olan bir cevherdir.

[63][Semerkandî]: Hayvansal güçlerden geçenlerin benzeri insanî nefsin güçleri için de geçerlidir. İnsanî nefsin de güçleri ve yetkinlikleri vardır. Ancak bu tasnif bakımındandır, çünkü gerçekte o tek güçtür. Ancak bakış açılarına göre farklılaşmaktadır. Sanki o (nefis) ilki olmaksızın sınıflardır. Şüphesiz nefis farklı olan niteliklere sahip olduğundan dolayı mahiyeti bakımından farklıdır. Onun detayı tür yoluyla, ikincisi ise tasnif etmek bakımından yapılmıştır.

[64][İbn Sinâ]: Buna göre onun (insani nefis) güçlerden biri, bedeninin yönetimine duyulan ihtiyaca göre olandır ki bu da özel olarak ‘*ameli akıl*’ adını alan güçtür. Bireysel insanî işlerde yapılması gerekenler hakkında ‘*gerekli*’ hükmünü çıkartan bu güçtür. Böylece önsel, yaygın ve tecrübi öncüllerden (hüküm çıkararak) seçime dayanan amaçlara ulaşır. Bu hususta külli görüşten cüzi görüşe geçmek suretiyle nazari akıldan yardım alır.

[65][Semerkandî]: İnsani nefis; dünya ve ahiret işlerinde bedeninin yönetimine ve kendisinin yetkinleşmesine ihtiyaç duyar. Birincil ihtiyaç için bedeni yetkinleştirme ve yönetme gücü kendisine verilmiştir. Bu güç pratik akıl olarak adlandırılmaktadır. İkincil ihtiyaçtan dolayı ise zorunluluklardan teoriler çıkararak güç ortaya çıkmış, ona da teorik akıl denilmiştir. Birincisi, iyinin elde edilmesi için insanın kazanımıyla olan işlerde, nefsin fikirlerin kazanılmasını sağladığı bir güç olarak tanımlandı. İkincisi, nefis bu güçle insanın kazanımıyla olmayan varlıkların durumlarıyla ilgili düşüncelerin elde edilmesini sağlar. Şeyh (İbn Sinâ) zikrettiğimize yakın olan ilkinin dört illele tanımlamıştır. Dedi ki: O, tikel insani işlerden yapılması zorunlu olanda ya önsel (evveliyet) ya duyusal (hissiyet) ya yaygın (meşhûret) ya da deneysel (tecrübiyyet) öncüllerden seçimsel (ihtiyari) amaçlara ulaşması için zorunlu olanı çıkarır. Bu nazari

akıl yardımıyla olur. Çünkü bu öncüllerden çıkarım külli yönden bilgi olmadan doğru olmaz. Sonra (külliden) cüzi olana geçiş yapılır. Mesela: Her bir iyinin yapılmasının zorunlu olduğunu bildiğinde (bu bilgiden) iyi olması bakımından “adaletin” de yapılması gerektiğini çıkartırsın.

[66][İbn Sinâ]: Buna göre onun güçlerinden bir kısmı da kendi cevherini bilfiil akıl olarak yetkinleştirme ihtiyacına göre olandır. Bunların ilki, nefsin akledilirlere doğru olan ‘*istidad*’ güçtür, bir grup bunu ‘*heyulani*’ akıl olarak isimlendirir ki bu da lambadır. Onu başka bir güç takip eder ki, bu da nefis için ilk akledilirler meydana geldiği sırada ortaya çıkan diğer bir güçtür. Dolayısıyla akıl, ikincilin (akledilirler) elde edilmesi için hazır hale gelir. Bu düşünme ile gerçekleşir, eğer zayıf olursa bu zeytin ağacıdır ya da sezgiyle gerçekleşirse bu yine ondan daha güçlü olan yağdır. İşte bu ikinci güce ‘*bilmeleke*’ akıl denilir, o da fanustur. Bundan daha üstün dereceye erişeni ise neredeyse yağı ışık verecek olan kutsal bir güçtür.

[67][Semerkandî]: İkinci güç; nefsin, yetkinliği elde etmesi için kendisine ihtiyaç duyduğu bilfiil akıldır. Allah’ın nuru için Kur’an’da geçen örneklerde olduğu üzere o sınıflara ayrılmaktadır. “*Allah yerin ve göklerin nurudur*”<sup>667</sup> ayeti bu sınıflar (örneklendirme) için uygundur. Şeyh (İbn Sinâ) onu ayette geçen sınıflarla açıkladı. Bu, peygamberin “*nefsini bilen rabbini bilir*” sözünün açıklamaktadır. Onun sınıfları: İlk sınıf, çocukların nefsinde olduğu gibi potansiyel bir güçtür ki, nefis onunla akledilir ve suretlerin kabulüne hazır olur. Kendisindeki bütün suretlerden uzak, maddeye benzemesinden dolayı *heyulani* akıl olarak adlandırıldı. O kandil hücrelidir. İkinci sınıf ise nefis için temel doğruları ortaya çıkaran güçtür ki, kuramların elde edilmesini sağlar. Bedihi (apriori) olanların yerleşmesindeki yapısından dolayı bilmeleke akıl olarak adlandırılır ki, o camdır. Bu güç eğer zayıf olursa; nefis onunla kazanıma hazır olur. Ancak bu düşünme ile olur ki o, zeytin ağacıdır. Eğer düşünme olmaksızın sezgiyle kazanıma hazırlanması bakımından bundan daha güçlü olursa, o yağ olur. Ancak aynı şekilde dedi ki: Çünkü zayıf güçlü ile mahiyette birleşik olup, ikisini tek şey gibi yaptı. İnsanlar sezgiye fayda sağlayan bu gücün mertebelerinin güç ve zayıflıkta farklı olmasından dolayı çeşitlilik gösterirler. Bu mertebeleri aşmış olan güç, kutsal bir güçtür ki onun yağı neredeyse aydınlatır. Nur, akledilir suretlerdir. Şişe ise bilmeleke akıldır.

---

<sup>667</sup> Kur’an-ı Kerim, Nur 35.

Çünkü o, kendisinde nuru kabul etmeye güçlü bir yetenek var olmasından dolayı şeffaftır. Zeytin ağacı, nefsin düşünceyi kazanmasını sağlayan hazırlayıcı güçlerdir. Çünkü zeytin ağacı nurun kabul edilmesinde kabul etme yeteneğidir. Ancak bu yorgunluk ve hareketle olur. Yağ düşünce olmaksızın hazırlayıcıdır. Çünkü o (yağ) buna ağaçtan daha yakındır. Eğer kutsal güçle ateş ona dokunmasa da neredeyse onun yağı aydınlatır. Çünkü o kendi gücünden dolayı faal akıl olan ateş, onu güçten eyleme çıkarmasa da, neredeyse o, bilfiil akleder. Şarihler şeyhin (İbn Sinâ) zeytin ağacıyla düşünmeyi; yağ ile sezgiyi kastettiğini iddia etmektedir. Bunda farklı görüşler vardır. Çünkü eğer onun amacı yağ ile sezgi olsaydı neden onun sözü doğru oldu. Bu zamirin sezgiye dönmesi uygun olmadığından dolayı aynı şekilde o yağ olur. Yine onun sözüne bu açıklama da uygun değildir.

[68][İbn Sinâ]: Bundan sonra nefis için bir güç ve yetkinlik meydana gelir. Yetkinlik ise nefis için bilfiil akledilirlerin zihinde gözlenmiş ve temsil edilmiş olarak meydana gelmesidir ki, bu da nur üzerine nurdur. Güç ise nefis için kazanılmış ve kendisinden boşta kalınmış akledilirlerin meydana gelmesidir. Tıpkı kazanılmasına ihtiyaç duymaksızın istenildiği zaman gözlemlemek gibidir ki, bu da lambadır. Bu yetkinlik '*müstefad (kazanılmış) akıl*' olarak adlandırılırken bu güç '*bilfiil akıl*' olarak adlandırılır. Melekeden tam fiile çıkararak ve yine heyuladan melekeye çıkararak da '*faal*' akıldır ki o da ateştir.

[69][Semerkandî]: Nefis bu düzeye ulaştığında onun için '*yetkinlik*' ve '*güç*' ortaya çıkar. Yetkinlik, fiil ile elde edilmiş akledilir suretlerin nefis için ortaya çıkması olarak gözlem gibi olur. *O, nur üzerine nurdur, Allah dilediğini nuruna erdirir.*<sup>668</sup> Güce gelince, nefis bu güçle dilediğinde yeni bir çabadan yoksun olmaksızın kazanılmış akledilirleri elde eder. O, lamba olup bu yetkinlik için denildi ki, faal akıldan veya sezgiden istifade eden yapısından dolayı müstefâd akıl olarak adlandırıldı. O dördüncü mertebedir, bilfiil kazanımların ortaya çıkmasından dolayı bu güç bilfiil akıl olarak adlandırılır. O (güç) güçlerin sınıflarından üçüncü sınıftır. Nefsin bilmeleke akıldan müstefâd akla, heyulanî akıldan bilmeleke akla çıkması olan bir fiildir, onun bir sebebinin olması zorunludur. O (sebebe) geleceği üzere faal akıldır. Nefsin varlığının sebebi ve onun (nefsin) güçlerinin illetidir. Nur üzere nur olanın, müstefâd akıl olması

---

<sup>668</sup> Kur'an-ı Kerim Nur 35.

uygundur. Şüphesiz akledilen suretler nurdur. Akledilen suretleri kabul eden nefis ise aynı şekilde nurdur. Lamba ise bilfiil akıldır. Çünkü kendi kendine aydınlanıp, söndüğünde hızla yanmaktadır. Ateş ise faal akıldır. Çünkü ateş nurun sebebidir.

[İbn Sinâ]: **Tembih**

[70] Belki de sen şimdi düşünme ile sezgi arasındaki farkı bilmeyi arzulamaktasın. O halde dinle! Düşünme, nefsin çoğu durumlarda hayal etmekten yardım alarak yaptığı bir tür harekettir. Bu hareketle, bilinmeyenin bilgisine götüren şeylerden olan orta terimin ve onun yerine geçen şeyin yokluğu halinde bu ikisi, içerde veya benzerlerinde gömülü olanı meydana çıkarmak şeklinde talep edilir. Böylece bazen (düşünce) sonuca ulaşır, bazen de ulaşamaz. Sezgiye gelince, bu da zihinde orta terimin bir defada temsil edilmesidir. Bu (sezgi) ya hareket olmadan istek ve arzu olunca meydana gelir ya da istek ve hareket olmaksızın meydana gelir. Sezgiyle beraber orta terim veya onun hükmünde olan, temsil olunur.

[71][Semerkandî]: Sezgi veya düşünceyle olsun, nefsin bedihî (apriori) olanlardan kazanımsal (kesbî) olanlara geçişine değindiğinde ikisi arasında farkın ortaya çıkması için ikisini de tanımlamak istedi. Onun: *‘onunla istedi’* nefis onunla bu hareketi istedi demektir. Onun: *‘işin çoğunda hayal etmeye yardımcıdır’* sözü düşüncenin çoğunun suretlerden ve tikel anlamlardan olmasına işarettir. Onun: *‘onun yerine geçen şey’* sözü de İstisnâ kıyastaki istisnâ öncül gibi, ondan istenilen gereken anlamındadır. Onun: *‘ortaya koyma’* sözü nefsten bir olup yani orta terimde talep edileni veya hayal ve hafızada depolanmış anlamlardan ona denk olanı ortaya çıkarmak anlamındadır. Bu ancak iki depoda depolanmış anlamları talep eder. Onun *‘ona denk gelen şey’* sözü aklî suretlere işarettir. Onun *‘belki yerine getirir’* sözü ise belki hareket amaçlanana yerine getirir veya kesilir anlamındadır. Düşünme ancak biri orta terim yönünde diğeri orta terime denk gelen talep edilen yönünde olmak üzere iki hareketle tamamlanır. Sezgi, arzu ve taleple olsun veya olmasın orta terimin veya ona denk gelen şeyin hareket olmaksızın birden zihinde ortaya çıkmasıdır. Orta terim veya ona denk olan şey ya da onun hükmündeki ortaya çıkar. Onun *‘bir defada’* sözü birinci hareketin olmamasına işaret olup, *‘onunla temsil olur’* sözü ise ikinci hareketin olmamasına işarettir. İşte düşünme ve sezgi arasındaki fark hareketin olması ve olmamasıyladır.

[İbn Sinâ]: **İşaret**

[72] Kutsal güç ve onun varlığının imkânının daha fazla açıklamasını isteyebilirsin, o halde dinle! Sen sezginin varlığını, sezgi ve düşüncede insanların derece derece olduğunu bilmez misin? Onlardan bir kısmı, kendisine düşünme tekrar tekrar gelmeyen aptal, bir kısmı ise bir dereceye kadar keskin zekâsı var olup, düşünmeden yararlananlardır. Yine onlardan bir kısmı da bundan daha mahirdir ve onun sezgiyle akledilirlere ulaşmada isabeti vardır. İşte bu maharet de tüm insanlarda bir birine benzemeyip, aksine bazen azalır bazen çoğalır. Ve tıpkı sen noksan tarafını, sezginin yokluğunun son noktasında bulursun. Buna göre kesin olarak bil ki, fazlalık tarafının son noktasının, öğrenim ve düşünceden müstağni kalmış olması çoğu halde mümkündür.

[73][Semerkandî]: Sezgiye ulaşan gücün kutsî bir güç olduğunu belirttiğinde onun varlığının imkânını açıklamak istedi. Onun açıklaması şöyledir: Biz sezginin varlığını bilmekteyiz. İnsanların çoğunun düşünmede farklı olmalarında olduğu gibi, bazı insanlar için zihinde düşünme olmaksızın orta terimler ortaya çıkmaktadır. Keza sezgi içinde böyledir. İnsanların bazıları düşünmeden yararlanmayıp, yani fayda olarak onlara düşünme tekrar tekrar gelmez. Bazı insanlarda ise düşünmede isabet vardır. İnsanlar için düşünmede mertebeler olup, bu mertebelerden bazıları sezgiden yoksun olup, bazıları ise daha zekidir. Onun için akledilirler sezgi ile ortaya çıkar. Bu zekilik insanlarda farklıdır ve bazılarında daha azdır. Düşünme ve sezgi nitelik ve nicelik itibariyle eksilme ve artma kabul etmektedir. Niceliğe gelince sayı çokluğu ve azlığı içindir. Nitelik ise onu (orta terim) idrak ve yerine gelme hızı içindir. Birincisi (nicelik) sezgide hareketten soyutlama sebebiyle daha çok olur. İkincisi (nitelik) ise düşünmenin hareketi kapsamamasından dolayı düşünmede olur. Her eksilme ve artma kabul eden için iki uç ve bir orta vardır. İnsanın gücü itibariyle sezgi için bir uç olması mümkündür. Onun “*onun son noktasının öğrenim ve düşünceden müstağni kalması çoğu durumda mümkündür*” sözü hakkında farklı görüşler vardır. Zikrettiğinden gerekli olan sadece insan için mümkün olan gayedir. İşte bu gaye çoğunda düşünmeden müstağni olması bakımından olur. Böylece gerekli olan değişti.

**Yedinci Mesele: Faal Akıl ve Nefsin Ondan akledilir Suretleri Kabulünün Keyfiyeti Hakkındadır**

[İbn Sinâ]: **İşaret**



[74] Daha fazla derinleşmek istersen bilmelisin ki, bizde aklî suretleri resmeden şeyin, cisimden başka ve cisimde olmayan olduğunu ve ondan önceki sureti resmedenin de cisimde bir güç veya bir cisim olduğunu sana açıklayacağız. Zira suret, güçte meydana geldiği zaman güç ondan kaybolmaz. Görmüyor musun ki, güç o suretten kaybolmuş ve sonra tekrar ona dönüp, yönelmiştir. O zaman burada, onda sonradan temsil edilenden başka bir şey mi meydana gelmiştir? Bu durumda suretin ondan kaybolması gerekir. Ve idrak edici güçten bu suret, bir tür batıp gitmeyle ortadan kalkmıştır.

[75][Semerkandî]: Daha önce geçenlerle işaret ettiği gibi bu bölümde faal aklın varlığını ispat etmek istedi. Bunun için “*daha fazla derinleşmek*” dedi. Onun ispatı öncüller üzerine mebnidir. Burada akledilir suretlerin kendisinde resmedildiği şey ilerde geleceği üzere cisim ve cisimsel değildir. Daha önce geçtiği üzere akledilir suretlerden önce suretlerin ve tikel anlamların kendisinde resmedildiği şey cisimsel veya cisimdir. Ancak “*akledilir suretlerden önce*” dedi. Çünkü akledilirlerin çoğu tikellerden müstefattır. İdrak bölümünde tanımlandığı gibi gücün bir şeyi idraki, o şeyin suretinin o güçte resmedilmesidir. Suret, idrak edici güçte ortaya çıkınca somut olanın temsilinin idrak anlamına gelmesi ile güç ondan habersiz kalmaz. Çünkü biz gücü suretten habersiz kabul ederek sonra surete yönelip ve sureti idrak ettiğini varsayarsak güçte suretin temsili dışında bir şey gerçekleşmez. Başka öncülün tezatinin aksiyle bundan şu sonuç ortaya çıkar ki, o (öncül) ise “*güç suretten habersiz olursa, suret güçten bir tür batıp gitme ile ortadan kalkmış olur*” sözümüzdür.

[76][İbn Sinâ]: Hayvanlarda olan vehim gücüne gelince, bu batıp gitmenin bazen iki yönde vuku bulması mümkün olur. Birincisi onun deposu gibi olan başka bir güçte vehimden batıp gitmesidir. İkincisi ise yine depo gibi olan başka bir güçte saklanıp vehimden gitmesidir. Birinci yönde vehme ancak yeni bir kazanım çabasıyla geri döner. İkinci yönde ise yeni bir kazanım çabası olmaksızın depoyu dikkatle inceleyip ona yönelme ile geri döner. Bunun benzeri bazen cisimsel güçlerde korunmuş hayalî surette de mümkündür. Dolayısıyla onların depolanmasının bir organda veya organdaki bir güçte bulunması mümkündür. Onların, (hayali suretler) cisimlerimizin ve cisimlerimizin güçlerinin parçalanma ihtimali nedeniyle başka bir organdaki güçten silinmesi mümkündür. Belki cisimsel olmayanda bu mümkün olmayabilir.

[77][Semerkandî]: İdrak edici güç idrak edilen suretten habersiz olduğunda, bu suret ondan bir şekilde kaybolur. Her idrak edici güç gibi vehim için de bir depo vardır. Zeval bulmanın vehim ve onun deposunda gerçekleşmesi mümkün olup, eğer bu vehimde olursa unutma, vehmin deposunda olursa zihin karışıklığı olur. Birinci yönde suret yeni bir kazanım çabası olmaksızın dönmemekteyken, ikinci yönde ise yeni bir kazanım çabası olmadan deponun dikkatle incelenmesiyle dönebilir. Ortak duyudan hayalî suretlerin kaybolmasında da durum böyledir. Hayalî suretler, deposu olan hayalden de aynı şekilde kaybolabilirler. Yeni bir kazanım olmadan suretin ikinci olarak dönmesi mümkün olur. Ancak kendisinde bölünme ve çokluk olanda bu doğru olabilir. O cisim veya cisimsel olup, cisim ve cisimsel olmayana gelince açıklandığı gibi onda bu doğru olmaz.

[78][İbn Sinâ]: Dahası deriz ki, biz akledilirlerde de bu iki durumun bir benzerini, yani silinip geri gelmenin bir benzerini buluruz. Fakat sana beyan edildiği gibi akledilirleri resmeden cevher ne cisimseldir ne de bölünür. Dolayısıyla onda tasarruf edici ve depo gibi bir şey bulunmaz. Onun mutasarrıf gibi olması, cisimlerden bir şey olması ve güçlerinin depo gibi olması uygun değildir. Çünkü akledilirler cisimde resmolunmazlar. Zira o, (akledilir suret) bilfiil akılsal bir cevherdir.

[79][Semerkandî]: Bu öncüller ispatlanınca akledilir suretlerde bu iki durumun benzerini bulmaktayız diyoruz. Biz bazen aklediliri unutup, sonra onu aklederiz. Bu bazen yeni bir çaba ile bazen de yeni bir çaba olmaksızın olur. Akledilirlerin kendisinde resmedildiği cevher için akledilirler ortaya çıkmadığında onları koruyan bir şeyin olması zorunlu olur. Yoksa geçtiği üzere neden onların farkında olmasın. Ancak ileride geleceği üzere onda bölünme ve çokluk olmayıp, depo ve tasarruf edici gibi bir şey de bulunmamaktadır. Dolayısıyla onun mutasarrıf gibi olması, cisimlerden bir şey olması ve güçlerinin depo gibi olması doğru değildir. Çünkü daha sonra geleceği gibi akledilirler cisimde resmolunmazlar. İşte burada cevher dışında akledilir suretin bilfiil zâtı için kendisinde bulunan bir şey olur. Cisim ve cisimsel olanın akledilirleri resmetmesinin imkânsızlığından o, cisim ve cisimsel olamaz. Çünkü nefis, nefis olması bakımından bilfiil hatta bilkuvve akledilirleri resmeden değildir. O (nefis) mücerret cevher olup, bilfiil akledilirlerin resmedildiği nefis olmayıp, işte o faal akıldır. Eğer “geçen öncüllerden sadece kaybolan surettir” diyorsan öyle ise yeni bir kazanım çabası

olmadan yeniden kazanılan şeyde korunur. Böylece o şeyde korunmuş olur. İşte burada ancak sebep olmadan bir şeyin ortaya çıkmasının imkânsızlığından bu dönüş için bir sebebin olması bölümde bu gayeyi size ifade eder. Ancak bundan o suretin onda ortaya çıkması gerekli olmaz. Faal aklın onlara göre ortaya çıkan sonuçlarla vasıflanmaksızın olayların ortaya çıkışına sebep olmasında olduğu gibi bir şeyde etkili olan orada meydana çıkan sonuç olamaz. Çünkü ortaya çıkanların onda gerçekleşmesini kabul ettik. Fakat neden onun faal akıl olduğunu söylediniz? Neden onun resmedilen nefis olması mümkün olmasın. Dedin ki: Mürekkebin sözümüzde olduğu gibi akledilir işler parçasına ihtiyaç duyar. Yok (madum) olan duyulur olmayıp, imkânsız olan da yoktur (madum). Bu anlamların örnekleri daima kendilerinde gerçekleşmektedir. Zâtıyla yaptığı olmayıp, onun için daima onunla resmedildiği asıl bir yerin olması kaçınılmazdır. İşte bu yer bizzat akıl bil fiildir. Nefslerin onunla hayat bulması yansıma yolu ile olur. Nefsler ancak bizzat değil, şeyler vasıtası ile fiilde bulunur ve aklederler. O şeyler ise nefsin dışındadır. Bu iyi bir cevaptır.

[80][İbn Sinâ]: Faal akılla nefislerimiz arasında bir tür bitişme gerçekleştiğinde faal akıldan nefislerimizde özel hükümlerin bu özel yeteneklerine özgü akli suretler resmolunur. Nefs bu aklî cevherden yüz çevirip bedensel âlemde olana veya diğer bir surete yöneldiği zaman daha önce resmolunan olunan şey silinir. Onunla kutsal tarafa simetrik olan ayna, ondan yüz çevirmiş, duyu tarafına veya kutsal durumlardan başka bir şeye doğru yönelmiş olur. Bu da ancak bir meleke kazandığı zaman olur.

[81][Semerkandî]: Akledilir suretin cevherimiz dışında olanda ortaya çıktığı bilindiğinde, bu istidatla özel aklî suretlerin resmedildiği nefislerimizle onun (faal aklın) arasındaki ittisal ne zaman gerçekleşir? Yani aklî suretlerden bazıları diğerleri olmaksızın bütününde onda (nefste) resmedilmesiyle beraber (tümel anlamın oluşumu) resmedilmektedir. Ancak bu bazılarının kabul istidadına göre olmaktadır. Tikel idraklerden özel hükümler için olan bu istidat bazısını kabul için veya ona ileten tümel idrakler için hazırlayıcıdır. Böylece nefis ondan uzaklaşıp cisimsel aleme veya onda kaybolan aklî diğer bir surete yönelir. Sanki nefis âlem-i melekûta uzanan bir ayna gibi olup sonra duyu tarafına veya melekût âleminden başka bir şeye döner. İstidada göre olan bu irtisam ancak nefsin düşünmesi yoluyla olur. Yönelme (teveccüh) ittisal melekesidir. Yani faal akla ittisalin kendisiyle gerçekleştiği bir yapıdır.

[İbn Sinâ]: **İşaret**

[82] Bu ittisalin sebebi, heyulanî akıl olan uzak bir güç ve bilmeleke akıl olan kazanıcı bir güçtür. Ayrıca bilfiil akıl diye isimlendirilen yer etmiş bir meleke sebebiyle istenildiği zaman aydınlanma yönüne doğru nefsi kabule tam olarak hazırlayan bir güçtür.

[83][Semerkandî]: Bu ittisal sonradan olup bunun illetinin olması zorunludur. Bu sebepler heyulanî akıl, mutavassıta ve bilmeleke akıl olmak üzere üç uzak illettir. Onlar bedihî olanların ortaya çıkması vasıtasıyla ittisal eder. Yakın illet ise tam istidada sahip güçtür. Dilediğinde yer etmiş bir meleke ile faal akla yönelmesi onun görevidir. O daha önce belirtilen bir yapı (heyet) olup, bu güç bilfiil akıl olarak adlandırılmaktadır.

[84][İbn Sinâ]: Nefsin duyusal hayallerdeki musavvire ve zakirede bulunan manevi örneklerdeki tasarrufunun çoğu, vehim gücünün kullanımı iledir. Müfekkire (düşünme) ise, nefis için aralarındaki bir tür bağıntıdan dolayı ayrıık cevherlerden gelen soyutlanmışları kabul yönünde bir istidat kazandırır. O, bunu durumun gözlenmesi ve iyice düşünülmesiyle gerçekleştirir. İşte bu tasarruflar her bir suret için olan tam bir istidadı özelleştirenlerdendir. Bu tahsis, aklî anlamın aklî bir anlam için olmasını ifade eder.

[85][Semerkandî]: Faal akıldan aklî suretlerin kabulü yönünde nefsin tam uygunluğunun ortaya çıkmasının illetine bir işarettir. O (illet), musavvire ve zakirede yani hayal ve hafıza ile vehim gücünün kullanımı ile depolanan tikel anlamlarda ve tikel suretlerde nefsin tasarrufunun çokluğudur. Şüphesiz nefis tikelleri idrak edip, bu iki güç vasıtası ile onlarda tasarrufta bulunur. Çünkü tasarrufun çokluğu soyut suretlerin ve tikel anlamların faal akıldan kabul edilmesi yönünde hazırlık olması bakımından nefis için faydalıdır. Mesela nefis düşünme ve vehimle Zeyd ve Amr'ın hayali gibi tikel suretlerde, Zeyd'in bilgisi ve Amr'ın cömertliği gibi tikel manalarda tasarruf eder. Bu durumda insan olması bakımından insan suretinin ve faal akıldan olmaları bakımından bilgi ve cömertliğin suretini kabul yönünde istidat olarak nefste ortaya çıkar. Aynı şekilde gerekliliklerinin (levazım), arazlarının, (avâriz) parçalarının suretlerini, parçalarının gerekliliklerini, arazlarını, bu parçaların gerekliliklerini veya arazlarını ve o parçaların gerekliliği ve ortaya çıkmasının kabulü yönünde olur. Bu, açıklamaya gerek olmadan düşüncelerimizin durumunun müşahadesiyle bilinmektedir. Bu tasarruflar bazı

suretler olmaksızın bazılarının kabulünde tam istidat için daha önce geçen özelliklerdir. Bu tahsis, var olan tasavvurların anlamlarının akledilmesini veya var olan münferit tasdikâtı veya aklî anlamların kabulü için söz konusu anlamların levazımı, levâhiki ve parçalarının tasavvurunu ve bunun dışında geçtiği gibi karışımı ifade eder. Özellikle bir türden olduğunda her bilimin öncüllerinin uygulamasının, o bilimden olanın kabulü için güçler istidadı ifade eder. Geometrik kıyasların uygulamasının geometrik suretlerin kabulü için istidat ifade etmesi gibi, İlahiyat da ilahiyat için olup bunun dışındakilerde de böyledir.

**Sekizinci Mesele: Nâtık Nefs Olsun veya Olmasın her Cevherin Akleden olup, Cisim ve Cisimsel Olmadığı Hakkındadır**

[İbn Sinâ]: **İşaret**

[86] Eğer şimdi sen kendin için akledilir anlamın bölünende ve konumu olanda resmolunamadığının açıklanmasını istiyorsan iyi dinle! Biliyorsun ki, bölünmeyen şey, kendisi için konumda bölünmesi gerekmeyen pek çok şeyle birlikte olur. Şöyle ki onun çokluğu, konumda alacalıdaki parçalar gibi bölünen birçokluk olmayıp, fakat konumları farklı farklı pek çok şeye bölünen olduğunda, onun bölünmeyen bir şeyle birlikte olması mümkün olmaz.

[87][Semerkandî]: Bu mukaddime amaçlananı açıklamak içindir. Onun açıklaması şöyledir: Bir şey ya 1- cisim gibi konumda bölünmüş olur veya 2- nokta gibi konumda bölünmüş olmaz. Eğer nokta gibi konumda bölünmüş değilse, herhangi bir yönde bölünmemiş olsun veya olmasın ondaki her şeyin konumda bölünmemesi mümkün olur. Ancak bu bölünmeme konumla değildir. Cins ve fasılla olması (bölünmesi) ise siyahlık gibi veya siyahlığın bütünü ve sıcaklıkta olduğu gibi değildir. Halin bu yönde bölünmesi yerin konumla bölünmesini zorunlu kılmaz. Alacalı gibi konumda bölünene gelince onun parçaları konum bakımından ayrı olduklarından onda yer etmesi mümkün olmaz. Çünkü halin bu yönde bölünmesi yerin bölünmesini de zorunlu olarak gerektirir. Şayet yer konumla bölünmüşse, konumda bölünmeyen yer olması bakımından onda çözülmesi mümkün olmaz. Çünkü o bölünmüş yer olması ve bölünmemiş hal olması bakımından ikisi arasında karşılıklı uyumsuzluk vardır. Hatta eğer olursa ancak başka bir görüşle çizgide noktanın dağılması gibi olur. O çoğalmış bir şey olması bakımından değil bilakis bütün olması bakımındandır.

[88][İbn Sinâ]: Şüphesiz akledilirler içinde bölünemeyen anlamlar vardır. Aksi takdirde akledilirler ancak bilfiil kendi ilkeleriyle kaynaşmış olurlar. Bununla beraber her sonlu veya sonsuz çoklukta bilfiil birliğin bulunması gerekir. Akledilirlerde bilfiil birlik bulunduğu ve bilfiil birlik olması bakımından da akledildiği zaman, o (birlik) ancak bölünmemesi bakımından akledilir. Öyle ise o, konumda bölünen şeyde resmolunmaz. Zira her cisim ve cisimdeki her bir güç bölünendir.

[89][Semerkandî]: Bu öncül ispatlanınca akledilirlerin bilfiil bölünmemiş anlamların olması zorunlu olur. Çünkü varsayılan her bir akledilir, eğer bilfiil bir ise amaçlanan olur. Şayet çok sayıda ise onda bilfiil bir olarak bulunması zorunludur. Yoksa her akledilir, bilfiil sonsuz olan parçalardan mürekkep olurdu. Bilfiil sonsuz olanın akledilmesinin imkânsızlığından, akledilir olarak kalması imkânsızdır. Bu imkânsızlığın gerekliliğiyle birlikte her çoklukta bilfiil bir olanın zorunlu olmasından aynı şekilde amaçlanan gerekir. O ise amaçlanan olup bu ikincisinde tartışma vardır. Akledilirlerde bilfiil bir olanın varlığının ispatlanmasıyla, akledilir bir olması ve bölünmemesi bakımından akledildi. Onun akledilmesinin anlamı, onun idrak edende resmedildiği ve bu idrak edenin ancak başka bakış açısından değil de o olması bakımından zâtı ile onu idrak etmesidir. Onun bu idrak edilen olması bakımından, bir olanın idrak edende ortaya çıkması gerekir. Bu idrak eden konumla bölünmüş olmaz. Her cisim ve her cismin gücü konumla bölünmüş olup, bu idrak eden cisim ve cisimsel olmaz. Denilebilir ki: akletmenin “*akledilenin suretinin idrak edende ortaya çıkması*” olduğunu kabul etmiyoruz. Bunun geçersizliğini kabul etmeyip, (gerekçeyi) idrakin tanımında açıkladık. Fakat neden bu idrak edenin konumda bölünmüş olması mümkün olmasın? Bu suret parçaların toplamıyla birliğin gerçekleşmesi gibi bölünmüş olması bakımından değil, toplu olması bakımından onunla gerçekleşir. Cismin gücünün kaçınılmaz olmasını, birlik ve nokta gibi cisim ile bölünmemiş olmasının gerçekleşmesinin mümkün olması için onun (cismin gücünün) bölünmüş olmasını kabul etmiyoruz. Şayet bunu kabul edersek ancak o, idrak edenin konumda bölüneni idrak etmekte olur ve bu onda resmedilen olması ile çelişkilidir. Bu durumun benzerinde yerin konumla bölünmesinin gerektiğini zikrettiniz. Böylece idrak eden konumla bölünmüş olur. Böyle olan her şey ya cisim veya cisimseldir.

[İbn Sinâ]: **Vehim ve İşaret**

[90] Belki de sen şöyle dersin: “Bazen birliğe dair aklî suret için, benzer parçalara vehimsel olarak bölünmenin gerçekleşmesi mümkündür.” O halde dinle: İki eşit bölünenden her biri için aklî tasavvurun tamamlanmasında diğeriyle beraber bulunma şartı olduğu için o ikisi, şartın şartından ayrılığı gibi bir birinden ayrı olur. Yine bu durumda ancak kendi parçaları olan iki şartla akledilen şey bölünen olur. Yine o bölünmenin gerçekleşmesinden önce şartı yitirmiş olduğu için akledilir olmaz.

[91][Semerkandî]: Bu cevabıyla birlikte geçen sorudur. Onun açıklaması şöyledir: Bu akledilirin suretinin bilfiil konumda bölünmediğini kabul ettik. Ancak neden onun cisim ve cisimsel olanda çözülmesini engellediğini söylediniz? Neden konumda vehimle benzer parçalara bölünmesi mümkün olmayıp, aynı şekilde yeri olsun. Böyle olan bir şey ise ya cisim veya cisimseldir. Ancak benzer parçalara meylettir. Çünkü o eğer benzer olmayana bölünmüş olsaydı bilfiil bölünmemiş olurdu. Dedi ki: Bu suretin vehimle konumda bölünmesi mümkün değildir. Çünkü o (suret) benzer olmayana bölünürse diğeriyle beraber bu suretin aklîliğinin tamamlanmasında şart olarak veya olmayarak benzer iki kısımdan her biri diğeriyle yakın olmaz. İlk olarak çelişkiyi gerektirdi. Şayet şart olursa üç yönde olur. Birincisi eğer şart ise bu suret için şart olanın şarttan farklı olmasından, o ikisi farklıdır. Ancak mahiyette ikisi eşit olup, şeyin kendisi için farklı olması gerekti. Eğer “*şart olunan için şartın farklı olmasının her yönden olması gerekmez*” diyorsan mahiyet itibariyle değil, olmadan ikisi bütünü için hepsi olması itibariyle onun için ikisinin farklı olması neden mümkün değildir? Bir kısım olarak yapısı itibariyle birlikte ikisi bu mahiyeti kapsamaktayken parçası için bütünün yapısı şart olarak gerekir dedin. Ancak “*diğeriyle beraber*” dedin. Çünkü o ikisinden her biri bir parçadır. Eğer haricî olanla beraber bulunmazsa onun yapısı şart olarak doğru olmaz. İkincisi bilfiil konumda bölünmeyen varsayılanın bölünen olması gerekir. Çünkü akledilen iki şart olmadan akledilmez. O ikisi (iki şart) bilfiil konumda bölünen onun parçasının iki miktarıdır. Üçüncüsü bölünme gerçekleşmeden önce iki parça ortaya çıkmayıp, onun aklîliğinin şartı kaybolur. Böylece akledilir olmaz. Biz onu bölünmeden önce akledilir varsaydık.

[92][İbn Sinâ]: Şart olmaz ise bu durumda akledilir suret, varsayılan bölme sırasında ancak arazî bakımdan akledilirliğin tamamlanmasında katkısı olan bir şeyle beraber

akledilir olur. Oysa biz akledilir sureti yabancı eklentilerden soyut bir suret olarak varsaymıştık. O halde o, kendisi için hazırlanmış olan bir yakınlıktır.

[93][Semerkandî]: Her iki kısımdan biri aklî suretin aklî olmasının tamamlanmasında şart olmayınca yine çelişki gerekir. O akledilen suretin zorunluluğu olup, bu namattan sekizinci kısım ile çelişkili olmaktadır. O ancak yabancı ekler için soyut ilişkidir. Onun açıklaması şöyledir: İki kısımdan her biri eğer şart olmazsa varsayılan bölünmede akledilen suret akledilir olmasının tamamlanmasında kendisi için giriş olmayanla beraber akledilir oldu. O iki kısımdan her biridir. O mahiyetinden yabancı arazlar için bir ilişmedir. Onun soyutlanmasının zorunluluğu bildirilmiş olup bu çelişkidir. “*Ancak amaç olmadan*” dedi. Çünkü bu suretin akledilmesinde iki kısımdan her biri için bir giriş vardır. Çünkü o (suret) bölünmeden sonra giriş olmadan akledilemez. Ancak bu bizzat olmaz, yoksa şart olurdu. Değerlendirme onun hilafıdır.

[94][İbn Sinâ]: Nasıl olmasın ki o, kendisinde en az bir erişim miktarı olan bir sebep nedeniyle ona arız olmuştur. Zira iki kısımdan biri, suretin türünü bir birine benzer olsunlar diye koruyandır. Buna göre soyutladığımız suret hala toplama, ayrıklaştırma, artırma, eksiltme, bir konumla özelleştirme türünden yabancı bir yapıyla kaplıdır. Dolayısıyla o, varsayılmış suret değildir.

[95][Semerkandî]: Bu bizim söylediğimize vurgudur. O şöyledir: Nasıl akledilir suret yabancı eklentiler için ilintili olmaz? Çünkü o (akledilir suret) eğer her hangi bir yönle konumda bölünürse onun için miktarın olması zorunludur. Kendisinde bu miktar bulunan, bu iki kısmın toplamından oluşmakta olup, o (miktar) onun maddesidir. O, akledilen bu suretin ortaya çıkmasında yeterli olarak ondan daha azında olur. Çünkü bu iki kısımdan her biri, ikisinin yapısının diğeri için eşit olmasından ve her hangi bir hilafın nitelikte bir arada bulunması bakımından bu suretin türünü korur. İki kısım da şart olunca açıklık bakımından ondan daha az değildir. Kendisinde miktar olanın onda olması ve onun bir kısmında yeterlilik olunca her iki kısımdan ona yabancı olan eklentilerin ona ilişmesi veya ayrılması ve iki kısımdan birinin diğeri fazla veya eksik olması gerekir. Suret bütünle beraber var olup, her iki kısımdan biriyle beraber ve konumda bölününce konumdan onun konumunun olması zorunlu olur. Çünkü o maddeye sahip olup, madde ise zorunlu olarak her hangi bir konum gerektirir.



[96][İbn Sinâ]: Duyusal ve hayali surete gelince, nefsin onları konumları bir birinden ayrı, maddesel yabancı yapılarla birlikte olan parçalar şeklinde mülâhaza etmesi için, onların resim ile işaretlerinin konum sahibi ve bölünmeyi kabul eden şeyde olmasına ihtiyaç duyulur.

[97][Semerkandî]: Akledilir suretin cisim ve cisimsel olanda çözülmesinin imkânsızlığını açıklayınca farkın tamamlanması için duyusal ve hayalî suretin onda çözülmesinin zorunluluğunu açıklamak istedi. Onun açıklaması ise şöyledir: Duyusal ve hayalî suret farklı konumu olan parçalara sahip yapısından dolayı, maddesel yabancı yapılarla bitişik olduğundan konumu farklı olmayan parçalarının idraki olmadan, nefsin onları idraki mümkün değildir. Zeyd’i algıladığımızda veya hayal ettiğimizde ayak, el ve baş gibi maddesel yabancı yapılardan onun konumu farklı olan parçalarıyla ilintili olarak nefsin idrak etmesi zorunludur. Başın sureti maddede ve maddedeki farklı bir konumda idrak olunur. Elin idrak edildiği bir konum olduğu gibi ayak için de böyledir. Bu idrak bölünmeyi kabul eden yani maddesel olanda ve konumu olanda onun hayalî ve duyusal resim oluşur. Duyusal suretler resme uygun olup, hayalî resim ise o da sonuçtur.

[İbn Sinâ]: **Vehim ve Tembih**

[98] Veya şöyle de diyebilirsin: “Aklî suret, bazen kendisine ilave edilmiş anlamsal görelilikle birliğe dair cins anlamının türsel fasıllarla bölünmesi ve birliğe dair türsel anlamın tasnif edilmiş arazsal fasıllarla bölünmesi gibi bölünebilir.” O zaman dinle: Bazen bu caizdir. Fakat bunda tümelin, onu ilk suretin parçası olmayan bir suret kılacak bir tümele eklemesi söz konusudur. Çünkü cinssel ve türsel akledilirin zâtı, kendi akledilirliğinde toplamı tek bir cinssel veya türsel anlamı meydana getirecek olan türsel ve sınıfsal akledilire bölünemez. Zira onların bölünmüş tek bir anlamla bağlantıları, parçaların bağıntısı gibi değildir, aksine tikellerin bağıntısı gibi olur. Şayet daha önce sunduğumuz yalın akılsal tek bir anlam, bir açıdan farklılaşanlarla bölünseydi daha önce benzerlerine bölünmeyi kabul etmenin doğurduğu şüpheye benzeyen yönden başka olurdu ve de onun her bir parçası söz konusu edilen yalın olmaya daha uygun olan olurdu.

[99][Semerkandî]: Bu soru onun “aklî suretin benzer kısımlara bölünmesi mümkün değildir” sözü üzerine vârid oldu. Onun cevabı şudur: Mesela hayvan gibi bir olan

cinsin anlamı ayırt edici özelliklerine izafetle akleden (nâtık), akletmeyen (gayrı nâtık) ve bu ikisi dışında türlere ayrılmaktadır. Mesela insan gibi bir olan türsel anlam arızı ayırt edici özelliklerine izafetle sınıflara ayrılmakta olup, zenci ve rumî gibi sınıfları vardır. Cinse ve türe ait anlam kısımlara ayrılmaktadır. Cevap: Aklî surette engellediğimiz şeyin bölünmesi tikellere ve parçalara olması iki anlamda olup, o birinci kısımdır. İkincisi ise mümkün olup, gerçekte bölünme olmayıp akleden (nâtık) gibi tümel bir suretin diğer bir tümel surete eklenmesidir. Böylece onu insan gibi üçüncü suret yaptı. Ortaya çıkan birinci suretten (hayvandan) bir parça değildir. Hayvan gibi cinse ait akledilirin akledilir zâtı eşek, at ve insan gibi türsel akledilirlere bölünmez. Bütün bunların toplamı hayvan kelimesinin içinde vardır. Aynı şekilde insan gibi türsel olan rumî ve zenci gibi sınıfsal akledilirlere bölünmez. Onların tümü insanın anlamında ortaya çıkmaktadır. Onların bölünmüş anlama nisbeti tikellerin tümele nisbeti gibi olur. Eğer bunun aklî suretin parçalarına bölünmesi olduğunu kabul edersek, ancak bu içinde olduğumuz dışındadır. Çünkü sözümüz onun (suretin) benzerine bölünmesidir. Bu bölünmesi ise farklı olanlardır. Aynı şekilde bu bize zarar vermez. Onun basit parçalarından her biri yerinin soyutlanması üzerine amaç için engel olan basit kılınmasından daha uygundur. Şüphe sona erdiğine göre artık sözü sonlandırabiliriz.

### **Dokuzuncu Mesele: Her Akledenin Akledilir ve Her Akledilirin de Akleden Olması Hakkındadır**

[İbn Sinâ]: **İşaret**

[100] Sen biliyorsun ki, bir şeyi akleden her şey, bilfiile yakın bir güç ile aklettiğini de akleder. Bu, onun kendi zâtından dolayı kendini akletmesidir. Dolayısıyla bir şeyi akleden her şey, kendi zâtını akleder.

[101][Semerkandî]: Bu bölümde her akledenin kendisini akledip, akledilen olduğu ve varlıkta her soyut akledilenin kendisi ve kendisi dışındakiler için akleden olduğunu açıklamak istedi. Birincisine gelince çünkü her bir şey, bir şeyi akledip, o fiilden yakın güçle kendisinin bu şeyi aklettiğini de akleder. Ne zaman bu şeyi aklettiğini aklederse kendisini de akleder. Sonuç olarak bir şeyi akleden her şey kendisini de akleder. Çünkü bir şeyi akleden her şeyin kendisini akletmesi zorunludur. Onun hükmü onun sabit oluşuyla apaçık olur. Bedihî olan (şey) fiile yakın şekilde bil kuvve akledilen olur. Yani istediği zaman akleder. Bu güç bazen heyulanî aklın durumunda olduğu gibi uzak,

bilmeleke akılda olduğu gibi orta olabilir. Bazen de bilfiil akılda olduğu gibi tam bir istidadın toplanmasıyla yakın olur. Öyle ki o gerçekleştiğinde aklın dilediği zaman akletmesi mümkündür. Denilebilir ki: Hükümün bu aklın sabitliği ile apaçık olduğunu kabul ettik. Fakat apaçık mesele ancak sınırının tasavvurundan sonra onunla hükmedilir. Neden bu akletmenin tasavvurunun imkânsız olması mümkün değildir? Dedin ki: Bir şeyin akledilmesi bu şeyin akleden nezdinde ortaya çıkmasıdır. Bu akletme onda hâsıl olur, böylece akledilmiş olur. Aynı şekilde onun zâtı orada hasıl olur. Neden “*onlara göre akletmenin şeyin kendisinin değil, suretinin ortaya çıkmasıdır*” dedin? Aynı şekilde biz bazen bir şeyi bazen akledebiliriz ve akletmemizin gerçekleşmesiyle akletmemizi akledemez olabiliriz. Büyük öncüle gelince: O “*ne zaman aklederse bu şeyi ve kendisini akleder*” sözüdür ki bu açıktır. Çünkü “*Bu şeyin akledilmesi*” sözüümüz bir önermedir. Konusu iki tarafı akletmek hakkındaki geçmiş önermeyi akletmektir. Böylece akıl kendisini akletmiş olur. Eğer dersin: Birinci şekilde küçük önerme mümkünün sonuç vermez olduğunu hatırlattınız. İşte burada nasıl kabul ettiniz. Derim ki: orta terim büyük önerme için gerekli olmadığında sonuç vermedi. Ancak sonuç verdiğinde çünkü zorunluluğun imkânı, zorunlu olanın imkânı için zorunludur. İşte burada zorunludur ve bu da açıktır.

[102][İbn Sinâ]: Her akledenin mahiyetinin özelliği de başka bir akledilire birlikte bulunmaktır. Bu nedenle o, başkasıyla beraber de akleder. Ancak akıl gücü kuşkusuz birliktelikle akleder. Eğer o, bizatihi kaim olan şeylerden olursa, bu durumda onun gerçekliğinden akledilir bir anlamla birlikte olmasına bir engel yoktur. Şu var ki, onun zâtının, bunlardan madde veya varsa diğer bir şeyden engelleyici olan durumlar ile birlikteliğiyle varlığa çıkmış olması istisnadır. Eğer onun gerçekliği onlardan kurtulmuş olursa, aklî suretin onunla birlikteliği imkânsız olmaz. Dolayısıyla bu, onun için mümkün olur. İşte bunun zımında kendi zâtından dolayı kendini akletmesinin imkânı vardır.

[103][Semerkandî]: Her soyut akledilirin varlıktaki kendisi ve kendisi dışındakileri akleden olduğunu açıklamak istedi. Açıklaması şöyledir: Mahiyeti gereği her akleden bir aklediliri diğeriyle birleştirir. İş bir aklediliri diğeri ile birleştirmek olunca, akledilirin anlamını akletmesi mümkündür ve her akledilirden akledilirin anlamını çıkarması mümkündür. Küçük önermeye gelince; çünkü o zihinde başka bir akledilire

birleşir. Çünkü o belki kendisi dışındakiyle beraber akletmektedir. Çünkü onun yapısı akledilendir. Onun yapısı akleden için benzerdir. Yine akleden, geçtiği üzere akledilendir. Zihinde başka bir akledilir yakınlaşınca, başka bir aklediliri birleştirmesinin onun mahiyetinden dolayı olması gerekir. Dışarıda bulunsa mahiyeti yönüyle bu diğerini birleştirmesinde ona engel yoktur. Hatta birleştirme olmazsa madde veya başka bir şeyden bu karşılaştırmadan engellenmediğinde ancak varlıkta onun zatının yapısının karşılaştırması olur. Eğer salim bir hakikat ise yani maddeden soyutlanmış; onu alıkoyan aklî sûretle onun birleştirilmesi zorunludur. Onun bu karşılaştırma imkânı olunca bu başkasını akletme imkânı da olur. Sözü geçenlerle onun zatını akletmesinin imkânının gerekliliği ile iddia edilen ispatlandı. Şayet küçük öncül zıt olan veya iki şey arasındaki çelişkide verdiğimiz hükme göre zihinde iki zıttın ve çelişğin karşılaştırılmasıyla çelişiktir. İki şey arasında hüküm verdiğimizde dışta ikisinin karşılaştırılmasının imkânsızlığıyla beraber, o iki şeyin zihinde hazır bulunması zorunludur. Dedin ki: Dışarıda ikisinin ilişkisinin sıhhatinden amaç, ikisinden birinin sûretinin diğeri ile aklî olarak karşılaştırılmasıdır. Bu, ikisinin akli sûretinin zihinde benzerliği sebebiyle ispatlandı. Çünkü o ikisinin dışarıda ilişkisi mümkündür. Bir şeyin tezatını veya karşıtını akletmesi mümkündür. Mani olanın büyük önermeyi engellemesi itibariyle denildi ki: Onu karşılaştırmadan engelleyen salim bir hakikat olunca onunla karşılaştırma mümkün olup, diyebiliriz ki: Neden engelin ve onun gibi özel onun dışsal varlığının ihtiyaçlarından olması mümkün olmamaktadır? Yokluk olmaksızın ondan dışta onun sıhhati mümkün olmaz. Dışta onunla karşılaştırma engellenir. Şeyh (İbn Sinâ) gelecek bölümden sonraki bölümde buna zayıf bir cevap verdi. Onun açıklaması oradadır. Aynı şekilde özü için akletmesinin imkânının açıklanması üzerine cevabı geçti.

[İbn Sinâ]: **Vehim ve Tembih**

[104] Belki şöyle dersin: “Kuruluştaki maddesel suret, akılda soyutlandığı zaman engelleyici anlam ondan zâil olur. Buna göre ne oluyor da, ona akletmesi bağıntılandırılmıyor?” Bu durumda sana cevap şöyle olur: Çünkü o, kendi kuruluşuyla akledilir anlamlardan kendisine yerleşenleri tek başına kabul edici değildir. Maddesel suretlerin benzerleri onunla değil, ancak kendileriyle resmolundukları aklî anlamlarla birlikte olurlar. Dahası bu, onların her ikisini de birlikte kabul edicidir. Diğerinde

resmedilmiş olması bakımından biri diğerinden daha öncelikli değildir. Ve onların birlikteliği, suretin suretlenen ile birlikteliğinden başkadır. Onun dışındaki varlığı ise maddeseldir. Fakat üzerinde konuştuğumuz anlam, varsaydığımız üzere kuruluşuyla bağımsız olan bir cevherdir. Bu cevher, akledilir bir anlamla birlikte olduğunda bu anlamın tasavvur edilir kılınması mümkündür.

[105][Semerkandî]: Bu soru geçen bölüm üzerine vârid oldu. Bunun için denilebilir ki: Akletmeye engel madde ve onun ilintileridir. Aklın cisim ve cisimsel olmayacağında sabit olduğu gibi. Şart, yapısında idrak etme olunca, aklî suretin karşılaştırması olur. İhtiyaç duyulan maddesel suret akılda soyutlama olunca temelde ona doğru olur. Başka bir suret akıl edilir olarak birleşti. Şartın varlığı ve engelin son bulması gerçekleşti. Neden onu akıl edici olmaz? Cevap: soyut suret ancak bağımsız olduğunda tâki onda çözüneni kabul etmekle akıl eder. Akıl etme, akıl edilir suretin akılda ortaya çıkmasıdır. Bu çünkü bir şeyin fiili ve etkilenmesi varlıkla ve dışsal şarttır. İşte burada böyle değildir. Bilakis o ikisi (eylem ve etkilenme) birlikte ikisi için kabul eden başka bir şeyde ortaya çıkar. Yine ikisinden biri resim edilen ve diğeri içinde resim edilen olmakla üstün değildir. Bir oran üzere başka bir şeyde çözülmesinde ikisinin yapısı için ikisinden birinin diğerinde çözen olması mümkün değildir. Aksi takdirde onun kendisinde dağılmasını gerektirdi. Yine o ikisinin karşılaştırılması suret ve tasavvur edenin karşılaştırması değildir. İşte burada böyle değildir. Bu suretin dıştaki varlığı maddi olup, bilindiği gibi madde engeldir. O (madde) hiçbir durumda akıl eden olmaz. Sözümler maddesel olmayıp, yapısıyla dışta bağımsız cevher içindir. Akıl edilir anlam onunla birleşince onun için kabul eden olur. Yine onun için, onu akıl etmesi ve onunla resim etme imkânı vardır. Onda olan tanımlandı.

[İbn Sinâ]: **Vehim ve Tembih**

[106] Veya şöyle de diyebilirsin: “Bu cevherin türsel mahiyeti bakımından bir engelleyicisi olmasa da kendisini akıl eden bir güçteki anlamıyla resim edilmiş olmasından, kendisiyle ayrıştığı ferîliği bakımından bir engeli bulunur.” Buna göre senin cevabın şöyle olur: Bu mahiyet için olan bu yetenek, eğer nasıl olursa olsun mahiyetin sürekli gerekenlerinden olursa, senin şüphelenmen ortadan kalkar. Eğer onu, ancak akılda resim edilmesi sırasında kazanmış olursa, bu durumda yetenek ancak kazanılmasının meydana gelmesiyle beraber elde edilir. Buna göre o, meydana

gelinceye dek bir şeyin istidadı olmamış olur ki, bu durumda onun istidadı olur veya hiçbir şeyin istidadı olmaz. Oysa bu şey bulunuyordu ki, bütün bunlar olanaksızdı. Bu istidadın birliktelikten önce olması gerekir. Dolayısıyla o, mahiyetindir, dahası belki özel yetenekler, ilk birlikteliği izleyenle birlikte olan şeyin bir kısmına aittir.

[107][Semerkandî]: Bu cevabıyla birlikte geçen başka bir sorudur. Denilebilir ki: Şüphesiz sen zihindeki karşılaştırmanın doğruluğuna mahiyeti gereği dıştaki karşılaştırmanın doğruluğuna delalet ettin. Mahiyeti gereği dışta bu cevher için bir engel olmadığını kabul ettik. Ancak neden bu engelin onun karakteri yönünden olması mümkün değildir? Öyle ki bu cevher onun akılda resim edilen anlamından ayrılır. Cevap: Karşılaştırma hazırlığı ya bu cevherin mahiyeti için olduğu gibi olması gerekir. Ya da zâtı ile kaim veya akılla kaim olsun ya da lazım olmaz. Eğer gerekli ise şüphe geçersiz olur. Çünkü hazırlık engellerin kaldırılması ve bağların varlığını bir araya getirmektedir. Aynı şekilde eğer dıştan onun başına gelirse ve eğer gerekli değil ise dıştan onun başına gelmez. Bilakis ancak akıl eden cevherin resim edilmesinde onu elde eder. Öyle ki o karşılaştırma yine akıl eden içindir. Geçtiği gibi akıl eden cevher aynı şekilde akıl edilendir. Kullanım hazırlığı ancak kazanmayla olur. Ondan önce olmayıp ondan sonra olur. O ortaya çıktı ve gerçekleşmiş olup, bunun tümü imkânsızdır. Öyle ise bu istidadın yakınlıktan önce olması zorunlu olup, aynı mahiyetin olması gerekti. Onun yapısı mahiyet için gerekli olup istenen de odur. Onun “istidat ancak elde edilenin ortaya çıkmasıyla beraber kazanılmış olur” sözü daha önce geçen “eğer ancak onu akılda resim edilmesinde elde ediyorsa” cümlesine atıftır. Onun “olur” sözü şartın cevabı değildir.

[108][İbn Sinâ]: Aynı şekilde buna göre bilmelisin ki, cinse ait anlamın mahiyetinin her bir faslının bir yeteneği vardır. Eğer onun file bir çıkışı olmamış ise bu, anlatımı uzun süren bir engelden dolayıdır. Öyle ise türsel gerçekleştirici anlamda durum nasıldır?

[109][Semerkandî]: Bu cevap geçersiz kılmak içindir. Denilebilir ki: Mahiyet sözümüz akılda karşılaştırma için hazır olduğunda, dışta karşılaştırmaya hazır olup cinse ait anlamla çelişkili olur. Mesela hayvan gibi. Çünkü o akılda bütün fasılların karşılaştırmaya hazır olup, dışta var değildir. Aynı şekilde mesela nâtık için karşılaştırma onun dışında zorunlu olan ve hayvan gibi başka bir fasıl karşılaştırması için hazır değildir. Cevap: Cinse ait anlam o o olması bakımından dışta her faslın

karşılaştırması için hazırdır. Ancak onu bu engelden alıyordu. Bu engel elde edilen faslın sonrasında olup, onun ortaya çıkmasında fasla muhtaçken onun için başka bir hakikat yaptı. Bu fasıl elde edildiğinde onu türsel hakikat kıldı. Mesela hayvan nâlık, insanî hakikat olanın benzerliği ile olur. Faslın illetinin açıklaması olan söz uzun olup, onun oluşumunun gerçekleşmesi başka bir hakikattir. Cinse ait anlam bununla beraber hazır ise elde edilmiş türsel anlamın kendisi hakikatinden değiştiren benzer elde edilmiş nasıl ihtiyaç duymaz? Sözüümüz ancak türsel anlamdadır. Fark ortaya çıkmış olup tezat ortadan kaldırıldı. Bu meselede inceleme şöyledir: Şeyh (İbn Sinâ) akletme imkânı ile zâtî imkânı istediğinde bu zikrettiği ile gerekli bir hakittir. Benzerlik ortaya ortadan kaldırılmış olup, zikredilen cevaplar doğrudur. Ancak şey zâtî imkânla olabilmesiyle beraber dışta diğerleriyle ortaya çıkmasını engellemekte olup bunda fayda nedir? Şayet istidadî imkânı istediye bu onun sözünde açık olup, bu gereksizdir. Benzerlik doğru olup, cevaplar yetersizdir.

[110][İbn Sinâ]: Senin için ilke olarak koyduğumuz şeyi sen elde ettiğinde bilirsin ki, akledilir bir suret olma özelliği olan her şey zâtî ile kâimdir. Zira akletme özelliği olan şeye buradan kendi zâtını da akletme özelliği gerekir.

[111][Semerkandî]: Bu açıktır. O önceki bölümlerde geçen sonuç için hatırlatmaktadır. Onun sözü: “onu sağlamaştırdım.” Yani: “*Onu asil kıldım.*”

[112][İbn Sinâ]: Kendi özelliği kendisi için zorunlu olup, sonra kendi zâtını akletme özelliği olan her şeyin, kendi zâtını da akletmesi zorunludur. Şimdi bu ve bu kabilden olan her şeyin başkalaşması ve değişmesi caiz değildir.

[113][Semerkandî]: Kendi özelliği kendisi için zorunlu olup, sonra bu şeyin zâtını akletmesi onun görevidir. O şeyin zâtını akletmesi doğrudur. Ancak söz varlıkta böyle olanda bulunması hakkındadır. Filozoflar zorunlu olan ve ayrık akledilir görüşüne gitmişlerdir. Çünkü maddesel olan fiiller ve zâtında soyut olan için bunun olması zorunludur. Çünkü limmi olan iktiza edenin görevi olunca onun kendisi dışında olmayıp, onun nefsinden bir engel de olmaz. Yoksa fiillerin nefslerin aksine onun fiillerinin maddesel olanların ilintisinden beri olmasından, maddesel olanlardan olmaz. Şayet zâtında soyut olursa ancak o fiillerinde maddesel olanlardan soyut olmayıp, bu onun için zorunlu olmaz. Engelin başka bir soyut olması veya sadece onun çelişik olanın şartı üzerine durmasının mümkün olması ile bunun zayıflığı açıktır. Bu ve bu

türden her şey yani kendisi için zorunlu olan üzerine gereken tebdil ve değişim mümkün değildir.

### **[İbn Sinâ] Namat Eki: Hareketlerin Nefsten Hatırlanması**

#### **Tembih**

[114] Belki sen Şimdi kendisinden fiillerin ve hareketlerin kaynaklandığı nefse ait güçler hakkında söz işitmek istersin. Öyle ise bu bölümler bu konu üzerine olsun.

[115][Semerkandî]: Nefse ait idrak edici güçleri bitirdikten sonra nefse ait hareket ettirici güçlere geçti. Nefse ait hareket ettirici güçler elementsel veya gökseldir. Birincisi (elementsel hareket ettirici nefssel güç) iki kısımdır: Algılamaksızın hareket ettirici olup, felsefeciler onu bitkisel güçler ve tıpcılar da doğal güçler olarak isimlendirdi. (İkincisi) Algılama ile hareket ettirici olup, hayvansal güçler olarak isimlendirildi.

#### **Birinci Mesele: Elementsellik Hakkındadır**

##### **[İbn Sinâ]: İŞaret**

[116] Bedenin korunması ve üreme hareketlerine gelince, bunlar besin maddesindeki tasarruflardır. Bu tasarruflar çözülenin yerine benzerlerinin yerleşmesini sağlamak için veya bununla birlikte beslenenin (belli) bölgelerindeki parçalarında korunup, amaçlanana uygun olarak yaratılıŐın tamamlanacağı gelişimde artış olması içindir. Veya yine bu, başka bir ferdin maddesi ve ilkesi olarak hazırlanacak bir fazlalığın bundan koparılması içindir. İŞte bu üç fiil için üç güç vardır.

[117][Semerkandî]: Bitkisel güçler üç tanedir. Çünkü hareket ya bireyin devamı için bedenin korunması, ya da türün devamı için onun (bireyin) üremesidir. Birincisi (bedenin korunması) ya bedenin sadece varlığını sürdürmesi ya da bedenin fazlalıkla beraber varlığını sürdürmesi içindir. Bu hareket, besin maddesinin, besini alanın benzerine dönüşmesi için besinde yapılan tasarruftur. Ya bedenin devamı için dönüşür veya bu türün bireyelerine uygun miktarda ona uygun olan miktar bakımından artma olur. Bu, bireyin tamamlanması veya kendisine benzer diğer bir bireyin maddesinin oluşması için ayrılma olarak beslenenin organlarında üç yöne doğru koruma şeklinde olur. Çünkü beden, içgüdüsel veya elementsel olan bir sıcaklığı kapsamakla birlikte,



bazen onunla beraber yabancı bir sıcaklık da içerir. Sıcaklık ise çözücüdür. Şayet çözünen maddeden bedel hiçbir şey olmazsa, o zaman üremeyi hareket ettirici maddenin, fertten bir cüz olması, bu maddenin de ferdin miktarından az olması sebebiyle oluşum bozulur. Eğer terkipler çözüme durumunda olursa bu elementleri dağılmaya götürür. Eğer başka bir bireyin maddesinin ortaya çıkmasını gerçekleştiren güç olmazsa, bireyin ait olduğu tür son bulur. Zira birey ve türün varlığının devamı için ilahi hikmet bu üç hareketi de gerektirdi. Besin ise besini alanın bir parçasına dönüşmesi mümkün olan bir cisimdir. Onun (İbn Sinâ) “İşte bu üç fiil için üç güç vardır” sözü fiillerin varlığının bu güçlerin varlığı için olduğuna kanıtlamadır.

[118][İbn Sinâ]: Onların (üç güç) birincisi beslenmedir ve ona besini çeken, yakıcı sindiricinin sindirmesine kadar çekileni tutan ve ağırlığı atan hizmet eder. İkincisi ise yetkinleşene kadar büyümeyi sağlayan büyüme gücüdür. Büyüme, semirtmekten farklıdır. Üçüncüsü ise benzerini üreten, kendisine hizmet eden iki gücün (beslenme ve büyümenin) fiilinden sonra ortaya çıkan üreme gücüdür.

[119][Semerkandî]: Birinci güç, besin maddesini besini alanın benzerine dönüştürmekte olup, besleyici olarak adlandırılır. Ona (birinci güce) çekici, tutucu, sindirici ve itici olmak üzere dört güç hizmet etmektedir. Çünkü besinin organın benzerine dönüştürülmesi besinin pişirilme ile yakılma yerine çekilmesine, yanma işlemi sonuna kadar tutulmasına, pişirilme ile yakılmasına ve beslenmede ihtiyaç duyulmayanların dışarı atılmasına ihtiyaç duyar. İkinci güç gelişme yetkinleşinceye kadarki büyütücü güçtür. Büyüme şişmanlamadan farklıdır. Şöyle ki; çocuk gelişir ama şişmanlamaz. Yaşlı da bunun tam tersidir. Öyle ki yeterli miktarda beslenme onun şişmanlamasına yetmez. Besleyici güç maddeyi elde etmede bu güce (büyütücü güç) hizmet eder. Üçüncü güç benzerini üreten güçtür. Bu güç besleyici ve büyütücü güçlerin eylemlerinden sonra oluşur. Çünkü bu iki gücün eylemleri kişinin yetkinleştirilmesi içindir. Benzerinin meydana gelmesi için uygun olduğu halde madde, ancak kişinin yetkinleştirilmesi tamamlandıktan sonra var olur. Böylece bu iki güç, üreme gücünü takip edip, ona hizmet etmektedir.

[120][İbn Sinâ]: Fakat önce büyüme durur, sonra ürüme gücü güçlenir ve sonra o da durur. Beslenme gücü ise güçsüz düşene kadar işlevsel kalır, işlevini yitirdiğinde ölüm gerçekleşir.

[121][Semerkandî]: Beslenme ilkin içgüdüsel sıcaklığın beslenmesi için uygun nem parçalarının çokluğu ve bedenin küçüklüğü için çözünenen daha fazla miktarın elde edilmesine güç yetirir. Büyüme, büyümede besinden tercih ettiğini kullanır. Sonra büyüme cüssenin büyüklüğünden ve daha fazla aslî rutubeti gerçekleştirilmede ihtiyaç duyulan fazla besinden dolayı buna güç yetirmez. Elde edilen çözülen (besin) için eşit olur. Böylece büyüme durur. Büyüme durduğunda ise nefis onu bırakıp, üremeye yönelir ve bir süre üremeyi güçlendirir. Bir şeyi tercih etmesi bakımından çözülmekte olan ihtiyaç duyulanı (besin) yerine koymaya güç yetiremeyince, üreme onda (besinde) tasarrufta bulunur ve böylece üreme de durur. Beslenme gücü ihtiyaç duyulanı yerine koymaktan güçsüz düşene kadar çalışır. Tabii ısı aslî rutubetin bitimi için söner. Öyle ki asli rutubet tabii ısı için kandilin yağı gibidir. İşte onun için (rutubet ısı için) çözülür. م in fethası, kesresi ve zammesi ile ملاوة denir. Yani müddet demektir.

[İbn Sinâ]: **İşaret**

[122] Seçmeli hareketlere gelince, bunlar nefse ait olmaları bakımından daha güçlü hareketlerdir. Ve onların azmettirici, toplayıcı, boyun eğdirici ve hayalden, vehimden ve akıldan edilgin olan bir ilkeleri olur. Bunlardan zararlı şeyleri def edici öfkeye dair bir güç veya zorunlu ya da canlılara fayda sağlayıcı olanı çeken tutkusal (shehevânî) bir güç kaynaklanır. Kaslarda bu emredene hizmet eden hareket ettirici güçlerden yayılmış olan şey de bunlara itaat eder.

[123][Semerkandî]: Hayvansal nefis ve ilkeleriyle ilgili hareketlere işaret etmek istedi. Seçimli hareket fiile gücü yetenden kaynaklanır. Terk etme ise iradesinin tercihi ile olup, bitkisel hareketlerden daha nefsseldir. Çünkü o, aksi olmaksızın bitkisel olan için gereklidir. Onun için kesin toplayıcı bir ilke vardır. Yani: Azmi kapsamakta olup o, iradedir. O, fiil için daha uygundur. Güç yetirene nispet edilen, o ikisinin terk edilmesi birdir. O, hayalden veya vehimden veya hayvan aracılığı ile pratik akıldan veya insanda vehimden etkilenmiş itaat edendir. Çünkü o ne zaman gerçekleşirse fayda hayal eder veya onu vehmeder veya onu akleder veya irade eder. Bundan sonra zararlı olanı iten öfke gücü veya zorunlu olanı çeken istek gücü ya da hayvana nispetle fayda veren ortaya çıkar. O ikisi irade için zorunludur. Öyle ki o yayılmaya itaat eden irade olan bu başlangıç gerçekleştiğinde organ için kudret olarak adlandırılan hareket ettirici güçten adalede yayılır. O, bu emreden için hizmet edicidir. Yani üç sebep belirtilmiştir. Çünkü

hareket ettiren gerçekte odur. Geri kalan emredicidir. Bu gücün fiili adalenin kasılması ve onun gönderilmesi olup fiilin yapılması ve terki bu güce göre eşit olur. Seçimli hareket için dört sebep vardır. En uzağı hayal veya vehim veya akıl veya fiildir. Ondan sonra öfke gücü veya istek gücü olup, ondan sonra iradedir. Ondan sonraki ise kudretin etkisidir. Birincisi ve ikincisi arasındaki fark açık olup, fark ikisi arasındadır. Üçüncüsü insan zorunluluk için yemeğe iştah duymaya istekli idrak eden olabilir. Dördüncüsü isteyen güç, arzulayan idrak edici organları hareket ettirmeye -ve tersi- güç yetirmeyebilir. Ancak ilk ikisi olmaksızın seçimli hareket için zorunlu kılan yapısından dolayı anlatımda iradeyi önceledi.

### **İkinci Mesele: Göksel Cisimlerin İdrak Edici Güçleri Hakkındadır**

[İbn Sinâ]: **İşaret**

[124] Doğasında döngüsel bir eğilim bulunan cismin hareketleri, doğal olmaksızın nefssel hareketlerdir. Aksi taktirde aynı hareketle, doğal olarak eğilimde bulunduğu şeyden (uzağa) doğal olarak eğilimde bulunur. Ve bu hareketi ile de kendi yerinde doğası bakımından her hangi bir konumu talep etmiş olurdu. Ki o, onu terk edici ve ondan doğası bakımından kaçandır. Doğası bakımından talep edilenin, doğası bakımından terk edilen veya doğası bakımından kendisinden kaçılanın, doğası bakımından amaçlanan olması olanaksızdır. Dahası bazen bu irade de, yapıların farklılaşmasını gerektiren şeyi amaçlanan tasavvur nedeniyle olur ki, onun hareketinin nefssel veya iradî olduğu ortaya çıkmıştır.

[125][Semerkandî]: Göksel cisimlerin hareketlerinin iradî olduğuna işaret etti. Onun açıklaması şöyledir: Gök cisminin doğasında dairesel bir eğilim vardır. Böyle olan her şeyin hareketi iradîdir. Küçük önerme üçüncü namatta ispat edildi. Büyük önermeye gelince eğer hareketi iradî olmazsa ya doğal olur veya zorunlu olurdu. Bunların ikisi geçersizdir. Birincisine gelince eğer doğal olsaydı, bir hareket ile hareket ettirici olması gerekli olup, doğal olarak kendisine meyledene doğal olarak meylederdi. Zira onun eğilimi her sınıra olunca onun eğiliminin aynısı ondan olur. Aynı şekilde onun hareketi konumsal olunca doğal olarak konumunda hareketiyle bir konum amaçlar. O doğal olarak onu terk eden ve ondan kaçan olur. Doğal olarak talep edilenin doğal olarak terk edilmesi veya doğal olarak kendisinden kaçılanın doğal olarak amaçlanması muhaldir. Aksine bu ancak iradî harekette mümkün olur. Onun (İbn Sinâ) “*onun konumunda*”

sözü doğal doğrusal hareket çıkarması anlamındadır. Şüphesiz onunla hareket eden, mesafenin her yöne doğru meyil eder. Ona ulaştığında ondan ayrılır. Ancak bu bir hareketle olmaz. Terk edeceği bit konum talep edip bu bir yerde olmaz. Bu burhanda farklı görüşler vardır. Çünkü bu ancak gök cismi hareketiyle konumlarının sınırlarından bir şeyi talep etmesi için olursa doğru olur. Neden doğasıyla aynı hareket veya ondan başkasını talep eden olması mümkün olmasın? Yönelme doğrusal harekette, onun mesafesinin parçalarında ve ondaki hareketli konumlarda olduğu gibi konumların sınırlarına doğru enine olur. Denildi ki: Yok olan (madum) doğal hareketle talep edilen bir şey değildir. Niteliksel ve niceliksel hareket, talep edilenin aynı şekilde niyetle olmak dışında onda bulunmasını engeller. Gerçekle onda istenilen hareketli sona ulaşmak olup aynı son değildir. Ulaşmak ise hareket durumunda imkânsızdır. İkincisine gelince o, hareketin zorunlu olmasıdır. Bazı şârihler “hareketin dıştan değil, dairesel meyilden kaynaklandığı varsayarken, onun zorunlu olmasının mümkün olmadığını” söyledi. Bu konuda farklı görüşler vardır. Varsayımın böyle olmasını kabul etmiyoruz. Bilakis varsayılan, içinde dairesel eğim bulunan herhangi bir harekettir. Bu dıştan ya da doğasından elde edilmiş olmasından daha geneldir. Başkaları dedi ki: Çünkü zorunluluk doğal olanın aksine, doğal eğimi olmayan zorunluluğu kabul etmez. Bu da tartışmalıdır. Çünkü sözü geçen delil ikinci namatta olup, onun sıhhatinin değerlendirmesi ancak asla kendisinde eğim olmayan üzerine zorunluluğun imkânsızlığına delalet etmekte olup, hareket bina edilmiş oldu. İşte burada söz dairesel eğilim olan hakkındadır. Hareket konumsaldır. Aynı şekilde neden gök cisminin doğasıyla belli bir konumu istemesi mümkün olmadı? Bu hareket zorunlu var olan olup, bu akla gelen düşüncedir.

[İbn Sinâ]: **Mukaddime**

[126] Duyusal anlamın benzerine duyusal irade, akılsal anlamın benzerine de akılsal irade yönelir. Her anlam sınırlandırılmamış çok olan üzerine taşınır. İşte ister senin ‘âdemoğlu’ sözün gibi tek bir fertle değerlendirilmiş olsun isterse ‘İnsan’ sözün gibi değerlendirilmemiş olsun o aklîdir.

[127][Semerkandî]: Bu mukaddime göksel nefslerin ispatı için olup, iki hükmü kapsamaktadır. Birincisi duyusal anlamdır. Zeyd ile belli bir anda görüşmek gibi olup, duyusal irade benzerine yönelmektedir. Yani duyusal bir şeyle ilintilidir. Aklî anlam ise mutlak olarak sevgili ile görüşmekte olduğu gibi aklî irade benzerine yönelmektedir.

Yani aklî bir şeyle ilintilidir. İradenin ise ya duyuşal veya aklî olduğu açıktır. İkincisi ister âdemoğlu ve insanlardan birinde olduğu gibi belirli olanlardan olsun veya olmasın, her anlam sınırlı olmayan çok üzerine taşınır. İşte o aklî anlamdır. Her anlam Zeyd örneğinde olduğu gibi çok üzerine taşınmaz veya ancak bu üçünden biri gibi sınırlı olan üzerine taşınır. O, duyuşal olup, her anlam ya aklî ya da duyuşaldır.

[İbn Sinâ]: **İşaret**

[128] İlk cismin irade ile hareketi, hareketin kendisi için değildir. Zira o (hareket) duyuşal ve aklî yetkinliklerden değildir. O (hareket) ancak kendisi dışında olan için talep edilir. Ona uygun olan, yalnızca bir konumdur. Konum ise, belirlenmiş bir mevcut değil aksine varsayımsaldır. Ve de nezdinde hareketin durduğu varsayımsal bir belirlenmiş olmayıp, aksine tümel bir belirlenmiştir. Öyle ise bu onun üzerine iradedir ve bunun altında bir sır vardır.

[129][Semerkandî]: İnsanî nefşler gibi göksel nefşin de dairesel hareketi için aklî iradeye sahip olmasının gerekliliğini açıklamak istedi. Onun açıklaması şöyledir: Göksel cismin hareketinden amacı, aynı hareket değildir. Çünkü iradî hareket ancak kendisi dışında olan için istenip, kendisi için istenmez. Çünkü onun kendisi ancak bir şeyden başka bir şeye yönelmez. Bu şeye yönelmenin kendisi istenilen bu şeyin varlığını zorunlu kılar. Hareketin kendisi aklî ve duyuşal isteklerden değildir. Onun isteği onun (hareketin) dışında olur. Göksel cisim için konum dışında, onun yönünde konumsal hareketin yöneldiği imkân dâhilinde olan işlerden değildir. Onun iradesi için hareketten ilk amaçla konum dışında olması daha uygun değildir. Bu konumun belirli olmaması mümkün değildir. Çünkü belirli olmayan, böyle olması bakımından dışta bulunmayıp, talep edilen de olmaz. Belirli olan bu konum ise var olan belirli olmaz. Çünkü elde edilenin talebi imkânsız olup, aksine belirli bir varsayım olur. Bu varsayım bir şeyin kendisi olmaz. Aksi takdirde onun durması zorunlu olurdu, bu ise ilk cisim üzerine imkansızdır. Çünkü onun hareketinin son bulması imkânsızdır ve zamanın varlığının illetidir. Bu yüzden Şeyh ( İbn Sinâ) hükmü ilk cisme özel kıldı. Hatta tümel belirli olan olur. Mukaddimedede tanımlandığı üzere belirleme olması bakımından belirlemenin sınırı tümelle çelişmeyince o, konumlardan biri olur. Mukaddimedede geçtiği gibi amaçlanan aklî olunca ona yönelen irade de aynı şekilde aklî olur. Akledilirin cisim ve cisimsel olanda yer etmediğinde konumun açıklandığı yerde geçtiği

gibi, irade sahibi ve iki akli murat, cisim ve cisimsel olamaz. Göksel cisim için cisim ve cisimsel olmayan bir anlam olup, (bu anlam) akıllardan da olmaz. Çünkü o akıl etmeyip, cisimler olmadan da tamamlanmaz. İşte o insan için olan nâtik nefstir. Bunun için onun (İbn Sinâ) “bunun altında bir sır vardır” sözü buna işarettir.

[İbn Sinâ]: **Tembih**

[130] Tümel görüşten, tikel özel bir şey ortaya çıkmaz. Zira o, kuşkusuz ancak tek başına onunla birlikte olmayan özelleştirici bir sebeple şu ya da bu tikelle özelleşir.

[131][Semerkandî]: Göksel cismin nefsinin tümelleri idrak ettiği gibi tikelleri de idrak ettiğini açıklamak istedi. Bu yüzden bir öncül sundu. O öncül ise “*bir şeye dair tümel görüşten tikel bir şey ortaya çıkmaz*” dır. Onun açıklaması şöyledir: Bir şeye dair tümel görüş, bu şeyin tikellerine nispetle bir olup, onlardan (tikellerden) biri ondan kaynaklanmaz. Yoksa üstün gelen olmaksızın tercih gerekip, hatta onunla beraber başka bir şeyin katılması kaçınılmaz olurdu. Bu bir olana dair görüşün ortaya çıkması, bu zorunluluk üzerine dayanmaktadır. Mesela elbise satın alınmasına dair genel bir hüküm verilmezse belli bir elbisenin alınması hükmü de ortaya çıkmaz. İrade konusunda da durum böyledir.

[132][İbn Sinâ]: İrade eden hayvan, hayvansal gücü için besini ancak tikel bir besin tahayyül ederek irade eder. Dolayısıyla bundan tikel hayvansal bir irade kaynaklanır. Ve burada hareketiyle besini talep eder. Ancak besini tikel yönden tahayyül eder. Eğer besinin yerine geçen başka bir şey hayvan için meydana gelmiş olsaydı, onu yadırgamayacak aksine o, onun yerine geçecekti. Dolayısıyla bu, onun (besinin) hayvanın nezdinde temsil edilmiş olmasına delil değildir.

[133][Semerkandî]: Bu bir sorunun cevabı olup, bu soru şöyledir: Hayvan belki mutlak olarak besin yemek isteyip, besinin kendisini yiyememektedir. Çünkü hayvan besini bulduğu yerde yer. Onun tümel iradesinin tikel bir besini bulduğunda yemesine rağmen onun iradesi tümeldir. İşte tümel iradeden tikel olan bu şekilde ortaya çıkar. Cevap ise: Hayvan tikel besini hayal etmeden besini istemez ve onu hissettiği gibi hatırlar. Onun için bu hayal etmeden hatırladığı besine götüren tikel bir irade ortaya çıkar. Böylece isteği için azmedip, isteğinde harekete geçer. Ancak onun (isteği) için tikel yönde hayal eder. Çünkü onun akli olmayınca tümel olanı akletmez. Sonra bu istek esnasında isteği

dışında bir besin bulursa istediğine denk olanı gerçekleştirmiş olur. Çünkü onun boşluğunu doldurmuş olur. Bu tümel besinin onun nezdinde temsil edildiğine delalet etmez.

[134][İbn Sinâ]: Aynı şekilde o, kat edilmesi amaçlanan mesafenin tikel sınırlarını hayal eder. Belki bu hayal etme kesik olabilir. Belki de bir yöne doğru varlığı yenilenen şekil olabilir. İttisal üzere devam eden hareketin yenilenmesine gelince bu harekette engellemediği gibi hayal etmekte ferdiliği ve tikelliği engellemez.

[135][Semerkandî]: Mesafenin kat edilmesinde söz konusu şüphe aktarıldı. Onun açıklaması şöyledir: Belki hayvan mutlak anlamda mesafe kat etmek istemektedir. Çünkü hayvan hareket esnasında hangi mesafenin, sınırının ve hangi tarz üzere olduğu üzerine tereddüt edebilir. Bir süre durup sonra harekete başlayabilir. Eğer bizzat mesafenin kendisini kat etmek isteseydi, böyle bir durum (tereddüt hali) ortaya çıkmazdı. Ondan tikel fiil ortaya çıkmasına rağmen onun iradesi tümeldir. Cevap ise: Hayvanın hareketlerinin farklılığı belli mesafelerin kat edilme iradesinden alıkoymaz. Çünkü hayvan mesafe kat etme esnasında bir biri ardına tikel sınırlar hayal eder. Amaçlanan bu sınır için, her hayal etmeden tikel irade ortaya çıkar. Belki hayvanın hayal etmesi herhangi bir sebeple kesintiye uğrayıp durur. Belki de hayal etmeleri kesintiye uğramaz. Hatta sürekli harekete ulaşma yönünde yeniden hayalleri birleşir. Hareketlerin sürekliliği ve kesilmesi onun bireyselliğini engellemediği gibi aynı şekilde hayallerin ve iradelerin devamlılığı ve kesilmesi parçasını hayal etmekten alıkoymaz.

[136][İbn Sinâ]: İşte bunun benzeri için iradeyi tikel bir şeyle tahsis etmedi. Tâki tümel iradenin karşılığı tümel amaç olsun. Onun için tikel bir tahsisinin olması zorunlu değildir.

[137][Semerkandî]: Yani tümel görüşten ancak onunla ilgili olan özel sebep ile özel bir şey ortaya çıkar. Aynı şekilde tümel irade tümel görüşte geçtiği gibi onunla birlikte tahsis edilmiş olmaksızın tikel olanla tahsis olmaz. İşte tümel iradenin muradı aynı şekilde tümel olup, onun için tikel tahsis gerekmez. Ona (tümel iradeye) tikel iradenin katılması gerekmekte olup tâki bu tikel tahsis edilebilsin.

[138][İbn Sinâ]: Yine biz de yapılması gereken şey konusunda tümel öncüllerden çıkan tümel bir hükümde bulunuruz. Sonra bu hükme tikel bir hükümü bağlarız. Ki, bundan da

çeşitli vehimsel belirlenimle belirlenmiş olan arzu ve irade kaynaklanır. Dolayısıyla ilk istenenden dolayı istenmiş olan tikel hareketlere doğru hareket ettirici güç doğar.

[139][Semerkandî]: Bu, fiillerimizin tümel düşüncelerimizden kaynaklanmasının niteliği hakkında delil göstermez. Daha önce vurgulandığı üzere, tikel bir görüşü tümel görüşten kapsamadığı tikel bir şey kaynaklanmaz. Onun açıklaması şöyledir: Biz bilgiyi elde etmemiz gerektiğine hüküm verdiğimiz gibi, tümel öncüllerden ortaya çıkan tümel bir hüküm çıkartmaktayız. Çünkü bilgi nefsi yetkinleştirmektedir. Nefsi yetkinleştirenin ise elde edilmesi gerekir. Sonra bu hükmü tikel bir hükümle takip ettik. Ondan ise istek ve vehimsel belirlemelerden bir belirleme ile belirlenmiş irade kaynaklanır. Bu tikel hareketler hikmetin ortaya çıkmasının gerekliliği ile bu tümel hükmü tikel hükümle takip ettiğimiz gibi ilk istek için isteyen olur. İşte bu tikel hükümden irade ve istek ortaya çıkar. Bundan sonra hareket ettirici güç tikel hareketler yönünde ortaya çıkmaktadır. O, (hareket ettirici güç) hikmetin öncüllerinin ve kısımlarının öğrenilmesidir. Bu öğrenme ilk istek için istek olup, o (istek) tümel hükümdür. Böylece geçen tümel görüş kaçınılmaz olur. Ancak o tikel hükmün belirlenmesinde yeterli olmaz. Tikel hareketlerle tikel görüşlerin olması gerekir. Bu sabit olunca deriz ki: Gök cisminin kendisiyle değil de hareketiyle belli bir konumu hedeflediği sabit olunca; bu zorunlu olarak sadece konumların tamamının hedeflenmesi dışında ortaya çıkmaz. Tümel iradeden tikel irade olmaksızın tikel bir şeyin ortaya çıkmayacağı bilindi. Göksel nefis için tikel irade ve tikel idrak var olup, amaçlanan da odur. Şeyh (İbn Sinâ) onun ortaya çıkmasına dayanarak amaçlananı açıkladı.

[İbn Sinâ]: **Tembih**

[140] İlk cirmen iradî hareketinde arzuladığı şeye gelince, bunun beyanı içinde olduğumuz konudan sonraya vaad edilir. Ancak senin bilmen gerekir ki, iradî hareketli ancak talep eden için olması, olmamasından daha uygun olacak bir şeyin talep edilmesi nedeniyle hareket eder. Bu talep de ya gerçekliktedir ya zan iledir ya da abes bir hayal etmeyledir. Zira onda gizli bir tarzda lezzet talebi vardır.

[141][Semerkandî]: Gök cisminin hareketin kendisini, hareketiyle zâtı için olan ve hatta tümel konum için istemediğine işarettir. Aynı şekilde zâtı için konum istemeyip aksine zâtı için hareketinin gayesi olan başka bir şey içindir. Fakat bu namat nefislerin ispatı ve fiilleri hakkında olunca, altıncı namat gayelerin zikrini kapsamakta olup, onun



açıklamasının yeri orasıdır. Sonra bu konumda senin üzerine zorunlu olanı zikredip, irade ile hareket edenin kendisinden daha üstün bir şeyin talebi olmadan hareket etmeyeceğini bilmendir. Ancak işte onu burada zikretti. Çünkü o, nefsi ile doğal hareket arasında ve nefsi ile aklı fiiller arasında ayırım yapmakta ona ihtiyaç duyar. Altıncı namatta geleceği gibi dedi ki: İrade ile hareket eden ancak daha üstün olan bir şeyi talep ve yokluğundan daha iyi olanı talep için hareket eder. Bu öncelik gerek hakikî, zannî ve kaybolanın hayal edilmesinin hayali olabilir. Kaybolanın hayal edilmesi lezzet talebinden gizli bir kapıdır. Bu öncül açık olup, bunun için ona tembihte bulundu.

[142][İbn Sinâ]: Uyanık ve uyuyan kimse ancak bir çeşit lezzeti, bıkkınlık veren bir halin değişimini veya bir belanın giderilmesini hayal ederek eylemi gerçekleştirir. Çünkü uyuyan kimse hayal etmekte iken onun organları da hayal etmesinden kaynaklanan hareket ettirmesine uyar. Özellikle uyku ile uyanıklık arasındaki bir halde veya nefes alıp verme gibi zorunlu bir şeyde veya da uykusunda çok korkutucu veya çok sevilen bir şey gören kişinin durumundaki gibi zorunlu olan bir şeyde bu söz konusudur. Bazen ürkme veya sevinç nedeniyle uykusundan uyanır.

[143][Semerkandî]: Bu geçen soru üzerine cevap olup, o şu şekildedir: Uyanık ve uyuyan kimse talep edilenin bilincinde olmaksızın, talep olmadan çok eylemler gerçekleştirebilir. Cevap ise: Uyanık ve uyuyan kimse herhangi bir ağrıyı gidermek, acı veren bir durumu değiştirmek veya bir lezzeti hayal etmek dışında bir şey yapmaz. Denilmez ki: Uyuyan hayal etmez. Çünkü uyuyan belki hayal eder, bu hayal sebebiyle de organlarını hareket ettirir. Bu durumda da organları ona itaat eder. Nefes almak gibi zorunlu şeylerde herhangi bir şekilde onun işi bozulduğunda, bu bozukluğu giderecek bir şey yapar. Mesela uykusunda çok korkunç veya çok sevilen bir şey gören kimse kaçmak veya istemek için rahatsız olur.

[144][İbn Sinâ]: Bil ki, tahayyül etmek, bir şeydir ve tahayyül edici olduğunun tahayyülünün bilincinde olmak da başka bir şeydir. Yine bu bilincin hafızada saklanması da başka bir şeydir. Bu nedenle bu iki durumdan birinin yitirilmesi dolayısıyla hayal etmenin varlığının inkâr edilmesi zorunlu değildir.

[145][Semerkandî]: Bu, sorunun cevabı olup, o şöyledir: Eğer uyanık veya uyuyan fiillerinden kaybolanı hayal etseydi, bu hayal etmeyi algılaması zorunlu olup, bu algı onun hafızasında kalırdı. Fakat böyle değildir. Amacı hayal etmek ve onu algılama ile

cevapladı. Algının korunması üç iştir. Birincisi ikincisi için zorunlu değildir. Hatta üçüncüsünde durum tam tersidir. Çünkü biz bir şeyi bilebilir ve bu şeyi bildiğimizi bilemeyebiliriz. Bir şeyi bilmek o şeyi bilmenin de bilgisini gerektirseydi; teselsül gerekirdi ki ikisinin yokluğu onun yokluğunu gerektirmez.



## SONUÇ

İslam dünyasında 13. yüz yılda yaşamış olan Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî, kelâm, mantık, matematik, astronomi gibi birçok alanda eser vermiş olan önemli bir bilim adamıdır. Bu bilim adamının belli eserleri belirli dönemlerde medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Gerek kendi eserlerinde, gerekse bibliyografya kaynaklarında onun hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Onun hakkında sadece nisbesinden hareketle Semerkand'da doğmuş olabileceği ve “imam”, “muhakkık”, “hakîm” gibi nisbelerinden de döneminin temel ilimlerini almış olduğu kanaatine varmaktayız.

Şemsüddin Semerkandî, klasik ilimleri tahsil ettikten sonra felsefe, mantık, astronomi, kelam gibi sahalarda kendisini geliştirmiştir. Belirtilen alanlarda vermiş olduğu eserleri incelendiğinde, bu eserlerinin geniş bir birikim ve detaylı açıklamalarla anlaşılabilirliği artıran bir üslupla (pedagojik üslup) yazıldıkları dikkat çekmektedir. Semerkandî'nin yazmış olduğu önemli eserlerinden birisi de İbn Sinâ'nın *el-İşârât ve et-Tenbihât* adlı eserine yazmış olduğu *Beşârât el- İşârât* adlı şerh çalışmasıdır. İbn Sinâ'nın son dönem felsefesini kapsamakta olan bu eser mantık, fizik ve metafizik bölümlerinden oluşmaktadır. Tezimizin konusu Semerkandî'nin eserinin üçüncü namatı olan nefis bölümü ile sınırlıdır. Şarih, şerh çalışmasında İbn Sinâ'nın planını takip etmektedir. Semerkandî'nin şerhte özellikle İbn Sinâ'nın özlü üslubunu anlaşılır kılmak ve kapalı ifadelerini açıklamak üzerine yoğunlaşmaktadır. O, böylece İbn Sinâ'nın eserinin anlaşılması adına kayda değer katkılar sağlamaktadır. Şârih müphemliği gidermek adına metni konularına göre sınıflandırmakta ve bu konuları “mesele” adını verdiği bölümlere ayırmaktadır. Her meseleye de konu başlığı ekleyerek hem metne açıklık getirmiş hem de esere sistematik bir yapı kazandırmıştır. Bu husus pedagojik açıdan önem taşımaktadır.

Şemsüddin Semerkandî'nin şerhinde dikkat çeken önemli hususlardan birisi kendi fikirlerini ortaya koymaktan yana bir tavır ortaya koymaktan kaçınmasıdır. Şerhin bu şekilde yapılmış olması şârihin, İbn Sinâ ile bu konularda aynı düşüncede olduğu gibi görünmektedir. Fakat şerh iyice incelendiğinde Semerkandî'nin bu tutumundan amacının, yapmış olduğu şerhin amacına da paralel olarak, İbn Sinâ'nın düşüncelerinin anlaşılmasını sağlamak olduğunu ortaya koymaktadır. Semerkandî meseleleri açıklarken

kendi düşüncelerine yer vermemiş olsa da, konuyla bağlantılı olarak önceki filozof ve şârihlerin düşüncelerine ve konuya yapılmış olan itirazlar ile onlara verilmiş olan cevaplara atıfta bulunmuştur. Bu durum Semerkândî'nin konulara nüfuz etmiş olmasıyla birlikte yaşadığı dönemi ve öncesini bildiğini göstermektedir. Felsefenin temel konularının yer aldığı bu eserde Semerkândî, olayları mantık örgüsü çerçevesi içerisinde değerlendirmiştir. Böylece ortaya koyduğu önermelerle, İbn Sinâ'nın sonucunu verdiği düşüncelerini ortaya koymuştur. Sözü geçen bu ifadelerin yansımaları, şerhin içerisinde çok rahat karşımıza çıkmaktadır. Özellikle nefsin ispatı ve güçlerinin ispatı konusuna açıklık getirirken bahsi geçen gerek atıflar olsun, gerekse önermeler zinciri olsun veyahut da ortaya konulan itirazları sıralayıp cevaplandırmak olsun, Semerkândî'nin bütün bu yöntemleri kullandığı dikkat çekmektedir.

Semerkândî'nin eserde özgünlüğünü ifade eden yönlerinden biri de, metnin anlaşılması güç kavramlarına açıklık getirirken gerekli olan bölümlerde konuya daha geniş bir perspektiften bakmayı sağlayacak olan kavramlara da yer vermiş olmasıdır.

Düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan İbn Sîna gibi bir filozofun tüm felsefesini özetleyen bir eserin şerhi olan *Beşârât'ül-İşârât*, bizlere hem bir kelamcı bakış açısından İbn Sinâ metnine bakabilme, hem de klasik metinleri tarihî bir süreç içerisinde değerlendirebilme imkânlarını sağlaması açısından önemli bir eserdir. Biz bu eserin yalnızca üçüncü bölümü üzerinde tahkîk, tercüme ve değerlendirmeden oluşan bir çalışma hazırladık. Bu bölüm daha çok psikoloji alanı içerisinde değerlendirebileceğimiz nefis konusunu içermektedir. Semerkândî bu bölümde, İbn Sinâ'nın felsefî sistemine uygun bir şekilde, psikoloji konusundaki temel problemlerden olan nefsin varlığı, mahiyeti ve nefis-beden ilişkisine dair doyurucu açıklamalarda bulunmuştur. Bölümün diğer kısmında ise insanî nefis, faal akıl ile insanî nefis ilişkisi, aklî suretlerin faal akıldan kabulü konuları ele alınmakta olup, bu konularda İbn Sinâ'nın düşüncelerinin müphem olduğu yerler şerhle açıklık kazanmıştır. Bölümün ekinde ise insanî nefsin hareket edici güçleri ile göksel cisimlerin nefsin hareket gücüne etkisi konuları ele alınmaktadır.

Sonuç olarak Şemseddin Semerkândî'nin *Beşârât* adlı eseri üzerinde bir çalışma yapmamızdaki amacımız, İslam düşünce tarihine sürekliliği noktasından bakabilmek, İbn Sinâ'nın sistemine nüfûz edebilmek, yazma eser olup farklı dillerde yazılmış olan

klasik kaynakları günümüz araştırmacılarının yararlanabileceği bir duruma getirmek olarak sıralanabilir. Ancak günümüzde bu alandaki çalışmaların yeterli nitelik ve sayıda olmadık aşıkârdır. İslam düşünce tarihinde birçok eser vererek önemli katkılarda bulunan birçok şârih ve eserleri kütüphanelerde saklı, araştırmacılar tarafından incelenmeyi ve bilim dünyasına kazandırılmayı beklemektedir.



## KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES (2000), *Ruh Üzerine*, Çev., Zeki Özcan, Alfa, İstanbul,
- ARKAN, Atilla (2006), *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- AYDINLI, Yaşar (2000), *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- BAGA, M. Sami (2007), *Şemsüddin Semerkandî ve Beşâratü'ül-İşârât adlı Eserinin Tabiat Bölümü: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DURUSOY, Ali (2008), *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.
- EMİROĞLU, İbrahim (2005), *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara.
- ESED, Muhammed (2004), *Kur'an Mesajı*, Çev., Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul.
- FARÂBÎ (2004), *İdeal Devlet*, Çev., Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara.
- IZUTSU, Toshihiko (2003), *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Çev., İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul.
- İBN RÜŞD (2007), *Psikoloji Şerhi*, Çev., Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- İBN SİNÂ (2005), *İşaretler ve Tembihler*, Çev., Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- İBN SİNÂ (2004), *Risaleler*, Çev., Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Kitabiyat, İstanbul.
- KORKMAZ, Zeynep (2009), *Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Beşârat'ül-İşârât adlı eserinin Tabiat Bölümü Sekizinci ve Dokuzuncu Bölümlerinin Edisyonu ve İncelenmesi*, Basılmamış Yüksek

Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KUTLUER, İlhan (2001), *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul.

KUTLUER, İlhan (2009), “Semerkandî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul.

ROSS, W. D., (2002), *Aristoteles*, Çev., Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

SARIOĞLU, Hüseyin (2003), *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik, İstanbul.

TARAKÇI, Muhammet (2006), *St. Thomas Aquinas*, İz Yayıncılık, İstanbul.

SARIOĞLU, Hüseyin (2006), *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik, İstanbul.

TOKTAŞ, Fatih (2004), *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik, İstanbul.

## ÖZGEÇMİŞ

1984 yılında Adıyaman'da doğdu. İlköğretim ve lise öğrenimini Adıyaman'da tamamladıktan sonra, 2002'de Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesine girdi. 2006'da mezun olduktan sonra aynı yıl Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda yüksek lisans öğrenim başladı. Bir buçuk yıllık Milli Eğitim Bakanlığı yurt dışı dil eğitim bursunu kazanarak Suriye'de eğitim gördü.

