10805

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

ALAADDİN ALİ AL-TÛSÎ

KİTÂB AL-ZUHR

I

(KRİTİK EDİSYON)

DOKTORA TEZİ

RECEP DURAN

ANKARA 1989

10805

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

ʿALÂʾADDİN ʿALÎ AL-ṬÛSÎ
KİTÂB AL-ẒUḪR
I
(KRİTİK EDİSYON)

DOKTORA TEZİ

T. C.
Yükseköğretim Kurulu
Dokümantasyon Merkezi

TEZ DANIŞMANI:
PROF. DR. MÜBAHAT TÜRKER-KÜYEL

TEZİ HAZIRLAYAN:
RECEP DURAN

ANKARA 1989

İ Ç İ N D E K İ L E R

I. Giriş . . . . I-XIX

II. Kritik edisyon 2-280

Kritik edisyon:

1. المقدمة 2

2. المباحث 14-280

I. حدوث العالم وقدمه 14

II. أبدية العالم 66

III. بيان أن قولنا الله تعالى فاعل العالم وصانعه هل هو بطريق الحقيقة أم لا ؟ . . . 72

IV. إثبات الصانع للعالم 88

V. توحيد الإله جل وعلا اى نفى الكثرة عنه 99

VI. إتصاف الله تعالى بالصفات 107

VII. إنه تعالى هل يجوز ان يكون له تركّب من أجزاء عقلية أو لا ؟ 116

VIII. إنه تعالى هل له ماهية غير الوجود أم لا ؟ 126

IX. إن الله تعالى ليس بجسم 146

X. الكلام فى حقيقة العلم 155

XI. إنه تعالى عالم بغيره من الأشياء 167

XII. إنه تعالى يعلم ذاته 174

XIII. إنه تعالى ليس عالما بالجزئيات المتغيرة 177

XIV. هل للفلك نفس ناطقة متحركة بالإرادة أو لا ؟ 184

XV. بيان الغرض الأصلي من حركة الفلك الأعظم 204

XVI. في بيان علم نفوس السموات بأحوال الكائنات 214

XVII. ترتّب الموجودات بعضها على بعض هل هو لعلاقة عقلية وعلّية حقيقية بينها أم لا ؟ . . . 226

XVIII. في بيان أن النفس الإنسانية هل هي مجرّدة أم لا ؟ 235

XIX. ان النفس الإنسانية قديمة أو حادثة وأنها هل هي باقية بعد موت البدن وخرابه أم لا ؟ . . . 257

XX. حشر الأجساد وردّ الأرواح الى الأبدان هل هو ممكن وواقع أم لا ؟ 266

Ek. 281

G İ R İ Ş

ESERİN ADI VE SIHHATİ

ʿAlî Ṭûsî'nin araştırmamıza konu olan eserinin adı Taşköprülüzâde (1495-1561), Mecdî (öl.1590), Hoca Saʿdettin (öl.1599), Bosnalı Hüseyin(öl.1644), Kâtip Çelebi(1609-1657), Şemseddin Sâmi(1850-1904), Bouyges, Brockelmann, Yusuf İlyas Serkis tarafından zikredilmekte, Nişancızâde[1], Zebîdî(1732-1790)[2] ve Bursalı M.Tahir[3] tarafından eserinin adı zikredilmeden, sadece, Ali Ṭûsî'nin böyle bir eserinin varlığından söz edilmektedir. Ali Ṭûsî'nin eserinin adını zikreden grup içinde sadece Kâtip Çelebi, bu eserin adını "Ẕaḫîra" olarak telâffuz etmekte[4], Brockelmann ise hem "Ẕaḫîra" hem "Ẕuḫr"

---

(1) Nişancızâde, <u>Mir'âtü'l-Kâinat</u>, Cüz-i s̱ani, Tatyos.., 1290, s. 403'te Hocazâde'nin <u>Tehâfüt</u>'ünden söz etmekle birlikte, s.369-370'de Ali Tûsî'den de söz ediyor, ancak, <u>Ẕuḫr</u>'dan söz etmeksizin "..ḥavâşî kısmından beş altı adet müellefâtı olup.." demekle yetiniyor.

(2) Zebîdî, (Abu'l-Fayẓ M.Murtaẓâ b.M.b.ʿAbd al-Razzâḳ al-Ḥusaynî), <u>İthâf al-Saʿâda</u> (I., Kahire 1331, s.4I)'de Gazâlî'nin <u>Tehâfüt</u>'ünden ve buna karşı İbn Rüşd'ün yazdığı eserden söz ettikten sonra "..bu ikisi arasında Anadolu (Rûm) ulemâsından Hocazâde denmekle ma'rûf Mustafa b.Yusuf el-Bursevi (-hatâ ile البرمى -) ile Mevlânâ ʿAlâeddin ʿAlî al-Ṭûsî (-hatâ ile الطرسوسى -) bir karşılaştırma..." diyerek söz etmektedir.

(3) Bursalı M.Ṭâhir (<u>Osmanlı Müellifleri</u>, İstanbul 1333) Kemal Paşazâde'den söz ettiği sırada "..Mevlânâ Tûsî ile Mevlânâ Hocazâde'nin <u>Tehâfütl</u>erini muhâkeme..." demektedir. s.233.

(4) Kâtip Çelebi, (<u>Kaşf</u> <u>al-Ẓunûn</u>, Haz. Ş. Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge. Millî Eğ. Bas. İstanbul, 1971, I. cilt, s.514) şöyle demek-

("Duhr") olarak okumaktadır.(1) Diğer müellifler ise "Zuhr" adında birleşmektedirler(2). Eserin adının "Zuhr" olarak okunması hususunda bu şehâdetlere ek olarak İ.Hakkı Uzunçarşılı'nın şehâdeti(3) ve daha da önemlisi Kemal Paşazâde'nin Hocazâde'nin eserine yaptığı hâşiye olan Tehâfüt Haşiyesi'nde, meselâ, "Kitâb al-Zuhr yazarı

---

tedir: "Mevlâ Tûsî'nin Tehâfüt'ü 'Ey ezelîlikte ve kadîmlikte..' diye başlar. Ali Tûsî kitabını, aslı gibi yirmi mebhas üzere tertib etmiş ve Zahîra diye adlandırmıştır".

(1) Brockelmann, G.A.L.Suppl. II, s.279: "K.ad-Dahira (duhr) fi'l-muhâkama bayn al-Gazâlî va'bn Rüşd..".

(2) Taşköprülüzâde, eş-Şakâyıku'n-Nu'mâniye fî 'Ulemâi'd-Devleti'l-'Osmaniye, neşr. A.Subhi Furat, İstanbul 1985, s.99 ; Mecdî, Tercüme-i Şakâyık, İstanbul 1269, s.119; Hoca Sâdettin, Tâcü't-Tevârîh, Yalınlaştıran İ.Parmaksızoğlu, Kültür Bak.Yay. İstanbul 1979, c.V, s.90 (Parmaksızoğlu "zahîra" okumuyor, "zahr" okuyor, bu, bir telâffuz farklılığıdır; Hüseyin (Bedâyi'u'l-Vekâyi', Tıpkı basım, Moskova 1961, s.189b), Şemseddin Sâmi (Kâmûs-u 'A'lâm, İstanbul 1311(1894), IV. cilt, s.3170, sütun 2): "Mezkûr kitabının unvanı Zuhr'dur"); Bouyges (Algazel, Tahâfot al-falâsifat, Beyrouth 1927, s.XXII: "Doukhr") ve Yusuf İlyas Serkis (Mu'cam al-Matbûât al-'Arabiyya, Serkis Matb. 1346/1927, s.1248-1249)'in okuyuşları gibi.

(3) Uzunçarşılı Kemal Paşazâde'den söz ederken, "..Kelâmcılarla filozofları muhâkeme için Hocazâde ile Tûsî'nin Tehâfüt ismindeki eserlerini tetkik ve tahlil ile mükemmel bir te'lif vucude getirmiştir" (Osmanlı Tarihi, 4.bs. Ankara 1983, c.II, s.670) demektedir. Uzunçarşılı'nın bu söylediklerinde, Ali Tûsî'nin eserinin "Kelâmcılarla filozofları muhâkeme için" olduğu hakkındaki ifâdesi doğrudur, ama Tûsî'nin eserinin adının Tehâfüt olduğu hakkındaki ifâdesi doğru değildir. Çünkü Ali Tûsî'nin eserinin adının Tehâfüt olduğuna dair hiç bir şehâdet yoktur.

Mevlâ Tûsî bu konuda şöyle demiştir.." şeklindeki şehâdetleridir.(1) C.Baltacı'nın,Fâtih'in "..buna (Ali Tûsî) ve Hocazâde'ye,Gazâlî'-nin Tehâfüt el-Felâsife'sine karşı birer eser yazmalarını.." emretmesi (2) şeklindeki ifadesi ise gerçeği yansıtmamaktadır,çünkü ne Hocazâde ne de Ali Tûsî Gazâlî'ye karşı değildirler,çünkü her üçü de hukemâya karşı olmak anlamında mütekellimîndendirler.(3) Oysa Baltacı'nın söylediği,Hocazâde'nin ve Ali Tûsî'nin,İbn Rüşd'-ün "saf"ında olduklarını düşündürebileceğinden dolayı doğru kabul edilemeyecek bir yargıdır.

---

(1) Kemal Paşazâde,Tehâfüt Hâşiyesi,neşreden Ahmet Aslan,Kritik edisyon.,Yayınlanmamış doktora tezi,Ankara Ün.Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi 197 ,s.VI;Ayrıca bkz.Hâşiya 'alâ Tehâfüt al-Falâsifa,çev.Doç.Dr.A.Aslan,Kültür Bak.Yay.Ankara 1987,s.255,260,261, 280,296,299,..vbg.

(2) C.Baltacı,XV.-XVI.Asırlarda Osmanlı Medreseleri.Teşkilât-Tarih,İstanbul,1976.s.715.

(3) "..bütün bu eserler,yani Gazâlî'nin ve Hocazâde'nin Tahâfut al-Falâsifa'si,Alâattin Tûsî'nin Kitâb al-Zahîra'si ve nihayet Kemal Paşazâde'nin Tahâfüt Hâşiya'si bir ve aynı gelenek içinde yer almaktadırlar.Bu,teknik deyimiyle İslâm'da Kelâm geleneğidir ve bu eserler de teknik olarak Kelâmla ilgili eserlerdir" (A.Aslan,"Kemal Paşazâde'nin Felsefî Görüşleri",Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu.Tebliğler Tartışmalar,(Tokat 26-29 Haziran 1985) içinde,87-122,Ankara,1986,s.90.

O halde Ali Tûsî'nin tehâfüt konusundaki bu eserinin "Zuhr" şeklinde telâffuz edilmesi[1] kaynaklara dayanılarak söylenebilir, ayrıca buna en önemli dayanak da yazarın bizzat kendisinin "..kitabıma Zuhr adını verdim" demesidir.[2] Buna göre Ali Tûsî'nin eserine "Tehâfüt" veya "Zahîra" gibi adlar yakıştırmaya gerek yoktur. Gerçi bu eser bir "tehâfüt"tür, ama bu eser konu itibarıyle bir "tehâfüt"tür[3], yoksa kitabın başlığı Tehâfüt değildir.

Ali Tûsî'nin böyle bir eserinin bulunduğu hakkında, ve bu kitabın Ali Tûsî'ye ait olduğu hakkında her hangi bir tereddüt söz konusu değildir. Bu eser zamanın hükümdarı Fâtih Sultan Mehmed'in Hocazâde ve Ali Tûsî'ye verdiği bir emir üzerine yazıldığı için, yani devrin hükümdarının bir emri söz konusu olduğu için, bu eserler hakkında bir karışıklık veya bir ihmal söz konusu olamayacağı gayet ma'kûldür.

Her iki yazarın da kitaplarını bitirme süreleri, "Hocazâde dört ayda, Ali Tûsî altı ayda kitaplarını bitirdi"[4] şeklinde kaynaklarda belirtildiğine ve Ali Tûsî'nin "zaman"dan şikâyet etmesinden[5] anlaşıldığına göre, bu emirde kitapların bitirileceği süre

---

(1) Eğer matbaa hatâsı değilse, sadece Parmaksızoğlu "zahr" şeklinde telâffuz etmektedir. (Hoca Sâdettin, Tâcü't-Tevârîh, c.V, s.90). Gerçi "zahr", "zuhr" ve "zahîra", "z-h-r" üç köklü fiilinden türetilmiş aynı anlama gelen kelimelerdir, ancak, bu kökten isim olarak gelen kelime "al-zuhr"dur. (Halil al-Carr, Lârûs, al-Mu'cam al-'Arabî al-Hadîs, Paris, 1973, s.554).

(2) Zuhr, terc.s.7.

(3) Bkz. burada s.XVII, not.3.

(4) Meselâ bkz. Hüseyin, Bedâyi'.., s.189b, Hoca Sadettin, Tâc.., s.89, Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı, TTK Bs. Ankara 1965, s.230, ayak notu 1.

(5) Zuhr, terc.s.5.

belirtilmiş olmalıdır.Her iki yazar da eserlerini,değerlendirilmek üzere jüriye teslim etmiş olmalı ki[1],jüri,-ne yazık ki bu jüri hakkında hiç bir bilgimiz bulunmamaktadır-,Ali Tûsî'nin aleyhine ve Hocazâde'nin lehine karar verebilsin ve,aleyhine alınan bu karardan sonra,kaynaklarda zikredildiği ve bazı nüshaların başına kaydedilmiş olduğu üzere (meselâ Diyanet nüshası), Ali Tûsî,Semerkand'a göç etmiş olabilsin.Demek ki Ali Tûsî'nin, metin içinde , bizzat kendisi tarafından belirtildiği üzere,"tehâfüt" konusunda yazılmış ve "devrin ulemâsı" tarafından da başka bir kitapla (Hocazâde'nin Tehâfütüyle) mukâyese edilerek hakkında karar verilmiş bir eseri bulunmaktadır.Neticede şunu söyleyebiliriz ki,mevsûk birçok olayla ilgili olarak adı geçen böyle bir eser hakkında tereddüt bulunmaması gayet tabiîdir.Ortada,Ali Tûsî'nin tehâfüt konusunda yazılmış Zuhr adını taşıyan bir eseri vardır,ve bu eserin çeşitli yazma ve basma nüshaları elimizde bulunmaktadır.

ESERİN NÜSHALARI:

Çalışmamıza konu olan bu eserin biri[2] matbû olmak üzere dokuz nüshasını tesbit etmiş bulunuyoruz.Bu nüshalar şunlardır:

1-Süleymaniye Kütüphanesi Amucazâde Hüseyin Koleksiyonu 3o7 no'-da kayıtlı nüsha.

2-Nûr-u ʿOsmâniye Kütüphanesi,2663 no'lu nüsha.

---

(1) "(Eser) Sultana sunulunca,çağın bilginlerine gönderildi ve değerlendirilmesi istendi"(Tâc.,c.V,s.89),"Hocazâde'nin kitabını Mevlâ Tûsî'nin kitabına üstün tuttular"(Şakâyık,s.99).

(2) Bkz.burada matbu nüsha tanıtımı ile ilgili not.s.XVII,not.4.

3-Nûr-u Osmâniye Kütüphanesi,2695 no'lu nüsha.

4-Süleymâniye Kütüphanesi,Tekelioğlu Koleksiyonu 823 no'lu nüsha.

5-Köprülü Kütüphanesi 799 no'lu nüsha.

6-T.C.Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi (Ankara) 2375 no'lu nüsha.

7-Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi,İsmail Saip I. Koleksiyonu 5360 no'lu nüsha.

8-Hindistan,Salarjung Museum and Library 1302 ve 1303 no'lu nüshalar.

9-Matbu nüsha.(Al-Zahîra,Meclis-i Dâireti'l-Mâârif al-Nizâmiyya Matb.Haydarâbâd,(1330),270 sayfa).

Biz,bu dokuz nüshadan,Salarjung Museum nüshası hâriç olmak üzere,sekiz tanesini şahsen gördük.Bu sekiz nüshadan Nûr-u Osmâniye'deki 2695 no'lu ve Süleymâniye-Tekelioğlu koleksiyonundaki 823 no'lu nüshalara çok önem atfetmedik.Çünkü kritik edisyonumuzda yeri geldikçe işaret edildiği üzere ,Köprülü nüshasından geç bir tarihte (3 Cemâziyelevvel 183 (1183,1283 ?)) istinsah edilmiş olduğu anlaşıldığından[(1)] ve Köprülü nüshasını görmüş olmak Tekelioğlu nüshasını görmüş olmak demek olacağından Tekelioğlu nüshasını,bazı yerlerine bakmakla birlikte dışarda bıraktık.

Nûr-u Osmâniye 2695 nüshasının sadece ilk bahsini diğer bütün nüshalarla karşılaştırdık,fakat önemli bir farka rastlamadık.Ayrıca,Köprülü nüshasının çok özenli yazısı,Nûr-u Osmâniye 2663'ün çok kullanılmış olması,Amucazâde nüshasının mukâbele

---

(1) Bkz.burada Süleymâniye-Tekelioğlu 823'ün tanıtımı,s.XI-XIII.

kaydının dışında, ayrıca, "anlaşılarak" okunmuş olduğunun anlaşılması, matbû nüsha ender de olsa bazı ağır hatâlar ihtivâ etmesine rağmen üzerinde çalışılmış bir nüsha izlenimi verdiğinden, bizim, bu dört nüsha üzerinde yoğunlaşmamıza sebep olmuştur.

1-Süleymâniye Kütüphanesi, Amucazâde Hüseyin Paşa koleksiyonu, 307 no'da kayıtlı nüsha: Bazı sayfalarında Vezir Hüseyin Paşa'nın "Bu, Köprülü adıyla ma'rûf Vezir Mehmet Paşa'nın kardeşi Hasan Ağa Oğlu Vezir Hüseyin Paşa'nın -Allah onları bağışlasın- vakfettiği kitaplardandır" yazılı mühürünü ihtiva eden müstakil bir tek kitap halindedir: Katalogda kayıtlı adı Az-Zuhr fî tahâfit al-falâsafa. 257x172, 170x95 mm. 125 yk. 21 st., nesih, mukavva ciltli. Kurt yenikli olan bu nüsha çok düzgün bir nesihle yazılmıştır. Sadece dile değil, problemlere de vâkıf bir kimse tarafından okunduğu kitap üzerindeki bazı tashihlerden anlaşılmaktadır. Sonunda "bitti" kaydı bulunmaktadır. Bu nüshanın iki nüshayla mukâbele edildiğini belirten bir mukâbele kaydı vardır. İstinsah tarihi yoktur. Yalnız mukâbele kaydının altında şöyle bir not bulunmaktadır: "Bu nüshayı Üsküdar'da niyâbet işleriyle uğraşmakla birlikte gücüm yettiğince iki nüshayla karşılaştırdım. Ben, fakîr, 64 senesinde vefat etmiş bilgi deryâsı (bahri'l-ʿulûm) Mehmed Nihâlî(نهالى) öğrencilerinden Subhî". Buradaki 64 yılı kaydı, bize, maalesef bir bilgi vermiyor. Ancak mukâbeleyi yapan kimsenin hocası olan "Bahri'l-ʿUlûm" denen Mehmed Nihâlî efendinin yaşadığı yıllar tesbit edilebilirse bu tarih, yani 64 tarihi bir anlam ifade edebilir. Çünkü bu 64, 864 mü? 964 mü? 1064 mü? buradaki kayıttan anlaşılmıyor. Kitabın başında bulunan fihristin altında " 'ʿArrâf' -veya 'ʿArrân'(1)- diye meşhur Mevlâ Tûsî 887 senesi Ramazan'ının 7. gü-

(1) 'ʿArrân' okunuşu için bkz. Luknavî, al-Favâid al-Bahîma, Kahire 1324, s.145, A. Tûsî, Tehâfüt al-Falâsifa, R. Saʿâda neşri, 2. Bs. Beyrut 1983 s.13'den naklen.

nü Semerkand'da öldü. Bu kitabı Sultan Murâd oğlu Sultan Mehmed'in emriyle Anadolu'da(Rûm) yazdı" diye bir not vardır. Zuhr'un asıl metninin başladığı sayfadan bir önceki sayfada bazı önemli bilgiler ihtiva eden ve bizim gördüğümüz diğer nüshalarda bulunmayan —oysa bu nüshanın sahibi eski Üsküp kadısı Ahmet efendi bu notunda şöyle diyor:"Bu açıklamayı Ali Tûsî'nin Tehâfüt kitabının metninin arkasında bu şekilde gördüm ve ben de buraya ekledim"— bir sayfalık bir ek bulunmaktadır. Biz, bu eki, metin olarak kritik metnimizin sonuna ekledik.

2-Nûr-u 'Osmâniye 2663 no'lu nüsha: Padişah III. Osman'ın vakfettiği kitaplardan oluşan bir koleksiyon olan Nûr-u Osmâniye kitapları içinde bulunan ve üzerinde Gazanfer Ağa Medresesi müderrislerinden Müderris Ebû Bekir adına bir temlik kaydı bulunan ve Hocazâde ve Gazâlî'nin Tehâfütleriyle bir arada ciltlenmiş, okunmuş, çok kullanılmış, yıpranmış, birinci sayfası tamir görmüş, son sayfası yeniden yazılıp kitaba eklenmiş olan bu nüshanın kütüphane kataloğundaki tanıtımı şu şekildedir: Tuhfat al-Falâsifa. 349x127, 263x73 mm. 1b-57a yk. 31 satır. Nesih. Meşin şemseli, miklebli, şirâzeli. Katalogdaki kayıtta nesih diye belirtilmiş olmasına rağmen nesih demek zor olan çok işlek, ta'lîka kaçan, M. Bouyges'un ifadesiyle "kolaylıkla karışıklığa sebebiyet verebilecek"(1) olan bir yazıyla yazılmış, çoğunlukla noktasız. İstinsah tarihi yok, fakat bütün olarak kitabın sonunda -çünkü üç Tehâfüt bir arada, kağıt değişse de yazı aynı(2)- 9 Rebîulevvel 957 tarihli bir fetvâ örneği bulunmaktadır. Buna göre bu nüsha, müellifin ölümünden 68 yıl sonradan daha sonra, yani 1550 tarihinden daha sonra yazıl-

---

(1) Algazel, Tahâfot al-falâsifat, neşr. Bouyges, Beyrouth, 1927, s. XIII.
(2) a.g.e., s. XIII.

mış olamaz. Bu nüsha ile İsmail Saip nüshası ve Diyanet nüshası arasında bir münasebet bulunmaktadır ve bu nüsha, Nûr-u Osmâniye nüshası, kanâatimize göre İsmail Saip nüshasından kopya edilmiştir. Burada bu kanâatimize sebep teşkil eden benzerliklerin bazısını veriyoruz:

İsm.Saip.s.	Nûr-u Osm.s.	Matbû(Hayd.)s.	Matb.metin.	İS-NO n.ları:
40a	30b	143	كان الغير	ذلك الغير
40b	30b	144	المقالة	المقالات
41a	31a	145	دون خرط	İS var, NO yok.
41b	31a	147	للشيء	الشيء
42a	31b	149	اتمام	اثبات
43b	32b	154	مثل الكلية	كالكلية
43b	32b	154	" فجميعها لا يترتب الا على الوجود - الخارجي ثم ان تحقق الوجود الخارجي للاشياء بمعنى اتصافها به بين لا يحتاج الى بيان وانما »	İS'de var NO'da yok.
46b	34b	161	فان	فان كان
46b	34b	162	فجاز ان تكون	(فجاز) den sonra العقلية عاقلة بوجه آخر (أخرى) - ولكن الكلام فيما ذكروه من الدليل .
48b	35b	168	فى عدم قيامها بنفسها فيلزم - ان تكون مساوية .	İS-NO'da y.
51a	37a	175	ومجرد الاختلاف فى واحد من - الامور المذكورة لتغاير العلمين فكيف - بالتنافى بين الجميع .	İS-NO'da (وانفكاك الشيء) den sonra.

59b	42a	200 وانما يلزم ذلك لوكان اصل الحركة - مستندا الى ذلك السبب... ارادية - لا يستلزم كون جميع احوالها .	İS-NO'da yok.
63a	43b	209 أعني الحس المشترك والخيال والمتخيلة .	IS-NO'da yok.
70b	48b	231 فوق ما كان في الكبد ورابعتها في الأعضاء - فان الاخلاط (İS ٧٠) ترشح من الفوهات - الليفية للعروق الى الاعضاء وتنطبخ هناك ايضا انطباخا .	IS'de var, NO'da yok.

3-Nûr-u Osmâniye 2695 no'lu nüsha:Katalogdaki kayıt şöyledir:Şerh al-Tahâfüt li'l-Gazâlî.169x100,127x60 mm.43b-211b yk. 17 satır.Ta'lîk.Müstensihi Ahmad .. aş-Şâfiî.İçi dışı meşin,yaldızlı,salbek şemse ve müteaddid cedvelli,miklebli şirâzeli.İstinsah tarihi yok.Bu nüsha sayfa yanlarında tashihler bulunan bir nüsha olmakla birlikte daha önce söylediğimiz üzere Nûr-u Osmâniye (NO) 2663 ve Amucazâde 307 nüshasında görebildiğimiz okunmuşluk ve işlenmişlik özellikleri göremediğimiz,daha doğrusu böyle bir özellik sezinleyemediğimiz bir nüshadır.Bu da Süleymâniye Kütüphanesi-Antalya Tekelioğlu koleksiyonunda bulunan 823 no'lu nüsha gibi yazılıp "rafa kaldırılmış",yani,el sürülmemiş,ihmal edilmiş olduğunu tahmin ettiğimiz bir nüshadır.Daha önce söylediğimiz gibi bu nüshayı metin tesisinde kullanmadık,ama birinci bahise kadar olan kısmını diğer nüshalarla karşılaştırdık ve diğer nüshalarla bu nüsha arasında önemli bir farkla karşılaşmadık.

4- Süleymâniye Kütüphanesi-Antalya Tekelioğlu koleksiyonu 823 no'lu nüsha:Katalogdaki tanıtımı şöyledir:Tehâfüt-ü ʿAlî Ṭûsî. 76 varak,(162b-238b),220x160;15,5x75 mm.25 satır.Ta'lîḳ.Siyah meşin,şemseli miklebsiz,şirâzesi bozuk,yapraklar dağınık.Müstensihi İbrâhîm b.Muḥammed b.ʾAḥmed el-maʿrûf bi ʿArapçıbaşı.İstinsah tarihi,3 Cemâziyelevvel 183.Köprülü 799 no'lu nüshadan kopye edildiği açıkça anlaşılan bu nüshanın önemi,kritik edisyonda kendisinden yararlanılan bir nüsha olmaktan ziyade,XVIII.yüzyıl ortalarına teḳâbül eden istinsah tarihiyle,bu zamanlarda felsefî-kelâmî problemlere ilişkin bir kitapla ilgilenildiğini göstermesi bakımından bir önem taşımaktadır,yoksa bu nüsha,kütüphane fişinde belirtildiği gibi olmayıp,ta'lîkten ziyade bozuk bir nesih görünümündeki yazısıyla ve yanlışların bile kopya edilmiş olmasıyla,kendisine kritik edisyonda başvurulmuş bir nüsha değildir.Bu nüsha da NO 2695 nüshası gibi yazdırılıp "rafa kaldırılmış" olsa bile , en azından kopya ettirildiği devirde konuyla ilgilenildiğini göstermesi bakımından önemlidir.Bu nüsha "al-Kutub al-Kalâmiyya" adı altında toplanmış bir mecmuanın içinde üçüncü kitap olarak bulunmaktadır. Bu mecmuanın içinde bulunan diğer kitaplar şunlardır:

1-İmâm al-Ḥaramayn,Irşâd (1-79).
2-al-Muhtadî ʾAbû Şukûr al-Salîmî,bu kişi (-metinde aynen böyle-) Muḥammad b.ʿAbd al-Sayyid Şuʿayb(dır),Temhîd (80-161).
3-ʿAli Ṭûsî,Tehâfüt (162-238).
4-Semerkandî,al-Ṣaḥâif al-ʾİlâhiya (239-305).
5-İmâm al-Râzî,Telḫîṣ al-Muḥaṣṣal (306-375).
6-Gazâlî,Tehâfüt (376-429).
7-Ḳâḍî ʿAḍud al-Dîn,Cavâhir al-Kalâm Muḫtaṣar al-Mavâḳıf (430-445).
8-Gazâlî,Ḳavâʿid al-ʿAḳâid (446-458).

9-Celâl (al-Dîn al-Davvânî), İsbât al-Vâcib al-Kadîm (459-477).
10-Cami, İsbât al-Vâcib[1] (478-487).
11-Mîr Sadreddin Şîrâzi, İsbât al-Vâcib (488-502).

Bu mecmua bütün olarak bir müstensih tarafından kopya edilmiştir ve adından da anlaşılacağı üzere **Kelâm** konusundaki kitaplar mecmuasıdır. Buradaki "kelâm" sözcüğünden ise "felsefe" anlaşılmaması için, Gazâlî sonrası Kelâm'ı, özellikle Fahreddin Râzî sonrası Kelâmı için hemen hemen neredeyse hiç bir sebep yoktur. Çünkü "Gazâlî sonrası kelâmcılarından her hangi biri incelendiği zaman (bunların) eserlerinde salt felsefe meselelerinin büyük bir yer tuttuğu görülür ve bir kelâm eserinden ziyâde bir felsefe eseri karşısında" bulunulduğu duygusuna kapılınır.[2]

Bu nüshanın Köprülü 799 no'lu nüshadan kopya edildiğini söylemiştik. Burada Tekelioğlu nüshasının Köprülü nüshasından kopya edildiğine dâir kesin kanâatimize dayanak teşkil eden benzerliklerin bazısını aşağıda veriyoruz. Bir defa Tekelioğlu (T) nüshasında Köprülü (K) nüshasındaki kenar notları aynen bulunmaktadır. Yanlış yazılmış kelimeler de dâhil olmak üzere, K nüshası ile T nüshası arasındaki benzerliklerin bazısı şöylece gösterilebilir (Sayfa numaraları K nüshasının sayfa (varak) numaralarıdır):

70b للوجوده ;71a حصول الجبل بعظمه بل حصول السماء sadece T ve K'de yok; 78a ثانيا ;79a'da K'de tesâdüfen ve rasgele konmuş olan فيه نظر aynen T'de var; 79b بعض yerine yanlış olarak يعنى ;80a يميل ;

(1) Burada Türkçe olarak şöyle bir not bulunmaktadır: "Molla Câmi'nin bu nâmda bir eseri yoktur, bu eserin adı al-Durra al-Fâhıra'dır.

(2) A. Aslan, Hâşiya ʿala't-Tahâfut Tahlili, Kültür Bak. Yay. İstanbul 1987, s.15; Gardet-Anawati, Introduction à la Théologie Musulmane, Paris 1948, s.160-169.

82b الحركة , المعقولات;83b الميلين iki nüshada da yok;84a فرق sadece bu iki nüshada yok;85a زعمه yerine K ve T'de زعم;87b لا يقال فحينئذ لاتكون الحركة إرادية والكلام فيها لانا نقول اللزوم ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان ibâresi sadece K ve T'de yok;88a اوردتموه yerine وردتموه ;89a وقوفه K ve T'de وقوعه ;93a التأصيل T ve K'de التفاصيل ; 95b الموجودات yerine المجردات ;96b عكسه yerine T ve K'de عليه; 100a اول T ve K'de yok;100b للمغتذى T,K ve İS (İsmail Saip)'de المتغدى ;101a المعدة T ve K'de yok;101a فضل T ve K'de yok; 102a لبهيمة T ve K'de للبهيمة şeklindedir.

5- Köprülü Kütüphanesi 799 no'lu nüsha:Bu nüshanın kütüphane katalogundaki tanıtımı şöyledir:ʿAlāʾeddin ʿAlî b.Muḥ.al-Bârekânî al-Ṭûsî.<u>Tahâfut</u> <u>al-Tahâfut</u> <u>al-musammâ</u> <u>bi'z-Zuhr</u>.Ta'lîḳ.118 yaprak. 14,5x23;15,5x7 mm.23 satır.İstinsah tarihi 889.
Çok çok düzgün,neredeyse bir sanat eseri kabul edilebilecek olan ta'lîk stildeki bir yazıyla yazılmış ve bu özelliğiyle,"şekil"in birinci plânda tutulma özelliğiyle Amucazâde Hüseyin Paşa nüshasına nazaran -sezgisel yaklaşımımızla- ikinci plânda gördüğümüz bir nüshadır.Öyle ki bu şekilsel özelliği,yani şekilsel güzelliği bu nüshaya bir kelime eklemeyi,bir kelimesinin bile tashih edilmesini engellemiştir.Oysa Amucazâde ve Nûr-u Osmâniye-2663 nüshaları böyle değildir.Örneğin bu her iki nüsha da her önüne gelen tarafından bir şey eklenmiş -özellikle Nûr-u Osmâniye 2663- iki nüshadır ve bu özellikleri bizce olumlu bir özellik durumundadır. Bu yüzden,bizde asıl kanâat hâsıl eden nüsha,bu Köprülü nüshası değil,ama Amucazâde nüshasıdır.Bir defa Amucazâde nüshası,kağıt, mürekkep ve mürekkebin kağıt üzerindeki hafif dağılımında olduğu gibi,zamanla değişime uğraması gibi özellikleri yüzünden ,ve ikincisi kitabın sonundaki mukâbele kaydı ve bu kayıttan da önemlisi

bu kaydın doğruluğunun bir kanıtı da olan metin üzerindeki çalışmalar ve -iki ayrı şahıs tarafından yapıldığına hükmolunamasa bile- iki ayrı kalemle yapılmış tashihler yüzünden bizde bu kanaat hâsıl olmuştur.Bu bakımdan,Köprülü nüshasının tek kalemden çıkmış ve "şekil" ön plânda tutulan,göze hitabeden bir nüsha olmasına mukâbil,Amucazâde nüshası böyle değildir,yani şekilsel güzelliğe önem ve öncelik verilen bir nüsha değildir.Fakat bütün bunlara rağmen Köprülü nüshasının önemli bir avantajının,"bitti" kaydının altındaki,nüshanın 889'da istinsah edildiğini belirten tarih kaydının olduğunu da belirtmemiz gerekmektedir.Bu nüsha Ali Tûsî'nin ölüm tarihinden iki yıl sonra yazılmış bir nüshadır,müellifin yaşadığı zamana en yakın nüsha,şu andaki bilgimize göre,en eski nüshadır.

6- Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi (Ankara) 2375 no'da kayıtlı nüsha:Bu nüshada eserin adı belirtilmemiştir.Üzerinde Ali Tûsî'nin "ʿArrân"(?) diye meşhur olduğunu belirten bir kayıt bulunmaktadır.Üzerinde "Müderriszâde diye bilinen Mustafa"nın temlik kaydı bulunan,ondan oğlu Seyyid Sa'deddin Abdülkerîm'e intikal etmiş olan bu nüsha çok özenli olmayan bir ta'lik ile (bozuk ta'lik) yazılmış.Noktalı.162 varak.Bu nüsha DTCF Kütüphanesi İsmail Saip I koleksiyonunda bulunan nüsha ile bir hayli benzerlik göstermektedir.İstinsah tarihi Şa'ban 1175 (M.1761)dir.Müstensihin adı belirtilmemiştir.

7- Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi İsmail Saip I koleksiyonu 5063 no'da kayıtlı nüsha:<u>Kitâb al-Muhâkama bayna Tahâfut Huccat al-İslâm al-İmâm al-Gazâlî va'l-Hukamâ' li'l-Mavlâ ʿAlâaddin ʿAlî al-Tûsî</u> al-mutavaffâ sene 887.16,1x9,8;10,5x5,2 mm. 80 yaprak.Ta'lik stilde çok ince bir yazıyla yazılmış,noktalı,bir-

kaç sayfa çerçeveli.Bu nüsha iki yerde eksikli bir nüshadır.Bizim tesbit ettiğimiz kritik edisyonumuzdaki sayfa numaraları ile (1-29) ve (271-280)nci sayfalara tekâbül eden kısımlar eksiktir.Fakat bu eksikliğe rağmen sayfa numaralarının teselsülü devam etmektedir.Yani sonradan,bu nüsha,eksiklik her nasılsa vâki olduktan sonra,numaralanmış ve bu eksikliğin farkına varılmamıştır.Sonu bulunmadığı için tarih ve müstensih kaydına sahip değildir.Elde bulunan yaprak adedi 80'dir.Meşin ciltlidir,sırtı kopmuştur,dağılmıştır.Başından sonuna kadar mukâbele ettiğimiz bu nüsha ile yine başından sonuna kadar mukâbele ettiğimiz Diyanet nüshası arasında bir ilişki bulunduğu kanâatindeyiz.Fakat bu benzerlik,bu ilişki hakkında,bizde,İsmail Saip (İS) nüshası ile Nûr-u Osmâniye (NO) nüshası arasında,ve Köprülü (K) nüshası ile Tekelioğlu (T) nüshası arasında NO'nun İS'ten,T'nin K'den kopya edildiği şeklindeki kanâatimiz gibi açık bir kanâat oluşmamıştır.

8- Hindistan Salarjung Museum and Library nüshası:Hans Daiber'in bir makalesinden[1] varlığından haberdar olduğumuz

---

(1) Hans Daiber,"New Manuscript Findings from Indian Libraries," in Manuscripts of the Middle East,A Journal Devoted to the Study of Handwritten Materials of the Middle East.ed.Jan Just Witkam,vol.I,Ter Lugt Press/Leiden,1986,s.26-48.Daiber şöyle diyor:"... and ʿAlâaddîn aṭ-Ṭûsî's Tahâfut(copied in the early 12/18th century); ʿAlâaddîn aṭ-Ṭûsî's work is a critical study of Gazâlî's Tahâfut al-Falâsifa,İbn Rüşd's Tahâfut at-Tahâfut and Hâǧazâde al-Brûsawî's Tahâfut al-Falâsifa(s.33)."Not 87: On ʿAlâaddin aṭ-Ṭûsî(died.887/1482) and his work cp.:GAL.S.II 279 (with the title Kitâb al-Ḏaḫîra (ḏuḫr) fî'l-muḥâkama bain al-Gazâlî wa'bn Rušd and referring to the edition Hyderabad 1330) and GAL II 230.-On the Tahâfut by Gazâlî,Ibn Rušd and Hâǧazâde,see Mübahat Türker,Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve

Hindistan'da Salarjung Museum'da (No:1302.1303) bulunan bu nüsha, makalede bildirildiğine göre H.XII/M.XVIII.yüzyılın başlarında kopya edilmiştir.Bu nüshayı elde etmek için Ankara Millî Kütüphane ve Pakistan Hamdard Foundation aracılığıyla yaptığımız girişimlere rağmen söz konusu nüshayı adıgeçen kütüphaneden elde edip görmemiz mümkün olmadı(1).Fakat bu nüshanın geç bir tarihte kopya edilmiş olması dışında,eğer bu nüsha,Hindistanda basılmış olmasının (Haydarâbâd 1330) düşündürebileceği,matbu nüshaya temel teşkil ettiyse,bu nüsha eksiksiz olmaktan hâlî olan bir nüsha olmamak gerekir,çünkü bu nüshada,İsmail Saip nüshası dışında diğer nüshalarda bulunmayan,tahminen,daha sonra kırmızı ile yazılmak üzere boş bırakılan,ama,sonradan tamamlanmamış olması düşünülebilecek olan boşluklar bulunmaktadır,veya,bu nüsha bu şekildeki bir nüshadan kopya edilmiştir.Bu boşluklara matbu nüshanın tanıtımında temas edilecektir.Yalnız,bu arada,H.Daiber'in makalesinde, daha önceden gelen bir yanlışlığa,-ki bu,Ali Ṭûsî'nin eserinin Gazâlî ile İbn Rüşd arasında bir "taḥkîm"("hüküm verme") olduğu hakkındaki yanlışlık idi(2)-,bir yanlışlık daha eklenmiş olduğunu

---

Din Münâsebeti,Ankara 1956 (A.Ü.D.T.C.Fak.Yay.102);Türker,"Le Rapport entre la philosophie et la religion suivant les trois tahâfuts",in,Etudes Méditerranéennes 2 (Paris 1958),7-22.

(1)Millî Kütüphane'nin mektubu.6.1.1988 tarih ve 03.U.İ.550.0 sayılı bu mektupta "23.11.1987 tarihli dilekçenize istinâden;INDIA SALARJUNG MUSEUM'dan sizin çalışmalarınız için istemiş olduğumuz Tehâfüt el-Felâsife adlı eserin 4.1.1988 tarihinde INDIA'dan almış olduğumuz habere göre,bu eserin nâdir olduğunu,yönetmeliklerine göre mikrofilminin çekilmesinin mümkün olmadığını.."denmektedir.
Hamdard Foundation'ın mektubu.10.Mart.1988 tarih ve Ref.No H/LIB/88 sayılı Hakim Naimuddin Zubairi,Director of Library and Research imzalı bu mektuba da olumlu bir yanıt alınamamıştır.

(2)Brockelmann,G.A.L.Suppl.II,s.279:"K.ad-Ḏaḫîra (ḏuḫr) fi'l-muḥâkama bain al-Gazâlî va'bn-Rušd".

belirtelim. Bu yanlışlık da, Ali Tûsî'nin eserinin, Gazâlî ile İbn Rüşd ve Hocazâde'nin eserleri arasında bir "kritik çalışma" (critical study)[1] olduğunun söylenmesidir. Oysa Zuhr'un, değil bu üç müellif arasında bir "kritik çalışma" olduğu, Gazâlî ile felâsife arasında bile bir "kritik çalışma" olduğu kolayca varılabilecek bir yargı değildir. Kolayca söylenebilecek olan şey, Ali Tûsî'nin Zuhr'unun Gazâlî üslûbunda[2] bir "tehâfüt el-felâsife"[3] olduğudur.

9-. Matbu nüsha[4]: Al-Zahîra, Meclis-i Dâireti'l-Mâarif al-Nizâmiya Matbaası, Haydarâbâd, (1330), 270 sayfa. Eserin başına Kâtip Çelebi

---

(1) Bu deyim makale yazarı Daiber'e aittir.
(2) Zuhr, terc. s.4; ayrıca bkz. burada s.3 not.3.
(3) "Üslûp" tâbiri Ali Tûsî'nindir. Biz, "Gazâlî'nin üslûbunda" derken, Ali Tûsî'nin, Gazâlî, Tehâfütünü yazarken neyi amaçlamışsa Ali Tûsî'nin de aynı şeyi amaçlamış olduğunu söylemek istediğini zannediyoruz. "Gazâlî'nin Tehâfütü, bilhassa ve asıl, iki model -yani Aristo felsefesi ile İslâm dini- arasında bir uygunluğun burhânî olarak tesbit edildiği ve netice itibarıyla, vahiyle gelen hakikatlere burhânî istidlâllerle ulaşılabileceği iddiasının değerini yoklamaktan ibarettir. Gazâlî'nin felsefî modeli tenkid etmesi bu uygunluk iddiasını değerlendirirken bir vâsıtadır. Ona göre filozofların matematik ilimlerin hepsinde ve tabiî ilimlerin bir kısmında burhânî önermelere hiç şüphesiz olarak sahip bulundukları meydandadır. Fakat ilâhî ilimlerinde de böyle önermeleri olduğu iddiaları temelsizdir"(M. Türker, Üç Tehâfüt.., s.6-7). O halde Ali Tûsî'nin amacı, filozofların, zikrettikleri öncüllerinden, kendilerinin çıkardıkları ve "kesin burhân"a dayalı olduğunu söyledikleri neticelerin çıkarılabileceğinin zorunlu olmadığını ve burada zarûret iddiasının temelsiz olduğunu göstermektir. 'Gazâlî'nin üslûbu"ndan kasıt budur. Çünkü Gazâlî şöyle diyordu: "Maksat filozoflar hakkında iyi niyet besleyenleri ve filozofların yollarının çelişkiden uzak olduğunu zannedenleri, filozofların yollarının çelişkiden uzak olduğunu zannedenleri, filozofların tutarsızlıklarını ("tehâfüt") ortaya koyarak uyarmaktır"(Tehâfüt.., neşr. Bouyges, s.13); yine "Biz bu kitapta sadece onların

Keşfu'z-Zunûn'dan alındığı belirtilerek Ali Tûsî hakkında özet bilgi verilmiştir. Bu durumda eserin, Ali Tûsî'nin metin içinde

---

görüş lerinin tutarsızlığını göstermek istedik.."(a.g.e.s.77-78); yine "Biz bu kitapta açıklama cihetine gitmedik, tersine itiraz ederek yıkmak cihetine gittik ve bu yüzden kitabımıza "Tehâfüt el-Felâsife" adını verdik"(a.g.e.s.179).

(4)(-s.17'den süren-) Bizim, "matbu nüsha" dediğimizde kendisine işaret etmekte olduğumuz Haydarâbâd 1330 nüshasından başka bir matbu nüshanın varlığını, kritik edisyon çalışmalarımızı bitirdiğimiz sırada, Dr. Rıza Saâda'nın Muşkila al-Şıra' bayn al-Falsafa va al-Dîn(Beyrut 1981) adlı eserinden, R. Saâda'nın bu çalışmasından önce Ali Tûsî'nin Zuhr'unu neşretmiş olduğunu öğrendik(Bkz. Muşkila.., s.9, not.2): ʿAlâeddin al-Tûsî, Tahâfut al-Falâsifa, tahkîk: Dr. Rıza Saadah, 2. bası, Dar al-ʿÂlamiyya li't-Tıbâa va'n-Naşr va't-Tavzî', Beyrut 1403/1983, 435 sayfa. Ancak, Ankara Millî Kütüphane aracılığıyla yaptığımız girişimlere rağmen söz konusu neşri elde edemedik(Ankara Millî Kütüphane Başkanlığı 5.8.1988 tarih ve 03.U.İ. 550.1/3839 sayılı mektubunda "..bizim aracılığımızla Fransa'dan istemiş olduğunuz Tahâfut al-Falâsifa aw .." adlı eser için Fransa, Fransız kütüphaneleri koleksiyonunda bulunmadığını 11.7.1988 tarihinde bize bildirmiştir" diyerek Ali Tûsî'nin Zuhr'unun R. Saʿâda neşrini temin edemediğini bize bildirmiştir). Bu yüzden kritik edisyon çalışmamızda bu çalışmadan yararlanamadık. Ancak, aldığımız bu olumsuz yanıtlardan sonra, T.C. Millî Eğitim Bakanlığı resmî bursuyla Mısır'a giden bir arkadaşımızın yardımları sayesinde, geç de olsa, söz konusu bu neşri edinmemiz mümkün olabildi. Yukarıda künyesi verilen neşir, bizim neşrimizden farklı olarak paragraf açılmış olması, ve neşreden tarafından, metinde olmamakla birlikte, bölüm başlıkları konmuş olması gibi olumlu yanları bulunan ve iki yılda iki baskısı yapılmış olan bu nüshayı etüd edecek vaktimiz olmadı. Ancak görebildiğimiz kadarıyla bu nüshada iki nokta dikkatimizi çekti. Birincisi Saâda'nın Köprülü 799 no'lu nüshanın "ana nüsha" olduğu hakkındaki kanâati -oysa bu kanâati, bizim, Süleymaniye Tekelioğlu nüshasını tanıtırken işaret ettiğimiz, 87b'deki farklılık "...لا يقال خينئذ لا تكون الحركة" ibâresi yanlışlamaktadır. Yine 88a, 89a, özellikle 93a, 95b, 100a ve özellikle 101a'da zikredilen örnekler de Saâda'nın bu kanâatine karşı örneklerdir-, ve ikincisi de bir takım karışıklıklara neden olabilecek olan, neşredenin tanıttığı nüsha ile (s.51-52'deki fotoğraflar)

"..eserime Ẓuhr adını verdim" demesine rağmen Ẓahîra diye adlandırılması tamamen olmasa da anlaşılmakta ve bu adlandırmanın Kâtip Çelebi'den kaynaklandığını düşünmeye bir imkân doğmaktadır. Çünkü bu adlandırmayı, eski kaynaklardan, Kâtip Çelebi'den başka kimse yapmamaktadır(1). Salarjung nüshası tanıtımında temas edildiği üzere, bu matbu nüshanın asıl nüshadan kopya edilmediği, daha doğrusu, asıl nüshaya dayanılarak basılmamış olduğu âşikârdır. Bu matbu nüshanın (M) 220, 221, 223 ve 226'ncı sayfalarında bulunan "aslında beyazdır" ("nüshada boşluk var") ibâreleri matbu nüshanın otograf nüshaya dayanılarak basılmış olmadığına kanıttır. Bu nüshada, basıma dayanak teşkil eden metin hakkında hiç bir bilgi verilmemiştir.

---

neşirde kullanılan nüshaların farklı nüshalar oluşu. Neşredenin, kitabında, bize fotoğrafını gösterdiği nüsha, Bouyges'un da işâret ettiği üzere, okunması bir hayli gayret isteyen Nûr-u Osmâniye 2663 no'lu nüsha, oysa neşirde kullandığı nüsha, NO-2663 no'lu nüshaya nazaran daha okunaklı olan NO 2629 no'lu nüshadır. Halbuki bu durum, belirttiğimiz üzere bir takım karışıklıklara neden olabilir. İnsanlık kültürüne katkıda bulunmuş olan bilim adamları ve düşünürlerin ortaya koymuş oldukları eserlerin, son zamanlarda gerek Doğu'da ve gerekse Batı'da bilimsel anlayıştan ve "neşr"="édition" zihniyetinden uzak olarak, belki ticârî, ve hattâ belki de ideolojik amaçlarla "maṭbū'a"="imprimés" halinde hızla yayıldığı, ve bilimsel değerlere sahip çevrenin rencîde edildiği, maalesef, görülmektedir.

(1) Kâtip Çelebi, Kaşf al-Żunûn, s.514.

كتاب

الذُّخر

لعلاء الدين على الطوسى

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

سبحانك اللهم يا متفردا[2] بالازلية و القدم و يا مفيض الكون على العالم
من بعد اتسامه[3] بسمة العدم يا من النوال و الجود شانه و وجود
الحوادث[4] حجته و برهانه و افاضة[5] الكمالات على الممكنات رحمته[6]
و احسانه و تصريفها فى الاحوال و الاطوار قدرته و سلطانه نحمدك[7]
تحميدا كثيرا و نمجدك تمجيدا كبيرا على ما كرمتنا باجزل آلائك[8]
وخصّصتنا بافضل نعمائك و خلصتنا[9] من مهاوى الجهالة و الضلالة
بلطفك و عطائك و فضلك وبهائك حيث لخصت لنا طريق معرفتك
على لسان انبيائك و بصّرتنا[10] بان المهتدى هو المقتدى بهدى اولائك[11]
بعد ان جعلتنا[12] على فطرة نهتدى بها الى سواء الطريق
وجعلتنا[13] على خلقة تفضى[14] بنا الى[15] سلوك مناهج التحقيق وذلك
بان منيت[16] علينا بنور من انوار قدسك[17] نتوسل[18] به فى التفكر
فى اسرار[19] ملكك و ملكوتك و نتوصل[20] به[21] الى الاطلاع على اثار
عزك[22] وجبروتك فسبحانك[23] ما امنع سلطانك و ما ارفع
شانك و ما انبع[24] امتنانك لا نحصى[25] ثناء عليك و لا نهدى[26]
الا الاعتراف بالعجز اليك ثم نتحف صلات صلواتنا فى ملواتنا[27]
وخلواتنا[28] الى حبيبك و صفيك[29] و نجيبك افضل الرسل و موضح[30]
السبل و منقذ[31] من ساعدتهم من المهالك و منفذ[32] من وافقهم[33]

---

1 A Besmele yok. İS başka yazıyla. 2 M, İS منفردا 3 M العالم من بعد اتسامه yerine من اتسم 4 NOk حادثات 5 NOk افاضه 6 NOk حسنه 7 A تحمدك ? 8 NOk لآئك
9 İS خلصنا 10 M ذكرتنا NOk نصرتنا 11 M اولئك 12 بعد ان جعلتنا yerine M وفطرتنا
13 İS خلقتنا 14 İS تفض 15 M على خلقة تفضى بنا الى yer سبل 16 M مننت 17 M y. 18 M نهتدى 19 NO سرك 20 İS يتوصل 21 İS بها 22 M عزتك 23 NO سبحانك
24 NO ‍ y. 25 M لا نحصى 26 D, İS لا نهتدى 27 M جلواتنا 28 NO y. 29 M الى نجيبك
وحبيبك وصفيك ونجيبك ; A, NO الى حبيبك ولنجيبك 30 M, D موضع 31 M مبعد NO منقد NOk منعد
K منقد 32 İS منغذ NOk منعد 33 D واقفهم İS رايعهم

التوفيق الى اقصد[1] المسالك الذى اكرمه الله[2] الى ان اخدمه[3] افضل
الملائك صلى[4] الله عليه[5] صلوة[6] متوافرة متواترة لا انتهاء لاعدادها
ولا انتفاء لامدادها و[7] على جميع اخوانه[8] من النبيين وعلى آله
الطيبين[9] واعوانه واتباعه من الصدقين والشهداء وصالحى[10] المؤمنين
الى يوم الدين[11] اما[12] بعد[13] فان جملة الآراء تطابقت وجلة[14] العقلاء
توافقت[15] على ان لا سعادة للانسان ورآء معرفة مولاه
قدر مقدوره وحسب ميسوره[16] بما[17] عليه من نعوت كماله وصفات
جلاله وجماله[18] ولا سبيل اليها[19] الا بالتأمل فى مخلوقاته والتفكر
فى مصنوعاته ولكنه[20] مهوى سحيق بعيد[21] المرام قد هلك[22] فيه
ممن سلك فيه[23] اقوام[24] وبحر عميق مواج فاض[25] ممن خاض فيه
افواج[26] فلا يرجى لكل سائح فيه الوصول الى المأمن والمناص
ولا يظن لكل[27] سابح[28] فيه السلامة والخلاص اذ الامور الالهية
عويصات يتأبى[29] ان يستقل[30] بادراكها[31] عقول البشر ومعضلات[32] لا
يتأتى ان يتوصل اليها بمجرد[33] الفكر[34] والنظر ولهذا تحزب[35] الناس[36] فيه[37]
احزابا وصاروا للآراء المتخالفة اصحابا فمن ناج فائز بمبتغاه
وهالك جائر[38] بغصة[39] هواه . فمنهم من[40] لا يوبه[41] بحالهم[42]
ولا يعتنى بهم لسخافة[43] مقالهم[44] لكن معظمهم وهم المتسمون[45]
بالفلاسفة قد[46] تعمقوا فى[47] النظر والاستدلال وجعلوا العقل
فى حقائق الامور وان كانت من الالهيات حاكما على الاطلاق

---

1 D اقصى NO قصد 2 D y. 3 İS اقمه 4 İS وثنّ 5 D عليه den sonra satır arası ek وعلى آله 6 NOk صلاه 7 İS و y. 8 İS الحومه (?) 9 M, İS الطاهرين 10 K صالح D الى يوم الدين yok. 12 M و İS, NOk y. 13 İS, NOk yeri boş bırakılmış. 14 İS جملة 15 M تواطأت 16 M مشوره ; NOk noktasız olarak مسوره ; İS nüshasında burdan itibaren bir eksiklik var. Bu eksiklik 28. sayfanın sonlarına kadar devam ediyor. Nüsha daki sayfa numaralamasında teselsül değişmeden devam ediyor. 17 D لها 18 M y. 19 D, NO اليه 20 A tashihle 21 NOk بعد 22 NO يهلك 23 M, K, A, NO, NOk, İS yok. 24 A الاقوام tashihle. 25 26 D افواج 27 D, NO بكل 28 K سابح 29 D يتأتى 30 D يشتغل 31 K بادراكنا 32 D مفضلات 33 NOk لمجرد 34 D y. 35 M تحزبوا 36 M y. 37 M, İS,

K, A, فيها 38 M جاير NOk حاز M nüshada bu kelimeye konan nota ait sayfa altı açıklamasında (جائر اى مائل عن الحق . ولايوبه اى لا يبالى به و لا يلتفت اليه K مجمع) ibaresi var. 39 D يفصه 40 D y. 41 M 42 NO, D yok 43 D مخافه ; NOk بمخافة 44 NO مقالتهم 45 D, NO المسمّون 46 K وقد 47 NO الى (?)

مدركا بالاستقلال و لم يلتفتوا الى ما نطق[1] به الوحى الصريح
مع ان ما يخالفه[2] ليس مقتضى النظر الصحيح فلهذا زلّوا[3] فى
بعض المواضع عن الصراط المستقيم و ضلوا عن الطريق القويم
فاسّسوا مبانى و[4] اصولا و وضعوا[5] ابوابا و فصولا مخالفة لما
تطابقت عليه انظار المليين و توافقت عليه اقوال النبيين و قد يقع[6]
لبعض طلاب العلم الناظرين فى اقوالهم[7] فى بادى النظر و مبادى الفكر
تردد بلا[8] ميلان الى صحة ما رتبوه و قطعيته و صدق ما فرعوا
عليه و حقيته[9] فلهذا اهتمّ أئمة الدين الذابون عن عقائد المؤمنين[10]
بنقل مذاهبهم و التنبيه على[11] مواقع الخطاء فى دلائلهم و مطالبهم
و لما شرفنى الله تعالى بخدمة العلماء و يسر لى الاطلاع على بعض[12]
حقائق كلام الاذكياء و وفقنى[13] بعنايته على ان كلام اى الحزبين
احق و بالقبول[14] و الاتباع[15] اولى و اخلق كان برهة من الزمان
يتلجلج[16] فى صدرى و يتخالج فى قلبى ان اكتب فى المسائل الالهية
و ما يتعلق بها بعض ما تقرر لى و تحقق عندى لعله يكون وسيلة الى رضى مولاى
و ذخرا لى[17] فى[18] اخراى[19] و[20] اولاى و لكنه كان يعوقنى عن ذلك عدوان
زمانى[21] الذى لا اشتكى منه الا الى ربى و ليتنى[22] ادرى بما[23] يصنع[24] بى[25]
ما ذا جرمى و[26] ذنبى و هكذا يفنى[27] الايام و كنت ابقى[28] محروما عن
هذا المرام[29] الى ان اشار الى مولانا[30] و مولى الثقلين مالك ملوك
الخافقين سلطان السلاطين العالم المقيد[31] بربقة[32] رقيته رقبة[33] ولاة الامم

---

1 D يطو (?) 2 D مخالفه 3 NO satır arasına eklenmiş tashih kaydıyla. 4 M, NO[illegible] iS yok. 5 NO رصفوا (?) 6 D نفع 7 D, NO لاقوالهم 8 D, K بل 9 NO_k حقيقيه 10 D المسلمين 11 D عن 12 A تحقل 13 K اوفقنى ; D, A, NO واوفقنى 14 D بالقول 15 NO_k الاستماع 16 D يتجلج 17 M الى 18 M y. 19 NO y. 20 N[illegible] فى 21 K زمان 22 D لسنى (?) 23 M لما 24 NO_k تصنع 25 D, A, NO لى ; A يصنع لى ... اولاى ولكنه ibaresi tashihle yanda. 26 D y. 27 D, A يبنى 28 D y. 29 NO_k لمقام 30 A مولاى veya مولانى (burayı güve yemiş). 31 D المعبد 32 A بربقته 33 NO_k y.

قامع سنخ[1] الكفار بالهيبة المتينة[2] و الرأى الرزين قالع عرق الاشرار بالشوكة المكينة[3] و الفكر الرصين[4] عتاة[5] الولاة لانحرافهم عن سمت طاعته[5] عماة[6] اذلاء[7] و عراة الرعاة لانخراطهم فى سمط[8] عبوديته سراة[9] اجلاء ملأ الله العالم علما و ايمانا[10] بميامنه و بركاته و اوسع[11] فيه امنا و امانا بسكناته[12] و حركاته لطف الله المخلص[13] لاهل التوحيد والايمان قهر الله المحض[14] على ارباب الشرك و الطغيان المحقق لاسرار نصّ[15] إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ خليفة الرحمن صاحب الزمان السلطان بن[16] السلطان و[17] الخاقان بن الخاقان[18] ابو الفتح محمد[19] بن مراد خان لا زالت الاقدار[20] كما هى[21] الآن على طبق ما يهواه و وفق ما يرضاه الى اخر الدوران وابد الله تعالى[22] لواء خلافته معقودا بالسعود و ربط اطناب خيام دولته[23] باوتاد الخلود و هذا دعاء اهل الايمان قاطبة[24] فى القيام و القعود والركوع والسجود و مثل هذا الدعاء عند الملك المعبود غير مردود واشارته العالية نافذة[25] فى مشارق الارض و مغاربها و ماضية فى اقاصى الاقطار و اقاربها[26] ان انظر فى الرسالة المسماة بتهافت الفلاسفة التى الفها الامام الهمام قدوة الائمة العظام مرشد[27] طوائف الأنام حجة الاسلام العالم الربانى شيخنا الصمدانى ابو[28] حامد محمد[29] بن[30] محمد الغزالى[31] رحمه[32] الله تعالى[33] عليه و اكتب على اسلوبه ما يسنح[34] لى و يظهر عندى فى كلام الفريقين و قواعد الطريقين من جهة[35] التضعيف والترجيح و الابطال و التصحيح و انى لمثلى[36] رتبة[37] ان احكم[38] بين هولاء المراجيح و لكن لما كان الامر واجب الاتباع[39] و مما

---

1   2 D, NOk, A, K المتين   3 D, K, A, NOk, NO المكين   4 NOk, K الرضين   5 D عناة   5 NO طاعة   6 K غناة, NOk عفاة gibi. D عناة   7 D الازلاء   8 D, NO نمط   9 D سداة   10 D دائما   11 M, NOk واسع   12 D سكنا   13 M, K, NOk, NO, A, المحض   14   15 NOk النص (?)   16   17 NOk و y.   18 NOk ابن الخاقان yok.   19 NOk محمد ابو الفتح ibaresi ابو محمد الفتح.   20 D, NO الامداد   21 D بين   22 D y.   23 M, K, A سلطنته   24 D طاعته   25 M نافدة   26 M, NOk افاقها   27 D رشد   28 NO ابى   29 D, NOk y.   30 NOk y.   31 A harekeli الغزّالى   32 D, M رحمهم   33 A, D عليه; K, NOk yok.   34 D سنح   35 M, K, A, NOk جهات   36 D لمثله   37 A, D, NO y.   38 NOk يحكم; D, NO الحكم; K اتحكم   39 M الانباع

لا رخصة شرعا و عقلا ان لايطاع تجاذب[1] رأيا الاقدام و الاحجام
وتجاوب[2] عزما و الاتمام[3] فرأيتني[4] اقدم[5] رجلا وأؤخر[6] اخرى
أتردد بين الامرين ايهما احرى[7] حتى امرت بلسان الالهام لا كوهم
من الاوهام ان[8] اتبع النص القاطع الناطق بان امتثال حكم اولى الامر
بطاعة[9] الله و رسوله رديف وتابع فلاح لى[10] ان لا فلاح الا بالائتمار[11]
للامر الاعلى[12] وانه[13] الواجب الاقدام و[14] اللازم[15] الاولى فاستخرت الله[16] وشرعت
فيه مع وهن البنى[17] و ضعف القوى و توزع البال و تشتت[18] الحال
لاسباب لا[19] ابوح الا بواحد منها هو انى كنت اذ[20] ذاك[21] متجاوزا
منتصف العشر التى هى معترك المنايا و دقاقه[22] رقاب البرايا
مترقبا[23] وقتا فوقتا وصول[24] رسول الرب اما[25] بشيرا و اما[26] نذيرا
و اى خطب اهون[27] من هذا لمن كان يخطر[28] العاقبة خبيرا فاعجلنى[29]
الوقت عن الاستقصاء[30] فى[31] الكلام و ايراد كل ما يتعلق بما اضعه
من المباحث على التمام من النقض و الابرام[32] و الهدم و الاحكام
فوافقت[33] طريقة[34] الامام المرشد فى الاصل لكن لا بطريق[35] التقليد بل
بمقتضى[36] تحقيق[37] البحث[38] او بما[39] هو شريطة[40] المناظرة و البحث فان
التقليد فى امثال هذا من نزالة[41] الجد و سفالة[42] التحت[43] فاقتصرت[44] على
ايراد ما تحقق عندى و تقرر لدى و اتضح لى و زال خفاؤه[45] علىّ مما
فى كلام الفلاسفة من الضعف و الاختلال او مما هو مظنة الاشتباه
والاشكال فان المناظرة معهم مفيدة و المباحث معهم غير بعيدة

---

1 D,A تجازب 2 NO تحادب 3 D 4 D ترائيتني 5 D اقدّم 6 D
الاتمامر 11 D 10 NO$_k$ y. لطاعة 9 M,K,D,A,NO$_k$ وان 8 A اخرى 7 D اءخر
-lمعبد اللازم الاقدام 15 D 14 NO y. والله 13 D الاعالى 12 D الايتمار K الانتمار A
linde. 16 M y. 17 NO$_k$ البنا 18 D تشتته 19 NO الا 20 A انى 21 D,
بما 25 D ووصول 24 D مرتعبا 23 D وفاقه M,NO$_k$, وقافه 22 D ذلك NO
فاجعلنى 29 NO$_k$ خط D يخطر 28 M الهولى NO ; اهول 27 D,K او yer. واما 26 M
30 NO$_k$ الاستعصان 31 NO$_k$ من 32 D ابرام 33 D فوافقنا 34 NO$_k$ طريق 35 NO طريق 36 D
لمنتفى 37 M,D,K,A,NO التحقيق 38 A البحث 39 D كما 40 NO$_k$ شرط 41 D رزالة M مزالة 42 NO$_k$ دالة ueya دالى NO
سقاله 43 NO,K,A البحث 44 D فاقتصر 45 D خفاه K خفائه

اذ ليس لهم تعويل[1] الا على المقدمات[2] العقلية[3] تفريج[4] الا على الانظار
الفكرية فاذا انقطعوا عن[5] اتمام واحد من الامرين فقد اضمحل ما
اوردوه[6] بالكلية و اما ارباب الملة فلهم فى اكثر الالهيات دلائل نقليه[7]
قطعية[8] لا مجال للقدح فيها اذ هى و ان كانت ايضا مبنية على
انظار العقل حيث لايمكن ثبوت[9] صدق المنقول[10] عنه الا[11] بالعقل[12] ولا بد منه
لكن براهين صدقه صارت من الوضوح الى حيث لم يبق الافتقار
الى المحاجة مع منكرها بالمقاولة[13] باللسان بل[14] المقابلة[14] معه المقاتلة
بالسيف و السنان فعلى تقدير الزامهم فى انظارهم[15] و افحامهم[16] فى
افكارهم[16] لايتطرق خلل الى مطالبهم التى شدد[17] اركانها و شيد بنيانها
بقواطع المعجزات و سواطع البينات و شرطت[18] على نفسى عند ما شرعت
فى هذا الخطب الخطير و الامر الكبير ان لااثبت فى هذا الكتاب
الا ما ثبت عندى بالقطع انه الحق و الصواب و ان لا اورد
فى معرض الاعتراض الا ما كان فى الواقع موقعا[19] للاشكال[20] والارتياب
و ان لا اجيب داعى التعصب اذا[21] دعانى[22] الى[23] الجور والاعتساف
و ان لا اميل بشئ من المقتضيات[24] عن جادة الانصاف و سألت الله
تعالى[25] متضرعا[26] مبتهلا[27] متخشعا متذللا العون بالتوفيق على الاتمام[28]
و الصون عن الخطاء و الخلل[29] فى الفهم و الكلام و لما تم بعناية الله
تعالى منطويا على النكت[30] السرية و محتويا على المباحث السنية
صدق رجائى[31] ان يكون نافعا لى[32] فى الاولى و الاخرى

---

1 D,A تقويل 2 K,A,M, مقدمات 3 NO_k النقلية 4 D تصريح; NO_k تفرع 5 D من 6 D اوردوا ; NO,K, NO_k ارادوه 7 M نقية; NO_k يقينيه 8 D y. 9 D, NO y. 10 NO المنقوسه (?) 11 NO_k,D,A,K y. 12 D,K,NO,NO_k,A بالنقل ; D عنه الا بالعقل yok. 13 D المغاولة 14 M y. M بل المقاتلة معه.. şeklinde. 15 D امطارهم 16 D y. 17 D, NO شدّ 18 D مرطف (?) 19 D موقع 20 D الاشكال 21 D,NO,K, NO_k ان 22 NO_k دعا 23 NO_k لى ; NO iki defa 24 D المعضيات 25 D,A,K y. 26 NO y. 27 D y. 28 D الاقام 29 NO,NO_k,A الخطل 30 D الكتب 31 A رجآء 32 D y.

فسموت[1] به فخرا و سميته ذخرا[2] و رتبت مقصوده كالاصل
على عشرين مبحثا موردا فيه[3] المسائل الموردة ثمه من غير تغيير
فى اصولها[4] الا يسيرا و لكن جعلت بين[5] سوق الكلام فى الاثبات
والرد هنا[6] و[6] ثمه[6] بونا بعيدا و فرقا كثيرا و الله المستعان على كل[7]
مأمول[8] و هو حسبى و نعم المسئول .

و لنمهد قبل الخوض فى مقصود[9] الكلام مقدمة نافعة فى الوصول الى المرام
دافعه لكثير من تشاوش[10] الاوهام و هى ان وهاب الحكيم عز شانه
اعطى الانسان عدة قوى ظاهرة و باطنة جسمانية و نفسانية يترتب[11]
على كل منها نوع[12] من الآثار و يتم[13] بها ما لابد له[14] منه و يهمه او يفيده
فى حصول اغراضه و ما ينبغى له[15] فى نشاته[16] الاولى و الاخرى[17] و لكنه جلت
قدرته اقتضت[18] حكمته ان لا يبلغ قدر هذه القوى مبلغا يترتب[19] عليها
جميع مراتب تلك الآثار بل يقصر عن نهاياتها فلا قوته البصرية تفى[20]
بابصار[21] كل ما يمكن ان يبصر و لا[22] قوته السمعية[23] بسماع كل ما يمكن
ان يسمع و لا قوته الجذبية بجذب كل ما يهواه[24] و لا قوته الدفعية
تدفع كل ما لا[25] يرضاه الى غير ذلك من قواه فقوته الادراكية ايضا
اعنى عقله و ان كانت اتم قواه و اقواها[26] ليس من شانها[27] ان تدرك[28]
حقائق جميع الاشياء و احوالها حتى الامور الالهية ادراكا قطعيا
لا يبقى معه ارتياب اصلا كيف و الفلاسفة الذين يدعون انهم
علموا غوامض[29] الالهيات باستقلال العقل و يزعمون ان معتقداتهم

---

1 NO فسموته ; NOk فيسمون 2 A زخرا 3 K,M,NOk فيها 4 NO صولها 5 D من 6 K y.
7 D y. 8 M مايهول 9 NO مقصد 10 11 NO مترتب ; D ترتب 12 K y. 13 D تم
14 M,A, y. 15 A,M y. 16 NOk النشاة 17 K الاولى 18 D واقتضت 19 NO ترتب 20 A يفى
21 A ابصار 22 NO y. 23 NO السماعيه ; A السامعة 24 D يهوى 25 NOk y. 26 K اقويها
27 NOk شانه 28 D,NO يدرك 29 D غواميض

تلك يقينية و ان كانوا اذكياء اجلاء قد عجزوا عن تحقيق ما بمراى
اعينهم و مشاهد ابصارهم و هو الجسم المحسوس حتى اختلفوا
فى حقيقته فذهب جمهورهم الى ان اصل تركيبه من الهيولى والصورة
وذهب عظيمهم[1] الذى هو افلاطون الى انه ليس فى الاجسام هيولى
وصورة بل الاجسام التى ليست مركبة من اجسام مختلفة الطبايع
وهى اركان العالم كالماء و النار مثلا اشياء بسيطة هى[2] هذه
المتصلات كما هى عند الحس و سائر الاجسام السفلية مركبة من
العناصر الاربعة المشهورة و ذهب ذيمقراطيس[3] الى ان الاركان
مركبة من اجزاء بالفعل هى اجسام صغار صلبة غير قابلة للانقسام
بل لهم فى حقيقة النفس[4] اختلاف كثير بحيث لا يسع تفصيله
الا مجلد[5] كبير و استدل كل واحد على مذهبه بما هو ليس بقطعى
وابطل دليل[6] غيره فعلم انهم قدروا على معرفة شئ[7] من الاجسام
معرفة تامة مزيلة للاشتباه و لا على معرفة نفسهم التى هى اقرب
الاشياء منهم فمن كان مبلغ[8] علمه انه ما عرف حقيقة ذاته و لا
حقيقة بينة[9] ياخذها بيده[10] و ينظر اليها[12] بعينه و يبذل غاية جهده
فى التفكر فيها طالبا للاطلاع على حقيقتها كيف يظن هو نفسه[13]
او غيره[14] به انه قد وقف باستقلال عقله و استبداد فكره
وقوفا قطعيا على اسرار احوال الصانع ذى العزة و الجبروت
و احاط[15] احاطة تامة بدقائق الملك و الملكوت و كثيرا ما يظهر

---

1 D اعظمهم 2 D من 3 D ذى مقراطيس ; A زيمقراطيس ; NO ذى مقراطس ; M ذهمقراطيس 4 NOk yok. 5 K مجلد. 6 NO tashihle satır arasında. 7 D سى 8 NO satır arası tashihle. 9 K تبنة ; A تبنه ; D لبنة ; NOk نبنه
10 M بيده 12 M iki defa. 13 NO نفسه 14 D بغيره 15 NOk y.

شخص نازل[1] المرتبة فى الفطنة و الزكاء قليل المعرفة بالاشياء ممن[2] يلعبون باللعب غرائب صور[3] يفضى[4] منه[5] العجب و تتحير[6] فى كيفية[7] حالها العقول و لا يتيسر[8] لاحد بمجرد الفكر الى حقيقتها الوصول أفعجائب شأن الله تعالى[9] و صفاته و غرائب مصنوعاته صارت اهون و ابين[10] مراسا[11] من تمويه هذا العاجز الذليل كلا و ان[12] كان بعضا منها[13] مما[14] يستقل العقل فيه باقامة الدليل فكثير منها لا يهتدى فيه الى سواء السبيل الا بتسليم[15] من[16] المؤيد من الملك الجليل بالآيات الظاهرة و المعجزات الباهرة الدالة على صدقه فى اقواله ورشده فى افعاله فان هذا هو المتمسك الوثيق و بان يؤثره[17] العاقل للاعتصام به[18] حقيق و المنكر لظهورها من[19] الانبياء او[20] لدلالتها على صدقهم بان يطرح عن درجة الخطاب معه خليق[21] واما ما يورده المتندون[22] بالعقل[23] فيما يخالف قطعيا الشرايع ويدعون انها دلائل قطعية فهى غير[24] مسلمة لهم فان الوهم فى الالهيات مزاحم قوى للعقل[25] بحيث يشتبه[26] كثيرا احكامه باحكامه و يتعسر جدا[27] التميز[28] بينهما و لا تخلص عن هذا الا بالرجوع الى ذلك المتمسك الوثيق وليس له سوى ذلك طريق و من اقتحم البحر[29] بدون السفينة فهو لابد غريق و لقد انصف من الفلاسفة من قال لا سبيل فى الالهيات الى اليقين[30] و انما الغاية القصوى فيها الأخذ بالاليق و الاولى و نقل هذا عن فاضلهم ارسطو[31] فان الدلائل التى اوردوها[32] على اصول معتقداتهم المخالفة لليقينيات الدينية و ادعوا انها

يتحير 6 A منها 5 M, K, NO$_k$, A يقضى 4 M صوره 3 NO$_k$ فمن 2 NO$_k$ بازل 1 D

11 D, NO, K, A yok. 10 M y. 9 K y. تيسر 8 NO$_k$ (?) اكيفية 7 NO بتحير D

14 D. وان كان بعضا منها dan sonra فانها NO ; y. بعضا منها 13 D فانها D, NO ; فان 12 M

عن 19 D, NO$_k$ y. 18 NO يؤثر 17 NO$_k$ y. 16 M بتسلم 15 A, K بعض منها

عن 24 NO$_k$ بالفعل 23 D المستبدون 22 M, A, NO, NO$_k$, D حميق 21 NO و 20 M, A

29 التميز 28 NO, NO$_k$ حدّ 27 D تشتبه 26 M, K, NO العقل 25 D, NO$_k$

اوردها 32 M, NO$_k$ (?) ارسطوا 31 A التعين 30 K

قطعيات وجوه الخلل فيها ظاهرة كما[1] ستقف[2] عليه[3] بعون الله تعالى
وانما وقعوا فيها[4] وقعوا لانهم اوتوا من عند الله العزيز الحكيم فضل
ذكاء وفطنة حتى تيسر لهم استنباط علوم يقينية لا شبهة فيها
بمجرد[5] افكارهم وانظار عقولهم مثل الهندسيات والحسابيات
وما ينتمى[6] اليهما والمنطق وغير ذلك وقد احسنوا فى ذلك
واجملوا وفاقوا ولاقوا بان يفضلوا[7] ويعتقدوا فلم يشكروا لهذه[8] النعمة
الجزيلة وجعلوها وبالا على انفسهم فاعجبوا بآرائهم وعقولهم فحداهم[9]
ذلك الى ان يتعدوا حدود ما يجب للعاقل ان لا يتعداه ويتصدوا
لما[10] لا ينبغى للبشر ان يتصداه[11] كما يشير اليه قوله تعالى إِنَّ الْإِنْسَانَ
لَيَطْغَى أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى والذكاء[12] وان كان[13] هو[14] شئ لا بد للانسان
فى الوصول الى سعادته منه لكنه مما[15] يضل به كثير ويهدى به كثير[16]
وحين حسن ظن اقوام بهم[17] بسبب اقتدارهم على استنباط تلك
العلوم[18] وجودة انظارهم وافكارهم فيها اعتقدوا حقّيّة[19] كل ما يقولون
وان كان من قبيل سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ واذا اورد عليهم مواقع الزلل[20]
فى مقاصدهم ومواضع الخلل[21] فى دلائلهم تشبثوا فى الذب عنهم باذيال
الجدال والعناد وان عجزوا عن هذا ايضا حملهم حسن الاعتقاد بهم[22]
على ان يقولوا هم مبرؤن[23] عن الزلل[24] وكلامهم عن الخلل غاية الامر
انا لا نصل الى كنه ما قصدوا وحقيقة ما اوردوا[25] وهذا افراط فى الاعتقاد
بهم لا يليق بشأنهم[26] بل بشأن الانبياء الثابت صدقهم بقطعى الدلائل[27]

---

1 D بما 2 M, D سنقف 3 M عليها 4 M فيما 5 D, NOk لمجرد 6 A ; ينتمى NOk تنتى 7 D يفضّلوا ; NOk تفضلوا 8 NO لهذه kelimesi NO nüshasında sürekli olarak لهذه şeklinde yazılıyor. Bu yüzden bundan sonra bu farklılık nüsha farkı olarak belirtilmeyecektir. 9 NOk yok. 10 D بما 11 D يتصدى 12 D ولذكاء ; A والزكاء 13 K, NO, NOk, M yok. 14 K y. 15 NO y. 16 NO,D كثيرا 17 D, NOk لهم 18 NOk y. 19 D, A حقيقه 20 D, NOk, K الزلل 21 NOk مواقع 22 NOk لهم 23 M مبرأون 24 NOk, D الذلل 25 NO ارادوا 26 D شانهم 27 M, K, NO, NOk, A الدليل

كيف هم[1] و ان كانوا اذكياء اجلاء فمن عنهم[2] ايضا رجال وكثيرا ما نجد فى كلامهم ما يحكم العقل ببداهته[3] ان ليس لصحته مجال وخلاف ما يقتضيه العقل بلا خلاف محال و فيض الفياض لا ينقطع[4] فى كل حال ونحن نحمد[5] الله تعالى[6] على ان[7] هدانا[8] الى سواء السبيل[9] عليه وهو نعم الوكيل.

ثم ان[10] ما خالفوا فيه ارباب الشرايع اقسام فمنها ما يرجع الخلاف فيه الى مجرد الاصطلاح و التسمية كاطلاق بعضهم اسم الجوهر على الله تعالى مريدا به القائم[11] بنفسه[12] ونحن لا نطلقه عليه تعالى لانا نريد بالجوهر المتحيز بالذات او[13] الممكن القائم بنفسه وهو عز[14] شانه منزه عن التحيز والامكان واكثرهم يوافقوننا[15] فى عدم اطلاق الجوهر عليه تعالى[16] وستسمع[17] الكلام فى هذا ان شاء[18] الله تعالى وهذا نزاع[19] لفظى لا يفضى الى مخالفة فى المعنى غير ان يقال هل يجوز شرعا اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى باى معنى كان ام لا فان اسماء الله تعالى توقيفية[20] على ما هو المختار لكنا الآن لسنا بصدد بيان مثل هذه الاحكام وليس له مناسبة بغرضنا[21] هنا[22] فانه من الفقهيات فلا ننازعهم[23] فيه[24]

ومنها ما خالف حكمهم فيه[25] ظواهر ما يفهم[26] من الشرايع لكن لهم عليه ادلة قطعية ونصوص الشرايع فى خلافه غير قطعية[27] اما متنا[28] او سندا ككثير من احكام[29] علم[30] الهيئة مثل كرية[31] السموات[32] و الارض و كيفية نضدها وترتيبها و حركاتها و كيفية الخسوف و الكسوف و سببهما[33] وغير ذلك فانها امور ثبتت[34] عندهم اما بادلة قطعية هندسية او بارصاد[35] تجرى مجرى المشاهدات

---

1 D كيفهم (?); M كيف وهم 2 M غيرهم (?); NOk عنهم şeklinde. 3 M, K, NOk, A, D ببديهته 4 K لاينقطع yok. 5 D نحمد 6 D, NO, NOk, K y. 7 D ما 8 NO هدانا الله 9 10 NOk tashihle sonradan eklenmiş. 11 D القايم; NOk القديم (?) 12 A بنفسه den sonra على الله تعالى var. 13 A, D و 14 D عزو 15 NOk يوافقونا 16 D, A, NO y. 17 D تسمع 18 K انشاء 19 D النزاع NO انزاع 20 D توفيقية 21 D لغرضنا 22 D ههنا 23 D منازعهم 24 NOk yok. 25 D, NO فيها 26 NO نفهم 27 NO غيرقطعية den sonra (فلا ننازعهم فيه ... ونصوص) tekrar edilmiş. 28 M منعا 29 NOk الاحكام 30 NOk y. 31 M كروية 32 D السماء 33 M, NOk سببها 34 M تثبت A ثبت 35 NO باصاد (?)

وليس فى الشرايع دليل قطعى الثبوت غير محتمل للتأويل على خلاف[1] ما حكموا به وكيف[2] يتصور وقوع امرين متعارضين قطعيين نعم ظواهر النصوص تدل[3] على خلاف بعض احكامهم لكن باب تاويل الظواهر عند الحاجة مفتوح فلا نشتغل[4] فى هذا الكتاب بالبحث عن هذا القسم ايضا ومنها ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعى وغرضنا الاصلى من وضع[5] هذا الكتاب الرد عليهم فى هذا القسم وهو على وجهين الاول ان[6] يؤدى حكمهم الى كفرهم لمصادمته[7] ما ثبت بالقطع[8] من[9] الشارع[10] كالحكم بقدم العالم ونفى المعاد الجسمانى فان ادلتهم على هذين المطلوبين وامثالهما كما ستقف عليه ضعيفة وحجج الشرع فيها قطعية والثانى ان لا يؤدى حكمهم الى كفرهم لعدم قطعية[11] ادلة الشرع على خلافه[12] كنفيهم الصفات الحقيقية[13] عن الله تعالى زاعمين ان ثبوتها ينافى[14] التوحيد فان نصوص الشرع وان[15] دلت[16] دلالة ظاهرة[17] على ثبوتها لكنها[18] محتملة للتأويل كما[19] النصوص الدالة على ثبوت الوجه واليد وغيرهما له تعالى ولهذا وافقهم بعض المليين على هذا ثم لما كان[20] المقصود[21] من وضع الكتاب اطلاع المعتقدين فيهم ما قصرت درجاتهم عنه وتنبيههم على انهم ليسوا بالمثابة التى توهموها والمثابة التى زعموها من تبرئهم[22] عن الخطاء والزلل[23] لم نقتصر على بيان خطائهم فى المطالب[24] بل نورد بعضا مما اخطأوا فى الدلائل وان كانت الدعوى حقة ليتبين هولاء[25] من عدة وجوه ان هذا الافراط فى اعتقادهم[26] بهم[27] عن مجرد تقليد لا عن تحقيق وتسديد وان كثيرا من آرائهم عن ظن وتخمين لا عن علم ويقين[28].

---

1 NOk صدق 2 D فكيف 3 D,NO يدل 4 D شغل 5 NOk metinde y. tashihle yanda. 6 NOk y. 7 D بمصادمته. 8 A من القطع 9 A عن 10 D الشرايع 11 NOk قطعية... والثانى yok, atlanmış. 12 NOk خلاف 13 D الحقيقة 14 D مناف 15 M وان y. 16 M دالة 17 D,NO ظاهرية ; NOk y. 18 D لكنه 19 ——— 20 M,NO كان من. 21 NO kısaltma ile المقص şeklinde, yalnız bu المقصد 'ın da kısaltmasıdır. 22 NOk,NO,M تبرئتهم 23 D الذلل 24 K المطالبة 25 M,K,NO,A: s لهؤلاء 26 M,K,A,D الاعتقاد 27 NO yok 28 D تعيين

المبحث الاول حدوث[1] العالم و قدمه[2]

[3] فانه[4] اصل كبير[5] يبتنى عليه من مهمات المعتقدات شئ كثير وقد تشعب الناس فيه شعبا وتحزبوا احزابا لو اشتغلنا بتفاصيل مذاهبهم و ما قيل فيها مما[6] لها و عليها لطال الكلام و فات المرام فلنقتصر منها على ما[7] ذكر ما هو الاقوى و الاوثق و لغرضنا[8] الالصق و الاوفق فنقول ذهب جمهور المليين الى ان العالم بجملته و هو ما سوى ذات الله تعالى و صفاته من الجواهر و الاعراض علوية كانت او سفلية حادث[9] اى كائن[10] بعد ان لم يكن و ذهب جمهور[11] الفلاسفة الى ان العقل الاول و الفلكيات اجرامها و عقولها و نفوسها بذواتها[12] و صفاتها كلها قديمة[13] الا الحركات الجزئية للاجرام و الاوضاع الشخصية التابعة لتلك الحركات و اما مطلق الحركة و الوضع فهما[14] ايضا قديمان لان الافلاك لم تخل قط عن الحركة ولم ينفك الوضع عن الحركة و العنصريات اجسامها بموادها و مطلق صورها الجسمية[15] و النوعية و مطلق صفاتها قديمة اذ حدوث المادة عندهم ممتنع كما سنتكلم عليه ان شاء الله تعالى[16] وكذا خلو المادة عن نوع الصورة الجسمية و جنس الصورة النوعية وعن صفة ما و خصوصيات الصورتين و الصفة حادثة و اما انواع الصورة النوعية فلا امتناع عندهم فى حدوثها و لا قدمها اذ يجوز ان تكون[17] الصورة النارية بنوعها[18] حادثة بطريق الكون و الفساد بان يفسد واحد من العناصر الثلاثة[19] الآخر و يتكون[20] منه النار بعد

---

1 K فى حدوث 2 D y. 3 D وانما نقدمه 4 D لانه 5 K y ; A كثير 6 M بما 7 M,K,NO y. 8 M ; A y. بغرضنا 9 NO حادثة 10 D,A كاين 11 D الجمهور (?) 12 D برواتها 13 NO قديم 14 D فيهما 15 NO ومطلق صورها aliter defa. 16 NO y. 17 D يكون 18 NO نوعها 19 D,K,A,NO الثلثة 20 D تكون

ان لم تكن[1] موجودة اصلا و يجوز ايضا ان تكون مستمرة ازلا بتعاقب[2]
افرادها و اما النفوس الناطقة للانسان فلهم فى حدوثها وقدمها خلاف
فمذهب[3] متقدميهم[4] انها[5] قديمة و استقر رأى متأخريهم[5] على انها حادثة
و نقل عن افلاطون انه قال بحدوث العالم لكن اول بعضهم كلامه
بانه اراد بالحدوث الحدوث[6] الذاتى لا الزمانى اذ الحدوث[7] عندهم يطلق
على معنيين احدهما[8] المسبوقية بالعدم و هو الحدوث الزمانى
والثانى المسبوقية بالغير اى الاحتياج اليه[9] و هو الحدوث الذاتى
والعالم حادث بهذا المعنى بالاتفاق و توقف جالينوس فى آخر عمره
فى حدوثه و قدمه نقل عنه بعض الافاضل انه قال فى مرض موته
لبعض تلامذته اكتب عنى انى ما علمت ان العالم قديم او حادث
فالذى ثبت عنهم[10] وتقرر حكمهم[11] به[12] قدم العالم ونحن لا نشتغل
فى هذا الكتاب باثبات مذاهب المليين لغنائنا[13] عنه بما فصله الائمة[14]
فى كتبهم انما المراد تحقيق الكلام فيما ذهب اليه مخالفوهم
وتمييز[15] الحق عن الباطل فى ذلك
فنقول قد استدلوا على قدم العالم بحجج اربع[16] اوليها[17] وهى اقويها[18]
ان العالم ممكن موجود بالاتفاق وكل ممكن موجود فله مؤثر بالضرورة
فمؤثر العالم لايخلو[19] اما ان يكون قديما او حادثا و الثانى باطل
والا لاحتاج الى مؤثر آخر و هكذا[20] فيلزم التسلسل المحال فتعين ان
مؤثره قديم فاذن[21] لا يخلو اما ان يستجمع فى الازل[22] جميع ما يتوقف

---

1 D يكن 2 A,K يتعاقب 3 A فذهب 4 D,A متقدمهم 5 NO متاخرهم
5 M على انها 6 NO الحدوث ... العالم لكن tashihle yanda 7 K الحدوث الزمانى (?)
8 D احدها 9 A اى الاحتياج اليه yok. 10 D,NO عنه 11 D,NO حكمه
12 A y. 13 M لغنائه ; K لغنانا 14 D الايمة 15 A تميز 16 D اربعة
17 M,A اولها 18 M,D,NO اقواها 19 D,K,A,NO kısaltma ile لايخ Kısaltmalar burada belirtilmiyor, bk. s. 20 NO فهكذا 21 D فاذا 22 NO فى الذل)

عليه تاثيره فيه او لا فعلى الاول يلزم تاثيره فيه فى الازل والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة و هو محال فيكون العالم قديما و الا لزم الايجاد بلا وجود و هو غير معقول و على الثانى لا بد ان يتوقف تأثيره على شرط حادث محتاج الى مؤثر قديم لما[1] ذكر فاما ان يستجمع مؤثره فى الازل جميع ما يتوقف عليه تاثيره فيه او لا و الثانى يستلزم التسلسل المحال و الاول يستلزم قدم الحادث و هو محال و اما[2] ان يكون مؤثر العالم مستجمعا فى الازل جميع شرائط التاثير فيه و هو خلاف المفروض مع انه يستلزم المطلوب اعنى قدم العالم وحاصل الكلام ان القديم يلزم[3] احد الامرين اما[4] ان لا يكون له اثرا او[5] ان يكون اثره قديما وحين كان العالم اثر القديم لزم[6] ان يكون قديما و الاعتراض عليه[7] من وجهين الاول النقض بما اعترفوا به من الحوادث فانهم و[8] ان قالوا بقدم العالم فقد سلموا ان فيه حوادث كما علم مما ذكرنا فى تفصيل مذهبهم كيف و الحوادث اليومية مما لا يتصور انكارها من عاقل فنقول لها مؤثر بالضرورة فمؤثرها اما ان يكون قديما او حادثا الى آخر ما ذكرتم من المقدمات فيلزم ان تكون الحوادث قديمة و لا يقول به عاقل فان قيل مقدمات الدليل انما تجرى[9] فى الحادث الذى لاتكون[10] له شروط مترتبة الى غير النهاية غير مجتمعة فى الوجود بان لا يكون له شرط[11] اصلا فيلزم من حدوثه تخلف المعلول عن علته التامة

---

1 D كما 2 D, NO ی. 3 D يلزمه 4 D, NO ی. 5 NO و 6 D يلزم
7 M, K, NO, A عليها 8 M, A و ی. 9 K يجرى 10 D, A لايكون
11 D شروط

او تكون[1] له شروط مترتبة غير متناهية مجتمعة فى الوجود فان المحال هو هذا التسلسل عندنا و اما[2] على ما ذهبنا اليه من جواز صدور الحادث من[3] القديم بواسطة حوادث كل منها مسبوق بآخر الى غير النهاية مستندة سلسلتها الى حركة سرمدية بان يكون[4] للحادث مادة قديمة اما هيولى له كما للاجسام[5] الحادثة او محل له كهيوليات تلك الاجسام لصورها و لاستعداداتها المتعاقبة و كاجرام الافلاك لحركاتها و اوضاعها الجزئية و كالمجردات لصفاتها ان قلنا بجواز حدوث الصفة[6] لها او هيولى متعلقه كهيوليات ابداننا لنفوسنا الناطقة اذا[7] قلنا بحدوثها فانه يتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة الفلكية السرمدية استعدادات متعاقبة لوجود هذا الحادث غير متناهية من جانب المبدأ متفاوتة فى البعد و القرب و الضعف و القوة بالنسبة الى هذا الحادث فاذا انتهت الى غاية[8] القرب و القوة حدث الحادث بواسطتها من مؤثره[9] القديم فلا استحالة فيه اذ[10] لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل لا يقال الحركة[11] التى جعلتموها واسطة فى حدوث الحادث من القديم ان كانت حادثة عاد الاشكال الى صدورها من القديم وان كانت قديمة بقى الاشكال فى صدور الحادث بواسطتها من القديم لانا نقول حركات الافلاك ذات[12] جهتين الاستمرار و التجدد فباعتبار الجهتين صارت صالحة لتوسطها بين جانبى القدم و الحدوث فمن جهة الاستمرار[13] جاز[14] صدورها عن القديم ومن جهة الحدوث صارت واسطة فى صدور الحوادث عن القديم قلنا ما ذهبتم اليه باطل من وجوه اما الاول فهو ان القول بتوارد استعدادات حادثة غير متناهية على

---

1 D, A يكون 2 D اما y. 3 NO عن 4 M تكون 5 كما للاجسام yerine غايت M كالاجسام ; A كما فى الاجسام 6 D, NO صفة 7 D ان 8 D غايت
9 D مؤثر 10 D ان 11 D metinde yok, tashihte. 12 D فى ذات 13 NO استمرارها
14 NO صار

مادة قديمة كلام متناقض لان القديم[1] يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم و بالحادث ما يكون مسبوقا به فلابد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث و هذا يوجب ان تكون[2] له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث[3] اذ[4] ما كان[5] مقارنا مع واحد منها لا يصدق انه سابق على كل منها بل على بعضها[6] و هو ظاهر[7] بضرورة[8] العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا توجد[9] له[10] تلك الحالة بل مقارنته دائما[11] مع بعض الحوادث وعدم خلوه عنها[12] في حال من احواله[13] فلا يكون سابقا على كل فرد منها اذ المنافاة[14] بين دوام[15] المقارنة مع بعض الافراد و السبق على كل فرد[16] بديهية و[17] يعلم من هذا بطلان قولهم بعدم تناهي حركات الافلاك و اوضاعها بل بطلان عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا اى سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له او لا[18] ومنشأ شبهتهم التباس حكم الوهم بحكم العقل فان شأن الوهم ادراك الجزئيات و معرفة احكامها لا معرفة احكام الكليات فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة متواردة[19] على قديم كل منها مسبوق بآخر ولايرى فيه جهة امتناع ولا يقدر[20] على تصورها مفصلة غير متناهية حتى يعرف امتناعها فيقيسها[21] على[22] ما عرف حكمه و يثبت[23] لها ذلك الحكم و اما العقل فمن شأنه ادراك الكليات و معرفة احكامها فيحكم بامتناع التوارد المذكور بناء على حكم كلي هو انه كلما توارد[24] الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية على قديم لم يكن سابقا على كل فرد منها لكن يمتنع[25] عدم سبقه على كل فرد منها و هذا برهان متين[26] جدا على بطلان مذهبهم

---

1 NO العالم القديم . 2 D يكون 3 NO وهذا يوجب ... يصدق عليه الحادث yok, atlanmış: اذا كان الحادث D den sonra بضرورة العقل var. 4 D و 5 K اذ ما كان yerine لضرورة 6 D بعض منها 7 A وهو ظاهر ... اذ ما كان مقارنا ibaresi atlanmış. 8 M و 9 D, A يوجد 10 D y. 11 D دايما 12 D منها 13 D احوالها 14 M, NO « بل الحكم بان: 15 A y. 16 A افراد 17 D y. 18 D اولا dan sonra şu ibare var: كل واحد من هذا الشيء مسبوقا باخر منهم في نفسه متناقضا لانه المحكوم عليه في القضية الكلية يجب ان يكون مما يصدق عليه العنوان خارجا عنه ولا يمكن تحقق هذا فيما كان المحكوم به المسبوقيه بفرد هذا العنوان لان كل ما صدق عليه هذا الحكم فبعض ما يصدق عليه ذلك العنوان خارجا عنه و هو السابق

لا مجال للقدح فيه الا على طريق المكابرة و العناد . برهان آخر وهو[1] اعم من الاول لكنه[2] ايضا مخصوص بابطال عدم تناهى امور بينها ترتب ان يقال لو ترتبت[3] امور الى غير النهاية لزم تحقق احد المتضايفين[4] بدون الاخر وبطلانه ضرورى بيان اللزوم ان الترتب بين الشيئين معناه ان يكون احدهما سابقا و الاخر مسبوقا و السابقية و المسبوقية متضائفتان[5] فلو ترتبت[6] الامور الى غير النهاية من جانب المبدأ مثلا لاعتبرنا[7] سلسلة من مسبوق ليس بسابق على شئ كالمعلول الاخير ففيه المسبوقية دون السابقية و المفروض ان فى كل[8] من اجزاء السلسلة سابقية و مسبوقية و لا ينتهى الى شئ له سابقية دون مسبوقية فتعينت[9] مسبوقية المعلول الاخير بدون مضائفها الذى هو السابقية اذ لا يمكن فى المضاف[10] الحقيقى ان يكون له مضافان[11] و ان جاز ذلك فى المشهور[12] كاب واحد له ابنان بل قد يجب ذلك كالمتوسط فانه يجب له طرفان[13] فان قيل هذا انما يتم اذا كانت السلسلة منقطعة من جانب المنتهى حتى يوجد[14] مسبوق ليس بسابق على شئ[15] فى منتهاها مسبوقية بدون سابقية و اما اذا كانت غير منقطعة من الطرفين فلا يوجد شئ من اجزائها فيه مسبوقية دون سابقية او بالعكس قلنا يتم فيه[15] ايضا اذ اى جزء فرض من اجزائها فالسابقية والمسبوقية فيه[16] ليستا متضائفتين[17] فالمسبوقية فى انها[18] كانت[19] مضافة[20] الى السابقية التى فيما قبله والسابقية فيه[21] مضافة الى المسبوقية التى فيما بعده فاى جزء ناخذه من اجزاء السلسلة يجب ان يكون فيما قبله عدد السابقيات ازيد بواحد من عدد المسبوقيات ليكون ذلك الواحد مضائفا للمسبوقية التى فيه

عليه فبين كلية الموضوع وبين هذا المحمول تنافى .» 19 D متواترة 20 D نقدر 21 D فنقيسها
22 D الى 23 D ثبت 24 K توارد 25 M ممتنع 26 NO متبين
1 K, A, M وهو yok 2 اعم من الاول لكنه K, NO, D yok . 3 M, K, NO ترتب 4 D متضايفين
5 D, NO متضايفان 6 K, NO, M ترتب 7 D لاعتبار 8 D كل جزء 9 D فبقيه ; A فبقيت 10 M, A, NO المضائف 11 D مضافات 12 K المشهورى 13 D طرفا
14 M يوجد 15 M, K, NO (مسبوق ليس بسابق على شئ) yok . 15 M, K, D فيها 16 K y. 17 M مضائفتين 18 D, NO ايها 19 K كان 20 D مضايفة ; NO مصاعه 21 NO, K, M yok.

وكذا يجب ان يكون[1] فيما بعده عدد المسبوقيات ازيد بواحد[2] من عدد السابقيات ليكون مضائفا للسابقية التى فيه[3] وذلك انما يكون بانتهاء السلسلة فى الجانبين ليكون فى مبدئها[4] سابقية بدون مسبوقية تكون[5] تلك السابقية مضائفة للمسبوقية التى فى الجزء الثانى منها والسابقية التى[6] فى الجزء الثانى مضائفة للمسبوقية التى فى الجزء الثالث وهكذا الى ان تكون السابقية التى فيما قبل الجزء المأخوذ مضائفة للمسبوقية التى فى ذلك[7] الجزء والمسبوقية التى فيه مضائفة للسابقية التى فيما قبله[8] وهكذا من جانب المنتهى فتدبر فان قيل نحن نعلم بالضرورة انه على تقدير عدم انتهاء[9] السلسلة لا يتحقق فى جزء من اجزائها مسبوقية الا ويتحقق فيما قبله سابقية صالحة لان تكون مضائفة للمسبوقية التى فيه ولا توجد فيه سابقية الا وتتحقق فيما بعده مسبوقيه صالحة لان تكون مضائفة للسابقية التى فيه فما ذكرتم مخالف للضرورة فلا يلتفت اليه قلنا نحن ايضا[10] نعلم بالضرورة ان الشئ اذا كان وحده مساويا لشئ لا يمكن ان يكون مع شئ آخر مساويا له واذا كانت السلسلة غير متناهية ففى كل جزء منها سابقية ومسبوقية فعددهما[11] فيما[12] قبل الجزء المأخوذ متساو[13] بالضرورة فكيف يكون تلك المسبوقيات مع المسبوقية التى فى الجزء المأخوذ ايضا مساوية[14] لتلك السابقيات وكذا فى السابقيات فى[15] العدد وكفى لبطلان[16] مدعاكم استلزامه لضرورتين متنافيتين[17] برهان آخر اعم مما قبله لدلالته على بطلان وجود امور غير متناهية مطلقا اى سواء كانت مترتبة او لا كالنفوس

---

1 NO فيما قبله عدد السابقيات ... وكذا يجب ان يكون ibaresi tashihle yanda. 2 M y. 3 A (وكذا يجب ان ... يكون ... للسابقية التى فيه) tashihle yanda aynı yazıyla fakat ayrı kalemle. 4 M بدايتها 5 A انتها 6 D التى yok; A فى الجزء الثانى منها والسابقية التى yok. 7 D تلك 8 NO قبل 9 D انتهاء
10 D y. 11 D, NO فعدديهما; K فعددهما; A فقدرهما 12 D y. 13 M, A, D متساويان
14 M, A yok. 15 D, K و 16 A ببطلان 17 D, K متنافيين

الناطقة على رأى جمهور الفلاسفة و سواء كانت المترتبة[1] مجتمعة فى الوجود كالعلل و المعلولات و كالابعاد او لا كالحركات و هو برهان التطبيق و تقريره[2] انه لو تحققت[3] امور غير[4] متناهية نفرض[5] من واحد منها الى غير النهاية جملة و مما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهى فى جانب المبدأ و مما بعده بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى[6] ان كان عدم التناهى فى جانب المنتهى ثم نطبق الجملتين على التقديرين بان نجعل مبدأيهما[7] المفروضين فى كل واحد من التقديرين متوازيين فان وقع بازاء[8] كل جزء من[9] الزائدة جزء[10] من الناقصة كانت الناقصة فى الاجزاء مساوية للزائدة فيها بل كان الجزء[11] مساويا للكل فى الاجزاء و امتناعه بين و ان لم يقع ذلك[12] ان يكون فى الزائدة جزء ليس فى الناقصة فتنقطع الناقصة حينئذ فى الجانب الذى فرضت غير متناهية فيه و الزائدة لاتزيد عليها الا بمتناه و هو مقدار[13] ما بين مبدأيهما[14] المفروضين و لا شبهة فى ان الزائد[15] على المتناهى بقدر متناه متناه فيلزم انقطاع الزائدة ايضا وتناهيها[16] فى الجانب الذى فرضت غير متناهية[17] هذا حاصل ما ذكره المحققون فى تقرير برهان التطبيق ثم حكموا بانه جار[18] فى الامور الغير المترتبة[19] ايضا[20] وجريانه فيها خفى لكن يظهر من سياق كلامنا فى الابحاث الآتية فى هذا المقام ونقض هذا البرهان اما اجمالا فبمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع جريان مقدمات البرهان باسرها فيها بان نقول نفرض جملة من اثنين الى ما لا يتناهى و اخرى من الف الى ما لا يتناهى ثم نطبق الجملتين ونرد[21] المقدمات الى آخرها و اما تفصيلا

---

1 D المرتبة 2 D تقرير 3 M حقق 4 NO y. 5 M, NO, K يفرض 6 D انكان عدم ... جملة اخرى tashihle yanda. 7 D مبدائها ; NO, K مبدائهما 8 N بارای
9 M, D فى 10 M جزؤ 11 M الجزؤ 12 NO, K وذلك 13 D مقدارها 14 D المرتبة 19 D جاز 18 D متناهية فيه 17 D متناهيها 16 D الزيادة 15 D بتدائهما
20 NO y. 21 K سرد ?

فبان التطبيق ان سلم تاتيه[1] فى الامور المترتبة[2] المجتمعة فى الوجود فلا نسلم ذلك فى الامور الغير المجتمعة فى الوجود او المجتمعة فيه الغير المترتبة اما الاول فلان تحقق التطابق بين اجزاء الجملتين يتوقف على وجودها معا فى الخارج ليلزم من انطباق المبدأ[3] على المبدأ انطباق الثانى على الثانى و الثالث على الثالث و هكذا فيتحقق[4] التطابق فى الخارج او على اقتدار العقل على ان يلاحظ اجزاءهما[5] مفصلة و يعتبر موازاة كل جزء من اجزاء[6] من احديهما[7] مع[8] جزء[9] من الاخرى ليتحقق[10] التطابق فى الذهن لكنه عاجز عن ذلك و لا يمكن له فاذا لم تكن[11] الاجزاء موجودة معا فى الخارج و لا يمكن للعقل ملاحظتها مفصلة لا يتصور تطبيق و اما الثانى فلانه لا يلزم حينئذ من وقوع جزء من هذه بازاء جزء من تلك وقوع الثانى بازاء الثانى و الثالث بازاء الثالث و هكذا بل يجوز وقوع اجزاء كثيرة من احديهما[12] بازاء جزء واحد من الاخرى و العقل لا يقدر على ملاحظتها مفصلة[13] و اعتبار التطبيق بينها كما ذكرنا و اعتبر[14] بجبلين[15] ممتدين[16] فى جهة واحدة و بجملتين من الرمل ففى الاول يكفى فى حصول التطابق كون طرفيهما متوازيين و فى الثانى لا يحصل الا بالملاحظة التفصيلية ثم اعتبار التطبيق و لهذا خصص الحكماء استحالة لتسلسل فى[17] الامور المترتبة[18] اما طبعا[19] او وضعا المجتمعة فى الوجود كالعلل و المعلولات و كالابعاد والجواب عن الاول انه لا يرد النقض بمراتب الاعداد على رأينا اذ لا معنى لاستحالة التسلسل الا انه لا يمكن

---

1 D ثابتة 2 D المرتبة 3 D المبتداء 4 D فتحقق 5 D اجزائهما NO ز
6 من اجزاء M, K, A, D yok 7 M احداهما 8 D y. 9 D جزءًا اجزائهما
10 A فيتحقق 11 D يمكن 12 M احداهما 13 D مفصلاً
14 D واعتبرنا 15 M, K, A, D بالجبلين 16 M, K, A, D الممتدين 17 D ب (مور
18 D المرتبة 19 NO طبا

وجود امور غير متناهية و مراتب الاعداد و ان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ العدد عندنا[1] من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده فى الخارج اصلا و فى الذهن غير متناه مفصلة[2] ولا تسلسل فى وجوده فى الذهن كذلك مجملا وكذا لا يرد النقض على محققى الحكماء لان العدد و ان كان موجودا عندهم لكن لا يقولون بوجود الاعداد المترتبة الغير المتناهية اما فى غير الامور المجتمعة فى الوجود فظاهر[3] و اما فيها فانهم[4] و ان قالوا بوجود تلك الامور فيلزمهم وجود مراتب الاعداد الغير المتناهية لكن لا ترتب فيها لان الاعداد عند محققيهم ليس بعضها جزأ لبعض بل هى انواع متباينة[5] فان العشرة مثلا ليست مركبة من واحد وتسعة و لا من اثنين و[6] ثمانية و لا من خمسة وخمسة و غير ذلك بل كل منها مركب من الآحاد و من صورة نوعية مخصوصة فالاعداد الغير المتناهية فى تلك الامور غير مترتبة فلا نقض عليهم ايضا لعدم تخلف الحكم اعنى استحالة ترتب الامور المجتمعة فى الوجود نعم يرد النقض على من قال منهم بتركب الاعداد من الاعداد ان قال بعدم تناهى النفوس الناطقة الموجودة[7] ايضا و اعلم ان معنى[8] النقض جريان الدليل بجميع مقدماته فى شئ مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما بمنع[9] جريان الدليل فى صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته[10] فيها و اما بمنع[11] تخلف الحكم عنه فيها ونحن اجبنا عنه بمنع تخلف الحكم فى صورة النقض اذ[12] حكمنا باستحالة وجود امور غير متناهية و الحكم فى مراتب الاعداد كذلك وجميع المحققين اجابوا عنه بمنع جريان الدليل فى صورة النقض بناء على

---

1 NO اذالعددعندنا tashihle yanda. 2 D,M,NO,NO_2,K مفصلا 3 D فقط 4 D ي.
5 D متناهية 6 NO ولا 7 D الموجود 8 D المعنى (?) 9 A يمنع
10 D مقاماته 11 A يمنع 12 D ان

ان التطبيق فى الاعداد لا يتحقق اذ[1] ليس فيها[2] جملتان[3] فى نفس الامر
تطبقان[4] لكون الاعداد وهميات محضة هذا ان اريد من التطبيق فى الدليل
التطبيق[5] فى نفس الامر و[6] ان اكتفى بالتطبيق الوهمى فاما[7] ان يختار انه[8]
ينقطع الجملتان و لا يلزم من ذلك تناهيهما[9] فى نفس الامر بل فى الوهم
لعجزه عن تمام التطبيق او يختار[10] انهما لا ينقطعان و لا يلزم من ذلك
تساويهما فى نفس الامر لانه فرع وجودهما فى نفس الامر ويرد عليهم
ان الجملتين ان لزم كونهما متحققتين[11] فى نفس الامر بحيث يحصل التطبيق
بينهما فى نفس الامر فلا يتم الدليل اذ[12] لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة
غير متناهية اذ ليس هناك جملتان متحققتان[13] متطابقتان[14] لتوقف ذلك
على تباين الجملتين و انفصالهما و الجزء مع الكل ليس كذلك
وحديث الجبلين[15] و الرملين[16] على ما اوردوه[17] للتوضيح ضايع اذ[18] لا مناسبة
له بما نحن بصدده و ان كفى كون الجملتين و التطبيق بينهما وهميات
فالدليل جار فى مراتب الاعداد ايضا فيتم النقض على ان ما ذكروه
فى ثانى[19] شقى الترديد[20] على[21] من اختيار عدم انقطاع الجملتين فى الوهم باطل
لان ملاحظة الوهم الامور الغير المتناهية بالتفصيل محال قطعا فتنقطع[22] الجملتان
فيه قطعا و الجواب عن الثانى اى[23] النقض التفصيلى ان مرادنا مما[24] ذكرنا
فى الدليل من تطبيق الجملتين و انقطاعهما او عدم انقطاعهما[25] انهما[26] فى حد
انفسهما اما ان تكونا[27] بحيث لو طبقهما مطبق لا نطبقتا[28] بتمامهما[29] او لا
و على الاول يلزم مساواة[30] الجزء مع الكل فى[31] الاجزاء[31] و على الثانى يلزم

---

1 D ان 2 D منها 3 A جملتا 4 D يطبقان 5 M فى الدليل التطبيق yok.
6 NO و y. 7 NO واما 8 D انه ان 9 M, NO تناهيها 10 A نختار 11 K متحققين
12 D ان ; NO و 13 M متحققتان (?) 14 K مطابقتان 15 D الجبل
16 D, A الرمل 17 D اورده ; NO, K اوردوه 18 D ان 19 A ثاتى 20 M الرد
21 D, NO y. 22 D, A فينقطع 23 NO اى فى 24 D بما 25 NO tashih ile.
26 M, NO انها 27 D يكونا ; NO يكون 28 D لانطبقا 29 M, D, A, NO بتمامها
30 D مساوات 31 D y.

انقطاع الناقصة[1] قطعا اذ لا يتصور عدم الانطباق[2] بالتمام بعد التطبيق المفروض الا بان يكون فى نفس الامر فى الزائدة شئ لو اريد بازائه[3] شئ من الناقصة[4] شئ[5] لم يوجد و الملازمتان قطعيتان ومستلزمتان[6] لاستحالة وجود الامور الغير المتناهية مترتبة[7] او لا ومجتمعة فى الوجود او لا ولا يقدح فى هذا الاستدلال كون التطبيق فى نفس الامر غير واقع بل كونه غير ممكن كما توهم و هذا كأن يقال مثلا وجود شريك البارى تعالى[8] محال لانه لا يخلو اما ان يكون بحيث لو وجد لقدر[9] على منع البارى تعالى[10] من ايجاد ما اراد على خلاف ارادته او لا و الاول يستلزم عجز البارى[11] و هو محال و الثانى يستلزم عجز الشريك فلا يكون شريكا للبارى و هو خلف فهذا[12] استدلال صحيح لا يقدح فيه ان وجود شريك البارى تعالى[13] محال والمحال جاز ان يكون مستلزما للمحال و اما الثانى من وجوه بطلان صدور الحادث من القديم بالطريق الذى ذكروه فهو ان القول باحتياج الحادث الى مادة سابقة عليه باطل لانه يستلزم احد[14] امور ثلاثة[15] ممتنعة[16] وهى[17] كون موجود فى الخارج بلا تعين و[18] تشخص فى ذاته وكون اشياء كثيرة متفرقة فى اقطار العالم شخصا واحدا أو[19] كون الهيولى حادثة و الاولان ممتنعان فى الواقع والثالث عندهم[20] اما[21] بيان اللزوم فهو ان هيولى هذا الحيوان مثلا لا يخلو اما ان تكون[22] متشخصة او لا فان كان الثانى فهو الاول و ان كانت متشخصة[23]

---

1 D الناطقة 2 NO الانقطاع 3 NO باراء 4 D الناطقة 5 M, D, K, NO yok. 6 M, K والمستلزمتان 7 D مرتبة 8 D, A, NO y. 9 NO, M يقدر 10 M, K, NO, D y. 11 A البارى تعالى 12 M هذا ; A هذا 13 D, K yok. 14 K y. 15 K, A, NO, D ثلثة 16 M, K, NO y. 17 NO, K y. 18 K و y. 19 A و 20 A اوكون الهيولى... عندهم tashihde yanda. 21 K y. 22 D, A يكون 23 D متشخصة... اولا فان كان yok.

فلو مات ذلك الحيوان وتفتت[1] اجزاؤه وطيرتها الرياح الى الشرق و الغرب[2] وأكلت منها سباع الارض و طيور الجو وصارت اجزاء منها هل بقيت شخصية تلك الهيولى بحالها او لا فان كان الاول فهو الثانى و ان كان الثانى فهو الثالث لان الهيولى الاولى[3] قد انعدمت بزوال تشخصها فتكون[4] حادثة لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه و اجزاؤها المتفرقة قد عرضت لها تشخصات متجددة فتكون هى ايضا[5] حوادث محتاجة الى هيوليات اخر[6] و اما[7] بيان[8] بطلان التوالى فالاول[9] ببداهة[10] العقل فانه شاهد ضرورة بان كل موجود فى الخارج فهو فى نفسه ممتاز عن جميع اغياره متخصص متعين فى ذاته و لئن[11] نازع منازع مكابر[12] فى بداهته[13] قلنا لا يخلو اما ان يكون[14] تصور هذه الهيولى مثلا مانعة من الاشتراك فيها او لا و على الثانى يكون كلية[15] فيكون الكلى نفسه موجودا فى الخارج لا فى ضمن[16] فرد من افراده و هذا عندكم ايها[17] القائلون[18] باحتياج الحادث الى المادة باطل ايضا اذ[19] من يقول بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج لا يقول به الا فى ضمن الافراد و اما ما نقل عن افلاطون من وجود الكلى المجرد[20] فى الخارج فشئ لا يعبأ به[21] او كلامه مأول[22] فتعين الاول[23] فتعين[23] الشخصية[24] اذ لا معنى للشخص[25] الا ما نفس تصوره مانعة من وقوع الشركة فيه وكذا الثانى فانه ايضا باطل ببداهة[26] العقل[27] بطلانا لا يتصور ان يلتزمه عاقل و لهذا براهم[28] عنه بعض الافاضل و نسبهم[29] الى التزام الاول مع ظهور بطلانه ايضا و الثالث[30] باعترافهم[31] و اما الثالث من تلك الوجوه محال

---

1 NO, K, A تفتّت ; D تفتت 2 A المغرب 3 D الاول 4 D فيكون 5 NO y. 6 A yerine şu ibare var: فهو الثالث لان الهيولى الاولى ... الى هيوليات اخر لزم ان يعرض لكل من هيولات تلك الاجزاء تشخص متجدد فيكون كل منها حادثة والمفروض ان كل حادث محتاج الى مادة سابقة عليه فتلك الحوادث من الهيوليات محتاجة الى مواد اخر ويلزم التسلسل فان قلت غاية الامر انه لزم احتياج هيوليات تلك الاجزاء الى مواد اخر فمن اين يلزم احتياج هذه المواد الى مواد اخر واحتياج تلك الاخر الى اخر وهكذا حتى يلزم التسلسل قلت جميع ما ذكرنا من المقدمات فى هيولى ذلك الحيوان جار بعينه فى مادة تلك الهيولى لانها موجودة معها ومتفرقة بتفرقها وهكذا فى الثالثة والرابعة وغيرها الى غير النهاية.) 7 K فاما 8 D y. 9 D فلاول 10 D, K, A, NO ببديهة

11 D, K وان 12 M, A, NO, D مكابرة 13 NO ببديهته 14 M, D, K, A نفس 15 D كلمة 16 K tash. yanda. 17 D لها 18 D القايلون 19 D ان 20 NO المجرد العقل 21 D y. 22 D مؤل 23 D y. 24 D الافراد الشخصية 25 D للكلى 26 D, K, NO ببديهة 27 D y. 28 D, K براهم ; NO ابرّاهم 29 M انسبهم 30 D y. 31 D y. A. yerine

فهو ان ما ذكروا من صلوح الحركة السرمدية للتوسط بين جانبى القدم والحدوث باعتبار جهتى[1] استمرارها و حدوثها ليس بصحيح الا على رأى من قال بوجود[2] الكلى الطبيعى[3] فى الخارج و هو مردود عند الجمهور وذلك لانهم اما ان يريدوا بجهة الاستمرار ان ماهية[4] الحركة مستمرة فيرد[5] ان الماهية غير موجودة اصلا فضلا عن الدوام و الاستمرار و ليس ايضا شئ متصفا بها[6] فى الواقع فكيف يكون واسطة فى تحقق امر فى الواقع و[7] اما ان يريدوا بها ان الحركة بمعنى التوسط و هى حالة بسيطة غير[8] منقسمة ثابتة[9] للمتحرك من المبدأ الى المنتهى غير مستقرة فى حد من حدود المسافة بل سيالة فى تلك الحدود مستمرة و[10] بجهة الحدوث ان[11] الحركة بمعنى القطع و هى ما يحصل فى الحس المشترك بواسطة سيلان الحركة بالمعنى الاول وسرعة انتقالها من حد الى حد من الامر الممتد المنقسم الى الماضى والمستقبل حادثة فيرد عليهم ان الحركة بمعنى القطع وهمية محضة فلا تصلح لهذا التوسط على قياس ما ذكر و قد يجاب عن هذا بان مرادهم بجهة استمرار الحركة استمرار تلك الحالة البسيطة فى ذاتها فانها فى كل فلك امر واحد شخصى مستمر من الازل الى الابد و بجهة حدوثها حدوث ما يلزمها بواسطة عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية و[12] يمكن ان يقال المراد باستمرار ماهية الحركة انه لا زمان من الازمنة الا و شئ يصدق عليه ماهية الحركة موجودة[13] فيه و قد صرح بعضهم بان[14] ماهية الحركة مستمرة والظاهر ايضا من اضافة الحدوث الى الحركة حدوث نفسها لا حدوث

---

* (بما حققناه من استحالة التسلسل بما لامزيد عليه سيما هذا التسلسل). ibare var.

1 NO جهه 2 A لوجود 3 M الطبعى 4 NO ماهية kelimesi sürekli مهيه şeklinde yazılıyor. Bu farklılık nüsha farklılığı olarak belirtilmeyecektir. 5 NO فرد 6 M, K, NO هنا 7 D و y. 8 A tashihle. 9 D ثابت 10 D و y. 11 A اذ 12 M, NO و y. 13 M, A, K, NO موجود 14 A ان

لوازمها ويدفع بان المتحقق من الحركة عندهم هو التوسط وهو في كل متحرك واحد بالشخص لا افراد له و الحركة بمعنى[1] القطع لا تحقق لها و لا[2] لافرادها لتكون مستمرة او حادثة فلا حاجة[3] لحمل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة بل يجب ان يحمل على استمرار ما[4] هي[5] الحركة بالحقيقة اعني تلك الحالة البسيطة المستمرة و جهة الحدوث على حدوث لوازمها وتاويل العبارات امر بين و على هذا يندفع عنهم ما اورد عليهم من ان[6] الاستمرار الازلي ينافي المسبوقية ضرورة و[7] المسبوقية من لوازم ماهية الحركة و حقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال بل عن الكون الثاني وهذا لا يتصور بدون المسبوقية و مناف[8] اللازم مناف[9] الملزوم[10] ضرورة و الا لزم امكان تحقق الملزوم بدون اللازم مع ان لهذا وجه دفع اخر وهو ان قولك المسبوقية لازمة ماهية[11] الحركة ان اردت به انها متصفة بالمسبوقية بمعنى انها[12] يصدق عليها انها مسبوقة[13] فهو ممنوع[14] و هذا كما انه لا يصدق على ماهية الانسان انها جسم او ناطق و ان اردت انه لا شئ من افرادها الا و يصدق عليه انه مسبوق فهو مسلم لكن لا نسلم ان الاستمرار الازلي لنفس الماهية ينافي هذا بل ينافي استمرار شئ من افرادها و اورد عليهم الامام حجة الاسلام رحمه الله ان الحركة الدورية التي[15] هي مستندة[16] الحوادث حادثة ام[17] قديمة فان كانت قديمة كيف صارت مبدأ لاول[18] الحوادث و ان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر ويتسلسل[19] و قولكم[20] انها من وجه تشبه القديم و من وجه تشبه الحادث فانها ثابتة متجددة اي[21] هي ثابتة التجدد ومتجددة الثبوت يرد عليه انها[22] مبدؤ[23] الحوادث من حيث انها ثابتة او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها ثابتة فكيف[24] صدر من ثابت متشابه الاجزاء شئ في بعض الاحوال دون البعض[25] وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب آخر البتة[26] ويتسلسل

---

1 K,A,M المعنى 2 NO لا y. 3 A,D,NO جهة 4 D استمرارها yerine استمرار ما 5 D من 6 K ان y. 7 D و y.
8 M,K,A,NO منافي 9 M,A,NO منافي 10 D,K للملزوم 11 D y. 12 NO انه 13 D,NO مسبوقية ; A مسبوقة .. بمعنى
iki defa 14 D ممكن 15 D y. 16 D,A مستند 17 D,NO او 18 D,A الاول 19 D,A,K تسلسل 20 N
بعض 21 D y. 22 انها dan sonra K,D,NO,A اهي var 23 D,K مبداء 24 D وكيف 25 NO قولهم
26 D التد (?)

وهذا كلامه وقد عرفت مما قررنا من المباحث وجه تفصّيهم[1] عن هذا وانهم لايقولون بوجود[2] حادث هو اول الحوادث بل الحوادث المستندة الى الحركة لا اول[3] لها[4] اذ[5] الاوضاع الفلكية واستعدادات سائر الحوادث المترتبة[6] على الحركات غير[7] متناهية عندهم كما عرفت فلايتوجه عليهم قوله ان كانت الحركة قديمة كيف[8] صارت مبدأ[9] اول[10] الحوادث الثانى من وجهى الاعتراض على حجتهم الاولى على قدم العالم الحلّ وله مسلكان الاول انا نختار ان مؤثر العالم مستجمع فى الازل جميع شرائط تاثيره فيه قولكم فيلزم تاثيره فيه فى الازل و الا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال قلنا لانسلم استحالته على الاطلاق بل اذا كان المؤثر موجبا بالذات واما اذا كان مختارا فلم لايجوز ان يتعلق ارادته فى الازل بايجاد العالم بعد ان لم يكن موجودا واثر المختار لايكون الا على وفق ارادته فاذا لم يكن ايجاده فى الازل مرادا لم يوجد فيه فصدر الحادث من القديم المستجمع فى الازل لشرائط[11] التأثير فعليكم بيان امتناع هذا وهذا التقرير مبنى[12] على جواز صدور القديم من المختار كما قال به بعض المحققين و اما اذا قيل بوجوب[13] كون اثر المختار حادثا كما هو المشهور و نفصل الكلام فيه من بعد ان شاء الله تعالى[14] فتخلف المعلول عن مؤثره[15] التام المختار لازم لان المراد[16] بالتخلف عدم تعقيب[17] المعلول للموثر بان لايوجد اصلا او يوجد بعد مهلة فان قيل استحالة ما ذكرتم بينة اذ لا شبهة فى امتناع ان يوجد الموجد[18] بجميع[19] شرائط الايجاد[20] و لا يوجد الموجود[21] سواء كان الايجاد[22] بالايجاب[23] او بالاختيار كما انه[24] لا شبهة فى امتناع وجود حادث بدون موجد[25] فقبل[26] وجود العالم اذا كان المريد و الارادة و تعلقها[27] بالمراد كلها موجودة و لم يتجدد بعد ذلك شئ من الاشياء كيف[28] تاخر[29] عنها وجود العالم ثم حدث بعد ذلك وهذا فى غاية الاستحالة لا يقال هذا الكلام يخالف ما نجده من انفسنا[30] لانا كثيرا ما[31] نقصد الى شئ ونريد[32] ان نفعله[33] ثم لا نفعله عقيب حدوث القصد

---

1 M تفصيهم ; D بعضهم 2 A لوجود 3 D اولها 4 D y. 5 D ان 6 D المرتبة 7 D الغير 8 NO فكيف 9 D مبدأًا 10 A الاول 11 M بشرائط 12 D منى (?) 13 D بوجود 14 D, K, NO y. 15 D مؤثر 16 لان المراد yerine D, NO, A, K (الا ان يراد). 17 M, K, NO, D تعقب 18 D, K, A, NO الموجب 19 M, بجميع 20 D, A, K, NO الايجاب 21 D, A, NO, K الموجب 22 A, K الإيجاب ; D من الايجاب 23 NO, D, A, K بالذات 24 NO y. 25 NO, D, A, K موجب 26 D فقيل 27 D تعلقه 28 NO وكيف 29 D باخر 30 D انفسها ; IS (İsmail Saip nüshası tekrar buradan başlıyor). 31 A y. 32 A يريد 33 D نعلقه (bk. s. 3 not 16.)

بل[1] قد[2] نؤخره[3] زمانا طويلا لانا نقول ذلك القصد[4] ليس بارادة بل هو عزم على الفعل
و هو[5] يكون قبل الارادة و الفعل و لا يوجد الفعل بمجرده فاما اذا[6] تحققت الارادة
ولم يكن هناك مانع من الفعل لم يتخلف عنها الفعل البتة[7] والكلام فى الارادة
اذ ليس فى صانع العالم حالة شبيهة بعزمنا بل ليس هناك الا الارادة قلنا
ان ادعيتم العلم[8] باستحالة ما ذكرنا بطريق النظر فعليكم اقامة الدليل وما ذكرتم ليس
الا اعادة المتنازع فيه بتغيير[9] بعض العبارات فان محصله[10] ان تخلف الاثر عن المؤثر
المختار مع استجماعه شرائط[11] التأثير[12] محال و هذا[13] عين[14] محل النزاع و ان ادعيتم العلم
بها بطريق الضرورة فهو ممنوع[15] و دعوى الضرورة فيما خالفه[16] الكثيرون الغير المحصورين
غير مقبولة وما ذكرتم من عدم جواز تخلف مرادنا عن ارادتنا فغير مسلم ولئن سلم
فى ارادتنا ففى ارادة الله تعالى غير مسلم[17] اذ[18] ارادته تعالى لا يضاهى[19,20] ارادتنا
وهذا من قبيل قياس الغائب على الشاهد المتفق[21] على بطلانه[22] و انتم ايضا كثيرا ما
تتمسكون[23] به[24] كما اذا قال قائل نعلم بالضرورة استحالة كون احد عالما بجميع[25] الاشياء
من غير ان يوجب ذلك كثرة فيه و من غير ان يكون له علم زائد على ذاته تقولون[26]
فى جوابه هذا فى علمنا[27] ولا يقاس العلم القديم على العلم الحادث المسلك[28] الثانى[28]
انا نختار ان المؤثر[29] ليس فى الازل مستجمعا لجميع[30] الشرائط اذ من جملتها تعلق القدرة
القديمة بايجاد العالم تعلقا مخصوصا و لم[31] يحصل ذلك التعلق فى الازل بل تاخر[32] الى
وقت معين لحكمة لا يعلمها الا الله فاذا جاء ذلك الوقت حصل هذا التعلق
فتم[33] الشرائط فحدث[34] العالم فان قيل العالم عبارة عن جميع ما سوى الله تعالى[35]
من الموجودات[36] كما ذكر[37] فالزمان ايضا من العالم لانه من الموجودات[38] فيلزم مما ذكرتم[39]

---

1 NO yok. 2 İS بل قد yerine بان 3 İS, D يؤخره 4 D yok
5 D وهو yerine هو ان 6 A فاما اذا yer. فاذا 7 D البتة
8 D yok. 9 K, A بتغير 10 A محصلة 11 K, D لشرائط A الشرايط (yanlış olarak) 12 D yok. 13 İS وهو 14 D غير 15 D ممكن 16 K يخالفه
17 İS مسلمة 18 NO اذا 19 A لاتضاهى 20 "عن ارادتنا فغير... لايضاهى" ibaresi Matbu Nüshada yok. 21 A, المتفق yerine هذا متفق. 22 NO önce بطلان sonra tashihle بطلانه 23 A, İS يتمسكون 24 NO yok. 25 M لجميع
26 D, İS يقولون 27 D علمنا 28 İS y. 29 İS y. 30 D, A بجميع. 31 A ولا 32 A يتاخر 33 İS فيتم
34 NO فحدوث A بحدوث. 35 NO y. 36 İS الحوادث 37 NO ذكرنا 38 İS الحوادث 39 İS ذكر

ان يكون للوقت وقت اى للزمان زمان يوجد فيه وهو باطل اتفاقا قلنا هذا انما
يلزم ان لو[1] كان الزمان موجودا كمايزعمون وليس كذلك عندنا وما يذكرون لاثباته غير تام
لما بين[2] فى موضعه[3] واعلم ان الكلام فى ان[4] الزمان موجود ام لا وان ماهيته ما ذا طويل جدا
لو اشتغلنا بما قيل فيها وبيان الحق فيها[5] بالتفصيل لخرج[6] البحث عن طور هذا الكتاب
وانما[7] لم نجد لهم دليلا تاما على وجوده واقوى ما يقولون فيه[8] ان الحوادث بعضها[9] بعد بعض
بحيث لا[10] يجامع القبل البعد[11] وكذا وجودها مع[12] عدمها فاما ان يكون عروض هذه القبلية
والبعدية لها لذاتها[13] وهو باطل لان الاب مثلا كان ممكنا ان يكون بعد الابن نظرا
الى ذاتيهما[14] وكذا عدم كل حادث بالنظر الى وجوده واما لامر آخر يكون عروضهما[15]
لاجزائه مقتضى ذاته دفعا[16] للتسلسل وهو الزمان فان اجزائه لايتصور ان يكون
مجتمعة فى الوجود بل ماهيته[17] تقتضى[18] التصرم[19] والتقضى[20] ولهذا اذا[21] قيل لغيره من الحوادث
هذا كان قبل ذلك يتوجه السؤال بانه لم كان هذا قبل ذلك[22] فان اجيب بانه كان
هذا مع مجيء زيد وذلك مع مجيء[23] عمرو يتوجه[24] انه لم كان مجيء زيد قبل[25]
مجيء عمرو وهكذا حتى اذا اجيب بانه كان هذا امس وكان ذلك
اليوم انقطع السؤال ولم يتوجه ان يقال لم كان امس قبل اليوم
بل يكفى فى هذا تصور[26] الامس[27] واليوم فلا بد ان يكون الزمان الذى
هو معروضها[28] الذاتى[29] موجودا[29] ازليا ابديا والا لزم ان يكون له عدم قبل
وجوده او بعده قبلية لا يجامع فيها[30] القبل البعد فلزم وجوده حال عدمه
وان يكون له زمان[31] آخر كما[32] عرفت وفيه نظر اما اولا فلانا
لانسلم[33] ان عروض هذه القبلية والبعدية للحوادث بعضها مع بعض[34]

---

2 A, D تبين, K نبين 1 D yok. 3 D, İS, A مواضعه 4 A y. 5 D, M, İS, NO, A, K منها (?) 6 D, İS يخرج 7 D, K انا İS وان 8 NO yok. 9 D بعضًا
10 V معها NO الا 11 D والبعد 12 A ومع 13 D الذاتها (?) 14 İS ذاتها NO, K ذاتهما 15 İS عروضه A عروضها 16 A tashih ile 17 İS, D ماهية
18 A يقتضى 19 A التغير 20 İS التقضى D والتقتضى 21 D اذاكا (?)
22 K يتوجه... ذلك ibaresi yok. 23 NO زيدوذلك مع مجيء tashihle. 24 M ويتوجه
25 D مجيء زيد... زيدقبل arası ibare yok. 26 İS التصور 27 İS والامس 28 K, D, NO معروضها 29 İS yok. 30 İS y. NO فيه 31 D زمانا 32 M, D, NO, K, A لما 33 NO, A y. yok
34 A مع بعض yok.

ليس لذواتها[1] وكذا عروضهما لعدمها و وجودها[2] لكن يمنع[3] لزوم الإنتهاء الى ما يكون عروضهما لاجزائه مقتضى ذاته و لم لايجوز ان يكون عروضهما لبعض[4] الحوادث[5] بعضها مع بعض بارادة الفاعل او بسبب آخر من الاسباب كعروض سائر صفاتها وعروض قبلية عدمها السابق بالنسبة الى وجودها[6] بسبب امتناع تعدد الذوات القديمة مع وجود الواجب ودعوى ان هذا[7] الانتهاء ضرورى غير مسموعة[8] فان قالوا لا معنى لقبلية[9] حادث بالنسبة الى حادث الا[10] ان الاول وجد[11] فى وقت[12] سابق على وقت وجود الثانى[13] و لبعديته الا انه حدث فى وقت لاحق بالنسبة الى وقت وجود الثانى فثبت ذلك الإنتهاء قلنا ممنوع فان[14] معنى[15] القبلية و البعدية بين الحوادث بعضها مع بعض و بين عدمها السابق مع وجودها وبين اجزاء الزمان بعضها مع بعض[16] وعدم[17] الزمان و وجوده على تقدير حدوثه واحد لا يتفاوت[18] و لا مجال[19] للمعنى الذى ذكروه فى الاخيرين و الا لزم ان يكون[20] للزمان و لعدمه ايضا زمان و كذا وجود[21] الواجب قبل وجود الحوادث[22] ولا مجال لذلك المعنى فيه و الا لزم ان يكون وجود الواجب فى زمان وهو باطل اتفاقا فظهر[22] ان معناهما[23] ليس مما يكون الزمان داخلا فيه او لازما له الا ان العبارات التى يعبر[24] بها عن ذلك المعنى توهم بلزوم اعتبار الزمان فيه لكن لا عبرة بايهامها اذ[25] لا تتفاوت[26] العبارات فى الصور[26] الاربع[27] المذكورة. و لا يصح اعتبار الزمان فى ثلاث[28] منها كما بينا و اما ثانيا فلان القبلية[29] و البعدية من الاعتبارات العقلية

---

1 D لذوارنا (?), İS لذاتها 2 İS وجودها dan sonra ولو سلّم var. 3 İS نمتنع ,
A نمنع 4 İS y. 5 İS للحوادث 6 D وجودما 7 D هذه 8 K مسموع
9 D القبلية 10 A لا yerine الا 11 D y. 12 A وقت dan sonra لم يوجد فيه var
13 D الثانى dan sonra سابق بالنسبة الى وقت وجود الثانى var. 14 A y. 15 D y. 16 K y.
17 K,A,İS,D وبين 18 İS لا تتفاوت 19 İS y. 20 A,İS,D,NO ان يكون yok.
21 D وجودا 22 D الحادث 22 D فظهر 23 D yanda اى القبلية والبعدية 24 D لايعبر
25 D ان 26 D لايتفاوة yerine لايتفاوة (?) İS لايتفاوت 26 D التصور 27 İS,NO الخمس
28 D,İS,NO,K ثلث 29 İS y.

الصرفة لا من الاوصاف الخارجية[1] والا لزم اجتماع القبل والبعد فى الخارج وهذا خلف
فلا يقتضيان وجود[2] معروضهما[3] الا فى العقل ان[4] سلم الوجود العقلى وجه اللزوم
انهما معنيان اضافيان متكافيان فى الوجود الذهنى والخارجى فوجود احدهما اينما
تحقق[5] يستلزم[6] وجود الآخر ان ذهنا فذهنا وان[7] خارجا فخارجا[8]
ووجودهما[9] معا يستلزم وجود معروضهما[10] معا بالضرورة وهم ايضا معترفون
بان الزمان بمعنى الامر الممتد الذى يمكن ان يفرض له اجزاء بعضها قبل
وبعضها[11] بعد امر[12] موهوم لا وجود له فى الخارج وانما الموجود فيه شئ
بسيط غير قار مسمى بالآن السيال يحصل[13] فى الخيال من سيلانه
وعدم استقراره ذلك الامر الممتد كما قلنا فى[14] الحركة فقد اعترفوا بان ما هو
معروض هذه القبلية والبعدية ليس موجودا فى الخارج وما[15] ادعوا وجوده فى الخارج[16]
لا يتصور فيه قبلية و[17] بعدية فلا يتم استدلالهم وغاية ما ذكر
لتفصيهم[18] عن هذا ان هذا الامر الممتد وان لم يوجد فى الخارج الا انه بحيث
لو فرض وجوده فيه و[19] فرض له اجزاء[20] بالفعل كان بعضها البتة متقدما على البعض
فانا[21] ندرك[22] القبل[23] امتدادا[24] الى الازل ونحكم[25] على اجزاء ذلك
الامتداد بان بعضها متقدم على البعض بحيث لا يتصور اجتماعها[26]
لو وجدت فى الخارج وان يكون الممتد[27] فى العقل كذلك الادراك[28]
الا اذا كان فى الخارج شئ غير قار[29] الذات يحصل فى العقل بحسب[30]
استمراره وعدم استقرار[31] ذلك الامر الممتد[32] كما يتخيل من القطرة النازلة
خط مستقيم ومن الشعلة الدوارة[33] خط مستدير والمراد بمعروض[34] القبلية

---

1 M الخارجة 2 NO ووجود 3 İS معروضيهما 4 D وان 5 D, İS يتحقق
6 A يستلزم ... فوجود tashihle satır arasına eklenmiş. 7 A وان كان 8 D فخارج
9 D ووجودها 10 M, D, K, NO, A معروضيهما 11 D بعضا 12 D امرا 13 D يحصل
14 M, D, من 15 NO iki defa 16 A وماادعوا... الخارج tashihle 17 D ولا
18 İS, NO, K, A لتفصيهم 19 D و y. 20 NO الاجزاء 21 İS فان 22 İS يدرك
23 İS, NO yok. 24 D, İS امتداد 25 İS يحكم 26 İS اجتماعهما 27 İS, NO الامر الممتد
28 İS, NO, D, A, K yok. 29 D فان ? 30 D يجب 31 D, NO, K استقراره 32 İS y.
33 İS, NO الجوالة 34 D بعروض, A لمعروض

والبعدية معلقهما[1] مجازا اى ما هو سبب لعروضهما وهو ذلك الموجود السيال[2] لا المعروض الحقيقى لهما فانظر فى هذا الكلام بدقيق التأمل انه هل هو تحقيق[3] قطعى ام محتمل لان يقال ان قولهم لابد فى الخارج من امر غير قار يحصل منه فى العقل ذلك الامر الممتد مجرد ادعاء ولم لايجوز ان يحصل لا عن موجود كما فى كثير من المتخيلات[4] او عن موجود قار[5] بحسب[6] ما له من النسب[7] و الاضافات وربما التجأوا[8] فى وجود الزمان الى دعوى الضرورة متمسكين بأن لا يتاتى[9] منهم[10] النظر كالصبيان و اجلاف[11] العوام[12] يقسمونه الى الساعات و الايام و الشهور و الاعوام وهذا دليل على علمهم بوجوده وليس بشئ لان القسمة لاتدل على العلم بوجود المقسّم و لا على وجوده فى الخارج فان المعدوم يقسم[13] الى الممكن والممتنع و العدم[14] يقسم[15] الى الواجب والممكن و الممتنع الى[16] غير ذلك بل نقول المقسم فيما[17] نحن فيه غير موجود[18] قطعا لانه الامر الممتد المتوهم الذى اعترفتم انتم ايضا بعدم[19] وجوده كيف ولو جاز ان يكون هذا الحكم ضروريا[20] مع اشتغال كل العقلاء به وتوجههم[21] التام اليه و انظارهم الدقيقة و منازعاتهم الطويلة فيه ثم خفاؤه[22] على اكثرهم لكان الضرورى اخفى بكثير من النظريات و دعوى ان[23] انكاره يجرى مجرى انكار الاوليات مكابرة جدا و سنعود الى[24] الكلام فى الزمان بما اذا تحققته ينفعك[25] فى هذا المقام فان قيل اعتراضكم الثانى عن اصله ساقط لان مبناه ان[26] الموثر ليس فى الازل مستجمعا لجميع[27] شرائط التاثير وهو الشق الثانى من الترديد فى تقرير البرهان

---

1 İS متعلقها 2 İS السيلة 3 İS تحقيق 4 M المحتملات 5 D فاز (?) 6 D مجرب 7 M السبب 8 D التجأوا 9 A لاتتاتى 10 D معهم 11 İS داخلان (?) 12 İS القوم 13 A ينقسم 14 D العدم ? İS القدم 15 A ينقسم 16 İS او 17 M فى ما 18 D موجودة 19 K لعدم 20 NO ضرورى 21 D توجهتهم 22 D,İS,NO,K خفائه 23 NO tashihle eklenmiş. 24 D yok A tashihle kaldırılmış. 25 D تفعل ? A نفعك 26 Bütün nüshalarda على ان şeklinde 27 D بجميع.

وقد ابطلناه هناك قلنا هذا دفع لما[1] ذكرتم في ابطال هذا الشق وبيان لبطلانه[2] فان قولكم ان توقف تاثير القديم[3] في العالم على شرط حادث فاما ان يكون جميع شرائط هذا الحادث في الازل متحققة او لا والاول: يستلزم اللوازم المستحيلة ممنوع فان الشرائط[4] للحادث[5] هنا[6] هو تعلق الارادة وهو لا يتوقف بعد تحقق الارادة على شيء آخر ومع هذا يجوز تخلفه عن الارادة فان قيل هذا التعلق ان حدث[7] لا عن سبب لزم امكان وجود العالم ايضا لا عن سبب[8] وهو باطل قطعا[9] وان حدث بالاختيار انتقل[10] الكلام اليه ويتسلسل[11] وان حدث لا بالاختيار فتكون[12] الامور الحاصلة قبله موجبة له فيلزم جواز تخلف المعلول عن علته[13] الموجبة له بالذات وهذا[14] ايضا[15] باطل اتفاقا قلنا التعلق[16] ليس امرا موجودا بل هو اعتبار عقلي ولا يلزم تساوي احكام الاعتباريات[17] واحكام الموجودات فلا يلزم من جواز حصوله بلا سبب جواز وجود[18] ممكن بلا سبب ولا من امتناع التسلسل في الموجودات امتناعه في الاعتباريات على انه يجوز ان يكون[19] اختيار الاختيار نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز[20] تخلف الاعتباري عما يقتضيه جواز تخلف الموجود عن علته هذا[21] وقد يقال البداهة[22] شاهدة بان كل حادث وجوديا كان او اعتباريا محتاج[23] في حدوثه[24] الى سبب يخصصه بوقت حدوثه وليس ببعيد[25] وسيجيء في المبحث الرابع عشر ان شاء[26] الله تعالى[27] تتمة[28] هذا[29] الكلام لا[30] يخفى عليك ان مبنى الوجه الثاني من الجواب عن اصل دليلهم جواز كون صانع العالم مختارا[31] لا موجبا بالذات وهم ينكرونه ويحتجون عليه بادلة كثيرة فالحاجة ماسة[32] الى[33] ما[34] هو الاقوى منها والتكلم عليه

---

1 İS بما 2 İS, NO بطلانه 3 İS القدم 4 D, İS, A, K الشرط 5 D, K, A الحادث İS yok 6 D, İS ههنا 7 NO احدث 8 D لزم امكان... عن سبب ibaresi yok. 9 D y. 10 D ينقل İS, K ننقل A تنقل 11 İS ويتس 12 D, İS, A فيكون 13 NO علة التامة 14 D وهو 15 NO yok. 16 İS y. 17 M, D, A, İS الاعتبارات 18 İS, NO yok 19 D انيكون yok. 20 D عدم جواز 21 İS, NO yok. 22 K, NO, İS, A, D البديهة 23 İS يحتاج 24 İS وجوده 25 İS بمفيد (?) 26 K انشاء (?) 27 K, A, NO yok 28 İS يتم ? 29 İS, K, NO, D لهذا 30 D, İS, NO, K ثم لا 31 D مختار 32 D ماستا 33 D لى İS, A, K الى ذكرنا 34 D ماذكرنا

ليظهر صحة الجواب فمنها وهو عمدتها و[1] الموثوق[2] به[3] عندهم انه تعالى لو كان فاعلا
بالاختيار فلا شك ان اختياره امر ممكن فلا يخلو اما ان يحتاج حصوله الى مرجح
او لا والاول يستلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى مرجحه[4] ومرجح[5] مرجحه
الى غير النهاية والثانى يستلزم استغناء العالم عن الصانع تعالى[6] فينسد[7]
باب اثبات الصانع واللازمان باطلان قطعا والجواب انا نختار انه محتاج الى مرجح
لكن مرجحه قديم وهو العلم الازلى بترتب[8] حكمته[9] ومصلحته[10] على احداث
العالم[11] فلا يحتاج الى مرجح آخر لان علة الحاجة الى المرجح عندنا هو الحدوث
لا مجرد الامكان فعليكم بيان امتناع تخلف الاختيار عن مرجحه وامتناع تخلف
الفعل عن الاختيار وما زدتم فيه على ان قلتم هذا الاختيار ان كان ازليا
لزم كون العالم[12] ازليا لامتناع تخلف المعلول عن علته[13] التامة وان كان
حادثا ننقل الكلام الى سببه حتى يتسلسل وقد عرف[14] مما سبق توجه
المنع على الملازمتين فلا حاجة الى الاعادة او نختار[15] انه لا يحتاج الى مرجح
وقولكم يلزم استغناء العالم عن الصانع باطل فان بين وجود ممكن لا عن
موجد وبين وجوده عن موجد مختار[16] لا لداعية[17] تدعوه اليه غير ارادته بونا
بعيدا والاول هو المحال بالضرورة وهو المراد بما اشتهر من ان الترجيح
بلا مرجح[18] باطل والثانى غير مستلزم[19] له[20] و[21] لا لممتنع[22] آخر بل يجد كل احد[23]
فى[24] نفسه ان له صفة من شأنها ترجيح احد طرفى مقدوره[25] من قيامه
وقعوده وسائر حركاته من غير داعية فى كل جزئى[26] من محقراتها
ويعلم انه اذا غلبه عطش مفرط او قصده[27] سبع او عدو مهلك

---

1 İS, NO و y. 2 D الموثوقه A الماثوق 3 NO y. 4 D من جحة 5 D, İS, NO, K الى مرجح 6 D, İS, NO, K yok. 7 D فينفسد 8 M بترتيب 9 İS, D, K حكمة 10 İS, D, K مصلحة 11 D العلم 12 İS العلم 13 İS العلة NO المعلول عن علته tashihle. 14 İS, A عرفت 15 İS, NO نختار; D تختار 16 D نختار 17 M بداعية 18 İS بلامرجح yok 19 İS سلم 20 İS yok 21 İS او yer. و 22 İS لمنع; D يمنع; NO الممنع 23 İS, K واحد 24 M, K, A, NO, D ن 25 D مقدورة 26 D حزين ? İS جزئ 27 İS حضره

فحضر عنده[1] اناآ[2] ماء[5] او له[3] طريقان متساويان فى التنجى[4] عما فيه لم يتوقف عن مباشرة احدهما الى الاطلاع على المرجح فيه حتى يؤدى الى هلاكه بل يختار[6] احدهما من غير شعور بوجه رجحان[7] فيه على الآخر ولا يعلل[8] ترجيح[9] هذه لصفة لاحد الطرفين بشئ[10] و لايقال لم تعلقت الارادة بهذا الطرف دون لطرف الآخر مع تساويهما فى جواز تعلقها بهما كما لايعلل الايجاب الذاتى ولا يقال لم اوجب الموجب هذا دون ذاك[11] بل لو كانت مما يجرى فيها التعليل والسؤال المذكور ما كانت ارادة بل ماهية اخرى فمن ادعى ان ذلك الشعور ضرورى غايته انه لايشعر بذلك الشعور او ينساه[12] بعد ذلك وارتكب[13] ان[14] كل من يتكلم[15] يلاحظ مرجحا فى كل حرف يتلفظ به على حرف آخر يحصل به ايضا ما قصده من المعنى و فى تمديد كل حرف الى حد على تمديده الى حد آخر[16] و فى امثال ذلك مما لايحصى فى حالة واحدة[17] فقد ناسب ان ينسب[18] الى[19] المكابرة الظاهرة مع ان عليه اثبات ذلك بالبرهان وانى له[20] هذا و[21] مفزعه[22] دعوى الضرورة الغير المسموعة ومنها انهم قالوا لا معنى لكون الفاعل[23] مختارا الا[24] موجبا لانه لو استجمع جميع ما يتوقف عليه[25] تاثيره[26] مما سميتموه ارادة و اختيارا[27] وغير ذلك وجب ضرورة صدور الاثر عنه لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام[28] فيكون موجبا و ان بقى شئ منها امتنع صدور الاثر عنه لامتناع وجود الموقوف[29] بدون الموقوف عليه فلا يكون فاعلا والجواب بعد تسليم امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام المختار[30] ان الوجوب بالاختيار لاينافى كونه مختارا بل يحققه[31] والنزاع انما هو فى[32] كونه موجبا بالذات اى[33]

---

1 D y. 2 İS اناآن ; A اناً ; NO اناءمان ; M اناءماء 3 M, K, NO, A عن 4 D, K, A, NO الانجاء ; İS الايجاد 5 İS yok 6 İS, K نختار 7 D رجحان dan sonra احدهما var. 8 D يعال 9 D ترجح 10 D شئ 11 A, NO ذلك 12 İS ينساء 13 D وان تكب ? 14 D iki defa 15 İS تكلم 16 A حر ? 17 İS yok. 18 D y. 19 A y. 20 İS y. 21 İS و y. 22 D مفزعه 23 A الفاعل به 24 D, A لا 25 D y. 26 D تاثير 27 D اختيار 28 İS y. 29 A الموجود yanlış olarak. 30 D y. 31 D, A تحققه 32 D, İS yok. 33 D yok.

من غير[1] قدرة و ارادة فان اعترفتم بكونه موجبا[2] بواسطتهما فلا نزاعكم في التسمية ومنها ان المختار لا بد له من القدرة ونسبة القدرة الى طرفي المقدور اى وجوده وعدمه على السواء فلو كان فاعلا[3] بالاختيار للزم جواز كون[4] عدم الشئ اثره واللازم باطل لانه نفي محض فلا يكون الوجود ايضا اثره والا لفات ذلك لاستواء والجواب ان[5] منع النفي[6] المحض لا يصلح اثرا فان عدم المعلول اثر لعدم العلة ولهم ان يقولوا نحن لا ننكر ان يكون العدم اثرا لشئ[7] على الاطلاق بل ننكر ان يكون العدم السابق على وجود[8] المقدور اثرا للفاعل المختار كما هو اللازم من مذهبكم و حجتنا ان هذا العدم ازلي واثر المختار[9] يجب[10] ان[10] يكون حادثا لانه مسبوق بالقصد[11] اذ[12] القصد الى ايقاع الواقع ممتنع فيكون الاثر في حال القصد معدوما وبعده موجودا وهو معنى الحادث ويجاب[13] عنه[14] بانه ان[15] اريد بسبق القصد على[16] الاثر[17] السبق الزماني فلا نسلمه[18] ولابد له من دليل وما ذكر من ان القصد الى ايقاع الواقع ممتنع ان اريد به[19] الواقع[20] قبل القصد فمسلم[21] لكن لزوم[22] هذا من كون الشئ اثرا المختار ممنوع و ان اريد به الواقع بهذا القصد فلا نسلم امتناع القصد اليه وان اريد بسبق القصد على الاثر السبق الذاتي كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم فهو مسلم لكنه[23] لا يلزم منه الحدوث[24] الزماني لتنافى[25] ازلية[26] اثر المختار ولهم دفع هذا الجواب بان معنى القصد الى تحصيل الشئ والتاثير فيه لا يعقل الا حال عدم حصوله كما ان ايجابه لا يعقل الا حال حصوله وان كان سابقا عليه بالذات و هذا المعنى ضروري لا يتوقف الا على

---

1 D خبر 2 NO موجبا من 3 D, A فاعل 4 İS جواز كون yerine كون الوجود 5 D, A yok 6 D, NO, A ان النفي 7 D الشئ 8 İS جواز 9 D كما هو اللازم يجب 10 D y. 11 İS بالقصد dan sonra والاختيار و 12 İS NO yok. 13 D يجلى 14 İS, NO y. 15 D y. 16 İS الى 17 D اثر 18 İS فلانم = [فلا نسلم] "ه" yok. 19 D انه 20 D واقع 21 D نسلم 22 D لزم 23 İS, NO لكن 24 D الحدث 25 K, İS لينافى 26 D yok.

تصور معنى القصد كما ينبغى فالقول[1] بان[2] سبق الايجاد قصدا على وجود المعلول كسبق[3] الايجاد[4] ايجابا عليه فى[5] انه سبق بالذات لا[6] بالزمان ولا فرق[7] بينهما فيما يعود الى السبق واقتضاء العدم بعيد[8] وكذا القول بان سبق القصد على الايجاد كسبق الايجاد على الوجود فان القصد اذا كان كافيا فى وجود المقصود[9] كان معه واذا[10] لم يكن كافيا فيه[11] فقد[12] يتقدم[13] عليه زمانا[14] كقصدنا الى افعالنا فان الوجدان عند الرجوع الى معنى[15] القصد يرد[16] هذين القولين[17] فالجواب التام عن هذا الدليل ان معنى كون الفاعل مختارا[18] انه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا[19] انه[20] ان شاء الفعل فعل وان شاء عدم الفعل لم يفعل[21] فلا يلزم ان يكون العدم اثرا له بل ان لا يكون[22] اثرا له ومنها ان كون[23] صانع[24] العالم[25] مختارا نقص[26] فيه لان خلق العالم وافاضة وجود[27] الممكنات وكمالاتها جود واحسان فيجب ان يلزم ذاته تعالى وكونه مختارا يفضى[28] الى جواز انفكاك الجود والاحسان عنه وهذا نقصان فيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وايضا الفعل الاختيارى لا يكون الا لغرض[29] والغرض لا يكون[30] الا ما يكون حصوله اولى بالنسبة[31] الى الفاعل من عدم حصوله فلو كان البارى تعالى[32] فاعلا بالاختيار لزم استكماله بالغير الذى هو ذلك الغرض تعالى عن ذلك والجواب عن[33] الاول[33] انا[34] لا نسلم ان الجود[35] بدون الاختيار ابلغ[36] منه مع الاختيار فى كونه كمالا وعدمه نقصانا بل نقول مركوز فى العقل[37] ان الثانى اكمل وفاعله افضل واولى باستحقاق الحمد والشكر حتى حكم بعضهم بان الفاعل لا يستحق الثناء لأجل

---

1 D فالعقول   2 A ان   3 D السبق   4 D لايجاد   5 D فى yok

6 M, A, D, İS الا   7 NO ولافرق yerine والفرق   8 D رويد عد ردبد

9 İS, NO المقصد (kısaltma ile المقص)   10 A فاذا   11 İS ففيه   12 İS y.

13 NO نعدم   14 A زما   15 D المعنى   16 D لايرد ; İS ترد   17 D المقولين   18 D مختار

19 D yok.   20 D لانه   21 A, K لانه ,... لم يفعل tashihle yanda.   22 D y.

23 D, İS, K يكون   24 D الصانع   25 D y.   26 K نقض   27 D الوجود   28 NO يفقى gibi(

29 D لعرض   30 İS والغرض لايكون yok   31 NO بالـــــس   32 D, K, İS, NO yok.   33 A y.

34 D, A بانا   35 İS الجواب ?   36 D المنح ?   37 D, NO, A العقول

افعاله الغير الاختيارية[1] اصلا و اعتبر[2] بالثوب و بمن[3] يلبسه العريان ايهما افضل و احق للحمد و الشكر وعن الثاني انا[4] لا نسلم لزوم الغرض في فعل المختار ودعوى الضرورة فيه غير مقبولة[5] نعم يلزم ترتب الحكمة و المصلحة على فعل البارى تعالى لئلا يكون عبثا لكن فرق بين الغرض و المصلحة كما تبين[6] في موضعه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الغرض ما هو الاولى بالنسبة الى الغير مع استواء حصوله و عدم حصوله بالنسبة الى الفاعل لا بد لنفيه[7] من دليل ومنها ان العالم قديم ثبت قدمه[8] بالدلائل[9] والقديم لا يصلح ان يكون اثرا للمختار لما مر[10] فلزم ان يكون صانعه موجبا بالذات والجواب رد تلك[11] الدلائل بطريقه[12] كما سياتي[13] بعض ذلك و البواقي مبينة[14] في مواضعها ولا يخفى عليك انه لا يجوز الاستدلال هنا[15] بالدليل[16] الذى مر لانه كان مبنيا على كون الصانع تعالى موجبا بالذات فلو استدل على كونه موجبا بالذات بهذا الدليل لزم الدور و ان الدليل[17] الثاني و الثالث لو تمّا لدلّا[18] على امتناع كون[19] فاعل ما مختارا سواء كان واجبا او ممكنا بخلاف البواقي فانها مختصة بالواجب .

الحجة الثانية[20] على قدم العالم

لهم[21] فيها[22] طريقتان[23] احداهما[24] تحقيقية و الاخرى الزامية اما التحقيقية فهي موقوفة على تمهيد مقدمة وهى انهم حصروا التقدم في اقسام خمسة الاول التقدم بالعلية وهو تقدم العلة التامة على معلولها كتقدم النار على السخونة فان السخونة[25] و ان لم تنفك[26] عن[27] النار ابدا بل يمتنع انفكاكها عنها لكن بينهما

---

1 İS لاختيارى 2 D واعبر 3 D ولمن 4 D اذا 5 İS غير مقبول
6 İS, K بيّن 7 لنفيه yerine D, İS, NO, K له . 8 D y. 9 D بالدليل
10 İS لما مر yok. 11 İS ذلك 12 D, NO بطريق 13 İS, NO سيجئ 14 D مبنيّة
15 İS, NO. ههنا 16 K الدلايل 17 D y. 18 D لدا ? 19 İS yok. 20 İS الحجة
الثانية 'nin yeri boş bırakılmış. 21 NO yok 22 D فيه 23 İS طريقان 24 NO احدهما ; D, K,
A, İS احديهما 25 NO, A فانالسخونة tashihle kenarda. 26 D, İS لم ينفك 27 D على (?)

معنى يصح عند العقل ان يقال وجدت النار فوجدت[1] السخونة[2] ويمتنع[3] ان يقال وجدت السخونة[4] فوجدت النار فذلك المعنى[5] هو التقدم العلى الثانى التقدم بالطبع وهو ون الشئ بحيث يحتاج اليه الآخر لكن لايكفى فى وجوده سواء كان داخلا فى ماهيته[6] لتقدم الواحد على الاثنين او لا كتقدم سائر العلل الناقصة الخارجة الثالث التقدم لزمان كتقدم نوح[7] على محمد عليهما السلام[8] فان نوحا[9] كان فى زمان سابق على محمد صلى الله عليهما[10] وسلم[11] الرابع التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل الخامس التقدم بالرتبة بان يكون شئ اقرب الى مبدأ[12] معين من آخر سواء كان ذلك بحسب[13] العقل كترتب الاجناس والانواع فى الصعود[14] والنزول فان لكل منها مرتبة[15] فى العموم والخصوص لايمكن عند العقل ان يغير[16] منها الى مرتبة اخرى او بحسب[17] الوضع ترتب الامام والمأموم فانه يمكن[18] ان ينتقل[19] كل[20] منهما الى مكان الآخر فبنوا على هذه لمقدمة الدليل على قدم العالم بوجهين[21] الاول[22] ان الزمان قديم ويلزم[23] منه قدم العالم اما الملازمة لان الزمان من العالم مع انه عبارة عن مقدار الحركة المستلزمة للوضع فيلزم قدم المتحرك والحركة و[24] الوضع واما صدق الملزوم فلان الزمان لوكان حادثا فبالضرورة يكون عدمه متقدما[25] على وجوده وهذا التقدم لا يكون بغير[26] الزمان لان المتقدم فيما عداه من الاقسام جائز الاجتماع مع المتأخر بل فى بعضها واجب[27] الاجتماع معه وعدم الشئ ممتنع الاجتماع مع وجوده واذا كان هذا التقدم بالزمان فلزم[28] ان يكون الزمان موجودا حين ما كان معدوما واستحالته اجلى[29] البديهيات وان يكون للزمان زمان[30] اذ[31] المتأخر[32] بالزمان معناه انه موجود فى زمان لاحق بزمان[33] المتقدم والمفروض[34] ان وجود الزمان تأخر عن عدمه بالزمان[35] وهذا ايضا مسلم البطلان واذا كان حدوثه مستلزما للمحال

---

1 NO فوجد ; is وجدت و y. 2 D,M,K,A,NO يمنع 3 M,K,A,NO ويمتنع ان يقال وجدت 4 A السخونة yanda, tashihle. 5 is y. 6 is مهيته, keza NO. 7 is نوح عم 8 is عليهما السلام yeri عليه الصلوة والسلام صلى الله عليهما وسلم 11 yerine D عليه 10 NO نوحا عليه السلام NO ; نوح عم 9 is عم is عم ; A,K y. 12 D مبدء 13 NO كسب 14 is او yer و 15 A مترتبة 16 M,K,NO يتغير ; is ينتقل 17 K y. 18 M ممكن 19 D,A ينقل 20 D y. 21 D فوجهين 22 A لزم ; is فيلزم 23 K لازمه 24 D y. 25 M مقدما 26 is بعد 27 is واجبة 28 K للمفروض 29 is من اجلى 30 A زمانى 31 D ان 32 NO المتاخر (?) 33 D لزمان 34 is بالبرهان 35 D

ثبت قدمه وهو المطلوب الثانى ان العالم لو كان حادثا لكان صانعه[1] متقدما[2]
عليه بالاتفاق فهذا التقدم اما بقدر متناه فيلزم حدوث الصانع اذ لا معنى[3]
لتقدمه[4] بقدر متناه الا انه لم يكن موجودا قبل هذا القدر[5]؛ ولا نزاع فى بطلانه
اما بقدر غير[7] متناه فيلزم قدم الزمان[8] اذ لا معنى[9] لذلك[10] الا تحقق[11] قبليات[12] متقدمة[13]
متعاقبة لا اول لها[14] فيلزم[15] قدم الجسم المتحرك والحركة[16] والوضع لما ذكرنا فى الوجه
الاول والاعتراض[17] على الوجهين انهما مبنيان على وجود الزمان[18] وهو
غير ثابت وما استدللتم[19] به عليه قد عرف[20] حاله فيما سبق وايضا
هما مبنيان على الحصر المذكور وهو ممنوع وسنده تقدم[21] اجزاء الزمان
بعضها على بعض فانه ليس بزمان[22] والا لكان[23] للزمان زمان ولزمانه زمان[24]
الى غير النهاية ولا بالوجوه[25] الاربعة الاخر[26] لانه يجوز فى جميعها اجتماع
المتقدم والمتأخر ولا يجوز هذا فى اجزاء الزمان وايضا اجزاء الزمان
متشابهة فى الحقيقة فلا يكون كون[27] بعضها محتاجا اليه او[28] اشرف
بالنسبة الى بعض اخر اولى من العكس فلا يكون تقدمها بالعلية
او بالطبع[29] او بالشرف وليس تقدمها موقوفا على اعتبار
مبدأ وقربها[30] اليه بل هو بالنظر الى ذاتها فلا يكون بالرتبة فيكون
قسما سادسا فبطل[31] الحصر فى الخمسة وليس لهم دليل عليه الا
استقراء[32] ناقص ووجه ضبطه[33] قاصر[34] وعلى ما قررنا اندفع ما قيل ان تقدم
اجزاء الزمان بعضها على بعض رتبى الا ترى[35] انه اذا ابتدئ[36] من الماضى
كان الامس متقدما[37] على[38] اليوم[38] واذا ابتدئ[39] من المستقبل كان متأخرا عنه

---

1 D صارفه 2 NO متقدمان 3 İS نعنى 4 İS y. 5 A القدم 6 M, NO و y. 7 D y.
8 A iki defa 9 İS نعنى 10 İS بذلك 11 NO كص 12 D مثلياة (?) 13 D متصرفه ; İS, K,
A متصرمة (?); NO متصرمه (?) 14 D اولها 15 D y. 16 İS فى 17 D الاعراض 18 D iki
defa. 19 D استدلتم 20 NO عرفت 21 D بعدم 22 K, İS, D بالزمان 23 K كان 24 İS,
NO ولزمانه زمان yok. 25 D بالوجود 26 İS الاخرى 27 D y. 28 D و 29 M, K(?) بالتبع (?)
30 İS قديمها 31 İS فيبطل 32 İS الاستقراء yerine الاستقراء 33 İS ضبط 34 İS ذا
فاخر 35 İS, D يرى 36 NO, İS ابتداء 37 İS مقدما 38 D y. 39 D واذ ابتدئ (?); NO,
İS ابتداء

وذلك لان التقدم الرتبي لا يتحقق[1] الا باعتبار مبدأ[2] كما تبين[3] من تفسيره
ويتبدل بالاعتبار ولا شبهة ان للامس تقدما[4] على اليوم بوجه لا يصلح[5]
ان يصير متأخرا بذلك الوجه بشئ من الاعتبارات غاية الامر ان يكون
له تقدم بوجه اخر صالح لان يتبدل[6] بتبدل[7] الاعتبار[8] ولا امتناع[9] في اجتماع
قسمين و[10] اكثر من التقدم في شئ واحد والكلام في التقدم بالوجه الاول
لا الثاني وهم يقولون في دفع هذا[11] السند ان هذا التقدم ايضا من
التقدم بالزمان لكن لا بزمان[12] آخر حتى يلزم التسلسل[13] بل[14] بنفس
هذا الزمان بل نقول التقدم الزماني اولا وبالذات ليس الا بين
اجزاء الزمان وغيرها انما يوصف[15] به[16] بالواسطة والعرض[17] لوقوعه[18] في
زمان متقدم وتحقيقه ان التقدم الزماني[19] قبلية[20] يمتنع فيها اجتماع المتقدم
والمتأخر لا ما[21] يكون المتقدم في زمان سابق على زمان المتاخر وهذا المعنى
لا يتحقق بدون الزمان فان كان المتقدم والمتأخر من اجزاء الزمان
فلا حاجة لهما الى زمان اخر لان امتناع الاجتماع بين اجزاء الزمان
انما هو من ذواتها اذ ماهيته مقتضية للانقضاء والتصرم وان كانا[22]
من غيرهما[23] فلابد لهما[24] من زمان ليعرض[25] بينهما[26] هذا المعنى بواسطته[27]
بان يقع احدهما[28] في زمان سابق[29] والاخر في زمان لاحق لان غير الزمان
من الاشياء التي بينها[30] قبلية وبعدية لا يمتنع نظرا الى ذواتها اجتماعها[31]
الا ترى[32] ان الامس واليوم نظرا الى حقيقتهما يقتضيان[33] ان يمتنع اجتماعهما
بخلاف الاب والابن فانهما نظرا[34] الى حقيقتهما لا يقتضيان ان لا يجتمعان[35]

---

1 A تحقق tashihle yanda. 2 D مبدء 3 İS بين 4 NO مقدما 5 İS يصح 6 İS تبدل ;
D يتبدل الامر 7 D تبدل 8 NO, D الاعتبارات 9 NO, İS والامتناع 10 D او 11 NO y.
12 D برهان 13 D الشئ 14 İS y. 15 D y. 16 İS y. 17 D y; İS والغرض 18 D بوقوعه
19 NO الزماني den sonra اولا وبالذات ليس var. 20 D قبله 21 D y. 22 NO كان 23 M, NO, K
في زمان 29 NO احديهما 28 D بواسطة 27 D, İS عليها 26 İS ليفرض 25 D, K لها 24 D غيرها
مقتضيان 33 İS يرى 32 D, NO اجتماعهم 31 D هيهنا 30 A (?) زمان في سابق yerine سابق
34 İS نظر 35 D, K, İS يجتمعا

و لا ان يكون ذات الاب متقدما بل يجوز ان يكونا[1] معا[2] و ان يكون[3] ذات الاب متاخرا ولهذا ينقطع السؤال عن لمية التقدم اذا[4] انتهى الى اجزاء الزمان كما سلف[5] وهذا مع انه كلام على السند الاخص[6] فلا يجديهم ابطاله فيه نظر ما اولا فلانهم اما ان يدعوا ان حقيقة[7] اجزاء الزمان كما يقتضى امتناع اجتماعهما[8] يقتضى ايضا ان يكون المتقدم بعينه متقدما بحيث يمتنع ان يكون متاخرا عما وقع متاخرا[9] عنه لم[10] يكتفوا بمجرد دعوى[11] اقتضاء امتناع اجتماعهما[12] المستلزم لتقدم[13] بعضها على البعض على الاطلاق فان كان[14] الاول منعناه[15] ان[16] اجزاء الزمان متماثلة فى الحقيقة و الامثال يجوز[17] على كل منها ما يجوز على غيره ويمتنع عليه[18] مايمتنع عليه[19] فلا يكون تعين[20] بعضها لوجوب[21] كونه متقدما و الاخر[22] لوجوب كونه[23] متاخرا اولى من العكس وحديث الامس واليوم كاذب لان هذا الاقتضاء انما هو بالنظر الى[24] مفهومهما لا الى حقيقتهما[25] و التوضيح بانتهاء السؤال الى الزمان امر[26] قناعى لابرهانى كما سننبه[27] عليه[28] فلا يفيد فى امثال هذه المطالب وان كان الثانى منعنا[29] ان غير الزمان من الاشياء لا يقتضى نظرا الى حقيقتهما امتناع اجتماع اجزائها فان الحركة و سائر الامور[30] الغير القارة وكثير[31] من المتنافيات يقتضى ذلك فلا يكون هذا المعنى مخصوصا بالزمان فلا يلزم من تحققه[32] حيث كان تحقق الزمان فلا يكون تقدم متقدم[33] تلك الامور زمانيا فلزم[34] بطلان حصرهم فان قيل ماهية الزمان متصلة فى حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض فاذا فرض[35] العقل لها اجزاء فليس تقدم بعضها على بعض صفة موجودة فى الخارج قائمة ببعض اجزائها بل هو يعرض[36] له فى العقل

---

1 İS يكون 2 D ان يكون تابعا yer ان يكونا معا 3 NO يكونا 4 D اذ 5M ستعف 6 NO ذات الاب ... الاخص ذات الاب متاخرا ولهذا ... yok, atlanmış. 7 NO حقيقة den sonra جتماعهما ... فيه نظر aynen var, fakat satır karışmış. (krş. 6 nolu not). 8 M, A, K, NO جتماعهما 9 İS, A عما وقع متاخرا yok. 10 D, İS, A, NO, K ام ? 11 İS الدعوى 12 M, A, K, NO جتماعهما 13 İS بتقدم 14 NO y. 15 M, NO معناه 16 NO, K, D, İS اذ 17 İS يجوز ويمتنع (?) 18 İS يمتنع عليه yok. 19 D y. 20 İS تفسير 21 İS بوجوب 22 K والآخر .. لوجوب yanda, tashihle. 23 NO دكونه 24 K y. 25 D حقيقتها 26 İS y. 27 K ستنبه; İS سنبينه 28 NO, İS y. 29 M معناه 30 NO الاقور (?) 31 D, A كثيرا 32 NO تحصصه 33 D y. M مقدم 34 NO, İS فيلزم 35 K y. 36 İS يفرض

فاذا تصورنا ماهية الزمان كفانا ذلك فى تصور تقدم بعض[1] اجزائه على بعض
بل فى التصديق بذلك[2] بخلاف تصور اجزاء الحركة مثلا فانه غير كاف فى تصور
تقدم بعضها على بعض بل انما يتصور ذلك[3] بتصور[3] وقوع بعضها فى زمان متقدم
وبعضها فى زمان متأخر يدلك[4] على ذلك توقف السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان
ا نبهناك عليه فاندفع ما ذكر ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص[5] بعضها بالتقدم
بعضها بالتاخر لان هذا انما يلزم ان[6] كانت تلك الاجزاء[7] موجودة فى الخارج
واما الامر المتصل فى حد ذاته الذى هو الزمان اذا[8] عرض[9] له[10] الانفصال الفرضى
فانه يلزم كون[11] بعض اجزائه المفروضة قبل بعض آخر[12] منها فى العقل
لذواتها[13] المتصرمة المفروضة[14] فى[15] ماهية هى عدم الاستقرار و[16] اتصال[17] التجدد[18]
قلنا هذا الكلام فاسد من وجوه[19] الاول ان مجرد عروض التقدم
لبعض اجزاء الزمان فى العقل لا فى الخارج لا يوجب ان يكون تصور[20] الزمان
بل تصور اجزائه كافيا فى تصور تقدم بعض اجزائه على بعض فضلا عن كونه
كافيا فى التصديق بذلك اذ[21] كثير من العوارض العقلية لا يكفى تصور معروضها
ولا فى التصديق[22] بثبوتها الثانى ان ما[23] ذكر جاز[24] فى الحركة اذ[25] يلزم منه
ان يكون ماهيتها ايضا متصلة فى حد ذاتها لا جزء[26] لها[27] بالفعل لان الزمان
والحركة متطابقان عندهم ولو كان لاحدهما اجزاء بالفعل دون الآخر
بطل التطابق فاجزاؤها[28] لا تكون الا بحسب فرض العقل ويكون
عروض التقدم لبعضها[29] هناك فلو صح ما ذكر لكان تصور ماهيتها كافيا
فى تصور تقدم بعض اجزائها بل فى التصديق بذلك فلا يصح قول

---

1 NO y. 2 D y. 3 M yok. 4 D, K بذلك (?) NO بذلك den sonra تخصيص بعضها var
5 A تخصّص (bu daha uygun); NO تخصص 6 İS اذا 7 D الامور 8 İS او
9 NO عرضوا 10 NO y. 11 D ان يكون 12 A جزء 13 NO اراداتها (?) 14 A tas. hihle. 15 A كمانى 16 İS فى 17 NO اتصل ; A اتصال ; M الاتصال 18 M المتجدد
19 D وجود (?) 20 D التصور (?) 21 D ان ; NO او 22 K y. 23 D انما yer. انما
24 D, İS جار (daha uygun) 25 D ان 26 NO لاجزئها 27 NO y. 28 K فاجزاها
29 İS ببعضها

ذلك القائل بخلاف تصور اجزاء الحركة الى آخره[1] ويكون قوله يدلك[2] على
ذلك توقف السؤال معارضا باول كلامه لانه يدل على توافق الحركة والزمان
لا على تخالفهما كما بينا فان قلت حقيقة الزمان ليست الا التصرم[3]
والتقضى شيئا فشيئا على الاتصال ولا شك انه اذا[4] فرض للتصرم[5] وعدم الاستقرار
اجزاء لم يحتج العقل فى الحكم[6] بتقدم بعضها على بعض الى امر[7] خارج عنها
بخلاف ما له[8] ماهية وراء مفهوم التصرم وعدم الاستقرار اذ لابد هناك
من تصور امر خارج عنها فما[9] هو مغاير للتصرم والتقضى فهو متصرم
ومتقض[10] بواسطة التصرم والتقضى واما نفس[11] التصرم والتقضى[12] فهى[13]
متصرمة ومتقضية[14] بذاتها لا بامر[15] آخر فظهر الفرق بين الزمان والحركة
وان عروض التقدم والتاخر لاجزاء الزمان لذاتها[16] دون[17] اجزاء الحركة
قلت المنع على[17] ما ذكرت ظاهر اذ لا نسلم ان ماهية الزمان هى نفس[18]
عدم[19] الاستقرار[20] بل له ماهية اخرى يعرضها عدم الاستقرار[20] اذ الزمان معدود
من اقسام الكم ولا[21] قائل بان عدم شئ من الاشياء استقرارا[22] كان او غيره
من الكم ولا صحة للقول به الثالث انه لو سلم ان ما ذكر يوجب
ان يكون تصور الزمان كافيا فى التصديق بتقدم بعض اجزائه على البعض
فلا[23] شبهة فى انه لا يلزم الا ان يكون بين اجزائه[24] تقدم وتاخر على الاطلاق
ولا يدل قطعا على تعين بعضها لان[25] يكون هو المتقدم[26] وبعضها لان[25] يكون
هو المتأخر فلا يصح تفريع اندفاع[27] ما ذكر ان[28] تماثل تلك الاجزاء مانع
من تخصص[29] بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر على ما ذكره اولا[30]

---

1 NO y. 2 A, D, İS بذلك 3 A التقدم 4 D اذ 5 NO المتصرم ; A للتقدم
6 D y. 7 M y. 8 D ماله yer حاله 9 D مما 10 D متقضى (?) 11 D ما فى نفس الامر نفس..
(bu uygun) 12 A فهو متصرم و... والتقضى yok. 13 D, NO, İS فهو 14 D مقتصية (?)
15 D لايام 16 M, A بذاتها İS yer لالان ? 17 M, A فى 18 D iki defa 19 D iki defa
20 NO الاستقراء 21 İS فالا 22 D استوار ; NO استقراءا 23 M ولا 24 NO اجزاء
25 M لا 26 NO لان يكون هو المتقدم iki defa. 27 İS اندفاع تفريع 28 İS من ان 29 M, İS,
D, NO تخصيص 30 K والا

لان هذا التماثل ينافى هذا التخصيص لا ان[1] يكون بين[2] تلك الاجزاء تقدم وتاخر على الاطلاق من غير ان يكون بعضها لازم التقدم و بعضها لازم التاخر نظرا الى ذواتها فان قلت فرعه على قوله يدلك[3] على ذلك توقف السؤال الى آخره لا على ما قبله و التفريع عليه صحيح لان توقف السؤال يدل على ان[4] المتقدم من الاجزاء متعين بالنظر الى ذاته المتقدم[5] وكذا المتأخر قلت ياباه تعليله[6] الاندفاع بقوله لان هذا انما يلزم الى آخره فانه صريح فى انه فرعه[7] على ما ذكره سابقا[8] على انه يقال[9] المطلوب بذلك السؤال ان كان العلم بانية التقدم فلا نسلم انه لا يتوقف الا عند الوصول الى جزاء الزمان[10] بل كلما[11] كانت[12] الحادثة التى تبين[13] بها تقدم المتقدم معلوم[14] التقدم للسائل والتى[15] تبين[16] بها[17] تاخر[18] المتاخر معلوم التاخر له يتوقف السؤال والا كان لغوا وان كان المطلوب العلم بلميته فلا نسلم[19] انه يتوقف عند الوصول الى اجزاء الزمان فان تعين بعض اجزاء الزمان لوجوب كونه متقدما و بعضها لوجوب[20] كونه متاخرا ليس[21] مما يعلم[22] بالضرورة فثبوته غير مسلم الى انتهاض[23] برهان عليه و ذلك فى غاية الصعوبة[24] واما ثانيا فلانا نقول معنى كون الشيئين[25] مجتمعين[26] و معنى كونهما معا و احد[27] و المعية و التقدم و التاخر متساوية فى الاقسام فالى اية اقسام ينقسم احدها ينقسم اليها[28] الآخران ايضا وهى فى كل قسم[29] متساوية فى المعرفة والجهالة فمن عرف[30] معنى التقدم الزمانى مثلا عرف البتة معنى التاخر والمعية الزمانيين[31] و بالعكس فقولهم فى تفسير القبلية الزمانية انها[32] قبلية[33] يمتنع

---

1 NO, A لان يكون ; İS بان 2 D y. 3 D, İS بذلك 4 D y. 5 D,M,K للمتقدم 6 D تعليل 7 M عرفه 8 A سابقا dan sonra bu ibare var: على ذلك توقف السؤال دلالة مع ان اندفاع ، التعين بدلالة تماثل الاجزاء على عدم اولى من العكس لان الدلالة الثانية قطعية دون الاولى اذ لقائل ان يقول « يتبين 9 A على انه يقال yok. 10 K y. 11 D كل ما 12 D كان. ue كان الحركة 13 İS يتبين 14 D المعلوم 15 İS والذى 16 D بين ; İS, A بين 17 İS D y. 18 D y. 19 A de diğer nüshalarda bulunmayan uzun bir pasaj var, bunu bu sayfadan sonraki müstakil sayfada verdik. 20 D بوجوب 21 D y. 22 D نعلم 23 D انقاض ; İS انتقاض NO لتنهاض 24 D و y. 25 İS الشئ 26 M, NO الزمانية İS ; الزمانين 31 D (?) عرفت 30 NO اقسام 29 A 28 D y. واحدا İS 27 مجتمعتين D 32 D انهما 33 İS قبليته

S.46 19. notta adı geçen ek (A nüshası 229a-226b)

فلا نسلم توقف السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان ايضا بل يصح ان يقال لم تقدم هذا الجزء الذى تقدم ويسمى بالامس مثلا على الذى تاخر ويسمى باليوم وليس عند العقل بالنظر الى ذاته مايمنع صحة هذا السؤال نعم تقدم ما سمى بالامس على ما سمى باليوم وتقدم هذا على ما سمى بالغد ويقدم رجب على شهر شعبان فى سنة واحدة وتقدم العام الماضى على هذا العام [العالم metinde] وامثالها معلومة الانية لكل احد دون سائر الحوادث فان يقدم متقدمها كثيرا ما يكون مجهول الانية فاذا بين تقدم شئ على آخر بنعض منها ربما يكون تقدم ذلك البعض مجهولا عند الطالب فلا يفيده ذلك البيان فيسأل مرة اخرى فاذا وصل الى اجزاء الزمان المعلوم عنده تقدم مابين به مطلوبه توقف و هذا اذا كان المطلوب معرفة انية التقدم لا لميته فتدبر وايضا نقول لو توقف السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان انما هو اذا كان المطلوب به التقدم الزمانى لامطلق التقدم والا فلا شبهة فى انه يصح السؤال بعد الوصول الى اجزاء الزمان عن تقدمها الرتبى و لانزاع فى ان السؤال عن التقدم الزمانى يتوقف عند الوصول الى اجزاء الزمان لان التقدم بينها ليس بالزمان عندنا حتى يجرى فيه هذا السؤال بل قسم آخر الرابع ان عروض التقدم والتأخر لاجزاء الزمان لاشبهة فى انه ليس فى الخارج لان تلك الاجزاء ليست موجودة فى الخارج كما ذكره ذلك القائل بل الامر الممتد الذى يفرض له الاجزاء غير موجودة فيه اتفاقا فتعين ان يكون فى العقل لكن هذا ايضا باطل لان تلك الاجزاء معقولة معا من غير لزوم ترتب وتعاقب بينهما (يص: بينها) فان قلت المراد ان تلك الاجزاء المفروضة بحيث يحكم العقل بانها لو كانت موجودة فرضا للزمها الترتب ويقدم بعضها على بعض قلت فيؤول [فيأوّل (؟)] الامر القبول بان الحوادث التى بعضها متقدمة على بعض حقيقه (يص) فى الواقع تقدمها وتاخرها ليسا اولا و بالذات بل بواسطة عروضهما لاشياء اخر ليس ذلك العروض فى الواقع ولا فى الذهن بل بمجرد الفرض وهذا شئ لا يرضى به عاقل . ش

فيها اجتماع المتقدم و المتاخر ان اراد به[1] الاجتماع الزمانى فهو تفسير الشئ[2] بما[3]
يساويه فى الجلاء و الخفاء و[4] هذا[5] باطل و ان ارادوا[6] به[7] الاجتماع باحد الوجوه[8] الاربعة
الآخر او[9] مطلق الاجتماع فهو باطل ايضا لان المتقدم[10] والمتاخر[11] الزمانيين[12] يجوز اجتماعهما
ببعض تلك الوجوه بل بكلها ولا مخلص لهم عن ذلك الا بان يعدلوا[13] الى دعوى
ان معنى القبلية والبعدية و[14] المعية الزمانيات[15] ضرورى لايحتاج الى تعريف فان كل
احد[16] من اهل النظر و غيرهم يتبادر الى ذهنه منها هذا المعنى و ما ذكرنا هو تفسير
لفظى لا تعريف[17] حقيقى فيقال لهم لا نسلم تبادر[18] خصوص الزمانى[19] من المتقدم[20]
بل[21] ما يشمله[22] و تقدم عدم الزمان على وجوده و تقدم البارى على الحوادث[23]
فان الزمان[24] و العالم على تقدير كونهما قديمين كما زعموا فلا شك فى امكان فرضهما
غير[25] قديمين و فى صحة ان يقال لوكانا[26] حادثين[27] لكان عدم الزمان متقدما على
وجوده ولكان البارى[28] متقدما[29] على العالم بغير العلية[30] و يفهم من التقدم المذكور
كل من[31] يعرف اللغة معنى حقيقيا و ليس بتقدم زمانى قطعا فهو معنى يصحح[32]
ان يقال الزمان[33] كان معدوما ثم وجد و ما كان العالم موجودا مع البارى ثم صار معه
والانفهام[34] معنى اللفظ لا يتوقف على كونه مطابقا للواقع غايته انا[35] لا نقدر[36]
على تلخيص العبارة فيه بحيث يتبين[37] بها[38] كنه[38] ذلك المعنى من غير ابهام[39] باعتبار
الزمان فيه كما يوهم به لفظ كان و ثم و هذا كما نقول نحن[40] و هم ايضا[41] فى بيان
معنى التقدم بالقبلية[42] انه معنى مصحح[43] لان يقال وجد هذا فوجد[44] ذلك
دون العكس و الفاء ايضا مشعر[45] بالتعقب[46] الزمانى و ليس بمراد
ولا صحيح[47] و لا نجد[48] عبارة مبينة[49] لكنهه[50] من غير[51] ابهام[52] و مثل هذا كثير

---

1 NO بها IS بهما 2 D,A,K,IS للشئ 3 NO مما 4 M y. 5 IS هو 6 M اراد
7 NO,IS بها 8 D الوجود 9 NO و 10 M التقدم 11 M التاخر 12 D,K الزمانين 13 IS بقولوا
14 NO y. 15 NO الزمانيان 16 D,IS,NO واحد 17 IS y. 18 IS يتبادر 19 D الزمان 20 NO
التقدم 21 D y. 22 NO يشكله IS يشتمله 23 NO الحادث tashihde الحوادث 24 NO الزمانى
25 IS عن 26 IS كان 27 IS حادثة 28 NO,IS البارى تعالى 29 NO,IS مقدما 30 D الثلبيه
K القلبيه ? 31 IS عارف 32 M يصح IS تصحيح 33 NO الزمانى 34 NO انفهام
35 IS انه 36 IS يقدر 37 IS تبين 38 IS y. 39 K ايهام 40 A y. 41 IS ايطا ? 42 D,K,
NO العلية (?) 43 A يصحح 44 NO يوجد 45 D مشعرا 46 D,IS التعقيب 47 NO بصح
48 IS نحو (?) 49 M بينة ; IS منهمة (?) ; D مبنيه ; NO مبهمة (?) 50 D لكنه 51 D y. 52 K ابهام

فان كل واحد منا يفهم معنى[1] قولنا العنقاء ممكن فى نفس الامر واذا سئل
عن معنى[2] نفس الامر لا يقدر على بيانه التام[3] بعبارة محررة[4] فان المراد بها ليس
هو الخارج لان العنقاء ليس موجودا فى الخارج فلا[5] يعقل اتصافه بشئ فيه
ولا الذهن[6] لانه كذلك سواء[7] تعقله[8] ذهن[9] او لا[10] بل سواء وجد ذهن او
لا ولا فرق[11] بالصدق والكذب بين هذا القول وبين[12] قولنا العنقاء ممتنع فى نفس الامر
مع[13] كونهما حاصلين فى الذهن على السواء فنقول المراد[14] بها نفس العنقاء والامر هو
العنقاء وكذا فى جميع موارد استعمالها المراد بالامر هو[15] المحكوم عليه مع ان لفظة[16]
فى مشعرة باعتبار الخارج او الذهن وما ذكرناه هو محصل ما قال[17] حجة[18] الاسلام
فى هذا المقام من ان معنى[19] قولنا ان الله تعالى[20] متقدم على العالم والزمان انه كان
ولا عالم ولا[21] زمان ثم كان ومعه العالم ومعنى قولنا كان[22] ولا عالم وجود ذات
البارى تعالى وعدم ذات العالم فقط ومعنى كان ومعه العالم[23] وجود الذاتين
فقط[24] وليس من ضرورة ذلك تقدير[25] شئ ثالث[26] وان كان الوهم لا يسكن
عن تقدير[27] ثالث[28] فلا التفات الى اغاليط الاوهام[29] ومراده بقوله فقط فى
الموضعين حصر معنى القولين فيما ذكر[30] بالنسبة الى امر ثالث موجود هو[31] الزمان[32]
يعنى[33] صحة القول الاول لا يقتضى من الموجودات الا[34] ذاتا واحدة وصحة الثانى
لا يقتضى منها الا ذاتين[35] لا انهما لا يقتضيان شيئا اخر اصلا بدليل انه
يصرح فى آخر كلامه[36] ان لفظة[37] كان تقتضى امرا نسبيا اعتباريا لا امرا[38] محققا
موجودا لكن الوهم يعجز عن فهم وجود مبتدإ[39] الا مع تقدير وجود قبل له
محقق هو[40] الزمان وهذا كعجزه[41] عن فهم ان يتناهى الاجسام من غير[42] ان يكون

---

1 İS معنا 2 İS, NO y. 3 D التاخر 4 İS مجردة 5 NO وفلا ? 6 A فى الذهن (bu daha uygun) 7 D y. 8 M تعلقه ; NO تعقل 9 M هن ; İS ذهنى 10 D اوّلا 11 M للفرق ; NO, K وللفرق ; A والفرق ; İS وللفرض 12 NO من 13 İS y. 14 D مراد 15 NO y. 16 İS لفظه
17 İS قاله 18 NO, İS الامام حجة 19 NO iki defa 20 NO y. 21 NO و y. 22 NO y.
23 İS ومعه العالم .. ومعنى قولنا كان ولاعالم yok. 24 İS y. 25 M التقدير 26 D ذلك
27 İS تقرير 28 K y. 29 D الادام 30 İS ذكرنا 31 D y. 32 M, A, NO الزمانى (?)
33 NO معنى 34 M لا 35 İS ذات 36 İS كل من (?) 37 D لفظ ; İS لفظه 38 D امر
39 K مبداء 40 NO, İS y. 41 A العجزة 42 İS, NO y.

ورائها شئ محقق هو[1] خلاء[2] اى بعد لا نهاية له او ملاء[3] اى شئ شاغل لذلك البعد و اذا قيل له ليس وراء العالم شئ لا خلاء[2] و لا ملاء[3] ابى عن قبوله لكن العقل يعلم ان الخلاء نفى محض و عدم صرف والبعد عبارة عن الامتداد[4] بين سطوح الاجسام و[5] المفروض[6] تناهى الاجسام الذى هو تناهى العالم فيحكم بان لاخلاء و لا[7] ملاء وراء العالم وان الوهم مخطئ[8] فى حكمه[9] و كما انه مخطئ[10] فى حكمه[11] بان[12] وراء العالم بعدا مكانيا وعاجز عن دراك ماهو الحق فيه كذلك هو[13] مخطئ فى حكمه بان قبل[14] كل حادث بعدا[15] زمانيا عاجز عن ادراك ما هو الحق فيه واما الطريقة الالزامية فهى[16] ايضا مبنية على قدم[17] الزمان المستلزم لقدم العالم و تقريرها انكم[18] قائلون بان الله تعالى[19] كان قادرا[20] على[21] ان يخلق قبل خلق هذا العالم عالما آخر[22] بان نفرض مثلا ان هذا العالم انتهى الى زماننا[23] بالف دورة[24] من الفلك فيقدر[25] تقدم[26] ذلك[27] لعالم عليه بحيث ينتهى الى زماننا بالف[28] و مائة من تلك الدورات وعالما الثا قبلهما[29] بحيث ينتهى الينا بالف ومائتى دورة فانكم[30] ما تخيلون[31] شيئا من ذلك اما ان يقال ليس بين[32] بدء خلق[33] العالمين المقدرين[34] وبدء خلق العالم المحقق شئ ولنعبرعنه بالامكان وبطلانه ظاهر[35] واما ان يكون الامكان الذى بيننا وبين بدء خلق[36] العوالم الثلاثة[37] كلها واحدا[38] وهذا ايضا[39] باطل بداهة[40] واما ان تكون[41] امكانات متغايرة[42] بعضها ازيد و بعضها انقص و بعضها متساو[43] و هذا هو الحق فان حال[44] هذه الامكانات فى الزيادة والنقصان والتساوى كحال الدورات[45] و الدورات[46] التى بين بدء خلق[47] العالم[48] الثانى من المقدرين[49] وبدء خلق الاول

---

1 İS وهو 2 D خلا 3 D ملا 4 NO المنيباء (?) 5 NO او 6 İS والمعروض 7 NO y.
8 D محطى 9 İS كله 10 İS يخطئ 11 NO وكما انه مخطئ فى حكمه y. 12 D بانما 13 NO وهو
14 D قيل 15 İS بعد 16 İS y. 17 D عدم 18 D ايكم 19 NO y. 20 A قادر 21 NO
على قادر 22 D y. 23 D زمانيا 24 D بالفدورة (?) 25 A فنقدر ; فتقدير İS 26 D بقدم 27 A y.
28 D بالفدورة 29 İS قبلها 30 NO فان لكم 31 İS يجعلون 32 NO (aynen) سيىء (?) ; A من
33 NO, İS y. 34 A, İS المقدورين 35 NO y. 36 M, K, A, y. 37 D, NO, K, A الثلثة ; İS te بدء
خلق العوالم الثلاثة yerine بدءخلق العالم العقلية var. 38 D واحد 39 M, A y. 40 D, A, İS, K بديهة
NO y. 41 NO كون 42 A مغايرة 43 İS متساوى 44 İS قال 45 A هذه الدورات 46 D,
A, İS, NO وكل من الدورات 47 İS y. 48 İS عالم 49 İS المقدورين وبين

منهما ضعف والتي بين بدء خلق الاول و بدء خلق العالم المحقق مساوية للاخرى[1] وكلتاهما معا ضعف كل منهما[2] فيكون الامكانات المذكورة ايضا كذلك فثبت انها قابلة للزيادة والنقصان و المساواة فتكون كميات او مستلزمات للكمية[3] لان الامور المذكورة اولا و بالذات من خواص الكميه و لاشك انها ليست من قبيل العدد و لاالمقدار اى[4] الامتداد الحال فى الجسم فثبت انها[5] الزمان او مستلزمة له لان الكم منحصرة فى الاقسام الثلاثة[6] فقبل العالم عندكم زمان والاعتراض عليها اما[6] اولا فانا[7] لانسلم ان هذه الامكانات التى ذكرتموها امور موجودة بل هى[8] من الاعتبارات[9] الوهمية وما استدللتم[10] به على وجودها غير تام لان المساواة والمفاوتة انما تدلان على وجود معروضهما فى الخارج لو كان الاتصاف بهما[11] فى الخارج و هنا[12] ليس كذلك بل الاتصاف بهما[13] ايضا اعتبارى وانكم معترفون بان الامور الوهمية تتصف[14] بهما اذ[15] تقولون ان ما بين الطوفان الى زماننا ازيد مما بين بعثة[16] محمد عليه السلام[17] اليه مع انكم قائلون بان هذا الزائد و الناقص ليسا امرين محققين بل موهومين[18] هذا كأن يقول[19] لكم قائل[20] اما ان يمكن ان تكون كرة العالم اكبر[21] مما وقعت بقدر ذراع فى جوانبها[22] و بقدر عشرة اذرع او لا يمكن فان قلتم لا يمكن فانتم مكابرون ولا اقل من انكم مطالبون[23] بالبرهان[24] على امتناعه مع ان لخصومكم[25] حينئذ ان يقولوا نحن ايضا لا[26] نقول بامكان خلق العالم قبل الوقت الذى خلق فيه[27] وان قلتم[28] يمكن[29] فبالضرورة يكون وراء العالم مكان[30] بقدر ذراع و بقدر عشرة اذرع والثانى ازيد من الاول بلا شبهة

(ضعف ما بين بدء خلق الاول وبدء خلق العالم المحقق وكلتاهما yerine والتى بين... منهما 2 M
معا متساوية لما بين خلق الثانى من المقدرين وبدء خلق المحقق) للآخر 1 A الكمية 3 D
4 İS المقدار اى yerine المقدارى 5 İS بانها 6 D,NO,İS,A,K الثلثة 6 İS y. 7 D فلانا
8 D y. 9 İS الامور الاعتبارية 10 D استدلتم 11 NO لهما 12 D,İS ههنا 13 NO لهما
14 İS متصفة 15 K y. 16 İS بعث ; NO نعت 17 A,İS عم ; NO صلى الله عليه وسلم
18 NO موهومتين ; D موسين (?) 19 NO تعولون 20 A قابل 21 D,K اكثر 22 D جوابها
İS جوانبهما 23 İS مطالعون 24 İS y. 25 İS بخصومكم 26 K لانا 27 İS y 28 İS y.
29 İS لم يمكن (?) 30 NO امكان

فيكون وراء العالم مكان موجود[1] ولا نزاع[2] فى بطلانه فما هو جواب عن هذا فهو الجواب عما[3] لزم[4] من وجود الزمان قبل العالم واما[5] ثانيا فان[6] دليلكم على تقدير تسليم صحته قاصر[7] عن مدعاكم اذ[8] اوردتموه لالزام[9] قدم الزمان وهو لايدل الا على تقدمه[10] على حدوث العالم فى الوقت الذى حدث فيه وعلى حدوثه[11] المقدر قبله بمقادير ولا يلزم من هذا قدمه فان قلت نقرر[12] الدليل هكذا انكم قائلون بان[13] الله تعالى قادر على خلق العالم قبل الوقت الذى خلقه فيه بقدر وآخر وآخر[14] الى غير النهاية والا لزم عجزه تعالى عن ذلك وحينئذ لا يقف القدر الزائد[15] فى مرتبة من المراتب الى غير النهاية ولهذا هو القدم[16] قلت لا نسلم انهم قائلون بذهاب القدر الذى[17] يمكن فيه خلق العالم الى غير النهاية لانه يلزم[18] منه[19] امكان قدم العالم[20] وعندهم امتناعه ثابت بالبراهين[21] ولا ضير[22] فى عدم قدرة الله تعالى على غير الممكن بل هو لازم ولا يسمى هذا عجزا فلا[23] يتم هذا التقرير الزاما لهم .

الحجة الثالثة

ان امكان وجود[24] العالم وامكان ايجاد الصانع اياه ازليان ويلزم منه صحة وجوده وايجاده فى الازل ويلزم منها وجوده فى الازل اما[25] الاول فلانه لاشبهة ولانزاع[26] فى ثبوت امكانهما فى الجملة وامكان كل ممكن لازم ذاته لا يجوز انفكاكه عنه[27] اصلا والا لزم الانقلاب من[28] الامتناع الى الامكان او[29] بالعكس وكلاهما[30] ضرورى الاستحالة واما الثانى فلان الامكان هو استواء الطرفين اى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن فصحة كل منهما

---

1 K مكان موجود yok. 2 İS يراد 3 İS فهوعمابه فهوالجوابعما yerine 4 D لزم 5 NO فاما (?) 6 D فلان 7 İS y. 8 İS اذا 9 D لالتزام 10 NO تعديمه 11 M حدوث اقوى 12 D تفرّد İS; تقرير 13 D, İS, NO ان 14 D y. 15 D الزائل 16 İS العدم 17 İS لوجود 18 İS لايلزم 19 D معه 20 D القديم العالم 21 NO البرهان 22 İS حر 23 İS ولا 24 D لوجود 25 D واما 26 D فى انه 27 D y. 28 NO الانقلاب من yerine الابطال لعلاسئن (? 29 D و 30 N y.

لازم نظرا الى ذاته و اما الثالث فلانه يلزم من عدمه ترك الجود الذى هو افاضة الوجود و ما يتبعه من[1] سائر الكمالات[2] على[3] الممكنات[3] ازمنة[4] غير متناهية من الكريم المطلق و الجواد[5] الحق[6] و[7] هو[8] لايليق بشانه و الاعتراض عليها[9] اما اولا فان[10] الظرف[11] اعنى فى[12] الازل فى قولكم يلزم من ازلية امكان وجود لعالم و ايجاده صحة وجوده و ايجاده فى الازل ان كان متعلقا بالوجود والايجاد فلا نسلم ذلك اللزوم فان ازلية امكان الشئ لايستلزم صحة وجوده الازلى بل الامر[13] بالعكس فان امكان[14] جميع الحوادث[15] ازلى و[16] وجودها فى الازل غير صحيح و صحة الايجاد الازلى متوقفة على صحة الوجود الازلى وان كان متعلقا بالصحة فاللزوم مسلم بل مال ازلية امكان الشئ وصحة وجوده الازلى[17] واحد فلا يستلزم صحة وجوده الازلى و قدرة الصانع تعالى عليه[18] حتى يكون عدم ايجاده فى الازل[19] تركا للجود و هذا ماقال جمهور المحققين ان ازلية الامكان غير امكان الازلية و غير مستلزم له[20] و بينوه بانا اذا[21] قلنا امكانه ازلى فالازل[22] فى المعنى ظرف للامكان[23] فيلزم كون ذلك الشئ متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا المعنى[24] ثابت للعالم والحوادث اليومية ولفاعلية البارى لها ايضا .اذا[25] قلنا ازليته ممكنة[26] و الازل[27] فى[28] المعنى ظرف لوجوده اى وجوده المستمر[29] الغير المسبوق بالعدم ممكن و من المعلوم[30] ان الاول لايستلزم الثانى لجواز ان يكون وجود الشئ فى الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا[31] يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا و[32] لا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشئ من الممتنعات دون[33] الممكنات لان الممتنع هو الذى

---

1 NO yok 2 İS امكانات 3 D y. 4 NO ومنه 5 NO والجود 6 NO y. 7 NO y. 8 İS هذا 9 D,A,İS y. 10 D فلان 11 D الطرف 12 D ب yani بالازل 13 D امر 14 İS y. 15 İS الحو 16 İS y. 17 İS, A, K, NO الازلية 18 NO, İS, D, A y. 19 NO الازلى 20 NO y. 21 D اذ 22 D الازل 23 K الامكان 24 NO y. 25 D ولذا 26 D, İS ازلية 27 NO, K, A فالازل 28 M المعنى ثابت للعالم. والازل فى yok. 29 D المستمرة 30 NO المعلول 31 NO اولا 32 NO y. 33 NO yerine و

لا يمكن وجوده بوجه من الوجوه ولم يرتض[1] بعض الافاضل هذا المسطور فى كتب
القوم وادعى ان ازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية[2] لكن ما اورد فى بيانه
ما افاد ما اراد[3] و[4] ذلك انه قال امكانه[5] اذا كان مستمرا ازلا
لم يكن[6] هو فى ذاته مانعا من قبول الوجود فى شئ من اجزاء[7] الازل فيكون
عدم منعه امرا[8] مستمرا فى جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو
لم يمنع من اتصافه بالوجود[9] فى شئ منها بل جاز اتصافه به فى كل منها لابدلا فقط
بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به فى كل منها[10] معا هو[11] امكان اتصافه بالوجود المستمر[12]
فى جميع اجزاء[13] الازل بالنظر الى ذاته فازلية[14] الامكان مستلزمة لامكان الازلية
هذه عبارته ونحن نقول مقدماته مسلمة[15] الى قوله بل جاز اتصافه به فى كل منها
فانه فى حيز المنع ولم يذكر ما[16] يلزم منه هذا فانه ما زاد بالتطويل[17] السابق على
ان عدم المنع[18] من قبول الوجود مستمر له[19] و[20]هذا مما لانزاع فيه لان[21] استمرار
عدم المنع من قبول[22] الوجود واستمرار امكان الوجود فى المآل واحد[23]
واستمرار الامكان لم ينازع فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه
لا يقتضى الا ان يكون الوجود فى الجملة ولو فى وقت من الاوقات جائزا
جوازا مستمرا[24] و[25]هذا لايستلزم ان يكون الوجود المستمر جائزا[26] فى الجملة
وليس فى كلامه ما يستلزم جواز هذا اصلا وابعد من هذا ما ضمه اليه
من قوله لابدلا فقط بل ومعا ايضا فانه لو سلم ان ازلية الامكان
يستلزم[27] جواز الاتصاف بالوجود فى كل[28] من اجزاء الازل فمن اين يلزم
جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف بالوجود فى كل[29] من اجزاء الازل اعم من

---

1 is يرض 2 NO الا ان 3 D اراك 4 is y. 5 D, is انامكانه 6 D يمكن
7 D اجزائه 8 D y. 9 K لوجود 10 is لابدلا فقط بل... كل منها yok. 11 is كماهو
12 D مستمرا 13 D اجزائه 14 A فازليته 15 M, A غيرمسلمة 16 D لها
17 D بالطويل ; NO بالنطويل (?) 18 is النفى 19 is y ; NO مستمراو 20 is y.
21 D لانه 22 NO قبول القبول (?) 23 D واحدا 24 is جوازا استمرار 25 is y. و 26 NC
جائز 27 NO مستلزم 28 A كل جزء 29 A كل جزء

الاتصاف به[1] فى كل منها معا و مستلزم[2] العام لايجب ان يكون مستلزما للخاص و هذا كان يقال ازلية امكان المتنافيين يستلزم جواز اتصاف كل منهما[3] بالوجود فى كل[4] من اجزاء[5] الازل لابدلا فقط بل ومعا ايضا[6] ولا يخفى بطلانه فقوله[7] وجواز اتصافه[8] به[9] فى كل منها[10] معا الى اخره الذى فرع عليه[11] ما زعمه من استلزام[12] ازلية الامكان لامكان الازلية مما لا طائل[13] تحته و قد اورد عليه النقض[14] اجمالا بالاعراض الغير القارة فانها من الممكنات و امكان كل ممكن ازلى كما ذكرنا مع عدم جواز اتصافها لوجود[15] المستمر و لا مخلص[16] له عنه الا بانكار امكان[17] شئ[18] غير قار و اما ثانيا فلان ما ذكرتم من حديث الجود ولزوم ازليته[19] كلام خطابى[20] غير نافع فى امثال هذه[21] المقامات[22].

الحجة[23] الرابعة[23]

لهم فيها ايضا طريقتان[24] مبنى احديهما[25] اعتبار الامكان الذاتى لحوادث العالم و مبنى الاخرى اعتبار الامكان الاستعدادى لها تقرير الاولى[26] ان الحادث قبل حدوثه لايخلو اما ان يكون ممكنا او واجبا او ممتنعا و الاخيران باطلان لاستلزامهما[27] الانقلاب من الوجوب و الامتناع الى الامكان و استحالته ضرورية[28] اذ[29] معنى الوجوب عدم صلاحية العدم اصلا و معنى الامتناع عدم صلاحية الوجود اصلا و معنى الامكان صلاحية كليهما فى الجملة فلا يعقل[30] اتصاف شئ باثنين منها[31] لا فى زمان[32] و لا فى زمانين مع استلزام[33] الثانى لكون الشئ واجبا وجوده فى زمان واقعا عدمه[34] فيه فتعين الاول فله قبل حدوثه امكان و[35] الامكان امر[36] وجودى لانه لوكان عدميا لم يتحقق الا باعتبار[37] العقل[38]

---

1 NO y. 2 D يستلزم 3 A منها 4 A كل جزء 5 İS اجزائه 6 M y. 7 M y. 8 D اتصاف 9 NO y. 10 İS منها 11 NO له 12 M, NO استلزام 13 D لطائل (?) 14 D,A النقص ; NO البعض 15 NO, İS بالوجود 16 NO محصل 17 A y. 18 D الشئ 19 A, İS ازلية 20 D خطائى (?) 21 NO هذا 22 İS المقالات 23 İS yeni baş. 24 İS طريقان 25 M احداهما ; İS احدهما 26 NO الاول 27 M لاستلزمها ; D,K لاستلزامها 28 İS ضرورى 29 D ان 30 [فى الجملة فلا يعقل] [..] içi K. de kayınmış. 31 M منهما 32 M الازل 33 İS استلزام الشئ 34 D عدم 35 İS و y. 36 İS والامكان امر 37 D بالاعتبار 38 D العقلى.

و هذا باطل لان الممكن ممكن[1] اى له امكان سواء اعتبره[2] العقل او لا بل سواء وجد عقل[3] او[4] لا[4] و لان نقيضه اللاامكان[5] و هو عدمى لصدقه على الممتنع و احد النقيضين اذا كان عدميا لزم ان يكون الاخر وجوديا والا لزم ارتفاع النقيضين[6] ولانه لو كان عدميا لصدق قولنا امكان الممكن لا و لا فرق بين قولنا امكانه لا و قولنا لا امكان له والثانى باطل قطعا فالاول باطل ايضا فملزومه باطل ثم هو ليس امرا قائما بنفسه سواء كان جوهرا او لا لان الاضافة معتبرة[7] فيه لايعقل بدونها اذ[8] امكان الشئ انما هو بالنسبة الى وجوده وعدمه والذوات القائمة بانفسها لايعتبر فيها من[9] حيث هى اضافة فتكون صفة فتحتاج بالضرورة الى محل ثم تلك الصفة ليست قدرة الفاعل على الممكن ليكون محلها لفاعل فلايثبت[10] الا قدمه لا قدم العالم[11] لان قدرة الفاعل على الشئ معللة بامكانه كما يقال الله تعالى قادر على ايجاد السواد فى الجسم لانه ممكن وليس بقادر على جمعه مع[12] البياض لانه ليس بممكن ولا يجوز[13] تعليل الشئ بنفسه و ايضا القدرة لا يعقل الا بالاضافة الى القادر والامكان ليس كذلك فليس اياها[14] ولا يجوز ان يكون[15] بين الممكن و ذلك المحل تعلق قوى[16] بان[17] يكون حصوله فيه او معه على التفصيل الذى تقدم[18] فى اوائل المبحث فثبت ان لكل حادث قبل حدوثه متعلقا هو محل لامكانه[19] وهذا الامكان[20] يسمى قوة[21] لذلك المحل بالنسبة الى ذلك الحادث مالم يوجد فيقال لهيولى[22] النطفة قوة كونه انسانا و ذلك المحل موضوع[23] بالنسبة الى هذا الامكان و هو عرض[24] حال فيه و اما بالنسبة الى الحادث فهو[25] ايضا موضوع له ان كان الحادث[26] عرضا[27] كالاستعدادات المتعاقبة

---

1 NO y. 2 K اعتبر 3 M العقل 4 NO y. 5 D اللامكان 6 İS اذا كان عدميا ... النقيضين yok. 7 NO متعبرة 8 D اذ 9 D y. 10 A ثبت 11 M العام (?) 12 İS على 13 M معللة بامكان ... ولا يجوز y. 14 İS عهدا اياها 15 M, NO لا يكون 16 İS سوى ; NO قوى سوى 17 İS ان 18 İS سبق ; NO تقدم سبقا 19 NO; İS الامكان 20 D لامكان 21 İS قدرة 22 NO بهيولى 23 İS موضع 24 NO هو المواد (?) 25 M y. 26 K الحدث 27 A عرضيا

الواردة على المواد و هيولى و مادة له[1] ان كان جسما و هيولى لمتعلقه[2] ان كان نفسا و محل له على الاطلاق ان كان صورة و بعض المحققين سماه بالاضافة الى الصورة مادة لكن الاظهر[3] ان اطلاق المادة عليه باعتبار المركب لا باعتبار الصورة فقط[4] ثم ذلك المحل لابد ان يكون قديما او منتهيا الى محل قديم و الا عاد الكلام فيه حتى يلزم التسلسل والمنتهى لا بد ان[5] يكون هيولى فثبت قدم الهيولى و هو قدم العالم ثم الهيولى لايمكن تحققها الا مع[6] صورة ومنها ما هى مقتضية[7] لصورة معينة كما هى مبينة فى مواضعها فثبت قدم تلك الصورة[8] معها فثبت قدم الاجسام المركبة منهما[9] ثم الجسم مستلزم لبعض الاعراض فثبت قدمها ايضا هذا تقرير الحجة على الطريقة الاولى[10] والاعتراض عليه من وجوه الاول انا لا[11] نسلم ان الامكان وجودى اى موجود فى الخارج وما ذكرتم فى بيانه من الوجوه كلها فاسدة اما اولا فلانها منقوضة بالامتناع اذ لو صح شئ منها للزم ان يكون الامتناع امرا وجوديا فيساق[12] الكلام فيه ما سيق[13] فى الامكان حتى يلزم ان يكون للممتنع كشريك البارى متعلق قديم يكون امتناعه حالا[14] فيه[15] ولا شك فى[16] بطلانه و اما ثانيا فلان قولكم فى الاول من الادلة على ان الامكان وجودى من انه لو كان عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل ان اردتم به انه لوكان عدميا[17] لم يتصف به الممكن الا[18] اذا اعتبر العقل اتصافه به[19] فالملازمة ممنوعة فان الاشياء تتصف فى انفسها[20] بالامور الاعتبارية العدمية[21] سواء اعتبرها معتبر او لا كما ان اجتماع النقيضين متصف بالامتناع مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات[22]

---

1 NO مادة له y. 2 NO المتولد ; K المتعلّقه 3 No, is y. 4 D فقد 5 D وان (?) 6 is فى 7 D مقتضيه 8 K الصورا ; is الصور 9 D منهما 10 NO الاول 11 D لا y. 12 NO يساق 13 D, is سبق 14 D حلا ? 15 NO وبه 16 D y. 17 D لم يتحقق الا... كان عدميا .. y. 18 K y. 19 K y. 20 A نفسها 21 M بالامور الاعتبارية العدمية فى انفسها pehlinde. 22 D العبارات

بخلاف اتصافه بالامكان فانه لايكون الا باعتبار العقل و لهذا يصدق الحكم
الاول[1] دون الثاني مع استوائهما[2] في تحققهما في العقل وعدم تحققهما في الخارج
هذا معنى ما يقال ان الشئ كذا في نفس الامر كما نبهناك عليه فيما سبق
وان اردتم به انه لو كان عدميا لم يوجد الا في العقل فالملازمة[3] مسلمة لكن
بطلان التالي[4] ممنوع وما ذكرتم في بيانه فساده يظهر مما ذكرناه آنفا وايضا قولكم
في الثاني منهما احد النقيضين ان[5] كان عدميا لزم ان يكون الآخر وجوديا باطل
و[6] قولكم والا لزم ارتفاع النقيضين ان اردتم به ارتفاعهما عن الصدق على شئ معين
و هو الارتفاع المحال فلا نسلم الملازمة فان العمى واللاعمى[7] كلاهما عدميان[8]
مع انه[9] لا يخلو شئ عن صدق احدهما عليه وان اردتم به[10] ارتفاعهما عن الوجود
بان لايكون شئ منهما موجودا فالملازمة مسلمة لكن لا بطلان هنا[11] فان قولنا
الامكان ليس بموجود اللا امكان[12] ليس بموجود لا يتضمن فسادا اصلا بخلاف
قولنا هذا الشئ ليس بممكن هذا الشئ ليس بلا ممكن فان بطلانه بديهي
سواء كان احدهما وجوديا او لا وايضا قولكم في الثالث منها لا فرق بين
قولنا امكانه لا و لاامكان[13] له باطل لان معنى الاول ان لا امكان[14] الذي
متصف به امر عدمي[15] و معنى الثاني انه ليس متصفا بالامكان و الفرق
بينهما بين الثاني[16] انه لو سلم ان الحادث[17] يحتاج قبل حدوثه الى متعلق
فلم لا يجوز ان يكون ذلك المتعلق فاعله و التعلق بينه[18] و بين فاعله[19] اقوى[20]
من التعلق بينه و بين ما جعلتموه متعلقا لان فاعله يوجب وجوده دون
ذلك المتعلق فان قيل محل الحادث[21] ما[22] يقوم[23] به الحادث عند حدوثه فجاز قيام

---

1 D, NO, İS الاول 2 D استوائهما 3 NO والملازمة 4 M, D الثاني 5 M اذا
6 İS و y. 7 D, İS والاعمى (?) 8 D, NO, İS عدمي 9 İS انهما 10 A, K, İS y.
11 D, İS ههنا 12 NO واللاامكان ; D الاامكان ; K اللامكان 13 D لامكان (?)
14 K, A, D, NO, İS لاامكان yerine الامكان 15 NO بديهي 16 NO والثاني 17 İS y. yeri boş. 18 İS,
NO بينهما 19 İS فاعلها 20 NO القوى 21 K الحوادث 22 K, NO y. 23 NO يعوى

امكانه به[1] قبل حدوثه و اما الفاعل فلا يقوم[2] به الحادث حتى يجوز قيام امكانه به[3]
قلنا هذا على تقدير تسليمه لا يتاتى فى نفس[4] فان قيل لو كان المتعلق هو الفاعل
لكان الامكان هو القدرة و قد ابطلنا[5] قلنا[6] لا نسلم[7] و لم لا يجوز ان يكون صفة
اخرى للفاعل الثالث[8] المعارضة بان الامكان صفة الممكن[9] و صفة الشئ لا يجوز
ان تكون قائما بغيره[10] و لو كان بينهما اى تعلق فرض فلا يجوز[11] قيام امكان الممكن
بغيره[12] والا لزم ان لايكون الممكن ممكنا و لورود هذه الاعتراضات و لزوم هذه
الفسادات على هذا التقدير[13] عدل بعضهم فى تقرير هذه الطريقة الى وجه آخر
وقال ان الامكان و ان لم يكن فى نفسه موجودا خارجيا[14] لكنه يتعلق بشئ غير
الممكن فمن حيث تعلقه بذلك الشئ يقتضى وجوده فى الخارج قبل وجود
الحادث وتوضيح هذا الكلام ان الامكان لابد وان[15] يكون[16] بالقياس الى وجود
و الوجود على قسمين وجود بالذات اى كون الشئ فى نفسه[17] كوجود البياض
و[18] وجود بالعرض[19] و هو[20] كون الشئ شيئا آخر و هذا اما[21] ان يكون بتغير[22] صفة الشئ
الاول مع بقاء حقيقته[23] ككون[24] الجسم ابيض وكون الهيولى ذات[25] صورة اوجسما
او بتغير[26] ذاته و حقيقته ككون[27] الماء هواء فان هذه الاكوان وجودات للبياض
و الصورة[28] و[29] الجسم و الهواء بالذات و للجسم و الهيولى و الماء بالعرض فامكانات
وجودات الامور الاربعة المذكورة اولا[30] متعلقة قبل حدوثها بالامور الثلاثة[31] المذكورة
اخرا[32] فيقتضى[33] ان يكون حينئذ[34] موجودة فى الخارج و الا لم يكن[35] يحصل لها اشياء
اخر او تصير اشياء اخر[36] هذا فى الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض
و اما[37] الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فالممكن به اما ان يكون وجوده[38] متعلقا

---

1 D,K,NO,is y. 2 NO يعوى 3 D y. 4 A,K,is فى النفس NO فى النفس
5 is ابطلناه 6 A وقلنا 7 is لانسلم y. 8 IS,NO والثالث 9 IS,NO الممكن 10 NO,is
11 D قائمة 12 is y. 13 is,K التقرير 14 A خارجا 15 M ان ان يكون قائما ... فلايجوز
16 NO y. 17 A نفسه موجود 18 NO y. 19 NO العرض 20 NO,is وهو yer. اى 21 NO,
is y. 22 is بتغيير 23 D حقيقة 24 D كون 25 is بالذات 26 D يتغير 27 D كون
28 NO والحسمه 29 NO و y. 30 NO ولا 31 D,NO,A,K,is الثلثة 32 NO احر
33 D فيقضى; is فاقتضى; A فتقتضى 34 NO y. 35 NO,A,K يمكن 36 NO اخرا 37 M و y
38 D وجود

بشئ اما موضوع كوجود الاعراض او مادة كوجود الصورة والجسم والنفس او لا كالمجردات المطلقة والثاني لايجوز ان يكون حادثا والا لكان[1] له[2] امكان قبل حدوثه لما مر ولا يجوز ان يكون قائما بنفسه ولا[3] بموضوع دون اخر ولا بمادة[4] دون اخرى اذ لا تعلق له ولا اختصاص[5] بشئ منها فمثل هذا يكون اما ممتنع الوجود او قديما والاول ان كان حادثا فقبل حدوثه يمكن ان يوجد في الموضوع او في المادة او مع المادة[6] فيجب ان يكون حينئذ ذلك الموضوع او المادة موجودا[7] والا لم يكن وجوده فيه[8] او معه[9] فثبت ان امكان الحادث على الاطلاق يقتضى ان يكون[10] موجودا[11] قبل حدوث الحادث ثم ننقل[12] الكلام الى ذلك الشئ انه[13] حادث او قديم حتى يلزم التسلسل او الانتهاء الى قديم[14] والاول باطل فتعين[15] الثاني فيلزم قدم العالم والاعتراض على هذا التقرير من وجهين الاول النقض وتقريره[16] انه يلزم منه عدم جواز ان يحدث موضوع مع عرض او بدن مع نفس لان هذا[17] العرض او[18] النفس قبل حدوثه يمكن ان يوجد في ذلك[19] الموضوع او مع ذلك البدن الى اخر المقدمات واللازم باطل ضرورة واتفاقا الثاني الحل وهو[20] ان الملازمتين[21] اعنى قوله في الاول والا لم يكن[22] ان يحصل لها اشياء اخر الى اخره[23] وفي الثاني والا لم يكن[24] وجوده فيها او معها ممنوعتان[25] اذ[26] يكفى في امكان وجود الحادث على الوجوه المذكورة امكان وجود تلك الاشياء التى وجوده متعلق بها[27] قبل حدوثه ووجودها[28] حينئذ بالفعل ليس بلازم نعم ذلك الامكان منتف بشرط عدم تلك الاشياء لكن بين تحقق الشئ بشرط عدم شئ وبين تحققه في وقت عدم ذلك الشئ بون بعيد على ان في هذا التقرير تطويلا[29] بلا طائل لانه[30] اذا اعتبر في الوجود بالذات

---

1 A, İS كان ; NO والالكان yerine والامكان 2 NO y. 3 NO و y. 4 İS لمادة 5 NO ولاختصاص 6 İS اومع المادة y. 7 İS y. ; A موجودة ; K موجودة (böyle) 8 A فيها 9 A معها 10 D, NO, A, İS y. 11 NO لموجودا 12 NO نتطل (?) ; A ينتقل ; D ينقل yerine بنقل 13 D ان 14 M حتى .. الى قديم ... يلزم التس ... التقرير من .. لان هذا yok. 15 K فيتعين 16 K تؤثره (?) 17 D لان هذا yok. 18 D و 19 A y. 20 NO y. 21 D الملازمة متين (?) ; İS الملازمين 22 D, K, NO يمكن ; İS والا لم يكن yerine وان لم يمكن 23 İS y ; NO الى اخره محال 24 İS, D, K يمكن 25 D ممنوعان 26 NO اذ yerine يمكن ان 27 İS y. ; NO بها yerine متعلقيتها 28 İS ووجودة 29 D طويلا 30 K y.

الوجود في الشئ او معه فقد اعتبر فيه الوجود بالعرض فلا حاجة الى ذكره
على حدة والتطويل الذى وقع فيه وتقرير الثانية ان الممكن لا يخلو اما ان يكون
امكانه[1] الذاتى كافيا في[2] فيضان الوجود عليه من مؤثره القديم او لا فان كان الاول
لزم قدمه لامتناع تخلف[3] المعلول[4] عن[5] علته التامة فثبت المطلوب وان كان
الثانى فلابد ان يتوقف وجوده على شرط فان كان ذلك الشرط قديما فكذلك
وان كان حادثا توقف بالضرورة على شرط اخر حادث والا لم يكن هو
حادثا[6] لما ذكر فيتوقف هذا الشرط الثانى على آخر حادث[7] وهكذا الى غير
النهايه فيكون كل حادث مشروطا بحوادث مترتبة غير متناهية فلا يخلو اما
ن يكون مجتمعة في الوجود او متعاقبة[8] والاول هو التسلسل المحال فتعين
الثانى ولا بد ان يكون لها محل متعلق بذلك الحادث اذ لو لم[9] يتعلق بمحل[10]
او[11] تعلقت بمحل ليس له[12] اختصاص[13] بذلك الحادث[14] لم يكن حدوثه[15] لواسطتها[16]
ولى من حدوث غيره فثبت لكل حادث شروط[17] متعاقبة غير متناهية متواردة
على محل ولزم قدم هذا[18] المحل[19] والا امتنع تعاقب الامور الغير المتناهية
عليه وهذه الشروط محصلة لاستعداد[20] الحادث للوجود[21] ومقربة له
اليه ولموجده[22] بايجاده[23] فان الحيوان حين[24] ما كانت مادته[25] بصورة النطفة[26]
ابعد[27] من الوجود وموجده[28] ابعد من ايجاده منه اذا كانت مادته[29] بصورة
المضغة وهو المسمى بالامكان الاستعدادى وهو غير الامكان[30] الذاتى
لانه امر موجود من قبيل[31] الكيف دون الامكان الذاتى فانه اعتبار[32] عقلى
كما عرفت ولانه بالنسبة الى كل حادث متعدد بل غير متناه دون[33] الذاتى

---

1 İS امكان 2 D y. 3 NO y. (?) ; İS تخلفه 4 İS y. 5 A iki defa 6 K توقف ـ والالم يكن هوحادثا... آخرحادث بالضرورة... حادثا yok. 7 NO ve İS aynı olmak üzere
ibaresi yok. 8 İS متنافية 9 İS لوم y. 10 K فتعين الثانى ... لم يتعلق بمحل yok
حدوثها 11 NO او بولف او (?) 12 NO y. 13 NO لاحصاص 14 K y. 15 İS, NO, D
16 NO, K, D, İS بواسطتها 17 D شروطا 18 İS وجود 19 A المحال 20 NO الاستعداد
21 NO الوجود 22 NO لمجد (?) 23 NO ايجاده 24 NO, İS حيوان (?) 25 D حادثه 26 K
النقطة 27 NO وبعيد 28 D موجوده 29 D حادثه 30 İS امكان 31 İS قبل 32 İS
اعتبارى 33 A دون الامكان

فانه واحد ولانه[1] غير لازم للماهية الممكن دون الذاتى فانه لازم لها ممتنع الانفكاك عنها ولانه حال فى مادة الحادث لا فيه دون الذاتى فان محله الممكن نفسه[2] ولانه متفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف دون الذاتى[3] فانه لا يتفاوت اصلا فثبت بهذا التقرير[4] قدم الممكنات الموجودة اما بذواتها او بموادها[5] فثبت به[6] قدم العالم وهو المطلوب والاعتراض عليه انه مبنى على امور مثل كون الموجد تعالى موجبا لا مختارا و[7]جواز كون مادة الممكن قديمة و[8]جواز تسلسل[9] الامور المتعاقبة الى غير النهاية وقد كشفنا عنها[10] الغطاء[11] فيما[12] سبق بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة والذى نذكره[13] ههنا ان تلك الامور المتعاقبة على تقدير تسليم جوازها ولزومها من اين لزم احتياجها الى المحل ولم لا يجوز ان يكون امورا قائمة بانفسها مناسبة للحادث بحسب[14] ذواتها على مراتب متفاوتة[15] وما ذكر من[16] انها مقربة للعلة الفاعلية الى معلولها[17] ولا يتصور قربه[18] من الوجود على مراتب متفاوتة غير متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان[19] هنالك امر يتعلق وجوده به بان[20] يوجد فيه او معه وتوارد[21] عليه حالات غير متناهية مهيئة[22] لوجوده ولولا ذلك الامر[23] الذى[24] تعلق بوجود ذلك[25] الحادث لم يتصور كون تلك السلسلة مقربة الى ذلك الحادث المخصوص دون غيره مجرد ادعاء غير مسموع فان ذلك يتصور بما[26] صورناه وما قيل فى بيان ذلك من ان القرب بالحقيقة صفة المحل فانه هو الذى يقرب من وجود ذلك[27] الحال فيه على تلك المراتب ممنوع فانه لا معنى للقرب والبعد[28] هنالك[29] الا كثرة الوسائط وقلتها او[30] طول الزمان المتخلل وقصره وكلا المعنيين

---

1 A لان 2 İS فان محله الممكن نفسه yok. 3 M فان محله... دون الذاتى yok. 4 NO التقدير
5 K فثبت بهذا... او بموادها tashihte yanda. 6 K, D, NO, A, İS yok. 7 NO او 8 A y.
9 İS y. 10 NO, İS عنه 11 NO الغطائها (?) 12 NO y. 13 İS y.; D نذكر veya تذكر 14 NO كسب
15 İS متفاوتة غير متناهية; NO متفاوتة غير متناهية فيه و 16 İS منه 17 İS معلولها 18 İS قربها 19 NO كانت
20 NO y. 21 İS فتوارد 22 İS مهيية; D مهيتة 23 D الامور 24 D التى 25 İS, NO, D هذا
26 İS لما 27 NO y. 28 K, A للبعد والقرب 29 İS, K, NO هنا; D ههنا 30 D و

بالنسبة الى تلك الامور مع الحادث ظاهر فان[1] بين[2] بعضها وبين الحادث وسائط كثيرة وبين بعضها وبينه[3] وسائط قليلة وكذا الزمان بين[4] بعضها وبينه طويل وبين[4] بعضها وبينه قصير[5] و اما بالنسبة الى المادة التى يوجد فيها او معها الحادث فلا تحقق لشئ[6] من هذين المعنيين[7] الا باعتبار تلك الامور بان يقال هى حال كونها[8] مع[9] هذا الاستعداد ابعد من الحادث منها[10] حال كونها مع ذلك الاستعداد[11] باحد المعنيين فوضح ان تلك الامور اقرب بان يكون القرب والبعد صفة لها بالحقيقة من المحل المذكور ولو[12] سلم[13] فلم لا يجوز ان يكون محلها الفاعل فان قلت مناسبة المادة لما يقوم بها[14] اقوى من مناسبة الفاعل لاثره الغير القائم به قلت قد عرفت[15] اندفاعه فى الاعتراض على الطريقة الاولى[16] و اعلم[17] ان الامام الرازى[18] اورد دليلا على ان[19] كل ما كان مفتقرا فى وجوده الى المؤثر فانه يجب ان يكون محدثا و قال هذا برهان عظيم ونكتة[20] جلية[21]. قوية[22] فى بيان ان[23] استناد[24] الاثر الى المؤثر لا يحصل الا حال الحدوث فيصلح ان يعارض به ادلتهم على قدم العالم اذ لا نزاع فى انه اثر المؤثر تقرير الدليل على ما ذكره الامام انا اذا اسندنا الباقى حال[25] بقائه الى المؤثر فهذا الاثر[26] اما ان يصدق عليه انه كان حاصلا قبل ذلك او يصدق عليه انه ما كان حاصلا قبل ذلك فان كان الاول لزم ان يقال المؤثر حصل فى هذا الوقت شيئا كان حاصلا قبل ذلك وهذا غير معقول[27] وان كان الثانى فهذا[28] الاثر يكون حادثا لا[29] باقيا فيكون المفتقر الى المؤثر هو[30] الحادث لا الباقى تقرير آخر[31] فيه زيادة تفصيل بوجه[32] وهو ان الافتقار الى المؤثر اما ان يحصل حال وجود الاثر او حال عدمه

---

1 NO بان 2 NO سن ; A y. 3 NO منه 4 NO سن 5 NO قصيرة 6 is بشئ
7 D المعينين 8 is كونها 9 is على 10 A معها 11 D ابعد من الحادث... الاستعداد yok.
12 D فلو 13 D علم 14 is به 15 D,is,K,A,NO عرفت 16 NO الاول 17 NO فاعلم
18 D قدس سره 19 M y. 20 NO نكه 21 D جليلة 22 K وقويه 23 M,NO y. 24 D اسناد
25 is فى حال 26 NO,is المؤثر 27 K فان كان الاول... قبل ذلك tashihle yanda. 28 is فهو
29 D y. 30 A وهو 31 M,K الآخر 32 M لوجه ; is بوجوه

فان حصل حال الوجود فاما[1] ان يحصل حال الحدوث او حال البقاء لا جائز ان يحصل حال البقاء و الا لزم ان يكون الشئ حال بقائه مفتقرا الى موجد يوجده و مكون[2] يكونه[3] و ذلك محال لان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال فى بداهة[4] العقول فلم يبق الا ان يكون افتقار الاثر الى المؤثر اما[5] حال العدم او حال الحدوث و على التقديرين[6] يلزم ان يكون كل موجود مفتقرا[7] الى المؤثر حادثا و ذكروا[8] فى الجواب عنه ان التأثير فى الباقى[9] و ان كان قديما هو ان دوامه بدوام المؤثر فلا يكون تحصيلا[10] للحاصل[11] و لا فى امر متجدد لا[12] تعلق له بالباقى[13] من حيث هو باق قالوا فلا يكون هذا الدليل تاما فضلا عن[14] ان يكون قويا و نحن نقول هذا الجواب لا يشفى عليلا لان[15] ذلك المؤثر اما ان يعطيه اصل الوجود اى يجعله[16] متصفا به كما انه[17] يفيد[18] دوامه[19] او لا فان كان الاول فليتبين[20] انه فى اية[21] حالة يعطى القديم اصل الوجود و[22] اعطاؤه[23] البتة يقتضى[24] حالة لم يتحقق الوجود قبلها و الا كان[25] تحصيلا للحاصل و لا يتصور للقديم[26] هذه الحالة و ان كان الثانى لم يكن المؤثر مؤثرا[27] لان المؤثر اما الفاعل او العلة المستقلة و ايا ما كان يلزم ان يكون معطيا لاصل[28] الوجود و محصلا له[29] و[30] قد صرح[31] بهذا بعض هؤلاء المجيبين[32] فى[33] مواضع من كلامه كيف و انه قول بان الممكن القديم لا يفتقر فى اصل وجوده الى[34] مؤثر[34] و اذا لم يفتقر فى اصل وجوده[35] الى مؤثر[36] فمن اين لزم افتقاره فى دوام ذلك الوجود الى المؤثر نعم يرد على الامام الرازى[37] بانك قائل بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان و بالصفات القديمة لله تعالى[38] ولا شك ان الصفات ليست واجبة لذاتها

---

1 NO فا (?) 2 D يكون 3 D بكونه 4 D, A, K, iS بداية (?) 5 NO اه (?)
6 NO التقدير 7 NO, K, iS مفتقر 8 NO ذكرو 9 A البواقى ; iS الثانى 10 NO
تحصيل 11 NO الحاصل 12 NO, iS ولا 13 iS الثانى 14 K y. 15 D yer. لايكون 16 iS
لجعله 17 D ان 18 A مفيد 19 NO وزانه (?) 20 A فليبين ; iS فليس 21 NO, iS اى
22 NO و y. 23 A اعطائه 24 A, iS, NO, D, K يقتضى البتة 25 NO, K, iS لكان 26 D
للتقديم 27 NO مؤثر 28 iS لاجل 29 NO y. 30 NO او 31 iS فسره 32 iS المحشين
33 iS y. 34 NO, iS y. 35 D الوجود 36 NO المؤثر 37 D, NO, K, A, iS الالزام 38 NO
tashihle القديمة الله تعالى

فتكون ممكنة فلزم[1] افتقارها الى المؤثر و استفادة[2] وجوداتها منه فلزم[3] تاثير المؤثر فى القديم لكن هذا الالزام لا يفيد الحكماء هنا لانا[4] الآن بصدد المنازعة معهم فى اقتدارهم[5] على اثبات مطالبهم بالبراهين فلا سبيل لهم الا[6] ايرادها و اتمامها[7] بحيث لا يبقى مجال[8] توجه منع و قدح فيها و لا ينفعهم الكلام الاقناعى[9] والالزامى مع ان جمهور المليين و ان قالوا بثبوت الصفات القديمة لكن علة الافتقار الى المؤثر عندهم هى الحدوث لا الامكان فقط و مدعاهم حدوث العالم لا حدوث[10] كل ممكن و براهينهم ناهضة عليه فقط فلا الزام عليهم و انما اشبعنا[11] الكلام فى هذا المبحث و اسبغنا[12] ذيله لان ما ذكر[13] فيه[14] من مقدمات دلائلهم اصول لمقاصدهم و اساس لقواعدهم وامهات لمبانى[15] عقائدهم دائرة عليه[16] فى كثير من مباحثهم فاردنا ان نطلع[17] الفطن[18] الناظر فى هذا الكتاب نظر الانصاف على مواضع الخلل و مواقع الزلل[19] فى اصولهم التى هى ملاك طريقتهم[20] و مدار عقيدتهم ليعرف[21] ان كلام المليين من جهة[22] المباحثة و المناظرة اقوى من كلامهم فكيف و هو منصور[23] بالبينة القطعية و الحجة اليقينية و هى اقوال الانبياء[24] المقطوع بحجتها بشهادة المعجزات البهية و الايات السنية التى لا تبقى معها شبهة لمن له ذكاء فى السجية[25] و صفاء[26] فى الروية فليوازن[27] الطالب للحق بين كلامى[28] الفريقين بمعيار النظر ثم اذا تبين[29] له قدر[30] كل منهما[31] فليطالب خصوم[32] المليين[33] بمؤيد[34] مثل[35] مؤيدهم و مستند قريب من مستندهم و انى لهم هذا و الله المؤيد و المسدد[36].

---

1 NO, İS فيلزم 2 NO واستفاد 3 NO فيلزم 4 İS لان ; D الانا (?)
5 İS اقرارهم ; D افتقارهم 6 M الى 7 M, A اتمامه 8 D, İS محال 9 İS والاقناعى
10 M العالم لاحدوث 11 İS اشعنا 12 M اسبعنا 13 NO ذكرتم 14 M y.
15 NO, İS, K مبانى 16 NO, K, A, D, İS yok. 17 D يطلع 18 D, İS y. 19 NO, İS
الذلل 20 İS طريقهم 21 D ليعلم 22 İS صحة 23 D متصور (?) 24 İS لاوفساء
25 İS المحبه (?) 26 D وضعًا (?) 27 D فيلوازن (?) 28 İS كلام 29 İS بين
30 NO اقدر 31 İS منها 32 A خصوم ; NO سصوم 33 İS الملبن 34 İS y ; NO
35 NO da مثل den sonra üstü çizilmiş olarak ان النزاع بين العريص var 36 D ولمدد (?). لموثر

المبحث[1] الثانى[2] ابدية[3] العالم[4]

اعلم ان النزاع بين الفريقين فى ابدية العالم ليس مثل النزاع فى ازليته فان القولين فى ابديته متناقضان فان الفلاسفة يقولون بلزوم ابديته والمليون[5] بعدم لزومها لا بلزوم عدمها بل هم يجوزون ابديته و يقول[6] جمهورهم بوقوعها ايضا لظواهر[7] النصوص وبعضهم توقف فيه و اوّل الظواهر و اما[8] القولان فى ازليته[9] فاخص من النقيضين اذ[10] الفلاسفة قائلون بلزومها و المليون[11] بامتناعها وقال بعض العلماء ان[12] الكرامية و ان قالوا بحدوث الاجسام قائلون بانها ابدية يمتنع[13] فناؤها[14] وهذا بظاهره مناف[15] لما ذكره حجة الاسلام[16] من[17] ان الكرامية يقولون ان الله تعالى[18] يحدث فى ذاته صفة الايجاد[19] فيصير بها[20] الموجود موجودا ويحدث فى ذاته صفة الاعدام[21] فيصير بها المعدوم معدوما الا ان يقال انهم افترقوا فى هذه[22] المسئلة فرقتين[23] فكل من المنقولين قول فرقة[24] منهم ثم حجتهم الثانية و الثالثة لاثبات قدم العالم لو تمتا لدلتا على ابديته اما[25] الثانية فبان[26] يقال الزمان ابدى ويلزم[27] منه[28] ابدية العالم اما حقيقة[29] الملزوم فلان الزمان لو[30] فنى لكان عدمه بعد وجوده بعدية لايجامع فيها[31] البعد القبل الى اخر[32] ما ذكر هنالك وايضا لو فنى العالم اما[33] ان يفنى معه صانعه و هو باطل بالاتفاق و اما ان يبقى بعده[34] اما بقدر متناه او غير متناه الى اخر المقدمات و اما الثالثة فبان يقال لو فنى العالم لزم ترك الجود[35] من الجواد المطلق ازمنة غير متناهية وهو لا يليق[36] بشانه و فى هذا[37] نظر لانه لا يلزم من فناء العالم ترك الجود الا اذا لم يوجد بدله ما هو بمنزلته ولايلزم من فنائه[38] ذلك

---

1 D البحث 2 İS المبحث الثانى yok, yeri boş bırakılmış. 3 K فى ابدية 4 İS ابدية العالم y. 5 NO,K,İS والمليين 6 İS يقولون ; NO مقول 7 D,İS بظواهر 8 İS iki defa 9 İS ازلية 10 D ان 11 NO المليين 12 M ان y. ; NO بان 13 İS يمنع ; NO ممتنع 14 K فناءها D فسادها 15 NO منافى 16 K,NO,D رحمه الله عليه NO رح 17 NO y. 18 K y. 19 D الاعدام 20 NO y. 21 NO الاقدام 22 NO هذا 23 A فرقين 24 İS فريق 25 D,İS واما 26 İS بان 27 NO يلزمه 28 NO فيه 29 NO,K حقية 30 NO او 31 NO,İS فيه 32 NO ان 33 NO,D,K,İS فاما 34 NO بعد 35 D, الجوهر; NO الجواد 36 D يلق (?) 37 NO y. 38 NO فناء

فان قلت لو اوجد بدله لم يفن[1] العالم لانه ايضا عالم اذ العالم كل ما سوى[2] الله تعالى كما ذكر[3] والمراد بفناء العالم الذى يحكم بامتناعه فناؤه بالكلية والا فلا نزاع فى جواز[4] فناء بعضه بل فى وقوعه على الدوام والاستمرار قلت مدعاهم ان هذا العالم المتحقق لا يجوز فناؤه[5] بالكلية وحينئذ يرد ما ذكر وكذا الحجة الرابعة ايضا جارية[6] هنا[7] لكن اذا كان بناء الاستدلال على الامكان الذاتى واما اذا كان بناؤه على الامكان الاستعدادى فلا اذ لا تعلق له ببقاء العالم و امتناع[8] فنائه[9] و اما الحجة الاولى[10] فلا جريان لها هنا[11] الا اذا قررت[12] بوجه غير ما قررناها به و انما اخترنا[13] هذا التقرير لكونه ابلغ تقريراتها[14] فى الاحكام ووجوه الاعتراض على الحجج[15] المذكورة قد علمت فلا حاجة الى الاعادة وانما نذكر لهم[16] ما هو مختص بهذا المطلوب وهو ثلاثة[17] اوجه الاول ما نقل عن جالينوس[18] انه قال لو كانت[19] الشمس مثلا تقبل الانعدام لظهر[20] فيها ذبول[21] فى المدد المديدة والارصاد التى بها[22] تعرف[23] مقادير الاجرام[24] العلوية تدل على ان مقدارها هذا منذ آلاف سنين فلما لم تذبل فى هذه الآماد[25] الطويلة دل على انها لا تفسد[26] والاعتراض عليه ان مطلوبه بهذا الدليل ان كان امتناع فساد الشمس كما هو زعم اخوانه والمتنازع[27] فيه يدل[28] عليه مقدم شرطيته[29] فهو على تقدير تمامه لا يدل الا على عدم وقوع الفساد لا على امتناعه اذ لا شبهة فى ان الرصد لا يدل الا على وقوع[30] شىء او لا وقوعه لا على وجوبه او امتناعه ولهذا قال دل على انها لا تفسد ولم يقل لا تقبل الفساد وان كان[32] عدم[33] وقوع فسادها فدليله لا يتم لان حاصله[34] قياس شرطى[35] استثنائى من متصلة واستثناء نقيض تاليها هكذا ان كانت الشمس مما يفسد لذبلت لكنها لم تذبل و فى مثله[36] شرط الانتاج ان يكون مقدم المتصلة

---

1 is (?) يفنى 2 NO سواء 3 D ذكرنا 4 NO y. 5 NO فناؤ 6 NO y. 7 D ههنا; NO هناك
8 D امتناء (?) 9 A فناؤه 10 NO الاول 11 D ههنا 12 D قرّر 13 D اخترنا 14 is تقرراتها
15 NO الحج 16 D بلهم. 17 D,NO,is,K,A الثلثة 18 N جالوسس 19 NO,D,is كان 20 NO لظهور
21 NO قبول 22 NO,is y. 23 NO,is يعرفها 24 NO للاجرام 25 NO الاماده 26 D فسد بعد
27 is المنازع 28 D,K,A ويدل 29 NO شرطه ; is شرطيه D; الشرطية 30 M وقوعه 31 M y.
32 NO كان den sonra الشمس مما يفسد لذبلت لكنها لم تذبل وفى ...عدم var. 33 D y. 34 NO حاصل
35 NO شرط 36 NO مثل

مستلزما لتاليها فهذا المقدم غير صحيح اى غير صالح لان يكون مقدما اذ فساد الشئ لا يلزم ان يكون بطريق الذبول[1] بل كثيرا ما يكون بغتة فلعل[2] فساد الشمس يكون من قبيل[3] الثانى ولو[4] سلم ان فساد الشئ[5] لا يكون الا بطريق الذبول او ان الشمس مما يفسد بطريق الذبول[6] فلا نسلم انه يلزم ان يقع[7] له ذبول الى الآن[8] فان الشمس[9] الفاسد بطريق الذبول ليس يلزم ان يظهر له ذبول من اول وجوده بل كثيرا ما يكون له[10] النموّ مدة مديدة ثم يبتدى[11] فيه الذبول فلعل الشمس يبقى بعد زماننا مددا فاذا قرب فسادها شرعت فى الذبول و لو سلم فلعله[12] وقع لها[13] ذبول لكن لبعدها عنا[14] و قلة ذلك الذبول[15] لا[16] يظهر لنا فانهم قالوا عظم جرم الشمس مثل عظم كرة الارض اكثر من مائة و ستين مرة[17] مع كبر كرة الارض فى نفسها و لا نراها الا صغيرة القدر فلو انتقص[18] من اطرافها مقدار اصبع مثلا كيف يظهر لنا ودلالة الارصاد ليست على سبيل التحقيق[19] بل على وجه التقريب فان قال قائل نحن لا نستدل على عدم[20] ذبولها بالارصاد بل بان الذبول يستلزم احد امرين ممتنعين[21] على الفلكيات اما الحركة المستقيمة[22] او الخلاء و ذلك لان الذبول لا يكون الا بانتقاص[23] جزء من الجسم فان كان ذلك الانتقاص[24] بانفصال ذلك الجزء عن الاجزاء الاخر وانتقاله من حيز[25] الى حيز[26] آخر فمع انتقال شئ الى حيزه[27] يلزم الحركة المستقيمة[28] للمنتقلين[29] و بدون هذا الانتقال[30] يلزم الخلاء و هو محال مطلقا قلنا لا نسلم امتناع شئ منهما[31] لا مطلقا و لا فى الفلكيات و ادلتهما مزيفة[32] كما بين فى موضعه الوجه الثانى انهم قالوا العالم لا ينعدم لانه لا يعقل[33] سبب معدم[34] له و اما الانعدام[35] بعد الوجود فلا[36] بد ان يكون الانعدام[37] من[38] سبب[39]

---

1 is الذبل 2 is ولعل 3 D قبل 4 K, D, NO, ولم 5 is الشمس ; M لايلزم ان يكون
بطريق الذبول.. الشئ yok. 6 K الذبول ... اوان yok. 7 K y. 8 D لانّ 9 D, NO,
A, K الشئ 10 NO y. 11 A, is يبدى 12 NO فلعل 13 is له 14 is عنها (?) 15 is y
16 A طم 17 is مدة 18 D انتقض 19 M, K, NO التحقق 20 is قدم 21 is الممتنعين
22 NO المسعم 23 D, A بانتقاض 24 D, A الانتقاض 25 M من حيز y. 26 M جزء
27 D y.; is جزء 28 NO المسعم 29 is المتنقلين 30 is الانفصال 31 D منها
32 is ادلتها 33 D y. 34 N معد 35 D, NO, A, is وما انعدم 36 D, NO, A, is لا
37 D, NO, A, is لانعدامه 38 is, NO, A y. 39 K واما الانعدام ... من سبب yok

وذلك لان سببه لا يجوز ان[1] لا يستند الى قديم والا تسلسلت الاسباب واذا استند[2] الى قديم فلا يجوز ان يكون موجبا بالذات لهذا العدم[3] والا استحال الوجود[4] وقد فرض موجودا فلا بد ان يكون السبب ارادة القديم وهذا ايضا محال لان لارادة ان حدثت[5] فقد تغير القديم و[6]هو محال والا فيكون[7] القديم وارادته على نعت واحد والمراد يتغير[8] من العدم الى الوجود[9] ثم من الوجود الى العدم وهو ايضا[10] محال للزوم تخلف المعلول عن علته التامة وما ذكرناه[11] من استحالة وجود حادث بارادة قديمة تدل على[12] استحالة العدم ايضا مع[13] ان ههنا اشكالا[14] اخر اقوى من ذلك وهو ان المراد اثر الفاعل لا محالة واقل درجات[15] اثر الفاعل ان يكون له وجود وعدم العالم ليس له[16] وجود حتى يقال انه اثر الفاعل سواء كان موجبا بالذات او مختارا والجواب عن الاشكال[17] الاول قد علم مما بينا سابقا من[18] امكان صدور الحادث عن المختار القديم فلا افتقار الى التكرار وعن الاشكال الاخر[19] الاقوى ان القول بامتناع كون العدم سيما الحادث منه[20] اثر الفاعل باطل فانهم[21] قائلون بان احد طرفي الممكن اعني وجوده[22] وعدمه لا يمكن وقوعه الا لسبب[23] خارج عن ذات الممكن ويدعون فيه[24] الضرورة فعدم الممكن سواء كان عدما اصليا او طارئا يكون مسببا عن شيء ولا نعني[25] بالاثر الا هذا فان قالوا السبب اعم من الفاعل فلا يلزم من الاحتياج الى سبب ما[26] الاحتياج[27] الى الفاعل فانا قائلون يطرؤ[28] الاعدام على الجواهر[29] العنصرية[30] واعراضها لكن لا بطريق الصدور عن فاعل بل[31] بسبب انتفاء شرائط وجودها فاذا انتفى شرط وجود شيء انتفى الوجود عنه[32] بالضرورة فطرؤ[33] العدم لهذا[34] التاثير فاعل[35] فيه وبيان هذا[36] ان

---

1 D لان 2 IS اسند 3 NO, IS العالم 4 D الموجود 5 NO حديث 6 NO او 7 D فلا يكون 8 M تغير 9 IS من الوجود الى العدم 10 IS y 11 K ذكرنا 12 D على ما 13 M y. 14 NO اشكال 15 IS y. 16 IS, NO y. 17 IS y. 18 IS في 19 IS الاخير 20 IS من 21 IS y. 22 K tashihle حدوثه (?) 23 D, IS بسبب 24 IS فيها 25 NO معنى 26 IS y.; NO فلا 27 NO احتياج 28 NO, A يطرّر (?); K بطروء 29 NO الجوهر 30 IS العنصري 31 A, D y. 32 D, IS, NO, A, K y. 33 D, K, NO فطرء ; A فطرو ; IS فطروّ 34 D لا 35 NO الفاعل IS للفاعل 36 NO y.

من الاعراض اعراضا غير قارة لا[1] تقبل ذواتها البقاء بل مقتضى ذواتها[2] العدم عقيب الوجود كالحركة[3] مثلا بسبب[4] اعدامها الطارئة على[5] ذواتها لا شيء آخر وقد تكون جملة منها كدورات معينة شرطا لوجود شيء وبقائه فاذا انتهت تلك[6] الجملة بمقتضى ذاتها انتفى ذلك الشيء بالضرورة ولا يتاتى[7] مثل هذا فى فناء العالم لان تلك الاعراض لا بد لها من محل تقوم به فهو شرط وجودها فلو كان وجوده مشروطا بشيء[8] منها لزم الدور او[9] التسلسل

قلنا اذا كان[10] وجود شيء وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء فلا يمكن وقوع شيء منهما[11] الا اذا رجحه[12] الى حد الوجود[13] شيء من خارج لا[14] فرق فى هذا بين طرفى الوجود والعدم وهذا معنى[15] تاثير المؤثر فيه وكونه اثرا له سواء كان ذلك الشيء موجبا بذاته[16] لذلك الرجحان او باختياره فان جعل الشخص بصيرا كما انه يصلح ان يكون من شيء يوجبه كذلك جعله اعمى بعد كونه بصيرا يصلح ايضا[17] ان يكون من شيء يوجبه لا اباء للعقل عن الثانى كما لا اباء له عن الاول ومعنى الفاعل على ما يقولون ما يكون الشيء منه واذ[18] انتم اعترفتم بوقوع[19] العدم وتعلقه بسبب هو عدم شرط الوجود فلم لا يجوز تعلق ذلك الوقوع بشيء[20] هو منه ولم اقتضى[21] الثانى ان يكون الواقع موجودا دون الاول لا بد له من[22] بيان واذا[23] انتم قلتم علة الاحتياج الى المرجح لمن[24] مجرد[25] الامكان لزمكم كون العدم الازلى للممكن ايضا اثر[26] المؤثر وان ابيتم[27] اطلاق الاثر والمؤثر والفاعل الا[28] اذا[29] كان المسبب موجودا فلا نزاع اذ ليس الغرض تصحيح الألفاظ

---

1 D ولا 2 NO البقاء بل مقتضى ذواتها yok. 3 İS ولا لحركة 4 D,K,A فسبب 5 D,K,NO,İS y
6 D قال (?) 7 D يتأتى (?) 8 İS لشيء 9 NO و 10 A كا (?) 11 İS منها 12 D
معنا 15 D ولا 14 İS جانب الوجوب حد الوجوب yerine İS ; الوجوب 13 K,D (?) راجحه NO ; رجحة
16 M لذاته 17 D y. 18 D واذا 19 İS لوقوع 20 İS لشيء 21 D ولم اقتضى yerine
استمر 22 D فى 23 NO,İS,K واذ 24 İS هو 25 D مجردا 26 D y. 27 D ولم يقتضى
28 İS y 29 NO الا اذا yer. اذا لم يكن

و الاسامی بل توضیح الحقائق و المعانی و لو سلم ان العدم لا یصلح ان یکون
اثرا للفاعل فلیکن فناء[1] العالم ایضا بزوال شرط بقائه کما قلتم فی فناء الاشیاء ولزوم
لدور او التسلسل ممنوع وانما یلزم ذلك لوكان وجود كل من المحل[2] وتلك الاعراض شرطا[3] لوجود[4]
لاخر او بقاؤه[5] لبقائها[6] وهذا غیر لازم اذ یجوز ان یکون وجود المحل شرطا[7] لوجود[8] كل واحد
ن تلك الجملة لا[9] لبقائه[10] اذ[11] لا یتصور له البقاء ویکون وجود واحد منها ایا ما[12] كان شرطا[13]
لبقاء المحل لا لاصل وجوده فما یوجد واحد منها[14] یبقى المحل لتحقق شرطه فیبقى[15] العالم فاذا
نتهت[16] الجملة فنى المحل[17] لانتفاء[18] شرط بقائه ففنى[19] العالم الوجه الثالث ان یثبت[20]
دم العالم بدلیل لا یثبت[21] بامتناع فنائه[22] كالحجة الاولى وكطریقة الامكان الاستعدادی على ما مر ثم
یقال اذا ثبت قدمه امتنع عدمه اما الملازمة[23] فلان القدیم ان[24] كان واجبا فلا خفاء فی امتناع عدمه
ان كان ممكنا وجب انتهاؤه الى فاعل واجب الوجود لذاته دفعا للتسلسل ولا یجوز ان یكون
فاعله مختارا لما مر من امتناع استناد القدیم[25] الى الفاعل المختار فیكون موجبا بالذات فان كان ایجابه
له بلا شرط لزم من عدمه عدم الواجب وهو ظاهر لزوما وبطلانا وان كان بشرط فلا بد
ان یكون ذلك الشرط قدیما لظهور امتناع توقف القدیم على الحادث فننقل[26] الكلام الى هذا
الشرط ان كان[27] صدوره عن[28] الواجب بشرط او لا بشرط حتى ینتهی الى شرط[29]
لا یكون بینه وبین الواجب واسطة فیكون عدمه مستلزما لعدم
الواجب ولا شك فی استحالة هذا اللازم فملزومه محال فملزوم
هذا الملزوم وهو انتفاء القدیم المفروض[30] اولا محال وهو المطلوب والجواب عنه بعد
تسلیم امتناع كون القدیم اثر المختار على[31] ما بینا سابقا من وجوه فساد الحجج[32] على قدم[33]
العالم فهذا الاستدلال بناؤه[34] على الفاسد فهو فاسد[35].

---

1 NO فنان (?) 2 İS الحل 3 D من شرطاً 4 NO لوجوده 5 D وبقاء 6 NO لبقاء; K بقائه
7 D شرط 8 D الوجود 9 NO y., D الا 10 NO البقاء 11 NO او 12 A,K y.; NO اما
13 NO شرطا لوجود 14 D الواحد 15 NO سعى 16 NO انتهى; İS انها 17 K,NO,D فى المحل
18 K لا لبعاء 19 İS يغنى 20 D,İS ثبت 21 K,İS لايثبت به 22 D امتناء; K امتناع
23 A واما 24 D اذا 25 İS العالم 26 D فينقل; فنقل 27 D,K y. 28 D من 29 D الشرط
30 İS المفروض له 31 D,NO و; İS y. 32 NO الحج 33 D قديم 34 D,K بناء
35 İS فهو فاسد yok.

المبحث الثالث[1]

بيان[2] ان[3] قولنا الله تعالى فاعل العالم وصانعه هل هو بطريق[4] الحقيقة ام[5] لا . العقلاء ما خلا الدهرية مطبقون[6] على القول بان للعالم فاعلا و[7] صانعا وان العالم مفعوله ومصنوعه لكن المليين يريدون باللفظين معناهما الحقيقي اللغوى اذ[8] معنى[9] الفعل والصنع[10] وسائر صيغ الافعال المتعدية موضوعة فى اللغة لايجاد شئ[11] بالقصد والارادة[12] وموجد العالم عندهم مريد مختار فيلزم ان يكون المفعول والمصنوع حادثا اذ[13] القديم لايتصور تعلق[14] الارادة به[15] كما مر واما الفلاسفة فيطلقون هذه الالفاظ لا[16] بالحقيقة لانهم لا يثبتون لموجده ارادة واختيارا بل يزعمون ان صدور العالم عنه[17] بطريق الوجوب بحيث يمتنع[18] عقلا عدم صدوره عنه ويجعلونه بمنزلة الجمادات[19] التى تحدث[20] عنها الاثار[21] لا بقصد[22] واختيار كالسخونة عن النار والرطوبة[23] عن الماء فهم ما قدروا الله حق قدره فيطلقون الفاعل والصانع على غير المريد والمفعول و[24] المصنوع على غير المراد[25] وان كان قديما وهذا اما خطأ او مجاز بطريق[26] الاستعارة مبنى على تشبيه العلة بالفاعل والمعلول بالمفعول فى ترتب الثانى فيهما على الاول ثم اطلاق لفظ[27] المشبه به على المشبه اعنى[28] اطلاق الفاعل والصانع على العلة واطلاق[29] المفعول والمصنوع على المعلول فان قيل ما ذكرتم من اختصاص الفعل بما يكون بالارادة غير صحيح والا لزم ان يكون قولنا فعل بالطبع تناقضا[30] بمنزلة

---

1 İS المبحث الثالث yok, yeri boş bırakılmış. 2 K فى بيان 3 NO y. 4 NO بطريقة 5 A او 6 İS مطبون 7 NO او 8 D ان 9 NO, K y. 10 D المصنع 11 D, K, İS الشئ 12 D نيه الارادة 13 D ان 14 D العلق 15 D y. 16 NO y. 17 K y. 18 D يمنع 19 NO الجماد 20 D, K, A, NO, İS يجب (?) 21 K, NO, D, A الاشياء 22 İS لقصد ; NO يقصد 23 M كالرطوبة 24 D y. 25 D المرايد (?) 26 D الطريق 27 İS y. 28 D عينى (?) 29 NO, İS y. 30 İS مناقضا

قولنا فعل[1] بالاختيار لا بالاختيار ويكون قولنا فعل بالاختيار تكرارا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار بالاختيار[2] واللازمان باطلان فكذا ملزومها[3] فهو جنس يشمل[4] ما[5] هو بالارادة وما هو بالطبع قلنا لزوم التناقض فى الاول انما هو اذا كان لفظ فعل مستعملا بطريق الحقيقة وهناك[6] ليس كذلك بل هو مستعمل فى جزء معناه اعنى مطلق الايجاد اعم[7] من ان يكون بالاختيار اولا والمجاز فى الكلام باب واسع وهذا كما يقال الحجر يريد الحركة الى السفل ويطلب الوقوع فى المركز قال الله تعالى «فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ» والارادة[8] والطلب[9] لا يتصوران الا ممن[10] له[11] العلم[12] وبطلان التكرار فى الثانى[13] انما يكون اذا كان المراد به[14] التاسيس اعنى افادة المعنى اما اذا كان المراد به تقرير المعنى المفاد لغرض من الاغراض فليس فيه[15] فساد بل هو موجب لحسن[16] الكلام فان قيل استعمال لفظ الفعل وصيغ الافعال المتعدية فيما ليس بالارادة شائع فى كلام العرب واهل العرف قال الشاعر

وعينان[17] قال الله[18] كونا فكانتا فعولان[19] بالابدان ما يفعل الجمر[20]

وجاء فى كلامهم توقوا اول البرد واخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقيل[21] اغتنموا برد الربيع فانه يفعل بابدانكم[22] ما يفعل باشجاركم[23] ويقال النار تحرق والسيف يقطع والخبز[24] يشبع[25] والماء يروى ومثل هذا كثير[26] فى العرف والاصل فى الاطلاق الحقيقة فحمل هذا كله على المجاز بلا دليل غير مقبول قلنا نعم لو كان بغير دليل وهنا[27] الدلائل[28] متحققة مثل تصريح ائمة[29] العربية بان اسناد القطع الى السكين والقتل الى السيف والارواء الى الماء

---

1 D افعل 2 D ويكون قولنا ... بالاختيار yok. 3 K ملزومهما 4 D, A, İS يشتمل 5 İS على ما 6 D, İS ههنا ; NO, K هنا 7 İS واعم 8 İS فاقامة والارادة (?) 9 M المطلب 10 İS من 11 D لنا 12 D لعلم 13 D, NO, A, K, İS فى الثانى yok. 14 A y. 15 NO y. 16 D بحسن 17 İS وعـا (?) 18 D اليه 19 İS, NO فعولتان ; فقولين D, K 20 İS الحمد ; D, K, A الخمر 21 D, A, K قدقيل 22 NO y. 23 İS وقيل اغتنموا ... باشجاركم yok. 24 İS والحرى 25 İS y. 26 NO كثيرا 27 İS ههنا 28 NO الايل 29 İS علم

و امثال ذلك من قبيل[1] الاسناد المجازى اى الاسناد الى غير الفاعل و[2]مثل اطباق جميع العقلاء[3] على ان الامور المذكورة آلات للافعال[4] المذكورة مع اتفاقهم على الفرق بين آلة الفعل و فاعله و مثل[5] صحة نفى الفعل عن هذه الامور مثل ما فعل القطع السكين بل فعله الشخص المستعمل للسكين[6] و كذا فى غيره و اما[7] ما استدل به على ان[8] الفعل عام فى الارادى و غيره من ان[9] اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شىء فقط ففساده[10] بين[11] لان الاحداث ايضا مما هو مختص عندهم بالارادى فان قيل نحن و ان لم نخصص الفعل بما[12] يكون بالارادة فلا نعممه[13] ايضا بحيث يشمل صفة الآلات و الشروط[14] فان[15] معنى الفعل التاثير و[16] الشروط[17] ليس لها تاثير فى المشروط قلنا ان اردتم بالتاثير ايجاد الاثر[18] بالاختيار فمرحبا بالوفاق و ان اردتم به معنى اخر يوجد فى بعض ما يحتاج اليه الشىء دون بعض حتى[19] تسموا الاول فاعلا[20] والثانى الة او[21] شرطا او اى شىء[22] شئتم فهذا المعنى غير بين[23] فبينوه حتى نتكلم فيه فانا لا[24] نجد فرقا بين حصول السخونة فى جرم النار و بين[25] حصولها فى الماء المجاور لها بسببها و انتم تجعلون النار فاعلة للاولى[26] دون الثانية و الفرق بان[27] الاولى[28] لا يمكن انفكاكها عنها دون الثانية غير مجد اذ انتم لا تشترطون[29] فى الفاعل استلزامه بانفراده للمفعول و تجوزون استلزام بعض الشروط له[30] فان قيل نحن ايضا لا نفرق بينهما و لا نقول ان النار فاعلة لسخونتها الا بطريق المساهلة بل نقول

---

1 D قبل 2 is فى 3 D العلماء 4 is الافعال 5 is معل (؟) 6 is السكين 17 D, is y. 8 is y. 9 D y 10 is ففساد 11 NO بيّن 12 is مما 13 is نعم 14 D الشرط 15 D y. 16 D والتاثير 17 D الشرط 18 is الاثر بالاثر 19 D y. 20 is الفاعلاً عد الفاعل üstüste yazılmış. 21 D و 22 D شىء و 23 NO بين 24 D فلا 25 D, K, NO, is y. 26 NO للاول 27 NO iki defa 28 NO, is الاول 29 A, is تشترطون 30 NO y.

فاعل كل الحوادث العنصرية هو المبدأ الفياض قلنا فننقل[1] نحن الى مطالبتكم بالفرق بين المبدأ الفياض على زعمكم وبين النار وانه[2] لم قلتم ان الاول هو الفاعل دون الثانية مع قربها واستلزامها لسخونتها دون المبدأ وتوقف السخونة عليها اظهر من توقفها على المبدأ فان قيل الفرق ان للمبدأ شعورا بالسخونة دون النار قلنا فيلزم ان يكون الانسان فاعلا لصحته ومرضه وطوله وقصره[3] وامثال ذلك فانها محتاجة اليه وله شعورا بها والا ما[4] الفرق بينه وبين المبدأ وما قال صاحب المحاكمات ان معنى التاثير هو استتباع[5] المؤثر له وتعلقه به[6] بحيث لو انعدم المؤثر انعدم التاثير[7] ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر لا يعنى[8] من الحق شيئا لان هذا التعلق متحقق[9] فى جميع العلل تامة كانت او ناقصة فاعلية[10] كانت او غيرها بل فى الشروط والالات ايضا فان كان عطف تعلقه على استتباع عطف تفسير فقد بان[11] الفساد والا فان كان المراد بالاستتباع الاقتضاء التام الموجب لترتب[12] الاثر عليه فهذا غير مشروط فى الفاعل كما ذكرنا آنفا وان كان غير ذلك فلانسلم عدمه[13] فى النار بالنسبة الى سخونة[14] الماء فان قيل انهم يثبتون الارادة لله تعالى حيث نقل عنهم انهم[15] يقولون الله[16] تعالى[17] فاعل مختار[18] بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وصدق الشرطية لايقتضى وجود مقدمها ولا عدمه فمقدم الشرطية الاولى[19] بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية[20] دائم اللاوقوع[21] فيكون الله تعالى فاعل العالم[22] على الحقيقة ولذا[23] يطلقون عليه[24] ايضا[25] اسم الصانع

---

1 A,K فننتقل 2 A y. 3 NO تصره 4 M فما 5 D استبداع 6 D,NO,İS y. 7 M,K,İS,D y. 8 M يغنى 9 K متحققة 10 D فاعلة 11 D ان 12 İS ليترتب 13 عدمه فلانسلم yerine M فلاينعدم 14 NO السخونة 15 A y. 16 A ان الله 17 D تعالى ... حيث نقل yok. 18 İS مختار بالاختيار tasle 19 NO الاول 20 NO,K,İS y. 21 D اللاوقوع ... ومقدم y. 22 İS الفاعل 23 M ولا 24 عليه den sonra İS اسم الصانع 25 D,NO,A,K yok.

مع ان الصانع من له الارادة بالاتفاق قلنا هذا المنقول عنهم كلام لا تحقيق[1] له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد بدوام وقوع مقدم الشرطية الاولى وعدم[2] وقوع مقدم الثانية دوامهما[3] مع صحة[4] وقوع نقيضهما[5] فهذا مخالف لما هم مصرحون به من كونه تعالى [فاعلا وصانعا] موجبا بالذات للعالم[6] بحيث[7] لا يصح عدم وقوعه منه وان اريد دوامهما مع امتناع نقيضهما[8] فليس هناك[9] حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون حادثا والعالم عندهم قديم فليس هذا المنقول عنهم الا تمويها وتلبيسا واطلاقهم الصانع عليه[10] تعالى[11] ليس الا بطريق المجاز ثم اسناد[12] الخلق والصنع وامثالهما الى الله تعالى على زعمهم ايضا مجازى من قبيل اسناد الفعل الى سببه اذ الله تعالى عندهم ليس فاعلا للعالم كله[13] لا باختيار[14] ولا بغير اختيار[15] بل لجزء[16] واحد منه واما بالنسبة الى سائر اجزائه[17] الغير المتناهية فهو سبب[18] بعيد[19] لا يصل اليها اثره فانظر كيف يعزلون[20] مالك الملوك عن التصرف[21] فى ملكه[22] وملكوته تعالى عما يقول[23] الظالمون علوا كبيرا ولا يتبين[24] هذا الا بذكر ما زعموا[25] فى كيفية وجود العالم وهو انه صدر عن المبدأ[26] الاول الواجب الوجود[27] بذاته عقل اى ممكن غير متحيز ولا حال[28] فيه مستغن فى فاعليته عن الالات الجسمانية ثم صدر عن هذا العقل عقل ثان ونفس ناطقة اى ممكن غير[29] متحيز ولا حال فيه محتاج فى فاعليته الى[30] الالة[31] الجسمانية وجسم يتصرف[34] فيه تلك النفس وهو جرم الفلك التاسع اعنى الفلك الاعلى فصدر[35] من[36] هذا العقل عقل ثالث

---

1 NO, is تحقق 2 D و 3 NO y. دوامها 4 D y. 5 D نقيضها 6 D العالم 7 D حيث 8 D نقيضا 9 is هوهنا 10 is عليهم 11 NO y. 12 is استناد 13 NO كل 14 NO, is بالاختيار 15 NO, is الاختيار 16 is بجزى 17 D الاجزاء 18 D سببه 19 البعيد is; بعيد سبب 20 is يعزبون 21 is الصرف 22 A مملكة 23 NO, is يقولون 24 is يبين 25 D يزعمون 26 NO المبتداء 27 NO y. 28 D الا 29 D, is y. 30 D y. 31 D = الآلآت; NO للآلـ 34 NO تتصرم 35 K, وصدر is 36 is عن

ونفس ثانية[1] وجسم اخر[2] وهو جرم الفلك الثامن وهو فلك الثوابت وصدر من هذا العقل عقل رابع ونفس ثالثة[3] وجسم آخر[4] وهو جرم الفلك السابع[5] وهو فلك اعلى السيارات اعنى فلك[6] الزحل[7] وهكذا حتى انتهى الامر الى عقل تاسع فصدر منه عقل عاشر ونفس تاسعة[8] وجسم هو جرم الفلك الاول[9] وهو فلك اسفل السيارات اعنى فلك[10] القمر ويسمى هذا العقل العقل الفعال والمبدأ الفياض لتحريكاتها الارادية[11] لجرم[12] هذا الفلك الى غير النهاية لفيضان[13] صور العنصريات[14] ونفوسها وبعض اعراضها عليها منه بواسطة استعدادات تحصل لها[15] بسبب[16] الحركات الفلكية وما يتبعها من الاوضاع المخصوصة ومبنى ذلك زعمهم ان المبدأ[17] الاول واحد من جميع الجهات والواحد لايجوز ان يصدر عنه المتعدد الا بتعدد جهات من اجزاء او[18] صفات ولو اعتبارية او الآت او قوابل فلا يصدر عن المبدأ الاول الا معلول واحد وهو العقل الاول وانه عاقل مبدئه[19] ونفسه وممكن وجوده فله[20] اعتبارات وجهات ثلاث[21] بعضها اشرف من بعض والاليق ان يصدر من الاشرف[22] الاشرف[23] فصدر[24] عنه بجهة تعقله[25] مبدئه[26] عقل ثان وبجهة تعقله[27] نفسه نفس وبجهة امكانه جسم وهكذا العقول والنفوس والاجسام الاخر المذكورة واعلم ان كلامهم فى هذا المقام مضطرب وهكذا يكون[28] كل ما ليس[29] مستندا[30] الى اصل موثوق به فتارة يجعلون العقل الاول ذا جهات[31] ثلاث[32] لكن بعضهم يثبتون الجهات الثلاث[33] بما ذكرناه و[34] بعضهم يقولون هى وجوده ووجوب وجوده وامكانه ويسندون صدور العقل والنفس وجرم الفلك اليها على الترتيب وتارة يجعلون العقل الاول ذا جهتين[35] و[36] الصادر عنه

---

1 D ناطقة 2 D, is y 3 D ثالث 4 D, A, is y. 5 D التاسع 6 D, NO, A y. 7 D, A, NO, K زحل 8 is تاسع 9 NO, is y. 10 D, NO, is, A, K y. 11 A الارادة 12 is بجرم 13 is, D, NO بفيضان 14 D العنصرياة (?) 15 is لهذا 16 NO لها بسبب y. 17 NO المبتداء 18 M و 18 M لنقصان 19 is لصدور ومبداء 20 is وله 21 D, A, K, is, NO ثلث 22 NO الشرف 23 is y. 24 NO لصدور 25 D, NO, K, A, is عقله 26 D, A مبداء 27 D, NO, A, is عقله 28 D اى يكون 29 is كان (?) 30 A مستند 31 D تا (?) 32 D, NO, K, A, is ثلث 33 D, NO, K, A, is الثلث 34 D او 35 M جهة 36 is و y.

اثنين لكن منهم[1] من يقول[2] الجهتان[3] وجوده و امكانه فمن جهة وجوده صدر عنه
عقل و من جهة امكانه فلك ومنهم من يقول هما[4] تعقله[5] وجوده وتعقله[5] امكانه
والصادر كما ذكر[6] وهكذا كل العقول الا العقل العاشر وتارة يجعلونه ذا جهات اربع
امكانه و وجوده[7] و وجوبه بالغير و تعقله لذلك الغير ولا[8] يخفى على الناظر خبطهم[9] فى
كل ذلك ثم انهم لم يذكروا فى بيان ان المبدأ[10] الاول واحد من جميع الجهات بالمعنى
الذى ذكروه شيئا يعتد به وما استدلوا به[11] على ان ليس لله تعالى صفات
زائدة على ذاته مع عدم تمامه كما[12] ستقف عليه لا يعطى الوحدة[13] بهذا المعنى
واما قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاستدلوا عليه بوجوه نذكر هنا[14]
ما هو عمدتها ليتبين لك انهم على اى شئ يبنون مثل هذا المطلوب[15] الجليل
وذلك وجهان الاول انه لو صدر من[16] الواحد الحقيقى شيئان[17] لكان مصدرا لكل[18]
منهما ومصدريته لهذا غير مصدريته لذاك[19] لانه[20] يعقل كل[21] منهما بدون تعقل الآخر[22]
فلزم التعدد فى الواحد الحقيقى هذا خلف مع[23] ان المصدريتين ان كانت[24] كل منهما
عين ذاته لزم ان يكون له حقيقتان مغايرتان[25] وان يكون الواحد اثنين وهما محالان
وان كانت كل منهما داخلة فيه لزم التركيب[26] فلا يكون واحدا من جميع[27] الجهات
وان كانت كل منهما خارجة عنه لزم ان يكون مصدرا لكل من المصدريتين[28] فننقل[29]
الكلام الى مصدريتى المصدريتين حتى يلزم احد المحالين المذكورين الذين[30] هما تاليا[31]
الشرطيتين او التسلسل[32] وان كانت احداهما[33] عينا[36] فالاخرى[34] ان كانت داخلة
لزم التركيب[35] وان كانت خارجة لزم احد الامور الثلاثة[36] وان كانت احداهما[37]
داخلة و الاخرى[38] خارجة لزم[39] التركيب[40,41] مع احد المحالين الاخرين[42] واما اذا كان

---

1 D ÷. 2 D يقول منهم 3 NO الجهات 4 D بما 5 NO تعقل 6 D ذكرنا 7 A ووجود
8 iS ÷ و 9 iS ضبطهم 10 NO المبداء 11 M ÷ به 12 NO بما 13 NO الوجودة
14 D, iS ههنا 15 D,iS,NO,K المطلب 16 iS,K عن 17 D شيئا 18 NO كل 19 A
لذلك 20 M وانه 21 D ÷. 22 K لاخرى 23 iS من 24 M كان 25 iS متغايرتان ; D متغايران
26 M,NO التركب 27 D كل 28 NO مصدريتين 29 D فنقل 30 NO,K,iS اللذين 31 iS تالى
32 التس den sonra K لزم التركب وان كانت احديهما داخلة والاخرى خارجة او مع التسلسل فقط var
33 iS,D,NO,A احديهما 34 NO والآخر 35 K,A,iS التركب 36 D هينا (?) 36 NO,K,A,
iS الثلثة 37 NO,iS,A احدهما 38 NO والآخر 39 A لزم حينئذ 40 NO,A,iS التركب 41 D وان كانت
احداهما ... خارجة ... التركيب ÷. 42 NO, iS احد المحالين الآخرين مع التسلسل var; K الآخرين yok.

الصادر واحدا فمصدريته عين الفاعل فلا يلزم شئ من المحالات والاعتراض عليه ان المصدرية امر اضافى اعتبارى لا تحقق لها[1] فى الخارج فلا ينافى تعددها الوحدة[2] الحقيقية[3] وحينئذ نختار انهما خارجتان وليس[4] لهما صدور[5] من[6] فاعل ومصدرية حتى ننقل[7] الكلام الى[8] مصدريتهما فلا يلزم شئ من المحالات فان قيل الخلف لازم لان تعدد[9] المصدرية ولو كانت[10] امرا اعتباريا[11] ينافى الوحدة الحقيقية المفسرة بعدم تعدد الجهات ولو اعتبارية كما ذكر قلنا المنافى لتلك الوحدة تعدد[12] الصفات الاعتبارية الغير الاضافية ولا السلبية وهى المراد[13] بالاعتباريات[14] المنفية فى تفسير[15] الوحدة والا لا يوجد واحد حقيقى اصلا اذ المبدأ[16] الاول متصف بتقدمه بالذات على العالم ومعيته[17] بالزمان له عندهم وبتقدمه عليه مطلقا عندنا والتقدم والمعية وصفان اضافيان اعتباريان وكذا هو متصف بانه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض الى غير ذلك فان قيل الاضافات والسلوب لا تعرض للواحد[18] الحقيقى اذ[19] هى امور اعتبارية[20] عقلية لا تحقق لها الا فى العقل ولا يمكن تعقلها[21] الا بعد تعقل مضاف ومضاف اليه ومسلوب[22] ومسلوب عنه لا[23] يكفى فى تعقلها تعقل احد المضافين وتعقل مسلوب عنه فلا[24] يكون الواحد الحقيقى من حيث هو واحد حقيقى مضافا الى اشياء او مسلوبا[25] عنه اشياء بل باعتبارات[26] وجهات[27] متعددة بخلاف المصدرية فانه ليس المراد منها معناها الظاهر[28] الاضافى حتى يمتنع[29] حصولها[30] للواحد الحقيقى بل كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه الاضافة ولا شك ان هذه الحيثية حاصلة[31] له[32] فى ذاته قبل ان يتعقله[33] عاقل[34] فضلا[35] عن[35] ان يتعقل[36]

---

1 D. له 2 A الواحد 3 A الحقيقى ; D الحقيقة 4 is, y. 5 K y. 6 NO, is عن
7 A تنقل 8 A y. 9 M, is y. 10 D كان 11 A اضافيا اعتباريا 12 is y. 13 M المرادة (?)
14 D الاعتباريات 15 D تعيين 16 NO المبتداء 17 is معية 18 NO الواحد 19 is و 20 M
K, A, NO y. 21 D تعلقها 22 NO y. 23 D, NO, A ولا 24 NO, is ولا 25 NO, is سلوب
26 is باعتبار ; D اعتبارات 27 is y. 28 is الظاهرى 29 NO لا يمتنع 30 D حلولها
31 NO, is, K yok. 32 is y. 33 D, K يتعلقه ; NO ينقل 34 NO قاقل (?) 35 K y.
36 NO يتعل (?)

معه شيئا اخر قلنا الاضافات والسلوب ايضا حاصلة له بحسب[1] ذاته

سواء تعقله[2] عاقل او لا والا لم يصدق حكم العقل[3] عليه بتلك الاضافات

والسلوب للزوم[4] ارتفاع النقيضين عنه ولا شك فى بطلانه ولو سلم

فليكن المراد من الاضافات والسلوب ايضا كونه بحيث يصح ان تعرض[5] له

هذه[6] الاضافات والسلوب كما[7] ذكرتم فى المصدرية فان قيل لا يصح هذا

فى الاضافات والسلوب لانه يلزم منه[8] اتصاف المبدأ[9] بصفات[10] حقيقية[11]

وهو باطل عندنا قلنا لا شبهة لعاقل انه فى حد ذاته مع قطع النظر

عن تعقل عاقل بحيث يصح ان يحكم عليه بهذه الاضافات والسلوب

فان[12] لزم منه اتصافه بالصفات[13] الحقيقية فهذا برهان على بطلان ما عندكم

فان قيل يجب ان يكون للفاعل مع اثره قبل ايجاده له خصوصية

ليست له مع غيره والا لم يكن ايجاده[14] له اولى[15] من ايجاد[16] غيره وهو ظاهر

فان كان اثر الواحد[17] واحدا يجوز ان تكون تلك الخصوصية[18] بحسب[19]

ذات[20] الفاعل واما ان[21] كان متعددا فيلزم ان لا يكون له مع شئ منهما

تلك الخصوصية لان خصوصيته[22] مع هذا غير[23] خصوصيته مع الاخر

ضرورة ولا يجوز ان تكونا[24] كلتا[25] الخصوصيتين[26] بحسب ذات الفاعل

لان الذات[27] الواحدة[28] بجميع[29] الجهات[29] لا تتصور بحسبها لها خصوصيتان

متغائرتان ولا بحسب غيره والا لم يكن واحدا حقيقيا ومرادنا

بالمصدرية هذه الخصوصية قلنا ان اردتم بالغير فى قولكم يجب للفاعل مع اثره

خصوصية ليست مع غيره ما ليس اثر مطلقا او بالخصوصية[30] خصوصية[31]

---

1 D بحيث 2 D تعلقه 3 İS,NO العاقل 4 D,İS,A,K, وللزوم 5 İS يفرض 6 D هذا

7 D كان (?) 8 D y. 9 NO المبتداء 10 N بصافات (?) 11 İS y. 12 NO وان ; D فانه

13 İS بالاضافات 14 D ايجاد 15 D اولا 16 NO ايجادهو 17 İS الواحدة 18 D الخصوصيات

19 NO بحث 20 D ذاته 21 D اذا 22 İS لان خصوصيته yok. 23 İS y. 24 M,D,K,NO,İS

يكون 25 M تلك 26 M الخصوصيتان 27 İS الفاعل لان الذات yok. 28 NO للواحد 29 A y.

30 İS ليست مع ... بالخصوصية yok. 31 M,A,İS yok.

الصادر واحدا فمصدريته عين الفاعل فلا يلزم شئ من المحالات والاعتراض عليه ان المصدرية امر اضافى اعتبارى لا تحقق لها[1] فى الخارج فلا ينافى تعددها الوحدة[2] الحقيقية[3] وحينئذ نختار انهما خارجتان وليس[4] لهما صدور[5] من[6] فاعل ومصدرية حتى ننقل[7] الكلام الى[8] مصدريتهما فلا يلزم شئ من المحالات فان قيل الخلف لازم لان تعدد[9] المصدرية ولو كانت[10] امرا اعتباريا[11] ينافى الوحدة الحقيقية المفسرة بعدم تعدد الجهات ولو اعتبارية كما ذكر قلنا المنافى لتلك الوحدة تعدد[12] الصفات الاعتبارية الغير الاضافية ولا السلبية وهى المراد[13] بالاعتباريات[14] المنفية فى تفسير[15] الوحدة والا لا يوجد واحد حقيقى اصلا اذ المبدأ[16] الاول متصف بتقدمه بالذات على العالم ومعيته[17] بالزمان له عندهم وبتقدمه عليه مطلقا عندنا والتقدم والمعية وصفان اضافيان اعتباريان وكذا هو متصف بانه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض الى غير ذلك فان قيل الاضافات والسلوب لا تعرض للواحد[18] الحقيقى اذ[19] هى امور اعتبارية[20] عقلية لا تحقق لها الا فى العقل ولا يمكن تعقلها[21] الا بعد تعقل مضاف ومضاف اليه ومسلوب[22] ومسلوب عنه لا[23] يكفى فى تعقلها تعقل احد المضافين وتعقل مسلوب عنه فلا[24] يكون الواحد الحقيقى من حيث هو واحد حقيقى مضافا الى اشياء او مسلوبا[25] عنه اشياء بل باعتبارات[26] وجهات[27] متعددة بخلاف المصدرية فانه ليس المراد منها معناها الظاهر[28] الاضافى حتى يمتنع[29] حصولها[30] للواحد الحقيقى بل كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه الاضافة ولا شك ان هذه الحيثية حاصلة[31] له[32] فى ذاته قبل ان يتعقله[33] عاقل[34] فضلا[35] عن[35] ان يتعقل[36]

---

1 D له 2 A الواحد 3 A الحقيق ; D الحقيقة 4 is y. وليس 5 K y. 6 NO, is عن
7 A تنقل 8 A y. 9 M, is y. 10 D كان 11 A اضافيا اعتباريا 12 is y. 13 M المرادة (
14 D الاعتباريات 15 D تعيين 16 NO المبتداء 17 is معية 18 NO الواحد 19 is و 20 M
K, A, NO y. 21 D تعلقها 22 NO y. 23 D, NO, A ولا 24 NO, is ولا 25 NO, is سلوب
26 is باعتبار ; D اعتبارات 27 is y. 28 is الظاهرى 29 NO لا يمسح 30 D حلولها
31 NO, is, K yok. 32 is y. 33 D, K يتعلقه ; NO ينقل 34 NO قاقل (?) 35 K y.
36 NO يتعل (?)

جزئية معينة[1] فهو مسلم لكن[2] لا يفيد مطلوبكم وان اردتم بالغير غير[3] هذا الاثر الجزئى وبالخصوصية[4] مطلق[5] الخصوصية[5] التى يترتب عليها[6] صحة صدور الاثر عن الفاعل فلا نسلم امتناع ان تكون للواحد بحسب ذاته خصوصية مع شيئين يصدر عنه بسببها مجموعها دون ما سواهما[7] لابد لهذا من دليل اذ دعوى البداهة[8] فيه[9] غير مسموعة ولو سلم فلم لايجوز ان تكون له بحسب ذاته مع احدهما خصوصية وبحسب امر سلبى[10] او اعتبارى خصوصية مع الآخر فان قيل لانه لايجوز ان يكون لما ليس له وجود فى الخارج[11] دخل فى مبدئيته[12] وجود الاثر[13] قلنا ما ليس له وجود لايجوز[14] ان يكون فاعلا للوجود واما ان يكون له دخل فى فاعلية الفاعل بان يكون شرطا لها فلا امتناع فيه فان وجود الاثر كما يتوقف على وجود السبب يتوقف على عدم المانع الاترى ان الخصوصية التى قلتم ان وجود الاثر موقوف عليها امر[15] اعتبارى قطعا ليس لها تحقق فى الخارج وانما المتحقق فيه ماله تلك الخصوصية وأليس من شيعتكم من يجعل امكان المعلول الاول لذاته ووجوب وجوده بالغير جهة صدور فلك ونفس منه والامكان[16] والوجوب لاتحقق لهما[17] فى الخارج بل هما اعتباريان عقليان ولو سلم فلم[18] لا[19] يجوز ان يكون للفاعل بحسب ذاته مع احدهما خصوصية باعتبار[20] صدور هذا عنه وبالنظر اليه مع الاخر خصوصية اخرى فلا تكون للواحد[21] من جهة واحدة ولا باعتبار امر غير[22] متحقق مع شيئين[23] خصوصية بل مع احدهما بحسب ذاته فقط ومع الاخر باعتبار موجود[24] اخر معها فيكون بهذا الطريق فاعل كل الممكنات الموجودة[25] هو الله تعالى بالحقيقة لا كما قالوا ان الصادر منه عقل فقط وسائر الموجودات صادرة عن غيره وقد قال بعضهم فى دفع هذا ان الكل متفقون[26] على ان[27] صدور الكل منه جل جلاله

---

1 D مقبه (?) 2 D y. 3 NO y. 4 D الخصوصية 5 is y. 6 is عليهما 7 is y. 8 NO البداهية D, is البديهة 9 M, K, A, NO y. 10 D سلمى 11 M, is فى وجود الخارج selbstlinde. 12 D مبدائية NO مبدائه 13 D الآخر 14 NO الا 15 M بامر 16 A كالامكان 17 is لها 18 D y. 19 D فلا 20 NO, is وباعتبار 21 D للوجود 22 D y. 23 D سببين 24 A موجودا 25 NO, is y. 26 is يتفقون 27 D, NO, K, A, is y.

وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تاملوا فى مقالتهم[1] واسندوا معلولا[2] الى ما يليه[3] كما يسندون الى العلل الاتفاقيه[4] والعرضية[5] والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا[6] عليه[7] مسائلهم وفيه نظر لان[8] اسنادهم حوادث عالم العناصر الى العقل العاشر المسمى عندهم بالمبدأ الفياض بواسطة الاستعدادات الحاصلة للمواد بسبب الحركات[9] الفلكية وما يتبعها من الاوضاع واتصالات الكواكب وغير ذلك اشهر من ان يخفى فلو كان عندهم ان الكل صادر[10] من المبدأ الاول فاى شئ اقتضى توسط ذلك العقل فى كل حادث من تلك الحوادث مع ان المبدأ[11] الاول بعد تمام استعداد[12] القابلة[13] للوجود بسبب[14] تلك الحركات كاف فى ايجاده وايضا انهم اذا اعترفوا بجواز صدور شيئين من الواحد احدهما بحسب[15] ذاته والآخر باعتبار صدور الاول عنه صار[16] قولهم الواحد لايصدر عنه الا الواحد[17] والتكلفات[18] التى ارتكبوها[19] فى اثباته والنزاع[20] فيه كلها ضائعا محضا من[21] ترتب ثمرة معتد بها عليه اذ فى كل موضع يريدون ان يثبتوا مطلوبا[22] بانه يلزم من انتفائه صدور الاثنين عن الواحد[23] الحقيقى وكثيرا ما يفعلون[24] هذا ويتاتى[25] حينئذ لخصومهم ان يلزموهم بانه لا استحالة فيه[26] اذ[27] صدور احدهما بحسب[28] ذاته والاخر باعتبار صدور الاول والظاهر ان قولهم بصدور الكل منه تعالى اولى واقرب بالحمل على المساهلة[29] والتجوز من قولهم بصدور البعض عن غيره الثانى[30] من وجهى[31] الاستدلال على ان الواحد لايصدر عنه

---

1 K, İS مقالتهم (?) مقالتهم NO; مقايلهم D; تعاليمهم 2 İS (?) لمعلولا 3 NO مايليه .yok ماهيته
4 A الاضافية 5 İS الفرضية 6 İS وهذا (?) 7 İS عالة 8 D لانه 9 A الحركة
10 M, K, A, NO, İS صادرة 11 NO المبتداء 12 M الاستعدادات 13 İS, A, D القابل
14 A ليست 15 İS كنت 16 D جاز 17 A الواحد.. احدهما بحسب tashihte yanda.
18 D التكليفات 19 NO, D ان تكبوها 20 İS الفراغ 21 NO, D, İS من غير 22 İS y.
23 NO y. 24 A يعقلون 25 NO, K, A, İS y. 26 NO به 27 D ان; NO او 28 NO كيث
29 NO المساهله 30 İS والثانى 31 NO, İS وجهين

الا الواحد تقريره[1] بطريقتين[2] الاول انه لو صدر عنه (آ) و (ب) لكان[3] مصدرا لـ(آ) ولما ليس (آ) اذ (ب) ليس[4] (آ) وكذا كان[5] مصدرا لـ(ب) ولما ليس (ب) اذ (آ) ليس (ب) وانه تناقض[6] و فساد هذا ظاهر اذ[7] من البين ان نقيض صدور (آ)[8] هو لا صدور[9] (آ) لا[10] صدور لا (آ)[11] كان يقال صدر[12] من النار[13] التسخين[14] و اللاتسخين الذى هو التجفيف فانه ليس فيه تناقض و لا[15] تناف و انما التناقض اذا قيل صدر منها[16] التسخين ولم يصدر منها[17] التسخين الثانى ان[18] يقال لو صدر عن الواحد (آ)[19] و (ب)[20] من جهة واحدة صدق قولنا صدر عنه (آ)[21] ولم يصدر عنه (آ)[22] من الجهة الواحدة وانه محال اما صدق الاول فظاهر واما صدق الثانى فلانه لما صدر عنه الباء [الـ(ب)] الذى[23] هو غير (آ)[24] من تلك الجهة صدق[25] انه لم[26] يصدر عنه (آ)[27] من الجهة وصدق[28] انه صدر عنه[29] (آ)[30] ولم يصدر عنه (آ)[31] من جهة واحدة[32] وهما متناقضان وهذا التقرير هو الذى اختاره الرئيس ابو على وكتبه الى تلميذه بهمنيار[33] حين[34] طلب[35] منه البرهان على هذا المطلوب و الاعتراض عليه ان الشرطية اعنى قوله[36] لما صدر عنه الـ(ب)[37] الى اخره كاذبة فان اللازم[38] من[39] صدور الـ(ب)[37] عنه من تلك الجهة ليس انه لم يصدر عنه (آ)[40] من تلك الجهة بل انه صدر عنه ما ليس (آ)[40] من تلك الجهة و هذا ليس نقيضا لقولنا صدر عنه (آ)[40] من تلك الجهة ولا نسلم[41] الاستلزام لفساد اخر ولو سلم لزوم الاول فلا نسلم التناقض فان القضيتين[42] مطلقتان و المطلقتان لا تتناقضان كما عرف[43] فى المنطق فان قيدت[44] احدهما[45] باللزوم[46]

---

1 D نقرّ ; A,K تقرر 2 D بطريقتين 3 D لكان اولى (?) 4 D y (?) 5 M اذاكان (?) D كان y. 6 D يناقض (?) 7 NO او 8 NO آ y. 9 NO يصدر 10 K لالا 11 K y. 12 D صدور 13 İS y. 14 NO والتسخين 15 M y. 16 D منه 17 D منه 18 M y. 19,20,2 22 İS y yeri boş. 23 D والذى 24 İS الباء الذى هو غيرآ y. 25 İS فصدق 26 M لهم (?) 27 D y. 28 K,A فصدق ; İS وصدق انه لم... yok. 29 İS y. 30,31 İS y. ; 31 NO y. 32 NO, İS y. 33 D بهمينا 34 D y. yeri boş. 35 D وطلب 36 İS قولنا 37 Nüshalarda الباء şeklinde 38 M اللازمة 39 D فهى 40 İS y. yeri boş. 41 İS, A نسلم 42 M, NO النقيضين 43 NO عرف 44 İS فسدت (?) 45 D,A,K,İS احديهما 46 D,A,K,İS,NO بالدوام

مع[1] صدقها قال الامام الرازى[2] العجب ممن يفنى[3] عمره فى تعلم الالة العاصمة
وتعليمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب[4] الاشرف اعرض من استعمالها[5] حتى وقع
فى غلط يضحك منه الصبيان قال شارح الاشارات كان[6] هذا الحكم يعنى
ان الواحد الحقيقى لايوجب من حيث هو واحد[7] الا شيئا[8] واحدا قريبا[9] من الوضوح
وانما كثرت مدافعة الناس اياه[10] لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وعلى[11] ما
ذكره فالغرض مما يورد فى صورة الاستدلال التنبيه[12] لا حقيقة الاستدلال
فلا يفيد ما يورد عليه من الاعتراضات ونحن نقول اذا حمل[13] هذا الحكم على
ما يفهم من الالفاظ[14] المعبر[15] بها عنه فلا[16] نزاع[16] فى قربه[17] من الوضوح بل فى[18] كونه[19]
فى غاية الوضوح لانه اذا اعتبرت الوحدة المجردة التى لا[20] يكون فيها ولا معها تعدد
بوجه من الوجوه ولو بعدد[21] القوابل لم يتصور صدور المتعدد وكيف
يتصور صدور غير القابل[22] من[23] الفاعل[24] لكن يكون هذا حكما لغوا من غير فائدة اصلا
اذ لا يصدق الواحد[25] بهذا[26] المعنى على شئ من الاشياء لا فى الخارج ولا فى العقل
الا بطريق الفرض كسائر الكليات الفرضية فاية[27] فائدة فى معرفة حكمه[28]
وانما كثرت[29] مدافعة الناس فى ان الواحد الحقيقى الذى[30] هو الله تعالى ما هو عليه
فى نفس الامر من احواله بعد التنزل[31] وتسليم[32] كونه موجبا بالذات وان ليس
له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر عنه متعدد[33] ام لا فنحن نقول
نعم للجهات التى بيناها[34] ولان له ذاتا ووجودا ووجوب وجود
فكيف[35] صار هذا فى المعلول الاول جهات تعدد الفاعلية[36] ولم يصر[37] هنا[38]
فان قيل وجود المبدأ الاول عين ذاته[39] وكذا وجوبه دون وجود المعلول الاول[40]

---

1 D, NO, A, K, İS منع (45, 46 ve 1 no. neticesi ibare احديهما بالدوام منع صدقها oluyor. (?)) 2 D الرازى رحمه الله . 3 D بقى 4 D, İS, A المطلب 5 NO استعمالها 6 A y. 7 NO احد 8 NO K, A الاشيئا yer. الاشيآء (?) 9 İS, NO قريب 10 D ايا 11 İS هى 12 D البتة (: 13 D علم 14 D الالفاض 15 A المعتبر 16 İS iki defa 17 NO قويه 18 D, İS y. 19 İS y. 20 İS iki defa 21 NO بعد ; İS, K تعدد 22 NO, İS الفاعل 23 İS عن 24 D العاقل 24 NO من الفاعل y. 25 M y. 26 M هنا 27 D, İS فانه 28 D حكمية ; M حكمة 29 K, A كثرة ; D كثر 30 NO y. 31 NO النزول 32 NO سلم 33 D y. 34 D يتناها (?) 35 D كيف 36 A الفاعل 37 A يصير 38 D, İS ههنا 39 NO ذات 40 D y.

و وجوبه فحصلت الجهات هنا ولم تحصل ثمه[1] قلنا مرادنا الوجود العام المشترك ولا نزاع لهم فى انه زائد فى كل الموجودات[2] ولا فى ان الوجوب امر اعتبارى لا يصلح ان يكون عين[3] ذات الواجب[4] وانما نزاعهم فى وجوده الخاص وليس الكلام هنا[5] فيه[6] ثم[7] لا يخفى ان قولهم ان الاليق ان يصدر الاشرف من[8] الاشرف كلام خطابى لا يليق بان[9] يورد لاثبات المطالب العلمية[10]. والعجب من ذلك الشارح الذى يدعى ان[11] اكثر الفضلاء انما يحيروا[12] فى هذه المسئلة لعدم تعمقهم[13] فى الاسرار الحكمية وهو تعمق فيها وتخلص وخلص عن ورطة هذه الحيرة انه تصدى لرد هذا الكلام الى البرهان فقال اذا[14] استند مسببان[15] احدهما[16] اتم وجودا من الاخر الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم اتم وجودا[17] من[18] المسبب[19] الانقص وجب استناده[20] الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضوع[21] علمى وله نظائر كثيرة هذا كلامه بعد ان اعترف ان قولهم[22] يتبع[23] الاشرف مقدمة خطابية[24] وتعجب من ابى[25] على حيث استعملها فى هذا المطلوب[26] وفيه مع اشتماله على الاستدلال[27] الظاهر[28] نظر[29] لانه ان[30] اراد بالسببين[31] الاتم والانقص ذاتى السببين[32] الموجدين[33] فليس هناك سببان[34] موجدان متغائران بالذات حتى يكون احدهما اتم والاخر انقص وجودا بل الموجد[35] هو العقل[36] الاول كما هو المشهور[37] عندهم[38] والمبدأ[39] الاول بواسطته[40] كما ادعاه هو وان اراد بهما[41] ما له دخل فى السببية[42] فى الجملة فلا[43] نسلم امتناع ان يكون المعلول اتم وجودا من العلة بهذا المعنى

---

1 is ثمة 2 is الممكنات 3 D y. 4 M و y. 5 is ههنا 6 NO به 7 M, is, D y.
8 A عن 9 D ان 10 D العلية 11 D ان يكثر 12 D يحتروا 13 NO تعميقهم 14 D اذ
15 is شيئان 16 D احديهما (?) 17 D, y.; is من الآخر .. وجودا yok. 18 D من وجود
19 K, is السبب 20 NO استناد 21 M موضع 22 M اقولهم (?) 23 D جميع (?)
24 M خطابى 25 D اتى (?) 26 D, K, is, NO المطلب 27 A, D الاستدراك 28 NO, K الظاهر .. مع اشتماله yok. 29 D y. 30 D, NO y. 31 is السبب 32 is السببى
33 A الموجودين 34 D سببان 35 A الموجود 36 D الفعل (?) 37 M منقول
38 M, K, A, NO, عنهم 39 is, NO ان 40 NO, A, is بواسطة 41 D ارادبهما yer ارادتها
42 D بالسببية 43 D ولا

فان القول بان كل ما له معدات[1] فهو انقص وجودا من معداته[2] بعيد
كيف و الاسباب هنا[3] مثل[4] الامكان و الوجوب ولا وجود لهما اصلا فان قيل
المراد ان[5] السبب الموجد بالنظر الى بعض ما له دخل فى السببية[6] اتم وجودا
منه بالنظر الى بعض اخر منها[7] قلنا هذا اعتبار[8] وهمى محض فانه لا معنى
لقول من يقول ان وجود العقل الاول بالنظر الى وجوبه بالغير اتم من وجوده[9]
بالنظر الى امكانه[10] فان وجوده فى ذاته لايتفاوت بهذا المعنى[11] فى التمام
والنقصان فكيف اذا قيل وجود المبدأ الاول بالنظر الى وجوب العقل الاول
به اتم من وجوده بالنظر الى[12] امكان العقل الاول فى ذاته فان اللازم
مما اختاره من ان موجد جميع الممكنات ليس الا المبدأ الاول هو هذا[13]
وهذا قول لايرضى عاقل ان[14] يتفوّه[15] به ولا بما يستلزمه و لعمرى ان
كلامهم فى هذا المطلوب[16] الجليل مما[17] اذا نظر[18] المتامل الى اية[19] جهة منه
يتبين له وجوه[20] من الفساد ولهذا من كان دأبه[21] الذب[22] عنهم و كان
يجهد فى ذلك كل الجهد[23] اعترف هنا بورود كثير مما اوردنا[24] عليهم
ولئن[25] قطع الطالب للحق النظر[26] عن جميع ما قررناه وغيره[27] مما تركناه ونظر
بعين الانصاف فى[28] انهم حصروا جهات تعدد[29] المعلول الاول فى ثلاث[30]
مع ان[31] له ذاتا[32] و امكانا و وجوبا بالغير و وجودا منه[33] و تعقلا لذاته
و تعقلا لفاعله و تعقلا[34] لمعلولاته[35] الى غير ذلك ثم كيف صدر عما
هو اقرب الى الوحدة الحقيقيه[36] و هو العقل الثانى اشياء[37] كثيرة[38] جدا
وهى[39] الفلك الثامن بما فيه من الثوابت الغير المحصورة و ما رصد[40] منها[41]

---

1 İS بعدان 2 İS سدابه 3. NO هناك 4 D y. 5 D y. 6 NO السبب 7 D y.
8 NO اعتبارا ; A اعتبارى 9 D جوده 10 NO مكان 11 D, NO, K, A y; İS بهذا المعنى y. 12 K
وجوب العقل ... بالنظر الى yok. 13 D بهذا 14 D y. 15 D ينفوه (?) ; A يتفق 16 D, NO, İS
المطلب 17 NO فا (?) 18 NO نصر (?) 19 NO انه 20 D وجوده 21 İS دايه 22 İS
الرب 23 D الجهة 24 M يورد 25 NO ولس (?) ; İS ونبس (?) 26 D y. 27 NO غيرها
28 D y. 29 İS تعددجهات ; NO تعلت (?) 30 D, K, A, NO, İS ثلث 31 NO انه 32 NO ذاتان
33 İS معه 34 D, NO, A, İS تعقلات (?) 35 NO المعلولات 36 D الحقيقة 37 NO ستاء
38 NO كثيرا 39 İS هو 40 D صدر 41 İS فيها

الف و مئتان[1] و هذا خلف و ما صدر عما بعده الى العقل العاشر مع ما[2] بعده
من[3] تلك الوحدة مثل ذلك بل عشر عشيرة[4] وكذا صدر عن العقل : الثالث
و الرابع و الخامس اجرام اكثر مما صدر عن العقل السادس فان افلاك
العلويات اى زحل و المشترى[5] و المريخ الصادرة[6] عن[7] العقول[8] الثلاثة[9] على
زعمهم اكثر بجزء[10] واحد من فلك الشمس الصادر عن العقل السادس
لان كلا[11] منها[12] مشتمل على تدوير[13] دون[14] فلك الشمس وكذا اجزاء
فلك عطارد زائدة على اجزاء فلك القمر بواحد و امثال ذلك
من احوال العلويات و السفليات لكفاه فى ان[15] يتضح له ان ما اوردوه[16]
فى هذا المقام من الخيالات مما لو بنى[17] عليها اهون المطالب
لكان اوهن[18] من[19] نسج العناكب فكيف ما هو اجل[20] الامور و اعظمها
و هو[21] بناء السموات و الارضين و كيفية وجودها عليها ولئن[22]
اشتغلنا[23] بدفع ما تكلف به[24] بعضهم فى التفصى[25] عن الاشكالات
الموردة عليهم لطال[26] الكلام و تشتت[27] المرام و الحق ان
التصدى للاطلاع على[28] كنه كيفية ايجاد الله تعالى للعالم خوض[29] فى لجة[30]
غامرة لايبدو ساحلها ولا ينجو داخلها[31] سيما بمجرد نظر[32] العقل
فعلى العاقل ان[33] لايتجاوز[34] ما تحقق من متين[35] النقل[36] او تيقّن[37] من براهين[38]
العقل[39] و الله الهادى و اليه النهايات[40] و منه المبادى

---

1 D, K, A, مائتان 2 D, A, NO, K, is y. 3 D, is, A, K عن 4 NO عشرة
5 NO, is مشترى 6 is الصادر 7 is من 8 NO العقل 9 D, K, A, NO, is الثلثة
10 is بجز 11 D كل (?) 12 D منهما 13 is ترديد (?) 14 D دور 15 is زائدة على ... لكفاه فى ان
اجزاء yok. 16 NO, A, is اورده 17 is y. 18 D y. 19 is y.
20 K اول ; M ماهواجل yer. باهول ; is ماهومول 21 D y. 22 D وليئن (?) ;
K ولو 23 A شغلنا 24 D y. 25 D التقصى 26 NO لطالب ; is اطال 27 is
وَنُبِيَتْ ; M لتشتت 28 NO y. 29 is y. 30 is البحر ; NO الحته (?)
31 is اذاحلّها 32 is y. 33 is اذ 34 D تجاوز 35 A, is متن , D مبين 36 is العقل
NO ikibefa. 37 is ينفى (?) ; D بيقين 38 D جهة البراهين 39 is النقل 40 D المهابات (?).

المبحث الرابع اثبات الصانع للعالم[1]

اعلم ان المليين لما قالوا بحدوث[2] العالم لزم[3] لزوما[4] بينا احتياجه[5] الى صانع لايكون فى وجوده محتاجا الى غيره دفعا للتسلسل اذ احتياج كل حادث الى موجد يوجده لايخفى على عاقل[6] بل قيل هو معلوم للحيوانات العجم ايضا و الدهرية يقولون بقدم العالم و باستغنائه عن الصانع وهذا و ان كان باطلا[7] و لكن لايلزمهم[8] ما يلزم الفلاسفة القائلين بقدم العالم مع احتياجه الى الصانع الموجد الواجب الوجود لذاته مستدلين عليه بان العالم ممكن بالاتفاق[9] و معنى الامكان استواء طرفى[10] الوجود و العدم بالنسبة الى ذات الممكن وترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح محال بداهة[11] فوجود العالم محتاج[12] الى مرجح له وذلك المرجح لايجوز ان يكون ممكنا غير منته الى واجب[13] و الا يلزم[14] التسلسل و لا ممتنعا و هو ظاهر فثبت انه واجب الوجود و هو المطلوب و الاعتراض عليهم ان احتياج الممكن و لو كان قديما فرضنا الى ما يترجح به احد طرفيه مما لا شبهة فيه[15] لكن الكلام فى الفاعل المفيد[16] لوجوده مثلا و فعل الوجود و افادته يقتضى البتة وقتا يكون الوجود قبله غير حاصل و لا يتصور هذا فى القديم فان قيل نحن[17] نتجوز[18] كما مر[19] فى اطلاق الفاعل و الصانع ومرادنا بهما علية[20] لا يمكن[21] وجود العالم بدون وجودها[22] قلنا يلزمكم جواز عدم[23] انتهائها الى علة واجبة[24] الوجود[25] لذاتها لان تجويزكم لوجود[26] حوادث[27] متعاقبة الى غير النهاية مستلزم لجواز عدم انتهائها[28] الى الواجب مع كون كل منها[29] علة لاخر منها الى الحادث اليومى فان ترتب[30] اجزاء الزمان و ما فيها كترتب افراد العلية[31] فاذا جاز ان لا تنتهى اجزاء الزمان[32] و ما فيها[33] الى جزء لا جزء[34] قبله والى شئ لاشئ قبله بالزمان فليجز[35] عدم انتهاء افراد العلية[36] الى علية[37] لا علية قبلها[38]

---

1 İS المبحث ... للعالم yok. 2 İS iki defa 3 D y. K لزمهم 4 D لزوادما (?) 5 D احتياج 6 NO قائل 7 NO بطل (?) 8 NO يلزم 9 NO التفاق (?) 10 M مانى (?) 11 D, A, İS, K بديهة 12 NO محتاجا 13 NO الواجب 14 D لزم 15 K y. 16 NO المبتداء 17 M y. 18 D يتجوز 19 M y. 20 A, K, İS, NO علة 21 NO الا (?) 22 D وجودنا 23 NO عدم جواز 24 D واجبتا 25 D لوجود 26 İS بوجود 27 M وجودات 28 K الى علة واجبة... انتهائها tashihle yanda. 29 NO, İS منها 30 İS ترتيب 31 İS العلة 32 NO, İS افراد 33 D كترتب افراد ــ وما فيها yok. 34 D y. 35 NO فلير (?) 36 İS العلة 37 NO, İS علة 38 NO, İS علة

فان الدلائل[1] الدالة[2] على استحالة وجود[3] امور[4] غير متناهية ان تمت دلت على استحالته[5] مطلقا سواء كانت تلك[6] الامور مجتمعة فى الوجود او لا وسواء كانت مترتبة[7] او لا كما بينا فى اوائل الكتاب وان لم[8] يتم لم يثبت عدم جواز شئ من الصور الثلاث[9] فاذا[10] لم يجعلوا تلك الدلائل مثبتة[11] لعدم جواز صورتين من الصور الثلاث[12] فلا يثبت لها[13] عدم جواز الاخرى[14] ايضا[15] فان قيل لنا دليل على استحالة تسلسل العلل الى غير النهاية دون تسلسل[16] ما سواها[17] بل على اصل المدعى اعنى ثبوت علة للعالم[18] واجبة بذاتها تقريره[19] ان موجودات العالم لو[20] كان بعضها علة لبعض الى غير النهاية لحصلت سلسلة من ممكنات غير متناهية وهو يستلزم المحال والملازمة الاولى بينة[21] اذ المفروض عدم تناهى العلية بين[22] تلك الموجودات فلو كان منها ما هو غير[23] محتاج الى العلة لتناهت[24] العلية هذا خلف والمحتاج الى العلة ممكن قطعا واما الملازمة الثانية فلان مجموع تلك السلسلة ممكنة اذ هى محتاجة الى اجزائها والمحتاج الى شئ اى شئ كان ممكن سيما[25] اذا كان المحتاج اليه ممكنا بل ممكنات غير متناهية وموجودة لا ان جميع[26] اجزائها موجودة اذ هى ليست الا عللا ومعلولات ويجب اجتماع العلة والمعلول فى الوجود وعدم المركب لا يعقل الا بعدم جزء[27] من اجزائه[28] فلها[29] علة موجدة[30] مستقلة بمعنى انه لا يكون لها[31] شريك فى ذلك الايجاد خارج عنها اصلا اذ لابد لكل ممكن فى وجوده منها فعلتها اما نفسها وهو ضرورى البطلان وينبه[32] عليه[33] بان العلة الموجدة للشئ يجب ان تكون متقدمة بالذات عليه[34] ولا يتصور تقدم الشئ على نفسه واما جزؤها[35]

---

1 is, NO الدليل 2 is, NO الدال 3 D ووجود 4 A امر 5 D, NO استحالة 6 is y متبتا NO; مبنية 7 M, D, K, A مرتبة 8 NO y. 9 D, NO, IS, A, K الثلث 10 is فان 11 D التسلسل 12 D, NO, is, A, K الثلث 13 D, K, is بها 14 NO الآخر 15 A y. 16 NO التسلسل 17 NO سويها 18 D العالم 19 NO تقريرا 20 NO (?) او 21 NO ان 22 D تبين (? 23 M, is, NO, K, A yok. (?) 24 NO التناهت 25 is فيما 26 is, A لان yer. لان 27 D y 28 D اجزائها 29 A فلهذا 30 D موجودة 31 NO, is له 32 D نبه; NO منه 33 NO علة olmalı. 34 is y. 35 M, NO, K جزءها .

فاما كل جزء و هو باطل لانه لا شئ من الاجزاء كافيا فى وجود السلسلة فضلا عن كل جزء و ايضا يلزم توارد[1] العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص اعنى مجموع السلسلة وكل جزء منها اما الاول[2] فظاهر و اما الثانى فلان الموجد المستقل للمركب الذى هو[3] كل جزء منه[4] ممكن لابد ان يكون موجدا لكل جزء منه اذ لوكان لشئ[5] من اجزائه[6] موجد[7] اخر[8] لاحتاج المركب اليه ايضا فلا يكون المفروض[9] موجدا[10] مستقلا[10] فيتوارد كل[11] الاجزاء بالعلية على كل جزء منها وايضا يلزم ان يكون كل[12] منها[12] علة لنفسه و لعلله لما بينا و لا يخفى استحالته

واما جزء واحد بعينه وهو ايضا باطل للزوم مثل[13] ما ذكرنا فى القسم السابق ولان علته[14] اولى بكونها علة المجموع[15] لان ايجادها[16] لاجزاء المجموع[17] اكثر و اما خارجة[18] عنها وهذا ايضا باطل[19] لانها[20] لايخلو اما ان يوجد جزء من اجزاء السلسلة اولا وكلاهما باطل[21] اما الاول فلانه لايخلو اما ان يكون لذلك الجزء علة فى السلسلة فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد او لا يكون[22] فيلزم الخلف من جهتين اذ المفروض ان لكل جزء علة فى السلسلة و ان السلسلة غير متناهية[23] وعلى هذا التقدير لزم تناهيها اذ هذا الجزء صار طرفا[24] لها و اما الثانى فلان الموجد[25] المستقل موجد[26] للمركب مطلقا لا بد ان يكون موجدا لجزء منه اذ لو وجد جميع الاجزاء منه[27] بدونه[28] لوجد المركب بدونه[29] لان جميع الاجزاء نفس المركب فلا يكون موجدا له واذا استحال كل واحد من اقسام الشئ استحال ذلك الشئ فثبت استحالة ان يكون للسلسلة[30] المفروضة علة موجدة و اذا استحال ان يكون لها علة فاستحالت[31] هى لاستحالة الملزوم باستحالة[32]

---

1 D توادر (?) 2 D اولا 3 D, NO, İS y. 4 M, D من 5 D, İS شئ 6 NO اجزاء 7 D, İS موجدا 8 NO احرة (?) 9 D مفروض 10 NO, K iki defa 11 NO لكل 12 İS y. 13 A y. 14 D عليته 15 NO, İS للمجموع 16 M اتحادها ; NO noktasız. 17 NO المجمول ; D لان ايجادها لاجزاء المجموع yok. ; bu ibare A'de tashihle. 18 D خارجا 19 D مط (?) 20 M, A لانه 21 İS باطلان 22 D فيلزم توارد ... اولايكون yok. 23 M متناه 24 İS اظرفا 25 M y. 26 D, A, K y. 27 K, A, İS, M, NO y. 28 D بدون 29 NO لوجدالمركب بدونه yok. 30 D السلسلة ا (?) 31 D فاستحاله ; İS فاستحالته 32 İS فاستحالة

اللازم[1] و استحالتها[2] هى المطلوب الاول واذا استحالت هى لزم[3] انتهاء سلسلة عليه[4] اجزاء العالم الى غير ممكن ولا يخفى انه لايجوز ان يكون ممتنعا فتعين ان يكون واجبا بذاته فثبت ان موجد العالم واجب بذاته و هو المطلوب الثانى الذى هو الغاية[5] قلنا مجموع الاشياء ليس الا نفس تلك الاشياء فلا يتصور ان تكون له علة غير مجموع علل تلك الاشياء سواء كانت العلل من تلك الاشياء او خارجة عنها[6] و هذا ضرورى و يوضحه[7] النظر الى حال المجموع الواقع بان[8] يعتبر[9] المبدأ الاول مع عدة معلولات كالعقل الاول والثانى والثالث مثلا او كالعقل الاول و النفس الاولى و الفلك الثامن[10] فهنا[11] مجموعان واقعان كل منهما من اربعة اشياء وكما ان علل تلك الاشياء الاربعة فى كل منهما المبدأ الاول والعقل الاول و العقل الثانى كذلك علة كل من المجموعين[12] ليست الا هذه الامور الثلاثة[13] ولا يعقل الا ان يكون كذلك و لا يتفاوت الحال بان تكون تلك الاشياء متناهية كانت[14] أو[15] غير متناهية ففى السلسلة المفروضة علة مجموعها مجموع علل[16] اجزائها فان قيل هذا كلام خارج عن قانون التوجيه[17] فانا حصرنا[18] اقسام علة السلسلة وبينا بطلان كل قسم بالدليل ويسمى مثل هذا فى المنطق القياس المقسم فعلى المعترض ان يقدح اما فى الحصر او فى مقدمة من مقدمات الدليل[19] وليس فى هذا[20] الكلام شئ من ذلك قلنا هذا نقض اجمالى[21] للدليل بانه مصادم للضرورى فهو غير تام بجميع مقدماته وتمهيد[22] لان يتضح ما نذكر[23] بعده وتفصيله[24] انا نختار[25] ان علة السلسلة جزء معين منها و هو مجموع ما قبل[26] المعلول الاخير الذى هو ليس بعلة[27] لشئ[28] وطرف للسلسلة[29] من[30] جانبها المتناهى و ما ذكرتم

---

1 D للازم 2 is, NO استحالته 3 D لزو (?) 4 is علة 5 is العالم 6 M سواء كانت ... خارجة عنها ; K y. 11 NO فيها 12 M المجموع 13 D الثلث ; NO, A, is, K الثلثة 14 NO, A, is, K, M y. 15 M, NO, A, is و 16 M حل 17 M, A, K, D yok. 18 D حضرنا 19 A, NO, K, M الدلائل 20 D y. 21 A اجمال (?) 22 is ممهد (?) 23 D يذكر ; NO ندكره ; is بالذكر 24 NO بعصه 25 is ان ; NO لانا 26 D قيل 27 D علة 28 NO, is الشئ 29 A السلسلة 30 is y.

yok. 7 D, A توضيحه 8 is فان (?) 9 is تغير 10 M الثانى ;

من وجوه بطلان هذا الشق كلها ممنوعة[1] اما[2] الاول فلان هذا الجزء كاف
فى وجود السلسلة لانه اذا وجد وجد[3] المعلول الاخير قطعا فوجود[4] السلسلة[5] لا
يتخلف عن وجود جزئها[6] الاخير ؛ واما الثانى فلان قولكم الموجد المستقل المركب
يجب ان يكون موجدا لكل جزء منه ان اردتم به[7] انه يجب ان يكون هو
بعينه موجدا لكل جزء فهو ممنوع[8] و الا لزم اما[9] تخلف المعلول عن العلة
المستقلة[10] و اما تقدمه عليها وكلاهما محال وذلك فيما اذا كان المركب مرتب
الاجزاء بالزمان فاما ان يكون علة المركب وقت[11] وجود الجزء الاول فقط
موجودة[12] او لا فعلى الاول يلزم تخلف المعلول وهو المركب وجزؤه[13] الاخير[14] ايضا[15]
عن علتها[16] المستقلة[17] و[18] على الثانى يلزم تقدم المعلول و هو الجزء الاول
على[19] العلة[20] و ان[21] اردتم به[22] انه يجب ان يكون هو بنفسه او بما هو داخل فيه موجدا
لكل جزء فهو مسلم[23] ولا يلزم[24] التوارد المذكور اذ علة السلسلة هى[25] مجموع ماقبل المعلول الأخير وليس شئ آخر علة
مستقلة لها وعلة هذا المجموع مجموع ماقبل جزئه[26] الاخير[27] لاغير وكذا فى المجموع الثانى و الثالث وما بعدهما[28]
الى غير النهاية و جميع هذه العلل اعنى المجموع[29] الثانى الى ما لا نهاية له داخلة
فى المجموع الاول الذى هو علة السلسلة و كل منها علة مجموع[30] من السلسلة
و كل فرد علة لفرد[31] على ما هو المفروض فالمجموع الاول الذى هو موجد السلسلة
بالاستقلال موجد لكل[32] جزء منها بما[33] هو داخل فيه و على هذا[34] القياس المجموعات[35]
الاخر وليس فيه توارد[36] علتين لا على[37] السلسلة و لا على[38] شئ من اجزائها
من هنا خرج[39] الجواب عن الوجه الثالث فتامل و اما الرابع فلان ما
ذكروه من الاولوية ممنوعة و ما اوردوه[40] فى بيانها مدفوع بان الجزء الذى

---

1 D ممتنعة 2 NO واما 3 M, D y. 4 A, İS, K ووجود 5 D لانه اذا وجد ... السلسلة
6 D جزيتها 7 D, NO, K, İS y. 8 D ممكن (?) 9 K y. 10 M المستقيمة (?)
11 İS دون 12 NO موجودة فقط aşkhide ve iki defa. 13 M الجزء ; A جزء 14 K,
M, NO الآخر 15 M y. 16 A علتهما 17 M المستقيمة (?) 18 NO y. 19 NO iki def
20 NO العلة الاول 21 D فان 22 M, D, K, A, NO y. 23 İS ممنوع 24 NO والا 25 D السلسلة
هى yerine المعلول الاخير ... مجموع ماقبل مستقلة لها وعلة هذا المجموع var. 26 D, M yok. 27 M الآخر
28 NO بعدهما 29 D, M بمجموع 30 NO المجموع ; A جزء 31 D, NO الفرد 32 A كل ; D الكل
33 İS مما 34 D y. 35 D المجموعة 36 D توادر 37 İS علة 38 NO السلسلة ولا على y. 39 NO خرج
40 NO, İS, A اورده

اخترناه للعلية متعين لها اذ هو المستقل بايجاد السلسلة دون غيره وبما قررناه اندفع ما قال بعض الافاضل فى جواب هذا الاعتراض من[1] انه لايجوز ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتاثير بمعنى ان لا[2] يكون لها شريك فى التاثير فى تلك السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا[3] فى نفسه قطعا ووجه اندفاعه ما بيناه من انه لايلزم ان يكون موجدا[4] لكل بنفسه موجدا[5] لكل[6] جزء منه بل يجوز ان يكون موجدا للاجزاء[7] بما هو داخل فيه وابعد منه ما قال فى موضع اخر من ان ما قبل المعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة[8] بل وجب به[9] المعلول[10] الاخير ووجب بهما[11] الجملة لا بالاول[12] وحده والكلام فيما يوجب[13] الجملة بذاته فاندفع الاعتراض ولايخفى عليك فساد هذا الكلام لان المعلول الاخير مع مجموع ما قبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بهما وهو تعليل الشئ بنفسه مع انه لو تصور هذا لزم بطلان[14] الاستدلال[15] اذ على هذا التقدير لم تحتج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم انقطاعها و[16]ثبت[17] الواجب[18] كما هو المدعى[19] وليس المقصود من الاعتراض الا هذا ويلزم مما[20] ذكره ان يكون اجزاء المعلول المركب حتى جزؤه[21] الصورى من تمام موجده[22] المستقل لان المعلول لايجب بدونها وليس كذلك وما قررنا من الاعتراض هو مراد من قال علة السلسلة نفسها على معنى انه تكفى نفسها من غير حاجة الى خارج عنها فان الثانى منها علة للاول[23] والثالث علة للثانى[24] وهكذا فلكل[25] واحد من آحاد[26] السلسلة علة فيها فلما لم تكن الجملة المأخوذة على[27] هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة غير علل[28] الافراد ولا استحالة فى تعليل[29] الشئ بنفسه

---

1 M, NO من : y. 2 D لما 3 D لمؤثرا 4 NO موجد 5 İS لكل بنفسه موجدا yok. 6 A الكل 7 NO للآخر 8 K سلسلة 9 İS جملة... وجب به yok. 10 D معلول 11 D بها ; İS لهما 12 İS لابالاول yer. لانا الاول 13 İS يجب 14 İS y. 15 İS ما 16 İS أو 17 İS, D يثبت 18 M لواجب 19 A المدعا 20 A ما 21 Bütün nüshalar جزئه 22 İS موجد 23 D للاولى ; NO, İS الاول 24 D الثانى 25 NO فكل ; İS كل 26 İS y. 27 İS علة (?) 28 İS العلل (?) 29 M تعلق تعلق tan sonra تعليق var, ibare تعلق تعليق şeklinde(?).

على هذا الوجه و هو ان يعلل الاشياء[1] كل واحد منها بما قبله[2] [كما] فى الترتيب[3]
الطبيعى فلا تحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فتكون معللة[4]
بنفسها على معنى انها كافية فى وجودها بما فيها[5] و انما المستحيل تعليل شئ
واحد معين بنفسه وانما قلنا مراده ما قررناه لانه صرح مرارا[6] ان مراده بالنفس ما هو غير خارج فيظهر[7] من تكريره[8] التفسير
ان مراده بالنفس ليس[9] حقيقتها بل ما[10] هو الداخل فيها و مراده بكل واحد من
الاشياء فى قوله لا استحالة فى ان يعلل[11] اشياء كل واحد بما قبله فى الترتيب[12]
الطبيعى المجموعات[13] الواقعة فى السلسلة من تمامها و مما[14] نقص[15] منه[16] بواحد او[17] باثنين[18]
او بثلاثة[19] الى غير[20] ذلك[21] يدل[22] على هذا انه جعل المعلل الجملة المأخوذة
كذا[23] وعلتها علل[24] الافراد وغير ذلك مما يظهر من التأمل فى كلامه وكذا المراد
مما قبله فانه ايضا المجموعات[25] بخلاف قوله اولا الثانى منها علة للاول[26]
والثالث علة للثانى[27] وهكذا[28] فان مراده[29] بالاول[30] والثانى و الثالث وغيرها الآحاد[31]
لا[32] المجموعات والحاصل ان مراده ما اخترناه وقررناه فاندفع عنه ايضا ما قال
ذلك الفاضل فى جوابه من انه لا شك ان آحاد السلسلة موجودات ممكنة
كما ان كل واحد منها موجود[33] ممكن وكما ان الممكن الموجود محتاج الى علة
موجدة كافية فى ايجاده[34] كذلك[35] الممكنات الموجودة محتاجة الى علة موجدة
كافية[36] فى[36] ايجادها[37] بالضرورة و لما كان لكل واحد من تلك السلسلة
علة موجدة هى[38] داخلة فى السلسلة كانت العلة الموجدة للكل جميع
تلك العلل الموجدة[39] للآحاد[40] وحينئذ نقول[41] جميع تلك العلل التى
هى علة موجدة للسلسلة[42] باسرها اما ان تكون عين السلسلة او

---

1 M, K, A, D اشياء　2 M سبق　3 M كالترتيب　4 M علة　5 M قبلها
6 D مرادا　7 A فظهر　8 is تكراره　9 M ليس هو　10 D y.　11 NO, A تعلل
12 M, is الترتيب　13 M للمجموعات　14 is لما ; K ما　15 K, D, is نقص　16 is منها
17 D و　18 D, A اثنين　19 D, NO, A, K, is بثلثة　20 is غيره　21 is y.
22 NO, is دل　23 D وكذا　24 D فى علتها ; M عينها　25 NO المحمولات (?)
26 NO, is الاول　27 D, NO, A, K, M y.　28 is الثانى　29 M مراده به ; D مراده بان
30 M, D الاول　31 M, A y.　32 NO ولا　33 A موجودة　34 K ايجادها　35 D وكذلك
36 NO iki defa.　37 NO ايجاده ; NO كذلك الممكنات ... ايجادها iki defa.　38 D وهى　39 D الموجودة
40 D لآحاد　41 A يقول　42 D موجودة

داخلة فيها او خارجة عنها والاول اعنى ان يكون مجموع السلسلة علة
موجودة[1] له محال لان العلة الموجدة[2] لشئ سواء كان ذلك الشئ
واحدا معينا او مركبا[3] من آحاد متناهية او غير متناهية[4] يجب ان يتقدم بالوجود
على ذلك الشئ ومن المحال تقدم[5] المجموع على[6] نفسه[7] ووجه اندفاعه
نه[8] علم ان مختاره فى الحقيقة هو الشق الثانى وهو يتكلم على اختيار
الشق الاول فهو ايراد على[9] ظاهر عبارته والعجب ان ذلك الفاضل
تكرّر[10] هذا الجواب فى كتبه مع ظهور[11] اندفاعه على ان فى تقريره ترديدا
قبيحا وذلك انه بعد ما حكم بلزوم ان تكون علة مجموع السلسلة علل
الافراد التى[12] كل واحدة منها داخلة فى السلسلة تردد ان تلك العلة
اما نفس السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها وهو بمنزلة ان يقال
هذه الجملة من اجزاء[13] الشئ اما غير خارجة عنه او خارجة عنه[14] ولاخفاء
فى قبحه اذ لا احتمال ولا توهم للخروج والترديد ينبغى ان يكون بين
اشياء يكون[15] لكل منها احتمال[16] توجيه[17] وانما اشتغلنا[18] هنا[19] بالرد عليه
مخافة ان يتوهم القاصرون بسبب اصراره على جوابه ان الاعتراض
المذكور مندفع عن[20] الدليل ثم ان ههنا شيئا اخر وهو ان هذا الدليل
لا اختصاص له باستحالة تسلسل العلل[21] الغير المتناهية بل على تقدير
تمامه[22] يدل على استحالة تسلسلها ولو كانت منتهية الى الواجب
فان محصله جار[23] فيه[24] ايضا وان كان فى طريق اثبات بعض المقدمات
تفاوت وتقريره ان يقال لو تسلسلت[25] العلل منتهية الى الواجب لحصلت[26]

---

1 D موجودة   2 D الموجودة   3 D حربيا (?)   4 İS غيرمتناهية yok.   5 A يقدم (?)
6 D عليه   7 D y.   8 İS y.   9 NO عليه   10 M كرر   11 D ظهوره   12 M y.; İS الى
13 K اجزائه   14 K,D اوخارجة عنه yok; NO iki defa.   15 İS اشياءيكون yok.
16 İS احتمالاً   17 K يوجه ; D,A بوجه   18 İS استغنى   19 D ههنا   20 M,K على
21 D العالم   22 NO,İS تمامها   23 İS حارية   24 İS y.   25 İS تسلسل = تس
26 İS لحصل

سلسلة كل جزء منها علة[1] لاخر[2] وهو يستلزم المحال بيان الملازمة الثانية ان السلسلة ممكنة لانها محتاجة الى غيرها الذى هو اجزاؤها[3] و[4]المحتاج الى الغير سيما الى الممكنات ممكن قطعا فهى محتاجة الى علة مستقلة فى ايجادها ولا يعقل ان تكون علتها غير جميع علل اجزائها الممكنة فنقول جميع تلك العلل اما نفس السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والكل محال اما الاول فظاهر واما الثانى فلانها ان[5] كانت كل واحد من اجزاء السلسلة فهو باطل لان شيئا[6] من اجزائها ليس[7] جميع تلك العلل فكيف كل[8] جزء منها ولان من اجزائها ماليس له دخل فى تلك العلل وهو جزؤها[9] الاخير الذى هو معلول محض ولانه يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وهو مجموع السلسلة وهو ظاهر[10] وكذا كل واحد من اجزائها الممكنة لان الموجد المستقل للمركب لابد ان يكون موجدا مستقلا لكل جزء من اجزائه الممكنة[11] ولانه يلزم ان يكون كل من الاجزاء الممكنة علة لنفسه ولعلته الممكنة أو[12] لعلله الممكنات وان كانت[13] بعضا معينا من الاجزاء فهو ايضا باطل لما ذكرنا من ان شيئا[14] منها ليس جميع تلك العلل ومن التوارد ولانه ان كان من الاجزاء الممكنة فعلته اولى منه بان تكون علة السلسلة[15] ويلزم ان تكون علة لنفسه وفى غير الممكن الاول لعلته ايضا و[16]ان كان الواجب يلزم ان يصدر من[17] الواحد الحقيقى اشياء كثيرة هى السلسلة وكل واحد من اجزائها واما الثالث فلظهور الخلف اذ لايتصور ان تكون جملة من اجزاء الشئ خارجة عنه كما اشرنا اليه ولانه ان[18] كان واجبا تعدد[19] الواجب و[20]ايضا لابد ان يكون موجد الجزء منها فان كان جزءها الاول لزم امكان الواجب وان كان جزأ[21] اخر[22] فاما ان يكون لذلك الجزء

---

1 is على 2 is الآخر 3 D,K اجزاءها 4 No y. 5 D لو 6 K شياء (?) 7 A ليست 8 D لكل ; M,K,A بكل ; is يجعل 9 D جزئها ; K جزءها 10 is لان شيئا من اجزائها... ظاهر ; A باطل bu yaklaşık üç satır tashihle yanda. 11 M لان الموجد المستقل... الممكنة yok. 13 D,A كان 12 A و 14 K شياء 15 D سلسلة 16 is و y. 17 A عن 18 D ان y. 19 D بعد (?) 20 A وهو 21 D,A جزء 22 is الآخر

علة فى السلسلة فيلزم[1] توارد العلتين على معلول واحد واما ان لاتكون له[2] علة فيها فيلزم الخلف من جهة ان[3] المفروض ان لكل جزء من الاجزاء[4] الممكنة علة[5] فى السلسلة[6] من جهة ان انتهاء السلسلة يكون اليه لا[7] الى الواجب الاول وان كان ذلك الخارج ممكنا فلما ذكرنا من لزوم امكان الواجب أو[8] الخلف فالالزام[9] وارد عليهم اذهم قائلون بترتب العلل المنتهية الى الواجب[10] ويجوز ايراد النقض الاجمالى على استدلالهم هذا بوجه آخر الزامى ايضا[11] وهو ان يقال لو تم ما ذكرتم فى الاستدلال بجميع مقدماته لزم ان لايصدر من الواجب تعالى موجودا[12] اصلا فلا يوجد شئ من الاشياء[13] وهذا باطل قطعا او[14] يصدر عنه اثنان وهذا باطل بزعمكم اما[15] الملازمة فلانه لو صدر عنه واحد لحصل[16] مجموع هو[17] الواجب ومعلوله وهذا المجموع ممكن موجود لما ذكر فهو محتاج الى موجد مستقل فهو اما نفس المجموع او داخل فيه او خارج عنه والقسم الاول باطل وهو[18] ظاهر[19] وكذا الثالث لان هذا[20] الموجد الخارج ان كان واجبا[21] لزم تعدد الواجب وايضا لابد ان يكون موجدا لجزء من المجموع لما ذكر[22] فان كان جزؤه[23] الواجب فاستحالته بينة وان كان الجزء الاخر لزم توارد العلتين عليه وان كان ممكنا فللوجه الاخير من الوجهين المذكورين على تقدير كونه واجبا وعلى كل تقدير[24] ننقل الكلام[25] الى مجموع المجموع الاول وعلته[26] الخارجة[27] حتى تتسلسل[28] العلل واما الثانى فان كان ذلك الموجد الجزء الصادر فعلته[29] اولى بذلك[30] ويلزم ايضا ان يكون علة لنفسه[31] لما مر وان كان الواجب لزم صدور[32] اثنين منه اعنى الصادر المفروض اولا والمجموع ففى[33] ما عدا الاخير[34] من المحتملات لزم امتناع صدور شئ من الواجب[35] على[35] تقدير صدق بعض من[36] مقدمات الدليل وفى الاخير لزم صدور الاثنين منه فعلم ان صدق[37] جميع

---

1 M, K ولزم 2 D y. 3 D y. 4 D اجزآء 5 İS علة ... واما ان لاتكون yok.
6 D المسئلة 7 NO للا (?) 8 A, M أو yerine و 9 D فلا لزم ; NO فالزام
10 A الواجب den sonra ومعلوله الاول var. 11 İS y. 12 NO موجبا 13 M الله تعالى (?) 14 D قطعا أو ... ان يصدر من الواجب ibaresi yok. 15 D بيان
16 İS يحصل ; D لوصل 17 İS هذا 18 D باطل وهو y. 19 İS وهو ظاهر yok. 20 İS y.
21 D الواجبا (?) 22 D, A ذكرنا 23 D, A, İS جزء 24 M على تقدير ... كل تقدير yok 25 D كلام
26 D عليه 27 İS الخارجية 28 M, NO, A, D تسلسل 29 D فعليه 30 D لذلك 31 NO النفسه (?) 32 D مصدور 33 A نفى (ففى den tashih). 34 D الأخيرين 35 K yok.
36 D, NO, K y. 37 M, D ان صدق yok.

المقدمات[1] يستلزم احد الامرين وهو المطلوب فان قيل الالزام[2] غير وارد عليهم[3]
لانه لا[4] يلزم هنا[5] صدور الاثنين من الواجب بجهة واحدة كما تخيلونه اذ يجوز
ن يصدر عنه بحسب[6] ذاته شئ و باعتبار صدور هذا الشئ عنه يصدر
المجموع قلنا اعتبار الشئ معه عين اعتبار المجموع فلا يتحقق هنا[7] امران
احدهما يكون[8] واسطة[9] فى نفس الامر لصدور الآخر والا يتاتى[10] فى كل[11] صورة
يصدر عن واحد حقيقى اثنان[12] و اكثر[13] اظهر من هنا فلا تبقى لادعائهم هذا
فائدة فيعود الالزام عليهم بكلامهم وليس المطلوب هنا[14] الا هذا[15] فان قيل
الممكن و المحتاج الى العلة فى نفس الامر هنا[16] شئ واحد ليس الا
وهو ذلك الصادر عن الواجب و ليس بعد صدوره عن علته
شئ آخر محتاج الى علة غير[17] علته[17] و احتياج غير احتياجه و ما يقال
ان المجموع ممكن اخر فله احتياج الى علة مجرد اعتبار لا يلزم
منه فساد فى نفس الامر[18] وانما يلزم لو كانا[19] ممكنين مستقلين بحيث يكون
احتياجاهما متغايرين[20] بالذات و ليس كذلك[21] قلنا هذا لا يبعد[22] لكنه
عليكم لا لكم[23] اذ يتوجه[24] حينئذ على[25] استدلالكم ان يقال بعد صدور[26] كل
جزء عن[27] علته[28] لا يبقى فى نفس الامر شئ آخر له احتياج الى علة
بحيث لو فرض عدم صدوره عنه صدق[29] انه لم يصدر المجموع عن علته
فنلتزم[30] نحن[31] ان ما ذكرتم فى دفع النقض حق فالتزموا انتم[32] ايضا
ان استدلالكم عن اصله ساقط .

---

1 D المقدمات... الدليل وفى الاخير yok. 2 M لالزام 3 İS y. 4 D y. 5 D ههنا 6 D يجب
7 D عنها 8 K, İS ان يكون 9 D بواسطة 10 D والايتاتى yok. 11 NO الكل 12 İS أو
13 İS الاكثر 14 D ههنا 15 NO الاهذا yok. 16 İS y. 17 D y. 18 M فى نفس yok
19 İS كان 20 D متغايران 21 NO كذلك هذا 22 K يتعد 23 NO, İS لا لكم yerine
لانكم 24 İS okunamadı هوحى gibi. 25 M y. 26 D صورة 27 İS من 28 D
علة 29 D صدقه 30 İS فيلزم ; D, NO فنلزم 31 İS نحن yerine عن هذا 32 İS انهم

المبحث الخامس توحيد الاله جل وعلى[1] اى نفى الكثرة عنه

و[2]الكثرة فى الاشياء تتحقق[3] اما بحسب الجزئيات كما يقال فى الانسان كثرة اى له افراد متعددة او بحسب الاجزاء الذهنية بان تكون[4] ماهية الشئ مركبة من جنس و فصل او بحسب الاجزاء[5] الخارجية بان تكون[6] ذاته مركبة[7] فى الخارج[8] من اجزاء اما[9] متمايزة فى[10] الوضع كتركب الانسان من اليد والرأس[11] والرجل وسائر الاعضاء وتركب المركبات من العناصر واما غير متمايزة فى الوضع[12] كتركب[13] الاجسام من الهيولى والصورة على زعم الفلاسفة واما[14] بحسب المعروض والعارض[15] وهذا على وجهين اما ان تكون[16] ماهية[17] ووجود عارض لها[18] تكون[19] به موجودة كما فى جميع الممكنات الموجودة عند الجمهور واما ان يكون موجود عرض له موجود[20] آخر كسائر الموصوفات[21] وصفاتها الوجودية فهذه اقسام خمسة للكثرة فنفى[22] الفلاسفة جميعا[23] عن الله[24] تعالى واما المليون فيثبتون البعض[25] على اختلاف فيما بينهم كما ستقع[26] الاشارة اليه فى اثناء المباحث ان شاء[27] الله تعالى[28] لنورد[29] تفصيل الكلام فى[30] نفى الكثرة بحسب الجزئيات فى هذا المبحث و فى نفى الكثرة بالاعتبارات الاربعة الاخرى فى اربعة مباحث اخرى و ينبغى ان نحرر[31] اولا[32] الدعوى فان ههنا[33] مقامات و للناس فيها[34] مقالات اذ لدلالة[35] القدم و وجوب[36] الوجود والايجاد وتدبير[37] العالم واستحقاق العبادة و فى[38] جواز تعدد[39] الموصوف بكل[40] منها خلاف اما[41] القدم[42] اى الوجود الغير المسبوق بالعدم فقد اثبت[43] التعدد فيه[44] جميع الطوائف سوى المعتزلة فانهم وان اثبتوا له تعالى صفات اربع[45] ازلية هى[46] الموجودية[47] والحيية والعالمية والقادرية لكنهم لا يقولون بوجودها بل بثبوتها[48] فقط و[49]يسمون

---

1 İS المبحث .... جل وعلا ibaresi yok. 2 M و yok 3 İS, D يتحقق 4 D, K يكون
5 D لاجزاء 6 D, İS يكون 7 D y. 8 D فى الخارج مركبة من 9 D y. 10 İS
iki defa. 11 A, NO من الرأس واليد 12 K, İS, NO فى الوضع yerine فيه 14 K, A,
NO واما yerine او 13 M كتركب الانسان من اليد... ibaresi yok. 15 D العارض والمعروض 16 D,
İS يكون 17 A ماهيته 18 NO, İS y. 19 D, İS يكون 20 D yok 21 D الموجودات 22 D, K,
ينفى ; A تنفى 23 İS, D, K جميعها 24 İS الاله 25 D النقض 26 D, NO سيقع ; İS سبق 27 İS
انشا 28 NO y İS kıs. ile. 29 D, NO, A ولنورد 30 A y. 31 İS, A يكرر ; K كرر ; D يحرر 32 N
اول 33 D, İS هنا 34 İS, D فيه 35 İS, K, A للاله ; NO الاله ; D للدلالة 36 D الوجوب (?)
37 A تدبر 38 K هى 39 D العدد 40 NO كل 41 NO واما 42 D فى القدم 43 D اثبتت 44 NO به
45 D, K اربعا ; NO اوصافا 46 NO iki defa 47 D الوجودية 48 İS يثبتونها 49 M و yok.

امثالها احوالا ويزعمون ان الثبوت اعم من الوجود وتفصيل مذاهبهم فى هذا موكول الى كتب الكلام فهم المتثابتون[1] فى توحيد الله تعالى[2] فى صفة القدم[3] ولهذا سموا انفسهم باهل التوحيد ثم اهل الحق وان قالوا بصفات[4] موجودة قديمة لله[5] تعالى لكنهم احالوا تعدد ذوات قديمة واما الفلاسفة فقد بالغوا فى تجويز[6] تعدد القدماء فاثبتوا عقولا ونفوسا بل اجساما كثيرة وغير ذلك قديمة وقد مرت[7] اشارة الى تفاصيل مذاهبهم فى[8] ذلك[9] ومن المجوس طائفة يسمون الحرنانين[10] يقولون بالقدماء الخمسة وهى البارى[11] والنفس والزمان والهيولى والخلاء ووافقهم الطبيب الرازى على[12] ذلك[13] واما الايجاد وتدبير العالم فاهل[14] السنة هم القائلون[15] بوحدانية الله تعالى بهما[16] ولا يشركون[17] به شيئا[18] فى ذلك بخلاف سائر الطوائف فان المعتزلة يجعلون جميع الحيوانات موجدين[19] خالقين[20] لافعالهم الاختيارية وان كانت[21] على خلاف[22] ارادة الله تعالى الله عن ذلك[23] لكنهم لا يجوزون خلق جسم بل[24] ذات من غيره تعالى بخلاف الفلاسفة فانهم لا يجوزون خلق جسم اصلا منه تعالى ولا خلق شيء[25] الا مجردا واحدا كما عرفته[26] فيما سبق واما استحقاق العبادة فتوحده[27] تعالى به[28] متفق عليه بين[29] القائلين باستحقاق العبادة سوى ان الثنوية قائلون بوجود الهين للعالم[30] احدهما النور وهو خالق الخير والاخر الظلمة وهو خالق الشر ويسمى[31] بعضهم الاول يزدان والثانى[32] اهرمن فلعلهم يرون استحقاق العبادة[33] لهما[34] واما الوثنية[35] اى عبدة الاوثان وهى الاصنام فهم وان سموا عبدة لها بناء على تسميتهم اياها آلهة[36] غاية[37] تعظيمهم لها لكنهم لا يعتقدون فيها[38]

---

1 iS,D,NO المتناهون 2 M y. 3 M القديم 4 iS الصفات 5 D انه 6 iS تحرير (?)
7 M جرت 8 NO على ; D y. 9 D y. 10 M الخزنانين ; A الخرنانين ; iS,NO,K الحرنانيين
11 iS البارى تعالى 12 iS y. 13 iS,NO y. 14 D واهل 15 D يقولون 16 A بها 17 iS يشتركون
18 iS شيئا به 19 NO موجد 20 NO خالين 21 A كان 22 iS y. 23 K,iS,NO y.
24 M بلا 25 NO حلوا (?) 26 M عرفت ; D عرفة (?) 27 NO فموحد 28 D y.
29 D بين الفلاسفة 30 D y. 31 D سمى 32 iS والآخر 33 NO العباد 34 iS y.
35 D السوثنيه 36 NO الهة 37 iS,D,NO,K,A وغاية 38 iS,NO فيه.

استحقاق العبادة وصفات الالوهية بل يزعمون انها شافعة[1] لهم عند الاله
الحقيقي فلهذا يعظمونها[2] ويتذللون عندها[3] وكذا واجب[4] الوجود توحده[5]
تعالى به متفق[6] عليه بين مثبتي الاله سوى الثنوية[7] والمطلوب بالبحث هنا[8]
ما ذكر في اثبات هذا فنقول لهم على ذلك ادلة[9] احدها[10] انه لو وجد واجبان
لكان[11] وجوب الوجود مشتركا بينهما وهو ظاهر ولا بد من امتياز احدهما
عن الآخر[12] ولا يتصور اثنينية وتعدد[13] بدون امتياز وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز ضرورة فاجتمع في كل منهما شيئان[14] فيكون مركبا فيكون ممكنا لما
سيأتي فلا يكون واحد منهما واجبا والمفروض ان كلا منهما[15] واجب هذا
خلف . والاعتراض عليه[16] ان ما سيأتي من ان كل مركب ممكن مبني على امتناع[17]
تعدد الواجب كما ستقف عليه فجعله مقدمة لدليل هذا الامتناع يؤدي[18]
الى الدور مع ان هذا الدليل انما يتم ان لو كان وجوب الوجود ذاتيا
لهما وهو ممنوع فلم[19] لا يجوز ان يكون عارضا لهما والاشتراك في العارض لا يوجب
التركب[20] في المعروض[21] لجواز ان يكون ممتازا عن مشاركه[22] في ذلك العارض
بذاته فان قيل لا يجوز ان يكون الوجوب[23] الذاتي عارضا للواجب
لان العارض محتاج البتة الى معروضه[24] فيكون[25] محتاجا الى علة فعلته
اما الذات او جزؤها[26] او خارجة عنها والثالث محال والاحتياج الواجب في
وجوبه بل في[27] وجوده[28] الى علة خارجة عن ذاته فلا يكون واجبا
وجوبا ذاتيا وكذا الثاني لانه يلزم التركب وامكان الواجب وكذا
الاول للزوم الدور لان المعلول ما لم يجب عن علته لا يتحقق[29] وما لم توجد[30]

---

1 D, İS, NO شافعة نافعة 2 M, A يطيعونها 3 D, NO عنده 4 D, İS, NO, A, K وجوب 5 D يوجده 6 NO iki defa 7 D السويه 8 İS هيهنا 9 İS اوله 10 D احدهما 11 A فكان 12 İS, D, K و yerine اذ 13 D اثنينيه وتعدده 14 M شيأن 15 D كلاهما yer. كليهما 16 İS y. 17 M, NO yok. 18 D تودى 19 K, A, D, NO, لواجب İS لم 20 D التركيب 21 D المفروض 22 D مشاركة İS مشاركته 23 D, M 24 D y. 25 D, İS, NO, K فيكون ممكنا 26 K جزءها 27 D y. 28 NO بل في وجوده 29 A لايتحقق dan sonra ومالم يتحقق var 30 D, İS يوجد

T. C.
Yükseköğretim Kurulu
Dokümantasyon Merkezi

علته لايجب هوعنها ومالم تجب[1] هى بنفسها[2] او بغيرها لا يوجد كما حقق[3]
جميع ذلك فى موضعها فتوقف[4] تحقق وجوب[5] الواجب على وجوب
هذا الوجوب المتوقف على وجود الواجب المتوقف على وجوبه
وهذا توقف لوجوب الواجب على نفسه بثلاث[6] مراتب قلنا هذا
انما يكون لو كان الوجوب[7] امرا وجوديا متحققا فى الخارج وهو ممنوع
اذ لا معنى للوجوب الذاتى الا كون الشيء بحيث[8] لا يحتاج فى وجوده
الى شيء اصلا فعدم الاحتياج بمعنى[9] ضرورة[10] كونه[11] بهذه الحيثية
اعتبار محض وانتم ايضا مصرحون متفقون[12] على ان الوجوب والامكان
والامتناع امور اعتبارية لا تحقق لها الا فى العقل فليس للوجوب تحقق
فى الخارج حتى يتوقف على وجوبها[13] المتوقف[14] على ما ذكر ولو سلم فما ذكرتم
معارض[15] بان[16] الوجوب لو لم يكن عارضا للواجب لكان اما[17] عين ذاته
اوجزأ[18] منها اذ[19] لا[20] يتوهم ان يكون امرا[21] مباينا له بالكلية والقسمان باطلان
اما الاول فلوجوه[22] اولها[23] ما ذكرناه من انه امر اعتبارى لا تحقق له
فى الخارج فكيف يكون عين ما استحال عدم تحققه فيه وثانيها[24] ان وجوب
الوجود يحمل على الله تعالى بالاشتقاق حملا[25] صحيحا مفيدا ولو كان عينه
لم يصح هذا الحمل[26] بمنزلة ان[27] يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار اليه
فيهما[28] واحد وثالثها[29] انا نعقل وجوب الوجود ولا نعقل خصوصية
ذات الواجب فلا يكون عينها واما الثانى[32*] فللوجه الاول من
الوجوه الثلاثة[30] المذكورة فى القسم الاول اذ[31] الامر الاعتبارى يمتنع

---

1 İS,D,A لم يجب 2 İS نفسها 3 A تحقق 4 D فيوقف 5 D y. 6 K,D,A بثلث
7 NO لوكان الوجوب ... المتوقف على وجود atlanmış. 8 NO y. 9 İS,D,A,K نفى 10 İS,D,
A,K,NO صرف 11 İS,D,A,K,NO وكونه 12 NO,İS ومتفقون 13 İS,NO,
K وجوده 14 NO التوقف 15 İS معترض 16 NO ان 17 D ما 18 İS,D
جزء 19 NO اذا 20 NO لا y. 21 NO امر 22 K,NO,İS فلوجهين 23 D,A احدها
K,NO,İS احدهما 24 K,İS,NO وثانيها .. ماذكرناه yok. 25 D عملا 26 İS الحمل لانه
27 D y. 28 NO فيهما 29 İS,NO,K ثانيهما 30 D,A الثلثة 31 D,A و 32 * buradan öteki yıldıza kadarki kısım İS,K,NO yok.

ان يكون جزءا من المتحقق سيما الواجب التحقق[1] وللزوم[2] التركب فى الواجب وهو محال كما تصرحون[3] به وثانيها[4] ان واجب الوجود له تعين البتة لانه موجود وكل موجود له تعين وتميز عما[5] عداه[6] بالضرورة فسبب[7] تعينه[8] المخصوص اما وجوب وجوده او غيره والثانى محال لانه يلزم منه احتياج الواجب فى تعينه الى غيره لان وجوب الوجود عين[9] حقيقته[10] لما[11] ذكر[12] فكل[13] ما هو غير وجوب الوجود فهو غير[14] الواجب فيكون ممكنا لا واجبا هذا خلف وايضا فحينئذ لا يخلو اما ان[15] يكون التعين المخصوص سببا لوجوب الوجود او[17] لا يكون احدهما سببا للآخر اصلا[16] وكلاهما محال اما الاول فلانه يلزم منه الدور لانه حينئذ يكون وجوب الوجود متأخرا[18] عن التعين[19] لوجوب[20] تأخر[21] المسبب عن سببه لكن الوجوب يلزم ان يكون متقدما على كل شيء لانه عين[22] الواجب الذى هو المبدأ الاول على الاطلاق واما الثانى فلانه لا يخلو اما ان يكون الوجوب والتعين المخصوص معلولى علة واحدة ليحصل[23] بينهما للازم[24] او لا وعلى الاول يلزم احتياج الواجب فى وجوبه وتعينه[25] الى الغير واستحالته بينة وعلى الثانى يلزم جواز الانفكاك بينهما فيوجد الوجوب الذى هو عين الواجب بدون تعينه المخصوص وهو محال ويوجد التعين المخصوص[26] بلا وجوب فلا يكون الواجب واجبا فان قيل لزوم جواز الانفكاك بينهما[27] على التقدير الثانى ممنوع[28] لجواز[29] ان يحصل بينهما[30] لزوم بسبب[31] غير[32] كونهما معلولى علة[33] واحدة قلنا قد تقرر فى موضعه ان اللزوم بين[34] الشيئين[35] لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة للآخر او كانا[36] معا

---

1 sayfa 101de 32 nottan devam: التحقق ... فللوجه arası İS, K, NO yok. 2 D واللزوم K, NO فللزوم 3 D يعترفون ; A, K تعترفون ; NO يعرفون 4 D, NO ثانيهما 5 D عن ما 6 NO, İS عداها 7 NO y. 8 NO فعسه 9 K غير 10 İS اوغيره .. حقيقته yok. 11 İS مما 12 NO ذكره 13 D وكل 14 İS وجوب الوجود فهو غير yok. 15 D y. 16 D y. 17 NO ان 18 NO متاخر 19 D, İS, A, K التعين ; NO النعس 20 D لوجود 21 D الاخر 22 D غير 23 D, İS, NO ليحصل بسببها 24 İS, NO, K, A, D تلازم 25 M بعينه 26 D y. 27 İS, NO yok. 28 D ممكن ; NO تم (?) 29 D, İS, K, NO, A اذ يجوز 30 İS ههنا 31 NO, D سبب 32 İS y. 33 D y. 34 İS من 35 İS الشيء 36 D كان ; NO tashihle كانا

معلولى علة واحدة واذا بطل الشق الثانى بجميع محتملاته تعين الاول وهو ان سبب التعين[1] المخصوص هو وجوب الوجود فاينما وجد وجوب الوجود[2] وجد التعين[3] المخصوص لامتناع تخلف المسبب عن سببه[4] التام فامتنع تعدد الواجب[5] وهو المطلوب والاعتراض عليه[6] ان هذا الوجه ايضا مبنى على كون الوجوب نفس الواجب وقد عرفت فساده[7] فى[8] الوجه الاول[9] فلا حاجة الى الاعادة[10] وايضا وجوب الوجود له مفهوم كلى وما صدق عليه والذى يتوهم[11] كونه عين حقيقة الواجب لا شك انه ليس ذلك المفهوم الكلى بل ما صدق عليه[12] من فرده[13] المتحقق فى الواجب فيكون الشق[14] الاول كون[15] هذا الفرد من الوجوب سببا للتعين المخصوص وعلى هذا فقوله[16] فاينما[17] وجد وجوب الوجود وجد هذا التعين[18] ان اراد به انه اينما وجد وجوب الوجود مطلقا[19] قطعا[20] وجد التعين فاللزوم ممنوع اذ سبب[21] هذا التعين والوجوب[22] المخصوص لا مطلق الوجوب وان اراد به انه اينما وجد هذا الوجوب المخصوص وجد هذا التعين[23] فهو مسلم[24] لكنه[25] لا يلزم منه امتناع تعدد الواجب الذى هو المطلوب اذ ربما يقال ان لوجوب الوجود افرادا[26] مختلفة بالحقائق[27] سواء كان قول مطلق الوجوب[28] عليها قولا ذاتيا او عرضيا ويقتضى حقيقة فرد منها ان يكون سببا لهذا التعين وحقيقة فرد آخر منها ان يكون سببا لتعين آخر فيجوز تعدد الواجب بهذا الوجه ولم يلزم[29] من مقدمات الدليل امتناع هذا وليس ايضا ضروريا[30] وتمسك بعضهم فى دفع هذا بما ذكره ابو على فى

---

1 D سبب التعين yerine تعين السبب 2 D فاينما ... الوجود yok. 3 İS هذا التعين 4 İS السبب 5 NO اللواجب 6 D, İS y. 7 İS y 8 İS y. 9 İS فى الاول 10 İS, K, NO اعادته 11 M, D هو ممنوع (?) 12 D بل ما صدق عليه ... والذى yok. 13 M فرد 14 İS الشئ 15 D كونه 16 D قوله NO نقوله 17 İS اينما 18 İS اليقين 19 K y. 20 K, D, A, İS y. 21 M yok. 22 D, İS, K هو yer. و 23 İS, NO y. 24 İS, NO فمسلم 25 İS لكن 26 NO افراد 27 D الحقائق 28 İS, A الوجود 29 İS يثبت ; NO y. 30 D ضروريا

الشفاء من ان واجب[1] الوجود ليس الا مجرد الوجود[2] ولا اختلاف في مجرد
الوجود ثم الوجود المقارن للماهيات[3] يختلف بحسب اضافته اليها واما
محض الوجود فهو[4] في[5] نفسه لا اختلاف فيه حقيقة وسيجيء الكلام[6] في كون الواجب
محض الوجود في مبحث آخر ان شاء الله[7] تعالى[8] لا ان شاء[9] الوجود المحض ولئن
تم[10] ما ذكره ابوعلى فهو حجة قاطعة مستقلة على امتناع[11] تعدد الواجب ولا[12]
حاجة معه في هذا المطلوب الى شيء آخر اصلا ثم ان هذا الوجه[13] في غاية
السخافة[14] لان الوجوب اذا كان عين[15] الواجب فالترديد في ان سببه اما
كذا واما كذا مستبعد جدا وثالثها[16] وهو مما[17] نقل[18] عنهم الامام حجة الاسلام[19]
انه لو وجد[20] واجبان لكان وجوب الوجود مقولا[21] على كل واحد منهما[22]
فاذا اعتبر احدهما لا يخلو اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا[23] يتصور ان
يكون لغيره فيكون واجب[24] الوجود[25] واحدا لا[26] اثنين[27] واما ان يكون وجوب
وجوده من غيره فيكون ذات واجب الوجود معلولا لانه لا معنى
لكون الشيء معلولا الا ان وجوده ووجوب وجوده من غيره فلا يكون[28]
واجبا ولا يكون[29] وجوبه ذاتيا هذا خلف واعترض عليه بان
ما ذكرتم من ان وجوب وجوده لذاته او لغيره[30] تقسيم خطأ[31] فان هذا
التقسيم انما يصح اذا كان وجوب الوجود مما يكون[32] له علة و[33]ليس كذلك
اذ[34] وجوب الوجود عبارة[35] عن انتفاء الحاجة الى العلة وهذا لا يقتضي
علة حتى يقال ان علته اما كذا[36] و[37]اما كذا والا فيجري مثل هذا في جميع
الصفات السلبية بان يقال[38] مثلا ان الواجب تعالى ليس بجسم فكونه ليس

---

1 M, A وجوب 2 D الموجود 3 NO المهمات 4 is y. 5 D y. 6 M, K y. NO
سحى 9 7 D انشاء 8 D y. 9 is لان شاء yerine لان سائر(?); NO لان شاء شاء الله تعالى
yerine لان سائر داله (?). 10 is سلم 11 D y. 12 M فلا 13 D الوجود
14 is السماجة 15 is غير 16 is و y. 17 is ما 18 K نعله 19 الاسلام dan
sonra D, K, NO رحمه الله عليه 20 NO لووجد yer. لوجد 21 D معلولا 22 M, K, NO,
D منها 23 A ولا 24 K, D, is الواجب; NO للواجب 25 D, K, is yok. 26 NO y.
27 NO لاثنين 28 is فلا يكون yer. فيكون 29 D واجبا ولا يكون yok. 30 D غيره
31 D, K خطاء 32 M لايكون 33 NO و yok. 34 D, NO ان 35 D سبارة 36 A y.
37 NO, A و yerine او 38 A yok.

بجسم اما ان يكون لذاته فلا يتصور ان يكون غيره لاجسما واما ان يكون لغيره فيحتاج الواجب فى صفته الى غيره وهو محال وان عنيتم بوجوب الوجود وصفا ثابتا لواجب الوجود فهو غير مفهوم فى نفسه فعليكم ببيانه[1] حتى نتكلم عليه ونحن نقول على تقدير تسليم صحة التقسيم نختار ان وجوب وجوده[2] لذاته قوله فلا يكون لغيره ممنوع فان وجوب الوجود كما اعترف به المستدل مفهوم كلى فجاز ان يكون له فردان واكثر[3] يكون بعضها معلولا لشئ وآخر لآخر نعم معلول هذه[4] الخصوصية[5] لا يجوز ان يكون معلولا لآخر فهذه الادلة ليس شئ منها تام لدلالة[6] على المطلوب وانا ما[7] ظفرنا بشئ من قبيلهم[8] فى هذا المطلب[9] الجليل الذى هو من[10] اعظم المسائل الالهية شيأ تاما يستحق ان يسمى برهانا ويفيد للناظر فيه[11] بيانا بل[12] اذا نظر الى اصولهم لا يظهر امتناع ان يكون شيئان[13] واكثر كل منها مستغن على الاطلاق عن غيره متميز عما عداه[14] بذاته لايكون[15] له شركة مع[16] شئ[17] فى[18] وصف ثبوتى[19] بل[19] فى الاعتبارات الصرفة والسلوب المحضة و[20] انما يتبين[21] التوحيد على طريقة اهل الحق بالبراهين العقلية والبينات النقلية القطعية ولولا خوف[22] الاطالة والخروج عما شرطنا عليه فى هذا الكتاب من قصر الكلام على المناظرة مع الفلاسفة فيما اوردوا من الاستدلالات على المطالب الاعتقادية لاوردنا بعض تلك البراهين[23] ليتضح لطالب الحق التفاوت بين الطريقين والتفاضل[24] بين الفريقين[25] زيادة الاتضاح[26] لكنا عوّلنا فى هذا على ما فصل[27] فى الكتب الاسلامية والله الهادى و[28] ولى الهداية .

---

1 A بيانه 2 M الوجود 3 M كثر 4 M, K, D, A, NO هذا 5 A المخصوص M, K, NO, بخصوصه 6 K, D, İS, A الدلالة 7 وانا ما yerine M وانى 8 M قبيلهم 9 M المطلوب 10 İS yok. 11 K, NO yok. 12 M بيانا بل yer. بناسل 13 D, شيان K ; شيئا 14 K, A, NO, D, İS سواه 15 A, NO, D, İS لايكون 16 A, İS y. 17 A, İS y. 18 D y. 19 D yer. للهولى (?) 20 İS و y. 21 D تبين 22 İS عوق 23 İS المسايل 24 K والتفاصل ; D التفاطل 25 D الطريقين 26 A, NO الايضاح 27 K, D, İS, NO, A فصّلت 28 الهادى و M, K, NO, İS, A yok.

المبحث السادس اتصاف الله تعالى بالصفات. لاخفاء ولاخلاف[1] فى انه تعالى متصف بالصفات السلبية مثل[2] انه ليس بجسم ولا جسمانى[3] ولا فى زمان ولا فى مكان ولا فى جهة ولا فى[4] محل و بالصفات الاضافية[5] مثل الاول والآخر والخالق والرازق[6] والقابض والباسط[7] وغير ذلك وانما الخلاف فى اتصافه تعالى[8] بالصفات الثبوتية الذاتية[9] كالعلم[10] والقدرة والارادة وغيرها فذهب اهل الحق الى جوازه بل الى وقوعه على اختلاف[11] بينهم[12] فى كمية تلك الصفات ونفاها الفلاسفة واهل البدع والاهواء من[13] الملليين سوى ان للفلاسفة[14] كلمات عجيبة فى علمه تعالى نذكرها من بعد[15] ان شاء الله تعالى[16] ولا اشتغال[17] لنا هنا باقوال اهل البدع فاما الفلاسفة فيطلقون عليه تعالى اسماء[18] الصفات فيقولون هو موجود حى قديم باق[19] قادر[20] مريد الى غير ذلك لكنهم لايريدون بها ما يفهم منها لغة وعرفا بل يؤولونها[21] بانه موجود بوجود هو عين[22] ذاته ومعنى[23] كونه قديما و[24] باقيا ان وجوده ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا به فهما راجعان الى الصفات السلبية وكذا البواقى. فان المراد بها لوازمها السلبية مثلا[25] معنى كونه حيا انه ليس مثل الجمادات فى عدم العلم بالاشياء ومعنى[26] كونه قديرا[27] ومريدا انه ليس بعاجز ولا مكره وقد ذكرنا مانقل البعض عنهم انهم[28] يقولون انه[29] مريد بمعنى[30] ان شاء فعل وان لم يشأ لم[31] يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى[32] دائم الوقوع ومقدم[33] الشرطية[34] الثانية دايم الانتفاء وبينا[35] ان هذا المنقول لا يوافق مذهبهم المشهور وربما يقال فى وجه[36] تاويل كلامهم ان مرادهم انه[37] ترتب[38] على مجرد ذاته تعالى الآثار[39] التى تترتب[40] فينا على الصفات و بالجملة فلهم[41] على نفى الصفات عنه[42] تعالى[42] دليلان مستلزمان بالذات لعدم الجواز وبالواسطة

---

1 NO yer. والاختلاف ولاخلاف 2 M y. 3 NO بجسمانى ; بحيز İS 4 M, A y. SM, D y. 6 D الرزاق 7 İS و y. 8 M, K, İS, NO, A y. 9 İS y. 10 D كالعمل (?) 11 M خلاف 12 İS فيمابينهم 13 D و 14 NO الفلاسفة 15 M من بعد yok. 16 M, K, İS تعالى dan sonra بعد var. 17 NO والاشتغال 18 NO, İS y. 19 NO باق 20 D y 21 D يؤولونها yer باق كونها (?) 22 İS غير 23 NO او 24 A و y. 25 D منها 26 عن كونه... انه ليس... مريد بمعنى بالاشياء ومعنى D yok, atlanmış. 27 A قادرا 28 NO انه 29 A, K هو 30 M y. 31 D y. 32 A الاول 33 NO iki defa 34 K y. 35 D وهنا 36 NO y. 37 D ان 38 İS, D, K يترتب NO مرتب 39 NO اثارا ? 40 İS يترتب A ترتب 41 İS فلهم 42 M y.

لعدم الوقوع احدهما انه[1] لو ثبت له تعالى[2] صفة[3] حقيقية[4] لكانت ممكنة قطعا اذ لا شبهة فى احتياج الصفة الى موصوفها الذى هو غيرها وكل ما هو محتاج الى غيره فهو ممكن فلا بد لها من فاعل وفاعلها لا يجوز ان يكون غيره تعالى والا لاحتاج فى اتصافه بصفة الى غيره وهو محال فيكون فاعلها ذاته تعالى فيلزم ان تكون[5] ذاته تعالى[6] الواحدة[7] من جميع الوجوه فاعلة و قابلة[8] لهذه الصفة ولا يجوز ان يكون الشئ الواحد[9] فاعلا و قابلا بالنسبة الى شئ واحد[10] لوجهين[11] الاول انه يصدر عنه حينئذ[12] الفعل والقبول معا فيصدر[13] عن الواحد الحقيقى امران[14] وقد مر انه ممتنع والاعتراض عليه[15] ما مر بها لا مزيد عليه من وجوه الفساد فيما ذكره[16] من الدليل على هذا مع ان هنا[17] شيأ[18] آخر وهو انه لو تم ما ذكر[19] لزم امتناع كون الشئ[20] قابلا لشئ[21] وفاعلا لآخر[22] ولم يقل به احد و[23] الثانى ان اجتماع فاعلية شئ و قابليته فى واحد يستلزم اجتماع[24] المتنافيين وهما وجوب حصول ذلك الشئ لذلك[25] الواحد وعدم وجوب[26] حصوله له وذلك لان نسبة الفاعلية تقتضى[27] وجوب حصول المفعول[28] ونسبة القابلية[29] تقتضى[30] امكان حصول المقبول بالامكان[31] الخاص ووجوب حصول المعنيين[32] المتنافيين[33][34] وامكانه الخاص[35] متنافيان[36] وتنافى اللوازم ملزوم تنافى الملزومات فثبت امتناع اجتماع نسبتى الفاعلية والقابلية بين[37] شيئين معينين[38] فثبت امتناع ملزومه وهو ثبوت صفة حقيقية[39] لله تعالى زائدة وهو المطلوب . والاعتراض عليه[40] من وجوه . الاول ان المحوج الى المؤثر عندنا هو الحدوث لا الامكان والنزاع انما هو فى صفات قديمة فليس لها فاعل[41] فلا[42] يلزم ما ذكرتم .

---

1 D ان 2 is y. 3 is صفتان; NO صفات 4 D حقيقة 5 D, is, A يكون K ان يكون y. 6 is, D, K, NO y. 7 is الواحد 8 A فاعله وقابله 9 D واحد 10 D فاعلا ... شئ واحد y. 11 M بوجهين 12 is y. 13 D ويصدر 14 K, A, D, NO, is اثران 15 M y. 16 K, D, is ذكروه 17 is, M y. 18 is, D شيئا 19 D ذكرنا 20 M, K, D, A الواحد 21 is شئ 22 is, NO للآخر 23 M, K, A, NO و y. 24 D y. 25 NO لتلك 26 D y. 27 D, is يقتضى 28 NO المعقول 29 NO الفاعلية 30 D, is يقتضى 31 K, A, D, NO, M الامكان 32 K, A, D, NO, is الحصول 33 K, A, D, NO, is المعين 34 K, A, D, NO, is y. 35 D وامكان 36 M وامكانه الخاص متنافيان M y. 37 D من 38 K y. 39 D, is حقيقته 40 NO y. 41 NO عادة ? 42 M ولا

الثانى ان قولكم ان نسبة الفاعلية[1] تقتضى[2] وجوب حصول المفعول[3] ان[4] اردتم به[5] ان نسبة الفاعلية بالفعل كما هو عند استجماع الشرائط وارتفاع الموانع تقتضى[6] ذلك فهو مسلم لكن نسبة القابلية ايضا كذلك[7] فانه اذا[8] اجتمع جميع شرائط[9] القبول[10] وارتفعت[11] موانعه فصار[12] القبول[13] بالفعل وجب حصول[14] المقبول قطعا وان اردتم به ان نسبة الفاعلية بالقوة[15] كما هو عند وجود الفاعل مع انتفاء[16] بعض الشرائط تقتضى[17] ذلك بخلاف نسبة القابلية بالقوة[18] فهو ممنوع[19] فلا[20] فرق بين النسبتين فى اقتضاء الوجوب وعدمه فلا تنافى بينهما اصلا وقد اجيب عن هذا بان[21] الفاعل وحده قد يكون فى بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله[22] ولا[23] يتصور ذلك فى القابل اذ لا بد من الفاعل فالفعل وحده موجب فى الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا فى شئ واحد من جهة واحدة[24] لزم الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وفيه نظر لانه ان اراد ان المفعول اذا كان مما يجب ان يكون له[25] محل قابل[26] كما هو محل النزاع[27] ففاعله قد يكون وحده فى بعض الصور مستقلا موجبا له فهو ممنوع اذ لابد[28] من القابل وان اراد[29] ان المفعول[30] اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون فى بعض الصور[31] مستقلا بايجابه[32] فهو مسلم لكن[33] لا يلزم من[34] هذا تناف[35] فى محل النزاع اذ لا استقلال[36] لشئ من الفاعل[37] والقابل[38] بالايجاب بالنسبة الى المفعول و[40] المقبول ومن شرط التنافى ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شئ واحد الثالث انا لا نسلم ان نسبة القبول تقتضى[41] الامكان الخاص المنافى للوجوب[42] بل الامكان العام المتحمل[43]

---

1 M, D الفاعل 2 İS يقتضى 3 İS المقبول 4 İS وان 5 İS, NO y. 6 İS, D يقتضى 7 D y.
8 NO y. 9 M الشرائط 10 M y. 11 K, A, NO, D, İS وارتفع 12 NO, A, K, M وصار 13 D
يقتضى القبول den sonra بالقبول var 14 İS وصول 15 İS بالكلية 16 D انتفاع (?) 17 D, İS, A
فلا 18 İS y. 19 ممكن (?) 20 İS ولا 21 NO تارة (?) 22 D, İS بمفعوله 23 D Vو yer.
24 D الواحدة 25 M y. 26 D قابله 27 M, A, NO له var. 28 NO لابد yer. البدن
29 İS, D اردتم 30 NO, İS المقبول 31 NO, D, K, A, M في بعض الصور y. 32 NO بامكانه 33 D لاكن
34 D y. 35 NO تنان 36 K, A, İS, M الاستقلال 37 K, A, D, NO, M الفاعلية 38 K, A, D, NO, M,
القابلية 40 D و y. 41 İS يقتضى 42 NO الوجوب 43 M المحتمل ; İS التحمل

للوجوب فان كثيرا[1] من المقبولات[2] مما تجب[3] لقابلها و لا يجوز انفكاكها[4] عنه كصورة كل فلك لهيولاه[5] وشكل كل فلك[6] له عندكم وكحرارة[7] النار و رطوبة الماء لهما فلا يلزم تناف[8] وقد اجيب عنه بان الامكان العام محتمل[9] للامكان[10] الخاص و لذلك[11] يمكن عدم المقبول[12] من حيث انه مقبول مع وجود قابله وحينئذ يتم الدليل[13] وفيه نظر لان هذا لو تم لزم ان يمتنع اجتماع شيء مع ما[14] ينافي قسما منه كان يقال لا يجوز ان يجتمع كون الشيء ابيض مع كونه ما شيا[15] لان كونه ما شيا يحتمل ان يكون[16] اسود والحاصل انك ان اردت[17] بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله[18] له في محل النزاع فهو ممنوع وان اردت[19] احتماله[20] له في الجملة فلا يلزم منه تناف وقد اعترض على الدليل بانه لا يمتنع[21] ان يكون للشيء البسيط الى شيء آخر نسبتان[22] مختلفتان[23] بالوجوب[24] والامكان من جهتين مختلفتين[25] فيجب له ذلك الشيء الآخر من جهة ولا يجب له من جهة اخرى وهو مدفوع بانه لا يعقل[26] ان يكون شيء واجبا لشيء في نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كانا[27] من جهتين او من جهة واحدة نعم يجوز ان تقتضي جهة[28] شيء وجوب شيء آخر له و لا تقتضي[29] الجهة[30] الاخرى وجوبه له فاما ان تقتضي[31] احدى جهتيه وجوبه له[32] و[33] الاخرى[34] عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعا[35] و الفرق بين عدم الاقتضاء و اقتضاء العدم بيّن و على هذا فيمكن ايراد نقض اجمالي[36] على الدليل بانه لو تم[37] لزم امتناع ان يكون شيء فاعلا لقبول[38] شيء آخر اذ فاعلية الاول له تقتضي[39] وجوبه للثاني[40] و قابلية الثاني له تقتضي[39] امكانه

---

1 NO كثير 2 NO المقولات 3 D, İS يجب 4 NO انفكاك 5 İS كهيولاء 6 D ليهولاه و
شكل كل فلك yok. 7 M وحرارة 8 NO ساقى 9 D متحمل 10 NO الامكان 11 M, IS, D
وكذلك 12 D القبول 13 NO الدلايل 14 NO y. 15 NO ما شيئا 'ما' sı yok. 16 D
يكون den sonra مع كونه var 17 NO اورد 18 NO احتمال له ; K احتماله له 19 NO اردتم
20 NO احتمال 21 D, İS يمنع 22 D شيئان 23 D مختلفان 24 NO الوجود 25 D مختلفين
26 D يفعل 27 İS كان 28 D, İS يقتضى 29 D, İS يقتض 30 İS, D, A, K جهته
31 D, İS يقتضى 32 NO y. 33 NO و yer. او 34 A والجهة الاخرى 35 D y. 36 A اجمال
37 IS تم yok. 38 K, A, D, NO, İS لمقبول 39 A, İS يقتضى 40 İS الثانى

الخاص له فيلزم ان يكون واجبا له[1] [2]غير واجب له[3] وثانيهما[4] انه
لا يجوز ان تكون له صفة لا تكون[5] صفة كمال بلا خفاء و لا خلاف فلو كانت
له صفة زائدة لكانت صفة كمال[6] فتكون ذاته تعالى بدونها ناقصة
مستكملة بغيرها الذى هو الصفة الزائدة وهذا[7] محال والاعتراض عليه ان المحال
ان يحتاج فى كمالاته الى غيره[8] مستفيدا لها عنه واما اذا كانت[9] ذاته كافية فى
تلك الكمالات[10] مستلزمة[11] لها بحيث لا يتصور انفكاكها عنها[12] فلا نسلم استحالته بل هذا[13]
عين مدعانا وهو غاية الكمال اذ[14] معنى كمال الشئ ان يحصل له ما يلايمه و ينبغى
له و تترتب عليه مصلحة وحكمة وغايته ان تكون ذاته كافية فيه غير محتاجة
فى حصوله[15] لها[16] الى غيرها و لا ممكنة الانفكاك عنها و قولكم لو[17] كان كذا لكانت
الذات بدونها ناقصة لا يفيد شيئا لان كون ذاته تعالى بدون تلك الصفات
محال فلاضرر[18] فى ان يستلزم محالا آخر[19] ولو كان المراد انها[20] مع قطع النظر عن[21] تلك
الصفات واعتبارها مجردة عنها تكون ناقصة فهذا[22] لا حاصل له اذ بقطعك[23] النظر
عن الصفات واعتبارك تجردها عنها لا يلزم[24] تجردها عنها فى نفس الامر وما
لم تكن مجردة عنها فى نفس الامر لا يلزم نقصان فيها وهو بمنزلة ان يقال لو لم
يكن لها الكمال لكانت ناقصة ولا حاصل لهذا و قد يذكر لبيان امتناع ان
تكون له تعالى صفة[25] زائدة وجهان آخران[26] احدهما انه لوكانت له صفة زائدة
لزم التكثر[27] اى الذات و الصفة فى[28] الواجب بالذات وهو ممتنع لوجوب
ان يكون الواجب واحدا من جميع الوجوه وثانيهما وهو الزامى انه لوكانت[29]
له صفة زائدة فلا شك انه لا يجوز ان تكون ذاته او صفته محتاجة

---

1 NO yok. 2 NO او 3 NO, D, İS y. 4 İS ثانيها 5 NO صفة لا تكون yok
6 A tashihle 7 NO, İS هو 8 D غير 9 NO كان 10 D الكمالات dan sonra الى غيره مستفيدا var. 11 D y. 12 NO y. 13 M, İS y. 14 D ان
15 D حصولها 16 D y. 17 İS ان 18 İS ضرورة 19 D, İS, NO, A, K yok.
20 M, D بها 21 A من 22 NO, İS بهذا 23 D يقطعك (?) 24 يستلزم
25 NO, İS y. 26 K y. 27 İS التكثير 28 İS و 29 D كان

الى ما هو منفصل عنه فحينئذ لا يخلو اما ان يستغنى كل من الذات والصفة عن الاخرى فيلزم تعدد الواجب بالذات وقد[1] ما بينا امتناعه واما ان يفتقر كل منهما[2] الى الاخرى فلا يكون الواجب واجبا واستحالته غنية[3] عن[4] البيان او تكون احداهما[5] محتاجة الى الاخرى دون العكس فتكون احداهما[5] ممكنة" ولستم[6] قائلين به اذ من[7] كلامكم ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته والوجهان فى غاية السقوط اما[8] الاول فلظهور المنع على مقدماته[9] اذ[10] امتناع هذا التكثر[11] و وجوب كون الواجب[12] واحدا بالنسبة الى هذا التكثر[13] ممنوعان واما الثانى فلما عرفت من ان دلائلهم على امتناع تعدد الواجب ما تمت[14] فلم يثبت[15] بالنظر اليها امتناع تعدد الواجب حتى يتم بناء[16] هذا المطلوب عليه وايضا نحن نسلم ان الصفة مفتقرة الى الذات وانها ليست بواجبة[17] بذاتها[18] بل ممكنة وما وقع فى كلام البعض من ان الواجب[19] الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فليس المراد منه ان صفاته تعالى[20] واجبة[21] لذاتها بل انها واجبة لذاته يعنى[22] غير مفتقرة الى غير ذاته تعالى[23] لا ان[24] ذاته فاعلة لها حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات بالنسبة الى صفاته دون سائر الموجودات او[25] يلزم التخصيص فى العلل العقلية فيرد انه بعيد[26] جدا بل غير صحيح اصلا وانما فسرنا كلامه بهذا لما مر غير مرة ان علة الافتقار الى المؤثر عندهم الحدوث لا الامكان وصفاته تعالى ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل[27] وتشعر بهذا عبارته ايضا حيث لا يجوز ان يفهم منها[28] ان ذاته تعالى فاعلة لذاته بل انها غير مفتقرة الى غيرها والعبارة غير فارقة بين الذات والصفات فى نسبة وجوبهما[29] الى الذات بحرف اللام فتأمل[30] واعلم ان الاعلى قرّر[31]

---

1 M هو 2 İS, NO منها 3 İS y. 4 İS عين 5 NO, İS, K, A, D احديهما
6 D ليتم (?) 7 İS y. 8 İS واما 9 NO مقدمات 10 D ان 11 D, İS
التكثير 12 NO, D, الواجب الوجود ; A tashihte الوجود 13 D, İS التكثير 14 İS
لذاته 15 A ثبت 16 NO سان 17 D واجبة 18 D ست (?) '
19 İS y. 20 A y. 21 D واجب 22 D اى 23 D, K, NO, İS y. 24 NO
لان 25 D, NO و 26 D y. 27 İS bir kelimelik boşluk. 28 D منهما
29 NO, A, İS وجوبها 30 D y. 31 M قدر

في كتاب الاشارات ان الواجب الاول يعقل كل شيء وان الصور العقلية لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض وانكر[1] بالغا على[2] من توهم[3] ذلك[4] الاتحاد وحكم بانها صور[5] متباينة[6] متقررة[7] في ذات[8] العاقل[9] فلزمه ان لا يكون الاول الواجب[10] واحدا من كل الوجوه بل يكون مشتملا على كثرة فالتزمه[11] نصا صريحا وقال لا محذور[12] في ذلك لان الدليل انما دل على[13] تنزه ذات الله تعالى عن[14] التكثر[15] والكثرة الحاصلة بسبب عقله[16] للاشياء[17] كثرة[18] في لوازم ذاته[19] ومعلولاتها وهي مترتبة[20] على الذات ترتب المعلول على علته[21] وكثرة المعلولات و[22] اللوازم لا تنافي وحدة علتها الملزومة لها سواء كانت متقررة في ذات العلة او مباينة لها لانها متأخرة عن[23] حقيقة[24] ذاتها لا مقومة[25] لها فالاول[26] الواجب تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب[27] وسبب[28] ذلك كثرة اسمائه[29] تعالى[30] لكن لا تأثير لذلك في تكثر ذاته تعالى ولا تنافي فيه[31] لوحدته. هذا محصل[32] كلامه[33]. ولا يخفى عليك ان هذا هدم منه لكثير من اصولهم وقواعدهم المقررة عندهم المشهورة فيما بينهم مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد وذلك لانه اعترف بان الصور العقلية التي هي[34] متكثرة حاصلة[35] لذات الاول متقررة فيها وحكم بانها معلولاتها فذاته[36] فاعلة للاشياء[37] كثيرة[37] وقابلة[38] ايضا لها وهذان اصلان كبيران من امهات اصولهم التي يبنون[39] عليها كثيرا من احكامهم ومثل انه تعالى غير[40] متصف ولا جائز الاتصاف بصفات غير اضافية ولا سلبية فانه صرح باتصافه بالعلم الذي هو صفة حقيقية على ما اختاره هنا[41]

---

1 NO امكن   2 is والكر بالغا على yer. للفاعل   3 D, is, K يتوهم   4 is في ذلك
5 is صورة   6 D مباينا ; is متناهية   7 D مقررة   8 is ذاته و   9 is الفاعل
10 D الواجب الاول   11 D فالزمه   12 D محذور له   13 D تدل ; A يدل   14 D من
15 is التكثير   16 is تعقله   17 NO, is الاشياء   18 is كثيرة   19 D ذاته تعالى
20 D مرتبة ; NO فرتبه   21 is ومعلولاتها ... على علته yok.   22 is و yer   في
23 D من   24 NO حقيقه   25 is مقدمة ; A متقومة   26 is فالاول yer. قال اول
27 M وكثرة سلوب y.   28 is بسبب   29 D, NO, is, K اسمائه   30 D, K, is, A, NO y.
31 NO فيه تعالى   32 D محض   33 D كلام   34 is y.   35 D y.   36 NO وذاته ; is وراء (?)
37 M للاشياء الكثيرة   38 NO قابلة لا (?)   39 A يشبنون (?)   40 D y.   41 D, is هينا.

ولزم منه تجويزه لاتصافه تعالى [1] بغير العلم من [2] الصفات الحقيقية [3] ان سلم ان [4]
ليس فى كلامه دلالة على اتصافه بها ، ومثل ان معلوله الاول مباين [5] له وهو
عقل قائم بنفسه كما هو المشهور بينهم [6] و [7] ذلك لانه فهم من كلامه ان اول
معلولاته الصور العقلية القائمة به الى غير ذلك مما هو مشهور من مذهبهم وانما
التزم هذا لانه رأى استحالة [8] ما ارتكبه من تقدمه من الفلاسفة مثل ما قال به
قدماؤهم [9] من نفى العلم مطلقا عنه تعالى وما اشنع [10] و [11] ابعد من ان يدعى مخلوق لنفسه
الاحاطة علما بجلائل الملك ودقائقه واسرار [12] الملكوت وحقائقه بفكره ورأيه
على ما هو شأن الفلاسفة ويسلب [13] العلم بشىء من الاشياء عن خالقه العليم
الحكيم [14] الذى لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى [15] الارض ويجعله [16]
انزل مرتبة من الحيوانات [17] العجم التى [18] تعلم كثيرا من [19] الاشياء بل بمنزلة جماد [20]
لا شعور له بشىء تعالى الله [21] عما يقول [22] الجاهلون [23] علوا كبيرا ، ومثل ما قال [24] به [25]
افلاطون [26] من قيام [27] الصور العقلية بذاتها لابذات العاقل واستحالة هذا واضحة فى اوايل العقول (?) ومثل ما قال به المشاؤن من اتحاد العاقل والمعقول [30]
والصور العقلية [28] واستحالة هذا ايضا بينة وقد اعتنى [29] ابو على فى الاشارات [31] وغيره [32] بالرد عليهم [33] وقال فى كتابه [34] المسمى بكتاب [35] المبدأ والمعاد
من [36] ان [37] النفس اذا عقلت شيئا [38] اتحدت بالعقول [39] فهو [40] بناء على انه [41] وضع
ذلك الكتاب لتقرير مذهب المشائيين [42] لا لبيان ما هو المختار عنده كما ذكره [43] فى اول
هذا الكتاب [44] والغفلة عن هذا يتوهم ان مختاره فى ذلك الكتاب يخالف [45]
ما اختاره فى الاشارات وغيره وانما ارتكب هؤلاء هذه الامور المستحيلة
لئلا يلزمهم [46] ما لزم ابا على من الحق الذى انطقه الله تعالى به [47] [48] مخالفا لقواعد
مذهبهم [49] والعجب من ابى [50] على [51] مع ذكائه الذى فى اوهام اقوام انه لا يعدل به

---

1 D y. 2 is و 3 D الحقيقة 4 A انه 5 D متأخرا 6 D, A, K, is منهم 7 M و y.
8 A استحالته 9 is قدماهم 10 is اسبغ 11 is وما 12 is ابراز 13 is سلب
14 D الحليم 15 D لانى yok. 16 D يجعل 17 D الحيوانان (?)
18 D الشئ 19 NO iki defa. 20 D الجماد 21 NO y. 22 is يقولون 23 D الظالمون
24 D قاله ; NO يقال 25 D y. 26 D المشاؤن 27 D قيام yerine اتحاد العاقل بالمعقول var. 28 M,
D العقلية ... بذاتها لابذات yok. 29 is اعتبر 30 A بالمعقول 31 D الاشارة (?) 32 D بالتردد
33 D و yerine وما 34 D y. 35 D بالمبدأ ; NO المبتداء (?) 36 D و 37 NO y. 38 K شياء (?) ;
is, D شيئا 39 A, is المعقول 40 is صد (?) 41 D ان 42 M, K, NO, A المشائين 43 D ذكر
44 is y. 45 A, is خالف 46 لئلا يلزمهم yer is ليلزمهم 47 D, A, K y. 48 D, is y. 49 D, A غيرهم 50 is
ابا ; D اتى 51 D y.

ذكاء كيف يتأتى منه ان يشتغل باثبات تلك القواعد بدلائل و حجج[1]
يسميها[2] براهين قاطعة وبعد[3] ذلك يحكم بالحجة[4] ايضا بما[5] بينا قضها[6] ويهدمها[7]
كل ذلك في[8] كتاب واحد وهل هذا منه وما يقع[9] من غيره من المخالفات في آرائهم
ومناقضة بعضهم بعضا ورد خلفهم على سلفهم[10] كثيرا مثل ما سمعت الآن
الا دليل[11] على تزلزلهم[12] فيما يقولون وعدم[13] وثوق لهم بما[14] يستدلون والا فان كان
ما اورده[14] السلف من الدلائل قطعية فاما ان لم يفهمها الخلف الرادون عليهم
فلذلك انكروها وخالفوها فيكونوا اغبياء لا اذكياء او فهموها وعرفوا قطعيتها
وحقية نتائجها ولكن انكروها عنادا فيكونوا سفهاء لا حكماء وعلى كل تقدير
لا يبقى[15] وثوق بكلام احد منهم اما الخلف فلاتهامهم[16] بالجهل او العناد
فكلام[17] احد[18] منهما[19] لا يوثق به واما السلف فلان الناقلين لكلامهم الينا هم
هؤلاء المتهمون الغير الموثوق بنقلهم[20] وليت[21] شعري ما بال اقوام يرون
ويسمعون ما[22] ذكرنا ثم[23] يعتقدون ان كل ما صدر عنهم عين اليقين والحق المبين[24]
خصوصا ابا[25] على الذي[26] يكذب[27] نفسه هذا[28] التكذيب الصريح الذي اريناكه[29] ولا[30] ينفك
عن مثل ما وقع له او[31] اعظم منه كل من تصدى[32] للاحاطة[33] بالامور الالهية
بمجرد العقل والرأي من غير استعانة باقوال الانبياء[34] المبعوثين[35] للهداية[36]
عصمنا الله تعالى[37] في سلوك طريق[38] معرفته عن الغواية[39].

---

1 D حج 2 D لتسميتها 3 İS لم يفد ; K,A ثم بعد ; D وبعد yer. ثم يحكم
4 İS لحجة 5 İS لما 6 D يناقضها 7 NO y. 8 İS y. بعد ذلك
9 M وقع 10 NO على سلفهم yok. 11 M دليلا 12 İS ترازلهم
13 İS y. 14 İS مما 14 D اوره (?) 15 D لاينبغي 16 D فلايهامهم
17 D, NO, İS وكلام 18 D, K واحد 19 A, M منهم 20 D, M بعقلهم
21 D ليست 22 İS لما 23 İS ثم 24 D المتبين 25 D انا 26 A y.
27 NO iki defa. 28 D بهذا 29 İS اتياكه (?) ; D اريناك 30 NO لا y.
31 İS اذ 32 D يقتدى 33 İS الاحاطة 34 İS الاشياء (?) 35 NO المنقوشين (?)
A مبعوثين ; İS المنقولين 36 D بالهداية 37 K, İS, A, NO yok. 38 NO, M
طريقة 39 İS الفوايد (?) ; D الفواته (?).

المبحث[1] السابع[1] انه تعالى هل[2] يجوز ان يكون[3] له تركب من[4] اجزاء[4] عقلية[4] او لا

لا خفاء فى ان الموجودات[5] الخارجية كل واحد منها متميز[6] عن كل[7] ما عداه ومباين له وان بينها مشاركات بوجوه على مراتب متفاوتة فى العموم والخصوص فبعض وجوه المشاركة شامل[8] للكل كالوجود والوجوب ونحوهما لاقل[9] واقل وان ما به المشاركة غير ما به التميز[10] وان وجوه المشاركة[11] الغير الشاملة للكل فهى من قبيل ما به التميز[12] من وجه ثم ان ما به يتميز[13] الموجود[14] عن[15] جميع ما عداه ويسمى تعينا لا يمكن ان يكون خارجا عن حقيقته الموجودة والا كان هو فى حد ذاته غير متميز عن غيره[16] وهذا غير معقول فهو اما نفس حقيقته[17] من غير ان تكون له ماهية[18] كلية ينضم اليها شئ آخر به يتميز[19] فرد منها عما يشاركه فيها واما امر[20] آخر داخل فى حقيقته[21] الموجودة وعارض لماهيته[22] الكلية وهذا على قسمين احدهما ان تكون تلك الماهية مقتضية مستلزمة[23] لتعين فرد مخصوص وحينئذ يجب ان تكون هذه الماهية منحصرة فى هذا الفرد والا لزم تخلف المعلول عن علته واللازم عن ملزومه اذ لا يتصور ان يتحقق ما به يتميز هذا الفرد عن كل ما عداه فى فرد آخر وذلك كما فى العقول على رأيهم فان كلا منها[24] نوعه[25] منحصر[26] فى فرده. وثانيهما ان لا[27] تكون تلك الماهية مستلزمة لتعين فرد مخصوص وحينئذ[28] يجوز تعدد افرادها وما به المشاركة بين الكل فهو خارج عن ماهية افراده اذ ليس ولا يمكن ذاتى مشترك بين الواجب والممكن و[29] الجوهر والعرض وهو العرض[30] العام[31] ان كان محمولا ومبدأه[32] ان[33] كان غير[34] محمول وكذا فى الاقسام الاربعة الآتية واما[35] ما به المشاركة بين البعض فيجوز ان يكون ذاتيا لافراده اما تمام حقيقتها او بعضها والاول هو النوع والثانى هو الجنس او[36] الفصل وان يكون عرضيا لها وهو بالقياس الى ما يساويه خاصة كالماشى بالنسبة الى

---

1 İS y. 2 D y. 3 İS يكون له yer. يكوكب (?). 4 D y. 5 NO الموجود 6 İS متميزة 7 D y.
8 D, NO, K, A, İS شاملة 9 İS لاقل و 10 İS التمييز 11 D غير مابه...المشاركة yok. 12 NO التميز
13 A تميز ; İS التميز 14 NO, D الوجود 15 İS من 16 İS عن غيره yok. 17 M, NO حقيقة
18 NO مهية (NO'da ماهية sürekli مهية şeklinde yazılıyor, bundan sonra bu fark belirtilmeyecektir)
19 A تميز 20 D y. 21 İS حقيقة 22 İS بماهية 23 D مستلزمة مقتضية 24 NO كلا منها yer كلامها
25 D نوعين ; A نوعين نوعه 26 D, İS منحصرة 27 D y. 28 M فما 29 M, K, A, İS و y.
30 NO عرض 31 NO العلم (?) 32 NO, İS, A مبداء 33 İS وان 34 K فى غير 35 NO, İS اما y.
36 D, K و

الحيوان و بالقياس الى ما هو اخص منه عرض عام كهو[1] بالنسبة الى الانسان والفرس وتفصيل هذه الاقسام فى المنطق فالجنس والفصل جزءآن[2] عقليان للماهية[3] المركبة فى العقل كالانسان مثلا فانه ليس فى الخارج شئ موجود هو الحيوان الذى هو جنسه وآخر هو[4] الناطق الذى هو فصله يكون مجموعهما الانسان والا لامتنع[5] حمل احدهما[6] على الآخر اذ المتمايزان[7] فى الوجود[8] الخارجى لا يمكن حمل احدهما على الآخر ولو كان بينهما اى اتصال يمكن كيف[9] ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهومان متحدان ذاتا ولو كان لكل واحد منهما وجود[10] مستقل لما اتحدا[11] ذاتا وهو ظاهر بل فى الوجود شئ واحد هو[12] زيد مثلا فاذا تصوره العقل ينتزع[13] منه ماهية كلية من امر مبهم محتمل للانسان[14] والفرس وغيرهما غير مطابق بنفسه لشئ[15] منهما[16] و[17] هو جنسهما[18] الذى هو الحيوان ومن امر اخر يحصل الاول ويعينه[19] اى[20] يجعله مطابقا لحقيقة[21] زيد وهو فصلها[22] الذى هو الناطق فيحصل[23] من اجتماعهما فيه حقيقة زيد[24] وهى الانسان فهما جزءآن عقليان للانسان لا خارجيان[25] وكذا[26] التعين[27] ايضا جزء عقلى للشخص[28] عند المحققين فليس ان[29] فى الخارج موجودا[30] هو النوع مركبا او بسيطا وآخر هو التعين بل الموجود[31] فى الخارج واحد[32] هو الفرد فيفصله[33] العقل عند ملاحظته اياه الى ماهية كلية مشتركة بينه وبين ما يماثله والى امر مخصوص به يتميز[34] عما عداه[35] فزيد مثلا هو الانسان وهو الحيوان وهو الناطق وهو[36] ما به يتميز عما عداه[37] لا[38] ان[39] هناك موجودات متعددة متمايزة فى الخارج والدليل على هذا ما ذكرناه[40] من انها لو كانت متمايزة الوجود[41] فى الخارج لامتنع[42] حمل بعضها على بعض وان النوع والجنس والفصل لو كانت باستقلالها[43] موجودات فى الخارج لكان كل منها

---

1 İS كزيد 2 D خمران (?) 3 NO والماهية 4 İS هذا 5 İS, NO لا y. امتنع 6 D احديهما 7 M المتميزان 8 M, K, NO بالوجود 9 A y. 10 D وجودا 11 D اتحد 12 İS وهو 13 İS ينزع 14 İS الانسان 15 D شئ 16 D, K منها 17 D و y. 18 D, K, جنسها 19 D بينة ; NO سعه (?) 20 İS iki defa 21 D بحقيقيه 22 D حصولها (?) 23 D يتحصل 24 İS زيد هو 25 A خارجان 26 İS فكذا 27 NO للتعين 28 İS للمشخص 29 İS, A y. 30 NO, İS موجود 31 D الوجود 32 NO واحدا 33 NO منفصله 34 K iki defa 35 D عن ما 36 İS y. 37 A, K هو عما ; D عن ما 38 M عماعداه... فزيد مثلا... yok. 39 D الا 40 İS, NO ذكرنا 41 İS فى الوجود 42 D لا يمتنع 43 NO باستقلاكها (?) ; A باستقلالهما

فى ان واحد[1] فى امكنة[2] متعددة[3] ومتصفا بصفات متنافية ومشتركا بين كثيرين ومن اجلى[4] البديهيات ان كل ما هو موجود فى الخارج فهو فى ذاته[5] بحيث اذا لوحظ مع قطع النظر عما عداه كان متعينا غير قابل للاشتراك فيه ومنهم[6] من ذهب الى ان التعين موجود فى الخارج واستدل عليه بانه جزء لهذا المتعين الموجود فى الخارج وجزء[7] الموجود فى الخارج موجود فى الخارج البتة وقد ظهر جوابه مما قررناه وهو انه ان اراد بقوله انه جزء لهذا المتعين انه جزء له فى الخارج فهو ممنوع وان اراد انه جزؤه[8] فى العقل[9] فهو مسلم[10] ولا يفيد المطلوب اذا تقرر هذا فنقول قالوا ان الواجب تعالى ليس له تركيب[11] عقلى اى ليس بحيث ان امكن تصوره بكنهه حصل منه فى العقل جنس وفصل او ماهية كلية وما به امتيازه[12] عن مشاركاته فى تلك الماهية اورد الفلاسفة دليلين احدهما لنفى التركيب عنه مطلقا اى سواء كان تركيبا خارجيا او عقليا وثانيهما لنفى التركيب العقلى[13] خاصة الاول ما قالوا لو تركب واجب الوجود من اجزاء لكان مسبوقا بها مفتقرا اليها[14] لتاخر كل مركب عن كل جزء من اجزائه وافتقاره اليها وكل مسبوق[15] بشئ مفتقر اليه ممكن[16] ولا شئ[17] من الممكن[18] بواجب الوجود فلو تركب واجب الوجود من اجزاء لم يكن واجب الوجود واللازم باطل فكذا[19] الملزوم وهو المطلوب والاعتراض عليه ان المعلوم المسلم ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مفتقرا الى فاعل يفيده[20] الوجود واما انه لا يجوز افتقاره[21] الى الجزء فهو غير[22] بديهى فلا بد له[23] من برهان بين[24] يتبين[25] به[26] استحالة[27] ان تكون له[28] اجزاء واجبة غير مفتقرة الى فاعل

---

1 M واحدا 2 D امكنته 3 İS و y. 4 D,K,A جلايا İS; دلالة NO; ولايا (?) 5 D ذاتى
6 D y. 7 D وجزء ... لهذا المتعين yok. 8 A جزء; M جزءه 9 D فى العقل yok. 10 NO مم:
11 D,NO,A تركب. (?) ممنوع 12 A امتياز 13 A العقل 14 İS لها 15 NO مسبوق
16 D y. 17 İS بشئ 18 İS الممكنات 19 İS وكذا 20 NO مفيد 21 D اقتصاره
22 NO y. 23 D y. 24 İS, NO, K, D, y. 25 D, İS يبين ; A y. 26 D y. 27 D
استحالته İS; (?) باستحالته (?) 28 NO y.

و اذا لم تكن الاجزاء مفتقرة[1] الى الفاعل لم يكن المركب مفتقرا الى الفاعل
بالضرورة[2] فلا يكون التركيب على الاطلاق مستلزما للامكان و منافيا للوجوب
فان قيل ان كان شيء من اجزائه[3] ممكنا يكون لا محالة مفتقرا الى فاعل
فيكون المركب مفتقرا الى ذلك الفاعل لان[4] المفتقر الى المفتقر الى الشيء
مفتقر الى ذلك الشيء[5] و ان لم يكن شيء[6] من اجزائه ممكنا لزم تعدد
الواجب لذاته و قد مر استحالته قلنا قد مر ايضا وجوه الاعتراض على
ما ذكرتم من ادلة[7] استحالة تعدد الواجب فلا يتم ما كان مبتنيا[8] عليها[9]
و ليس لاثبات واجب الوجود دليل[10] يعوّل عليه الا[11] استحالة التسلسل[12] وهي[13]
لا تقتضي الا انتهاء الممكنات الى موجود لا يفتقر[14] الى علة سواء كان له
اجزاء او[15] لا و انتهاء المركبات[16] الى اجزاء بسيطة[17] لا اجزاء لها[18] و الا لزم
التسلسل في الاجزاء و هو[19] ايضا محال و لم يذكروا دليلا يعول[20] عليه على
ان الواجب يستحيل تركبه و لو[21] قالوا نحن نصطلح[22] على ان واجب[23] الوجود[24] ما[25] لا
يفتقر في[26] وجوده الى غيره اصلا فلا يكون المركب واجب الوجود لافتقاره[27]
الى اجزائه[28] كما هو المدعى[29] الذي هو غيره فلا مشاحة معهم لكنه لا يلزم منه[30] ان لا يكون
للمبدأ الاول اعني الموجد[31] الاول للعالم اجزاء عقلية او خارجية كما هو المدعى
و لو سلم امتناع تركبه من الاجزاء الخارجية فلا نسلم امتناعه[32]
من[33] الاجزاء العقلية فان وجوبه انما هو بالنسبة الى وجوده الخارجي
لا الى وجوده العقلي كيف و محل هذا الوجود هو[34] العقل و هو ممكن
و لا يعقل ان يكون المحل[35] ممكنا و الحال فيه واجبا فان قيل لا تكون الاجزاء[36]

---

1 NO و مفتقرة (?) 2 M ضرورة 3 NO اجزاء 4 A فان 5 NO y.
6 is بشيء (?) 7 is اوله (?) 8 M مبتنى ; D, NO مبنيا ; is مبينا 9 NO, is عليه
10 NO ودليل 11 is سوى ان 12 M y. 13 is, NO وهو 14 K لاثبات واجب... لايفتقر
tashihle yanda. 15 NO و 16 D المركبات 17 NO بسيط 18 NO لاجز
19 is هذا 20 D يقول (?) 21 D لو y. 22 is yanlış olarak نططلح (?) 23 M الواجب
24 M y. 25 A لما y. 26 is الى (?) 27 NO معارض (?) 28 M, A, K, D جزئه 29 M,
A, K, D كما هو المدعى yok. 30 D y. 31 K, is موجد 32 D امتناع تركبه 33 NO عن
34 M وهو ; is هذا 35 M, NO الممكن (?) 36 NO للاجزاء

العقلية الا مأخوذة[1] من الاجزاء الخارجية فثبوت الاجزاء العقلية مستلزم لثبوت الاجزاء الخارجية و قد سلمتم امتناعه قلنا هذا الحصر ممنوع فانا نجوز ان تكون للبسائط الخارجية ماهيات مركبة فى العقل والبداهة[2] لا تابى عن[3] ذلك[3] ولا برهان عليه[4] الثانى[5] اى الدليل الدال على نفى التركيب العقلى خاصة[6] عن[7] الواجب تعالى انه لا يشارك شيئا[8] من الاشياء فى[9] ماهية ذلك الشئ[10] لان حقيقة كل شئ سواه[11] تقتضى الامكان و حقيقته تعالى تقتضى الوجوب والامكان والوجوب متنافيان و تنافى اللوازم[12] دليل على[13] تنافى الملزومات فاذن[14] واجب الوجود لا يشارك شيئا[15] من الاشياء فى امر ذاتى جنسا كان او نوعا فلا يحتاج الى ما يميزه عن[16] المشاركات الجنسية[17] وهو الفصل او النوعية وهو الذى[18] سميناه التعين اذ[19] الاحتياج الى احد هذين انما يكون عند[20] المشاركة على احد الوجهين و[21] هذا مبنى على ان الفصل لا[22] يكون الا لتميز الماهية عن[23] مشاركاتها[24] الجنسية وان تحقق الفصل للشئ مستلزم[25] لتحقق الجنس له فاما اذا جوز ان تكون ماهية مركبة من امرين متساويين ويكون[26] كل منهما فصلا لها يميزها عما يشاركها فى الوجود فلا يلزم من عدم مشاركة الواجب لشئ[27] من الاشياء فى جنس عدم احتياجه الى فصل حتى يلزم عدم التركيب[28] العقلى[29] لكنهم يوردون[30] الدليل[31] على امتناع تركب[32] الماهية من امرين متساويين فبنوا[33] الكلام[34] هنا[35] على هذا و قد تقرر وجه عدم المشاركة بان حقيقة الواجب هى الوجود الواجب لا غير كما[36] سياتى بيانه

---

1 NO الاماخوذة yer. الاثاجه تس (?) 2 A, is, K والبديهة 3 D y. 4 is عليه ان 5 is انى (?) 6 M, K, A y. 7 D من 8 K شياء 9 M y. 10 M y. 11 A سواه 12 M اللوزام (?) 13 is, K, D y. 14 is فاذًا 15 K شياء 16 D من 17 NO يكون عند 18 is النبى (?) 19 D اذا 20 NO عن عند (?) 21 D او 22 is الجنس 23 NO y. 24 NO المشاركة; D مشاركات 25 D المشاركة ... الفصل لا yok, atlanmış 26 is y. 27 is كما بشئ; NO شئ 28 D التركب 29 D مستلزمه 30 D يورد 31 D من الدليل 32 NO y. 33 A وبنوا 34 D كلام 35 D ههنا العلى (?) 36 NO تما (?)

وليست حقيقة شئ[1] مما سواه هى[2] الوجود اذ كل منها ممكن الوجود
ولو كانت حقيقة شئ[3] منها هى الوجود[4] لكان واجب الوجود لان ثبوت
الشئ لنفسه[5] واجب ويرد[6] على هذا انه مبنى على ان حقيقة الواجب هى[7] الوجود
فقط وسياق الكلام عليه وعلى الوجهين معا انهما على تقدير تمامهما[8]
لا يوجبان الا ان[9] تكون حقيقته تعالى مباينة[10] لحقيقة[11] كل ما سواه فاما ان ليس[12]
لحقيقته[13] جزء مشترك بينها[14] وبين[15][16] غيرها[17] فلا يلزم من هذين التقريرين الا ان يرجع
الى[18] الدليل الاول الدال على انه لا يجوز ان يكون لواجب[19] الوجود جزء[20] اصلا
لا مشتركا ولا مساويا فيكون هذا الدليل ضايعا مع انه قد عرف[21] عدم تمام الدليل[22]
على هذا المطلوب ولهذا قال بعضهم ذلك الدليل[23] مخصوص بنفى التركيب
الخارجى فان قيل ثبت بالبرهان ان الوجود بسيط لا جزء له[24] لا[25] عقلا ولا
خارجا وحقيقة الواجب[26] هى[27] الوجود لا غير فثبت انه لا جزء له[28]
مشترك فهذا الايراد[29] عن التقرير[30] الثانى ساقط قلنا هات[31] ما تزعمه برهانا[32]
حتى تسمع ما عليه ثم انه على تقدير تمامه فهذا[33] دليل آخر مستقل على نفى
التركيب عنه تعالى لا اتمام لذلك التقرير اذ على هذا التقرير[34] يكون سائر
المقدمات المذكورة فيه لغوا[35] وقد عورض دليل المقدمه القائلة ان الواجب[36]
لا يشارك شيئا من الاشياء فى الحقيقة بان الواجب يشارك سائر الحقايق[37]
فى الوجود فكيف لا يشارك شيئا منها فى الحقيقة واجيب[38] بان[39] الوجود ليس ذاتيا
لشئ من الممكنات اى ليس ماهية شئ[40] منها ولا جزءها[41] بل هو عارض لها فلا يلزم
من مشاركة الواجب لها فى الوجود مشاركته لها ولا شئ[42] منها فى الحقيقة

---

1 İS الشئ 2 İS على 3 İS كل شئ 4 D الوجود ... اذ كل منها yok. 5 NO y.
6 NO سور (?) 7 İS على (?) 8 D تمامها 9 NO الاان yer. الآن (?) 10 İS منافية ؛
مباينته D 11 D حقيقة 12 A ليس ما 13 D الحقيقة 14 D y. 15 D منها 16 D y. 17 D من
18 NO ان رجع الى yok. 19 İS الواجب 20 İS جزءا 21 NO عرف 22 K, NO, İS لدليل الاول
D تمام الدليل ... الدال على انه y., atlanmış. 23 K ذلك الدليل ... ضايعا مع tashihle yanda.
24 NO y. 25 D y., NO الا 26 D الواجب الوجود 27 D على 28 İS y.; NO لما
29 D لايراد 30 D التقدير 31 İS فاتت (?) 32 D برهان ؛ NO هاتا [بر]
33 İS فهو 34 A, K التقرير 35 NO y. 36 NO للواجب 37 NO الحايق 38 D y 39 D ان ؛ İS الواجب
يشارك .. اجيب بان yok. 40 M, D, A y. 41 M, NO جزؤها 42 A, K لشئ

سواء كان حقيقة الواجب هى نفس الوجود او[1] معروضة[2] له و قد يقال فى المعارضة ان حقيقة الواجب ليست الا الوجود[3] الخاص الواجب فهو مشارك للوجودات الخاصة[4] الممكنة فى الوجود وهذه مشاركة فى الحقيقة و ذكر صاحب المحاكمات لهذا جوابين[5] احدهما ان الوجود الخاص للممكن[6] ليس ماهية له ولاجزءها[7] بل عارض له[8] فيكون قائما بالغير و الوجود الواجب قائم[9] بالذات ولامشاركة[10] بين القائم بالذات والقائم بالغير فى الحقيقة و الماهية[11] وثانيهما ان مشاركة الوجود[12] الواجب للوجودات الممكنة ليست مشاركة فى الماهية ولاجزئها[13] لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة[14] وفيه نظر لان جوابه الاول[15] بالنظر الى ظاهره ليس الا معارضة لدليل المعارض اذ لايفيد الا ان الواجب لايصح ان يشارك شيئا[16] من الممكنات فى الحقيقة وليس فيه ابطال شئ[17] من مقدمات دليل المعارض ولا منع له[18] وحينئذ فلا فائدة فى الجواب لانه افاد[19] انتفاء المشاركة بين وجود الواجب و وجودات[20] الممكنات فى الحقيقة ودليل المعارض[21] افاد ثبوت المشاركة فتعارضا فتساقطا[22] وليس مطلوب المعارض الا هذا فلا يتم جواب المعارضة الا بابطال احدى مقدماتها ولا اقل من المنع فهو لا يتم الا بما ذكر فى الجواب الثانى من كون الوجود غير ذاتى للوجودات[23] الخاصة فلا يكون وجها آخر فى الجواب مقابلا للوجه الثانى بل الظاهر ان مجموعهما[24] جواب واحد لان ما ذكر فى الوجه الثانى من ان الوجود[25] ليس ذاتيا للوجودات[26] الخاصة مجرد ادعاء لم يذكر له بيان اصلا[27] فلا يبطل به[28] ما ادعاه المعارض من ان[29] مشاركة الوجودات الخاصة فى الوجود مشاركة فى الحقيقة وهو[30] وان كان متضمنا لمنع ما ادعاه المعارض و المنع كاف

---

1 D و 2 D معروض İS; معروضا 3 K لوجود 4 D y. 5 İS جوابت (?) 6 D للممكنة 7 M جزؤها 8 NO, İS لها 9. İS قايما 10 A لايشاركه 11 D y. 12 D الوجود dan sonra الخاص var, alt satırdan parça. 13 NO و y. 14 NO فى الماهية ولاجزئها لا ن الوجود 15 D y. 16 K شيئا 17 K, D, A, M لشئ; İS الشئ 18 M, İS و yok. 19 NO فاذ (?) 20 D ووجود 21 İS المعارض ... ولامنع له وحينئذ yok. 22 NO, İS وتساقطا 23 D للوجود 24 İS مجموعها 25 NO لوجود 26 D الموجودات 27 M, K, A, NO, İS y. 28 NO y. 29 K y. 30 D و y.

فى جواب المعارضة لان المعارض مستدل لكن لا شبهة فى ان ابطال بعض مقدماتها اقوى فى الجواب فالأولى[1] ان يورد[2] دليل على ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة[3] ليبطل به[4] ما ادعاه المعارض من ان[5] المشاركة فى الوجود مشاركة فى الحقيقة و[6] من ادلته[7] ما ذكر فى الوجه الاول فبا جتماعهما[8] يحصل جواب تام دافع[9] للمعارضة و قد عورض اصل[10] الدليل[11] الدال[12] على ان الواجب ليس له جنس و[13] فصل و تعين زائد على ذاته بوجه الزامى و هو انكم قائلون بان الجوهر جنس لما تحته و[14] تفسرونه بانه الموجود لا فى موضوع و هذا المعنى متحقق فى الواجب فوجب ان يكون الجوهر جنسا له[15] فلزم ان يكون له فصل و تعين اذ لابد لكل[16] موجود له جنس من فصل يميزه عن مشاركاته الجنسية ومن[17] تعين يميزه[18] عن مشاركاته النوعية و[19] اجيب بان ليس[20] معنى الموجود لا فى موضوع الذى ذكر فى رسم الجوهر الموجود[21] بالفعل بل المعنى انه ماهية[22] اذا وجدت كانت لا فى موضوع و هذا لا يصدق على الواجب لانه يقتضى ان يكون للشئ ماهية و وجود ورائها ولا ماهية للواجب سوى الوجود والدليل على ان ليس معنى الموجود هنا[23] الموجود بالفعل امران احدهما انه لوكان كذلك لزم امتناع تخلف التصديق بكون الشئ موجودا عن[24] التصديق بكونه جوهرا واللازم باطل فانا[25] نصدق[25] كثيرا[26] بان زيدا مثلا فى ذاته جوهر و لم نعرف[27] بعد انه موجود فضلا عن[28] ان[29] نعرف[30] انه موجود مقيد[31] و فيه نظر لان قولنا زيد جوهر من الاحكام الايجابية و كل حكم ايجابى كما تقرر[32] صدقه موقوف على

---

1 NO فالاول 2 D لورد 3 D الخاصة dan sonra للوجودات الخاصة ... بمجرد ادعاء ما يذكر الخاصة uzunca bir pasaj tekrar edilmiş. 4 NO, is y. 5 is y. 6 K و y. 7 is ادلة 8 D فاجتماعها 9 D y. 10 NO اصلا 11 NO للدليل 12 is y. 13 D ولا 14 D فى (?) 15 is y. 16 is لكلى (?) 17 M من y. 18 D غيره 19 M, is و y. 20 D y. 21 D ليس الموجود 22 D ماهيته 23 is ههنا 24 is عين 25 NO فاما يصدق 26 M, NO, D كثير 27 D تعرف 28 K, A, NO, D, is y. 29 D اذ 30 D يعرف 31 D مفيد 32 تقرر dan sonra NO فى موضوعه ; is فى موضوع

وجود الموضوع بالفعل لان المعدوم كل شئ عنه مسلوب[1] حتى هو عن[2]
نفسه والجوهرية[3] ليست مما[4] يتصف به الشئ فى الذهن حتى يكون
وجوده الذهنى كافيا فى ثبوتها بل هى مما يتصف به الشئ[5] فى[6] الخارج سواء
كانت فى نفسها موجودة خارجية او لا فالتصديق بكون الشئ جوهرا بالفعل
موقوف على التصديق بكونه موجودا بالفعل نعم قد[7] يحكم بكونه جوهرا قبل
العلم بوجوده لكن المراد منه حينئذ انه جوهر بالقوة اى ماهية اذا
وجدت كانت جوهرا وثانيهما ان المفروض ان الجوهر ذاتى لما تحته
وثبوت ذاتى الشئ لا يكون لعلة[8] والموجودية بالفعل فى الممكنات
لا تكون الا لعلة فلا[9] يصح[10] ان تكون ذاتية[11] لها سيما مع قيد سلبى
فثبت ان ليس المراد من[12] الموجود[13] المذكور فى رسم الجوهر الموجود بالفعل
بل ما ذكرنا قال الامام الرازى[14] فان قيل لما كان وجود الله تعالى صفة[15] لحقيقته[16]
عندكم لم يتم[17] هذا الجواب على قولكم فكيف[18] الجواب عن هذا الاشكال
قلنا ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا فى الاعيان كان لا[19] فى موضوع
لاحق من لواحق ذاته وذلك لا يصلح[20] ان يكون جنسا لا[21] فيه ولا فى[22] حق
غيره وقد اقمنا الدلائل القاطعة[23] على ذلك فى[24] سائر كتبنا هذا كلامه[25]
وفيه نظر لان المعارض لم يدع[26] ان ما عرف به الجوهر جنس بل ان الجوهر
نفسه[27] جنس وقد صرح[28] الامام ايضا فى تقرير المعارضة بان الجوهر جنس[29]
بالاتفاق ولا يلزم[30] من عدم كون المعرف جنسا عدم كون المعرف جنسا[31]

---

1 NO,İS مسلوب عنه 2 İS هوعن yer. هدى (?) 3 NO الجوهر 4 İS بما
5 D حتى يكون وجوده ... الشئ yok. 6 D و 7 İS وقد 8 M da علة ل, bütün nüshalarda ل var. 9 İS ولا 10 A تصلح 11 NO ذاته 12 İS ليس المراد من yer.
13 D الجود ; İS اثرى الموجود dan sonra 14 D الرازى den sonra yukarıdaki satırdan فى رسم الجوهر ... ذكرنا رحمة الله عليه var. 15 İS وصفاته 16 D لحقيقية (?)
17 A,K,İS يستمر 18 M,A وكيف 19 İS لا y. 20 M,NO لايصح 21 A لها
22 M,İS فى yok. 23 NO الدليل القاطع 24 İS و (?) 25 D,A y. 26 NO يدفع (?) 27 D تعينه 28 NO صبح (?) 29 İS بل ان الجوهر ... الجوهر جنس yok
30 NO ولا يلزم nun "لا يد" kısmı kazınmış. 31. İS yok.

الا اذا كان المعرف[1] حدا[2] و هنا ليس كذلك بل هو رسم للجوهر كما ذكرنا ولا شبهة انا اذا عرفنا الحيوان بانه موجود عنصرى له قوة الحركة الارادية لا يخرج بهذا عن كونه جنس الانسان مع ان هذا المعرف خارج عنه[3] ولم يقصد[4] المعارض[5] من نقل هذا التعريف الا[6] ان يعلم منه ان الجوهر صادق على الله تعالى لكون[7] معرفه[8] صادقا عليه وكل ما صدق عليه المعرف حدا كان او رسما وجب ان يصدق عليه المعرف. ولما ثبت[9] ان الجوهر صادق عليه تعالى[10] لزم[11] ان يكون جنسا له لاتفاقهم[12] على ان الجوهر جنس لما صدق عليه فليس جواب[13] هذا الا منع صدق المعرف[14] عليه تعالى او[15] منع ذلك الاتفاق ولا يفيد ان المعرف ليس[16] ذاتيا وجنسا[17] ويمكن ان يقال هذا التعريف ليس بصادق عليه تعالى على قولهم ايضا[18] لان قولنا[19] ماهية اذا وجدت كانت كذا مشعر[20] بامكان عدم الوجود فلا يصدق على واجب الوجود لكن[21] فى اعتبار مثل هذا الاشعار فى التعريفات بعد فليس الجواب[22] من قبلهم الا منع ذلك الاتفاق ويترتب على عدم الجنس و الفصل له تعالى امتناع معرفته[23] بالحد اذ هو لا يكون الا مركبا من الجنس والفصل فيمتنع[24] معرفته تعالى[25] بالكنه اذ ما لا يكون بديهيا فطريق[26] معرفته بالكنه ليس الا الحد[27] و معلوم ان العلم بكنه ذات[28] الله[29] تعالى ليس بديهيا وقد يقال ان غير الحد ليس طريقا لمعرفة[29] النظرى بالكنه بمعنى انه ليس مستلزما[30] لها[31] ولكن لا امتناع فى ان ينتقل ذهن بطريق الاتفاق من خواص الشئ الى كنهه[32] و ما دل دليل على هذا[33] الامتناع ولا على امتناع ان يتجلى الله تعالى على قلب عبد[34] من عباده المؤمنين المتحلين[35] [36] بصفاء[37] القلوب المتخلين عن كدورات الذنوب وعلم هذا عند الله تعالى.

---

1 D المعروض (?) 2 NO حد ; D y. 3 عنه den sonra NO حينئذ 4 İS نعصر (?) 5 D العارض 6 D الى (?) 7 İS لكونه 8 D معرفة 9 İS صدق 10 NO الله تعالى 11 İS جوابه لا يقال فهم yerine صادق عليه تعالى لزم جنس لما صدق عليه var. 12 M لا يقال فهم 13 NO جوابه 14 D المعروف 15 İS و 16 D y. 17 İS لاجنسا 18 M, D y. 19 NO, İS قولهم 20 İS yeri boş. 21 NO ولكن 22 D الجوهر 23 İS معرفته تعالى 24 İS فيمنع 25 İS y. 26 İS, NO وطريق 27 K, D بالحد 28 İS ذاته 29 İS y. 29 İS لمعرفته 30 D ملتزما 31 NO, İS لهما 32 D كهنة (?) 33 NO هذه, yani هذه şeklinde, هذه NO'da هذا şeklinde yazılıyor, sürekli. 34 İS احدعبد 35 İS, NO y; D, A, K المقربين 36 İS المتحل 37 İS بصفات

المبحث[1] الثامن[2] انه تعالى هل له ماهية غير الوجود ام لا

اثبتها المليون سوى ابى الحسن الاشعرى واتباعه ومنعها[3] الفلاسفة وذهبوا الى ان[4] ذاته تعالى ليست الا وجودا مجردا قائما[5] بنفسه منزها عن الاقتران بماهية كوجود الممكنات واحتجوا عليه بانه لو كانت له[6] ماهية ووجود غيرها لكان قائما بها[7] قطعا والا لم يكن الواجب تعالى موجودا[8] فيكون الوجود[9] صفة[10] له[11] وهو ممتنع لما بينا من امتناع صفات[12] زائدة له تعالى مع[13] وجهين آخرين مختصين بهذا المقام احدهما ان وجوده على هذا التقدير يكون ممكنا لاحتياجه الى الماهية فبالنظر الى ذاته يكون جائز[14] الزوال فلا يكون الواجب واجبا وثانيهما وهو العمدة فى هذا الباب انه يلزم منه[15] ان تكون[16] الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وان تكون موجودة بوجودين وهما[17] ضروريا[18] الاستحالة[19] مع انه ان كان الوجود السابق عين الذات ثبت المدعى[20] والا[21] ننقل الكلام[22] اليه حتى يتسلسل وجه اللزوم ان الوجود على هذا التقدير ممكن كما ذكرنا[23] آنفا فلا بد له من علة وعلته[24] لا تجوز ان تكون غير تلك الماهية لما ذكرنا فى مبحث الصفات وكل[25] علة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة ولانه[26] لو لم يكن كذلك لانسد باب اثبات وجود الصانع اذ ليس لنا دليل عليه الا ان[27] وجود هذه[28] الممكنات تحتاج الى علة فلو جاز ان لا تكون العلة[29] موجودة[30] لم يثبت المطلوب فلزم ان تكون تلك الماهية موجودة قبل كونها موجودة ولا يمكن تخلف المعلول

---

1 A البحث 2 İS المبحث الثامن y. yeri boş bırakılmış. 3 NO, İS منعه 4 İS انه 5 İS قادعا (?) 6 İS y. 7 D بها y. 8 NO من جودا (?) 9 NO الموجود 10 NO وصفا 11 NO y. ; İS صفة له yer. وصفا 12 A صفة 13 D ومن 14 D جائزا 15 D y. 16 NO أو منه ان تكون yok. 17 A و y. 18 D, NO ضرورى 19 NO بالاستحالة 20 A المدعا 21 İS و y. 22 D ينتقل ; A ننتقل 23 İS, NO عرفت 24 NO y. 25 M كل صفة 26 İS و y. 27 NO الان yer. الآن ; A انه 28 D y. 29 D, A, İS تلك العلة 30 NO, İS y.

عن علته[1] التامة فلزم ان تكون موجودة بعد كونها موجودة فتكون موجودة بوجودين كما ذكرنا والاعتراض اما[2] على ما بينوا[3] به امتناع الصفات قد[4] مر هناك فلا حاجة الى اعادته[5] و[6] اما على الوجه الاول من الوجهين المختصين بهذا المقام فانه لايلزم مما ذكرتم عدم كون الواجب واجبا وانما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيته[7] مقتضيته[8] مستقلة للوجود فاما[9] اذا كانت مستقلة بالاقتضاء له فلا يمكن زوال الوجود[10] نظرا اليها ولامعنى للواجب الا ما يمتنع زوال وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته ولايضره احتياج وجوده الى ذاته ولاجواز زوال الوجود نظرا اليه نفسه و[11]لا نسميه[12] ممكنا[13] واما على الوجه الثاني فهو انكم ان اردتم باحتياج الوجود على تقدير كونه زائدا على الماهية الى علة احتياجه الى فاعل و مؤثر يعطيه الوجود او[14] يجعل الماهية[15] متصفة به[16] فهو ممنوع[17] اذ اعطاء[18] الوجود للوجود[19] غير معقول واتصاف الماهية به[20] قديم[21] و قد بينا من قبل ان التأثير في القديم غير ممكن وان اردتم بعلية الماهية له كونها مقتضية[22] و مستلزمة لها[23] فهو مسلم و هو الحق ولكن لا نسلم ان مستلزم الشيء و مقتضيه يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود و هذا كما تجوزون بل تحكمون بوقوع[24] ان تقتضي ماهية تعينا فتكون منحصرة في فرد ولا[25] شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعينها[26] بالوجود بل بالذات فقط وكما ان قابل[27] الوجود متقدم عليه بالذات لا بالوجود[28] و ما ذكرتم من الضرورة انما هو في معطي الوجود والمؤثر فيه لا في مقتضيه ومستلزمه ولا يلزم انسداد باب اثبات الصانع لان العالم محتاج الى فاعل يعطيه الوجود كما تقرر فيما تقدم فلابد ان يكون موجودا[29] ثم انه يلزم مما ذكروا وجوه من[30] الاستحالة الاول ان مطلق الوجود بديهي التصور بالكنه كما اعترفوا به وزادوا[31] فاوردوا[32]

---

1 D علة 2 M,NO,A y. 3 D اثبتوا 4 D,NO,is,K فقد 5 NO ادعائه ; is عادته
6 NO y. 7 K ماهية 8 K مقتضية 9 A اما 10 A,D,is الوجود عنها 11 NO و y. 12 K تسميته
13 K y. 14 NO ولو 15 D الماهية ... الى احتياجه y. atlanmış. 16 is y. 17 D ممكن
18 NO اعطا 19 للموجود olmalı. 20 is y. 21 K y. 22 D مقتضيه 23 D له
24 is بوقوعه 25 is فلا 26 is نفسها 27 NO بعال 28 is بالوجود ... بل بالذات y
atlanmış. 29 K وجودا 30 is من yer. بين 31 D,NO زادو 32 NO فاوردا

لتوضيحه وجوها فلا[1] يخفى مفهومه على[2] عاقل وكل من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بديهة انه لا يصدق على شئ قائم بنفسه بان[3] يحمل عليه مواطأة اذ هو التحقق[4] والكون وهذا يقتضى البتة ان يكون قائما بشئ ولا يعقل قيامه بنفسه كما ان كل من يتصور معنى المشى[5] والضحك واللون والسواد وامثال ذلك يعلم بديهة انه لا يحتمل ان يصدق على شئ قائم بنفسه ولا[6] شك[7] فى ذلك وانكار[8] هذا[9] مكابرة لا يتصور ورائها وهم يقولون ان ذات الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل قيوم مقيم[10] لغيره الثانى انه يلزم ان لا يكون الواجب تعالى موجودا حقيقة اذ معنى الموجود ما يتصف بالوجود[11] وعلى ما ذكروه هو[12] نفس الوجود لا المتصف[13] بالوجود[14] ولم يجيبون عن هذا بان كونه عين الوجود لا ينافى كونه موجودا فان كل شئ سوى الوجود محتاج فى كونه موجودا[15] الى غيره الذى هو الوجود والوجود فى كونه موجودا لا يحتاج الى شئ آخر[16] فكل ما سوى الوجود موجود بالوجود والوجود موجود[17] بنفسه وهذا كما ان كل ما هو غير الضوء مضئ بغيره الذى هو الضوء والضوء مضئ[18] بنفسه لا بغيره وليس بشئ آخر[19] ومن البديهى انه يمتنع اتصاف الشئ بنفسه حقيقة وما يقال[20] من ان الوجوب[21] واجب والبقاء باق والقدم قديم وامثال ذلك فانما هو اعتبار[22] محض يجرى فى بعض[23] الامور الاعتبارية لا فى الامور[24] الخارجية ولا فى الوجود فان الوجود فى[25] الخارج وجود فيه[26] لا موجود فيه والضوء ضوء فى نفسه لا مضئ وهذا كما ان السواد سواد فى نفسه لا اسود والحركة حركة[27] فى نفسها لا متحركة

---

1 is ولا 2 A, D على كل 3 is لان 4 D التحقيق 5 A الشئ (?)
6 NO لا .vers فلا ولا 7 K ولا يشك 8 M وان كان 9 is ذلك 10 M قيم
11 is و .v 12 M, A وهو 13 NO المتصفة 14 is الوجوه 15 D فان كل... موجودا .v
16 NO اخرى 17 A موجود به 18 D معنى (?) 19 D, A, K, NO, is اخرو .vers اذ
20 M قيل 21 M, NO, D الوجود 22 A اعتبارى 23 NO اقص (?) 24 D الموجودات
25 M وجود فى 26 M وفيه 27 D .v

ولم يصح ان يقال كل شئ[1] سوى السواد فهو اسود بالسواد
والسواد اسود[2] بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف
والصفة والاتصاف لايشتبه[3] عليه امتناع اتصاف الشئ بنفسه حقيقة[4].
فان قيل نحن نبين عدم منافاة كونه عين[5] الوجود لكونه[6] موجودا بوجه[7] آخر
لايلزم منه اتصاف الشئ بنفسه وهو ان ما صدق[8] عليه مطلق[9] الوجود طبايع
مختلفة بدليل اختلاف لوازمها فان بعض الوجودات[10] يلزمه التقدم كوجود
العلة وبعضها يلزمه التاخر كوجود المعلول وبعضها يلزمه الاولوية كوجود الجوهر
وبعضها يلزمه عدم الاولوية كوجود العرض[11] وبعضها يلزمه الاشدية كوجود الواجب
وبعضها يلزمه الضعف كوجود الممكن[12] بل الجهات الثلاث[13] مجتمعة فى هذين[14] الوجودين
واختلاف اللوازم وتباينها[15] يدل على اختلاف[16] الملزومات وتباينها[17] ويقال لمثل هذا العام[18]
الذى تختلف[19] افراده باحدى هذه[20] الجهات المشكك[21] والمقول[22] بالتشكيك فعلم ان الوجودات
حقايق مختلفة متباينة فلا يلزم من[23] كونه تعالى موجودا مع كون وجوده عين
ذاته اتصاف الشئ بنفسه لانه[24] يجوز ان يكون الموصوف الذى هو عين الذات
حقيقة من تلك الحقايق والصفة حقيقة اخرى منها[25] قلنا[26] ان كانت الصفة عين[27]
الموصوف[28] لزم اتصاف الشئ بنفسه وان كانت غيره[29] لم يكن وجود الواجب
عين ذاته وايضا ان كانت الصفة وجودا ممكنا لزم امكان الواجب وان كان[30]
وجودا[31] واجبا لزم تعدد الوجود[32] الواجب وهم[33] لا يقولون[34] به[35] فان قيل اذا لم يكن
الوجود موجودا فى الخارج لم يتصف به[36] الشئ[37] فى الخارج فلا يكون
شئ موجودا خارجيا[38] قلنا لايلزم فان اتصاف شئ بآخر فى الخارج

---

1 M,A y. 2 ND سواد 3 İS ولا 4 M y. 5 NO عن 6 NO لكن (?)
7 M بوجود 8 D,K,İS يصدق 9 D y. 10 D الموجودات 11 NO وبعضها يلزمه الاولوية
كوجود العرض yok. 12 D الممكنه 13 D,K,NO,A,İS الثلث 14 NO ننذاين 15 İS ثباينها
16 D الخلاف 17 İS بيانها 18 D القائم (?) 19 A مختلف 20 NO هنا 21 M, İS
مشكك 22 D,A,K والمعقول 23 İS منه 24 M,D لان 25 A y. 26 D
قلت 27 D غير (?) 28 D الملزوم 29 NO,İS كان 30 A,K كانت 31 M وجوده
32 M,İS y. 33 NO,D انتم 34 D لاتقولون 35 NO y. 36 D y 37 D بالشئ
38 D خارجا

يتوقف[1] على وجود ذلك الشئ فى الخارج لا على وجود الآخر فيه[2] فان الشخص
متصف بالعمى فى الخارج مع ان العمى ليس موجودا[3] فيه نعم لا يمكن هذا
ما لم يكن الشخص موجودا فى الخارج وتحقيق هذا ان الموجود الخارجى ما يكون
الخارج[4] ظرفا لثبوته و وجوده لا ما[5] يكون ظرفا لنفسه فاذا قلنا مثلا زيد
متصف بالوجود فى الخارج[6] فلا يخلو اما ان يكون الخارج ظرفا للوجود او
للاتصاف[7] به[8] فان كان الاول فلا يكون الوجود موجودا خارجيا لان الخارج وقع
ظرفا[9] لنفسه لا لوجوده[10] ويكون زيد[11] موجودا خارجيا لان الخارج[12] وقع ظرفا[13]
لوجوده وان كان الثانى لم يكن الاتصاف موجودا[14] خارجيا[15] ولم يعلم حال الوجود
انه موجود خارجى او[16] لا اذ[17] اتصاف الشئ فى الخارج يجوز ان يكون
بامر[18] موجود فيه كالسواد وان[19] يكون بامر[20] معدوم[21] فيه كالعمى ولكن يلزم ان
يكون زيد موجودا فى الخارج وان لم يقع الخارج ظرفا[22] لوجوده اذ[23] اتصاف الشئ
فى الخارج[24] بآخر وثبوته له سواء كان الآخر امرا وجوديا او عدميا بدون
وجود ذلك الشئ ممتنع بديهة[25] فعلم ان عدم كون الوجود موجودا
لا يستلزم عدم صحة قولنا الشئ متصف بالوجود فى الخارج نعم هو مستلزم
لعدم صحة قولنا وجود زيد ثابت فى الخارج و[26] ايضا عدم[27] كون الاتصاف
موجودا فى الخارج مستلزم لعدم صحة قولنا اتصاف الشخص[28] بكذا
ثابت فى الخارج لا عدم صحة قولنا هو متصف بكذا فى الخارج الثالث
انه يلزم ان لا يكون الواجب بالذات واجبا بالذات[29] اذ[30] معنى الواجب
بالذات ما يقتضى ذاته وجوده فاذا كان الوجود عين الذات لا يتصور

---

1 D,NO,K,İS مستلزم 2 فيه.. يتوقف yerine aynı anlama olmak üzere İS,K,NO da مستلزم لوجود ذلك الشئ فى الخارج لا لوجود الآخر فيه var. 3 NO موجود 4 D الخارجى 5 D ما yok. 6 A فى الخارج yer. الخارجى 7 NO,İS الاتصاف 8 İS y. 9 D ظرفا'nın فا sı nı لنفسه لا لوجوده... ظرفا kerrer. 10 NO لوجود 11 İS زيدا 12 NO الخارجى 13 ظرفا D y; K de tashihle yanda. 14 K iki defa. 15 K خارجيا dan sonra لان الخارج وقع 16 NO لو 17 NO اذا 18 D بامر... موجود خارجى yok. 19 A فيه و 20 İS,D,NO,K y. 21 NO المعدوم; D,K,A بمعدوم 22 D ظرفا m ظرفا iki defa. 23 İS y.; D اذا 24 NO,İS y. 25 NO براهة; A ببديهة 26 D y. 27 D وعدم 28 İS الشئ 29 D y. 30 D ان; NO و

اقتضاؤها له[1] و[2]الا يلزم ان تكون متقدمة على نفسها و[3]اجيب عنه
بان الوجود الذى هو عين الذات وجود مخصوص[4] هو فرد مطلق[5] الوجود
المشترك بين جميع الوجودات الخاصة للموجودات[6] معروض[7] له فيكون غيره[8]
وهذا الفرد مقتض[9] لعارضه[10] الذى هو الوجود المطلق وهذا معنى قولهم ان
ذاته تقتضى[11] وجوده وليس فيه اقتضاء الشئ لنفسه ولا منافاة[12] لمذهبهم
ولا يلزم من هذا ان يكون كل ممكن واجبا لذاته بان يقال ان وجوده الخاص
يقتضى عارضه الذى هو مطلق الوجود كالوجود[13] الخاص للواجب[14] وذلك
لان ذات الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء وجوده[15]
مطلق الوجود اقتضاء ذاته ذلك ولا ان يكون وجود[16] كل ممكن واجبا
بان يقال انه وجود خاص يقتضى الوجود المطلق فهو شئ يقتضى
لذاته وجوده كالوجود الخاص الواجبى بعينه[17] وذلك لان الوجود الخاص
للممكن غير مستغن فى نفسه عن غيره بل هو محتاج الى علته فيكون
عارضه ايضا محتاجا[18] اليها فلا يكون ذلك الوجود لذاته مقتضيا[19] له[20]
بالاستقلال بل مع علته بخلاف الوجود الخاص الواجبى فانه مستقل باقتضاء
الوجود المطلق من غير افتقار[21] الى شئ اصلا وفيه نظر اما اولا فلانه لاشبهة
لنا فى ان المراد بواجب الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود ما يكون
الوجود محمولا عليه[22] حمل الاشتقاق ايجابا او سلبا لا حمل المواطاة
ولا اعم منه[23] فان معنى الممتنع ما لايمكن كونه موجودا لا ما[24] لا يمكن
عروض[25] مطلق الوجود لوجوده الخاص وكذا معنى الممكن ما يتساوى[27] كونه موجودا

---

1 D, NO y. 2 NO او 3 D و y. 4 İS محض 5 NO, A, İS لمطلق 6 İS للوجودات
7 D مفروض 8 NO غير 9 İS مقتضى 10 D لعارضة 11 İS مقتضى 12 NO منافات
13 İS y. 14 D الواجب 15 M وجوده الخاص 16 M, NO y. 17 İS نفسه 18 D
ايضا عارضه 19 İS مقتضيها 20 M, NO, y. 21 İS افتصار 22 NO y. 23 D, NO, İS,
K, A yok. 24 İS لاما y. 25 NO عروض dan sonra الاماىمكن عروض ط(?) (Burdaki
bir sözcük okunamadı). 27 D يساوى

وكونه معدوما لا ما يتساوى[1] عروض مطلق الوجود لوجوده[2] الخاص
ولا عروضه[3] له ولا المعنى[4] الاعم[5] المحتمل لهذا[6] فمعنى قولهم الواجب تقتضي[7]
ذاته وجوده[8] انه ما يقتضي ذاته كونه موجودا وكيف لا ولا يضاف[9] ابدا
مطلق الوجود الى فرد منه كما لا يقال انسان زيد ولا ما شئ زيد باعتبار
ان هذا المطلق حاصل له اما ذاتيا او عرضيا نعم قد يضاف العام[10] الى الخاص
للبيان كما يقال لون[11] السواد لكن المراد هناك اللون الذى هو السواد
فيكون المراد بالعام هناك الخاص وتكون الاضافة بمعنى هو هو[12] لا بمعنى
هو[13] له كما[14] هو[14] ظاهر معنى الاضافة فيكون معنى وجود الشئ الوجود
الذى به يكون موجودا لا الوجود[15] الذى يصدق عليه بالمواطاة[16] واما ثانيا فلان
عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص لايخلو اما ان يكون فى الخارج او فى العقل وعلى الاول
يلزم انتقاض اصلين كبيرين معتبرين عندهم وهما ما سبق من ان الواحد لا يكون فاعلا
وقابلا[17] لشئ واحد وان[18] الواحد لايصدر عنه الا الواحد وذلك لان كل عارض
لشئ ممكن لاحتياجه الى معروضه سواء كان المعروض واجبا او ممكنا
وسواء[19] كان العارض لازما او مفارقا ولهذا بعينه[21] ذهبوا الى ان وجود[22]
الواجب عينه[23] فيحتاج الى علة[24] ولا يجوز ان تكون علته غير معروضه لاستحالة
احتياج الواجب الى الغير بوجه من الوجوه فيكون فاعلا لعارضه ولا شك ان
معروض الشئ قابل له فهذا المعروض فاعل وقابل معا لعارضه واذا كان كذلك
فهذا العارض اثر له وقد قالوا صدر[25] عنه العقل الاول فصدر[26] عن الواحد اثنان
وبطل ايضا ما قالوا ان المعلول الاول هو العقل لانه لا يعقل ان يكون صدور العقل منه[27]

---

1 is تساوى 2 D لوجود 3 D عروضا 4 is بمعنى 5 D الاول 6 NO بهذا 7 K
ما يقتضى 8 D وجود 9 D,NO لاتصاف (?) 10 NO العالم (?) 11 is كون (?)
12 NO y. 13 D y. 14 NO y. 15 D,A الموجود ; NO الا الوجود 16 NO المواطاة
17 is لا قابلا 18 NO,is وان y. 19 is وسواء كان المعروض .. و yok. 21 is بنفسه
22 NO,is الوجود 23 A عنه 24 D,is علته 25 صدراً (?) 26 NO فيصدر
27 K,is عنه

قبل عروض الوجود له وعلى الثانى يلزم ان لايكون اقتضاؤه[1] لمطلق[2] الوجود لذاته بالاستقلال لاحتياجه حينئذ[3] الى العقل والى الحصول فيه و ما ذكره بعض الافاضل من وجه الفرق بين[4] وجود الواجب و وجود الممكن على الشق[5] الثانى من[6] ان وجود[7] الواجب مستغن فى الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق يعنى فى العقل والممكن ليس كذلك فافترقا لايعنى[8] هنا[9] من[10] الحق شيئا لانه يجب[11] ان يكون الواجب مقتضيا لذاته وجوده[12] من غير افتقار[13] الى شئ اصلا وكان[14] الكلام فيه ولم يحصل مما ذكره هنا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب فاى فائدة فى بيان الفرق بوجه آخر فان قيل نختار ان العروض فى الخارج لكن الخارج ظرف لنفس العروض لا لثبوته فلا يكون العروض موجودا خارجيا ولا يلزم ايضا ان يكون العارض موجودا خارجيا كما ذكر فى هذا المبحث فلا يحتاج شئ منهما الى فاعل ولا يكون العارض[15] اثرا له لان احتياج الشئ الى الفاعل انما يكون فى وجوده فلا يكون اثرا لفاعل الا ما هو موجود[16] فلا ينتقض على هذا التقدير شئ من الاصلين[17] كما ذكر قلنا كما ان الممكن فى[18] اتصافه بالوجود محتاج[19] الى فاعل كذلك فى اتصافه فى[20] نفس الامر بكل صفة سواء كانت موجودة خارجية[21] كالسواد او لا كالعمى محتاج اليه فكما ان الجسم لايصير اسود بدون فاعل كذلك لا يصير[22] اعمى بدونه وهذا بديهى من غير فرق بين ما يكون الصفة موجودة وما لايكون موجودة[23] بل نقول اثر الفاعل ابدا لا يكون الا اتصاف[24] شئ بشئ فان الصباغ لايجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ[25] صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ[26] فى نفس الامر لا بمعنى انه يجعل الاتصاف

---

1 K اقتضائه; NO اقتضاءه 2 İS بمطلق 3 NO, İS yok. 4 NO من 5 NO السبق 6 NO yok. 7 NO الوجود 8 M, D يغنى 9 M هنا; NO هناك; D, İS ههنا 10 M عن 11 NO yok. 12 D, A ووجوده 13 İS اقتصار 14 M ان; K وان كان 15 İS موجودا الاحتمالين NO; الاصلين 17 D موجودا 16 D, M yok. خارجيا ولايلزم ... العارض لايكون 22 İS خارجية 21 İS yok. اتصافه فى 20 K يحتاج 19 D y; İS و 18 İS بالصبغه 26 NO والالصبغ 25 NO الاتصاف 24 NO yok. وما لايكون موجودة 23 D

موجودا فيها كما تحققته فليس اثر الفاعل دائما الا ذلك الاتصاف الذى
ليس له وجود خارجى اصلا لكن قد يلزمه وجود[1] بان تكون الصفة موجودة
وقد لا تكون[2] كما فى المتنازع فيه[3] نعم لو كان اتصاف الشئ بالشئ بمجرد اعتبار
العقل لا فى نفس الامر كاتصاف المقدار بالتجزى لايحتاج الى فاعل فى نفس الامر
سوى المعتبر هذا[4] وقد اعترض الامام[5] الرازى هنا[6] عليهم بوجوه اذا حقق مذهبهم
فى هذه المسئلة لايتوجه عليهم شئ منها اصلا ويعلم مذهبهم من اثناء تقريرنا
الكلام فى هذا المبحث[7] ولابأس ان نشير هنا[8] الى حاصله اجمالا فنقول[9] انهم ذهبوا
الى ان الوجود مفهوم كلى مشترك بين جميع الموجودات له[10] فرد فى كل منها
وهذا المفهوم بديهى التصور و[11] يعلمه[12] كل عاقل ممن هو اهل الاكتساب ومن[13] غيره
وهو عارض[14] لافراده كالكاتب بالنسبة الى افراده لا كالحيوان و[15] الانسان[16] بالنسبة
الى افرادهما ويدعون فى هذا الحكم ايضا الضرورة[17] وينبهون عليه بانه مقول[18] عليها
بالتشكيك كما ذكرنا والمقول على الاشياء بالتشكيك[19] لايجوز ان يكون ذاتيا لشئ منها
ويستدلون على هذه المقدمة بما لاحاجة بنا هنا الى نقله وبيان صحته و[19] فساده[20]
واما افراده[21] فى[22] الممكنات عارضة[23] لماهياتها ففى[24] كل ممكن ثلاثة[25] اشياء ماهية[26]
وفرد من الوجود[27] عارض لها وحصة[28] منه عارضة[29] لذلك الفرد[30] و[31] فى الواجب
فرد منه[32] غير عارض لماهيته[33] بل هو قائم بنفسه وهو عين الواجب فههنا[34] شيئان
فقط فرد[35] من الوجود وحصة منه عارضة[36] لهذا الفرد وتلك الافراد مختلفة
بالحقائق[37] كما ان افراد الماشى مختلفة بها فحقيقة وجود الواجب غير حقيقية

---

1 D وجوه 2 A,D يلزم ; K y.; NO y. 3 A y. 4 NO y. 5 D y. 6 D ههنا
7 D البحث 8 NO هناك 9 D فتقول 10 is ا (الف) (?) 11 is y. 12 is يعلم
13 NO هو 14 D يعارض 15 A,K,is او 16 D لانسان 17 is y. 18 is يقول
18 M y. 19 A و yer او 20 D فساد 21 is افراد 22 M,K; ففى ; A نفى 23 A عارضه
24 A نفى 25 D,NO,is,A,K ثلثة 26 A ماهيته 27 D الوجوه 28 is خص ; A حصته
29 A عارض 30 NO الصرورى (?) 31 NO و y. 32 M,NO,A y. 33 is الماهية
34 is فههنا 35 NO و (yer. وزد) 36 D عارضته 37 NO بالحاق (?)

وجودات الممكنات مباينة[1] لها هذا حاصل مذهبهم و من اعتراضاته[2] عليهم انه يلزم مما ذهبتم اليه اما تخلف المعلول عن علته التامة و احتياج[3] الواجب الى غيره[4] وبطلان كل منهما غنى[5] عن البيان اما الملازمة فهو ان الوجود[6] المشترك بين الواجب و الممكن من حيث هو وجود اما ان يقتضى لذاته عروضه لماهيته او لا عروضه لها او لا[7] يقتضى لا هذا ولا ذاك وعلى الاول يلزم تخلف مقتضاه عنه[8] فى الواجب لانه ليس عارضا فيه لماهيته[9] على زعمكم وعلى الثانى يلزم التخلف[10] فى الممكنات لانه عارض لها فيها بالاتفاق وعلى الثالث يلزم ان يكون عدم عروضه لها فى الواجب لعلة مغايرة فيلزم احتياج الواجب فى[11] تجرده الى غيره لا يقال المحتاج الى العلة هو العروض لا عدمه اذ يكفى[12] فيه عدم تلك العلة لانا نقول فيحتاج الى ذلك[13] العدم وهو ايضا علة[14] مغايرة و وجه اندفاعه ان المختار هو القسم الثالث ولا يلزم الاحتياج لان عدم العروض انما يقتضيه الوجود المخصوص الواجبى الذى هو حقيقة مخالفة لحقيقة وجود الممكن ولا[15] يلزم[16] من عدم اقتضاء العارض[17] العام للحقايق المختلفة لشئ[18] عدم اقتضاء بعض تلك الحقايق له كما ان الماشى لا يقتضى قابلية الكتابة[19] ولا عدمها مع ان الانسان يقتضيها والفرس[20] يقتضى عدمها بل الامر[21] فى الذاتى العام ايضا كذلك[22] كالحيوان بالنسبة الى تلك القابلية من غير فرق ومنها انهم اتفقوا على ان العقول البشرية لا يمكن ان تدرك حقيقة ذات الله تعالى وقد اتفقوا[23] على ان[24] وجوده مدرك لهم بل ادعوا فيه[25] الضرورة كما مر و غير المدرك غير[26] المدرك[26] فيمتنع ان يكون وجوده عين[27] ذاته و وجه اندفاعه ان المدرك هو الوجود المشترك ولا خفاء

---

1 D مباينته 2 NO اعترض اصابه (?) ; D satır arası رازى رحمه الله 3 NO احتياجه 4 NO غير 5 İS y. 6 İS الوجوب 7 D اولا ... ان يقتضى yok. 8 NO y. 9 D,K لماهية 10 D المختلف 11 İS و 12 İS يسمى 13 D تلك 14 NO iki defa. 15 İS لا y. 16 K الاحتياج لان عدم العروض .. ولا يلزم tashihte yanda. 17 D y. 18 İS بشئ 19 D الكيابة 20 İS والعرض (?) 21 D امر 22 D y. 23 M,K y. 24 NO y. 25 D y. 26 D y. 27 D غير (?)

ولا خلاف[1] فى انه غير ذاته وعين[2] ذاته انما هو الوجود الخاص ولم يقل احد منهم بامكان ادراك حقيقته[3] فضلا عن وقوعه[4] عن بداهته ومنها انه لوكان كما[5] ذكرتم لزم ان يكون كل ممكن علة لجميع[6] الممكنات حتى لنفسه ولعلله[7] و ان يكون متصفا بجميع صفات الواجب ومن جملتها ان لايكون علة لنفسه وان لايكون له علة[8] واللازم باطل بالضرورة وجه اللزوم ان الواجب علة للممكنات[9] ومتصف بالصفات وزعمكم ان الواجب ليس الا الوجود الغير العارض وعدم[10] العروض[11] لا دخل له فى علية الممكنات واقتضاء تلك الصفات لان العدم لايكون علة للوجود ولا جزء منها[12] فلم يبق[13] للعلية[14] الا الوجود وحده والمفروض انه مشترك بين جميع الموجودات فيكون وجود الواجب مساويا لوجود سائر الموجودات فى الحقيقة فتكون تلك الوجودات مساوية لوجود الواجب فى العلية[15] وفى الاقتران[16] بتلك[17] الصفات بل يلزم ان يكون كل ذرة من[18] ذرات[18] الدنيا موصوفة بحقيقة البارى ولا شك فى استحالته وجه اندفاعه ان اشتراك مفهوم بين اشياء لايستلزم ان تكون تلك الاشياء متساوية فى الحقيقة وفى لوازمها واحكامها فالمتصف بعلية الممكنات وبتلك[19] الصفات هو[20] الوجود الخاص الواجبى الذى هو حقيقة مخالفة لحقايق[21] وجودات الممكنات فلا يلزم ثبوت لوازمها واحكامها لشئ[22] من تلك الوجودات مع ان قوله العدم لا دخل له فى علية الموجودات ممنوع[23] فان عدم المانع من تمام عللها ومنها ان من[24] قواعدهم التى بنوا عليها كثيرا من احكامهم[25] ان الطبيعة النوعية يصح على[26] كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها ولا تختلف مقتضياتها[27] فنقول الوجود من حيث هو وجود محذوفا عنه سائر العوارض طبيعة

---

1 D ولاخلاف, y. ; A اختلاف 2 NO و yer. اناهو 3 D حقيقة 4 D, NO, ومن جملتها ... له علة 8 M ; لعله 7 D ; بجميع 6 is ; ما 5 is ; وقوعه فضلا A y. is

yok. 9 NO الممكنات 10 NO و y. 11 A المعروض 12 NO ولاجزء منها yer ولاجزاءها

13 D يتبق (?) 14 M, NO, K للعلة ; A العلية 15 D العلة 16 is الافتراق ;

NO وفى اتزان (?) 17 NO تلك 18 D y. 19 A تلك 20 D, is, NO, A y.

21 is بحقائق 22 is بشئ 23 D ممكن (?) 24 D y. 25 D احكام 26 D y.

27 is مقتضاتها

واحدة نوعية فلا يجوز ان تختلف مقتضياتها[1] واذا كان كذلك فالوجود فى حقنا عرض مفتقر[2] الى المادة فكيف يعقل انقلاب هذا الوجود فى حق الله تعالى جوهرا قائما بنفسه بحيث يكون اقوى الموجودات[3] و[4]اشدها قياما بالنفس ووجه اندفاعه ان كونه[5] طبيعة نوعية مما لم تقم عليه شبهة[6] فضلا عن دليل بل[7] عندهم ان الدليل دل على عدم كونه طبيعة نوعية ولا[8]جنسية وهو[9] كونه مقولا على افراده[10] بالتشكيك فان قيل كلامه هذا[11] مبنى[12] على انهم قالوا ان كل كلى ولو كان عرضا عاما[13] فهو بالقياس الى[14] حصصه الموجودة فى الافراد نوع فلا يجوز ان تختلف مقتضياته[15] بالنظر الى حصصه وبذلك يتم[16] مقصوده لان الوجود اذا كان مشتركا بين الواجب والممكن كان فى وجود كل منهما[17] حصة منه فيجب[18] ان لا يختلف مقتضى[19] الحصتين فيجوز على كل منهما[20] ما يجوز على الآخرى[21] ويلزم المحذور قلنا لا يلزم من عدم جواز اختلاف مقتضى الحصتين عدم جواز اختلاف مقتضى الفردين لان الحصتين عارضتان للفردين[22] (31)* ولا يلزم توافق المعروض و[23] العارض فى اقتضاء شئ وعدم[24] اقتضائه ولزومه وعدم لزومه فهنا[25] الوجود الواجبى الذى هو فرد من مطلق الوجود يقتضى اتصافه بعلية الممكنات وبسائر[26] الصفات وان لم تقتض حصة الوجود العارضة له[27] ذلك فعلم[28] ان مبنى جميع هذه الاعتراضات [على] توهمه[29] ان كون مفهوم مشتركا بين افراد يستلزم كون تلك الافراد متساوية فى الحقيقة وذهوله[30] عما قالوا ان الوجود مقول بالتشكيك وان المقول بالتشكيك[32] لا يجوز ان تكون افراده متساوية

---

1 D مقتضاتها 2 M, D مفتقرا 3 D الموجوداة (?) 4 is او 5 is يكون
6 D شبهته 7 D y. 8 M, D, NO, is فلا 9 K y. 10 NO افرادها 11 D y.
12 D مبنى den sonra بهما مبنى var (?) 13 D ما 14 M الى حقيقة 15 is مقتضياتها ; NO متتياتها (?) 16 NO y. 17 M, NO, D, A منها 18 NO منه فيجب yok.
19 D اختلاف 20 M, NO, A منها 21 M, D, A, NO, الآخر 22 is لفردين ; D ويلزم المحذور قلنا ... للفردين yok. 23 is و y. 24 K وعدم iki defa. 25 is فهنا
26 D سائر 27 D, is y. 28 M نعم 29 D توهم 30 is فرداهوله (?)
31(*) D و yer. قالت (?) 32 A وان المقول بالتشكيك yok.

في[1] الحقيقة[2] بل على تقدير كونه متواطئا[3] ايضا[4] لا يلزم ذلك و هذا منه عجيب جدا و اعلم[5] ان لبعض[6] المشائخ المحققين[7] مقالة في تحقيق[8] ان الوجود عين الواجب ارتضاها بعض الافاضل غاية الارتضاء[9] وجعلها[10] من الحسن و القبول بمكان رفيع و اجلها[11] من اللطف و الغموض في محل[12] منيع[13] حيث[14] قال لا يدركها الا اولوا[15] الأبصار[16] و الألباب الذين[17] خصوا[18] بحكمة[19] بالغة[20] و فصل الخطاب و لا يعلمها الا الراسخون في العلم لكن اذا نظر فيها نظر الاطلاع على حقيقتها و الإحاطة بجملتها[21] لا يظهر[22] منها شئ محصل ولا يثبت بها[23] مطلوب منقح[24] فلنوردها[25] كما ذكرها ذلك الفاضل ثم[26] لنتكلم[27] عليها قال كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا و ما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم[28] مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج[29] الى غيره[30] الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن[31] اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره[32] فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شئ من الممكن بواجب فلا شئ من المفهومات المغايرة للوجود[33] بواجب[34] و قد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود[35] فهو لا يكون الا عين[36] الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته و لما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته و يكون تعينه بذاته لا بامر زائد على ذاته وجب ان يكون[37] الوجود ايضا كذلك اذ هو[38] عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون[39] له افراد بل هو[40] في حد ذاته جزئي حقيقي ليس[41] فيه امكان تعدد ولا[42] انقسام[43]

---

1 NO, A, K y. 2 D وذهوله عما قالوا ... في الحقيقة yok. 3 NO متواطئا 4 D y. 5 İS فاعلم 6 D بعض 7 İS المحقق 8 A تحقق 9 NO للارتضاء 10 D y. 11 M, İS, احلها 12 K بمحل 13 D منع 14 İS حين 15 İS اولو ; M الو 16 M, D البصائر 17 D الذي 18 D مضوا (?) 19 NO الحكم ; D بالحكمة 20 D البالغة 21 İS عليها 22 D فيها نظر الاطلاع ... لا يظهر aran y. 23 D لها 24 D متفح 25 İS فلنورده 26 M y. 27 D, K, NO نتكلم 28 K كالانسان مثلا ... فكل مفهوم aran yok. 29 İS يحتاج 30 NO غير 31 M مغاير الوجود فهو في ... غيره فهو yok. 32 NO غير 33 İS y. 34 D الواجب 35 D الموجود 36 NO عمر (?) 37 D الواجب جزئيا ... ان يكون y. 38 NO iki defa. 39 A ان يكون y. 40 D y. 41 İS ليس في (?) 42 İS, M y. ; NO والا ; 43 İS الانقسام

و قائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره[1] فيكون الواجب هو الوجود المطلق اى المعرى[2] عن التقييد بغيره[3] و الانضمام اليه و[4]على هذا لايتصور عروض[5] الوجود للماهيات[6] الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة[7] الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه[8] مختلفة لان الاشياء؟[9] يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالموجود[10] كلى و ان كان الوجود جزئيا حقيقيا تمذا ملخص[11] كلام[12] ذلك المحقق ثم اورد الفاضل عليه ان الذى يتبادر من لفظ لوجود مفهوم[13] لا يمنع[14] الشركة فكيف يكون جزئيا حقيقيا وايضا المفهوم من لفظ الموجود ما قام به الوجود[15] كما اشتهر فى كلامهم[16] فكيف يفسر بمعنى لايفهمه احد واجاب عن الاول بان الكلام فى حقيقة الوجود لافيما[17] يتبادر اليه الاذهان[18] من مدلول للفظ فانه[19] يجوز ان يكون مفهوما كليا و عارضا اعتباريا لتلك الحقيقة الممتنعة ن الاشتراك فى حد ذاته كمفهوم[20] الواجب[21] بالقياس الى حقيقته[22] وعن الثانى بان الممتنع[23] هو البرهان و ما يؤدى اليه لا الاشتهار فى السنة الاقوام بمعونة[24] الاوهام ونحن نقول يجب اوّلا ان يحصل معانى الالفاظ التى يقع[25] الحكم عليها او بها على الوجه الذى هو مناط الحكم حتى تتبين[26] حقيّة[27] الاحكام و بطلانها فمراد ذلك المحقق بلفظ الموجود فى قوله كل مفهوم مغايرا للوجود ما لم ينضم[28] اليه الوجود لم يكن موجودا و قد ثبت بالبرهان ان الوجود[29] موجود ان كان تفهمه العقول يعنى المتصف بالوجود حقيقة فهو لا يرضى به و لا يصح ايضا فى الوجود وان كان مراده ما صرح به من بعد[30] انه[31] الشئ[32] الذى له نسبة الى الوجود[33] فهو لا يتصور بالحقيقة فى الوجود اذ[34] نسبة الشئ الى نفسه لا تعقل الا بمحض الاعتبار فكيف يثبت بالبرهان انه موجود و ان كان المراد معنى آخر

---

1 NO لغير 2 M y, yeri boş; 3 D بغير 4 NO و y. 5 D عروض المعروض 6 D الماهيات ; İS للممكنات 7 D حصره İS ; حضرت (?) 8 D وجوده 9 لان الاشياء yer A, NO, K, İS, D واتحاد شئ ; İS شئ (?) 10 D فالمود (?) 11 NO محلص 12 D كلامه 13 D y. 14 D لايمتنع 15 D, NO الموجود 16 NO كلامه ; M كلامهم... فكيف يكون جزئيا yok. 17 NO لا yer. 18 D ولا الاوهام 19 NO y. 20 İS y. 21 İS واجب الوجود 22 D, A حقيقة 23 K المسع 24 NO لمعنى 25 NO سع 26 D تبين 27 D, İS حقيقة 28 D يتضم 29 D الموجود 30 İS y. 31 D, A ان 32 İS شئ 33 D الموجود 34 D ان

لا هذا ولا ذاك[1] فليبيّنه حتى ننظر[2] فى صحته و فساده ثم قوله فلا يكون الوجود مفهوما كليا الى آخره[3] ان اراد به ان[4] الوجود الذى هو عين[5] الواجب وانه كذلك[6] لا يتصور عروض[7] هذا الوجود للممكنات فلا نزاع لاحد فى ذلك لكن لا يصح حينئذ[8] تفريع قوله فليس معنى كونها[9] موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود[10] لانه لا يجوز[11] ان يكون معنى آخر اعم من هذا الوجود غير موجود فى الخارج عارضا للممكنات فى نفس الامر و[12] يكون هو[13] ماهية[14] الوجود كما ذهب اليه الفلاسفة و اعترف به ذلك الفاضل المروج[15] لهذه المقالة وليس فى المقدمات السابقة ما ينفى هذا فيكون معنى كون الماهيات الممكنة موجودة ما يتبادر منه[16] اتصافها بالوجود فى نفس[17] الامر و الحاصل انه ان كان[18] لبديهيات العقل من التصورات و التصديقات و لما يلزم منها من النظريات القطعية اعتبار[19] فى تحقق الاشياء فهو ببديهته[20] يفهم[21] ان[22] للوجود معنى كليا مشتركا بين الموجودات هو[23] الكون و التحقق ويحكم[24] قطعا بان الممكنات متصفة به فى نفس الامر بحيث لا بنسبته[25] اليه اصلا ان[26] لهذا السواد و هذه[27] الحرارة وامثالهما[28] و محالها[29] تحققا حقيقة فللوجود مفهوم كلى و معنى كون هذه الاشياء موجودة[30] انها متصفة حقيقة بالوجود[31] لا بمجرد ان لها[32] نسبة الى الوجود يعنى[33] غير الاتصاف الحقيقى به[34] فكل حكم ينافى شيئا مما ذكر فليس بحق وان لم يكن لبديهياته[35] و لوازمها اعتبار سقط ما[36] ذكره هذا القائل عن[37] اصله لانه بنى[38] الامر على الاستدلال بالبرهان العقلى نعم لبعضهم مقالة اخرى فى الوجود يعترف[39] صاحبها بانها خارجة عن طور العقل و انه لا يمكن الوصول اليها

---

1 İS ذلك 2 M,K,İS, ينظر 3 M الى آخره y. 4 A y. 5 NO عر 6 M y. 7 D عروض

8 NO, İS y. 9 D كونه 10 İS الوجود dan sonra القائم بذاته var. 11 İS لا y. 12 M,A و

13 D هى 14 İS مهية 15 D المرقج (?) 16 İS منه من ; NO فيه من من (?) 17 NO لنفس

18 İS y. 19 NO اعتبارى و 20 D بديهيته 21 M فهم 22 D,İS,K,A,NO y. 23 M هو

24 İS y. 25 M لنسبته ; D لايشتبه ; K (aynen) شتبه ; NO سه 26 M ان

27 NO هذا ; İS,D لهذه 28 D,NO امثالها 29 D بمحالها. 30 İS y. ; NO موجودا 31 NO لوجود

32 M لهذا ; A بها ; NO لا بمجرد ان لها yer لها لا ان عروضه 33 İS بمعنى. 34 D y. 35 İS بديهياته

36 A iki defa 37 M من 38 İS بين 39 NO,D يعرف ; İS صاحبها yer يعترف صاحبها (? تعروصابها

بمباحث العقل ودلالته ويحكم بان العقل معزول[1] عن ادراكها كالحس عن
دراك المعقولات وهي[2] ان ليس في الواقع الا[3] ذات واحدة لاتركيب فيها
صلا و[4]لا تعدد[5] حقيقة هي الوجود وهي قد انبسطت على هياكل[6] الموجودات
فظهرت[7] فيها فلا يخلو عنها[8] شئ من الاشياء بل هي عينها و حقيقتها
وانما امتازت و تعددت بتقيدات[9] و تعينات[10] اعتبارية كالبحر و ظهوره[11] في
صورة الامواج مع ان ليس هناك الا حقيقة البحر و يدعى انه[12] لايظهر
هذا الا بالمكاشفة و المشاهدة[13] ونحن نسلم[14] ان العقل معزول بالكلية عن[15]
دراك كثير من الالهيات لكن بمعنى انه لا[16] يفهمها[17] ولايحكم فيها بشئ
واما ان درك[18] نقايضها وحكم[19] بها احكاما بديهية[20] او[21] مترتبة[22] عليها لازمة منها
قطعا فلا و قد اورد لتوضيح[23] مراتب[24] الوجود وتبيين[25] المذاهب فيه تمثيل[26] وهو
نه لايخفى ان الاشياء المنيرة لها في كونها منيرة[27] ثلاث[28] مراتب الاولى[29] ان يكون
نور الشئ مستفادا من غيره[30] كوجه الارض اذا كان مقابلا للشمس فانه[31]
ينير[32] بشعاعها[33] و في هذه[34] المرتبة ثلاثة[35] اشياء وجه الارض و الشعاع والشمس
التي يستفاد الشعاع منها ولا شك في[36] ان هذه الاشياء متغايرة و ان
زوال الشعاع عن وجه الارض جائز بل واقع الثانية ان يكون نوره مقتضى
ذاته كالشمس و في هذه المرتبة[37] شيئان الشمس و النور وهما متغايران
لكن اذا كان النور مقتضى[38] ذاتها كما فرض امتنع انفكاك النور عنها الثالثة ان
يكون منيرا بذاته[39] لا بنور زائد عليه كالنور[40] فانه لايخفى على عاقل ان نورالشمس
في ذاته ليس بمظلم بل هو منير لا بنور آخر زائد عليه قائم به بل بنفسه

---

1 İS مقرون (?) 2 D بنى 3 M, D لا 4 M, K, NO, A y. 5 M تتعدد 6 İS لهياكل
7 NO, İS فظهر M; وظهر 8 İS منها 9 D بتقييدات 10 D تعيينات 11 D فظهوره 12 D
iki defa 13 D y. 14 D y. 15 M اعن (?) 16 İS لا y. 17 İS يفهمه D; يفهمهما
18 İS, K, A, NO ادرك; M درك 19 M الحكم 20 A, K بديهة 21 D و 22 İS, NO
23 İS بتوضيح 24 İS مراتبه 25 A تبين 26 D تميل (?) 27 D y. مرتبة
28 D, NO, K, A, İS ثلث 29 A الاول (?) 30 İS غيره nin tam üstünde نور var
31 D فاذ 32 D نير 33 İS شعاعها 34 D هنا 35 D, NO, K, A, İS ثلثة 36 D y. 37 NO
38 İS هذا مقتضى.... ذاته كالشمس yok. 39 İS لذاته 40 D كالنور.... عنها الثالثة yok

و فى هذه المرتبة شئ واحد و[1] هو بنفسه ظاهر على اعين[2] الناس و سائر الاشياء انما يظهر عليها بواسطته[3] على حسب قابلياتها و لا مرتبة[4] فى المنيرية[5] اعلى من[6] هذه[7] المرتبة[8] اذا[9] تقرر هذا فالوجود ايضا نور معنوى وللاشياء[10] فى كونها موجودة ثلاث[11] مراتب اوليها[12] ان يكون وجودها مستفادا من غيرها[13] كما هو المشهور فى وجود الممكنات و هنا[14] ثلاثة[15] اشياء ذات الممكن والوجود والمبدأ الذى هذا[16] الوجود منه[17] و زوال هذا[18] الوجود عن[19] الموجودية[20] جائز بل واقع وثانيتها[21] ان يكون الوجود مقتضى[22] ذات[23] الموجود بحيث[24] يمتنع زواله[25] عنه و هذا حال وجود الواجب[26] على مذهب اكثر المليين و فى هذه المرتبة شيئآن[27] ذات الواجب و الوجود الذى هو[28] مقتضاها[29] و[30] ثالثتها[31] ان يكون الوجود عين الموجود[32] اى[33] يكون موجودا بنفسه لا بوجود مغاير[34] له و هو حقيقة[35] الوجود[36] اذ[37] لا اشتباه فى[38] ان الوجود ابعد[39] الاشياء عن العدم كما ان النور ابعد الاشياء[40] عن الظلمة و كما ان النور منير بنفسه كذلك الوجود موجود بنفسه[41] و فى هذه المرتبة شئ واحد هو[42] الوجود موجود بنفسه و سائر الاشياء موجود به على حسب قابليتها[43] و لا مرتبة فى الموجودية[44] اعلى من هذه المرتبة[45] لان فى المرتبة الثانية وان امتنع زوال الوجود عن الموجودية[46] لكونه مقتضى ذاته لكن[47] بسبب مغايرته له يمكن تصور الزوال بخلاف المرتبة الثالثة اذ تصور[48] زوال الشئ[49] عن نفسه محال و لا شبهة فى ان واجب[50] الوجود يجب ان يكون فى اعلى مراتب الموجودية فيكون عين الوجود كما هو مذهب الفلاسفة و موحدة الصوفية هذا ما قيل[51]

---

1 D, NO, iS y. 2 NO ان (?) 3 iS بواسطة 4 D (?) فى مرتبة 5 D المنير 6 iS عن
7 D هذا 8 D, iS, K, A, NO y. 9 iS فاذا 10 iS, NO والاشياء 11 D, NO, K, A, iS ثلاثة
12 NO, iS اوليها ; D, M اولاها 13 D غير 14 D, iS ههنا 15 D, NO, K, A, iS ثلث
16 D y. 17 D y. 18 M هذه 19 iS عين (?) 20 iS, D, K الموجودية 21 D, A, iS ثانيها (?)
22 D وجود 23 D y. 24 NO y. 25 D زوالها 26 A وجود الواجب yer واجب الوجود
27 A شيئآ 28 iS هو y. 29 D مقتضيها ; iS مقتضائها 30 K و y. 31 A, NO, iS, D ثالثها (?) 32 D موجود ; A الوجود (?) 33 iS ان 34 D مغايرًا (?) 35 M حقيقته
36 M y. 37 D ان 38 NO, iS y. 39 D بعد 40 A y. 41 D كذلك الوجود بنفسه y. 42 A هو ان
43 A قابلياتها 44 D الوجودية 45 A, D, NO, iS y. 46 M, K الموجود به (?) 47 D, K ولكن 48 iS تصدر
49 NO ازال 50 A الواجب 51 D هذا ما قيل yok.

ونحن نقول قولكم النور[1] ليس بمظلم مسلم ولكن قولكم بل هو منير بنفسه ممنوع فان النور نور[2] لا منير لامتناع اتصاف الشئ بنفسه بديهة[3] بل من[4] محققيهم[5] من صرح بان تصور[6] ذلك الاتصاف لا تمكن[7] لان[7] الاتصاف[7] نسبة لا يعقل[8] الا[9] بين متغايرين[10] واذ[11] لا تغاير بين الشئ ونفسه امتنع ان تدرك هناك نسبة قطعا فقول القائل الوجود موجود اومعدوم ليس[12] قضية[12] حقيقية[13] بل هي[14] مجرد عبارات ليس لها معان محصلة ومفهومات ثابتة عند العقل وما يقال الترديد[15] بين النقيضين حصر عقلي بديهي بل من اجلى البديهيات فمرادهم ان كل مفهوم مغاير لمفهومي نقيضين مخصوصين اذا ردّد[16] بينهما كان ذلك حصرا بديهيا صادقا ضرورة وانما لم يصرّحوا[17] بهذا التقييد لانه المتبادر من قولهم ترديد[18] الشئ بين النقيضين حصر عقلي فلا[19] حاجة الى التصريح به اولا ترى ان ترديد احد النقيضين بين نفسه ونقيضه مما لا يتصور فانك اذا قلت الجسم اما ابيض واما ليس بابيض[20] مثلا كان ترديدا مقبولا صحيحا بديهة واما اذا قلت الجسم اما جسم واما ليس بجسم[21] واردت بالجسم مفهومه لا ما صدق عليه لم يكن ذلك ترديدا بحسب المعنى بل بحسب العبارة فقط هذا ما ذكر[22] فان صح[23] ثبت ان[24] قولكم النور منير مجرد عبارة ليس لها معنى[25] محصل ولا[26] مفهوم ثابت عند العقل و لكنا[27] نقول الحق ان التغاير الاعتباري كاف في امكان تصور النسبة وان الفرق بين قولنا الجسم اما ابيض واما ليس بابيض[28] وقولنا الجسم اما جسم واما ليس جسما[29] بان الاول مفيد دون الثاني لا بان الاول صحيح دون الثاني الا ان يراد بعدم الصحة عدم الافادة فقولنا النور منير أو ليس منيرا[30] ترديد صحيح مفيد لكن الصادق منه هو[31] الشق الثاني[32] بحكم البديهة لا الشق الاول كما ذكرتم فانه غير معقول و قولكم الوجود

---

1 NO النو (?) 2 D y. 3 NO براهة 4 D y. 5 D, A محققهم 6 M, A صور 7 D y. 8 İS لايتعقل
9 D y. 10 D, A مغايرين 11 D ان 12 İS y. 13 İS حقيقة 14 هي M, A y. 15 D ترديد 16 D ترددا
17 M يحصروا 18 D تريد (?) 19 İS ولا 20 D, NO, A ابيض 21 M, İS, NO, A, K جسما
22 NO ذكره 23 İS فان صح yer فالاصحّ 24 D ثبت ان yer بختان (?) 25 İS معان 26 K, A, İS لا y. 27 M ان كنا 28 M, A, NO ابيض ; İS واما ليس بابيض yok. 29 بجسم olmalı.
30 بمنير olmalı. 31 İS y. M, A الا ان يراد... الثاني yok.

ابعد[1] الاشياء عن العدم ان اردتم به البعد[2] باعتبار صيرورة احدهما[3] وصف الآخر فلا نسلم ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم بهذا المعنى بل الوجود بالنسبة الى الحركة والسكون وامثالهما ابعد منه[4] بالنسبة الى العدم فان شيئا منها لا يتصور ان يصير وصفا له[5] فان احدا لا يتوهم ان الوجود متحرك او ساكن دون العدم فان الحق ان[6] الوجود معدوم وان[7] اردتم به البعد بمعنى آخر فهو[8] لايجديكم[9] نفعا والله الموفق[10] ثم قول[11] ذلك المحقق ان كل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره ممكن على اطلاقه ممنوع[12] فان الممكن هو المحتاج الى غيره الذى هو موجده لا الى غيره الذى[13] هو[14] وجوده واجاب الفاضل عنه بانه يندفع بنظر دقيق وهو انه لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره وصار معلولا له موقوفا في ذلك عليه وكل ما هو[15] كذلك فهو ممكن سواء يسمى[16] ذلك الغير وجوده او موجده وفيه نظر جلى لان الاعتراض ما كان الا منع المقدمة القائلة[17] ان كل ما هو محتاج الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوده او موجده ممكن فعلى المجيب ان يبرهن عليه وليس في كلامه ما يصلح[18] لذلك[19] اصلا وما ذكره اولا من الشرطية فهو مسلم[20] عند المعترض[21] لا نزاع له[22] فيه فلم يرد على اعادة محل النزاع بادنى تغيير في العبارة ولئن[23] اراد[24] انا[25] نصطلح على تسمية المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا سواء كان الغير[26] وجوده او موجده فلا مشاحة لكن لا يمكنه اثبات واجب مقابل للممكن[27] بهذا المعنى لان الدليل كما ذكرنا[28] سابقا لا يدل الا[29] على ثبوت موجود غير مفتقر في كونه موجودا الى موجد[30] ولا يدل[31] على امتناع انتهاء سلسلة[32] الموجودات الى موجود[33] لم يكن[34]

---

1 İS بعد (?) 2 A البعيد 3 A,K احدها 4 M,A,İS y. 5 D y. 6 D y. 7 İS و y. 8 D هو 9 NO يجد 10 A والله الموفق yok. 11 D نقول قال 12 D ممكن (?) 13 D y. 14 D وهو 15 A كان 16 İS سمى 17 İS القائمة (?) 18 NO يصح 19 D ذلك 20 NO مم = ممنوع (?) 21 D المعرض 22 İS ما 23 D ان ; M وليس 24 M الا 25 NO اما 26 NO, İS ذلك الغير 27 M الممكن 28 M,D,İS ذكر 29 D الا (?) 30 D موجود (?) 31 NO ولايدل yer. والدليل 32 İS السلسلة 33 A,İS موجد 34 لم يكن yer. İS,K,A,D,NO يكون

وجوده مقتضى[1] ذاته فان قال لايجوز ان يكون الشئ علة لوجوده كما تقدم فالاحتياج[2] الى الغير الذى هو وجوده مستلزم للاحتياج[3] الى الغير الذى هو موجده[4] قلنا قد مر ما يرد عليه مع انه كلام آخر لا تعلق له بما ذكره هنا[5] فتكون مقدماته المذكورة ضايعة فوضح[6] ان[7] اندفاع الاعتراض انما هو بنظر دقيق واما النظر الدقيق فيتبين[8] به[9] انه وارد و هذا البحث وان كان خارجا عن مقصود هذا[10] الكتاب لان المشروط فيه اقتصار الكلام على ما يتعلق بمقالات الفلاسفة لكن تلك المقالة[11] لما كان لها نوع مشاركة مع ما ذهبوا اليه اعنى كون الوجود عين ماهية الواجب و قد تصدى البعض لترويجها[12] بتهويل العبارات[13] كما هو داب[14] الفلاسفة مما[15] كانت اجنبية[16] جدا عن مقالاتهم اردنا ان يطلع[17] الطالب على حقيقة الحال لئلا يغتر[18] بظاهر المقال[19].

---

1 A يقتضى 2 D فلاحتياج 3 NO الاحتياج 4 D موجوده 5 İS ههنا
6 İS فوضح yer. قدصح 7 İS y. 8 D فتبين 9 NO y. 10 A,K,NO,İS,My.
11 NO,İS المقالات 12 D تروجها 13 D العبارة 14 İS,NO ذات (?)
15 A,K,İS فما 16 NO okunamadı. 17 D,K,A,İS نطلع 18 İS يعتبر
19 D المطال (?).

المبحث[1] التاسع[1] ان الله تعالى ليس بجسم

اعلم ان القواطع[2] العقلية و النقلية دالة على هذا وليس بَيْنَ[3] من يعبأ[4] بهم من[5] المليين و الفلاسفة خلاف فيه و[6] لكن الغرض من ايراد هذا المبحث[7] بيان ضعف ما استدلت الفلاسفة عليه كما في[8] بعض المباحث السابقة و الآتية ايضا و ذلك بوجوه[9] الاول انه[10] تعالى ليس بجسم لان كل جسم ممكن و الواجب لايكون ممكنا قطعا اما الصغرى فلوجهين احدهما ان كل جسم منقسم[11] الى أجزاء مقدارية[12] وهي ما ينقسم اليها بالانفصال و الى اجزاء معنوية[14] و هي[13] الهيولى و الصورة فيكون مركبا وكل[15] مركب[16] ممكن لما مر وثانيهما ان كل جسم يوجد من نوعه[17] جسما[18] آخر ان[19] كان عنصريا و من جنسه ان[20] كان فلكيا اذ[21] الجسم جنس

./.

1 İS y. yeri boş bırakılmış. 2 A القواعد 3 NO بس 4 D, İS يعباء 5 D y. 6 D, A y. 7 İS البحث 8 D نه (?) 9 M, K, A, NO, D وجوه 10 M بانه 11 İS ينقسم ; D مقسم 12 M اجزاء مقدارية yer. آخر مقدماته (?) 13 M هو 14 İS معقولة 15 İS y. 16 İS المركب 17 NO نوع 18 D, A, İS, NO, K جسم 19 D وان 20 D وان 21 D ان ; NO او

للجميع وعلى الاول يلزم ان يكون معلولا وكل معلول ممكن وعلى التقديرين يلزم ان يكون مركبا لانه يشارك ذلك الجسم فى نوعه اوجنسه[1] فلابد ان يمتاز عنه بما يخصه وما به الاشتراك غير مابه الامتياز فيكون مركبا منهما[2] وكل مركب ممكن وانما قلنا يلزم كونه معلولا على التقدير الاول لان كل موجود لابد له من تعين يمتاز به عن اغياره بالضرورة فتعينه ان كان نفس حقيقته او[3] مقتضى ماهيته لايتصور له مشارك[4] فى الماهية والا يلزم تخلف الشئ عن نفسه اوعن مقتضيه التام لان هذا التعين لايمكن ان يتحقق فى ذلك المشارك والمفروض[5] وجود[6] المشارك[7] فلا يكون تعينه[8] نفس ذاته ولا مقتضى ماهيته فيكون[9] معلولا لغيره فيكون الواجب فى تعينه معلولا لغيره[10] وشارحا[11] الإشارات قد خبط[12] كل منهما من وجه فى تقرير هذا[13] الكلام اما الامام فمن حيث انه جعل المحال[14] اللازم من المشاركة النوعية كون الواجب ماديا لانه تقرر عندهم ان النوع المتعدد الأشخاص لايكون الا ماديا[15] ويرد عليه ان هذه المقدمات[16] لابطال كون الواجب[17] جسما فلو كانت جهة الابطال لزوم كونه ماديا لضاعت المقدمات اذ الجسم ظاهر كونه مركبا من المادة والصورة[18] عندهم فلا وجه لبيان لزوم كونه ماديا بتلك[19] المقدمات التى دون تمامها[20] خرط[21] القتاد[22] واما الشارح الآخر فمن حيث انه جعل المحال اللازم على التقديرين كون الواجب معلولا ويرد[23] عليه انه[24] على تقدير[25] المشاركة الجنسية ممنوع[26] اذ يجوز ان يكون التعين حينئذ[27] مقتضى الطبيعة النوعية وتكون منحصرة[28] فى الفرد الذى نقدر انه

---

1 D فى جنسه 2 A y. 3 D و 4 D, K مشاركة 5 D المعروض 6 D y.

7 NO مشارك ; D والمشروك 8 D بعينه 9 İS فيكون ماهية فيكون ; 10 D لالغيره

11 İS شارح 12 M ضبط 13 İS y. 14 D y. 15 D y. 11 İS فيكون الواجب ... لغيره yok.

15 D الاماديا ... لانه تقرر عندهم yok. 16 D المقدمة 17 İS الواجبين 18 D والصورة

19 D لضاعت (?) 20 İS الماهيات 21 İS دون خرط ; NO دون خرط . النوعية

22 D القياد , NO (?) القباد 23 K و y. 24 NO له 25 İS y. 26 D ممكن (?)

27 NO y. 28 İS منحصرا

واجب الا ان يريد بالمعلول[1] المحتاج[2] الى علة[3] ما هو[4] اعم من الفاعل والاجزاء وهو بعيد والاعتراض على اصل الدليل ما مر من المنع على قولهم ان كل مركب ممكن لا[5] سيما المركب من الاجزاء الذهنية[6] انما[7] الممكن هو المحتاج الى العلة الموجدة و التركب[8] لا يستلزم ذلك اعني لا يتم[9] استدلالهم عليه و لو اصطلحوا على تسمية كل محتاج الى غيره مطلقا ممكنا فلا يدل دليل على ثبوت واجب مقابل للممكن[10] بهذا المعنى فسقط الوجه الاول من الدليل على الصغرى والتقدير[11] الثانى[12] من الوجه الثانى ايضا[13] وحينئذ لم يتم الدليل على امتناع كونه جسما على الاطلاق غايته انه[14] دل على[15] امتناع كونه جسما له مشارك نوعى كالعنصريات مع ان لزوم المشارك[16] النوعى[17] لكل جسم عنصرى ايضا فى حيز المنع لانه لا دليل له[18] الا[19] استقراء ناقص لا يفيد العلم لكن على تقدير[20] التنزل و تسليم هذا لا يدل الدليل على امتناع كونه جسما ليس له مشارك نوعى كالفلكيات الثانى ان الله تعالى مبدأ اول للعالم[21] والجسم لا يجوز ان يكون مبدأ اولا[22] له لان العالم جواهر واعراض فان كان فاعلا للاعراض فقط لم يكن مبدأ اولا[23] لان[24] الاعراض[25] محتاجة الى محالها فتكون متأخرة عنها ولابد لتلك المحال من فاعل فيكون فاعلها[26] متقدما على فاعل الاعراض فلا يكون الثانى مبدأ اولا[27] فلزم ان يكون فاعلا[28] للجواهر ولا يجوز ان يكون فاعلا لها لان الجسم انما يفعل[29] بصورته[30] لانه لا يكون فاعلا[31] بالفعل وهو ظاهر وكونه موجودا بالفعل[32] انما هو بصورته واما بالنظر الى المادة فلا يكون موجودا[33] الا[34] بالقوة فلا يمكن[35] ان يكون فاعلا بمادته[36] لهذا لا لما ذكر من انه لو كان الفاعل المادة لزم كونها قابلة وفاعلة معا وهو محال فانه ساقط جدا لان المحال فى زعمهم كون الواحد[37] قابلا وفاعلا لشئ[38] واحد

---

1 K y. 2 K بالمحتاج 3 M, A, العلة 4 A, D, NO, İS y. 5 NO, İS, K, A لا yok. 6 NO الذهنى 7 M انما هو 8 K التركيب 9 D y. 10 M للممكن (?) 11 NO التقرير 12 İS الثانى ايضا 13 İS y. 14 NO, İS y. 15 D على امتناع... على yok. 16 D المشاركة 17 D النوعية 18 NO y. 19 İS والاستقراء 20 D, NO, İS, K y. 21 İS العالم 22 NO, İS, K, A اول 23 K, A, NO, İS الاول 24 D y. 25 D للاعراض 26 D فاعلا 27 K, NO, İS, A اول 28 y. 29 İS يعقل 30 İS بضرورته (?) 31 İS y. 32 İS وهو ظاهر...بالفعل y. 33 İS بضرورته (?) 34 K بالفعل موجودا 35 A iki defa. 36 D فاعلة وقابلة 37 D الواحدة 38 İS بشى . وهو ظاهر

وهنا[1] لا يلزم ذلك لان المادة قابلة للصورة وعلى تقدير كونها فاعلة لا تفعل تلك الصورة[2] بل شيئا[3] آخر و[4] بالجملة الفعل للصورة وفعلها لا يكون الا بمشاركة من الوضع الا ترى ان النار لا تسخن اى جسم فى العالم بل ما يلاقى جرمها او[5] كان قريبا منه[6] والشمس لا تضئ الا ما كان مقابلا لجرمها وكذا امثالهما[7] فاذن لا يكون فاعلة لمفارق لانه ليس له وضع مع شئ ولا لجسم[8] لان فاعل الجسم يجب ان يكون فاعلا لجزئيه[9] لان جزئيه[10] لو كان[11] بالغير لكان فاعل[12] الجسم ذلك الغير وجزءآ الجسم هما الهيولى[13] والصورة[13] ولا يتصور الوضع لشئ منهما لان المراد بالوضع هو هيئة[14] تعرض[15] للشئ[16] بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض وبسبب نسبة اجزائه[17] الى الاشياء الخارجة عنه فالقيام والقعود وضعان وكذا الانتصاب والانتكاس[18] ولا شك ان مثل هذه الهيئة[19] لا تعرض لما ليس بجسم وشئ من الهيولى والصورة ليس بجسم فلا يكون لشئ منهما[20] وضع فلا يكون الجسم فاعلا لشئ منهما فلا يكون فاعلا لجسم واذا لم يكن فاعلا لمفارق ولا لهيولى[21] ولا لصورة[22] لم يكن[23] فعله للاعراض[24] فى كونه مبدأ اول[25] ثبت ان الله تعالى الذى هو المبدأ الاول ليس بجسم وهو المطلوب والاعتراض عليه اما اولا فان[26] ما ذكروه[27] فى بيان ان الصورة الجسمية لا تعقل[28] الا بمشاركة الوضع من الامثلة استقراء ناقص لا يفيد علما فلا اعتبار له فى مثل[29] هذه المقامات واستدل عليه الامام الرازى بان تأثير القوة الجسمانية لو كان فيما يقرب[30] من محلها وفيما يبعد عنه على السواء حتى ان القوة النارية الحالة فى هذا[31] الجسم تسخن[32] البعيد من هذا المحل كما تسخن القريب[33] منه[34] لم يكن حلولها فى هذا الجسم اولى من حلولها فى سائر الاجسام لانه اذا كان تأثيرها سواء بالنسبة الى كل

---

1 D هيهنا 2 NO الصور 3 NO y. 4 NO و y. 5 D اذا 6 NO به (?) 7 D مثالهما
8 NO, İS بجسم. 9 D, A, K لجزء منه (ikisi de mümkün). 10 K جزيته (?) ; D جزئه
11 K كانا 12 NO فاعلا ; D y. 13 D, A, K الصورة والهيولى 14 D هيئت 15 D تعريض
16 NO, K الشئ ; (?) الهيوبه 19 İS الانعكاس 18 İS الى بعض... اجزائه 17 M yok.
D الهية 20 D منها 21 İS الهيولى 22 İS الصورة 23 A, D, NO, İS, K يكن 24 NO,
İS الاعراض 25 M الاول ; İS اولى 26 D فلان ; NO بان ; İS فبان 27 A ذكره
28 A, İS تفعل 29 İS امثال 30 D, NO تقرر 31 İS هذه (?) 32 A تحن
33 D القرب 34 İS y.

الاجسام لم يكن لها اختصاص بشئ من الاجسام ولوكان كذلك لما كانت
القوة جسمانية[1] بل مجردة[2] ولا يخفى ضعف هذا الكلام لانه لا يلزم من استواء
التأثير بالنسبة الى كل الاجسام عدم اختصاصها بوجه[3] آخر ببعض[4] منها وما[5] الدليل
على انحصار جهة الاختصاص فى تفاوت[6] التأثير كيف وان كثيرا[7] من القوى
الجسمانية ليست بمؤثرة اصلا مع اختصاصها[8] بمحالها وايضا المفروض فى تقريره[9]
استواء تاثيرها[10] بالنسبة الى الاجسام الخارجة عن[11] محالها[12] القريبة منه[13] والبعيدة عنه[14]
فعلى تقدير[15] استواء نسبتها الى تلك الاجسام من اين لزم استواء نسبتها
الى الكل الشامل لمحلها[16] ايضا حتى يلزم عدم اولوية حلولها فيه من
حلولها[17] فى غيره واستدل الشارح الآخر للإشارات عليه بان الصور[18]
صنفان صور[19] تقوم بمواد[20] الاجسام كالصور[21] الجسمية و[22]النوعية وهى كما
ان قوامها بمواد[23] تلك[24] الاجسام فكذلك ما صدر[25] عنها بعد قوامها[26] يصدر
بواسطة تلك المواد فيكون المشاركة[27] من الوضع[28] وصور[29] قوامها بذواتها لا بمواد
الاجسام كالانفس[30] المفارقة[31] لذواتها لا[32] لافعالها لكن النفس انما جعلت خاصة
لجسم[33] بسبب ان فعلها من حيث انها نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه[34] والا[35]
كانت مفارقة الذات[36] والعقل[37] جميعا لذلك الجسم فلم تكن نفسا لذلك الجسم هذا
خلف فقد ظهر ان الصورة انما تفعل[38] بمشاركة الوضع وفيه ايضا نظر لان
غاية ماظهر مما ذكر ان[39] فعل الصورة لا يتحقق بدون ان يكون[40] لمحلها او متعلقها[41]
وضع ما اذ[42] فعلها لا يكون الا بواسطة المادة والمادة المقارنة مع الصورة لا بد لها
من وضع على الاطلاق و[43]ينبغى[44] ان لا يكون مطلوبهم هذا اذ هو شئ ظاهر

---

1 D الجسمانية 2 D بمجردة 3 D يعرفه (?) 4 M لبعض 5 NO, İS, D اما 6 İS تقارب
7 NO كثر 8 İS عدم اختصاصها 9 D تقديره 10 İS تاثيره 11 İS من 12 D, K محلها 13 M منها
14 M عنه 15 D تقديره 16 D بمحالها 17 K فيه من حلولها yok. 18 D, A الصورة 19 D صورة
20 NO لمواد 21 D, NO, A كالصورة 22 NO و y. 23 NO لمواد 24 NO y.
25 D, K يصدر 26 İS بمواد تلك .. قوامها yok. 27 D, A, K بمشاركة 28 NO من لوضع
29 D والصور 30 İS كما ان نفس 31 İS الماهية 32 D لا yer الا 33 D بجسم 34 İS منه
35 M ولا; و y. 36 D y. 37 D, NO, K الفعل (?) 38 İS تعقل ; NO فعل 39 İS اما
40 K y. 41 İS لمتعلقها 42 A, K اذ ; İS راد (?) 43 NO y. 44 D يبقى

غير محتاج الى بيان لانه لا يخفى على احد[1] ان كل جسم له وضع بل انه[2] لا بد لفعلها
من وضع[3] مخصوص معين لمحله مع مفعولها مثل القرب والمقابلة ونحو[4] ذلك
والا فللبعيد و غير المقابل ايضا وضع ما مع جرم النار والشمس و لم يظهر هذا
مما ذكره لكن في كون مطلوبهم هذا ايضا اشكال لانهم جعلوا[5] تاثير النفس
الناطقة في احوال[6] جسمها من قبيل[7] فعل الصورة[8] الجسمية بمشاركة[9] الوضع
ولا يتصور هنا[10] الوضع[11] بالمعنى الذي ذكرنا[12] ثانيا[13] بل[14] بالمعنى الاول فقط فيعود هذا[15]
الاشكال الى[16] اصل كلامهم وادعى صاحب المحاكمات ان هذا الحكم اعني صورة[17] الجسم
انما تعقل[18] بمشاركة الوضع بديهي وهذا تشبث[19] عتيد[20] لكل[21] مدع[22] ينقطع عن حجة
بعض مقدماته لكن ان كان هذا مفيدا[23] للناظر مع نفسه فلا يفيد[24] مع المناظر[25] الا
اذا كانت البداهة[26] واضحة واني نسلم[27] له ان ما نحن فيه من هذا[28] القبيل[29] كيف
والا[30] يعجز عن مثله مدع[31] فلا يمكن اتمام[32] المناقضة مع احد[33] واما ثانيا فانهم[34]
معترفون[35] بان صور[36] الاجسام تؤثر في مواد اجسام اخر[37] باعدادها لقبول صور
واعراض كصورة النار فانها تجعل مادة الماء الذي يجاورها[38] مستعدة[39] لان نقيض
عليها من المبدأ السخونة وصورة الهواء[40] فان[41] لم يكن لتلك المادة وضع
مع صورة النار كيف أثرت فيها بايجاد الكيفية الاستعدادية[41] فيها وان كان
لها وضع معها مصحح لذلك التأثير فلم يصح[42] معه تأثيرها فيها[43] بايجاد صورة لها
فان قيل الوضع المشروط به لابد ان يكون مع التاثير[44] محل[45] ايجاد الكيفية
الاستعدادية[46] لتلك المادة المقرونة[47] بالصورة المائية مثلا وضع مع النار
يصح[48] به[49] هذا التأثير لكن هذا الوضع مشروط بالصورة المائية ولا يمكن

---

1 A كل احد 2 NO له 3 D وضع بل 4 NO يجوز 5 K فعلوا 6 M احوالها 7 M قبل 8 A الصور 9 İS لمشاركة 10 İS بينهما 11 NO للوضع 12 İS ذكر 13 NO اسا) شبث ; متشبث
14 A y. 15 İS y. 16 D على 17 D الصورة 18 K, A, İS يتفعل 19 A, İS, K المناظرة
olmalı. 20 İS عند 21 İS الحمل (?) 22 İS مدعى 23 NO بعيد 24 M يفيده 25 İS
26 NO البديهي ; D البديهة İS البديهية 27 K, A يتسلم 28 D y. 29 D قبيل 30 K, D, A, NO, İS لا 31 İS مدعى 32 NO, İS اثبات 33 M احده 34 İS فلانهم 35 M المعترفون
36 İS صدور 37 D y. 38 NO y. 39 İS معد (?) 40 D y. 41 NO ان ; D وان 41 M الاستعدية 42 D, A لايصح 43 D y. 44 NO هذا التاثير 45 D, A, NO فحال 46 İS iki satır yukarda başlayan فيها وان كان لها .. الاستعداديه yok. 47 NO المعرق 48 NO ويصح 49 NO y.

اجتماع الصورة[1] المائية والهوائية معا في تلك المادة بل يجب ان تزول عنها الصورة المائية اولا ثم تحل فيها الصورة الهوائية و[2] مع زوال الصورة المائية بزوال[3] ذلك الوضع فلم يوجد حال ايجاد الصورة الهوائية والوضع السابق لا يفيد[4] قلنا لا نسلم ان هذا الوضع مشروط بالصورة المائية بخصوصها حتى يلزم زواله مع زالها[5] و لم لا يجوز ان يكون مشروطا باحدى الصور[6] المتعاقبة لا بعينها فاذا زالت صورة الماء حدثت في آن زوالها صورة الهواء[7] فلم يوجد المشروط في آن ما[8] بدون شرطه[9] فلا يلزم زوال هذا الوضع مع زوال[10] صورة الماء كما انكم تقولون ان الصورة الجسمية علة لوجود[11] الهيولى وحين اعترض عليكم بان الصورة الجسمية[12] قد تزول عن الهيولى مع بقائها بعينها اجبتم بانه اذا[13] زالت عنها صورة تخلفها[14] صورة اخرى و العلة هي احدى الصور[15] المتخصصة[16] المتعاقبة وكما ان قوام[17] السقف مشروط بالدعامة على الاطلاق فان[18] تعاقبت عليه[19] الدعائم[20] يبقى والا[21] يسقط بزوال[22] بعضها اذا لم يخلفها[23] الآخر في آن زواله ويتأتى مثل[24] هذا بين التأثير والوضع بان نقول لا نسلم ان[25] هذا التأثير مشروط بهذا الوضع الشخصي بل بنوعه اي بواحد من افراد نوعه لا على التعيين فاذا تعاقبت تلك الافراد بحصول بعضها مع الصورة[26] المائية وآخر مع الصورة الهوائية لم ينتف[27] في[28] ان قط[29] شرط التأثير فلم يمتنع التأثير ولم يلزم كونه بالوضع السابق واما ثالثا فما قيل ان[30] المادي[31] يتأثر عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتأثير فيه فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصله بالمادة مؤثر[32] الخصوصية[33] ذاته في المجرد فلا يكون للوضع

---

1 M y. 2 M و y. 3 D,A,İS يزول (?) 4 NO ايفد (?) 5 M زوالها ولم يوجد
6 D,NO الصورة 7 İS الهيولى (?) 8 D ماء 9 İS الشرط; D شرط 10 M,A بزوال 11 İS y.
12 D الجسمية علة لوجود... yok. 13 A اذ 14 İS يخلقها; D بخلفها 15 D,İS الصورة 16 NO
17 D اقوام (?) 18 D بان 19 NO y; D علة 20 İS الديم (?) 21 D,NO, İS,K لا 22 M سقط 23 NO,A,K,İS اذاخلفه; D خلقه; خلفه yukarıdaki "ولا"ya uygun. 24 D y. 25 M ان مثل 26 M,A الصور 27 A iki defa 28 NO و
29 İS yeri boş. 30 İS من ان 31 D المائي 32 İS مؤثره 33 D بخصوصيته; İS بخصوصية ذا.

مدخل في تاثيره[1] وان كان حالا في المادة او مقارنا[2] للوضع[3] واى فرق بين التأثير
والتأثر في ذلك واما رابعا فما[4] قيل انا نجد ان الماديات كثيرا ما تؤثر في المجردات
مع انه ليس بينهما وضع فان النفس الناطقة تتأثر بالاعراض النفسانية
كالفرح والحزن والغضب وامثالها بسبب ما يرتسم في القوى المدركة للجزئيات
وهذه القوى مادية ذوات وضع والنفس واعراضها لا وضع لها هكذا قيل
ويرد عليه[5] انهم[6] جعلوا للنفس حال كونها فاعلة وضعا كما مر فلهم
ان يجعلوها حال كونها منفعلة[7] ايضا ذات وضع غايته انه لم يتحقق الوضع
بين متعلقها ومحل الفعل[8] اذ هما واحد هنا[9] فيرجع[10] الى الاشكال الذى ذكرناه
سابقا وبالجملة كلامهم هذا لا يخلو عن الاشكال والاختلال[11] مع ان فيه تطويلا
مستدركا لا حاجة اليه اصلا وهو ان المقدمة القائلة ان الجسم لا يجوز ان يكون
فاعلا لجوهر[12] لا يحتاج في بيانها الى ما ذكروا من ان الجسم انما يفعل بصورته لا بمادته[13] والى[14]
ما استدلوا به عليه بل يكفيهم[15] ان يقولوا الجسم لا يفعل[16] الا بمشاركة الوضع
سواء كان فعله لذاته او لصورته او لمادته[17] فاذن لا يكون فاعلا لمفارق
الى آخر ما ذكروا[18] من المقدمات الثالث ما اورده الامام حجة الاسلام رحمة
الله عليه[19] من قبلهم وهو ان كل جسم فهو متقدر[20] بمقدار معين يتصور ان[21] يزيد
عليه وينقص[21] لدلالة[22] البرهان على تناهى الابعاد وكل[23] جسم فرض يفتقر
في اختصاصه بذلك[24] المقدار الواقع فيه الى مخصص خصصه به فلا يكون
شئ منها[25] مبدأ اولا[26] واجاب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك الاختصاص
لكون النظام الكلى منوطا به بحيث يختل[27] لو كان اصغر او اكبر منه[28]

---

1 D تاثير 2 M,A متحيزا 3 İS بالوضع 4 İS فلما 5 M,İS y. 6 İS عليهم 7 D منفعّلة
8 İS العقل 9 İS معنى (?) 10 M فنرجع 11 D الاحلال 12 D لا بجوهر 13 M yok.
14 İS والى ما yer. وانما 15 D يكفهم 16 D يعقل 17 M بمادته ; NO المادية 18 İS
ذكروها 19 NO, İS, A رحمة الله عليه yok; D رحمه 20 D مقدر 21 NO iki defa 21 İS
ينقص 22 D لدلالته 23 D, NO, İS فكل 24 D لذلك 25 İS منهما 26 D, NO, İS,
A, K اول 27 M تخيل (?) ; D, NO يجعل (?) 28 İS y.

كما انكم قلتم ان المعلول الاول افاض الجرمَ الأقصى[1] متقدرا بمقداره المخصوص وسائر المقادير[2] بالنظر الى ذات[3] ذلك المفيض[4] على السواء ولكن تعين[5] بعضها[6] لكون النظام[7] منوطا به[8] فوجب لهذا[9] ذلك المقدار وامتنع غيره فكذا اذا قدر غير معلول اذ لا فرق بين ان يتوجه السؤال في نفس الشئ[10] فيقال لِمَ اختص بهذا[11] دون غيره وبين[12] ان يتوجه في العلة فيقال لم خصصه[13] بهذا دون غيره[14] فان امكن دفع[15] السؤال عن العلة[16] بان هذا ليس مثل غيره لان النظام منوط به بحيث يختل[17] بدونه[18] امكن دفعه[19] عن[20] نفس[21] الشئ ايضا بمثله والاولى[22] ان يجاب بان ذلك المقدار على تقدير كون الجسم مبدأ اولا[23] يكون مقتضى ذاته لا يمكن بالنظر اليها غيره اصلا كما في سائر صفاته وليس للكلام استدلالا[24] وجوابا[25] اختصاص بالمقدار[26] بل هو في جميع الصفات اللازمة للاجسام على السواء[27]...

---

1 ان افاد الجرم الاقصى الفلك yerine M müshada المعلول الاول افاض الجرم الاقصى الفيض D; المقتضى 4 is y. 3 M, is y. التقادير 2 M ibaresi var. الاعظم
5 M تعينوا; NO نعين 6 M y. 7 M النظائر (?) 8 M y. 9 M بهذا
10 M, D الامر 11 is بشئ فيقال (?) ; M فان قال 12 NO وهو 13 A, K, حصصته
16 D القلة (?) 15 K وقع (?) y. وبين ان يتوجه ... غيره 14 is
17 D y. K يحتل 18 D بدون 19 D رفعه 20 is y 21 is لنفس 22 M, NO فالاولى 23 D, NO, is, K, A اول 24 NO y.; is y. 25 is وجدانا (?)
26 is المقدار 27 D السؤال (?)

المبحث العاشر الكلام[1] فى حقيقة العلم[2]

اعلم انه وقع فى الاصل فى هذا المقام هكذا مسئلة فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان للعالم[3] صانعا وعلة و قد[4] ذكر فيه من قبل[5] هكذا مسئلة فى بيان[6] عجزهم[7] عن الاستدلال على وجود الصانع فالمطلوب[8] فى الموضعين من حيث المعنى[9] واحد ولم يكن ايضا بين وجوه[10] الاستدلال المذكورة[11] فيهما كثير فرق فاحدى المسئلتين كانت غنية[12] عن الاخرى فلذا تركنا[13] هنا[14] هذه المسئلة و اوردنا بدلها[15] ما هو اساس للمباحث الآتية و هو بيان حقيقة العلم ولهم فيه كلام كثير و اختلاف عظيم حتى ان ابا على وقع منه ما ظن به انه متحير فى ان حقيقته[16] ما ذا[17] وذلك انه فسره فى موضع بالتجرد عن المادة فعلى هذا يكون امرا عدميا و لا يخفى فساد هذا و[18] فى موضع آخر

%

1 NO iki defa. 2 İS başlık yok, yeri boş. 3 D المقام (?) 4 M لقد 5 D قبيل 6 İS y. 7 İS تعجيزهم 8 D والمطلوب 9 M هو 10 İS وجوده 11 M, NO, المذكور 12 M غنية, D معينة (?) 13 İS ترك 14 İS ههنا ; D y. 15 İS بدله 16 D حقيقة 17 D ماذا yer. اذا 18 D و y.

جعله[1] من مقولة الكيف بالذات و من مقولة المضاف بالعرض فعلى هذا يكون صفة حقيقية[2] ذات اضافة كالقدرة ونحوها و فى موضع[3] آخر جعله عبارة عن الصورة المرتسمة فى الجوهر العاقل[4] المطابقة لماهية المعلوم وستسمع كلاما فى الصورة و فى موضع[5] آخر جعله عبارة عن مجرد اضافة فهذه الكلمات منه[6] ان كانت تعبيرات عما عنده تبين انه فى حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون مراده بايرادها[7] الاشارة الى اختلاف الآراء فى تلك الحقيقة ومختاره ان[8] يكون واحدا منها وهذا الاضطراب فى كلامهم والاختلاف فيما بينهم فى حقيقة العلم مع وضوحها[9] حتى[10] قال بعض منهم ان هذا الاختلاف العظيم فى ماهية[11] الادراك[12] ليس لخفائها بل لشدة[13] وضوحها دليل[14] على ان[15] ليس ما يقولون[16] مبنيا[17] على اصل محكم واساس مبرم بل اكثره بالظن والتخمين ونحن لا نورد[18] مما[19] قالوا فى بيان تلك الماهية الا ما هو اقرب وهو ما اختاره ابو على وبنى عليه[20] كلامه[21] فى الاشارات وغيره من انه[22] الصورة الحاصلة من الشئ[23] عند[24] الذات المجردة و[25] معنى الصورة ما يوجد عند المجرد لا بوجود[26] اصلى بل بوجود ظلى[27] وبيان هذا ان[28] الشئ قد يوجد بوجود يترتب عليه آثار ذلك الشئ ويثبت[29] له احكامه مثل تجفيف[30] المجاور واسخانه[31] واحراقه وتنويره للنار ويسمى هذا الوجود وجودا خارجيا واصيلا ويسمى الموجود بهذا الاعتبار عينا وقد يوجد بوجود[32] لا يترتب[33] عليه آثاره ولا تثبت له احكامه ويسمى هذا الوجود وجودا ذهنيا وظليا[34] و

---

1 D y. 2 D حقيقة 3 D, NO, İS, K y. 4 D العقل (?) 5 D, NO, İS, K, A y. 6 İS y. 7 D بايراد 8 D, A, K, NO, İS y. 9 D وضوعها (?) 10 D y. 11 A ماهيته 12 A اوادراك 13 A لغاية (?) 14 A y. 15 A انه 16 D يقول 17 İS مثبتا 18 M نزيد ; İS نرد 19 D ما 20 İS y. 21 İS كلامه عليه 22 D, İS ان 23 İS y 24 İS التى 25 M, A, K و y. 26 D يوجد 27 İS ظنى 28 D عند 29 NO ثبتت 30 D تحقيق 31 İS y. 32 NO y. 33 NO لا يرتب 34 D y.

غير أصيل ويسمى الموجود بهذا الاعتبار صورة فالمتصف بالوجودين
شئ واحد لا تغاير فيه ولا اختلاف الا بحسب تغاير الوجودين وهذا[1]
ما قيل ان الاشياء فى الخارج اعيان وفى الذهن صور فان قيل ما ذكرتم فى بيان
الوجودين والفرق بينهما غير واضح فانه كما يترتب على الوجود الخارجى
آثار واحكام كما ذكرتم[2] كذلك يترتب على الوجود الذهنى ايضا آثار واحكام[3]
مثل[4] الكلية والجزئية والجنسية والفصلية[5] والنوعيه الى غير ذلك من
الاشياء الكثيرة المسماة بمعقولات[6] ثوانى[7] بل بعض ما يترتب على الوجود الخارجى
يترتب بعينه[8] على الوجود الذهنى كالزوجية للاربعة والفردية للخمسة
ولهذا قسموا اللوازم الى اللوازم الخارجية[و][9] الى اللوازم الذهنية[10] والى[11] لوازم[11] الماهية[11]
قلنا المراد بالآثار والاحكام هنا[12] ما له اختصاص بذلك الشئ كالمذكورات
بالنسبة الى النار[13] وللاشارة[14] الى هذا اضفناها اليه وقلنا[15] آثاره واحكامه
والعوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية[16] بل كل منها شامل لماهيات
كثيرة بحيث لا يعد فى[17] العرف من خواص واحد منها[18] واما الجواب عما يترتب
على الوجودين المسمى بلازم الماهية فهو ان المراد بآثاره جميع ما يختص به[19]
من الاثار فبعضها وان ترتب على الوجود الذهنى فجميعها لا يترتب
الا على الوجود الخارجى ثم ان تحقق الوجود الخارجى للاشياء بمعنى
اتصافها[20] به بين[21] لايحتاج الى بيان[22] وانما المحتاج[23] اليه الوجود الذهنى وقد
انكره جمهور[24] المتكلمين و[25]قال به الفلاسفة[26] واستدلوا عليه بوجهين الاول
انا نعقل كثيرا[27] من الاشياء التى ليس[28] لها وجود فى الخارج كبعض الاشكال

---

1 NO هذامعنى 2 A كما ذكرتم yok. 3 D كما ذكرتم ..واحكام yok. 4 NO, İS لك ya.
ni كالكلية 5 D العقلية 6 D, K, İS معقولات 7 D ثوابىّ (?) ثان M; ثوانية olmalı]
8 İS y. 9 M الى اللوازم الخارجية yok. 10 İS الماهية 11 İS y. 12 İS y. 13 K
آثارها 14 İS والاشارة 15 D, İS فقلنا 16 NO لمهية yanı لماهية 17 İS y.
18 İS, NO y. 19 NO, İS بها 20 İS اتصافه ; D اتصافها (?) 21 D تبين
22 İS بيانه 23 NO وانما .. فجميعها لا يترتب yok, oysa bu kısım İS'te var, bu
önemli bir nokta "généalogie" için. 24 M جميع 25 D وان 26 İS جمهور الفلاسفة
27 İS كثير 28 D ليست

الهندسية بل التى يمتنع وجودها فى الخارج كاجتماع النقيضين و ارتفاعهما
و قلب الحقايق و كل ما هو معقول فهو ممتاز عن غيره و الا لم يكن هو بكونه
معقولا اولا[1] اولى من غيره بل لم يكن غير المعقول غير[2] المعقول[2] لان الغيرية
لا تعقل بدون الامتياز فيكون له ثبوت و الا كان معدوما صرفا و[3]المعدومات
الصرفة لا تمايز بينها[4] واذا كان له ثبوت و ليس فى الخارج لان المفروض[5]
هذا فهو[6] فى الذهن لانهما متقابلان ليس[7] بينهما واسطة فثبت المطلوب والاعتراض عليه منع انه لاتمايز بين المعدومات
الصرفة فان لها لوازم واحكاما مختلفة ولولا التمايز[8] لم يتصور ذلك وانما قلنا لها لوازم مختلفة لان عدم العلة فى نفسه علة لعدم المعلول دون عدم[9]
غيرها وعدم المانع شرط لوجود[10] المعلول دون عدم غيره و العدمان
معدومان[11] صرفان كيف و من مذهبهم ان لكل[12] حادث يوجد اما
فى الخارج او فى الذهن فله قبل وجوده معدات متعاقبة تقربه
الى الوجود على مراتب متفاوتة فلو لا انه ممتاز فى تلك الحالة
عما عداه كيف يعقل ان المعد قرب اياه[13] دون غيره[14] و لم وجد[15] بعد تمام
المعدات[16] هو[17] دون غيره فالتنافى بين كلاميهم هذين اظهر من ان يتردد[18] فيه احد
و ما يذكر فى دفعه مكابرة صريحة مع انا لا نفتقر الى هذه البيانات بل عليهم[19]
البرهان على ان المعدومات لا تمايز بينها[20] فان دعوى[21] الضرورة[22] فيما خالف
فيه كثيرون غير مسموعة[23] الثانى[24] انا نحكم على الاشياء المذكورة احكاما
ثبوتية[25] اى لا يدخل فى مفهومها عدم صادقة[26] ككونها[27] معقولة[28] محكوما[29] عليها
بأعم[30] من كذا و أخص من كذا[31] الى غير ذلك و صدق الحكم الثبوتى
يستدعى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه فى نفس الامر اذ لا معنى له الا

---

1 A, D, K y. 2 NO, D y. 3 K و yer ف 4 D, is بينهما 5 D المعروض 6 D لهو (?)
7 is وليس 8 NO لو y. 9 D المعلول دون عدم ; M واحكاما مختلفة ولو... عدم y. yok.
10 NO الوجود (?) 11 D y. 12 M كل 13 M, K y. yer قربه 14 NO غير
15 NO, is يوجد 16 D المعدات is ; المعدات 17 D y. 18 NO, is تردد 19 D على زعمهم
20 D, is بينهما 21 D الدعوى 22 D بالضرورة 23 D مسموع 24 is والثانى 25 is بثبوتية
26 D, A صادقه 27 M لكونها 28 D معقول 29 D, K ومحكوما 30 D, is, NO, A, K واعم
31 is y.

مطابقة الحكم لما فى نفس الامر و ثبوت شئ لآخر فى نفس الامر[1] يستدعى ثبوت الآخر فيها واذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن لان نفس الامر منحصرة[2] فيهما[3] و الاعتراض عليه اما اولا فان[4] ماذكرتم منقوض بقولنا المعدوم المطلق اى فى الخارج و الذهن معا مقابل للموجود فى الجملة فان هذا الحكم ثبوتى[5] صادق قطعا و لا يتصور للمحكوم عليه فيه ثبوت اصلا و اجاب عنه بعض بان مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو مقابل للموجود[6] المطلق و[7] من حيث انه متصور[8] موجود فى الذهن و قسم منه فلا استحالة و لا نقض و هو ساقط[9] لان الحكم الثبوتى لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه فانما يقتضيه[10] حال ثبوت المحكوم به[11] له وعلى[12] تقدير كون المحكوم عليه هنا[13] موجودا فى الذهن لا يثبت له[14] فى نفس الامر المقابلة للموجود المطلق فى هذه الحالة وحين تثبت له تلك المقابلة[15] فى نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا و هذا ظاهر واما ثانيا فان[16] نفس الامر لو كانت[17] منحصرة كما ذكروه[18] فى الخارج و الذهن لأشكل[19] معنى صدق الحكم فيما نحن فيه اشكالا قويا وذلك انه ليس هذا الحكم على امر خارجى حتى[20] يقال معناه ان[21] ما فى الذهن مطابق لما فى الخارج[22] و مطابقة ما فى الذهن لنفسه[23] غير معقولة[24] مع انها تستلزم صدق الكواذب لانها ايضا حاصلة فى الذهن و مطابقة حينئذ لنفسها من غير فرق بينها[25] و بين الصوادق فان قيل الاحكام الصادقة كلها ثابتة فى العقل الفعال[26] و ما يحصل منها[27] فى[27] عقولنا مطابقة لها وهى معنى مطابقتها لنفس الامر و اما الكواذب فليست لها مطابقة معها فثبت[28] الفرق[28] قلنا ثبوتها فيه اما ثبوت اصلى اى

---

1 D مطابقة الحكم ....الامر – yok. 2 İS منحصر ; D محصر 3 A فيها 4 NO,D فلان 5 M الثبوتى 6 D,M للوجود ; A للموجودات 7 A و y. 8 NO يتصور 9 İS وهوساقط yok. 10 İS يقتضى 11 İS y. 12 NO وعلى yok. 13 İS ههنا 14 D y. 15 M المقالة 16 D فلان 17 İS كان 18 NO,A ذكره 19 K لايشكل 20 M حين 21 NO مان 22 M نفس الامر 23 İS بنفسه 24 D معقول 25 D بينهما 26 D الفعل (?) 27 D y. 28 NO, İS yok.

وجود خارجی فیلزم ان یکون الممتنع فی الخارج و المعدوم فیه ابدا موجودا فیه و اما ثبوت ظلی ای وجود ذهنی فیلزم مطابقتها لما[1] فی نفس الامر و یعود[2] الاشکال بحذافیره[3] مع ان[4] انفهام هذا[5] المعنی من هذه[6] العبارة فی غایة البعد و قد حقق البعض هذا المقام بان نفس الامر معناه نفس الشیء فی حد ذاته علی[7] ان الامر هو الشیء نفسه[8] فاذا قلنا الشیء[9] کذا فی نفس الامر کان معناه[10] انه کذا فی حد ذاته و معنی[11] کونه[12] کذا فی حد ذاته[13] ان[14] هذا الحکم له[15] لیس باعتبار المعتبر و فرض الفارض بل لو قطع النظر عن کل اعتبار[16] و فرض فهذا الحکم ثابت له سواء کان ذلک الشیء[17] موجودا فی الخارج او فی الذهن[18] و اما معنی[19] کون الشیء کذا فی الخارج فمعناه انه کذا فی وجوده[20] الخارجی ای وجوده الاصلی کما عرفت فنفس الامر تتناول الخارج و الذهن لکنها اعم من الخارج مطلقا اذ[21] کل ما هو فی الخارج فهو فی نفس الامر قطعا دون العکس و اعم من الذهن من وجه اذ قد یکون الشیء فی نفس الامر لا فی الذهن بان یکون فی الخارج و لا یحصل فی الذهن[22] و قد یکون فی الذهن لا فی نفس الامر کالکواذب فالاشیاء الغیر الموجودة فی الخارج یکون[23] فی نفس الامر متصفة بالصفات و لکن لما لم یکن لها تحقق الا فی الذهن فاتصافها بها ایضا فی الذهن الا انه لیس للوجود الذهنی مدخل فی هذا[24] الاتصاف مثلا عدم العلة متصف فی نفس الامر بعلیة[25] عدم المعلول فان العقل یحکم بانه[26] ارتفعت حرکة الید فارتفعت حرکة المفتاح و لا یجوز ان یقال ارتفعت حرکة المفتاح فارتفعت[27] حرکة الید و هذا دلیل

---

1 İS y. 2 İS یلزم (?) 3 İS کذافیرها. 4 D y. 5 D لهذا (?) 6 NO هذا 7 D y.
8 İS بعینه M علی معنی 9 D y. 10 D معه 11 İS معنا 12 İS کذا 13 NO ومعنی کونه .. ذاته
iki defa 14 A ای 15 A y. 16 NO اعتباری 17 M, D, K, A y. 18 D نفس الذهن 19 NO,
İS, K y. 20 İS الوجود 21 D ان 22 NO ذهن 23 M, NO, K y. 24 M, NO هذا y.
25 M بعلیة ... عدم العلة yok. 26 M, A, NO انه 27 M وارتفعت

العلية و[1] على قياس الوجود فانه يحكم العقل بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يجوز العكس الا ان عدم العلة لما لم يكن له تحقق الا فى الذهن كان اتصافه[2] بالعلية من هذه الجهة فى الوجود الذهنى فهو متصف بالعلية فى نفس الامر و[3] فى حد ذاته لكن هذا الاتصاف فى الوجود الذهنى[4] وليس لخصوصه[5] فى هذا الاتصاف مدخل اصلا هذا كلامه مع نوع[6] تغيير للعبارة وعلى ما ذكره فمعنى مطابقة الاحكام الصادقة على المعدومات الخارجية انها من حيث انها حاصلة فى الذهن مطابقة لها من حيث انها ثابتة للاشياء فى حد انفسها[7] ولا يتاتى مثل هذا فى الكواذب فظهر الفرق واندفع الاشكال من هذه الجهة لكن بقى الاشكال فى مثل ما ذكرنا من الاحكام الصادقة على المعدومات والممتنعات مطلقا اى فى الخارج والذهن مما[8] لا يثبت لها[9] حال كونها موجودة فى الذهن كما حققناه[10] قبل و[11] ايضا توقف كون[12] عدم العلة علة لعدم المعلول على حصوله فى الذهن حتى يصح الحكم بانه ما كان علة له الى ان حصل فى الذهن فاذا حصل فيه صار علة له واذا خرج عن الذهن ارتفعت عنه العلية[13] و[14] حتى[15] ان عدم العلة الذى لم يتصوره احد ليس علة لعدم[16] معلولها[17] فيه غاية البعد وايضا نحن نعلم مطلقا[18] ان المعدومات التى يمكن وجودها فى الذهن ان سلم الوجود الذهنى فامكان وجودها فيه اى تساوى وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذواتها ثابت قبل وجودها فى الذهن فوجودها[19] قبل تحققه بوجه من الوجوه متصف فى نفس الامر لمساواته[20] للعدم[21] بل نقول اذا وجدت[22] هذه[23] الاشياء فى الذهن فليس لوجودها[24] وجود لا فى الخارج ولا فى الذهن لما قررناه[25] من ان الوجود لا يصلح ان يكون موجودا مع اتصافه فى تلك الحالة بالمساواة المذكورة وان[26] سلم ان الوجود موجود فاذا اتصفت هو فى نفس الامر بمساواته للعدم كان العدم ايضا[27] بالضرورة متصفا فيها بمساواته للوجود[28] والا تحقق

---

1 M,K,D,NO,İS y. 2 İS اتصاله (?) 3 A و y. 4 M فهو متصف بالعلية... الذهنى y. 5 D,İS بخصوصه. 6 İS ادنى 7 NO نفسها 8 İS حتى يصح مما 9 İS y. 10 NO حققنا 11 İS و y. 12 NO y.; İS كونه 13 D العلة 14 İS و y. 15 D وهى 16 NO عدم 17 K معلق لها 18 A, D, NO, İS قطعا 19 D فوجدها 20 K, İS بمساواته 21 İS العدم 22 A وجد 23 D, NO بهذه. 24 M لوجودها ... قبل تحققه بوجه من yok. 25 M, A, K قررنا 26 D y. 27 İS y.; NO كان العدم ايضا yok. 28 K للوجوده

احد المتضائفين[1] الحقيقيين بدون الآخر وهذا[2] باطل ضرورة و اتفاقا مع انه ليس لهذا[3] العدم حينئذ[4] وجود اصلا وهذا[5] يدل ايضا على[6] ان المقدمة القائلة بثبوت[7] الشئ[8] لآخر[9] يستدعى ثبوت ذلك الآخر فى حيز المنع فان قيل كيف يصح[10] هذا و تلك المقدمة ضرورية قلنا الضرورى ان وجود الشئ لآخر[11] كوجود الحركة و السواد والبياض ونحوها للجسم يستدعى وجود موصوفاتها[12] و اما الثبوت الذى هو الرابطة بين الشيئين فهو ليس بوجود حقيقة" الا ترى ان للعمى ثبوتا[13] فى الخارج لزيد و ليس له[14] وجود[15] فيه قطعا فحاصل هذا[16] الثبوت بالنسبة الى العوارض اتصاف الاشياء بها و استدعاء الاتصاف بالامور الغير الموجودة لوجود الموصوف محل نزاع[17] وخفاء مع انا قد[18] قدمنا انا الآن[19] لسنا بصدد الحل و[20] التقرير بل بصدد الاستفسار[21] والتنبيه على مواقع الخلل فى[22] كلامهم فعليهم بيان ما يدعونه و دفع ما نورده على ادلتهم بما[23] لا يبقى[24] معه مجال تطرق[25] شبهة نعم قد يقصد[26] مقابلة ما ادعوه قطعيا ضرورة او برهانا بآخر مثله او[27] اقوى منه[28] لزيادة[29] اطلاع الناظر فى كتابنا ان كثيرا[30] مما قالوه[31] ليس مبنيا على تحقيق بحيث كما يعتقد[32] المقلدة[33] فيهم. فتحقق بما[34] قررنا[35] ان دليلهم على[36] الوجود الذهنى غير تام لان[37] كلامهم متردد فى ان العلم عندهم هو الوجود الذهنى الذى ادعوه ام[38] الموجود بهذا الوجود فظاهر[39] اكثر[40] عباراتهم فى تفسيره يدل على انه نفس ذلك الوجود حيث يقولون العلم حصول صورة الشئ عند[41] العقل[41] او[42] حصول ماهية المدرك للذات المجردة و امثال[43] هذا و قال ابو على ادراك الشئ هو ان يكون حقيقة[44] متمثلة

---

1 A,K,İS المضافين 2 İS هو 3 D هذا 4 M,NO y. 5 D فى هذا 6 İS iki defa
7 K,İS ثبوت 8 D شئ 9 D الآخر 10 M يضر 11 M,NO,D الآخر 12 NO
(?) موصوفهاتها 13 NO,İS ثبوت 14 M,NO,K,A y. 15 M,K,A وجوده 16 İS
الاستبعاد 17 D النزاع 18 D y. 19 İS y. 20 İS و yer. فى 21 İS كلامه
22 K (?) و 23 D,A مما 24 D ينبغى 25 D بطريق 26 İS يصدق 27 D اذ 28 D y.
29 İS لزم زيادة 30 İS كثيره 31 D قالوا 32 D,İS يعتقده 33 D,İS المتقلدة
34 D مما ; NO لما 35 İS قررناه 36 D على ان 37 D,İS,K ثم ان 38 İS او 39 M,İS وظاهر
40 D اكثرهم (?) 41 D y. 42 D,NO وهو ; K اوهو 43 NO امثاله 44 A,K
حقيقته

عند المدرك يعنى حاضرة عنده من قولهم مثل بين يديه مثولا[1] اى انتصب عنده قائما وبالجملة التعبير[2] عن العلم بالحصول او بما فى معناه فى غاية الشيوع لكنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف والوجود ليس منها مع انه يقع فى كلامهم ان العلم هو الصورة المساوية[3] للمعلوم فلذا[4] قال المحققون العلم عندهم هو[5] الصورة نفسها ومرادهم بقولهم حصول الصورة الصورة[6] الحاصلة كما انهم يقولون الوحدة هى تعقل عدم الانقسام و مرادهم انها[7] عدم الانقسام[8] المعقول فصار حاصل[9] مذهبهم على ما اختاره الاكثرون ان العلم هو الماهية الموجودة بالوجود الذهنى وحين تقرر ما[10] قررناه آنفا و ما بيناه[11] سابقا من الفرق بين الوجودين و[12] من ان الصورة هى الماهية و الفرق بينهما اعتبارى و من اختلاف احكام الشئ و لوازمه باختلاف وجوديه[13] و انه لا يلزم ان[14] يترتب عليه فى احد[15] وجوديه ما يترتب عليه فى وجوده الآخر سقط عنهم كثير من الاعتراضات التى[16] اوردت عليهم فى هذا المقام مثل انكم تجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة ولا شك فى الفرق بينهما و مثل انه يلزم ان يكون الحجر عند حصول السواد له عالما بالسواد ومثل انه يلزم ان يكون[17] الذهن عند العلم بالنار والسواد[18] والاعوجاج[19] مثلا[20] حارا واسود ومعوجا[21] و يلزم[22] عند الحكم بتضاد السواد و البياض و[23] الاستقامة والاعوجاج اجتماع[24] المتضادين و مثل انه يلزم ان يكون الذهن اعظم مقدارا[25] من كل شئ حتى[26] يمكن حصول الجبل بعظمه بل[27] حصول السماء[28] بل حصول كل عالم الاجسام فيه عند[29] العلم بها و اللوازم بينة البطلان الى غير ذلك مما اورده الامام الرازى وغيره و وجه سقوطها

---

1 M هو (?)   2 M,NO التفسير   3 D المساوى   4 İS ولذا   5 İS هذه   6 İS y.
7 D,A انه   8 D ومرادهم انه عدم الانقسام iki defa   9 D y.   10 وحين تقرر ما yer. M وبما
11 M,A بينا   12 M,A و y.   13 NO,İS وجوده   14 D وان   15 D y.   16 D الشئ
17 M,NO الحجر عند حصول -- ان يكون yok.   18 D,A,K بالسواد   19 M,K,A,NO,D بالاعوجاج
20 D y.   21 İS مفرجا   22 D y.   23 NO,İS,K و yer. او   24 D واجتماع   25 D مقدار
26 M و   27 İS بل حصول -- بل yok.   28 K بل حصول السماء yok. Tekelioğlu da K gibi.
29 D هذا

يظهر بادنى تامل فيما ذكرناه[1] فلا[2] حاجة الى التفصيل لكن يرد عليهم اعتراضات قوية لا مدفع لها احدها ان العلم من الاعراض النفسانية كما اعترفوا به فيكون موجودا بوجود اصيل قائما بالنفس موجبا لاتصاف النفس به[3] وكون محله النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهنيا ولا ينافى ان[4] يكون خارجيا اصيلا لما علمت[5] من معناهما فان جميع الكيفيات النفسانية[6] مثل القدرة وغيرها وان[7] كان محلها النفس لكنها موجودات خارجية لانه[8] يترتب على وجودها هناك احكامها وتصدر عنها آثارها وكذلك العلم والماهية بكونها[9] معلومة غير موجودة فى النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلى عندهم غير موجود[10] لاتصاف النفس بها كما اشرنا اليه عن قريب[11] فكيف يكون احدهما الآخر وثانيها[12] ان الشئ كثيرا ما[13] نعلم[14] لا بكنهه بل بوجه من وجوهه كما نعلم الانسان بالضاحك ولا شبهة فى انه ليس حينئذ ماهية الانسان موجودة فى الذهن والا[15] كان معلوما بالكنه بل ان كان فماهية[16] الضاحك فتعريفهم المذكور للعلم اعنى حصول ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق عليه مع ان الكثر علومنا[17] من هذا القبيل وثالثها[18] ان العلم عرض كما ذكرنا والماهية المعلومة لا[19] يلزم ان تكون عرضا و[20] اذا كانت[21] عرضا لا يلزم ان يكون موافقا للعلم فى المقولة فيمتنع اتحادهما[22] لانه يلزم منه كون الشئ عرضا وجوهرا معا[23] او[24] عرضا[24] من مقولتين وكلاهما محال فان قيل المحال ان يكون[25] الشئ عرضا وجوهرا معا او عرضا[26] من مقولتين[27] من جهة واحدة وههنا[28] لا يلزم ذلك فان[29] المعلوم[30] عرض[31] من جهة قيامه بالموضوع الذى هو النفس وجوهر[32] من حيث انه ماهية

---

1 D ذكرنا 2 NO لا 3 M بها 4 A iki defa 5 M عرفت 6 NO y. 7 NO وا (?)
8 D لانها 9 D يكونها ; İS تكونها 10 D,A,K,İS موجب (?) 11 A عنقريب şeklinde (?)
12 İS ثانيهما 13 A ما y. 14 D,M,K,A,İS يعلم 15 A وان 16 M,D لماهية 17 İS علومها
18 A,K,İS و y. 19 İS y. 20 M و y. 21 D كان 22 D اتحاد 23 NO y.; İS y. 24 İS y.
25 ان يكون yer NO,İS كون 26 İS عرض 27 NO,İS y. 28 D ههنا 29 NO,İS فان كان
30 D المعلول 31 İS عرضا 32 NO جوهرا (نان كان 'yerinde') ; İS جوهرله ?!

اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع ولا منافاة فى هذا ولا فيما اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض وبالاعتبار الثانى من اخرى منها فلا محذور قلنا المعتبر فى كون الشئ جوهرا او عرضا وجوده الخارجى كما يتبادر من اطلاق لفظ[1] الوجود ولا نزاع لاحد[2] فى ذلك والا يلزم[3] ان يكون الواجب تعالى عرضا من وجه ولا يقول به احد وهذه الاعتراضات لا مخلص عنها للذاهبين الى ان الموجود فى الذهن هو نفس الماهية وهم الاكثرون المحققون منهم واما من ذهب منهم الى[4] ان الموجود فى الذهن ليس نفس ماهية المعلوم بل شبح ومثال[5] له[6] كصورة الفرس[7] المنقوشة على الجدار واذا قيل للمعلوم انه موجود فى الذهن فهو بالمجاز اى صورته موجودة فيه ومعنى الوجود الظلى للشئ ان مثاله الذى هو كالظل له وجد فى الذهن فلا يرد عليه شئ من هذين الاعتراضين[8] اذ لا شبهة فى انه لا يلزم مطابقة[9] الصورة وذى الصورة فى كونهما موجودين بوجود اصيل او بوجود ظلى بل[10] بالمعنى الذى ذكرنا ولا فى كونهما جوهرين او عرضين فجاز ان[11] تكون صورة الشئ موجودة بوجود اصيل فى الذهن وما هى صورة له موجود[12] بوجود ظلى فيه بذلك المعنى بلا محذور وجاز ان تكون الصورة عرضا لقيامها فى وجودها الاصيل اى[13] الخارجى[14] بالنفس وذو الصورة[15] جوهرا لعدم قيامه فى وجوده[16] الخارجى بشئ وكذا جاز بعد كونهما عرضين ان يكون احدهما من مقولة والآخر من اخرى بلا محذور وكل هذا ظاهر الا انه لا يخفى عليك انه ليس على هذا الرأى لشئ[17] حقيقة

---

1 M لفظ yok. 2 İS فى احد 3 A,K,İS لزم 4 D الا 5 D مثل 6 D y.
7 A العرش (?) 8 İS لاحترازين 9 A,K,İS تطابق ; D مطابق 10 İS y.
11 فجازان den sonra İS, NO العقلية عاقلة بوجه آخر (İS y.) ولكن الكلام فيما ذكروه من الدليل var. 12 M,A,K موجود ; NO موجودة 13 D اى الوجود 14 NO الخارج (?)
15 İS عرضا لقيامها فى وجودها.. ذو الصورة iki defa. 16 İS وجودها dan sonra üst satırdan yine bir pasaj eklenmiş بالنفس الاصيل اى الخارجى ; D وجود 17 NO, İS y.

وجود ذهنى اى غير اصيل على ما[1] هو المراد من الوجود الذهنى فى اصطلاحهم لانه صرح[2] بان وجود الصورة فى الذهن وجود خارجى[3] وان لا وجود للمعلوم حقيقة فى الذهن[4] وينبغى ان يكون مراده بهذا ما[5] اذا لم يكن[6] المعلوم من الصفات النفسانية و الا فهو موجود ايضا فى الذهن كصورته[7].

---

1 على ما yer. M ظلى 2 D صوح (?) 3 is وجود خارجى yer وجود ذهنى (?)
4 D فى الذهن ... وجود خارجى yok. 5 is اما 6 NO لم يكن den sonra
مراده بهذا var. 7 NO كصورة

المبحث الحادى عشر[1] انه تعالى عالم بغيره من الاشياء

اما عند المليين فلانه فاعل لجميع ما عداه بالاختيار و الفاعل[2] بالاختيار[3] لا[4] بد ان[5] يكون عالما بمفعوله[6] لانه يفعله بارادته[7] و لا يتصور ارادة الشئ بدون تصوره و العلم به و ما يقال من انه[8] قد يصدر من النائم و الغافل[9] فعل قليل بالاختيار من غير شعور[10] به[11] ليس بشئ لان[12] استلزام الارادة للعلم بالمراد ضرورى و من اين يعلم فعلهما ذلك[13] بالاختيار[14] و[15] بدون العلم فثبت[16] بهذا الطريق عندهم انه تعالى عالم[17] بجميع ما سواه[18] من الموجودات ثبوتا بينا[19] و اما الفلاسفة فلهم فى علمه تعالى اختلافات فمنهم من لا يثبت له علما بشئ[20] اصلا لا بذاته ولا بغيره و منهم من لا يثبت علمه بذاته و يثبته[21] بغيره و منهم من مذهبه[22] على العكس و منهم من يثبت[23] علمه بالجميع[24] الا[25] الجزئيات[26] المتغيرة و اليه ذهب ابو على و المقصود بالبحث هذا المذهب فهنا ثلاث[27] مقدمات[28] علمه[29] بغيره من الكليات و الجزئيات الغير المتغيرة و علمه بذاته و عدم علمه بالجزئيات المتغيرة فنورد[30] الاول فى هذا المبحث و[31] الاخيرين فى مبحثين آخرين فنقول[32] اوردوا على انه تعالى عالم بجميع[33] الكليات والجزئيات الغير المتغيرة دليلين احدهما انه مجرد اى غير متعلق بمادة

---

1 is المبحث الحادى عشر y. 2 D y. 3 D y. 4 A ولا 5 A, K, NO, is وان 6 A, K, NO, M لمفعوله 7 A بارائه (?) 8 D ان 9 is الفاعل (?) 10 D شعوره 11 D y. 12 NO ولان 13 NO عداه is; ذالك is ادراك 14 is بلااختيار 15 D y. 16 D فيثبت 17 is y. 18 is عداه; 19 D من البينة 20 D شئ 21 is يثبت 22 is يثبته 23 NO تثبت 24 D بجميع; is للجميع 25 D y 26 A بالجزئيات 27 D, NO, A, K, is ثلث 28 D, K, is مقامات 29 D المتغيرة واليه ذهب .. علمه yok. 30 NO, D فيورد 31 NO و y. 32 is y. yeri boş 33 NO الجمع 34 NO بالحركات; K بالجزئيات

وكل مجرد يعلم بما ذكرنا اما الصغرى فقد مر بيانها و اما الكبرى فلان كل مجرد يمكن ان يعقل لان المانع من كون الشئ معقولا انما هو اللواحق المادية والمجرد[1] منزه عنها فلا مانع من[2] كونه معقولا فهو فى حد ذاته[3] يمكن ان يعقل وكل ما يمكن[4] فى حد ذاته ان يعقل[5] فهو فى حد ذاته يمكن ان يعقل مع غيره اذا لا تنافى بين تعقلات الاشياء وايضا نعلم[6] بالضرورة ان كل ما نعقله[7] امكن لنا الحكم بشئ ما عليه ولو بكونه ممكنا او موجودا او ما يشبهه[8] والحكم بين شيئين[9] لا يمكن الا بعد تعقلهما معا فثبت ان كل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وحينئذ لزم امكان ان تقارنه[10] ماهية ذلك الغير فى العقل[11] اذ لا معنى لتعقل الشئ الا حصول ماهيته فى العقل فاذا[12] تعقلا معا فقد اقترنا فى العقل فامكان تعقلهما معا هو[13] امكان مقارنتهما فى العقل واذا امكن مقارنتهما[14] فى العقل امكن مقارنتهما مطلقا سواء كانت فى العقل او فى الخارج لان امكان المقارنة بينهما لا يخلو اما ان يكون مشروطا بحصول المجرد فى العقل او لا يكون وعلى الاول يلزم الدور لان حصوله فى العقل هو مقارنته للعقل فيكون امكان مقارنته للعقل[15] مشروطا بمقارنته[16] له لكن معلوم بالضرورة ان مقارنته[16] له مشروطة[17] بامكان مقارنته[16] له فيلزم الدور وعلى الثانى يلزم المطلوب وهو امكان المقارنة بينهما مطلقا[18] واذا ثبت امكان مقارنة ماهية الغير للمجرد فى وجوده[19] الخارجى وهو فيه قائم بنفسه ثبت امكان تعقله[20] لها اذ[21] لا تتصور تلك المقارنة الا بحصول تلك الماهية فى المجرد وهو[22] معنى التعقل[23] كما ذكرنا واذا ثبت امكان تعقله لها ثبت[24] تعقله[25] لها[25] بالفعل

---

1 İS المجردة 2 كذ فى 3 İS فى حد ذاته Yer بذاته 4 İS ان فى 5 D ان يعقل
6 NO, İS نحن نعلم 7 D بعقله (?) 8 İS اشبهه 9 M, D الشيئين فى حد ذاته
10 D, A يقارنه 11 D الغير 12 M فانا y. 13 A و 14 D, NO, İS مقارنتهما معا
15 D للغير 16 بمقارنة (?) (aynı anlama olmakla birlikte). 17 D مشروط 18 İS y.
19 D, NO وجود 20 D تعلقه (?) 21 D او 22 M, NO هو y. 23 D العقل
24 D y. 25 D y.

لان المجردات[1] جميع ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل دائما والاجاز
حدوث[2] شئ لها لكنه[3] لم يجز[4] لان الحدوث مشروط بالمادة كما[5] سلف
والمجرد برئ من[6] المادة[7] وانما قلنا هو[8] فى وجوده[9] الخارجى قائم بنفسه لئلا
يتوهم انتقاض الدليل بالصور[10] العقلية المجتمعة فى العقل حيث يصدق
على كل[11] واحدة[12] منها انها ماهية مجردة قارنتها ماهية اخرى فينبغى ان تكون
عاقلة[13] لها مع ان شيئا منها[14] لا يعقل الاخرى[15] بل العاقل للجميع هو الجوهر[16] الذى
هو محل لها فاذا[17] زيد[18] هذا القيد اندفع هذا التوهم اذ تلك الصور متساوية
الاقدام[19] فى كونها غير مستقلة بالوجود[20] وغير قائمة بنفسها فارتسام اى بعض منها
فرض[21] فى الاخر ليس اولى[22] من عكسه[23] فاما ان يكون كل منها مرتسمة فيما عداها فيكون كل منها
حالا فيما عداها ومحلا لها وهو محال[24] واما ان لا يرتسم[25] شئ منها فيما عداها[26] وهو المطلوب فما دامت صورا
عقلية ليست واحدة منها عاقلة لغيرها[27] بل العاقل لها جميعا هو المجرد الذى حلت هى
فيه واما اذا وجدت واحدة منها فى الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها فحينئذ
يمكن ان يكون محلا لما يقارنها فيكون عاقلة له هذا تقرير الدليل الاول على علمه
تعالى بغيره وهو مبنى على مقدمات كثيرة اما غير حقة واما غير مبينة[28] من
قبلهم بدليل تام[29] وذلك ان قولهم هو مجرد قد عرفت مايرد على ما ذكروا فى بيانه
من الاعتراضات لكن نساعدهم[30] على[31] هذا لحقيقته[32] و لا نلتفت الى دليلهم[33] و نقول[34]
قولهم ان[35] كل مجرد يمكن ان[36] يعقل[36] ممنوع و حصرهم المانع من كون الشئ معقولا
فى كونه ماديا غير مسلم لم لا[37] يجوز ان يكون له مانع آخر كيف ونحن وهم متفقون
على ان[38] لا يمكن للبشر معرفة حقيقة[39] البارى[40] تعالى عز شأنه[41] مع انها مجردة وكذا

---

1 NO مجردات 2 M وجوب 3 M لكنها 4 NO yanlış olarak لم يجوز 5 NO مما
6 A, İS عن 7 İS المادة دائما 8 D اوهو ; K وهو 9 İS وجود 10 D بالصورة 11 NO, İS y.
12 NO, İS واحد 13 D فاعلة 14 M منهما 15 NO الآخر 16 M المجرد 17 D واذا
18 M, ازيد ; NO ارىد 19 NO اللعدام (?) 20 İS الوجود ; NO بالموجود 21 İS فرضا
22 İS باولى 23 D يمكنه (?) 24 A, K لها معا 25 NO لا y. 26 M فيكون كل منها
حالا.. عداها yok. 27 NO y. 28 İS حسة (?) 29 D تاخر 30 D ساعدهم 31 D بل
32 K لحقيته ; D تحقيقية ; NO كحصه (?) 33 NO دليلكم 34 NO نعو (?) 35 NO, İS y.
36 İS y. 37 D y. 38 D ان 39 NO y. 40 D, A, K y. 41 NO, İS y.

حقيقة العقول والنفوس وسائر القوى الفعالة والمنفعلة كما اعترفوا به[1] عندهم غير معقولة فمن اين الجزم بامكان تعقلها ولو سلم[2] فلا نسلم ان كل ما يمكن تعقله فى حد ذاته يمكن تعقله[3] مع غيره ان ارادوا بالغير جميع ما عداه[4] وشئ من الوجهين الذين[5] ذكروهما[6] فى بيانه لايتم[7] لانه[7] لا دليل لهم على عدم تنافى التعقلات[8] الا[9] استقراء ناقص لانه[10] لايمكن لهم تعقل جميع الاشياء حتى يظهر لهم انه هل بين تعقلاتها تناف او لا والعلم الضرورى انما هو بامكان بعض الاحكام على كل ما نعقله[11] لا بكلها وان ارادوا به الغير فى الجملة فهو[12] مسلم لكن لا يفيدهم لان المطلوب هنا[13] اثبات[14] علمه تعالى بكل ما عداه الا ما استثنى[15] عنه[16] وعلى هذا التقدير لا يثبت[17] هذا ولو سلم فلا نسلم انه يلزم منه امكان مقارنة ماهية ذلك الغير له فى العقل[18] وما ذكروا[19] من ان معنى[20] تعقل[21] الشئ حصول ماهيته[22] فى العقل ممنوع[23] وما يبطله قدمر ولو سلم انه يلزم منه[24] امكان مقارنتهما[25] فى العقل فلا نسلم انه يلزم منه امكان مقارنتهما مطلقا وما ذكروا[26] من ان امكان المقارنة اما ان يكون مشروطا بوجود المجرد فى العقل الى آخره كلام لا حاصل[27] له اذ[28] امكان الشئ[29] لا يكون ابدا[30] مشروطا بشئ حتى يكون الشئ بالنظر الى ذاته واجبا او ممتنعا ويصير بالنظر الى ذلك الشرط[31] ممكنا كما انه يكون الشئ بالنظر الى ذاته ممكنا[32] فيصير بواسطة شئ واجبا او ممتنعا وحال جميع الممكنات هذا اذ[33] لو تحقق موجبه و[34] ارتفعت[35] سوانعه وجب والا امتنع بل امكان كل شئ لازم[36] له بالنظر الى ذاته لا ينفك عنه[37] ابدا لكن هنا[38] امور ثلاثة[39] متخالفة بالماهية مقارنة[40] حالين فى محل كمقارنة[41] المجرد[42] و[43]ماهية غيره اذا تعقلا معا[44] ومقارنة الحال[45] للمحل كمقارنة كل منهما للعقل[46] ومقارنة المحل للحال

---

1 NO y. 2 NO ان 3 D فى حد ذاته يمكن تعقله y. 4 M عداها 5 NO اللذين 6 NO ذكروها 7 M y. 8 D تعقلات 9 D y. 10 is لانهم 11 is تعقله D; يعقله 12 D هو y. 13 is ههنا 14 is بيان 15 M, NO استغنى 16 is, NO, A, K, D y. 17 D يشف (?) 18 is له فى ماهية y; A, D, K فى العقل y. 19 K, NO, A. ذكروه 20 D y. 21 D يعقل 22 D العقل 23 D y. 24 NO y. 25 NO مقارنتها 26 NO ذكره 27 D حاصلى 28 is واما 29 NO, is الشئ ابدا 30 NO, is y. 31 is الشئ (?) كما انه يكون... ممكنا 32 M yok. 33 is y. 34 is و y. 35 D, A, K ارتفع 36 D لايلزم (?) 37 D عند (?) 38 is هذا (?) 39 NO, D, A, K, is ثلثة 40 D متقارنة 41 D المقارنة 42 A المجردة 43 NO و y. 44 is تعلقا 45 D y. 46 D y.

لمقارنة العقل[1] لكل[2] منهما والاخيرتان[3] وان كانتا[4] متلازمتين[5] فى التحقق لكنهما فى الماهية متباينتان[6] فان العرض يتصف[7] بالثانية دون الثالثة وانواع الجواهر غير الصورة تتصف[8] بالثالثة دون الثانية[9] واذا كانت[10] الثلاثة[11] ماهيات مختلفة[12] وان كانت متشاركة فى مطلق المقارنة[13] فنقول كل منها ممكن ابدا وليس امكان شئ منها[14] مشروطا بشئ ولا ينفك امكانه عنه اصلا لكن تحقق الاولى مشروط[15] بتحقق[16] الثانية اللازمة عن[17] حصول المجرد فى العقل وهذا الحصول مشروط[18] بامكانه وامكانه بل[19] امكان[20] الاولى[21] ايضا ليس مشروطا[22] بشرط اصلا فليس[23] هنا مظنة دور قطعا ولو سلم ان مقارنتهما فى العقل مطلقا ممكن بلا اشتراط بشئ[24] فلا نسلم امكان مقارنتهما فى الخارج فان الامور[25] العقلية والخارجية كثيرا ما تختلف بالامكان وعدمه وما ذكروه نظير[26] ان يقال مقارنة المتناقضين ممكنة فى العقل كما اذا حكم عليهما[27] بامتناع الاجتماع[28] وهذا الامكان ليس مشروطا بحصولهما[29] فى العقل[30] لان حصولهما فيه مقارنة بينهما وهى مشروطة[31] بامكانها[32] فيتوقف كل[33] من مقارنتهما فى العقل وامكانها[34] على صاحبه[35] وهو[36] دور ممتنع فثبت امكان مقارنتهما مطلقا اى سواء كان فى العقل او[37] فى الخارج ولا شبهة فى بطلان هذا ولو سلم امكان مقارنتهما فى الخارج ايضا وانها لا تتصور الا بحصول تلك الماهية[38] فى[39] المجرد[40] فلا نسلم امكان تحققه لها وانما يلزم لو كان ذلك[41] الحصول هو التعقل[42] او مستلزما[43] له وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون ذلك الحصول[44] شرطا للتعقل غير مستلزم له فلا يلزم من تحققه حيث ما كان تحقق التعقل ولا امكانه وما قالوا فى بيان اندفاع النقض بزيادة القيد

---

1 D الفعل (?); İS y. 2 İS الكل 3 İS الاقترانان (?); M الاخريان 4 NO, İS كانا 5 İS متلازمين 6 İS متباينان 7 A متصف 8 A متصف 9 D والثانية ... وانواع الجواهر yok. 10 D منهما كان 11 D, NO, A, K الثلاثة; İS الثلث 12 M متخالفة 13 NO المقا (?) 14 D منهما بتحقق الثانية اللازمة ,İS; مشروطه 15 NO مشروطه 16 A يتحقق 17 D من 18 NO, İS مشروط (burada مشروط) tekrar edilmiş 19 A, K ثلث (?) 20 D امكانه 21 D, NO الاول 22 İS y. 23 NO, İS وليس 24 D y.; K, A بشى; NO, İS الشئ 25 İS iki defa 26 NO نطر 27 D, A, K عليهما; İS كما اذا حكم 28 NO احماع 29 NO بحصولها 30 İS فى العقل yok. 31 NO مسروط 32 D بامكانهما 33 NO لكل 34 NO, A, K امكانها 35 İS صاحبها 36 İS y. هوالتعقل 37 D و; NO ا (?) 38 D الماهيتين 39 K فى y. 40 D y. 41 D y. 42 NO العقل 43 M مستلزم 44 İS الحصول yok.

ان الصورة[1] العقلية متساوية فى عدم قيامها بنفسها فيلزم ان تكون متساوية[2] فى ارتسام بعضها فى بعض وفى عدمه والاول محال والثانى هو المطلوب فيرد عليه اولا منع اللزوم[3] فان تساوى الشيئين فى[4] عارض ما[5] لا يستلزم[6] تساويهما فى جميع الاحكام والا لم يوجد اختلاف الحكم[7] بين شيئين اصلا اذ ما من شيئين الا ويوجد بينهما تساو[8] فى امر ما فجاز ان تكون لبعض[9] الصور العقلية خصوصية تقتضى ارتسامها باخرى منها او فى اخرى منها ولا يكون للبعض[10] الآخر مثل تلك الخصوصية الاترى ان السرعة والحركة مع تساويهما فى انهما[11] امران[12] غير قائمين[13] بانفسهما فيهما[14] خصوصية تقتضى ان تكون الاولى صفة والثانية موصوفة بها[15] ولو سلم اللزوم فاستحالة[16] الشق الاول من اللازم بناء على الوجه الذى[17] ذكروه ممنوعة[18] وانما المحال ان يكون كل من الشيئين[19] حالا فى الآخر ومحلا له باعتبار وجودهما[20] الخارجى[21] واما اذا كانت الحالية والمحلية باعتبار الوجود الذهنى فلا استحالة فيه الاترى ان المجردين يعقل كل منهما الآخر ويصير حالا فيه ومحلا له ولا امتناع فيه نعم جاز ان تبين استحالة كون الصورة[22] العقلية عاقلة[23] بوجه آخر[24] ولكن الكلام فيما ذكروه[25] من الدليل وقد ذكر لدفع بعض[26] هذه[27] الاعتراضات وجوه متعسفة[28] لو اشتغلنا بنقلها وبيان ما فيها من التعسف لادى الى التطويل مع انا لم نر كثير[29] حاجة الى ذلك بناء على ان الفطن اذا تأمل فى هذه الاعتراضات لا يخفى عليه[30] انها ليست مما يمكن دفعها بالتوجيه مع ان ورود واحد منها كاف فى اصل المطلوب الذى هو ابطال الدليل وثانيهما انه تعالى لو كان عالما بذاته

---

1 K, A الصور 2 NO, İS فى عدم قيامها... متساوية yok. 3 NO اللازم 4 NO y. 5 ما M, D, İS, NO y.
6 D بالاستلزام 7 NO, İS حكم 8 NO, İS تساوى 9 NO البعض 10 D البعض 11 M, D,
NO انها 12 D اخران 13 İS قايلين 14 M, NO منهما 15 M, D لها 16 NO واستحالة
17 M الوجه الذى yer. ما var. 18 NO ممته 19 D y. 20 NO وجودها 21 İS الخارج
22 K الصور 23 NO عاقل 24 A y. 25 M ذكره 26 D y. 27 NO y. 28 M, İS معتسفة
29 yer NO لم نكثر (?) لم نر كثير 30 İS y.

كان عالما بما سواه[1] مما[2] ذكرنا لكنه عالم بذاته فيكون عالما بما ذكرنا[3] اما الملازمة فلانه تعالى[4] علة ما سواه من الموجودات كليها[5] وجزئيها[6] والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول واما صدق المقدم فلما سيأتي في المبحث الذي يتلو هذا المبحث

والاعتراض عليه اما اولا فانه[7] منقوض بالجزئيات[8] المتغيرة فانه جار[9] فيها بل ظهور جريانه[10] فيها فقط اذ الكليات من حيث[11] هي كليات ليست موجودة خارجية تكون معلولة[12] بل وجودها[13] وجود[14] جزئياتها والوجود الذهني غير ثابت عندنا وكذا وجود الجزئيات الغير المتغيرة اي[15] المجردات وعندكم انه[16] تعالى غير عالم بتلك الجزئيات كما سيأتي فيما بعد ولهذا استثنيت في اول الدعوى واما ثانيا فان[17] قولكم العلم بالعلية[18] يستلزم العلم بالمعلول ممنوع اذ[19] يلزم منه ان من علم شيئا علم جميع معلولاته ومعلولات معلولاته[20] ولو كانت غير[21] محصورة ومعلوم انه ليس كذلك وايضا ما تمسكون به[22] في بيان كونه تعالى عالما بذاته غير تام كما نبينه هناك ان شاء الله تعالى وقد اجيب عن المناقضة[23] الاولى[24] بان المراد ان العلم التام بالعلة[25] يوجب العلم بالمعلول والعلم التام بالعلة هو ان يعلم ذاتها مع ما[26] لها من الصفات التي[27] من جملتها العلية والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول لانها نسبة بين العلة والمعلول والعلم بالنسبة لا يمكن بدون العلم بالمنتسبين وعلم الله تعالى بذاته علم تام فلزم علمه بمعلولاته وهذا انما يتم اذا ثبت ان علمه تعالى بذاته[28] تام بالمعنى الذي ذكروه وهو ليس ببديهي[29] واستدلالهم على اصل علمه تعالى بذاته غير تام[30] كما ستطلع[31] عليه فكيف يكون[32] ذلك العلم تاما وهذا مما قيل فيه[33] ثبت العرش ثم النقش وقد يدفع النقض عنهم[34] بوجه نذكره[35] ان شاء[36] الله تعالى[37].

---

1 D سواء 2 A بما 3 M, A ذكر 4 D y. 5 D كليتها 6 D جزئيتها ; NO, İS كليها وجزئيها yok. 7 D فلانه 8 D الجزئيات 9 D جاز 10 A جزئياته (?) 11 NO y. 12 A معلوله ; İS تعلق له 13 A وجوده 14 D هوموجود ; K هووجود ; A هووجود 15 M, NO الى (?) 16 İS ان الله 17 D فلان 18 NO, K بالعلة 19 D ان 20 İS ومعلولات معلولاته yok. 21 NO y. 22 NO, İS به y. 23 A المناقشة 24 NO الاول 25 D بالعلم (?) 26 İS ما y. 27 M, NO, D التي y. 28 D بذاته ,, علم تام فلزم yok 29 M بديهيا 30 NO غير تام y. 31 A سنطلع 32 M, K, A, NO, D كون 33 İS y. 34 NO, İS عنهم النقض 35 İS نذكرها 36 D ان شاء 37 K y.

المبحث الثانى عشر[1] انه تعالى يعلم ذاته

وقد استدلوا عليه[2] بوجوه الاول انه ثبت انه يعلم غيره وكل من يعلم غيره[3] يمكنه امكانا قريبا ان يعلم انه يعلم غيره[4] حتى[5] قيل ان العلم بالشئ والعلم بذلك العلم واحد وكل ما يمكن له تعالى فهو حاصل له[6] بالفعل وليس له شئ من الكمالات بالقوة باتفاق العقلاء فهو يعلم انه يعلم غيره ولا يمكن هذا العلم الا بعد العلم بذاته لانه احد اجزاء معلوم ذلك العلم فثبت[7] انه يعلم ذاته والاعتراض عليه انه مبنى[8] على انه يعلم غيره وذلك[9] ما قدرتم على اثباته كما[10] ورد من وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من الدليل[11] سيما الدليل الثانى فان[12] فيه شيئا آخر وهو انه كان مبنيا على انه يعلم ذاته فبناء[13] هذا عليه دور ظاهر[14] الثانى ان المراد من علمه تعالى هو التعقل والتعقل عبارة عن حضور الماهية المجردة عن الخواش[15] الغريبة[16] واللواحق المادية عند الذات المجردة و[17]هو حاصل فى حقه تعالى بالنسبة الى ذاته لان[18] ذاته[18] مجردة[19] عن شائبة المادة وغير غائب عن نفسه وكذا كل مجرد بالنسبة الى نفسه فهوتعالى[20] عالم بذاته وكذا[21] كل مجرد[22] والاعتراض عليه انا لا نسلم ان حقيقة التعقل ما ذكرتم وهذا[23] ادعاء منكم لا يدل[؟] ولا مثبت بدليل كيف والتعقل والعلم عندكم من مقولة الكيف والحضور[24] نسبة بين الشيئين ولو سلم فهذا لا يتاتى بالنسبة الى الشئ[25] ونفسه فان حضور شئ عند[26] آخر لا يتصور الا اذا كانا[27] متغايرين بالذات ولا يكفى فيه التغاير[28] الاعتبارى

---

1 is المبحث الثانى عشر y. yeni baş. 2 D y. 3 is وكل من يعلم غيره y. 4 D غير 5 D معنى 6 is لها 7 A فيثبت 8 NO معنى (?) 9 NO, is ذلك 10 D, A, NO, is لما 11 D, NO, is الدليلين 12 D فانه 13 NO مسابه 14 is y. 15 D القواسى (?) 16 D القرينة (?) 17 NO و y. 18 D, is y. 19 D, NO, is مجرد 20 NO الله تعالى ; M y. 21 D y. 22 M وكذا كل مجرد y. 23 is هو 24 M الحصول 25 A شئ 26 is y. 27 D كانتا 28 D المتغاير

كما فى كون الشئ فوق الشئ[1] وتحت الشئ ولا يلزم من كفاية التغاير الاعتبارى بين المنتسبين[2] فى بعض النسب كما فى علم الشئ بنفسه عند القائل[3] بكون العلم اضافة او[4] صفة[5] ذات اضافة كفايته[6] فى جميع النسب كما ذكرنا ثم ان ما ذكرتم هنا مخالف لجميع[7] ما سبق من ان[8] العلم هو[9] الوجود[10] الذهنى اى[11] الوجود الغير الاصيل[12] او[13] الموجود بهذا الوجود و انه صورة حالة فى العالم وهنا على ما ذكرتم ليس وجودا[14] غير اصيل و لا حلول شئ فى شئ فقال بعضهم لتوجيه كلامهم العلم عندهم قسمان علم حصولى و علم حضورى فما ذكروه[15] اولا من[16] حصول الصورة هو تعريف العلم الحصولى و ما ذكروه[17] هنا تعريف للعلم[18] الحضورى او للمعنى[19] الاعم المشترك بين القسمين و على هذا لا يبعد ان يقال دليلهم الاول لاثبات علمه تعالى بذاته بالمعنى الاول و دليلهم الثانى لاثباته بالمعنى الثانى ونحن نقول ان العلم مما يفهمه[20] بالضرورة كل احد اما بكنهه او بما يميزه[21] عن سائر اغياره[22] و نعلم[23] قطعا ان مجرد عدم غيبة الشئ عن نفسه الذى سمّوه[24] بالحضور عند نفسه سواء كان مجردا او ماديا ليس مما يصدق عليه هذا المفهوم وان عدم غيبة الشئ عن نفسه ليس فيه تفاوت[25] بين المجرد و غيره بحيث يكون احدهما علما والآخر غير علم و هذا مما لا يشتبه على المصنف[26] فان ابوا[27] الا الاصرار على تمويههم و الاخرون على تقليدهم فذرهم[28] فى طغيانهم يعمهون الثالث وهو بالحقيقة ان تم[29] دليل على انه تعالى عالم بذاته و[30] بغيره[31] ايضا ان عدم العلم جهل و الجهل نقيصة[32] وهى على الله تعالى محال و[33] ايضا العلم شرف وكمال و العالم[34] اشرف واكمل

---

1 NO شئ 2 iS السببين (?) 3 D القائلين ; NO العاقل بل عه العاقل 4 NO ی. 5 NO صفة او (?) 6 iS وكفايته 7 D الجميع 8 D ی 9 D ی. 10 D الموجود 11 M وان 12 NO الاصلى 13 D و 14 M, NO, A, K, iS وجود 15 A ذكروا 16 D ی. 17 NO ذكرتم 18 NO, iS, A العلم 19 iS المعنى 20 iS يفهم 21 NO بمر 22 D اعتباره 23 M, iS يعلم 24 iS يسمّوه 25 iS تفاوة 26 iS المص = (? المصنف) (?) 27 NO ابوعلى 28 NO وررهم 29 D تمرّد 30 iS او 31 K غيره 32 D يقتضيه (?) 33 NO و ی. 34 D العلم ; A شرف وكمال والعالم ی.

من غير[1] العالم[2] فلو لم يكن الله تعالى[3] عالما بذاته وغيره عالم[4] بذاته[5] لزم ان يكون بعض مخلوقاته اشرف و اكمل[6] منه تعالى الله عن ذلك[7] [علوا كبيرا] والاعتراض عليه ان عدم[8] العلم على الاطلاق ليس بجهل بل عدم العلم عما من شانه العلم فان اردتم بعلمه تعالى[9] بذاته ما سميتموه[10] العلم الحضورى فلا[11] يتصور عدم علمه تعالى[12] بذاته بذلك المعنى و لا نزاع لاحد فيه[13] الا انه ليس بعلم وان اردتم المعنى[14] الآخر[15] فعليكم بيان[16] انه يمكن[17] ان يكون له تعالى علم بذاته بذلك المعنى حتى يلزم من عدمه[18] الجهل وحينئذ تكونون هادمين ما اسستم[19] من انه لا يمكن ان يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته اذ حصول الصورة فى ذاته ليس[20] عين[21] ذاته وايضا قولكم[22] ان[23] العلم شرف وكمال ان اردتم به انه كذلك بالنسبة الى غيره تعالى[24] فمسلم[25] لكنه لا يجديكم نفعا وان اردتم به[26] انه[27] كذلك على الاطلاق فهو ايضا وان كان حقا[28] لكنه مخالف لاصلكم من ان ثبوت الصفات له تعالى نقصان فيه للزوم استكماله[29] بالغير كيف ومثل ما ذكرتم يتاتى فى جميع الصفات الكمالية من[30] القدرة والسمع[31] والرؤية وغيرها بان يقال اضدادها[32] نقائص[33] مستحيلة على الله تعالى وايضا الموصوف بها اكمل[34] من غيره فوجب ثبوتها لله[35] تعالى[36] وانتم لا تقولون به[37] وليس[38] هذا الا[39] اعتراف[40] بفساد هذا الاستدلال على اصلكم.

---

1 is iki defa. 2 D من غير العالم y. 3 K y. 4 NO بل عدم ; is عالما 5 M وغيره عالم بذاته yok. 6 NO اكمال (?) 7 is الله عن ذلك y. 8 M اعدم 9 D, K, NO, is y. 10 NO به 11 D ولا 12 D, K, NO, is 13 M فيها 14 is معنى 15 is آخر 16 D بيانه 17 NO ويمكن 18 D عدم 19 is اثبتتم 20 is فهى 21 D غير 22 NO وايضا وان كان حقا لكنه ; تسلم = تم (وايضا yazılmış). 23 M, NO, K, D, is y. 24 M, D, A y. 25 NO is y. 26 is, A, K, NO yok. 27 NO y. 28 D حق 29 M اشتماله 30 D من العلم و 31 is, A السمع والبصر 32 M y. ; D اضداد 33 A نقايض ; M اونقائص 34 is الكل 35 D الله 36 D y. 37 NO y. 38 NO, is y. 39 M y. 40 M الاعتراض ; الاعتراض الا M .

المبحث الثالث عشر[1] انه تعالى ليس عالما بالجزئيات المتغيرة

قال الامام الرازى اللائق بما ذهبوا اليه من ان العلم هو حصول الصورة ان لا يكون البارى تعالى عالما بالجزئيات المتشكلة ايضا وان كانت غير متغيرة كاجرام[2] الافلاك القديمة عندهم[3] لان العلم بها انما يكون بالات جسمانية لان المتشكل لا يتصور الا منقسما وارتسام غير المنقسم بالمنقسم[4] محال فيستحيل[5] علمه تعالى بها لانه[6] منزه عن الالات الجسمانية وعندنا لما لم يكن العلم حصول الصورة لم يلزم هذا واستدلوا على عدم علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة بثلاثة[7] اوجه[8] الاول انه لو كان عالما بها[9] لزم احد الامرين[10] اما ان يكون جاهلا واما ان يكون متغيرا وكلاهما محال واستحالتهما[11] بينة اما اللزوم فلانه اذا كان زيد مثلا سيدخل الدار فقبل دخوله[12] اما ان يعلم انه سيدخلها او يعلم انه داخل[13] او لا يعلم شيئا منهما فان كان احد الاخيرين[14] لزم[15] الجهل اما مركبا واما بسيطا وان كان الاول فبعد دخوله اما ان[16] يعلم انه دخل او يعلم انه سيدخل او لا يعلم شيئا منهما وعلى الاخيرين يلزم الجهل كما ذكرنا[17] وعلى الاول يتغير علمه بانه سيدخل من الوجود الى العدم وعلمه بانه دخل من العدم الى الوجود فثبت لزوم احد الامرين والاعتراض عليه[18] منع استحالة مثل هذا التغير عليه تعالى فانه من قبيل التغير فى النسب[19] والاضافات اذ[20] العلم عندنا نفس[21] الاضافة بين[22] العالم والمعلوم او صفة ذات اضافة[23] وعلى كل تقدير لا يتغير فى مثل ما ذكر[24] الا نفس تلك[25] النسبة اما الصفة[26] عند القائلين بها فواحدة[27] لا تتغير ولا تتعدد[28] بتعدد المتعلقات بل بتعدد الموصوفين بها[29] والتغير فى النسب[30] والاضافات[31] جائز[32] فى حقه[33] تعالى فان قيل البرهان قائم على امتناع التغير فى صفاته تعالى مطلقا[34] وهو ان كل صفة[35] تفرض[36] فلا يخلو اما ان يكون ذاته تعالى كافية[37] فى[38] ثبوتها له او تكون كافية[37] فى انتفائها عنه او لا تكون[39] كافية[37] فى ثبوتها ولا فى انتفائها[40] فان كان الاول

---

1 İS المبحث الثالث عشر yok, yeri boş; K الثالث عشر rakamla (١٣) şeklinde.
2 İS كالاجرام 3 NO, İS y. 4 İS فى المنقسم 5 NO يستحيل 6 D لانها 7 D, NO, İS, A, K بثلثة 8 D وجوه 9 K y. 10 K امرين 11 İS استحقاقهما 12 NO ووروله
13 NO, İS دخل 14 D, NO, İS الامرين 15 İS يلزم 16 D ان كان 17 NO و y. 18 NO y.
19 NO النسبة 20 İS او 21 İS ذات 22 D, NO, İS اضافة 23 NO, İS و y. 24 İS فى مثل ما ذكر yok. 25 NO takdim tehirle تلك نفس 26 NO, İS الصفة 27 A فواحد ; NO فوحده
28 D takdim tehirle. 29 NO الموصوف 30 NO النسبة 31 NO, İS الاضافة 32 D جائزه ; İS جائزة 33 NO حقه الله 34 D, İS y. 35 M صفات 36 D يفرض 37 K, NO, İS, A, D كافيا
38 D لا فى 39 NO ان تكون 40 D عنه او لا تكون ... انتفائها

وجب ثبوتها ما دام الذات وان كان الثانى[1] وجب انتفاؤها ما دام الذات
والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وان كان الثالث فكل
من ثبوت[2] تلك الصفة له تعالى وانتفائها عنه يكون[3] محتاجا الى امر آخر
فان كان ذلك الامر من صفاته[4] ننقل[5] الكلام اليه حتى[6] يتسلسل وان كان
امرا[7] منفصلا عنه[8] وذاته تعالى لا يخلو عن ثبوت تلك الصفة او عدمها
المحتاجين الى الامر المنفصل فذات الله تعالى من حيث اتصافه بتلك الصفة
يكون محتاجا الى الغير والاحتياج الى الغير مطلقا ينافى الوجوب الذاتى
سيما اذا كان الغير امرا منفصلا عنه قلنا هذا منقوض بان الواجب تعالى
يكون قبل الحادث[9] اليومى[10] ثم يكون معه ثم قد[11] يكون بعده ولا شبهة فى انه تغير
لكن باعتبار النسبة[12] و[13]الاضافة فما[14] ذكرتم من البرهان لا يتم الا فى الصفات
الحقيقية[15] وبعضهم قال[16] فى الاعتراض على اصل الدليل بمنع[17] الملازمة مستندا[18] بان العلم
قبل دخول الدار بانه سيدخل والعلم بعده بانه دخل[19] واحد والعلم الاول ازلى[20]
فاذا لم يكن مغايرا[21] للعلم الثانى فبعد الدخول لا ينتفى[22] علم ولا يتجدد علم[23] بل
العلم الاول الازلى يستمر فلا يلزم تغير لا[24] من وجود الى عدم ولا[25] من عدم الى وجود
وبين[26] اتحاد العلمين بانا اذا علمنا ان زيدا سيدخل الدار غدا واستمر لنا
هذا العلم الى الغد والى[27] ان دخل ولم تطرأ لنا غفلة[28] عن هذا فيما[29] بين ذلك
فبالعلم الاول نعلم انه دخلها الآن[30] يتجدد لنا علم آخر وانما يحتاج
احدنا الى علم آخر عند طرو[31] غفلة عن[32] العلم[33] الاول والله تعالى منزه عن هذا[34]
فعلمه[35] الازلى[36] بانه سيدخل عين[37] علمه بانه دخل وانكر الآخرون[38] عليه

---

1 D البانى (?) 2 NO ثبت 3 D y. 4 M من صفاته yer. وصفاته 5 D بنقل ; A ينتقل
6 is فيتسلسل 7 is الثانى (?) 8 M y. 9 NO الكاذب (?) 10 NO النوى (?) 11 A y.
12 is السس (?) 13 is yer. و فى 14 is وما 15 D الحقيقة 16 A مال 17 is فى منع ;
18 is يستند له 19 M داخل 20 A ازل (?) 21 NO مغايرله
NO, K الى منع
22 D ينبغى (?) ; NO سعى (?) 23 D y. 24 M y. 25 M, K y. 26 D بنين 27 K y.
28 D خفلة (?) 29 is y. 30 A, K لا (?) 31 D طرق (?) 32 NO, is, A, K, D على
33 is y. 34 عن هذا yer. A, K, is, NO عنها ; D عنهما 35 D فعلم 36 D الازل ; M الاول
37 D غير 38 NO الاحرى

و احتجوا عليه بخمسة اوجه الاول تنافى محموليهما[1] بالمواطاة اذ قبل الدخول اعتقاد انه سيقع علم و اعتقاد انه دخل جهل و بعد الدخول الاول جهل والثانى علم الثانى تنافى محموليهما[2] بالاشتقاق[3] الى[4] العلم به والجهل[5] اذ يجوز ان يعلم الشخص انه علم ان زيدا سيدخل الدار[6] و لا[7] يعلم انه[8] دخلها سواء علم انه دخلها او لا وكذلك[9] يجوز ان يعلم انه علم انه دخلها ولم يعلم[10] انه[11] سيدخلها سواء علم انه سيدخلها او لا الثالث تنافى شرطيهما[12] فان شرط كون اعتقاد انه دخل علما الدخول و شرط كون اعتقاد انه سيدخل علما[13] عدم الدخول ومجرد الاختلاف فى واحد من الامور المذكورة كاف لتغاير العلمين فكيف[14] بالتنافى بين الجميع[15] الرابع تغاير متعلقهما[16] اذ لا شبهة[17] ان[18] حقيقة دخل غير حقيقة سيدخل وتغاير المعلومين يستدعى[19] تغاير العلمين الخامس انه كثيرا ما يوجد احدهما دون الآخر فان كثيرا[20] من الامور يعلم[21] انها[22] ستقع البتة و[23] بعد وقوعها لا يعلم انها[24] وقعت بل بعضها مما لا يكون لنا بقاء[25] الى وقوعه وعكس[26] هذا اكثر فانه[27] لا شبهة لاحد ان كثيرا من الامور بحيث لا يحصى مما يحصل[28] له العلم بانها وقعت مع عدم[29] علمه قبل وقوعها بانها ستقع وانفكاك الشئ عن نفسه محال بالضرورة[30] فتحقق[31] بهذه[32] الوجوه ان العلم[33] بانه وقع الشئ غير العلم بانه سيقع فثبتت[34] الملازمة وتم الدليل وللاولين ان يقولوا سلمنا تغاير العلمين فيمن يكون علمه[35] وحكمه زمانيا فانه لا فرق بالاتفاق[36] بين وقع و سيقع الا بدلالة الاول على المضى[37] والثانى على الاستقبال وهما انما يتصوران بالنسبة الى الزمانيات فان معنى الماضى ما هو[38] قبل زمان حكمى[39] هذا[40]

---

1 D,M محمولها 2 M,K,D محمولها 3 D بالاشتقاد (?) 4 NO,K,İS اى 5 M y. 6 İS فى الدار 7 D y. 8 D,K,İS انه علم انه 9 İS ذلك 10 D,K يعلم انه علم 11 İS انه علم انه ; NO انه علم انه 12 D,NO شرطهما 13 D عالما 14 D y 15 NO,İS الجميع ... ومجرد الاختلاف فى واحد y. 16 İS متعلقيهما 17 İS لا يشتبه 18 A فى ان 19 D سيدعى 20 NO كثيرا dan sonra فانه لا شبهة لاحد ان كثيرا var. 21 A,K نعلم 22 İS انه ; NO y. 23 D و y. 24 A نعلم 25 D بعار 26 D عكسه 27 NO y. 28 D,M لا يحصل 29 İS موقوم (?) 30 بالضرورة den sonra 15. notta atlandığı söylenen ibare İS ve NO'da burada. 31 D,A فيحقق 32 A بهذا. 33 İS العلة 34 D,NO,İS,A فثبت 35 NO علمه يكون 36 D y. 37 D المعنى ; A الماضى 38 A tashihle kaldırılmış. 39 K y. 40 D بهذا.

ومعنى المستقبل ما هو بعد زمان حكمى هذا والمعنيان لا يتحققان[1] الا فى حق
من يكون لحكمه[2] اختصاص بزمان فمن كان علمه وحكمه مستمرا ازلا وابدا
من[3] غير تجدد ولا اختصاص بزمان لا[4] يتصور بالنسبة اليه والى علمه وحكمه
ماض ولا مستقبل فلم يبق فرق بالنسبة اليه[5] بين دخل وسيدخل فلا يلزم
من علمه بهذا الدخول الجزئى[6] تغير فى علمه اذ ليس هناك علمان ينتفى احدهما
ويتجدد الآخر وشئ من الوجوه المذكورة لا يقدح فى هذا فلم[7] تثبت[8] الملازمة
وبطل الدليل[9] وحمل الفاضل صاحب المحاكمات مذهب الفلاسفة على هذا المعنى
و[10]قال انهم ما قالوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات بل قالوا يعلمها على
وجه كلى و[11]مرادهم انه لا يعلمها من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها
فى الماضى وبعضها فى المستقبل بل يعلمها[12] علما متعاليا[13] عن[14] الدخول تحت الازمنة ثابتا[15]
ابد الدهر وهذا كما انه تعالى لما لم يكن مكانيا[16] كان نسبته الى جميع الامكنة على
السواء فليس بالقياس اليه بعضها قريبا وبعضها بعيدا[17] وبعضها متوسطا[18]
كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة[19] على السواء فليس بالقياس
اليه بعضها ماضيا وبعضها مستقبلا[20] وبعضها حاضرا[20] وكذا الامور الواقعة
فى الزمان فان الموجودات[21] من الازل[22] الى الابد معلومة له تعالى[23] فى كل وقت[24]
وليس فى علمه كان وكائن ويكون بل هى دائما حاضرة عنده فى اوقاتها
بلا[25] تغير اصلا وليس مرادهم ما توهمه البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع
الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها كيف وما ذهبوا اليه من
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافى ما توهموه . ونحن[26] نقول ما ذهبوا اليه

---

1 K لا يحقق 2 A بحكمه ; İS الحكمة 3 D ممن 4 M فلا 5 D والى علمه... اليه yok. 6 NO, İS y. 7 NO, İS ولم 8 D يلزم 9 NO, İS وبطل الدليل yok. 10 A و y. 11 D و y. 12 M y. ; İS تعليمها 13 M متتاليا 14 İS غير 15 İS ثابدًا (?) ; K ثانيا (Tekelioğlu'da da böyle). 16 İS مكانها 17 A متوسطا 18 A بعيدا 19 İS الامكنة 20 NO, A, K takdim tehirle مستقبلا.. حاضرا. 21 D الموجود 22 D الازلى 23 D, K, A, NO, İS y. 24 D, A, K, İS كل فى وقته (İS de كل y.) bu uygun değil. 25 İS فلا 26 İS ونحن yok, yeri boş bırakılmış.

من ان العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج الى الآلات الجسمانية ينافى ما حمل
هذا الفاضل عليه مذهبهم[1] فى هذه المسئلة فمنافاة مذهبهم فى هذه المسئلة[2] على[3]
ى محمل[4] حمل لاصل[5] من اصولهم المقررة عندهم لازمة و[6]لهذا يستلزم تنافى اصليهم[7]
المذكورين ولا مجال لتخليصهم عن المنافاة و[8]الثانى ان ادراك[9] كل جزئى بآلة[10] جسمانية
فلوكان البارى تعالى[11] مدركا للجزئيات كان[12] جسما اوجسمانيا واللازم باطل[13] والدليل
على[14] ان ادراك كل جزئى فهو بآلة جسمانية ان كل جزئى لا بد له من مقدار وانطباع
ذى المقدار فيما لا[15] مقدار له محال بالضرورة وكان مرادهم بهذا الدليل اثبات عدم علمه تعالى
ببعض الجزئيات اعنى المتشكلات وان كان ظاهر عبارتهم عاما والا فعندهم
ليس كل[16] جزئى ذامقدار لثبوت المجردات عندهم و[17]هو مبنى على انه[18] لايمكن ادراك
الجزئى[19] من حيث هوجزئى الا بالاحساس[20] او[21] التخيل و[22]ما يجرى مجراهما[23] من الآلات الجسمانية[24]
واما المجردات فلايمكن ادراكها الا بمفهومات كلية[25] غير مانعة من الاشتراك بالنظر الى
انفسها وان كانت فى الواقع مختصة بواحد منها غير صادقة[26] بالفعل على غيره
والاعتراض عليه منع تلك المقدمة وما ذكر[27] فى معرض الدليل عليها باطل
اذ هو مبنى على ان ادراك الشئ انما هو بانطباعه فى المدرك وقد
ابطلناه[28] ولئن سلم[29] فلا نسلم ان انطباع[30] ذى المقدار فيما لامقدار له[31] محال
وانما يكون كذلك لوكان الانطباع وكونه[32] ذا المقدار[33] باعتبار
وجود واحد واما اذا كان الانطباع فى الوجود الذهنى وكونه
ذا المقدار[34] فى الوجود[35] الخارجى كما فيما[36] نحن بصدده على زعمهم فلا نسلم
استحالته فضلا عن بداهتها[37] ولئن ادعوا[38] ان كونه ذا المقدار فى الوجود[39]

---

1 NO مذهبهم عليه 2 NO, D المسئلة .. فمنافاة مذهبهم yok (is de var). 3 NO y. 4 is محل 5 D y; NO, is الاصل 6 NO y. 7 K, NO, is, D, A اصليهما 8 D, NO, is, K و y. 9 M دراك 10 A, is ان ادراك كل جزئى فهو بآلة 11 NO y. 12 NO, is, K لكان 13 K, NO, is باطل فالملزوم مثله 14 D اذ is; او A ; او هو اذ NO ... بالة والدليل على yok. 15 M الا 16 A y. 17 D اذ; NO اذ 18 D انهم 19 A الجزئيات 20 D باحساس 21 D, is و 22 D, K, is او 23 D لمجراها 24 M y. 25 NO y. 26 NO صادر 27 is وماذكر y. 28 D, NO ابطلنا 29 D نسلم 30 NO انطباعه 31 M فيما لامقدار y. 32 is و yer فى 33 M مقدار 34 M مقدار 35 NO وجوده 36 D y. NO فى فيما 37 D بداتها (?) 38 M ادعى 39 NO, is وجوده

الخارجي يستلزم كونه كذلك في الوجود الذهني طالبناهم بالبرهان على ذلك فانه ليس من الاحكام الضرورية كيف وهم قد قرروا سابقا ان كثيرا من لوازم[1] الوجودين واحكامهما متخالفة فمن اين علم ان[2] كون الشيء ذا مقدار ليس منها[3] الا ترى انهم قائلون بانطباع ذي المقدار العظيم كاعظم[4] جبل في شيء ذي مقدار صغير[5] جدا[6] كالحس المشترك والخيال وهذا لا يتصور الا بان يكون مقداره فيهما صغيرا فقد اعترفوا بتفاوت[7] مقداره بالكبر والصغر باعتبار وجوده[8] فلم لا يجوز تفاوته[9] بالوجود[10] والعدم باعتبارهما قال الامام الرازي بل انطباع العظيم في الصغير[11] على اصلهم ابعد من انطباع ذي المقدار في غير ذي المقدار لانهم زعموا ان الهيولى لا مقدار لها مع انها محل للمقادير وفيه نظر لان زعمهم ان الهيولى لا مقدار لها[12] في حد ذاتها[13] لكنها[14] قابلة للمقادير المتفاوتة فعند[14] حلول ذي المقدار فيها تعرض لها المقدار[15] والا فاستناع حلول[16] ذي مقدار من حيث هو ذو[17] مقدار فيما لا مقدار له[18] اظهر من ان يخفى على عاقل واما المجرد الذي ينطبع فيه صور[19] المعقولات على رأيهم فليس مما يمكن له عروض المقدار لا بحسب ذاته ولا بحسب[20] غيره[21] الثالث ان العلم بان[22] لشيء[22] حاصل الآن او ليس بحاصل تابع لحصول ذلك الشيء او لا حصوله فلو كان البارى تعالى عالما بوجود الجزئيات الواقعة لكان ذلك العلم اما تمام ذاته او جزءا منه فيلزم افتقار ذاته الى غيره الذي هو وقوع

---

1 D لوازمه 2 K y. 3 D منهما 4 NO كماعظم ; is كعظم 5 is صغر 6 A y. y مقداره بالكبر.. تفاوته K جدا صغير 7 D بتفاوته 8 A, is وجوديه ; K وجودية 9 D مقداره بالكبر.. تفاوته y.
10 NO بالوجوده 11 A الصغر 12 D معانها محل .. لامقدارلها ; is y. مع انها محل .. لامقدارلها y. محل للمقادير.. لامقدارلها
13 D ذلك 14 is y. 14 D فقد (?) 15 M المقادير 16 A y. 17 D, NO ذي
18 NO, is فيمالامقدار y. 19 D صورة 20 NO, is, K, D y. 21 D, NO, K بغيره
22 is بالشيء

تلك الجزئيات واستحالة هذا غنية عن[1] البيان او صفة زائدة عليه فكان[2] لغيره مدخل فى تكميل ذاته وهو ايضا محال والاعتراض عليه انا[3] لا نسلم أن علم البارى تعالى تابع[4] للمعلوم و[5] انما هو فى[6] العلم الانفعالى[7] الذى هو للممكنات[8] و اما علم البارى تعالى[9] فهو علم فعلى[10] بمعنى انه سبب لوجود[11] الممكنات فهو متبوع و غير مفتقر الى شئ[12] غير[13] ذاته تعالى[14] فلا يلزم منه ان يكون لغيره[15] مدخل فى تكميله على[16] [17] تقدير كون العلم صفة زائدة على ان هذا الدليل منقوض بعلمه[18] بالكليات وبسائر[19] الاضافات[20] اذ هى تابعة للمضافين اللذين احدهما غير ذات البارى فيتاتى فيها[21] اجراء ما ذكروه[22] من المقدمات وما يجيبون[23] عنها[24] فهو جوابنا هنا[25] اذ العلم عندنا مجرد اضافة او صفة ذات اضافة لكن التبعية التى[26] ذكروها فى الاضافة فقط.

---

1 NO y. 2 M وكان 3 D بان 4 M y. 5 M و y. 6 D فى y. 7 iS الانفعالى: A الانفعال 8 NO فى الممكنات 9 K, A, D, NO, iS y. 10 iS y. 11 M لوجوده 12 M الشئ 13 D y. (?) 14 NO, iS, A y. 15 N لغيره (?) 16 M وعلى 17 M على هذا 18 M بالعلم 19 D لسائر ; NO وسائر 20 NO الصفات 21 D y. ; NO فيه ; iS منه 22 NO ذكره 23 iS, NO يجيبون به (?) يجيبو D; 24 به 25 iS جوابنا هنا yer. حدا ثباتها (?) 26 D الشئ

المبحث[1] الرابع[1] عشر[1] انه هل للفلك نفس ناطقة متحركة[2] بالارادة او لا[3]

اثبتها الفلاسفة و انكرها المليون لا بمعنى انهم يحكمون باستحالة[4] ان يكون له نفس متعلقة بجرمه[5] كتعلق نفوسنا بابداننا وتحركه[6] بارادتها[7] كما تحرك[8] نفوسنا بارادتها ابداننا[11] فانه[11] لا دليل على استحالة[9] ذلك ولكن بمعنى انه لا دليل[10] على ثبوتها والعلم به مفوض الى الله تعالى والطريق[12] الى[13] معرفته ليس الا الوحى ولم يثبت الوحى عندنا لا بنفيها[14] ولا باثباتها[14] ولا يتم ما اورده الفلاسفة في معرض الاستدلال العقلى على ذلك فنحن نحرر[15] مذاهبهم في هذا ثم نورد ما ذكروا[16] في معرض الاستدلال ثم[17] نتكلم عليه ان شاء[18] الله تعالى

اما مذاهبهم فهو ان لكل فلك عقلا مجردا من[19] جميع الجهات غنيا في كمالاته واستكمالاته بها عن الفلك وجوهرا[20] آخر[20] منطبعا[21] في مادته هو[22] صورته[23] بمنزلة النفس[24] الحيوانية لنا ترسم فيه المرادات[25] الجزئية و[26] الحركات والاوضاع ويقال له النفس الجسمانية و النفس المنطبعة[27] وظاهر مذهب المشائيين[28] انه ليس للفلك نفس غيرهذه[29] و اثبت بعض[30] متأخريهم ومنهم ابو على جوهرا[31] آخر مجردا بحسب[32] الذات عن المادة متعلقا[33] بها[34] بحسب التدبير والتحريك مستكملا[35] بسبب ذلك هو نفس ناطقة للفلك بمنزلة نفوسنا الناطقة المدركة والمريدة للكليات[36] بذواتها[36] والجزئيات

---

1 İS y. yeri boş bırakılmış. 2 D محركة ve محركة له ; A,K,NO,İS متحركة له 3 D اولا y. 4 D استحالة استحالته İS 5 A بجزئه 6 D بحركة 7 İS بارادتنا 8 İS كما تحركه بارادتها كما تحرك 9 İS استحالته 10 NO لا دليل yer. لاولدليل 11 İS takdim tehir. 12 İS طريق 13 NO, İS y. 14 NO takdim tehir 15 NO نحوز (?) 16 D ذكروه ; NO ذكر 17 NO y. 18 D انشاء 19 İS عن 20 NO جوهرا اخرى 21 D منطبقا 22 M هو yer. و 23 D صورة 24 M, K نفس 25 D المرادات ; NO المراد İS ; المراداة (?) 26 D,K,NO من 27 D المنطبقة 28 M, İS المشائين 29 D هذا ; M غيرهذه yer. غيره 30 K, T (=Tekelioğlu) يعنى 31 D, İS جوهر 32 D,NO, İS,K,A y. 33 D,K,İS,A,NO متعلقة 34 D لها 35 D,K,İS,A,NO مستكملة 36 D y.

بواسطة الالات الجسمانية . والامام الرازى جعل مبدأ
الارادة الكلية هذه[1] النفس المجردة ومبدأ الارادة الجزئية[2]
تلك النفس المنطبعة[3] وانكر عليه غيره قائلا ان[4]
هذا شئ[5] لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم
الواحد يمتنع ان يكون ذا[6] نفسين اعنى[7] ذا[8] ذاتين
متباينتين وهو آلة لهما محا بل[9] على تقدير ثبوت النفس
الناطقة فالمدرك والمريد[10] للكليات والجزئيات
جميعا هو تلك النفس الناطقة وان كانت صور الجزئيات[11]
مرتسمة[12] فى النفس الجسمانية فهى آلة[13] للنفس
الناطقة فى ادراك الجزئيات[14] كخيالنا بالنسبة الى
نفوسنا[15] الناطقة الا ان الخيال غير سار[16] فى البدن
وهى[17] سارية[18] فى جميع جرم الفلك فعلى هذا
يكون الفلك حيوانا ناطقا كالانسان ولهذا زادوا[19]
فى تعريف الانسان قيدا فقالوا[20] هو حيوان ناطق مائت
احترازا عن الفلك هذا تقرير مذهبهم فى ثبوت
النفس للفلك وسيجئ فى المبحث[21] الثامن عشر
بيان معنى النفس وانقسامها الى اقسامها وما يتعلق
بذلك[22] ان شاء[23] الله تعالى[24] واما استدلالهم
على ثبوتها للفلك[25] فلهم فيه مسلكان احدهما لاثبات

---

1 NO, İS y. 2 NO y. 3 D المنطبقة 4 İS y. 5 D الشئ 6 İS ذات
7 K,T يعنى 8 İS y ; NO فاذا 9 İS y. 10 M وان لم يدرك 11 D جميعا هو تلك .. الجزئيات
yok. 12 D وتسميه ; NO رسمه 13 D y. 14 İS جميعا هو تلك النفس .. الجزئيات 15 NO y.
İS; نفسنا 16 İS انفسنا 17 İS سارية 18 İS هو 18 NO مسارية 19 NO ارادوا
20 NO فقال 21 İS البحث 22 A بذلك بها 23 İS انشاء 24 İS y. 25 D لفلك
T(=Tekelioğlu), K لفك.

النفس المجردة[1] وثانيهما[2] لاثبات[3] النفس الجسمانية[4]. المسلك[5] الاول[5] لزم فيه وجهان الاول انه لوكانت حركة الفلك ارادية دائمة لكان مبدؤها مجردا لكنها ارادية دائمة فكان مبدؤها مجردا[6] وهو المطلوب اما الشرطية فلان الحركة الإرادية بل كل فعل ارادي لا بد له من ان يكون هو مقصودا بالذات او يترتب عليه ما هو المقصود[7] بالذات المسمى بالغرض[8] وهذا[9] ضروري[9] فالمقصود من حركة الفلك اما نفسها وهو باطل لان ماهية الحركة انها كمال[10] اول ليكون وسيلة الى كمال ثان[11] واذا كان كذلك استحال[12] ان تكون هي المقصودة[13] بالذات فالمقصود[14] من الحركة امر آخر ولا بد من ان يكون ذلك الامر غير حاصل حالة[15] الحركة والا لزم تحصيل الحاصل وهو محال[16] ولا بد ايضا ان يكون ممكنا لان طلب المحال دائما محال وجميع ما يمكن للفلك من[17] الكمالات حاصلة له بالفعل الا بعض الاوضاع فثبت ان المقصود من حركة الفلك استخراج الاوضاع من القوة الى الفعل و[18]ليس المقصود وضعا شخصيا بعينه والا فان لم يقع ذلك الشخص[19] ابدا كانت حركته[20] الازلية الابدية عبثا محضا وهدرا صرفا وهذا ممتنع على تلك الاجرام العالية الشريفة وان وقع[21] في وقت من الاوقات لزم وقوفه[22] عن[23] الحركة عنده لكن المفروض ان حركته دائمة. هذا خلف فثبت ان المقصود منها هو وضع معين كلي فان قيل هذا كلام[24] متناقض لان كون الشئ معينا ينفي كونه كليا وكونه كليا ينفي كونه معينا قلنا

---

1 D المجرد 2 D ثانيهم 3 D الاثبات 4 is الانسانية 5 is y. yeni baş 6 M, K لكنها ارادية دائمة فكان مبدؤها مجردا yok. 7 is المقص 8 is, D بالعرض 9 is y. 10 D كما (?) 11 D بان (?) 12 NO استحاله 13 NO, is المقصود 14 is والمقصود 15 is حال 16 A ممنوع 17 NO y. 18 D و y. 19 D الشخصى 20 is حركة 21 NO ووقع 22 NO وقوعه 23 D y 24 M الكلام

لا كذلك فان المعين يصدق على هذا المعين وعلى ذاك[1] وعلى ذلك[2]
وما يصدق على كثيرين[3] فهو كلي نعم قد يطلق المعين ويشار به الى
احد المعينات[4] بشخصه وبهذا الاعتبار يكون قسما[5] للكلي فالشبهة[6]
انما تنشأ[7] من هذا واذا كان المقصود من[8] حركة[9] الفلك امرا[10] كليا فلا بد
من ان يعقله[11] فاعل الحركة الذي يقصد اليه بها[12] لان القصد الى المجهول
محال بديهة والعاقل للامر الكلي لا يجوز[13] ان يكون جسما ولا جسمانيا[14] كما
تقرر في موضعه[15] فثبت[16] انه مجرد من[17] كل الوجوه ليكون عقلا اذ[18] المفروض
انه متعلق بجرم الفلك بالتحريك[19] فيكون شيئا مجرد الذات عن[20] المادة
متعلق[21] العقل[22] بها وهو المراد بالنفس المجردة[23] فثبت ان حركة الفلك
لو كانت ارادية دائمة لكان مبدؤها[24] نفسا[25] مجردة[26] وهذا ما اوردناه[27]
فان قيل ماذا احوجهم في تقرير الملازمة الى نفي[28] كون غرض[29] الفلك
نفس الحركة حتى[30] كثرت المقدمات وطال الكلام بايراد الاشكالات
عليها[31] وصعب الامر عليهم بانقطاعهم عن الجواب عنها وهلا اكتفوا بان
يقولوا الغرض[32] سواء كان[33] نفس الحركة او شيئا[34] آخر اما ان يكون جزئيا معينا
منه او كليا[35] الى آخر المقدمات ليندفع عنهم كثير من [36] قلنا ان[37] حركة
كل فلك بل كل حركة من مبدئها الى منتهاها[38] عندهم امر[39] جزئي بسيط[40] لا فرد له
ولا جزء على ما عرفت من قبل فلو كان[41] الغرض[42] نفس الحركة لم يتم قولهم الغرض[43]
ليس جزئيا معينا ولم يصح الاستدلال عليه[44] بانه لو كان كذلك لوقف عند
حصوله واللازم باطل لانه ان اريد توقف[45] عند حصوله عن الحركة الى السكون

---

1 İS ذلك 2 D وعلى ذلك yok. 3 D, NO, İS كثير 4 A المعنيان 5 M, A, K قسيما 6 İS والشبهة 7 İS نشادت 8 İS منه 9 NO, İS حركات 10 NO امر 11 İS يفعله 12 M y. 13 İS يجوزان yok. 14 M جسمانية 15 NO موضوعه 16 NO سـ 17 İS لان ; NO, A, K لامن 18 D ان 19 NO لتحريك 20 NO على 21 A يتعلق 22 İS y. D, A, K الفعل 23 D المجرد 24 M مبدؤ 25 M نفسا (?) ; D y. 26 NO محر 27 İS, NO, K, اردنا ; D اردناه 28 D نفخا (?) 29 D عرض ; İS الغرض من 30 D حين 31 M, K عليه 32 D, İS العرض 33 NO y. 34 M, NO شيء 35 D, NO, A, K كلية 36 A, K, T, المؤنات ; NO المونهات ; D المدمات ; M المقهمات 37 M, NO, A iki defa. 38 A منتهيها 39 D آخر 40 NO y. 41 D ولو 42 D, İS العرض 43 D العرض 44 İS y. 45 D, NO, A, K لوقف

فاللزوم ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يكن هذا الجزئى غرضه[1] دائما وان اريد توقف[2] على هذا الجزئى[3] ولم يتعد الى جزئى آخر فالامر[4] كذلك فبطلان اللازم ممنوع[5] وعلى كل تقدير فالاستدلال[6] فاسد فلابد من ذكر تلك المقدمات واما صدق المقدم فيحتاج الى اثبات امرين احدهما ان[7] حركة الفلك ارادية والثانى انها دائمة اما الاول فنقول لو لم تكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية والاخيرتان[8] باطلتان[9] فتعينت الاولى[10] اما[11] صدق الانفصال فلان الحركة لابد لها من مبدأ هو[12] المحرك فهو اما خارج عن المتحرك[13] بحيث يكون ممتازا عنه فى الوضع اولا[14] فان كان الاول فالحركة قسرية كحركة الحجر الى فوق وان كان الثانى فلا يخلو اما ان تكون الحركة صادرة[15] عن قصد وارادة اولا فان كان الاول فهى نفسانية سواء لم يكن المبدأ خارجا عن المتحرك كالنفس الجسمانية ان قلنا انها مبدأ الحركات[16] الجزئية[17] للفلك على ما هو[18] ظاهر مذهب المشائين[19] او[20] كان خارجا عنه[21] لكن لا بحيث يمتاز عنه فى الوضع كالنفس الناطقة وان كان الثانى فهى طبيعية سواء كانت مقرونة بشعور كما اذا سقط الانسان عن عال اولا كما اذا هبط[22] الحجر[23] منه[24] واما بطلان الاخيرين[25] اما الطبيعية فلان حركة الفلك مستديرة[26] حركة[27] ولا شئ من الحركة المستديرة[28] بطبيعية فلا شئ من حركة[29] الفلك بطبيعية[30] اما الصغرى فظاهرة[31] واما الكبرى فلان كل وضع من الاوضاع الحاصلة فى اثناء الحركة المستديرة فهو مطلوب الى ان يحصل ثم متروك بعد حصوله فلو كانت باقتضاء الطبيعة لزم ان يكون الشئ الواحد بعينه[31] مطلوبا بالطبع ومهروبا عنه بالطبع و[32] هو محال بخلاف ما اذا كانت ارادية فانه يجوز ان يكون شئ مرادا لغرض[33] وبعد حصوله سنح[34] غرض[35] آخر

---

1 D عرضه 2 D, K, NO, A لوقف ; İS توقف dan sonra yuk. satır عند حصوله.. ممنوع var. 3 İS على هذا الجزئى y. 4 NO y ; D فلامر 5 İS محال (مع) gibi. 6 D فاستدلال ; NQ كالاستدلال. 7 D y. 8 İS والاخريان 9 İS باطلان 10 A الاول 11 İS واما 12 D بين 13 İS المحرك 14 İS اولا yer. والا 15 A صادرية (?) 16 NO الحركة 17 İS الجرجية (?) 18 D y. 19 K المشايين 20 D او yer. وان 21 D منه 22 D, A, İS سقط 23 NO الجر (?) 24 NO, İS عنه 25 D, A, K الاخيرتين 26 M مستدير 27 İS y. 28 D, NO, K حركة ولا شئ من الحركة المستديرة yok. 29 D الحركة 30 D بطبيعيته 31 NO معه (?) 32 A و iki defa. 33 İS لعرض 34 İS يسنح 35 İS عرض

اهم من الاول وكان بحيث[1] لا يحصل الا بترك الاول بل يجوز ان يظهر بعد
حصوله ان عدمه اولى من وجوده[2] واما القسرية فلوجهين احدهما ان
القسر[3] لا يكون الا على[4] خلاف الطبع وقد ثبت ان الحركة المستديرة لا يجوز ان
تكون باقتضاء[5] الطبع و[6] الحركة المستقيمة لا تجوز على الفلك فضلا عن ان تكون
مقتضى طبعه[7] كما تقرر[8] فى موضعه واذا لم يكن شئ من الحركتين
مقتضى[9] طبع الفلك فلا تتصور فيه حركة على خلاف الطبع حتى تكون
قسرية وانما قلنا ان[10] القسر[11] لا يكون الا على خلاف[12] الطبع لانه اذا لم يكن
فى طباع[13] المقسور ما يقاوم[14] القاسر فلنفرض[15] انه حركة بقوة[16] معينة فى مسافة
معينة فلا بد ان تقع تلك الحركة فى زمان لامتناع[17] وقوع حركة ما لا فى زمان
ولنفرضه[18] ساعة ثم نقدر[19] انه حرك[20] جسما[21] اخر[22] فى طبعه[23] ميل[24] الى خلاف
جهة القسر بمثل تلك القوة بعينها فى تلك المسافة ولا بد ان تكون هذه[25]
ايضا فى زمان لما ذكرنا وان يكون زمانها اكثر من زمان[26] الاولى[27] لوجود[28] العائق
ولنفرضه[29] ساعتين ثم نقدر انه حرك جسما ثالثا فى طباعه ميل[30] الى خلاف جهة
القسر[31] على مقدار نصف الميل الاول بمثل[32] تلك القوة فى تلك المسافة فيكون
زمان هذه الحركة نصف زمان حركة ذى الميل الاول اذ[33] تفاوت الزمانين
بسبب تفاوت الحركتين فى السرعة والبطوء[34] وهذا التفاوت ليس الا
بسبب تفاوت المعاوق فى الحركتين اذ القوة المحركة والمسافة فيهما[35]
واحدة فيكون تفاوت الزمانين[36] بحسب[37] المعاوقين ومعاوق الثانية نصف معاوق
الاولى فيكون زمانها ايضا نصف[38] زمان الاولى فيكون ساعة كزمان الحركة

---

1 D y. 2 D وجوه 3 K القسريه 4 İS y. 5 D باقتضائه 6 D و y. 7 M, D طبيعة 8 NO تعذر
9 A يقتضى ; İS مقتضى...طبعه كما تقرر yok. 10 M, A, K, NO y. 11 D القسرية 12 NO, İS خلاف مقتضى
13 NO الطباع (?) 14 D مايقاوم yer. مانعاومن (?) 15 D فلنعرض 16 D لقوه 17 İS الامتناع (?)
18 D لنعرضه ; İS فلنفرضه 19 D مقدار 20 NO حركه 21 İS جسمانى 22 İS y.
23 D, NO, İS, A طباعه 24 İS لميل 25 İS هذا 26 İS زمانين 27 D الاول 28 D الوجود (?)
29 İS لنفرض 30 NO مثل 31 D جهة القسر بمثل تلك القوة,,, القسر iki satır yuk. başlayan iki defa. 32 K بميل, T de böyle. 33 D اذا 34 D, A, K, İS tak. tehirle فى البطوء والسرعة
35 NO فهما 36 NO الزمان 37 NO كسب تفاوت ; İS بحسب...المعاوق فى الحركتين yok. 38 İS زمان

العادمة[1] للمعاوق فتكون الحركة مع المعاوق فى السرعة والبطوء كالحركة[2] لا مع المعاوق وهذا محال فان قيل هذا منقوض بان جميع الافلاك تتحرك بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب وهذه الحركة فى غير الفلك الاعظم مبدؤها[3] الفلك الاعظم وهو خارج عن سائر الافلاك فتكون قسرية واللازم من دليلكم ان لا تكون قسرية قلنا المنقسم الى الاقسام المذكورة اعنى الارادية[4] والطبيعية[5] والقسرية انما هو الحركة الذاتية لا العرضية وحركة تلك الافلاك هذه[6] الحركة انما هى بالعرض فلا يندرج فى شيء من هذه الاقسام فلا يرد النقض[7] وثانيهما[8] انه لو كانت حركة الفلك[9] قسرية لكانت[10] على موافقة القاسر[11] ولو كانت[12] على موافقة القاسر للزم تشابهها[13] فى الجهة والسرعة والبطء اذ لا يتصور هناك[14] قسر[15] الا من بعضها لبعض والتالى[16] باطل اذ ليس التوافق والتشابه الا فى قليل منها واما الثانى اى ان حركة الفلك دائمة فلانها هى السبب فى وجود الزمان وبقائه فلو انقطعت لزم انتفاء الزمان لكنه محال كما مر فى[17] المبحث الاول من الكتاب فثبت ان حركة الفلك دائمة وهو المطلوب هذا تقرير الاول[18] من وجهى اثبات النفس المجردة للفلك

والاعتراض عليه انا لا نسلم ان كل فعل اختيارى لا بد له من غرض فان افعال الله تعالى عندنا اختيارية وليست معللة بغرض ودعوى الضرورة فى محل الخلاف العظيم غير مسموعة ولو سلم فلا نسلم بطلان كون الحركة نفسها مقصودة بالذات وما ذكرتم من ان ماهية الحركة انها كمال اول الى[19] اخره[19] ان اردتم به[20] انه يلزم ان يترتب عليها امر آخر من اين او[21] وضع او غير ذلك فمسلم[22] لكن لا يلزم منه ان يكون غرض الفاعل من فعله[23] والباعث على اقدامه عليه

---

1 iS العادية 2 iS y. 3 K مبداها 4 D, NO الارادة 5 D y. ; NO الطبعه 6 iS بهذه
7 M النقض ... وحركة تلك الافلاك yok. 8 M والثانى 9 M الفلك .. انه yer ان حركة الفلك
; مشابهة ما iS 13 كانت حركة الفلك 12 D القاسرة 11 NO كانت 10 A لو كانت
14 D تشابهما D 15 iS y. 16 D والثانى 17 NO فى y. 18 NO, iS, K الوجه الاول
19 NO y. 20 NO, iS, D, A, K y. 21 D و 22 D فلم ; NO فمم (= فممنوع) (؟)
23 iS جعله

ذلك الامر[1] الاخر لا بد له من دليل فان كثيرا من الملزومات تكون مقصودة
من حيث ذواتها لا من حيث لوازمها[2] بل ربما يكون بعض لوازمها
مكروهة وان اردتم به[3] ان ماهيتها ان يكون المقصود بالذات منها ذلك
الامر فهو[4] ممنوع[5] اذ هذا مجرد ادعاء منكم فان قيل غرض الفعل لا بد ان
يكون مغايرا له بالذات اذ[6] يلزم ان يكون وجوده فى الخارج مترتبا على
وجود الفعل[7] و هذا لا يتصور فى الشئ مع نفسه فبعد تسليم ان الحركة الارادية
لا بد لها من غرض لا ينافى[8] القول[9] بان المقصود بالذات منها[10] نفسها قلنا الفعل
الذى يجعل نفس الحركة غرضا[11] له هو ايجاد[12] الفاعل اياها لا[13] شبهة فى تغايرهما
فلا محذور وقد يقال فى بيان ان[14] الحركة لا تكون مقصودة بالذات ان الحركة
لا يمكن ان تقتضيها لذاته[15] محرك قار الذات بحسب طبعه[16] او[17] ارادته[18] او[19]
غير ذلك لان مقتضى الشئ يدوم بدوامه[20] وما لا قرار له فى ذاته
لا يمكن ان[21] يدوم بدوام شئ له قرار فالمحرك القار انما تقتضيها لا لذاته[22] بل
لشئ اخر يتحصل به[23] و يكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشئ
لا الحركة[24] فاذن[25] الحركة ليست من الكمالات المطلوبة بذاتها[26] وفيه نظر
اما[27] اولا[27] فلان[28] قوله مقتضى الشئ يدوم بدوامه ان اراد به[29] انه[30] يدوم وجوده[31]
بدوام وجود مقتضيه[32] فمسلم[33] و[34] لا يلزم منه امتناع ان تكون الحركة مقتضى المحرك
القار لذاته لان الحركة ايضا دائمة الوجود من المبدأ الى المنتهى كما
حققناه سابقا فى الحركة بمعنى التوسط التى هى حقيقة الحركة
ومعنى كونها غير قارة انها لا تدوم فى حد[35] من حدود المسافة لا[36] انها

---

1 D الآخر (?) 2 NO لامن حيث لوازمها y. 3 D,K,İS y. 4 D y. 5 فممنوع 6 D ان ; NO او (?)
7 D العقل 8 D, NO, A يتاتى ; K (aynen) لا ينافى ; Tekeli لا يتاتى . 9 İS العقل
10 D iki defa. 11 A عرضا 12 D اتحاد 13 D,İS ولا 14 D y. 15 D,İS,K,T لذاتها
16 A طبيعة ; D طبيعته 17 D,İS و 18 D,NO,A,K ارادة 19 D و ; NO iki defa. 20 D
بدوامه وامه (?) 21 M iki defa. 22 K,İS لذاتها 23 NO متحصل 24 İS بحركة.
25 İS واذا 26 İS لذاتها 27 İS y. 28 NO فان 29 D y. 30 NO y. ; D بانه .
31 NO,İS y. 32 İS مقتضية 33 NO فم ; İS فم 34 D او 35 NO حد موجود
36 D الا

لا تدوم في الوجود وان اراد به[1] انه يدوم على اينه[2] و[3]وضعه وغيرهما من احواله[4] بدوام وجود مقتضيه[5] فهو ممنوع لا تدل عليه ضرورة ولا برهان كيف وانا نقول الحركة لا بد لها من مقتضٍ[6] البتة فمقتضيها[7] اما ان يكون قار الذات او غير قار الذات[8] فان كان الاول ظهر بطلان ذلك القول وان كان الثاني ننقل[9] الكلام الى مقتضى ذلك المقتضى اذ[10] كل غير[11] قار الذات مفتقر البتة[12] الى مقتضٍ[13] لامتناع كونه واجبا والتسلسل محال فلزم الانتهاء الى شئ غير قار يكون مقتضيه قارا[14] على ان[15] ما ذكرنا[16] لو سلم في المقتضى بحسب الطبيعة فهو ممنوع في المقتضى بحسب[17] الارادة اذ هو يجب ان يكون على وفق الارادة ويجوز ان تتعلق الارادة بوجود[18] الشئ[19] لا بدوامه وقراره لغرض من الاغراض واما ثانيا فلان ما ذكره على تقدير[20] تمامه لا يدل[21] الا على[22] ان غير القار لا يجوز ان[23] يكون مقتضى ذات القار فلا يكون المحرك القار كافيا في وجود الحركة وعلة تامة لها ولا يلزم من هذا ان لا تكون الحركة مطلوبة لذاتها اذ يجوز ان تكون الحركة بتوسط[24] شئ اخر غير ذات[25] المحرك[26] ومع هذا تكون الحركة مطلوبة لا بتوسط مطلوب آخر بل[27] لذاتها وقد يقال هذه المقدمة اى ان الحركة لا تكون مقصودة بالذات[28] غير محتاجة الى دليل فان الحركة ليست الا التأدى[29] الى[30] الخير والتوجه اليه فامتنع ان تكون مطلوبة لذاتها ودفعه يظهر من التأمل فيما ذكرناه ولو سلم فلا نسلم امتناع[31] ان يكون مقصود الفلك من حركته[32] محالا وقولكم ان طلب المحال دائما محال ممنوع[33] انما المحال وقوع هذا المطلوب والطلب بعد العلم باستحالة

---

1 D, İS, A y. 2 D اين ; İS يدوم على اينه y. 3 D و y. 4 D اقواله 5 İS مقتضيته
6 D, NO مقتضى 7 İS فمقتضاها 8 İS غيرقارالذات yer. لا 9 D ينقل 10 D ان
11 İS y. 12 İS اليه 13 D, İS مقتضى 14 A يكون مقتضيه قارا y. 15 D y. 16 D, NO ذكرتم ; A, K, T ذكر 17 NO بحيث 18 M بوجوده 19 M, NO y. 20 D القدير
21 NO لادلة 22 İS y. 23 İS يجوزان y. 24 NO بوسط 25 İS قارالذات
26 İS y. 27 D y. 28 A بالذات بديهة 29 M التاوى 30 NO, İS y. 31 İS y (?)
32 sadece K ve T'de الحركة 33 M, A y. İS محح (?) [مم olmalı].

المطلوب[1] ومن اين علم انه يلزم ان يعلم الفلك استحالة كل كمال حتى يمتنع منه طلبه ولو سلم فلا نسلم ان كل كمال ممكن[2] للفلك من التعقلات[3] وغيرها[4] حاصل[5] له بالفعل سوى[6] الوضع ولا يتصور ثبوت هذا ببرهان[7] اصلا ولو سلم فما ذكرتم فى امتناع ان يكون مقصوده[8] وضعا بعينه[9] من ان هذا الوضع لو وقع فى وقت من الاوقات لزم وقوفه[10] عن الحركة ممنوع وانما يكون كذلك لو لم يتصل بالارادة[11] الاولى[11] المنتهية عند وقوع ذلك الوضع ارادة اخرى متعلقة لوضع[12] آخر متعين و هكذا الى غير النهاية لابد لنفى هذا[13] من دليل الا ترى ان جمهور المشائين[14] ما اثبتوا له الا النفس الجسمانية المدركة[15] للجزئيات المريدة لها ومع هذا لا يجوزون[16] وقوفه[17] عن الحركة ولو سلم فلا نسلم ان العاقل[18] للامر الكلى لا يكون الا مجردا فان هذا[19] مبنى على ان يكون التعقل انطباع الصورة او مستلزما له[20] و قد بينا بطلانه واما ما[21] ذكرتم فى بيان صدق المقدم فقولكم فى اثبات الامر الاول[22] اى كون[23] حركة الفلك ارادية من ان الحركة المستديرة لا يجوز ان تكون طبيعية ممنوع. و ما ذكرتم فى معرض الاستدلال عليه من لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع وبطلان اللازم منقوض بالحركة المستقيمة فانه لو تم ما ذكرتم لزم[24] ان لا تكون حركة مستقيمة[25] طبيعية ايضا و الا لزم ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع[26] لان وقوع المتحرك فى كل حد من حدود المسافة الى منتهاها[27] وكل[28] اين من الايون الواقعة فى اثناء الحركة حينئذ[29] مطلوبان بالطبع[30] و متروكان بالطبع[31] و اللازم[32] باطل فلزم من هذا ان لا توجد حركة طبيعية اصلا لانحصار الحركة فى المستقيمة

---

1 NO و y. 2 İS يمكن 3 K,T المعقولات 4 İS وغير 5 NO حاصلة 6 NO ثبوت (?)
7 NO برهان 8 D,A مقصودة 9 NO بعينه 10 D,NO,İS وقوعه 11 yer. İS بالاول
12 A,K,İS بوضع 13 M ذلك 14 M المشائين 15 NO المدرك 16 A. يجوز 17 D y.
A وقوعه 18 D العقل 19 yer. NO تارة (?) ; İS فانه 20 NO y.; A لها 21 A ما y.
22 İS الامر 23 M,D ان 24 M,A y. 25 İS مخصوصة ; D فانه لو تم ... مستقيمة yok.
26 D y. 27 A منتهيها 28 İS و yer. فى 29 D y. 30 D y. 31 D y. 32 D والملازم

والمستديرة وقد بطل[1] كون شئ[2] منهما طبيعيا حينئذ فبطل كون الحركة على الاطلاق طبيعية وانتم لا تقولون به فان قيل لا يلزم في[3] الحركة المستقيمة على تقدير كونها طبيعية ما يلزم في الحركة المستديرة[4] على تقدير كونها كذلك من كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع[5] لان الحركة الى[6] كل حد من حدود المسافة في الحركة المستقيمة ليست لان وقوع المتحرك في ذلك الحد مطلوب بالطبع بل لان حصول المطلوب بالطبع[7] وهو الوصول الى المنتهى لا يمكن بدون ذلك[8] قلنا[9] فمثل[10] ذلك يتأتى[11] في الحركة المستديرة ايضا لان الحركة[12] الى كل حد ليست لان الوضع المترتب عليها مطلوب[13] بالطبع بل لان[14] حصول المطلوب بالطبع وهو نفس تلك[15] الحركة او ملزوم من ملزوماتها لا يمكن بدون ذلك وقد تقرر[16] هذا الاستدلال بوجه آخر لا يرد عليه هذا النقض وهو ان كل وضع او حد يفرض[17] في الحركة المستديرة فتركه[18] بعينه هو التوجه اليه[19] فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية لزم ان يكون الشئ بعينه مطلوبا و مهروبا عنه في حالة واحدة بل لزم ان يكون الهرب عن الشئ طلبا له وهو بديهي الاستحالة ويرد[20] عليه ان ترك[21] وضع او حد[22] ليس طلبا له بعينه لانعدامه بتركه[23] واستحالة اعادته غايته انه يكون طلبا لمثله فلا يلزم كون المهروب عنه مطلوبا ولا كون[24] الهرب عنه طلبا له[25][26] كيف ولو صح ما ذكر[27] لزم[28] ان يمتنع[29] الحركة المستديرة مطلقا اى[30] سواء كانت طبيعية او ارادية او قسرية لان كون ترك الشئ[31] توجها اليه بعينه محال قطعا[32] وعلى ذلك التقدير يلزم من كل حركة مستديرة هذا و ما يلزم منه المحال فهو محال ولو سلم فقولكم[33] ان حركة الفلك لا يجوز ان تكون قسرية ممنوع وما[34] بنيتم عليه دعواكم[35] هذه من ان القسر

---

1 İS يطلق (?) 2 M كل 3 İS من 4 İS المستقيمة 5 D, İS y. 6 İS اصل
7 D بالطبع ... لان الحركة الى yok. 8 İS ذلك قطعا 9 M قلت 10 M افمثل
11 İS هنا ; M لايتاتى 12 M المستديرة ايضا لان الحركة yok. 13 M باطل (?)
14 D بان 15 M y. 16 NO تعرر 17 A يعرض 18 D فتركة 19 M لايرد عليه
هذا النقض .. التوجه اليه yok, yerine (V) işareti var. 20 M يترتب ; D يرد (?)
21 İS ترك احد او 22 İS y. 23 NO تركه 24 İS ولا كون yer. ولان 25 D لمثله فلا يلزم ..
عنه طلبا yok. 26 NO له y. 27 A ذكرتم 28 D y. 29 D يمنع 30 İS y. 31 M y.
32 İS y. 33 A فقولهم 34 D وما y. 35 A دعويكم

لا يكون الا خلاف[1] الطبع غير مسلم واستدلالكم على هذا بان الطبع[2] لو لم يكن مقاوما للقاسر[3] لزم كون الحركة مع المعاوق فى السرعة والبطؤ كالحركة بدون المعاوق وهو باطل فاسد بمقدمتيه اما الملازمة فلانه انما يلزم ما ذكرتم لو كان تفاوت[4] الزمانين فى الحركتين الاخيرتين[5] اعنى ذاتى الميل[6] الى خلاف جهة القسر كله بحسب تفاوت الميلين[7] وليس كذلك لان الحركتين لذاتيهما[8] تقتضيان[9] مقدارا من الزمان لامتناع اى حركة كانت لافى زمان ففى الصورة المفروضة[10] الحركات الثلاث[11] بحسب اتحاد[12] المسافة وتماثل[13] القوة المحركة[14] متساوية فى اقتضاء مقدار من الزمان من غير تفاوت فيه ولا تعلق له[15] بالمقاوم[16] و[17] المعاوق وهو[18] كما فرض ساعة ففى الحركة الثانية اعنى ذات الميل[19] الاقوى ساعة اخرى بازاء ميله[20] واذا فرض ميل[21] الثالثة نصف[22] ميل[22] الثانية[22] فيكون بازائه[23] نصف ساعة فتبين ان زمان الثالثة ساعة ونصف وزمان الاولى[24] ساعة[25] فقط فلا تكون الحركة مع المعاوق كهى لا مع[26] المعاوق[27] وعلى هذا التقدير[28] لا يرد ما قيل ان الحركة لذاتها[29] لا تقتضى مقدارا معينا من الزمان والا لكانت الحركة[29] الواقعة فى ذلك الزمان اسرع الحركات الممكنة الوقوع فى مثل مسافتها[30] وهذا باطل لان كل زمان منقسم[31] فللزمان المفروض نصف فاذا فرضت حركة فى مثل مسافة الحركة الاولى وفى نصف زمانها تكون اسرع من الحركة[32] الاولى[33] وكذا ما قيل من[34] ان الزمان[35] قابل للانقسام[36] عندهم الى غير النهاية وكذا الحركة وكل قسم من الزمان زمان وكل قسم من الحركة حركة فكل حركة[37] فرضت[37] فى زمان فنصفها واقعة فى نصف ذلك[38] الزمان وهى ايضا حركة فى زمان فنصفها واقعة فى زمان وهكذا الى غير النهاية فعلم ان الحركة لذاتها

---

1 NO, is على خلاف 2 D وستدلالكم ,, الطبع y. 3 D للقسر 4 NO معلوب (?)
5 is الاخيرين 6 D الليل ; is واقع (?) 7 K, T y. ; NO المثلين 8 D لذاتيهم ; is لذاتهما
9 D انقيضان 10 A المفروضة den soura مقتضى من الزمان voor. 11 D, K, NO, is, A الثلث
12 M y. 13 D تمايل 14 is المتحركة 15 NO y. 16 NO المعاوق, 17 is و yer. فى
18 is وهو y. 19 D الميثل 20 A مثله 21 D مثل 22 D y. 23 is y. 24 NO الاول
25 D y. 26 A, D معه 27 D, A y. 28 NO, is التقرير 29 is بذاتها 29 K, T بحركة (?) 30 D
مساقتها (?) 31 is ينقسم 32 D, A, T, K, is y. 33 NO الاول 34 D, K, A, is y.
35 NO للزمان 36 NO اللانعام 37 D, is y. 38 A y.

لا تقتضى قدرا معينا من الزمان بل مطلق الزمان واما خصوصيات المقادير فليست الا بحسب المقاومات[1] فالتفاوت[2] بين المقادير انما هو بحسب تفاوت المقاومات[3] وانما قلنا انهما[4] لايرد ان[5] على هذا التقدير[6] لانا لم نقل[7] ان الحركة على الاطلاق تقتضى[8] قدرا معينا من الزمان وليس بنافى[9] بيان[10] مقصودنا هنا حاجة الى هذا[11] بل يكفينا ان الحركات الثلاث[12] بحسب خصوصياتها الناشئة من خصوص[13] سافتها وقوتها المحركة[14] تقتضى هذا القدر المعين من الزمان مع ان الاول فى نفسه غير تام لانه موقوف على ان يكون وقوع حركة[15] فى مسافة الحركة التى فرضت واقعة فى الزمان الذى هو مقتضى ذات الحركة فى نصف ذلك الزمان ممكنا فى الواقع واثبات هذا مشكل جدا واما بطلان اللازم فلان المعاوق يجوز ان ينتهى فى الضعف[16] الى غاية لا يبقى له اثر فى العوق[17] فتكون حركة ذى هذا المعاوق كحركة عديم المعاوق بالضرورة ولا امتناع فيه ثم نقول دليلكم[18] معارض[19] بحركة الوتد بالقسر الى السفل اذا غرز فى الارض بالمدق فانه لا خفاء فى[20] ان حركته هذه قسرية وليس بينها وبين ما[21] اذا غرز[22] فى الجدار او[23] فى السقف فرق[24] مع انها ليست على خلاف الطبع[25] بل على وفاقه ولو[26] سلم ان القسر لا يكون الا على[27] خلاف الطبع فلا نسلم ان الحركة المستقيمة لا تجوز على الافلاك مطلقا وما اوردتموه من الدليل على تقدير تسليم[28] صحته فانما هو فى[29] المحدد[30] للجهات[31] خاصة ولم نرلكم[32] دليلا شاملا للافلاك كلها حتى[33] ينظر فى صحته وفساده ولو[34] سلم فلم لا يجوز ان يكون مقتضى طبع الفلك السكون فتكون حركته كيف

---

1 A, is المعاوقات 2 is التفاوت 3 A, K, is المعاوقات 4 is y 5 is y. 6 D التقدير 7 M لا نسلم 8 D مقتضى 9 A ينافى 10 is تقرن (?) 11 is y. 12 is الثلثة ; NO, A, K, D الثلث 13 M y. 14 is المتحركة 15 D الحركة 16 D النصف (?) 17 NO الوق 18 M دلائلكم 19 M, D, is تعارض 20 D و 21 D ما y. 22 is عرد 23 is, D و 24 K لها T y. 25 NO الطبعه 26 D لم 27 is y. 28 D y. 29 D y. 30 D للمحدد 31 D للجهاد (? 32 نرلكم yer. is تذكروا ; M يرلكم 33 D حين 34 D لم

كانت[1] قسرية كما فى الجسم العنصرى اذا[2] كان[2] فى حيزه الطبيعى[3] فان قيل سكون الفلك محال فضلا عن ان يكون مقتضى طبعه وانما قلنا باستحالته لان الفلك بسيط[4] اى اجزاؤه[5] المفروضة متساوية فى تمام الماهية فهى[6] متساوية[6] فى لوازمها فنسبتها الى جميع الاحياز التى تقع[7] هى[7] فيها والاوضاع التى تعرض لها على السواء لا اختصاص لبعض منها ببعض تلك الاحياز او الاوضاع فاما ان لايحصل جزء[8] ما فى شئ من تلك الاحياز[9] وعلى شئ من تلك الاوضاع او[10] يحصل كل واحد منها فى كل الاحياز[11] وعلى كل الاوضاع واستحالة هذين القسمين غنية عن البيان او يحصل[12] كل واحد منها فى واحد[13] من[13] تلك الاحياز[14] وعلى واحد من تلك الاوضاع فاما[15] على الدوام وهذا[16] سكون[17] على[18] الفلك[19] وهذا[20] ايضا محال لانه رجحان بلا مرجح واما على[21] الانتقال[22] والتبادل وهذا هو الحركة المستديرة وهو الممكن من الاقسام وهذا الدليل كما[23] يدل على امتناع سكون الفلك يدل على امتناع الحركة[24] المستقيمة ايضا قلنا هذا مبنى[25] على بساطة الفلك وهى ان سلمت فى المحدد [للجهات] غير مسلمة فى غيره ولا دليل لكم عليها فى غيره مع انه ان تم دل على امتناع الحركة المستديرة[26] للفلك كامتناع السكون والحركة المستقيمة لان نسبته[27] الى كل الجوانب على السواء وكل النقط[28] المتوهمة فيه متساوية فى صحة كونها قطبا أو جزأ من دائرة صغيرة أو كبيرة فاما ان تقع حركته[29] المستديرة الى كل الجوانب الغير المتناهية معا لتقع كل نقطة من نقطها[30] قطبا[31] وجزأ[32] من[33] كل دائرة صغيرة و[34] كبيرة معا

---

1 is ماكان 2 NO اذلكان 3 is الطبع 4 NO شرط (?) 5 NO اجراؤها 6 is y. y كل الاوضاع ,, اويحصل 7 is y. 8 NO جز 9 D الاحيان 10 NO اذ 11 D الاحيان 12 D yok. 13 D y. 14 D الاحيان 15 D واما 16 NO هذاله 17 D امايكون 18 D,K,A y. 19 NO للفلك 20 D هو ; M y. 21 NO y. 22 D الاول 23 D y. 24 D,K, is حركته 25 D مبنى 26 is المستقيمة 27 D,A نسبة 28 D,A النقطة 29 NO حركة 30 D نقطتها 31 A قطبا آخر 32 A او 33 NO جزءله 34 D,NO,A و

ولا شك في استحالته او تقع الى جانب معين فقط لتعين[1] نقطتان للقطبية[2] و كل واحدة مما سواهما لكونها جزأ من دائرة صغيرة او كبيرة معينة كما هو الواقع او تقع الى كل جانب لكن لا معا بل على التعاقب وعلى التقديرين يلزم[3] الرجحان بلا[4] مرجح كما في السكون و الحركة المستقيمة[5] مع انهم لم يقولوا بالاخير[6] واذا بطلت الاقسام باسرها استحالت[7] الحركة المستديرة على الفلك بل استحال كون الفلك متحركا او ساكنا فالدليل الذى يلزم منه مثل هذا لا يشتبه بطلانه على انه لو تم لدل[8] على ان حركة الفلك[9] بالاستدارة طبيعية[10] له لا[11] ارادية[12] لانه اذا[13] استحال عليه السكون والحركة المستقيمة تعين باقتضاء طبعه[14] الحركة المستديرة[15] اذ لابد للمتحرك[16] من احدها[17] ومدعاكم انها ارادية و ان الحركة المستديرة لا يجوز ان تكون طبيعية فيكون دليلكم منافيا لدعواكم[18] هذا ثم ما ذكرتم[19] في دليلكم الثانى على امتناع كون حركات[20] الافلاك قسرية من انها لو كانت كذلك لتشابهت ممنوع وانما يلزم ذلك لو ثبت بالبرهان ان لا قاسر[21] الا[22] بعضها لبعض و انها كلها متشابهة الطبائع[23] حتى[24] لا يتصور اختلاف من قبل القاسر او[25] المقسور[26] و[27] شئ منهما ليس يثبت[28] مع ان الثانى[29] خلاف[30] مذهبكم[31] على انه لو تم فانما يدل على ان حركاتها[32] كلها ليست قسرية واما ان بعضها ليس[33] كذلك فلا يدل[34] هذا[35] الدليل عليه اصلا[36] واما ما ذكرتم لاثبات ان حركة الفلك دائمة من انه يلزم من[37] انقطاعها[38] انقطاع الزمان و اللازم محال فممنوع بمقدمتيه[39] اما الملازمة فلانها انما تتم لو كان الزمان مقدار حركة الفلك كما زعمه[40] بعضكم و ليس كذلك واما بطلان اللازم فلانه لا يلزم من انقطاع الزمان ان يكون الزمان زمان

---

1 A ليقع; is فتعين 2 D لقطبية 3 NO بل (?) 4 NO y. 5 D المستديرة 6 D بالآخر
7 NO استحالة 8 NO الدل (?) 9 D بل استحال كون الفلك (?) yok. 10 NO لطبيعه 11 K,T y.
12 NO الارادة; is الارادية 13 NO y. A لو 14 is طبع; A طبعة (?) 15 M,K,is y.
16 NO للمتحر (?); K,A,is للمتميز 17 NO,is احدها 18 A لدعويكم 19 D y.
20 D حركة 21 M,A,D قسر 22 M الامن 23 A الطباع 24 D حين 25 NO,D اذ
26 D المقصود 27 is له; NO y. 28 A ثبت 29 M التالى 30 M,D على خلاف 31 NO مذهبهم
32 D حركتها 33 D,A,K ليست 34 D بد (?) 35 M,D,is y. 36 K,T y. 37 M منه 38 M y. 39 NO المقدمه 40 K,T,is زعم

كما توهمتموه[1] كل ذلك قد بين[2] فى المبحث الاول من الكتاب فليرجع اليه وقد صرح ابوعلي فى الشفاء بان حركة الفلك لايلزم ان تكون دائمة حيث قال فى آخر المجسطى[3] ان حركات الافلاك نفسانية[4] فلايمتنع عليها ان لا يتمم[5] الدورة وهذا الكلام منه[6] هادم لكثير مما[7] اسسوه[8] الوجه[9] الثانى[9] من وجهى اثبات النفس المجردة للفلك ان غرض الفلك من حركته التشبه[10] بالمجردات[11] كما سيجيء بيانه وكون الغرض ذلك موقوف على ان[12] يدرك[13] المتحرك[14] مايريد التشبه به وهوههنا المجرد[15] ولا يمكن ادراك المجرد بالقوى الجسمانية بل بالنفس المجردة فتكون للفلك[16] نفس مجردة فان قيل العلم بان الغرض من الحركة كذا موقوف على العلم بان هذه الحركة ارادية والعلم بهذا موقوف على[17] العلم بان للمتحرك نفسا فالاستدلال[18] على اثبات النفس للفلك يكون غرضه من الحركة[19] كذا دور قلنا العلم بالغرض موقوف على العلم بان لصاحب الغرض نفسا ما اعم من ان تكون منطبعة[20] فى المادة او[21] مجردة والاستدلال هنا على اثبات النفس[22] المجردة[23] بخصوصها[24] لا[25] على اثبات النفس على اطلاقها[26] والعلم بالعام لايستلزم العلم بالخاص فلا دور والاعتراض على هذا الوجه انه مبنى على ان الادراك والعلم هو حصول صورة المدرَك فى المدرِك[27] فاما[28] اذا كان[29] عبارة عن اضافة مخصوصة بينهما فلا نسلم انه لا يمكن ادراك المجرد[30] بالقوى الجسمانية وقد عرفت حال[31] ذلك[32] فيما سبق بما لا مزيد عليه وايضا هو مبنى على ثبوت كون الغرض من حركة الفلك التشبه المذكور وستعرف حال هذا[33] ايضا ان شاء[34] الله تعالى[35]

المسلك[36] الثانى[37] ان كل فعل اختيارى جزئى[38] لابد له[39] من ارادة متعلقة[40]

---

1 A توهموه 2 İS تبين 3 D المحيطى 4 NO بعاره (?) 5 M تتم 6 İS هو (?) 7 D ما 8 D اسبق 9 İS y. yeri boş. 10 İS المتشبه; D النشية (?) 11 D المجراة 12 D y. 13 D مدرك 14 D y. 15 M المجرد و y. 16 D y. 17 D العلم بان هذه... على yok. 18 D فلاستدلال; İS فان للاستدلال 19 İS من الحركة y. 20 D منطبقة 21 NO و 22 D, NO, A, İS, K y. 23 D المجرد 24 D ولخصوصها 25 D لا y. 26 İS الاطلاق; NO الطلاقها (?) 27 D y. 28 NO, İS واما 29 NO, İS كانت 30 M المجردات 31 A حلل (?) 32 D, A, K, İS ذلك 33 İS هذه 34 D انشاء 35 K y. 36 D الملك 37 İS المسلك الثانى İS y. yeri boş. 38 M y. 39 NO y. 40 A متعلة (?)

لخصوص[1] هذا الجزئى[2] و لا تكفى فيه ارادة كلية و القصد اليه لان نسبة الكلى[3] الى جميع جزئياته على السواء فاما ان يقع عند ارادة الكلى جميع افراده وهذا باطل او بعضها وهو رجحان بلا مرجح او[4] لا يقع شئ منها[5] وهو المطلوب فثبت انه لابد[6] للفعل الجزئى من ارادة متعلقة بخصوصه و من المعلوم بديهة[7] ان ارادة الشئ بدون العلم به محال فالفلك فى تحصيل الحركات الجزئية و الاوضاع المخصوصة لا بد له من مبدأ لارادة[8] كل واحد من هذه الجزئيات و للعلم[9] به و[10] العلم بالجزئيات المادية لا[11] يمكن الا بقوة جسمانية كما حقق فى موضعه وليس المراد بالنفس الجسمانية الا هذه القوة فثبت ان للفلك[12] نفسا جسمانية و هو المطلوب

والاعتراض عليه من وجهين الاول ان ما ذكرتم من توقف[13] الفعل الجزئى على علم و ارادة متعلقين بخصوصية[14] شئ يكذبه الوجدان فان كل احد يجد من نفسه انه اذا اراد أكل[15] الطعام الحاضر[16] عنده ياكل منه من غير ان يلاحظ قبل اكل كل لقمة خصوصها بوجه[17] لا يشترك فيه[18] غيرها اصلا و خصوص الاكلة الجزئية التى يتعلق[19] بها وكذا من يريد الذهاب الى موضع يقصد قطع المسافة التى بينه و بين ذلك الموضع بخطواته على الاجمال ثم ياخذ فى المشى من غير ان يلاحظ خصوص كل خطوة[20] من خطواته ويريدها بعينها[21] بان يشعر[22] قبلها[23] بانه من اى موضع والى اى مرتبة يرفع[24] قدمه و فى اى موضع يضعها[25] و بغير[26] ذلك مما له[27] مدخل[28] فى تشخص الخطوة مثل خصوص الزمان فانه ما[29] لم يتصور

---

1 D,A,K,is بخصوص 2 is الجزء (?) 3 D الكل 4 NO اذ ; is اولا yer. فلا
5 K منهما 6 is لابد y. 7 D بديهة 8 NO الارادة 9 M,A العلم 10 D و y. 11 is ولا
12 D للذلك (?) 13 D توقف 14 M بخصوص ; K,T بخصوصه 15 NO,A كل
16 is طعام حاضر ; D الحاضرة 17 D يوجد 18 is فيها 19 D لايتعلق 20 NO خطواته
21 D بعينه 22 A يشعرها 23 A,K,is قبلها 24 D رفع 25 D بعضها (?)
26 D وبغه (?) 27 is لا 28 is مدخل له 29 D y.

الموضحين بحدودهما[1] بحيث لم يدخل فى متصوره[2] شئ يسير من جوانبهما[3]
ولم يخرج منه شئ يسير من اطرافهما[4] لم يحصل تصور الخطوة بخصوصها
وكذا الحال فى مقدار رفع القدم و خصوص الزمان وادعاء ان كل من
يمشى اياما[5] بل شهورا واعواما فى حال غفلته او[6] تامله[7] فى امور اخر
او[8] خوفه[9] المدهش من[10] اللصوص يتصور ما ذكرناه[11] مكابرة عظيمة مع انه
كثيرا ما تكون فى موضع قدمه حية او موذ[12] آخر لو[13] شعر[14] به بل
لو توهمه قبل لم يقرب منه فضلا عن وضع[15] القدم عليه على ان تصور ما
ذكرنا من خصوص المكان و الزمان[16] لا يكفى فى تصور[17] تشخص الخطوة
لان قطع هذا المكان فى هذا الزمان مثلا مفهوم[18] كلى[19] محتمل[20] لكثيرين وتشخصات[21]
متعلقات الفعل[22] لا توجب تشخص مفهومه فى العقل نعم قد يوجب عدم صدقه
بالفعل الا على واحد بل نقول ادراك الجزئيات من حيث الجزئية والتشخص[23]
لا يمكن الا بالحواس و ادراك الحس موقوف على وجود المحسوس
فان المعدوم لا يحس فتصور الفعل[24] الجزئى من حيث هو جزئى موقوف على وجوده
فلو توقف وجوده على العلم به من هذه الحيثية كان دورا[25] فالحق ان تصور[26]
افراد الكلى والقصد اليها على الاجمال كافيان فى صدورها[27] عن المختار و لا يشترط
فى صدور كل واحد منها تصور[28] له[29] و قصد اليه بشخصه[30] الا ترى ان من
يتصدى لتحصيل مجهول بالنظر لم يلزمه[31] ان يتصور ذلك المجهول قبل النظر بوجه
جامع مانع بل يكفيه تصوره بوجه ما و لو اعم[32] و انما فصلنا الكلام هنا
غاية التفصيل لانا نرى كثيرا من الفضلاء الحذاق ذاهبين الى الاشتراط المذكور

---

1 NO كدوها 2 D,İS متصور 3 D,İS جوانبها 4 D اطرافها 5 NO انا 6 D و
7 NO تامل 8 D,NO و 9 İS خوف 10 İS عن 11 M,İS,A ذكرنا 12 NO شيئا موذ
13 NO او 14 D,NO,İS اشعر 15 D وقع 16 D takdim-tehir. 17 İS y.
18 NO فان مفهوم 19 D كل 20 NO محمل 21 İS و تشخصا y. 22 D,NO العقل 23 NO
الشخص 24 D,İS العقل 25 NO دور 26 NO ان تصور y. 27 M صدوره ; صدورهما İS
28 M الى تصور (?) 29 İS y. 30 NO الشخص 31 NO y. 32 NO ماولو اعم yok.

T. C.
Yükseköğretim Kurulu
Dokümantasyon Merkezi

فخشينا ان تغتر[1] الطلاب بظاهر مقالتهم[2] الثاني انه[3] مبنى على كون العلم حصول
الصورة والا فلا يمتنع العلم بالجزئيات المادية بدون القوة الجسمانية وقد ابطلنا
ذلك بما لا مزيد عليه واعلم ان القول منهم بوجود فعل بالارادة والاختيار مشكل
لانهم معترفون بان الفعل الاختياري هوالذي يقدر[4] فاعله عليه وعلى تركه و يكون
نسبتهما[5] اليه على السواء ووقوع احدهما انما يكون بسبب ارادة ترجحه[6] على
الاخر مع ان مذهبهم انه لابد لكل موجود ممكن من مؤثر تام يجب وجوده[7]
عند وجوده[8] وعدمه عند[9] عدمه[9] فنقول لهم[10] الفعل الاختياري حال صدوره من فاعله[11]
لا يخلو اما ان يكون مؤثره[12] التام موجودا[13] او لا فان كان الاول وجب وجوده
وان كان الثاني وجب عدمه فاين[14] الاختيار واستواء الطرفين وجوازهما[15]
فان قالوا من تمام المؤثر الارادة والاختيار فبعد[16] تحققهما[17] وجب وجود الفعل
وجواز الطرفين انما هو مع[18] قطع النظر عنه قلنا فننقل[19] الكلام
الى تلك الارادة ومؤثرها[20] انه في تلك الحالة موجود[21] او لا فعلى
الاول يجب وجودها[22] فيجب[23] وجود الفعل وعلى الثاني يجب عدمها[24]
فيجب عدم الفعل وهكذا الحال في مؤثر[25] مؤثرها[26] فلا يظهر للاختيار معنى
ويصير الفعل الاختياري بالحقيقة كسائر الافعال[27] الغير[27] الاختيارية
المشروطة بشرائط[28] من غير فرق فان[29] ترتب الارادة على سببها
وترتب الفعل عليها حينئذ[30] كترتب مجاورة النار الخشب على سببها[31]
وترتب احتراق الخشب[32] على تلك المجاورة من غير ان يكون في[33]
الاول ما يصحح[34] الحكم بان الفعل وتركه جائزان ونسبتهما الى الفاعل

---

1 is يعبّر 2 A مقالهم 3 NO y. 4 is يقصد 5 M, D نسبتها 6 NO ترجحه
7 is وجوده وعدمه 8 is y. 9 is, NO y. 10 K, M لهم y. 11 is فاعل 12 D مؤثر
13 NO موجودة 14 A فان ; D فاني 15 NO جوازها 16 M فبتقدير 17 M تحققها
18 D y. 19 D فنقل ; A فينقل 20 NO و y. 21 D, A موجودا 22 M وجودها 23 A y.
24 M عدها 25 M y. 26 is مؤثره 27 is y. 28 NO شرايط 29 D كان
30 M y. 31 D سببها .. وترتب الفعل yok. 32 D الحيث (?) 33 M y. 34 NO, is يصح

على السواء دون الثاني فلا بد لهم من ان يعترفوا بان الارادة صفة من شانها ان تتعلق باحد الطرفين من الفعل والترك من غير موجب تام يستلزمها واذا كان كذلك ظهر جواز كون العالم حادثا مع كون فاعله قديما[1] مختارا وهذا ما وعدناك[2] في المبحث الاول من الكتاب ثم انه[3] يتضح[4] من هذا المقام ان الفلاسفة يجعلون القديم اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك عندهم قديمة مع انهم يجعلونها اختيارية فمن حكم بان القديم يمتنع[5] استناده الى المختار باتفاق الفريقين فقد اخطأ.

---

1 D y. ; NO بما (قد) eksik. 2 K وعدناكه 3 K y. 4 A يضح ; M يتصح
5 NO, iS يستحيل

المبحث الخامس عشر[1] فى[2] بيان الغرض الاصلى من حركة الفلك الاعظم[3]

علم[4] ان المقصود بالذات قد يترتب على الفعل بلا واسطة و قد يترتب عليه بواسطة او وسائط وحينئذ تصير[5] الواسطة ايضا غرضا منه لكن بالعرض[6] فما ذكروا[7] فى المبحث السابق ان[8] غرض الفلك من حركته استخراج الاوضاع من القوة الى الفعل المراد منه[9] انه[10] الغرض بالعرض[11] واما غرضه الاصلى فقالوا[12] هو التشبه بما[13] هو اكمل منه فيكون هذا[14] كمالا[15] للنفس الفلكية فى ذاتها وما سبق كمالا[16] لجرمها ولهم اختلاف فى المتشبه[17] به اهو فى الكل[18] شيئ واحد ام متعدد فذهب بعضهم الى ان المتشبه[19] به بالنسبة الى كل الافلاك[20] هو المبدأ الاول تعالى[21] و بعضهم الى ان كل فلك يتشبه[22] بما هو محيط به[23] و الفلك الاقصى يتشبه[24] بالمبدأ الاول[25] تعالى ورد ابو[26] على المذهبين بان كلا منهما يستلزم ان يكون الكل فى جهة الحركة والسرعة و البطوء متوافقة وليس كذلك الا فى القليل اما الاول فلانه اذا كان المتشبه[27] به[28] واحدا فى[29] الكل[29] مع اختلاف حركاتها فسبب الاختلاف اما جرم الفلك او نفسه والاول اما ان يكون لجسميته[30] وهو باطل لانها فى الكل واحدة او لطبيعته[31] و هذا ايضا[32] باطل اذ ليس للافلاك[33] طبائع تقتضى جهة معينة او حدا[34] من السرعة و البطوء

---

1 İS المبحث الخامس عشر y. yeri boş. 2 D,NO,A,K y. 3 D,NO,A,K y. 4 M y. 5 İS يكون 6 D,A بالغرض 7 NO,İS ذكروه 8 İS من 9 NO به منه ; İS من 10 İS ان 11 A, اكمل NO; بالغرض هذا İS ; بالغرض D 12 NO فقد قالوا 13 NO كما 14 İS y. 15 İS الكمال NO لا للنفس 16 M تكميلا 17 D المشبهة 18 NO فى الكل yer. لكل 19 D المشبهة 20 İS فلك 21 İS y. yer. معا 22 D متشبهة 23 D y. 24 D متشبهة 25 İS,NO,K y. 26 D ورد ابو yer. وردوا 27 D المتشبهة 28 NO y. 29 İS y. 30 D لجسمية 31 D لطبيعية İS ; بطبيعية 32 A y. 33 NO الافلاك 34 D واحد

لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون فى كل[1] جهة و على
كل حد[2] يفرض[3] من السرعة والبطوء لتشابه اجزائه وكذا الثانى ايضا
باطل لان اختلاف حركاتها من قبل نفوسها المحركة[4] لها لايكون
الا لاختلاف اراداتها واختلاف الارادة لايكون الا لاختلاف الاغراض
والغرض هنا التشبه[5] وانما يتعدد التشبه[6] لو كان المتشبه[7] به متعددا
و[8] المفروض هنا[9] انه واحد فاختلاف الحركات النفسانيه يستلزم خلاف
المفروض فيكون باطلا واذا بطلت[10] الاقسام كلها بطل اختلاف الحركات
على تقدير كون المتشبه به[11] واحدا فثبت لزوم[12] توافقها[13] على ذلك التقدير[14]
وهوالمطلوب واما الثانى فلانه اذا كان الفلك الثامن يتشبه[15] بالفلك
التاسع يجب ان يوافقه[16] فى الحركة واحوالها و الا[17] لم يكن مشابها له[18]
وكذا كان[19] يجب ان يوافق الفلك السابع الفلك الثامن[20] فى تلك الحركة
المفروضة وهكذا الى الفلك الاسفل فيكون الكل متوافقا[21] فى الجهة
والسرعة والبطوء اى تكون حركة الكل مثل الحركة اليومية وليس كذلك
بل ليس واحد منها موافقا للفلك التاسع فى حركته سيما الفلك
الثامن الذى كان اولى بموافقته[22] على هذا التقدير فان بين[23] حركتيهما مباينة
فى الجهة و اختلافا عظيما فى السرعة والبطوء ليس مثله فى الفلكيات
هذا غاية[24] تقرير[25] رد المذهبين على ما يفهم من كلامه و شرح[26] به[27] شارحوه
وفيه نظر اما على ما ذكر فى[28] رد المذهب[29] الاول فالتقسيم[30] المذكور
فى قوله فسبب[31] الاختلاف اما جرم الفلك او نفسه غير حاصر[32]

---

1 M y. 2 D احد 3 D بعرض 4 NO المحرك 5 is التشبه دائما 6 M وانما يتعدد التشبه yok.
7 is المشبه 8 NO متعددة 8 NO او 9 is ههنا 10 is بطل 11 NO y. 12 A فلزم
13 is توافقهما 13 ثبوت 14 NO المعط 15 NO متشبه 16 is موافقاله 17 is ان 18 is لها
19 D y. 20 D فى تلك الثامن (?) 21 NO, K, is, D متوافقة 22 A, M لموافقته 23 M فى
24 is هو غاية ; D غايته 25 is تقريره 26 A يشرح ; D شروح 27 is به
28 is y. 29 D المذاهب 30 D فاليتم (?) 31 NO سبب 32 D, A حاضر

لجواز ان يكون السبب شيئا آخر[1] من خارج لايقال[2] فحينئذ[3] لا[4] تكون
الحركة ارادية والكلام فيها[5] لانا نقول اللزوم ممنوع وانما يلزم ذلك
لو كان[6] اصل الحركة مستندا الى ذلك السبب وليس كذلك بل
حالة[7] وصفة[8] لها وكون الحركة ارادية لايستلزم كون جميع احوالها[9]
ارادية فان الماشى بالارادة[10] كثيرا ما يقصد السرعة ويعوقه عنها[11] عائق ولا تخرج
بذلك حركته عن كونها ارادية ولو سلم فقوله ليس للافلاك[12] طبائع
الى[13] آخره[13] ممنوع[14] وقوله لان[15] كل جزء من[16] اجزاء[16] كل فلك[17] اعادة لما سبق[18]
بعبارة اخرى وقوله لتشابه اجزائه فى غاية السقوط لانه ان سلم فهو
فى اجزاء كل[19] فلك على الانفراد والاختلاف هنا انما هو فى اجزاء فلك مع اجزاء
فلك آخر وليست[20] اجزاء الفلكين عندهم متشابهة[21] ولو سلم فقوله اختلاف[22]
الحركات الارادية[23] من قبل النفوس[24] لا يكون الا لاختلاف[25] الاغراض مجرد دعوى بلا دليل
كيف ونحن نعلم قطعا انه[26] كثيرا ما يقصد شخصان بحركتيهما معا[27] أخذ شئ معين
من مكانه لا يكون لهما غرض غيره مع انه تختلف حركتاهما فى الجهة والسرعة والبطوء
لاسباب[28] وقوله[29] والغرض ههنا التشبه سيأتى ما ذكروا فى الاستدلال عليه وما فيه[30]
وقوله[31] وانما يتعدد التشبه[32] لو كان المتشبه[33] به[33] متعددا تعدد الحصر[34] ممنوع[35] ولم[36] لا يجوز
ان يكون تعدد التشبه[37] لتعدد جهات التشبه[38] من احوال[39] المتشبه[40] به[41] وصفاته فان قيل
المتشبه[42] به[43] هنا هو المبدأ الاول[44] وهو تعالى وتقدس عن[45] ان يكون فيه تعدد بوجه[46]
والكلام فيه قلنا ان سلم فليس فيه تعدد من جهة الصفات الحقيقية واما تعدد
الصفات الاضافية له تعالى فلا نزاع فيه والصفة الاضافية صالحة لكونها جهة التشبه

---

1 D آخرا 2 is لايكون 3 NO فلا ; is y. 4 is فلا 5 D فيه 6 K,T not 2 den وانما يلزم لايقال فحينئذ .. لوكان yok. 7 M,is,K حاله (?) 8 M,is,K وصفه (?) 9 NO ذلك لوكان .. احوالها yok. 10 D والارادة 11 D عنه 12 NO الافلاك 13 NO,is y. 14 NO محال, A y. 15 M,D ان 16 is y. 17 is الفلك 18 D,NO,A,is سبقه 19 NO لكل 20 NO ليس 21 D متشابه 22 NO اختلافات 23 NO الارادة 24 D satır hizasında النفوس tash.le 25 D الاختلاف 26 D ان 27 is y. 28 M لانساب (?) 28 NOk لاسباب 29 is و y. 30 NO ومعاقه (?) ; M ومافيه .. وقوله والغرض yok NOk var. 31 D y. 32 D المشبه ; is النسبة 33 NO y. 34 M y. 35 D ممكن (?) ; K فممنوع (T de böyle). 36 is y. 37 D المشبه 38 D النسبة 39 M احدالى (?) 40 NO,is المشبه 41 NO y. 42 is المشبه 43 D y. 44 D الاولى 45 is بحث 46 is y.

والا لامتنع[1] التشبه به تعالى مطلقا عندكم لنفيكم عنه الصفات الحقيقية الكمالية عن اصلها و اما على ما ذكر فى رد المذهب الثانى من ان الفلك الثامن اذا كان يتشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافقه فى الحركة و احوالها والا لم يكن مشابها له ممنوع[2] اذ مشابهة[3] الشئ للشئ لاتقتضى[4] الا ان يكون امرا[5] مشتركا بين المتشابهين[6] سواء كان[7] حركة او حالا من احوالها او غير ذلك الا ترى ان الفلك الاقصى بحركته يتشبه[8] بالمبدأ الاول او[9] بمجرد آخر ولا يتصور ذلك[10] هناك موافقة فى الحركة فلم لايجوز ان يكون تشابه[11] الفلكين فى امر غير الحركة واحوالها و لو[12] سلم فلم لا يكفى فى وجه التشابه[13] نفس الحركة او هى مع هيئة[14] الاستدارة و لعل ما يجوز على الفلك[15] الاقصى من احوال الحركة يكون ممتنعا على الفلك الثامن ما[16] الدليل[17] على نفى ذلك و بالجملة ما ذكره لرد المذهبين غير تام لكن[18] صحة شئ من المذهبين ايضا غير ثابتة لعدم قيام برهان[19] عليها بل الظاهر ان اصحابهما[20] بنوا[21] الامر على الاولوية و الاقربية و عند جمهورهم ان المتشبه[22] به متعدد وهى العقول المجردة وغرض كل فلك من حركته تشبهه[23] بمبدئه[24] القريب الذى هو العقل السابق عليه الموجد[25] له واعترض عليهم الامام الرازى بان الاشكال الذى اوردتموه[26] على من قال بوحدة المتشبه[27] به[28] يعنى لزوم عدم اختلاف الحركات لايندفع بقولكم بتعدده بل هو وارد عليكم ايضا لانكم لا تعنون بقولكم الفلك يريد التشبه بالعقل[29] الا[30] ان الفلك لما علم ان العقل قد خرج[31] جميع كمالاته الممكنة له[32] من القوة[33] الى الفعل اراد ان يستخرج جميع كمالاته الممكنة له[34] ايضا من القوة الى الفعل

---

1 NO امتنع 2 K فممنوع 3 NO يشابهه 4 is يجب لا 5 NO, A امرما 6 D المشابهين
7 is y. 8 NO tak. teh. يتشبه بحركته 9 is و 10 D, NO, K, is y. 11 D تشابهما 12 A فلو
13 D المتشابه 14 is حركته 15 A y. 16 D y. 17 is ماالدليل yer. بالدليل 18 is ولكن
19 is البرهان 20 is احتجاجهما 21 NO, is هو ; D بنو 22 is المشبه 23 is تشبه ;
D يشهد 24 NO, is بمبداء ; D بمباية 25 NO الموجود (?) 26 K وردتموه 27 A
المتشبه 28 NO y. 29 D بالفعل (?) 30 D والا 31 D صرح (?) 32 is y.
33 D المقوة (?) 34 is y.

واذا كان كذلك كان تشبهه[1] بالعقل[2] المعين[3] لا من حيث انه[4] ذلك المعين بل من حيث ذلك الكمال وجميع العقول متشاركة فى ذلك الكمال اعنى فى كون كل كمال ممكنا[5] لها بالفعل واذا كان ما به امتياز كل واحد من العقول عن غيره خارجا عما وقع تشبه[6] الأفلاك[7] بها كان المتشبه[8] به من[9] العقول هو القدر المشترك فكان[10] المتشبه[11] به بالحقيقة شيئا واحدا هذا[12] كلامه

واجيب عنه بان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية لانها غايات لحركات[13] جزئية لا تشبه كلى لان الامر الكلى لا[14] يمكن ان يصير غاية[15] لحركات[16] جزئية والتشبهات[17] الجزئية المتبائنة[18] فى زمان واحد مع[19] وحدة المتشبه[20] به غير ممكنة[21] وفيه نظر لانا لا نسلم ان الامر الكلى لا يمكن ان يصير غرضا لحركات[22] جزئية وظاهر[23] ان كل من يسافر[24] للتجارة ويتحرك حركات جزئية لا يجب ان يقصد بتلك[25] الحركات[26] حصول المال المعين الذى بعينه[27] موقوف على امور عسى ان يدعى استحالة احاطة العلم بها قبل حصوله بل يكفيه[28] فى تلك الحركات ملاحظة حصول المال والقصد اليه على الاطلاق او بوجه خصوص لا[29] الى حد الجزئية الحقيقية[30]

ثم استدلالهم على ان الغرض من حركة الفلك هو[31] التشبه[32] بالعقل[33] انه قد ثبت ان حركة الفلك ارادية وانه لا بد للمتحرك[34] بالحركة[35] الارادية من[36] غرض فغرضه من تلك الحركة اما امر شهوانى او[37] غضبانى او غيرهما والاولان باطلان لوجوه[38] الاول[39] الفلك ليس له شهوة ولا غضب لان الشهوة قوة هى مبدأ جذب[40] الملائم للجسم والغضب قوة هى مبدأ

---

1 D تشبيه ; is يشبه 2 D, is بالفعل 3 M y. 4 M انه y. 5 D,A,K,NO, is ممكن 6 M تشبهه ; D نسبة (?) 7 M الافلاك 8 is المشبه 9 NO من حيث 10 D,M,NO وكان 11 D متشبه ; is المشبه 12 K,T y. 13 M,NO بحركات 14 is لا y. (?) 15 D غرضا 16 D لحركة ; is بحركات 17 NO و 18 D y. ; المتناهية is المباينة 19 D اى مع 20 D المشبه 21 D ممكن 22 M,A لحركة 23 is ظهر 24 NO سافر 25 NO تلك 26 is الجزئيات 27 D يعينه ; is تعيينه 28 is يكفى 29 D الا 30 M,A والحقيقية 31 is هذا 32 D النسبة (?) 33 M,D بالفعل 34 D, K,NO, is y. 35 is, K للحركة ; NO فى الحركة 36 D عن 37 NO و 38 K بوجوه 39 NO,D الاول 40 is حدوث

دفع المنافر للجسم فهما انما يصحان فيما له[1] جسم صائح للانتقال من
حال منافر الى[2] حال[3] ملائم و بالعكس و الفلك ليس كذلك لانه بسيط
تشابه الاحوال الثاني ان حركات الافلاك[4] غير متناهية وعدم تناهي الشهوة
و[5] الغضب غير متصور الثالث ان المشتهى او المغضوب منه[6] اما ان يحصل او
يندفع في وقت او لا وعلى الاول يلزم وقوفه[7] عن الحركة لزوال سببها
وعلى الثاني يلزم دوام جهل الفلك وعبثه و اللازمان باطلان فبطل
كون حركته لشهوة او غضب[8] فتعين ان يكون في طلب معشوق وحينئذ
لا يخلو[9] اما ان يكون المطلوب حصول ذات المعشوق او حصول صفة
من صفاته او حصول تشبه[10] به لانه[11] لولا واحد[12] من الاقسام لم يكن
طلبه تحلق بما فرض معشوقا له والقسمان الاولان باطلان لان[13] مطلوبه اعني
ذات المعشوق او[14] صفته لا يخلو اما ان يحصل في وقت من الاوقات او لا يحصل
ابدا والاول يستلزم وقوفه[15] عن الحركة و الثاني دوام جهله وعبثه[16] ازلا و ابدا[17]
واللازمان باطلان وكذا[18] ملزوماهما[19] فكذا ملزوما[20] احد الملزومين فتعين ان يكون
مطلوبه من حركته حصول تشبه[21] له لذلك[22] المعشوق في كمالاته بحسب[23]
ما يمكن له وذلك المعشوق جميع كمالاته الممكنة له حاصلة[24] بالفعل كما ذكر
وبين في موضعه ولا يمكن هذا الفلك[25] لان[26] كمالاته ما لا يمكن الاجتماع بينها
ولا تناهي[27] لاعدادها كالاوضاع فغاية ما يمكن له[28] مشابهة المعشوق الذي جميع
كمالاته[29] بالفعل ان يحفظ[30] ذلك النوع من[31] الكمال[32] بتعاقب[33] افراد[34] غير[35] منقطعة[36] ابدا
ويكون هو دائما في استخراج فرد منها[37] من القوة الى الفعل ليبقى له ذلك النوع

---

1 NO y. ; is يصحله ذا 2 NO y. 3 M, NO, K, is, A y. 4 is الاحوالاك (?) 5 NO, K او
6 is y. 7 is وقوعه (?) 8 is لغضب 9 NO, is y. 10 D, K شبه ; A مشبه (?)
11 NO لا 12 is لولاواحد yer. لواحد 13 M, NO, A y. 14 NO و 15 K, T وقوعه
16 D عينه 17 NO ابد 18 K فكذلك 19 D, A وكذاملزوماهما y. 20 is ملزيم 21 is تشبه
22 D, K, is بذلك 23 NO بحيث 24 D, NO حاصلة له ; A حاصل له 25 is للفلك 26 لان yer.
D لازمن ; NO, is لان من 27 NO ولاتناهي iki defa; D تناهي بين 28 NO, K له من
29 NO كماله به 30 D, A يتحفظ ; K, T يتحفظ 31 NO y. 32 D الكمالات 33 NO, is متعاقب
34 NO افراده ; is اجزاؤه 35 D عين (?) 36 D متعطفة 37 فردمنها yer. is لزومها

ويكون تشبهه[1] بالمعشوق من حيث دوام النوع لا من حيث زوال الافراد تجددها وليس للفلك كمال يمكن ان يكون مترتبا على الحركة ويكون متصفا بما ذكر الا الوضع لان المقولات[2] التى تقع فيها الحركة منحصرة فى الاين و[3] الكم والكيف والوضع كما بين[4] فى الطبيعى[5] وتغير[6] الفلك فى الثلاثة[7] الاول محال كما بين هناك ايضا فتعين ان يكون الكمال الذى يحصله[8] الفلك بحركته[9] ويتشبه[10] به بمعشوقه[11] هو الوضع وثبت ان غرضه[12] الاصلى من حركته هو ذلك التشبه وهو المطلوب

ولا يخفى على الفطن[13] المتأمل فى مقدمات هذا الدليل الواقف[14] على ما ذكرنا سابقا فى هذا المبحث وغيره كثرة[15] وجوه الخلل فى هذه[16] المقدمات فلا حاجة الى الاكثار والتكرار لكنا ننبه[17] على بعضها لزيادة[18] الاستبصار

منها[19] ان كثيرا من تلك[20] المقدمات دعاوى غير ضرورية ولا مؤيدة[21] بشبهة[22] اقناعية[23] فضلا عن ان يكون مبنية بحجة قطعية مثل حكمهم بانه لما بطل كون حركة الفلك لشهوة او غضب تعين ان يكون للتشبه[24] ومثل قولهم عدم تناهى الشهوة والغضب غير منصور[25] ومثل قولهم[26] دوام جهل الفلك وعبثه محال وغير ذلك ومنها[27] ان مجرد الوضع ليس كمالا[28] معتدا به[29] بحيث يليق من اولئك[30] الكمل العالية المراتب فى الكمالات على زعمهم[31] ان يصرفوا[32] اوقاتهم ازلا وابدا بتحصيله على وجه التصرم والتقضى وعدم الاستقرار[33] على شئ منه ساعة ويدعوا انهم بسبب ذلك يتشبهون بما[34] يستحيل عليه عدم الاستقرار[35] وعلى[36] كمالاته التصرم والتقضى فانظر انت بعين فطنتك فى هذا واحكم[37] بانصافك ان التشبه فى هذا اظهر او البعد[38]

---

1 D,K شبهه ; A شبهة (?) 2 D, is المعقولات ; NO المعقولا (?) 3 D yer. و 4 is تبين
5 D الطبع ; is العلم الطبيعى 6 D يعتر 7 D الثانية ; NO,A,K الثلثة ; is الثلث. 8 D يحصل
9 D لحركته ; NO حركه 10 is يتشبه 11 is لمعشوقه ; A بمعشوق 12 A عرض 13 D الفطر (?)
14 M الوقف ; NO الوادعه 15 NO كثر ; is كثيرة 16 NO, is هذا 17 D نه 18 K,M, D الزيادة
19 is y ; ومنها 20 D y. 21 M مؤثرة 22 M لشبهة 23 M امتناعية
24 is للتشبه.. مثل حكمهم بانه yok. 25 NO y. 26 D y. 27 is y. yeri boş. 28 NO مقيدا
29 NO y. 30 M اولائك 31 NO حينئذ على 32 D يصرفوا مجرد 33 D الاستواء ;
NO الاستقراء 34 is مما 35 D الاستواء 36 is y. 37 is وحكم 38 is ابعد

عن الشبه[1] و أليس[2] لو[3] سكنوا دائما واستقروا[4] على حالة واحدة كانوا اشبه بما[5] لا يجوز انتقاله من حالة الى[6] حالة[6] اصلا و[7] لو اخذ احد[8] يدور[9] على نفسه باسرع ما يمكن وقتا مديدا[10] ان[11] لا يسكن[12] و لا يغير[13] من[14] حركته و اذا سئل عن غرضه من صنيعته[15] يقول غرضي الاستكمال بهذه[16] الاوضاع[17] والتشبه بسببها[18] بالكاملين لاينسب الا الى[19] سخافة العقل و سفاهة الحلم[20] و لا يعد سعيه الا هدرا وعمله[21] الا عبثا بخلاف ما اذا سكن فى ذلك الوقت ولم يشتغل بشئ ثم على تقدير تسليم ان تحصيل[22] الاوضاع يصلح غرضا وسببا[23] للتشبيه[24] فالفلك[25] عندهم بسيط فنسبة جميع الاحوال[26] الى اجزائه على السواء فالاوضاع التى تحصل من حركته المخصوصة وسائر الاوضاع[27] الغير المتناهية التى[28] يمكن حصولها من حركاتها[29] الى جهات اخر[30] او[31] بحدود آخر من[32] السرعة و البطوء متساوية[33] النسبة اليه و الى غرضه المذكور[34] فوقوع[35] هذه الاوضاع دون غيرها رجحان بلا مرجح وهو باطل واجاب[36] عن هذا بعضهم بان الامر[37] وان كان كذلك الا ان حركات الافلاك على هذا لوجه الواقع كان ادخل فى النظام وانفع[38] للسفليات بسبب حصول النسب[39] المخصوصة بين الكواكب من[40] التسديسات والتربيعات[41] والتثليثات و المقارنات والمقابلات الى[42] غير ذلك التى هى اسباب فيضان الخيرات على العنصريات فاصل الحركة للتشبه وكيفيتها من الجهة والسرعة والبطوء للعناية بالسفليات وهذا كما ان شخصا خيرا اذا اراد الذهاب الى موضع مهم[43] له وكان[44] الى[45] ذلك الموضع[46] طريقان وكان[47] احدهما بحيث لو سلكه[48] لا ينفع به[49] المحاويج[50] دون الآخر فيختار[51] الاول على الثانى فاختيار اصل الذهاب لكفاية[52] ذلك المهم[53] واختيار خصوص[54] الطريق لكونه خيرا

---

1 İS النسبه 2 D y. ; İS التس (= التسلسل) (?) 3 NO لو iki defa. ; İS اذلو

4 NO استقواء 5 İS مما 6 İS y. 7 اصلاو yer. İS اختلاف 8 İS لعد (?) 9 A بدور

10 D, A, K. مديدا 11 D, K, İS y. 12 İS ليسكن 13 D, A يغتر ; NO, İS يتغير ; K. نقر (?)

14 D, K, NO, İS عن 15 İS صنعته 16 D هذه 17 İS الاوصاف 18 İS بها 19 NO, İS y.

20 D, NO, İS الحكم 21 NO, İS ولا 22 D, A يحصل 23 İS سببها 24 A, K التشبه ;

İS للشبه 25 NO بالفلك 26 İS احوالها 27 M الاوضاء (?) 28 İS التى ,, تحصل من حركته y.

yok. 29 D حركتها 30 D اجزاء 31 D, NO, A و 32 İS مثل 33 İS متساوى 34 D المذكورة 35 A ووقوع 36 İS y 37 NO الامور

38 M, D و y. 39 D النسبة 40 D و 41 M التربيعات بسبب حصول y. 42 NO التى 43 A لمهم 44 A y. 45 İS y.

46 NO الموضوع 47 İS y. 48 A لمسكه (?) 49 D له 50 NO المحارع (?) ; İS المخادع (?) 51 D فيختار (?) NO

52 D الكتابة 53 D المبهم 54 D حصول

وعنايته بالمحاويج [1] ورد ابو على هذا الجواب بانه لا يجوز ان يكون غرض العالى من اصل [2] فعله ولا من صفته وكيفيته نفع [3] السافل وما يعود اليه [4] والا لزم استكمال العالى بالسافل فيكون الشريف مستكملا بالخسيس وهو باطل وفيه نظر [5] لان استكمال العالى بالسافل انما لا يجوز [6] اذا كان العالى اكمل من السافل من كل الوجوه وكان معنى [7] الاستكمال به ان يستفيد منه كمالا من كمالاته [8] الموجودة فيه وفيما نحن [9] فيه كلاهما [10] ممنوع اما الاول فلانا لا نسلم [11] ان ليس للانسان [12] كمالات غير موجودة فى الفلكيات [13] بل نقطع بان [14] كثيرا منهم وهم الانبياء [15] سيما نبينا [16] صلوات الله [17] عليه وعليهم [18] اجمعين [19] افضل واكمل من الافلاك ونفوسها بل ومن [20] عقولها [21] ايضا [22] مع ان [23] الاستكمال لا يتوقف على ان المستكمل منه يكون افضل واكثر كمالا من المستكمل [24] بل كثيرا ما يكون الاكمل فاقد [25] الكمال [26] موجود [27] فى الانقص منه فيستفيده منه والاستاد [28] كثيرا ما [29] يستفيد شيئا من التلميذ واما الثانى فلانه [30] لا يلزم من كون غرض الفلك من حركته نفع [31] السفليات ان يستفيد منها [32] كمالا موجودا فيها غايته ان [33] لهم دخلا فى حصول كماله له ولا [34] نسلم [35] بطلان كون الشريف مستكملا بالخسيس بهذا المعنى اى شريف من [36] الممكنات هو مستغن [37] فى تحصيل مصالحه وكمالاته عن الاخساء [38] بل [39] رد هذا الجواب [40] انه لا يدفع الرجحان بلا مرجح لانه لما كان الفلك بسيطا عندهم متشابه الاجزاء فى الاحوال جاز كون كل جزئين متقابلين منه موضعى [41] القطبين فجاز حركة كل فلك الى [42] اى جهة تفرض [43] من الجهات الغير المتناهية وعلى اى حد يقدر [44] من السرعة والبطوء فالنسب المذكورة يمكن حصولها

---

1 NO المحار (?); İS المخادع 2 NO اصيل 3 D يقع (?) 4 A لليه 5 A وفيه نظر y. 6 D, İS لا y. 7 İS من معنى 8 NO كمالاته (?) 9 İS نختار 10 M كلاهما محال 11 M نم şeklinde. 12 NO الانسان 13 A للفلكيات 14 D y. 15 İS الانبياء عليهم السلام 16 İS نبينا عم. 17 NO تعالى 18 D.NO.K وعليه y. 19 İS صلوات....اجمعين yok. 20 D ومن y.; İS و y. 21 M عقولنا ; İS حقولها 22 İS y. 23 İS y. 24 M y. 25 D فاقدام (?) 26 İS الكما (?) 27 İS موجودا 28 İS والاستناد 29 D y. 30 İS فلانا 31 D يقع 32 M. y. 33 NO لو 34 D لولا y. 35 D ثم 36 NO, İS فى 37 D مستغنى 38 D اخاء 39 İS بل وهو الجواب 40 M, İS y. 41 İS موضع 42 A y. 43 D يعرض ; A بغرض 44 İS مقدر

من حركات اخر غير متناهية مثل ان[1] يتحرك الآن من الشرق[2] الى الغرب[3] على عكسه وما على العكس[4] بالعكس فحصول النسب بالحركة على الوجه المخصوص رجحان بلا مرجح فان قيل النسب المذكورة على الوجوه المخصوصة الواقعة اسباب للنظام ونفع[5] السفليات فاذا حصلت على وجه آخر يفوت هذا الغرض قلنا قد علم بالتجربة ان تلك النسب على الخصوصيات الواقعة اسباب لآثار[6] تنتفع بها[7] السفليات ولا طريق لمعرفة ذلك على رأيكم سوى[8] التجربة فمن اين علمتم انها لو حصلت على خصوصيات اخر لم يترتب[9] عليها تلك الآثار لابد لكم[10] من حجة[11] على هذا ولا يجديكم الاحتمال لانكم بصدد[12] الاستدلال قال الامام الرازى بعد[13] تقرير دليلهم وتكلمه[14] عليه كلامهم فى[15] هذه[16] الطريقة فى غاية الركاكة وقد صدق واعلم[17] انهم باجمعهم قد اعترفوا بالآخرة[18] بالعجز عن الوقوف على كنه هذا التشبه[19] على التفصيل ولو انهم رأوا فى الابتداء ما رأوا[20] فى الانتهاء لنجوا عن الوقوع فى هذه الورطات والله[21] الهادى الى سواء الطريق ومنه الاعانة و التوفيق

---

1 NO, is ما 2 A المشرق 3 A المغرب 4 NO وماعلى العكس y. 5 D يقع
6 NO ترتب D (?) لآفار 7 NO, is به 8 NO الايها (?) 9 D ترتب
10 is ولد 11 D جهة 12 D يصدر 13 is عند 14 D يتكلمه . 15 is من
16 NO هذا 17 NO علم 18 M بالآخر 19 D التشبيه 20 NO مارأوا yes.
والله تعالى 21 NO (?) امارارى

المبحث السادس عشر[1] في[2] بيان علم نفوس السموات باحوال الكائنات

ذهب[3] الفلاسفة الى ان العقول والنفوس الفلكية كلها عالمة بجميع الاشياء الواقعة ما هو كائن الآن وما كان[4] وما سيكون لا يغيب عنها شئ منها ابدا فكل منها[5] منتقش[6] بصور جميع الموجودات ازلا وابدا وما وقع في كلام الشارع من[7] اللوح المحفوظ فهو عبارة عنها ورمز اليها لا ان المراد به جسم[8] سطح عريض[9] منقوش بصور الحروف والكلمات على ما هو رسم الكتابة لان وجود جسم غير متناهى[10] الابعاد[11] محال وتصوير[12] غير المتناهى[13] مفصلا بصورة الكتابة في جسم متناهى المقدار غير ممكن فان صورتى[14] حرفين في محل واحد لا يمكن اجتماعهما[15] بخلاف الصور العلمية فانها مجتمعة في محل واحد غير قابل الانقسام[16] ويقولون ايضا[17] لفظ الملائكة الذى وقع في كلام الشارع[18] عبارة عن هذه الروحانيات والملأ الاعلى[19] والكروبيون والملائكة المقربون عبارة[20] عن العقول وهذان متقاربا[21] المعنى لان الاول[22] من كرب بمعنى دنا[23] وقرب وملائكة السموات عبارة عن نفوسها والقلم عبارة عن العقل الاول ولهذا[24] قال النبي صلى الله عليه وسلم[25] اول ما خلق الله تعالى[26] القلم

---

1 İS المبحث الخامس عشر y. yeri boş. 2 D, NO, İS, A, K y. 3 A ذهبت 4 İS وماكان y.
5 D y. 6 İS منقش 7 NO iki defa 8 D جسم طبيعى 9 NO, İS هو عريض 10 İS متناه
11 İS الابدان 12 İS تصدير 13 M, NO, A متناه 14 D, A صورة 15 İS اجتماعها
16 NO الانقسام 17 M y. 18 D الشارع ايضا 19 D والملأ الاعلى y. 20 M, NO, K, A y.
21 D متفاوتا (?) ; NO متقاربان 22 NO الاولى 23 NO, İS دنى 24 İS ولذا 25
İS عم ; D عليه السلام ye. D صلى الله عليه وسلم . 26 M, D, NO, A, K y.

و قال اول ما خلق الله العقل و وجه مناسبة التعبير عنه به[1]
ان كمالات جميع الممكنات فائضة منه كما ان[2] نقوش[3] الكتابة
فائضة من القلم و العرش عبارة عن الفلك التاسع[4] و الكرسى
عن الفلك[5] الثامن و بنوا على ذلك بيان سبب الاطلاع[6] على[7]
بعض المغيبات فى المنام[8] قالوا ان[9] النفس الناطقة للانسان
لكونها فى جوهرها من عالم التجرد كان ينبغى[10] لها[11] ان
ينتقش فيها[12] صور الكائنات كما فى النفوس الفلكية
لكن لانهماكها[13] فى التفكر فيما تورده[14] الحواس عليها من
المشتهيات و المستكرهات و فرط اشتغالها بجذب الاولى[15]
ودفع الثانية خلت عنها فحين تعطلت[16] الحواس بسبب
النوم عن ايراد تلك العوائق عليها حصل[17] لها نوع
اتصال بتلك[18] الجواهر فينطبع فيها بعض الصور المنطبعة
فيها مما[19] لها[20] زيادة مناسبة معها كصورة ولده و اهله
و ماله و بلده و ما اشبه ذلك و الصور المنطبعة
فى النفوس بعضها جزئية فينطبع فى[21] نفس[22] النائم كما هى
و بعضها كلية فتخيلها[23] متخيلة النائم الى[24] صورة جزئية
فتلقيها[25] فى خياله[26] ثم تنتقل[27] منه الى حس المشترك[28]
فيراها[29] جزئية فهذه الصور[30] ان كانت باقية[31] كما اخذها[32]
من غير تفاوت الا بالتحول[33] من[34] الكلية الى[35] الجزئية[36]

---

1 D, is y. 2 NO كمالات yer. كمال (?) 3 A نفوس (?) 4 is عن سع (?)
5 D, NO, is, K y. 6 A, M الطلاع 7 M, K, A, is y. 18 is المقام (?) 9 M, K, A,
D y. 10 NO مبنى 11 is له 12 D y. 13 NO لانهمالها 14 D نورده 15 NO الاول
16 M تعصلت (?) 17 NO حصول 18 NO تلك 19 M, NO فيما 20 is له
21 D, A فيطبع ; M فينقطع 22 M y. 23 NO فتحملها 24 is اى 25 D فتليقها
26 NO, is خيالها 27 D ينقل 28 D حس مشترك 29 D فراها 30 K, D الصورة
31 NO ماله (?) 32 D اخذنا 33 is من التحول 34 is y. 35 NO, A و (?)
36 D, NO, A, is الجزئية ان كان (?)

لا تحتاج الرؤيا الى التعبير و ان لم تكن باقية كذلك فان كانت
بين الصورة المشاهدة ومأخذها مناسبة من لزوم او تضاد[1]
و بالجملة تكون المشاهدة بحيث يمكن ردها الى ماخذها[2] بلا واسطة
او بواسطة[3] فهى ايضا الرؤيا المعتبرة[4] لكن هى محتاجة
الى التعبير وهو من[5] العبور اى مجاوزة[6] من شئ الى شئ
اذ هنا يتجاوز[7] بها عن ظاهرها الى ماخذها و ان لم تكن
بينهما[8] مناسبة كذلك فهى من اضغاث احلام لا يعبأ بها[9]
ومنها ما اذا كانت[10] النفس قبل النوم مشتغلة بشئ
متوجهة اليه جدا[11] فكثيرا ما[12] يرى ذلك الشئ فى منامه
ومنها ما اذا حدثت صورة محسوس[13] بسبب فى الخيال قبل النوم[14]
فينتقل منه الى الخيال[15] فى حالة[16] النوم فتشاهدها[17] النفس حينئذ
ومنها ما[18] اذا كانت المتخيلة مألوفة بصورة كثيرة الاشتغال[19] بها[20] فتلقيها[21] فى الخيال
فيراها[22] النائم و سيجئ بيان هذه القوى اعنى الحس المشترك و الخيال والمتخيلة[23]
فى المبحث الثامن عشر ان شاء[24] الله تعالى ومنها ما[25] اذا غلب فى المزاج واحد[26] من الاخلاط
الاربعة فيرى[27] النائم اشياء متلونة بلون ذلك الخلط فعند غلبة الدم يرى
اشياء حمرا[28] و عند غلبة الصفراء[29] صفرا[30] وعند غلبة السوداء سودا[31]
و عند غلبة البلغم بيضا[32] و بنوا على[33] ذلك الاصل ايضا اخبار الانبياء[34]
و الاولياء[35] عن المغيبات قالوا قد يكون لبعض النفوس قوة اما غريزية[36]
او مكتسبة[37] بالمجاهدات المحمودة[38] والاعمال الصالحة بحيث لا تقوى عوائق[39]

---

1 NO تصادم 2 is اخذها 3 D بوسايط 4 D معتبرة 5 is هو من yer. هى من
ve ilci defa. 6 NO المجازى ; A, is المجاوزه 7 A متجاوز 8 NO, M بينها 9 لايعبأ
بها. yer. D لايعبؤها ; NO لايؤيد بها 10 is كان 11 D جد 12 D فكثير 13 D,
is محسوسة 14 K, NO, A, M y. 15 Sadece K ve T. de الحس المشترك (?)
16 NO فى حالة yer. حاصلة له النوم 17 D فيتشاهدها 18 D y. 19 M لاشتغال ;
is للاشتغال 20 NO لها ; is y. 21 NO, D, A, M, K فتعلقها (?) 22 D فراها
23 NO, is اعنى الحس المشترك.. والمتخيلة yok. 24 K انشاء 25 A by. 26 NO واحدة 27 D فترى (?)
28 is حمراء 29 K الصفراء 30 D y. is صفراء 31 D y. is صفراء 32 K,D بيضاء 33 is هذا
34 A النبى 35 D الاولياء عليهم السلام 36 NO عزيزة 37 D كلية (?) 38 NO المحمود 39 NO عواسن

الحواس والاشتغال[1] بتدبير البدن على عوقها عن التوجه[2] التام[3] الى عالم التجرد والاتصال بالمبادى العالية فينطبع فيها من صور المعقولات المنطبعة فى تلك المبادى بقدر صفائها ومناسباتها[4] لها[5] كمرآة[6] صقلت وحوذى بها ما فيه نقوش كثيرة[7] يترآى[8] فيها من تلك النقوش[9] بقدر صقالتها[10] وهؤلاء الكاملون متفاوتوا[11] الاحوال[12] فى ذلك[13] الاطلاع فمنهم من يتفق له شئ من ذلك احيانا ومنهم من يكون له اكثر وادوم والمتناهون[14] منهم هم[15] الانبياء[16] فانه يتيسر[17] لهم ملاحظة جميع ما يمكن للبشر ملاحظته[18] دفعة او قريبا من الدفعة ويتيسر[19] لهم الاخبار عن المغيب اذا طلب منهم اظهار آية فى كثير من الاوقات ولايتيسر[20] هذا لغيرهم[21] ولهم[22] خصلتان آخرتان[23] يمتازون بهما عمن[24] عداهم[25] احداهما[26] انهم قادرون على التصرفات فى الاجسام العنصرية تصرفات خارجة[27] عن العادة[28] لكونها[29] منقادة لاراداتهم كما ان بدن كل شخص منقاد[30] لارادته وهذا ليس بمستنكر اذ تعلق النفس بالبدن ليس تعلق الحلول والانطباع فيه[31] بل تعلق التدبير والتصرف فيه فكما جاز[32] ان تتصرف كل نفس[33] فى بدنها تصرفات اختيارية كقيامه وقعوده ونهوضه وصعوده وغير اختيارية كحمرة الخجل[34] وصفرة الوجل وارتعاده[35] عند اشتداد[36] خوفه وسقوطه[37] من مشى على رأس جدار عال او على جذع موضوع فوق هوّة[38] عند تصوره السقوط[39] مع انه[40] كثيرا مايكون ما[41] يقع عليه مشيه فى[42] الارض اقل عرضا[43] من ذلك واذا جاز[44] لكل نفس هذه التصرفات فى بدن وهو منقاد لها مع كونها خارجة عنه جاز ايضا ان تكون لنفس قوة التصرف فى ابدان كثيرة مع كونها خارجة[45] عنها

---

1 D الانتطال (?) 2 M توجه 3 M النائم 4 NO,İS,D مناسبتها 5 D له 6 İS لمرآت
7 İS كثير 8 İS ترای 9 D النفوس 10 İS صفاتها 11 NO سوفتو; İS متفاوته 12 D احوال
13 D تلك 14 M متناهون 15 A,M yok. 16 İS الانبياء عم 17 İS تيسر 18 NO ملاحظه
19 İS ملاحظة جميع، ويتيسر yok. 20 A تيسر 21 D بغيرهم 22 D لم (?); İS وان (?)
23 M, اخريان; NO,K اخربان; A آخران 24 M عما; D عن 25 D عداوهم 26 NO,A
احدهما; D,İS احديها 27 D,İS خارجية 28 NO,İS عن العادة yok. 29 İS لكونهما
30 D منقادة 31 NO,İS yok. 32 NO,İS وكما; A كما 33 D كل نفس yok. 34 D الجمل (?) 35 D
بالسقوط ارتصاده 36 M,NO,D استعداد 37 A,K سقوط 38 NO هوية (?); İS هوء (?)
40 İS ان 41 M,İS مايكون ما yok. 42 İS على 43 D عرض 44 İS جاوز 45 D خارجة عنه جاز ايضا yok.

فتحدث بارادتها امور خارقة للعادة[1] من رياح عاصفة وزلازل[2] شديدة وحرق اجسام وغرق اقوام الى غير ذلك ثانيتها[3] ان تكون قوتهم[4] المتخيلة[5] بحيث تتمثل لها[6] العقول المجردة تماثيل[7] واشباحا يخاطبونهم[8] بكلام مسموع منظوم[9] كما يرى[10] النائم فى رؤياه[11] الصادقة[12] اشخاصا يخاطبونه ويسمعونه كلاما منتظم اللفظ والمعنى ويظهر[13] ايضا[14] حقيقته[15] وصدقه[16] بعد ذلك وهذا ليس بمستنكر فان[17] من شان القوة المتخيلة ان تبرز المعقول المرتسم فى النفس فى معرض المحسوس[18] وتكسوها كسوة المشاهد[19] ثم تلقيه فى[20] الحس المشترك على صورة[21] المحسوسات المتأدية اليه من الخيال فاذا صار الانجذاب والاتصال[22] بعالم القدس ملكة لبعض[23] النفوس لتجردها[24] عن الشواغل البدنية وانقطاعها عن زخارف الدنيا الدنية[25] يتأتى[26] لها مشاهدة المعقولات فى اليقظة[27] بادنى توجه والحاصل ان النبى من كانت قواه الثلاث[28] فى اعلى درجة الكمال احداها[29] قوته العقلية النظرية فانها فى افراد الناس[30] متفاوتة فمنهم من يكتسب العلوم[31] بمشقة[32] عظيمة فى وجدان مقدماتها وترتيبها على ما ينبغى ومنهم من يسهل عليه ذلك على مراتب متفاوتة[33] ومنهم من لا يحتاج فى بعض النظريات[34] الى النظر والكسب بل يتنبه له[35] بتنبيه من غيره ومنهم من لا يحتاج الى التنبيه[36] من غيره بل ينتقل[37] ذهنه من تصوره[38] النتيجة الى المقدمات مرتبة[39] فيحصل له[40] من ذلك العلم بالنتيجة بطريق الحدس[41] ومنهم من تحصل له القوة القدسية[42] فيصير عنده[43] جميع العلوم النظرية او اكثرها[44] بمنزلة الاوليات فيلاحظها اما دفعة[45] او فى اقل زمان من غير استعانة بشئ ولكل من هذه الاحوال مراتب متفاوتة كما وكيفا[46] ومنهم من[47] ينتهى فى البلادة

---

1 D للعادات 2 D ز düşmüş لازل 3 A ثانيهما ; D وثانيهما (?) ; İS y. yeri boş. 4 A قويهم ; NO قولهم (قواهم okunabilir) ; İS قواهم ; D y. 5 D التحيلة 6 M, A بها 7 NO تماثل 8 D (?) يهاطبوهم 9 A منطو 10 İS يرى ان 11 M الرؤيا 12 İS, NO y. 13 İS اظهر 14 İS y. 15 K, T حقته 16 İS y. 17 NO iki defa. 18 D المحبوس (?) 19 D, İS المشاهدة 20 D الى 21 M, D صور 22 A الايصال 23 NO البعض 24 İS لتجرده 25 İS y. 26 İS ياتى 27 D النقطة (?) 28 D, NO, İS, A, K الثلث 29 NO, K, A, İS احديها ; D احديهما 30 İS الانسان 31 D العلم 32 A لمشقة 33 D ومنهم من.. متفاوتة yok. 34 D النظر مايشاء (?) 35 M يتنبه له y. 36 NO تنبيه ; D بل يتنبه.. التنبيه y. 37 İS ينقل 38 D تصور 39 M, K, D مترتبة 40 NO y. 41 M الحدث 42 İS له من ذلك 43 K عند 44 İS اكثر 45 M فى ازمنة 46 D ذكرنا ; NO كيف 47 NO ممن

الى حيث لا يتيسر[1] تفهم[2] شئ من النظريات له وان بولغ فى السعى لتفهيمه[3] أو لايفهم[4] منها الا شيئا يسيرا حكى ان واحدا[5] قرأ كتاب سيبويه فى النحو على السيرافى فلما[6] اتم الكتاب قال له اما انت فبارك[7] الله[8] عليك واما انا فلم أفهم منه حرفا فنفس النبى[9] عليه السلام هى النفس القدسية التى ارتقت[10] فى ذكائها وصفائها[11] الى حيث قدرت ان تلاحظ جميع الموجودات او اكثرها[12] فى اقل زمان واليها[13] الاشارة[14] بقوله تعالى كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ[15] مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ

ثانيتها[16] قوته العمالية[17] فانها ايضا فى الاشخاص[18] متفاوتة كمالا و نقصانا فمنهم من ليس له قدرة تامة على استعمال اجسام بدنه[19] وهى[20] لا تنقاد لارادته اما لكسل[21] غلب عليه او لسبب[22] آخر[23] ومنهم وهم الاكثر[24] ينقاد له بدنه وهو يتصرف[25] فيه كيف يشاء ومنهم من لا يقتصر تصرفه على بدن واحد بل له قوة التصرف فى ابدان واجسام كثيرة واكثر[26] فنفس النبى[27] هى التى بلغت [27] فى قوتها المتصرفة جدا[28] اذا تطلعت[29] الى[30] هبوب ريح او نزول مطر او هجوم صاعقة او خسف الارض بشخص[31] او قوم انقادت لها تلك الاجسام ونفذ[32] تصرفها فيها[33] ثالثتها[34] قوته المتخيلة فانها قوة من شانها التصرف فى صور المحسوسات الكائنة فى الخيال من طريق[35] الحس المشترك بالتركيب والتحليل بان تصور مثلا[36] انسانا ذا[37] رأسين او انسانا بلا رأس وفى صور[38] المعانى الجزئية الكائنة فى الحافظة من طريق القوة الوهمية[39] بان تبرز[40] الولى فى معرض العدو[41] والعدو فى معرض الولى و[42] فى صور المعقولات

---

1 A تيسر 2 A, K تفهيم 3 A ليفهمه ; İS لتفهيم 4 İS لاتفهيم 5 D, NO, İS احدا 6 İS فلم 7 K فتبارك 8 NO تعالى 9 M الشئ (?) 10 D, A, İS ارتفعت 11 İS y. 12 İS كثيرها 13 İS, NO اليه 14 D الاشارت. 15 A توقد 16 M وثانيتها ; A ثانيها 17 D العلمية 18 D الاستخلاص (?) 19 M, NO بدنية, İS بديه 20 D وهى y. 21 İS الكسل ; D الكل 22 NO, M, İS, D بسبب 23 NO, İS y. 24 D الاكثرون 25 İS منصرف 26 D, K y. 27 D النبى عليه السلام 27 M تلتفت 28 M جدا 29 D طلعت 30 D على 31 İS لشخص 32 NO بعد (?) 33 M, K, NO y. 34 M ثالتها ; İS وثالثتها 35 NO طريق den sonra القوة الواهمة بان الولى فى معرض العدو var. (Bu aşağıdaki bir parçadır). 36 İS y. 37 İS انسان ذى 38 İS صورة ; M y. 39 NO, İS الواهمة 40 NO y. 41 NO العدو تبرز (aslında noktasız تبرر). 42 İS و y.

ايضا بان تلبسها لباس[1] المحسوسات و تلقيها فى[2] الحس المشترك فتدركها النفس[3] فى صورة المحسوسات و يظنها[4] متأدية اليه على هيئتها من الخارج ولهذا سميت متصرفة ايضا و هى لاتسكن[5] عن العمل نوما و لايقظة فمتخيلة غير النبى لغلبة انجذابها فى اليقظة الى جانب صور المحسوسات و مايتعلق بها لاتتفرغ للاشتغال بصور المعقولات والتصرف فيها كثير[6] اشتغال[7] فاذا نام[8] صاحبها وركدت حواسه[9] عن جذبها الى جانبها حصل لها[10] زيادة فراغ للتوجه الى جانب المعقولات فلهذا يرى[11] اكثر الناس فى المنام ما لايرى فى اليقظة واما متخيلة النبى فقوية[12] على دفع مزاحمة[13] الحواس اياها وجذبها الى[14] جانبها وذلك لانقطاع[15] النبى عن عالم المحسوس وشدة توجهه[16] الى عالم القدس فلهذا يظهر له فى اليقظة كثيرا ما لايظهر لغيره فيها الا قليلا[17] هذا تقرير مذهبهم فى التأصيل[18] والتفريع[19] واستدلوا على الاصل اما فى العقول فبمثل ما مر فى الاستدلال على كون الله تعالى عالما بالاشياء من الدليلين لكن ثانيهما هنا لايجرى بالنسبة الى[20] كل عقل فيما هو مقدم[21] عليه و مبدأ له[22] بل فى معلولاته[23] و قد مر ما يرد على ذلك الاستدلال فلا حاجة الى ايراده[24] هنا[25] و اما فى[26] النفوس (1) و انه المتصود بالبحث هنا فقالوا قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية و انه لابد لكل حركة جزئية[27] من ارادة جزئية و ارادة الشئ لا تمكن[28] بدون تصوره فالنفوس الفلكية عالمة بكل حركة تصدر عنها و اذا[29] كانت[30] عالمة بالحركات كانت[31] عالمة بمسبباتها[32] اعنى الاوضاع الحادثة اللازمة للحركات و النسب اللازمة لتلك الاوضاع كالمقارنات[33] والتسديسات و التثليثات و غير ذلك لان العلم التام بالسبب يوجب العلم بالمسبب و انما لا يلزم من علمنا بالاسباب علمنا[34]

---

(1) اى علم النفوس (Bu ifade ve numaralama matbu metinde aynen böyle.)

1 D لناهى (?) ; بان تلبسها لباس iki yer. يليها صور 2 M الى 3 NO, M, K y. 4 D نطقا (?)

5 D تشك (?) 7 is كثيرة 7 NO, is استعمال 8 NO م yok. (نا) şeklinde. 9 NO, is جوانبها

10 NO, is له 11 NO اترى (?) 12 M قوية ، NO فقوة (?) 13 M مزاحمة 14 A iki defa.

15 M لارتفاع 16 A y. 17 M قليل 18 K, T التفاصيل (?) 19 D التفريع 20 D لى 21 D متقدم

22 D به 23 NO معلوله 24 D ايراد 25 is ههنا 26 فى M, K, A y. 27 M, NO y. 28 NO لالايا ?

29 is ان 30 NO كان 31 D عالمة بالحركات كانت yok. ; is y. 32 A لمسبباتها ; NO بمسببها (?)

33 is كالمقاربات 34 is بالاسباب علمنا yok.

بجميع المسببات لانا لا[1] نعلم جميع الاسباب وما نعلمه منها لا نعلمه علما تاما لان[2] توجه نفوسنا الى تدبير البدن وتزاحم الاشغال عليها وتجاذبها[3] الى المحسوسات المتخالفة عوقها عن العلم التام بالاسباب. و[4]لهذا اذا حصل لنا العلم بجميع اسباب شئ يحصل لنا العلم بوقوعه البتة كما اذا علمنا مثلا طلوع الشمس وكون ثوب رطب مقابلا لها وعدم غيم[5] او ساتر[6] آخر يحجب[7] شعاعها عنه فانا نعلم البتة انه سيجف[8] وحينئذ فهى عالمة[9] بجميع الحوادث الكائنة فى العالم لانها كلها مستندة[10] الى تلك الحركات و[11]مسببة عنها بواسطة تلك الاوضاع والنسب كما مرت اليه[12] الاشارة فى صدر الكتاب فهى عالمة بجميع الكائنات لا يعزب عن علمها مثقال ذرة فى الارض ولا فى السموات والاعتراض عليه انا لا نسلم ان حركات الافلاك ارادية بمعنى كونها بارادة نفوس الافلاك نعم[13] هى ارادية بمعنى انها بارادة الله تعالى وهذا لا يجديهم نفعا ولئن[14] سلم فلا نسلم توقف كل حركة جزئية على ارادة وتصور جزئيين[15] وقد مر بيان هذا فى المبحث السابق بما لا[16] مزيد عليه ولئن سلم فقولهم ان العلم التام بالسبب يوجب العلم[17] بالمسبب ما المراد[18] بالعلم التام بالسبب[19] ان ارادوا[20] به[21] تصور السبب[22] بكنهه فلا نسلم انه يوجب العلم بمسببه[23] وانما يكون كذلك لو كان السبب[24] لازما بينا للمسبب[25] بالمعنى الاخص وليس كل مسبب بالنسبة[26] الى سببه كذلك وان ارادوا به[27] تصوره[28] مع التصديق بانه سبب لذلك فلا نسلم ان هذا حاصل لنفس[29] الفلك ودلالة شبهتكم لا تعدو[30] عن انه لابد لتلك النفوس من[31] تصور الحركات[32] الجزئية وهذا التصور[33] لا يستلزم التصديق بكون الحركات اسبابا للاشياء الفلانية فكيف بالتصديق[34] بان

---

1 D لا y. 2 NO لان لا yer. لا . 3 D يجاذبها (?); is كادها (?) 4 NO و y; (is var). 5 NO غيم
6 D ساته (?) 7 is يحجم 8 D سيحف (?) 9 M علة (?) 10 NO مستند 11 A أو 12 is اليها
13 is y. 14 D وان 15 A, D حزئين ; K جزين 16 بما لا yer. is بلا 17 D العلى
18 is فالمراد 19 is بالمسبب 20 is ارادانه 21 D ان ; NO y. 22 is y. 23 NO المسبب
24 NO, K, D, is المسبب ; is المسبب به 25 is للسبب 26 NO y. 27 NO, D اراد به 28 NO تصور
29 D النفس (?) 30 NO تعدر (?); K تعدوا 31 NO مرة 32 NO الحركة 33 D y.; التصور .. الحركات iki defa. 34 D التصديق

تلك الاشياء ايضا اسباب لاشياء معينة اخر[1] وهكذا الى ما لا يتناهى
حتى[2] يلزم علمها[3] بجميع مايستند اليها من الحوادث الغيرالمتناهية على ان ما ذكروه[4]
لو فرض تمامه[5] فانما[6] يعطى علمها بمسبباتها لا باسبابها[7] و مباديها و مدعاهم[8]
نها عالمة بجميع الاشياء فشبهتهم[9] قاصرة عن مدعاهم و اما ما ذكروه[10] من التفريع
فليس الا خطابة[11] واهية ليس لها[12] مستند[13] الا[14] الى الوهم والحق اسناد مايراه
المذكورون[15] بل اسناد[16] جميع الحوادث الى ايجاد الله تعالى ابتداء بارادته و اختياره
اعتقاد[17] ان النبى[18] ياتيه فى يقظته الملك وهو جسم لطيف يتصور[19] بأية[19] صورة[20] ما
شاء[21] ربه تعالى المصور المنزه عن التصور[22] ويتلو عليه كلام الله تعالى[23] ويسمعه ويفهمه
كل ذلك على سبيل[24] الحقيقة لا بطريق التخيل و التوهم[25] و قد يرى ذلك الملك
غير[26] النبى ايضا ممن يكون[27] بحضرته و قد[28] لا يراه النبى ولكن يسمع كلامه ويفهمه
ويحفظه[29] و بعد التجاوز عن طريق الحق[30] والعدول عن سنن[31] الصواب فهنا[32]
احتمال اخر ليس بابعد[33] مما ذكروه بل هو عسى[34] ان يكون اقرب منه[35] وهو ان النفس
لانسانية[36] اذا كانت فى جوهرها من العالم الروحانى قابلة[37] للانتقاش[38] بصور
لكائنات[39] والعائق لها عن ذلك هو[40] الاشتغال بتدبير البدن وتوارد المحسوسات
عليها كما ذكر فاذا حصل لها نوع خلو[41] عن ذلك العائق وصفاء اما بسبب[42] النوم
او بسبب اخر لم لايجوز ان ينطبع فيها تلك الصور من الامور الخارجية[43] التى
تلك صورها وما الحاجة[44] الى ان يقال حصلت هذه الصور[45] من الصور
الحاصلة فى اشياء اخر وما الدليل على ذلك وما ذكروا[46] فى بيان امر النبوة
من[47] اختصاص النبى بالخصال[48] الثلاث[49] فغير تام مع اعترافهم[50] بان وجود النبى

---

1 is (?) اثر 2 NO فيه حتى 3 is عليها 4 NO ذكره 5 NO تمامه (?) 6 D فايما 7 D لاسبابها
8 A, M مدعاكم 9 NO, is فشبهتهم (?) 10 NO ذكره 11 NO خطاء; is حكاية 12 A, M, is y.
13 M, NO, K مستندا 14 NO, K, is y. 15 NO المذكور 16 NO فى الاسناد 17 NO اعتقاده; اعتقاد ايضا
18 NO نبى 19 K ثابتة (?) 19 D بتصوراته (?) 20 D y. 21 M, K يشاء 22 M, is y. 23 D,
K y. 24 D طريق 25 M الوهم 26 is عن (?) 27 NO يكن (?) 28 NO, is وقد yok. 29 NO y.
K يحفظ 30 is y. 31 is سيرة 32 is فهنهنا 33 is بالعد; D مما بعد (?) 34 D عن 35 is معه (?)
36 NO الانسى (?) 37 NO قابل 38 NO الانتقاش 39 M الكليات 40 D و 41 D خلق (?)
42 is سبب 43 M, K, NO الخارجة 44 NO الخارج 45 A الصورة 46 M, K ذكروه 47 NO y.
48 NO ما حصل 49 NO, is, D, A, K الثلث 50 is اعتراضهم

واختصاصه بما يميزه عن الكل واجب فى العناية الازلية و[1] اما ما ذكروا فى الخاصة الاولى[2] من ان النبى يطلع على[3] جميع ما يمكن اطلاع البشر عليه دفعة او قريبا من الدفعة مع عدم امكان اطلاع غيره[4] على مثل ذلك مع ان مذهبهم[5] ان النفوس متماثلة متفقة الحقيقة[6] فمشكل لان المتماثلين يجوز على كل منهما ما يجوز على الآخر[7] ويمتنع عليه ما يمتنع على الاخر واذا كان كذلك[8] فلا يتميز بهذه الخصلة النبى عن غيره مع ان حصول هذه الخصلة كما ذكروها للنبى غير ثابت بحجة قاطعة والاطلاع على البعض كما هو مقطوع به مشترك بينه وبين غيره فلا يكون مميزا[9] له وكذا ما ذكروه[10] فى الخاصة الثانية من التصرفات الخارجة[11] عن العادة[12] فى الاجسام العنصرية

فان هذا ايضا يقع[13] من الولى غير النبى كما يشاهد وينقل[14] بالتواتر بل مثل[15] هذا يقع عن[16] غير الولى[17] ايضا[18] باسباب مثل السحر الذى مبدؤه[19] تاثير النفس الانسانية فى جسم غير بدنها فان وقوع السحر وتاثيره مقطوع بهما شرعا وعرفا ومثل الطلسمات التى مبدؤها تمزيج[20] القوى السماوية بالارضية وذلك ان القوى السماوية فواعل للحوادث والحوادث[21] شرائط بها[22] تصير[23] قابلة لتاثير تلك القوى فيها فمن عرف تلك القوى والشرائط وقدر على الجمع بينهما تصدر منه آثار غريبة خارقة للعادة[24] ومثل دعوة[25] الكواكب التى مبدؤها[26] الإستعانة بالفلكيات فقط ومثل العلم بالخواص[27] وهو معرفة[28] خواص[29] الاجسام السفلية مثل جذب الحديد لحجر[30] المقناطيس وجذب[31] التبن للكهرباء[32] وانزال المطر للحجر[33] المشهور

---

1 A, K y. و 2 NO الاول 3 D عن 4 NO غير 5 M مذاهبهم 6 D فى الحقيقة 7 NO y. 8 is y. ايضا is ; يقع ايضا 13 D (?) العامه 12 D الخارجية 11 NO ذكروا 10 M مميز 9 K y. غير النبى كما... الولى 17 is من 16 A, is 15 NO, is y. ينتقل 14 NO y. يقع yok. ; NO يقع yok. 18 is y. 19 is مبداء 20 NO ممرج 21 is y. 22 is y. 23 is تطير (?) 24 NO العادة 25 NO دعوى 26 M هى 27 NO بالحواس 28 NO معروض 29 NO y. 30 M بالحجر 33 M y., is لكهرباء is ; المكهرباء 32 NO جزب 31 D بحجر D, is ; للحجر

فى بلاد ما وراء النهر فان عندهم حجرا[1] اذا القى فى الماء ينزل المطر[2] و لقد
وقع فى زماننا[3] انه شرب شخص فى سمرقند[4] من الماء الذى القى فيه ذلك
الحجر ثم اخرج منه من غير علمه[5] بحال ذلك الماء فدامت الامطار فى ذلك
البلد وقد[6] تواتر حتى ادت[7] الى الاضرار باهله فوقع فى خواطرهم[8] ان ذلك
بسبب الخاصة[9] التى عرضت[10] لهذا الشخص من شرب ذلك الماء
فطردوه[11] من البلد مع كونه من الاعيان المشاهير[12] فاذا[13] خرج من البلد اقلع[14] المطر ثم[15]
وانتقل الى الموضع الذى كان ذلك الشخص فيه[16] فاذا وقف اهل ذلك
الموضع على حاله طردوه[17] منه ايضا و هكذا كان حاله الى مدة[18] سنتين[19] تقريبا[20]
ثم زالت عنه[21] تلك الحالة[22] فرجع[23] الى سمرقند و مثل العزيمة التى هى الاستعانة
بالارواح الساذجة الى غير ذلك من اسباب[24] الامور الغريبة[25] و من
اظهرها و اشهرها الاصابة بالعين فانها امر[26] محقق[27] بدلائل الشرع[28]
والمشاهدة فعلم ان التصرف[29] الخارج عن العادة فى الاجسام العنصرية
ليس من خواص النبى و ما يقال ان الخاصة لا يجب[30] ان تكون
حقيقية[31] بل يجوز ان تكون اضافية ليس بشئ اذ[32] المقصود اثبات امور
للنبى[33] يمتاز بها عن غيره[34] و ما لم تكن الخاصة حقيقية[35] لا تميز[36] صاحبها
عن غيره ولا يرد علينا معاشر المليين فى المعجزات مثل[37] ما اوردنا عليهم
لانا نقول كل الامور بخلق الله تعالى و ارادته و لو لا يخلق[38] خارق العادة
عند دعوى النبوة كذبا[39] فمن اجتمع فيه دعوى النبوة وظهور خارق العادة[40]
على يده علم[41] انه نبى و تميز به عن غيره[42] مطلقا فهذا الاجتماع خاصة حقيقية[43]

---

1 NO حجر 2 D (s. 223 ten) المشهور فى بلاد ... المطر yok. 3 NO زمان 4 M بسمرقند
5 D علم 6 NO, K, D y. 7 is ادى 8 D خاطرهم 9 M, K, NO الخاصية 10 M عرفت
11 NO طرطوه (?) is طرحوه (?) 12 NO مشاهير 13 is بماذا 14 is فنى ; M قلع 15 D y.
16 NO y. 17 is طرحوه (?) ; NO طرطوه (?) 18 M y. 19 M سنين 20 is y. 21 M, K,
NO, A y. 22 is الحادثة 23 is ورجع 24 D y. 25 D القريبة (?) 26 فانهاامر yer M
27 is محقق 28 NO, is الشرايع 29 NO تصرف 30 NO يوجب 31 A, K حقيقته (?) اذ هو
32 D اذا 33 NO, is النبى 34 M غيرها 35 A حقيقته (?) 36 A, is يتميز 37 is y; NO مثلا
38 D بماخلق 39 is كذابا 40 D عند دعوى النبوة ... العادة yok. 41 is على 42 D غير
43 A حقيقته

للنبى[1] من غير اشكال و اما الفلاسفة فلما قالوا بتماثل[2] النفوس و بان
المتماثلين متكافئان[3] فيما يجب لهما[4] ويمتنع عليهما فلا محيص[5] لهم[6] عما
اورد[7] عليهم فى الخاصتين و اما ما ذكروه فى الخاصة الثالثة ففساده
اظهر من ان[8] يخفى اذ هو تنزيل للنبوة[9] التى هى اشرف احوال الانسان
قدرا وخطرا[10] فى اخس[11] المراتب و هى ان اوامر النبى ونواهيه مبنية
على خيالات محضة لاحقيقة لها و اوهام بحتة[12] لا اصل لها
ككلام[13] المبرسمين[14] والمجانين[15] اذ[16] ظهور المجردات فى صور محسوسة[17]
وصدور الصوت عنها حقيقة محالان باعترافهم ثم كيف تطابقت
متخيلة[18] جميع الانبياء على ابراز الحق بزعمهم من قدم العالم
وكون صانعه موجبا بالذات وعدم جواز صدور[19] متعدد من المبدأ الاول الى
غير ذلك فى معرض ما ليس بحق من الكلام الدال على حدوث
العالم وان الاول[20] تعالى موجد[21] الجميع بالاختيار و امثال ذلك
مما هو خلاف آرائهم الباطلة[22] و لم[23] اجمع الانبياء المبعوثون[24]
لصلاح[25] العالم و ارشاد الخلق الى الحق على عدم بيان المراد من
ذلك الكلام بيانا[26] واضحا بحيث لايقع الخلق كلهم الا شرذمة قليلة
لهم الفلاسفة فى الجهالة و الضلالة و هل[27] يرضى
عاقل من نفسه ان يتكلم بهذا او يقبله[28] بعد[29] اعترافه بالنبوة
وبان[30] الحكمة[31] فيها هداية الخلق لكن من لم يجعل الله[32] له نورا فما له من نور[33] .

---

1 NO المعنى (?) ; صلى الله عليه وسلم D 2 D بتماثيل ; NO تماثل 3 D متكنافيان (?) 4 D لها 5 D
مخلص ; K محتص 6 A لهما 7 D اور (?) 8 NO y. 9 NO لنبوة 10 NO, yer. أو 11 NO
(?) المرتسمين is ; المرسم D ; المبرسين K 14 لكلام D 13 بحته D 12 الحس D ; اخص
15 NO المهانين 16 D ان 17 M الصور المحسوسة is ; لمحسوسة (?) 18 M متخيلات
19 K, A, M y. 20 A المبدأ الاول 21 NO, is يوجد 22 is الباطنة ; NO للباطلة (?)
23 NO ولو 24 NO المبعوسون 25 NO, is بصلاح M ; اصلاح 26 NO بناءً (?)
27 M وهل وعلى وهل Ueklinde. 28 M يعقله ; NO يقبل 29 D بغير 30 D بيان
31 is الحكم 32 NO لله 33 M, K نوره .

المبحث السابع عشر[1] في[2] بيان ان ترتب الموجودات[3] بعضها على[4] بعض هل هو[5] لعلاقة عقلية وعلية[6] حقيقية بينها ام لا[7]. فعند من ذهب من المليين الى ان للحدوث دخلا[8] في الاحتياج الى المؤثر[9] ليس موجودا لذاته علة لموجود[10] اصلا وعند من ذهب الى ان علة الاحتياج اليه[11] هو الامكان وحده واثبت الصفات[12] الحقيقية لله تعالى فذاته تعالى[13] علة لتلك الصفات واما سائر الممكنات فالحق كما مر ان[14] الكل مستندة[15] الى ايجاد الله تعالى ابتداء باختياره بلا ايجاب ذاتي منه[16] ولا علية حقيقية لبعضها بالنسبة الى بعض نعم جرت[17] عادته تعالى لحكمة[18] خفية لا يعلمها الا هو بترتب[19] بعضها على بعض بحيث[20] لا يتخلف الاول عن الثاني الا قليلا مع قدرته التامة على ايجاد كل منهما بدون الآخر وعلى جعل الثاني مترتبا على الاول وعلى جعل الاول مترتبا على ما يترتب عليه ضده مثلا يجوز[21] في نفس الامر ان يترتب[22] احتراق[23] القطن على ملاقاة[24] الماء له[25] و[26] عدم احتراقه[27] على ملاقاة[24] النار له[25] من غير تفاوت بين هذا وبين ما هو الواقع الآن بالنظر الى طبيعتي[26] الماء والنار ولو جرت عادته تعالى بهذا و[27] استمرت مشاهدته ثم لاحظ[28] ملاحظ احتراق[29] القطن بالنار وعدم احتراقه[30] بالماء لكان يستبعده[31] كما يستبعد الآن عكسه[32] نعم لايجاد بعض الاشياء شرائط لا يمكن ايجادها بدونها كايجاد العرض فانه لا يمكن بدون وجود محل له واما الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الموجودات من حيث ذواتها بعضها علة حقيقية[33] لبعض واثبتوا بين الممكنات ايضا تلك العلية فكلهم متفقون على ان العلة الاولى هي[34] واجب الوجود فانه بحسب[35] ذاته علة[36] موجبة لوجود الممكن الاول[37] منه وقد مرت اشارة الى مذهبهم في صدور الممكنات بعضها عن بعض وعلية بعضها لبعض الى العقل العاشر الذي يسمونه المبدأ الفياض والعقل الفعال كما مر[38] واما الموجودات العنصرية ففي كلامهم[39] في ان فاعلها

---

1 K السابع عشر rakamla (١٧) şeklinde. 2 NO, A, D, K y; İS المبحث السابع عشر في yok. 3 K,T الموجودات (?) 4 NO iki defa. 5 İS y. 6 İS y. 7 D لا y. 8 D فعلا 9 NO, İS العلة 10 NO لموجودات 11 D y. 12 D y. 13 M فذاته تعالى yok. 14 İS كما ان y. 15 İS مستند 16 İS y. 17 D قدجرت 18 M بحكمة 19 A, D بترتيب 20 D y. 21 K لا يجوز 22 A,K ترتب 23 İS احراق 24 D ملاقات 25 NO y. 26 NO أو 27 İS احراقه 25 İS النارله yer. النازلة (?) 26 NO طبيعة 27 NO أو 28 D يلاحظ 29 İS احراق 30 İS احراقه ; D احتراق 31 A يستبعد 32 NO عكس ; K,T عليه (?) 33 D y. ; A tashihle kaldırılmış. 34 M, NO, D y. 35 NO بحيث (بحسب de okunabilir ?) 36 D علة مستقلة 37 M y. 38 İS y. 39 İS كلهم

اى شيء نوع اختلاف واضطراب ففى مواضع من كلامهم[1] ان طبائع بعضها علة فاعلية لبعض كما يقولون الخفة علة للميل الى المحيط[2] والثقل علة للميل الى المركز[3] و الجسمية علة للتحيز وطبيعة الماء علة للبرودة وطبيعة النار علة للسخونة الى غير ذلك ومرادهم العلة الفاعلية المستقلة تشهد بهذا احكامهم لمترتبة[4] على هذه الاعتقادات و فى اكثرها ان العلة الفاعلية لجميع[5] ما فى عالم[6] العناصر من الصور و الاعراض بل[7] للنفوس[8] البشرية ايضا هى[9] المبدأ الفياض و سائر ما[10] يتوقف عليه وجوده هذه الاشياء شروط[11] و اسباب معدة[12] يحصل بها لتلك الاشياء استعداد الوجود وقابليتها[13] له و فيضانها[14] من المبدأ[15] على ما هى لائقة[16] به واما الفاعل للكل فهو المبدأ لا غير فناسب[17] ان نجعل[18] المبحث ثلاثة[19] فنون لابطال قولهم الاول[20] و لابطال قولهم الثانى ولدفع[21] ما اوردوه[22] على المذهب الحق[23]

الفن الأول[24] قالوا طبائع الاشياء علل[25] فاعلية لامور وجودية ما فى ذوات[26] تلك الاشياء كيبس النار و سخونتها و اما فى غيرها كجفاف[27] مجاورها واحتراقه[28] و لامور عدمية كعدم قبول الفلكيات الخرق و الإلتيام[29] وعدم صلوح الجماد للتكلم[30] ويحكمون باستحالة تخلف هذه الآثار عن تلك الطبايع ولهذا ينكرون او يأوّلون[31] بعض معجزات الانبياء[32] كعدم تأثر بدن ابراهيم عليه السلام[33] بنار نمرود وانشقاق[34] القمر و تسبيح[35] الحصى[36] وغير ذلك اما عدم قبول الفلكيات[37] الخرق[38] فيوردون عليه شبهة فى صورة البرهان العقلى وليست بتامة كما تبين[39] فى موضعه و لا نشتغل هنا[40] بنقلها و تزييفها تحرزا[41] عن الاطالة و السامة[42] واما فى غيره

---

1 is ان كلامهم هكذا فى الاصل والظاهر ان تكون العبارة هكذا- الخفة علة للبعد عن المركز والثقل علة للميل الى المركز (١٢ مصحح). (s. 220). 2 M not: 3 M المركز .. والثقل y. 4 is المرتبة 5 is, A بجميع. 6 is y. 7 D y. 8 D النفوس 9 is ح = (حينئذ) 10 M, A ماهو 11 M, A بشروط 12 M هذه 13 D قابلية ما 14 M فيضها نها (?) 15 NO المنشا; is iki defa. 16 D لاتقوية 17 is فيناسب 18 M يجعل; D يحصل 19 D, NO, is, K, A ثلثة 20 NO و y. 21 is والدفع 22 D, K اورده M اورودة (?) 23 NO, M, D y. 24 M y. yeri boş. sayfa altında not olarak بياض فى الاصل ولعله الفن الاول فى ابطال القول الاول (١٢) ibaresi var. (s. 220). 25 is علة 26 D الذوات (?) 27 NO كجفاف (?) 28 is احراقه; D احتراق 29 NO التيام 30 D المتكلم; NO والمتكلم 31 D يؤولون; is يأذّلون (?) 32 D عليهم السلام; A بياء عم 33 A, is عم 34 K انشاق (?); T الشقاق 35 D تشبيح 36 D الحطى 37 NO, is الفلك 38 D, A, is للخرق 39 D نبين; A يتبين 40 is ههنا 41 NO كرر له 42 is والسامة y.

فلا دليل لهم على[1] ما ذكروا الا[2] ما شاهدوا مرارا[3] من ترتب شئ على شئ وهذا لا يدل على العلاقة العقلية والعلية الحقيقية بل على السببية العادية ولا نزاع فيها وانما الكلام فى استحالة التخلف وهم معترفون بجواز خرق العادة بل بوقوعه[4] والعادة عبارة[5] عن الامر المستمر المشاهد مرارا وكثير من خوارقها مما لم[6] يقع قبله مثله[7] بل استمرت[8] العادة على حالها الى زمان[9] وقوع ذلك الخارق فمن اين علم ان احراق النار للقطن[10] ليس من العاديات التى استمرت مع جواز وقوع خلافها غايته انه لم يقع الى الآن او وقع من قبل لكن لم يسمع[11] به لوقوع زمان متطاول[12] فى البين[13] فان ادعوا الضرورة فى ان ترتب الشئ على الشئ يفيد[14] العلم[15] بعلية الثانى[16] للاول[17] فهى ممنوعة[18] اذ دعوى[19] الضرورة مع خلاف اكثر العقلاء غير مسموعة كيف وهم ايضا قائلون فى اكثر المواضع[20] ان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لا غير فهم[21] ايضا معترفون بان هذا الترتب[22] لا يوجب العلم بالعلية والمعلولية فضلا عن كونه ضروريا[23] او نظريا[24] فتحقق انه لا وجه لحكمهم بعلية تلك[25] الطبايع كما ذكر وهو المراد ببطلانه هنا مع انه مبنى على نفى كون الله تعالى فاعلا مختارا للجميع وهذا باطل كما تبين[26] فى مواضعه[27]

الفن[28] الثانى[28] قالوا كل الحوادث فى[29] عالمنا هذا اثر[30] المبدأ الفياض وهو المتصرف فى هيولى العناصر بافاضة[31] الصور والاعراض والنفوس[32] عليها[33] وهو دائم الفيض بمقتضى ذاته لا بخل فيه[34] ولا عدم[35] وانما يتأخر[36] ما يتاخر[37] من الفيض لعدم تمام استعدادات[38] المحل له فان وجود كل حادث موقوف على استعدادات

---

1 D y. 2 is الا yer. لا 3 D امرارا 4 K لوقوعه 5 is y. 6 is لا 7 NO y. 8 NO استمرار 9 A زوال (?) 10 NO القطن 11 A نسمع 12 NO مطاويل 13 NO فى البين y. 14 D يقيد 15 NO يفيد العلم y. 16 is بالعلية الثانى D ; الثانى 17 NO الاول 18 is ممنوع 19 NO دعوا 20 is المواقع 21 D لاغيرفهم yer. لاعترافهم (?) 22 D, is الترتيب 23 D ضروريا 24 D نظرا 25 NO y. 26 K, is بين ; D نبين 27 is موضعه 28 is y. yeri boş. M y. yerinde dipnota gönderme, not: بياض فى الاصل ولعله الفن الثانى فى ابطال القول الثانى. 29 is مع 30 M y. 31 is باقية 32 D النقوش 33 is y. 34 D محل 35 D ولاعدم y. 36 NO ساتر 37 M مايتاخر y. 38 is استعداد

متعاقبة لانهاية لمبدئها واردة[1] على المحل اعنى الهيولى او[2] الموضوع او البدن مستندة الى الحركات الفلكية[3] السرمدية وبواسطتها يقرب الحادث من الوجود قربا متدرجا ويستعد المحل لقبوله[4] كذلك الى ان ينتهى الى استعداده[5] القريب الذى لايحتاج بعده الى شئ آخر فحينئذ يفيض من المبدأ ذلك الحادث على المحل وبواسطة تلك الاستعدادات[6] تختلف آثار المبدأ مع كونه واحدا[7] بالذات وقد يكون بعض الشروط ايضا متحدا مع اختلاف الاثر كمقابلة شعاع الشمس فانها[8] تجعل ثوب القصار ابيض ووجهه اسود وتلين الشمع وتصلب الطين هذا[9] قولهم الثانى وهو اوهن[10] من الاول لان الترتب[11] المذكور هناك كان سببا لتطرق شبهة العلية[12] واما هنا فليس بشئ[13] اصلا يصلح[14] لان يتوهم دليلا على ما ذكروه ومن اين علم ان فاعل تلك الحوادث ليس العقل الاول او واحد[15] آخر من المبادى التى هى اعلى من العقل العاشر ومن اين علم عدم تعدد الفاعل للعنصريات[16] كما للفلكيات[17] مع كثرة[18] الاولى[19] وقلة الثانية[20] ومن اين علم كون هذا[21] العقل موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار فان شيئا من هذه الاحكام ليس له دليل اصلا وما ذكروه فى معرض الدليل على كون البارى تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار فمع عدم تمامه[22] لاجريان له ههنا قطعا ثم ان قولهم هذا ناقض[23] لكثير من قواعدهم منها حكمهم بان حركة الثقيل الى صوب المركز والخفيف الى جانب المحيط طبيعية[24] لان مبدأ هذه الحركة[25] اى فاعلها على هذا[26] القول هو[27] العقل لا طبيعة الثقيل او[28] الخفيف اذ حكموا بان كل الحوادث السفلية منه

---

1 D وارادة (?) 2D و 3 İS Y. 4 İS لقوله 5 D استعدادات 6 NO الاستعداد 7 D واحد 8 NO, İS فانه 9 İS وهذا 10 M, D, İS الهون ; NO اوه (?) 11 D الترتيب 12 D الفعلية 13 D, A, K شئ 14 M, K Y. 15 K, M واحدا 16 D لعنصريات 17 D لفلكيات 18 D كثر 19 NO الاول 20 D الثانى 21 İS هذه 22 İS اتمامه 23 D, İS ناقص 24 İS الطبيعية 25 NO هنا 26 M, K, A Y. 27 NO و 28 D و

و هو مبدأ و فاعل لها[1] و منها حصرهم الحركات و الميول فى الطبيعية والقسرية والارادية لان حركات الاجسام السفلية و ميولها[2] على هذا التقدير ليست[3] طبيعية كما ذكرنا اذ المبدأ خارج عن[4] المتحرك[5] و لاقسرية لوجهين[6] احدهما انهم فسروا الحركة القسرية بما يكون مبدؤها خارجا عن المتحرك وممتازا عنه[7] فى الوضع وكذا فى الميل القسرى والقيد الثانى منتف هنا[8] اذ لا وضع للعقل[9] وثانيهما انهم شرطوا فى الحركة و الميل القسريين ان يكونا[10] على خلاف[11] الميل الطبيعى فلما لم يكن ميل[12] طبيعيا لم تكن حركة قسرية[13] ولا ميل قسريا[14] ولا ارادية سيما حركات[15] الجمادات لان الحركة[16] الارادية ما تكون مع قصد المبدأ[17] [18]واختياره[19] وكذا[20] الميل الارادى والمبدأ عندهم موجب لا مختار ومنها حكمهم بان كل جسم[21] له حيز طبيعى بمعنى[22] انه اذا خلى وطبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما هو خارج عنه لكان له مكان معين لا ينتقل عنه الا لقاسر[23] ولو وقع خارجا عنه[24] لكان طالبا له حتى لو ارتفع المانع لعاد اليه بطبعه

و وجه التناقض[25] ان حصوله فى ذلك المكان من اعراضه و المفروض ان فاعل جميع الاعراض[26] هو العقل الفعال[27] فلا يكون مقتضى طبع الجسم والا لاجتمع[28] علتان مستقلتان على معلول واحد وهو محال الفن الثالث[29]

قالوا[30] للمليين ان ما زعمتم من استناد[31] الحوادث كلها الى الفاعل المختار مستلزم[32] لاشياء مستبعدة[33] و امور[34] مستنكرة لا يقول بها[35] عاقل و لا يقبلها قابل[36] وذلك لان طرفى المقدور[37] فى صحة تعلق الارادة بهما متساويا النسبة[38] وبعد تعلقها[39] باحدهما[40] جاز فى كل آن ان يتغير و يتعلق بالآخر وحينئذ

---

1 NO y. 2 İS سبئها 3 İS ليس 4 D من 5 İS المحرك (?) 6 M بوجهين
7 İS فيه 8 İS ههنا 9 M,A للفعل 10 İS يكون ما ; D يكون 11 İS الخلاف 12 NO مثل (?)
M الميل ; D ميلا 13 İS قـــر 14 A ولاميل قـــريا yok. 15 D y. 16 D الحركات
17 İS اقتصد 18 İS و yer. او 19 D اختيارا. 20 NO, İS كذلك 21 İS جسم طبيعى (?) 22 A
لمعنى 23 D, K القاسر ; İS لمانع 24 NO y. 25 D التناقضوا (?) 26 D الاغراض
27 D الفعل 28 D لاجمع ; NO لايصح جميع 29 İS y. yeri boş bırakılmış; M y. dipnot-
ta بياض فى الاصل ولعله الفن الثالث فى دفع ما اوردوه على المذهب ibaresi var. 30 A انهم قالوا
31 M, İS اسناد ; NO iki defa. 32 A يستلزم 33 NO مستبعد ; İS متعددة 34 İS امورا 35 NO لها
36 NO قايل 37 D المعرود 38 İS لنسبة 39 D تعلقا 40 D باحدها

يرتفع الوثوق بعلومنا البديهية والنظرية المتعلقة بالممكنات قطعا اذ يجوز ان يكون امامنا جبال[1] شواهق[2] عليها نيران مشتعلة واشجار مرتفعة[3] و[4]على يميننا جنان ذوات افنان واشجار وحدائق وعلى يسارنا رياض وحياض[5] وازهار وشقايق و ورائنا طبول هوائل و بوقات[6] بوائق وعلى رؤسنا طواويس ولقالق وتحتنا زرابى[7] ونمارق[8] وفى ابداننا[9] مقامع[10] و مطارق[11] الا انا لانرى[12] شيئا منها ولا نسمعه[13] ولا نحس به لعدم ارادة[14] الله تعالى[15] خلق علمه[16] فينا ويجوز ايضا عليها نيران مشتعلة واشجار مرتفعة لم يرد الله تعالى[17] ان نراها فلم يخلق فينا رؤيتها وان يكون قدامنا طبول هائلة واصوات علية لم يخلق فينا سماعها[18] وان[19] تصير اهل السوق حكماء فضلاء واقمشتهم كتبا حكمية[20] وصحفا الهية[21] وان تصير اوانى[22] البيت مشايخ هادا[23] عبادا[24] و ذبابه[25] شبابا[26] شدادا الى غير ذلك[27] مما لا يتناهى عدادا فلم نتيقن[28] خلافها لامكان جميع ذلك وجواز تعلق ارادة[29] الله تعالى بها بعد غيبتنا عن[30] السوق والبيت وكذا[31] يلزم ان لايكون شئ من علومنا البديهية و الحاصلة بالنظر لا فى الالهيات[32] ولا فى غيرها يقينيا[33] بل مجزوما[34] به[35] ايضا لانه[36] يجوز عندكم ان لايخلق الله تعالى فينا العلم بالامور الضرورية ولو بعد اسبابها ولا[37] العلم بالنتيجة ولو بعد النظر الصحيح بل خلق فينا الجهل بها[38] فلا يكون ما وقع[39] فى ذهننا[40] بالضرورة او بعد[41] النظر مجزوما به و فساد هذه اللوازم غنى[42] عن البيان

والجواب ان مثل ما اوردتموه[43] علينا[44] وارد عليكم ايضا فانكم معترفون بان طرفى الممكن بالنظر الى ذاته متساويان بالنسبة الى الوقوع[45] وايهما[46] يقع يقع[47] لمرجح[48] والمرجحات[49] من وجود[50] الاسباب والشرائط وارتفاع الموانع كثيرة كثرة[51] لايرجى

---

1 A جبا 2 M شاهقة 3 M عليها نيران.. مرتفعة y. 4 NO و y. 5 K y. 6 D معرفات 7 İS ررات (?) 8 D نماريق 9 K ايدينا ; NO ايدنا (?) 10 D مقاطع 11 İS مقاطع 12 D لا y. 13 İS نسمع 14 NO اراده 15 K, A, D y. 16 İS علم 17 A y. 18 NO, İS, D, K, T y.; A'de yazılmış ve üstü çizilmiş. 19 A وان y. 20 İS حكميا 21 İS الهيا 22 تصير اوانى yer. İS ; يصروانى D يصيروالى 23 A زها "د"sız. 24 A y. 25 M والذبابة ; İS درباد (?) ; وبانه 26 A سانا 27 NO غيرذلك y. 28 NO سفن 29 NO اراده 30 NO y. 31 NO كذا نعلم 32 NO, İS يقع النظريات 33 D يقينا 34 NO مجروما 35 NO y. 36 D لان 37 D لا y. 38 NO y. 39 İS يقع 40 D ذهنا بعد 41 D y. 42 İS غنية 43 D اردتموه 44 İS y. 45 İS الوقوع واللاوقوع 46 İS راجح والمرجحان yer. يقع لمرجح والمرجحات İS; المرجحان 49 D مرجح 48 NO 47 D y. وايهما واللازم وايهما يقع مرجح NO ; انهما 50 NO وجوب 51 D, A كثيرة ; NO, İS y.

ضبطها كيف وانتم تقولون لكل حادث معدات لا نهاية[1] لها[2] من جانب المبدأ
فكيف يتصور ضبطها لاحد واذا[3] كان كذلك فلعل شيئا من شرائط رؤية
الجبال وما شابهها[4] من المذكورات يكون مفقودا[5] فلهذا لا نراها[6] مع كونها
موجودة هنالك فلا يكون علمنا بعدمها يقينيا[7] بل مجزوما به ايضا وكذا الحال
في عدم سماع الاصوات والاحساس بالاشياء المذكورة واذا جوزتم الكون
والفساد وعموم[8] فيض[9] المبدأ[10] وكثرته[11] بحسب كثرة الاستعدادات[12] فيجوز
ان يحصل لاهل السوق في زمان غيبتنا عنها[13] استعداد تلك الحكم
والفضائل لسبب[14] لا نطلع عليه وان كان على خلاف العادة فانكم
معترفون بامكان خرق العادات فتفيض من المبدأ هي عليهم ولا شيء فيه
غير[15] الاستبعاد للألف بالمعتاد[16] ويجوز ان تخلع هيوليات[17] اقمشتهم[18] صورها[19] وتلبس
صور الكتب والصحائف لوقوع[20] اسباب[21] ذلك وكذا الكلام في اواني[22]
البيت وذبابه وكذا انتم معترفون بان الحس قد يغلط ولا سبيل لكم
الى عدم الاعتراف به فان كل احد يعلم انه[23] يرى القطرة النازلة في الهواء
خطا مستقيما مستطيلا والشعلة الدائرة دائرة والشجر[24] المنتصب[25] على الشط
منتكسا[26] في الماء والحلقة الصغيرة[27] المقربة من[28] العين كالخاتم[29] دائرة عظيمة
والعظيمة من بعيد[30] صغيرة وامثال هذه[31] كثيرة بحيث لا مجال لانكارها
فلا يكون شيء من ادراك المحسوسات يقينيا[32] لان امكان الغلط في جميع
صور ادراك المحسوسات ثابت ومع امكان الغلط لا يحصل اليقين
واذا لم يكن شيء من ادراك المحسوسات[33] علما يقينيا[34] فلا يكون شيء

---

1 NO لانها 2 NO y. 3 is فاذا 4 NO شابهها ; يشابهها is 5 D معقودا 6 D يراها
7 D يقينا 8 NO زعموا 9 is فيضان 10 NO المعدار 11 NO و y. 12 D الاستعداد
13 is y. 14 A بل لسبب 15 D عند 16 NO, is المعتاد 17 M, is هيولات 18 is احمشتهم ;
D قيمتهم 19 NO صنورها (?) 20 M لووقع 21 D الاسباب 22 NO اواني 23 D ان
24 is الشجرة 25 A المفتصب 26 D منعكسا 27 NO y. 28 NO y. 29 D الختم 30 D,
A بعد 31 NO هذا 32 D, is يقينا 33 is ثابت وسع امكان الغلط المحسوسات yok. 34 D يقينا

من العلوم[1] يقينيا[2] لان جميعها[3] فروع ادراك الحواس و مبنية عليه والمبنى[4] على غير اليقيني لا يكون يقينيا[5] ضرورة وانما قلنا جميع العلوم فروع ادراك الحواس لان الانسان في مبدأ فطرته[6] خال عن[7] الادراكات[8] كلها ثم يحصل له الاحساس بالجزئيات فاذا استعمل الحواس فيها تنبه[9] لمشاركات بينها ومباينات كما اذا احس بافراد[10] من الحرارة يتنبه[11] لمشاركة بينها[12] واذا احس بالحرارة مع البرودة يتنبه[13] لمباينة بينهما[14] وانتزع منها صورا كلية[15] يحكم ببعضها[16] على بعض ايجابا او سلبا اما ببداهة عقله[17] كما في البديهيات[18] او بمعونة شيء آخر من تجربة او سماع[19] او نظر كما في باقي[20] الضروريات وفي[21] النظريات فتبين[22] ان الالزام وارد عليكم ايضا فما هو جوابكم فهو جوابنا والجواب عن الكل ان امكان عدم حصول العلم[23] بشيء[24] في نفس الامر وامكان عدم ذلك الشيء فيها لا ينافي حصول[25] العلم به علما يقينيا[26] اما بخلق الله تعالى فينا[27] اليقين به كما هو الحق او بسبب آخر كما هو زعمهم فنعلم[28] ذلك الشيء قطعا ولا نتردد[29] فيه مع انا نعلم ان نقيضه ممكن وعدم علمنا[30] به[31] ايضا[32] ممكن فاني[33] اعلم قطعا[34] ان مماسي[35] الآن[36] قلم وقرطاس واعلم قطعا انه لا يحتمل ان لا يكون كذلك[37] مع اني[38] اعلم قطعا انه يمكن في نفس الامر ان لا يكونا[39] الآن مماسين[40] لي ومن انكر هذا[41] فهو مباهت[42] لا يستحق المخاطبة وهذا الجواب على رأي اهل الحق في غاية الوضوح اذ لا بعد في ان يخلق الله تعالى في العبد[43] العلم اليقيني باحد طرفي الممكن[44]

---

1 D العلم ; K المعلوم 2 D يقينا 3 is جميع 4 is المبتنى 5 D يقينا 6 A الفطرة 7 is من 8 is الادراك 9 M, is, NO, D يتنبه 10 M باقية اذ ve buna bağlı dipnot: هكذا في الاصل ولعله اذ احس بالنارمع الحرارة (s. 226). 11 NO, is تنبه 12 M بينهما 13 is تنبه 14 D بينها 15 NO الكلية 16 M لبعضها 17 is, D عقل ; A عقلية 18 D بالبديهيات 19 is استماع 20 A, is y. 21 NO, is y. 22 is فتعين 23 M y. 24 M, K, NO بشيء في نفس الامر yok. 25 D حصول شيء 26 D يقينا 27 D y. 28 is, D فيعلم 29 D, NO, is تردد 30 D علما 31 D y 32 D بايضا (?) 33 is فانه 34 A, M y. 35 is مماسي ; D مماشي 36 is y. 37 is y. 38 is انا 39 NO, D يكون 40 D مماتبين (?) ; NO مماسيو (?) 41 is انكره 42 is مناهب ; NO مناعب . 43 NO في العبد y. 44 D المكين (?)

مع علم[1] العبد[2] بامكان الطرف[3] الآخر لان علم[4] العبد[5] لا مدخل له بالعلية في حصول علم آخر او[6] في[7] انتفائه[8] بل كل من الله تعالى[9] ابتداء و اما الذاهبون[10] الى استناد[11] العلوم الى المقدمات العقلية فيتطرق على رأيهم الشبهة في[12] ان الشخص اذا كان عالما بامكان عدم الشيء الآن كيف يتيقن[13] بوجوده[14] الآن وجوابها ما حررناه[15].

---

1 D عدم العلم 2 D y. ; NO العبد في العبد 3 M طرف 4 D عدم العلم 5 D y.
6 D, is و 7 NO, is y. 8 NO انتفاء 9 is, NO, K y. 10 D الزاهنون
11 is اسناد 12 NO y. 13 D, is يتقين 14 NO موجودة 15 A قررناه

المبحث الثامن عشر[1] في[2] بيان ان النفس الانسانية هل هي مجردة ام لا
والمراد من التجريد[3] ان لا تكون متحيزة ولا حالة في متحيز[4] والمقام
يستدعي ان يبين[5] اولا معنى النفس[6] و ما يتعلق به فنقول انهم[7]
اثبتوا النفس للافلاك والنباتات والحيوانات[8] والانسان وعبّروا
عن نفوس الثلاثة[9] الاخيرة بالنفوس الارضية وزعموا ان اطلاق[10]
النفس عليها وعلى النفوس الفلكية بالاشتراك اللفظي
اذ لا يوجد مفهوم شامل للقبيلين[11] صالح لان يعرفا به قال الامام
الرازي في شرح الاشارات اطلاق لفظ النفس على الارضية
والسماوية عند الشيخ بالاشتراك المحض لانه لو[12] فسر[13]
على وجه تندرج فيه النفس الفلكية لم[14] تندرج فيه النفس النباتية
وبالعكس فلهذا[15] قال النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية ولم يقل
في النفس مطلقا فبناء على هذا ميزوا بينهما في التعريف فعرفوا
النفس الارضية[16] بانها[17] كمال اول لجسم[18] طبيعي آلي ذي حياة[19] بالقوة
ومعنى الكمال ما يتم النوع وهو[20] قسمان لانه اما ان يتممه[21] في ذاته
ويسمى كمالا[22] اول ومنوعا كالصورة[23] السريرية[24] مثلا واما في صفاته
ويسمى[25] كمالا ثانيا كالحركة والوضع وسائر الصفات فالكمال الاول
يتوقف عليه النوع والكمال الثاني يتوقف على النوع فقولنا
كمال جنس وبقيد[26] الاول خرجت الكمالات الثانية وبقولنا
لجسم[27] خرجت منوعات المجردات والاعراض وبقولنا طبيعي خرجت

---

1 İS المبحث الثامن عشر في y. yeri boş 2. NO, A, K, D y. 3 İS التجرد 4 NO, İS المتحيز 5 A نبين
6 NO المعنى 7 İS لانهم 8 İS للحيوانات 9 NO, İS, K, A, D الثلثة 10 D الطلاق ; NO لطلان
11 D, İS للقبيلتين 12 M y. 13 NO iki defa 14 M ولم 15 M, D, NO ولهذا 16 İS الارضى
17 İS بانه 18 D بجسم 19 NO, İS, K, A, D حيوة 20 NO هى 21 M, NO يتمم 22 İS كمال
23 İS كموضوع الصورة 24 NO, D السريرة 25 İS فيسمى 26 İS يفيد 27 D بجسم

صور الاجسام الصناعية مثل السرير و بقولنا[1] آلىّ والمراد به ان[2] يكون
ذا اجزاء وذا[3] قوى متخالفة تصدر عنه آثاره بتوسطها خرجت صور العناصر
والمعادن[4] فان آثارهما[5] و افعالهما[6] من الحرارة والبرودة والتسخين والتبريد[7]
وغير ذلك ليست بالآلات بالمعنى الذى ذكرنا[8] بل بنفس[9] تلك الصور
وقولنا ذى حياة[10] بالقوة المراد منه[11] ان[12] يمكن ان تصدر عنه[13] افاعيل الحياة[14]
التى هى التغذى والنمو و توليد المثل و الادراك و الحركة الارادية[15] والنطق[16]
وبيان فائدة هذا القيد يستدعى تمهيد مقدمة وهى ان لهم اختلافا فى ان
لكل فلك له[17] حركة خاصة[18] كالخارج[19] و التدوير والمائل[20] ونفس على حدة
او النفس[21] للفلك الكلى وهى محركة للكل[22] والافلاك الجزئية
بمنزلة الآلات لها فعلى الرأى الاول المشهور خرجت النفوس الفلكية عن
التعريف بقيد الآلى[23] ولا حاجة الى هذه[24] الزيادة لكنهم ارادوا خروجها[25] عنه
مطلقا اى على[26] الرأيين[26] وعلى الرأى الثانى لا يخرج بذلك القيد فزادوا
هذا[27] لاخراجها[28] عليه[29] ايضا[30] وانما خرجت بهذا لان المراد بالقوة والامكان
ما هو مقابل الفعل فان النفس الفلكية[31] وان كانت كمالا اول[32] لجسم طبيعى
آلى[33] الا[34] ان ما يصدر عنها من افاعيل الحياة[35] اعنى الادراك[36] والحركة الارادية[37]
حاصل لها بالفعل دائما[38] بخلاف النفوس الارضية فانها ليست دائما
فى التغذية والتنمية والتوليد ولا فى الحركة والادراك[39] بالفعل وبعض
العلماء قال ان التعريف شامل للنفس الفلكية على الرأى[40] الثانى[41] لانها كمال اول
لجسم طبيعى آلى يمكن ان يصدر عنه[42] بعض افاعيل الحياة[43] وهذا هو محصل التعريف

---

1 NO مقولنا (?) 2 D بان yer. بان 3 is ذى ; D واذا 4 D,K y. 5 K,NO,is اثارها
6 K,NO,is افعالها ; D واقعا (?) 7 K والبرودة والتبريد 8 D y. 9 is لنفس 10 NO,is, K,A,D حيوة 11 is به 12 D,NO,A انه 13 D عند 14 NO,is,K,A,D الحيوة 15 NO y.
16 NO البطن ; is النظر 17 M,NO,is y. 18 NO y. 19 K كالخارج المركز (?) 20 D,S,NO yok; is الحامل 21 NO لس 22 NO للكل 23 D الاولى 24 NO هذه 25 NO خرجها
26 is y. 27 D هذه 28 NO لاخرجها ; D الاخراجها 29 M,is عنه 30 NO y. 31 A y.
32 M كمالا 33 D y. 34 is y. 35 D,NO,K,A,is الحيوة 36 NO و y. 37 is الارادة 38 is دايمة
39 A yer. ولافى الارادية 40 A الراى 41 D y. 42 K,NO,is عنه ان يصدر 43 D,NO,K,A,is الحيوة

وكلامه[1] هذا مبنى على انه اراد من القوة[2] والامكان المعنى العام الشامل للفعل لكن يصير[3] حينئذ قيد بالقوة[4] ضائعا لا فائدة له اصلا واما النفس الفلكية فهي كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين ويرد على التعريفين ان النفس الانسانية والفلكية المجردتين[5] ليستا[6] كمالا اول[7] للجسم على ما ذكر من معنى الكمال الاول لانه لاشبهة في ان[8] الجسم يتم[9] في ذاته بمادته[10] وصورته[11] الجسمية والنوعية ولا حاجة له بعد ذلك في تمام ذاته بل في[12] كثير من كمالاته[13] او كلها الى نفس مجردة كما في سائر انواع الحيوانات وكما في الافلاك على رأى المشائيين[14] نعم بعض كمالات الانسان موقوفة على تلك النفس كما ان بعض كمالات البلد موقوفة على الملك فالتعريفان[15] غير جامعين عند من يثبت[16] للفلك نفسا مجردة واما من[17] لا يثبت[18] له الا[19] النفس المنطبعة[20] فتعريف النفس الفلكية على رأيه تام[21]

فان قيل النفس الانسانية كمال اول[22] للانسان الذى هو النوع لان الكمال الاول لا يكون الا بالنسبة الى النوع كما تبين[23] تعريفه[24] الا انه[25] عبر عن[26] الانسان بالجسم[27] لانه المشاهد المعلوم منه قطعا لكل احد[28] قلنا نوع الانسان ان كان حقيقة هذا الجسم المخصوص فقد عرفت حاله وان[29] كان هذا الجسم مع شئ آخر لم يكن الانسان نوعا حقيقيا بل مركبا اعتباريا فلا يكون له نفس لانها لا تكون الا للانواع[30] الحقيقية فالاقرب[31] ان تعرف[32] النفس على الاطلاق بما ذكره ابوعلى في الشفاء من ان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة[33] للارادة[34] فانا[35] نسميه نفسا فما[36] ذكره مفهوم عام[37] مشترك بين النفوس السماوية والارضية كلها مختصة[38] بها لان الشئ اما ان يكون

---

1 K,T فكلامه 2 NO ارادمن القوة .yer اراده بالقوة 3 A يصدر 4 NO بالعه (?) 5 K المجردين 6 NO اسناد (?) 7 NO كمالا اول ; M اولا 8 is y. 9 M يتم ; N ثم 10 NO y. 11 NO صوره 12 K,A وفى 13 D كمالاته 14 M,K,A المشائين 15 D فالتعريفات 16 D ثبت 17 D ام (?) 18 D ثبت (?) 19 is ان 20 is المنطبقة 21 is تمام 22 K,T. y. 23 D بين 24 D,is من تعريفه 25 NO الانه (?) 26 D غير (?); NO اعرفوا 27 D y. 28 NO واحد 29 NO وان .yer ازا 30 NO لانواع 31 D فلاقرب ; NO قالاقرب 32 NO تعريف ; D يعرف 33 is,K عادية 34 is للارادية 35 D فانما ; NO فما 36 A فيما 37 is,D تمام 38 D مختص ; K مخصة

مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة وهو[1] النفس الارضية اعم من ان يكون نباتية او حيوانية او انسانية[2] فان كلا[3] منها مبدأ لافاعيل اى[4] آثار متخالفة[5] واما ان يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة[6] واحدة لكن لا عادمة[7] للارادة[8] بل واجدة[9] لها وهو النفس الفلكية وذلك المفهوم شامل لهذين القسمين واما ان لا[10] يكون مبدأ لافاعيل أصلا او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن عادمة للارادة[11] كصور[12] العناصر والمعادن[13] والقوة الغاذية[14] والنامية وغيرها وهذان القسمان لا يشملهما ذلك المفهوم[15] وليس شئ[16] منهما[17] نفسا[18] ولعل نفس الطالب تنزع الى الاطلاع[19] على القوى التى ذكرت انها آلات النفس فى افاعيلها[20] فلا بأس[21] بان نشير ههنا الى تفاصيلها اشارة حقيقية[22] لكنا نقتصر[23] الكلام على قوى[24] النفس[25] الارضية اذ هى الاهم الانسب بما نحن[26] فيه فنقول انهم اثبتوا ثمانى[27] قوى يشترك[28] النباتات[29] والحيوانات[30] كلها فى ذواتها وان كانت كيفيات آثارها واحوالها متفاوتة فيهما[31] ونحن نسوق الكلام هنا[32] فى بيان احوالها[33] فى الحيوانات وبعد الاطلاع عليها تسهل[34] معرفة احوالها فى النباتات[35] وتلك القوى بعضها مما يحتاج اليه بقاء الشخص واستكماله[36] وبعضها مما يحتاج اليه بقاء النوع فمن الاول الجاذبة وهى[37] قوة تجذب الغذاء اى ما من شانه ان يصير كله او بعضه جزأ للمغتذى[38] من الفم الى المعدة وان كانت اعلى من الفم ثم يجذب[39] بالطف[40] منه[41] الى الكبد وتتميز[42] الأخلاط[43] الاربعة هناك بعضها عن[43] بعض ثم تجذب الاخلاط[44] منه الى العروق فيتميز هناك ما يصلح غذاء لكل[45] عضو عضو[46] ثم يجذب منها[47] الى كل[48] عضو ما هو صالح له[49] ومنه الماسكة وهى قوة تمسك الغذاء فى المعدة الى ان يصير كيلوسا وفى الكبد الى ان يصير كيموسا[50] ويتمايز الاخلاط

---

1 NO هى; İS مع 2 D اوحيوانية اوانسانية yok. 3 NO كل 4 D الى 5 M,A مختلفة
6 A وترة 7 İS عادية 8 İS الارادية 9 M واجد; D,İS واحدة 10 İS لا y.
11 İS عادية لا ارادية 12 M,NO,A كصورة 13 D المعادين 14 NO والعاذيه; İS الغائية
15 D y. 16 D شيئا 17 A منها 18 NO نفل 19 NO الاطلاق 20 NO فاعلها; İS فاعليتها
21 NO yer. فلاناس بامر (?) 22 M حفية; D حقيقة 23 D نصر (?) 24 D y. 25 D,K النفوس
26 بمانحن yer. ممانحو 27 NO اثمان 28 İS يشرك 29 NO,D النبات 30 D الحيوات (?)
31 D,NO فهما 32 İS ههنا 33 İS احوالها 34 NO مسهل 35 İS النبات 36 NO استكمال
37 A,İS y. 38 K,T,İS المتغذى 39 NO كدبه 40 A مالطف 41 NO y. 42 D يتمين 43 D اخلاط
43 D من 44 İS الاطلات 45 D كل 46 D,İS y. 47 A منه 48 İS y. 49 NO y. 50 M فى الكبد.. كيموسا yok

وفي[1] العروق الى ان يتميز ما يصلح غذاء[2] لكل[3] عضو و في كل عضو الى ان يستحيل[4]
الى مشابهة ذلك العضو مشابهة تامة ويلتصق به ومنه الهاضمة وهي قوة
تفيد[5] ما جذبته الجاذبة و مسكته الماسكة انطباخا و نضجا حتى صار صالحا لان يصير
جزأ[6] من المغتذى[7] ولهذا الانطباخ[8] مراتب اربعة اولاها[9] في المعدة فان[10] فيها يحصل الغذاء[11]
بياض و قوام كماء[12] الكشك[13] الثخين و ابتداء هذا من الفم لان سطحه[14] مع[15] سطح[16] المعدة
كانهما[17] سطح واحد وحينئذ يسمى الغذاء كيلوسا وثانيتها[18] في الكبد فان الغذاء فيه
ينطبخ انطباخا فوق ما كان في المعدة[19] وحينئذ يسمى كيموسا وثالثتها[20] في العروق
فان الاخلاط تندفع مختلطة من الكبد الى[21] العروق لكن الظاهر[22] عليها[23] لون الدم وفيها
ينطبخ انطباخا فوق ما كان في الكبد ورابعتها في الاعضاء فان[24] الاخلاط[24] ترشح
من[25] الفوهات الليفية[26] للعروق[27] الى الاعضاء[28] و تنطبخ هناك[29] انطباخا[30] تاما[31] ويحصل
لها الاستعداد القريب لالتصاقها بالعضو وصيرورتها جزأ منه و لكل مرتبة
من مراتب الهضم فضل[32] يندفع عن البدن بطريق[33] فللمرتبة الاولى[34] الثفل[35] الذي يندفع
من طريق الامعاء و هو اكثر[36] الفضول فلهذا[37] طريقه اوسع و للثانية البول المندفع
من طريق المثانة و السوداء المندفعة من طريق الطحال و الصفراء المندفعة من طريق
المرارة والاول اكثرها[38] وللثالثة[39] البخار و العرق[40] و الوسخ و الشعر و القمل المندفعة
من طريق المسام[41] و اللعاب و المخاط[42] و الدمع[43] و وسخ الاذن و الرعاف وسائر الدماء
الفاسدة والقيح و الصديد المندفعة من مواضعها و للرابعة المني فهنا[44] قوة اخرى
هي[45] مبدأ لتلك الاندفاعات[46] هي اربعة القوى المذكورة وتسمى الدافعة
ومنه الغاذية وهي قوة تلصق[47] الغذاء بعد تمام فعل الهاضمة بالعضو بدلا عما

---

1 NO, İS, A و y. 2 A غذا ; İS عند 3 İS الكل 4 İS يصير 5 İS بعد 6 K جزوا 7 İS المتعدى
8 NO الانطباع 9 NO, İS اولها ; A, K اوليها 10 İS لان 11 İS في العداء 12 NO كماماء ; İS
D كالماء 13 D الكل 14 İS سطح 15 İS y. 16 M, İS y. 17 İS, D كانها 18 D, NO ثانيها
19 K, T. y. 20 D, NO ثالثها 21 NO في 22 NO الحط (?) 23 D غير عليها (?) 24 İS y.
25 İS y. 26 D للبعة (?) 27 İS للعروض (?) 28 D الاعطاء (?) 29 İS هنا لا ايضا 30 NO
انطباخا .. فوق ما كان في الكبد yok. 31 M ما 32 K, T y. ; İS فضلا 33 M y. 34 NO الاول 35 İS
السفل ; D البغل 36 D اكبر 37 İS فلها 38 D اكبرها 39 K, D والثالثة 40 D العروق 41 D
السام ; NO المنام 42 D المخالط 43 NO الدفع 44 İS فرهنا 45 İS اي ; D وهي 46 D
الاندفات 47 İS يلتصق

يتحلل منه[1] ويحصل[2] فيه صورته . و منه النامية[3] وهي قوة تجعل[4] الغذاء متداخلا بين اجزاء العضو وتضمه اليها لتزيد اقطار الثلاثة[5] زيادة معتدا بها على ما يناسب[6] طبيعة[7] ذلك العضو الى ان[8] وصل البدن الى اعتداله في المقدار ثم تقف عن العمل وانما قيدنا الزيادة[9] في الاقطار بكونها معتدا[10] بها احترازا عن السمن فانه غير النمو اذ[11] قد يحصل بعد سن النمو وبه ايضا تحصل الزيادة في الاقطار الثلاثة[12] لكن لا تحصل به في الطول زيادة معتد[13] بها والقيد الاخير احترازا عن[14] الورم فانه ليس مناسبا[15] لطبيعة ذي الورم وهذه[16] القوة يحتاج اليها الشخص في استكماله[17] باعتدال حجمه واما ما يحتاج اليها[18] بقاء النوع فقوتان احداهما[19] المولدة وهي قوة تفرز[20] من غذاء كل[21] عضو بعد تمام الهضم او من غذاء الانثيين[22] خاصة[23] على اختلاف الرأيين جزأ ليكون كالبذر[24] لشخص آخر من نوع[25] الاول كما هو الاكثر او[26] من جنسه كالبغل وكالمتولد من اجتماع الكلب مع الذئب فعلى الرأى الاول المنى متخالف الاجزاء متشابه[27] الامتزاج[28] وعلى الرأى[29] الثاني متشابه الاجزاء متخالف الاستعدادات[30] وثانيتهما[31] المصورة وهي قوة في الرحم تفيد تلك الاجزاء[32] المتخالفة[33] الحقيقة[34] او الاستعدادات[35] الصور[36] والقوى[37] والاشكال والمقادير التي بها يصير مثلا بالفعل وهذه القوى تسمى طبيعية لان الطبيعة[38] في اكثر الامر انما يقال لما يصدر عنه الاثر لا بارادة[39] ثم الحيوان بعد اشتراك النبات معه في[40] هذه القوى[41] له قوى[42] اخرى[43] خاصة به ولما كان امتيازه عن النبات بالادراك والحركة الارادية فقواه[44] المختصة به[45] ما يكون مبدأ لهذين الامرين واما[46] مبدأ الاول وهي القوى المدركة او[47] المعينة على الادراك فقالوا انها عشر[48] خمس منها في ظاهر البدن وهي

---

1 İS عنه 2 M منه ويحصل y. 3 D النمية (?) 4 D تحصل 5 NO, İS, K, A, D الثلثة
6 İS سيب (?) 7 D y. 8 M ان y. ان وصل olsa bile doğru değil, ان يصل olmalı. 9 NO لزيادة 10 D متعدا 11 NO غير النمو اذ yok. 12 D, NO, İS, K, A الثلثة 13 D متعد 14 D y.
15 İS اسا (?) 16 İS هذا 17 M اشكاله 18 İS اليه 19 D, A, İS احديهما 20 A مفرز (?)
21 İS وكل 22 NO الاسنو (?) 23 İS y. 24 D كالبدن 25 NO النوع 26 NO و 27 İS متساوية 28 D متشابه الامتزاج iki defa. 29 A dışında y. 30 NO, D الاستعداد
31 NO, D ثانيهما 32 D y. 33 D المخالفة 34 K الحقيقية 35 NO الاستعداد 36 D الصورى
37 NO و y. 38 D الطبيعية 39 A بارادته 40 D y. 41 NO القوة 42 NO, İS قوة 43 A آخر
44 NO فقوة 45 NO y. 46 NO, İS و y. 47 NO و 48 İS غير (?)

الحواس الظاهرة و لظهورها واشتهارها لا[1] حاجة هنا[2] الى تفصيلها وخمس منها فى الدماغ و هى الحواس الباطنة اولاها[3] الحس المشترك و هى التى ينطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة كلها و محل هذه القوة[4] مقدم البطن الاول من الدماغ فان[5] الدماغ منقسم الى ثلاثة[6] اجزاء و[7]جزؤه[8] الاول اعظم ثم الثالث و اما الثانى الواصل بينهما فهو كمنفذ من الاول الى الثالث على هيئة دودة[9] ثانيتها الخيال و هى قوة حافظة لتلك الصور[10] بعد غيبوبتها[11] عن الحس المشترك فهو كخزانة للحس المشترك[12] و محلها مؤخر البطن الاول من الدماغ ثالثتها الوهم و هى قوة تنطبع فيها صور المعانى الجزئية الكائنة فى المحسوسات كصداقة زيد المدركة لعمرو[13] عند[14] الاحساس به[15] و باحواله وعداوة الذئب المدركة لبهيمة[16] عند احساسها به[17] و محلها مؤخر البطن الثانى من الدماغ رابعتها[18] الحافظة و هى قوة حافظة للصور التى ادركها الوهم فهى كالخزانة له[19] بمنزلة الخيال للحس المشترك و محلها مقدم البطن الثالث خامستها[20] المتصرفة و هى قوة تتصرف فى صور المحسوسات بالحواس الظاهرة و المعانى الجزئية المأخوذة منها بل و[21] فى صور المعقولات الصرفة ايضا وذلك بان تركب[22] بعضها مع بعض و تفصل بعضها عن بعض كتصوير[23] فرس ذى جناحين وتصوير[24] بدن لا رأس له و كابراز[25] الصديق فى صورة العدو و بالعكس و هى لا تسكن عن العمل نوما ولا[26] يقظة فان كان مستعملها العقل فى مدركاته يسمى مفكرة وان كان هو الوهم يسمى متخيلة و محلها

---

1 D لا ا (?) 2 NO y. 3 D,A,K اوليها ; NO,is اولها 4 M y. 5 NO y. 6 D,NO,is,A,K ثلثة 7 K,is و y. 8 D y. 9 D على هيئة دودة y. 10 NO الصور den sonra المعانى الجزئية الكائنة فى المحسوسات var, bu ibare iki satır sonra gelecekti. 11 NO بعدغيبو kısmı y. 12 NO فهوكخزانة للحس المشترك yok. 13 NO المدركة لعمرو y.; is المدرك لعمرو 14 is وعند 15 NO y. 16 K,T للبهيمة 17 A y. 18 NO رابعها 19 M,K,A,NO y. 20 NO خامسها 21 K هوفى 22 D تركته (?) 23 NO,is كتصور 24 is تصور 25 is كابداء 26 NO لا y.

مقدم البطن[1] الثانى لتكون نسبتها الى ما يتصرف[2] فيها متشابهة واما مبدأ الثانى فهى ايضا قوى اما فاعلة للحركة[3] او باعثة و[4] معينة عليها[5] والثانية تسمى نزوعية[6] وشوقية فان كانت باعثة على الحركة لنيل ما يخيله المتحرك نافعا تسمى شهوية[7] وان كانت لدفع ما يخيله[8] ضارا تسمى غضبية[9] فان النفس تخيل الحركة[10] اولا باحد هذين الوجهين ثم نشتاقها تريدها ثم تمد[11] الاعصاب الى جانب مبدئها مرة كما فى حالة قبض اليد وترسلها عن ذلك الجانب اخرى[12] كما فى[13] حالة بسط اليد فتحصل بكل[14] منهما[15] حركة فهذه مباد[16] اربعة للحركات[17] الاختيارية للحيوانات والقوة التى منها تمديد الاعصاب وارسالها تسمى المحركة والقوى[18] المختصة بالحيوان تسمى نفسانية نسبة لها اما الى نفس الحيوان للاختصاص بها او[19] الى[20] نفس[21] الانسان لانها فى الانسان اكمل[22] منها فى غيره[23] من الحيوانات هذا مجمل[24] ما قالوا فى القوى[25] النباتية[26] والحيوانية واستدلوا على تعددها على الوجه المذكور باختلاف الآثار والافعال كالتغذى والنمو والجذب والامساك والحركة والادراك ولم[27] يجوّزوا[28] ان يكون مبدأ الكل و[29] فاعلها واحدا[30] كالصورة[31] النباتية والحيوانية او قوة واحدة اخرى فاثبتوا لكل واحد منها فاعلا وهذا مع كونه بناء على اصلهم الفاسد الذى هو استحالة ان يصدر من الواحد الا الواحد[32] مردود عليهم بان هذا انما هو فى الواحد من كل الوجوه والصورة النباتية والحيوانية وسائر قواهما[33] ليس[34] شئ[35] منها[36] كذلك فانها امور ممكنة موجودة بوجود زائد حادثة منقسمة حالة فى محال لها[37] آلات[38] واستعدادات[39] غير محصورة

---

1 D البعض (?) 2 NO يتصرم 3 M y. 4 D او 5 is لها 6 is نزعية 7 is, NO فان كانت الاخرى ... باعثة .. شهوية yok. 8 is يختله 9 is قوه غضبية ; D غيبية 10 A y. 11 M, D تمد 12 D الاخرى 13 D y. 14 M لكل 15 A y. 16 NO, is مباد نفسانية 17 NO الحركات 18 K, T وهذه القوى ; NO, is لنفس ; is بنفس ; التى منها تمديد ... والقوى yok. 19 D و 20 NO y. 21 NO ; D ز القوة 22 NO اكمال 23 NO غير 24 M يحمل 25 NO القوة 26 M, A النفسانية 27 D لم لا 28 NO يجوز 29 D y. 30 NO واحد 31 D كالصور 32 NO واحد 33 NO قواها ; D قويهما 34 D الآلات 35 is بشئ 36 D منهما 37 D محالها 38 D y. 39 is مماليس

فمن اين يلزم امتناع[1] صدور المتعدد من مثل هذا الواحد الكثير الجهات ثم[2] ذلك الاصل ان صح[3] دل على ان[4] الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص والصادر من كل واحدة من تلك القوى افراد كثيرة وان كانت متحدة بالماهية[5] كافراد الجذب[6] والامساك وغيرهما[7] بل[8] تصدر من[9] بعضها الامور المتخالفة الماهية ايضا كالخيال والوهم فان حفظهما[10] للصور المنطبعة[11] فيهما لا يتصور بدون[12] ادراكهما[13] لها[14] وكالمتخيلة فانه يصدر منها التركيب والتفصيل ثم ما ذكروا ههنا[15] مناف لاصلهم الذى هو ان[16] مبدأ كل[17] الحوادث فى عالمنا هذا وفاعلها هو العقل[18] الفعال ثم من العجائب تجويز صدور ثلاثة[19] اشياء من المعلول الاول كما ذكر من قبل وتجويز صدور اشياء غير متناهية من المعلول العاشر وعدم تجويز صدور الاثنين مما[20] هو مكتنف[21] بشرائط واستعدادات غير[22] متناهية ومحفوف[23] بجهات[24] متكثرة ولا ادرى كيف يقولون بمثل هذا وكيف[25] يتقبل[26] عنهم عند الفضلاء و[27] العقلاء . وهذا[28] كلام وقع فى البين ، فلنرجع الى ما هو المقصود فى هذا المبحث . فنقول استدلوا على ان النفس الناطقة الانسانية مجردة[29] بوجوه[30] بعضها يدل على انها ليست هى البدن ولا جزء منه ولا[31] المزاج اذ كل واحد منها مما توهمه[32] بعض وبعضها يدل على انها[33] ليست جسما ولا جسمانية مطلقا اما الاول فثلاثه[34] ادلة اولها ان النفس لا تغفل[35] عن ذاتها فى حال من احوالها حتى[36] فى[37] النوم[38] والسكر ايضا ولهذا[39] اذا صيح على الشخص[40] باسمه العلم يتنبه وايضا[41] اذا وصل اليه ما يؤذيه مثل ان يضرب[42] او يقرب منه[43] النار فان[44] لم يدركه ولم ينقبض[45] منه كان ميتا[46]

---

1 D واتناع 2 M, A, K y. 3 D يصح 4 is اكثر 5 D فى الماهية ; is بالهيئة 6 NO الحدث
7 NO غيرها 8 M, A y. 9 is عن 10 NO, is حفظها 11 is المنطبقة 12 NO iki defa 13 NO ادراكها 14 NO y. 15 D, NO منها 16 D y. 17 is y. 18 is العقلاء 19 D, K, NO, is, A ثلثة
20 K بما 21 D, IS مكتنف ; NO مكيف ; A يكتنف 22 NO y. 23 NO محوس (aynen böyle ?)
24 M, K لجهات 25 M يقولون بمثل هذا وكيف yok. 26 A تنقل ; D بنقل ; is يقبل
27 NO y. 28 NO iki defa. 29 M مجرد 30 D بوجود (?) 31 NO لا, و y. ; is الا
32 D يتوهم 33 D ليست هى البدن ... على انها iki defa. 34 D, A, K, NO, is فثلثة
35 D يعقل (?) 36 M فى حال من احوالها yok. 37 NO من ; is y. 38 NO نوم 39 is y. 40 A عليه
41 D y. 42 A يضرب الشخص 43 is الرمته (?) 44 is فانه 45 D ينقص 46 D حيا (?)

وان ادركه وادرك[1] [2] انه يؤذيه لزم ان يكون عالما بذاته قبل وصول المؤذى اليه
لان العلم بنسبة شئ الى شئ بدون العلم بالمنتسبين[3] محال وتغفل[4] عن بدنها
ء اجزائه[5] كلها وعن مزاجه[6] بل عن جميع القوى والاعراض الحالة فيه
يظهر[7] ذلك بان نفرض[9] ان[8] الانسان[10] خلق صحيح العقل[11] والمزاج على هيئة
ا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس اجزاؤه معلقا[12] فى هواء[13] لاحر فيه[14] ولا برد
فانه فى هذه[15] الحالة يكون غافلا[16] عن ظواهر بدنه[17] لانها لاتدرك[18] الا[19] بالبصر او[20] اللمس
ء قد فرض خاليا عنهما وعن بواطنه[21] لان لاتدرك الا بالتشريح وهو ليس
بحاصل فى اول[22] الخلق ولا[23] يكون غافلا عن ذاته فثبت انه ليس عين[24] بدنه
ولا جزأ[25] منه ولا مزاجه[26] ولا شيأ من حواسه[27] وقواه والاعتراض عليه[28] ان من ادعى
ن النفس والمدرك هوالبدن او[29] المزاج انى يسلم[30] ان الانسان فى الحالة المفروضة
بدرك ذاته واين[31] البدن او[32] المزاج على تقدير عدم[33] تلامس الاجزاء حتى يدرك شيأ و[34] الذه[35]
دعوى غير ضرورية ولا مبرهنة[36] وكذا ما ذكر اولا من ان النفس لا تغفل
عن[37] ذاتها فى حال[38] من احوالها وما ذكر فى بيانه من الوجهين ليس بشئ لان
تنبهه[39] بالصياح عليه وانقباضه عن المؤذى لايدل شئ منهما على علمه بذاته قبل
تنبهه لم لايجوز ان يحصل له هذا[40] العلم مع تنبهه بالصياح وبوصول[41] المؤذى مع ان
هذين الوجهين يتأتيان[42] فى غير الانسان من الحيوانات ثانيها[43] ان النفس لو كانت
هى البدن اوفى البدن[44] لضعفت عند[45] ضعف البدن وليست[46] كذلك اما[47] الملازمة
فعلى تقدير كونها هى البدن او جزؤه فظاهرة[48] واما على تقدير كونها حالة
فى البدن فلان القوى[49] الجسمية انما تفعل[50] بالجسم فيكون الجسم الة لها[51]

1A yer. او و 2A ادراك 3D النسبتين 4A نغفل ; D يعقل (?) 5 is وعن اجزائها ;
(العقال 11D الاعيان 10D 9 is y. 8 M,A,D y. 7 NO فيظهر 6 M مزاجها (?) واحر NO
12 D متعلقا 13 M الهواء ; D هواه 14 D لاحرفيه yer. لاحترقه ; NO لاحرية (?) 15NO نذا
16 NO فاعلا 17 NO بدونه (?) 18 NO لا y. ; is لاتدركها 19 D ان 20 D و 21 D توطنه (?
22 D اوله 23 D فلا 24 NO عين راسم بدنه (?) 25 NO ولا جزء منه yok. 26 is خراجه (?)
27 NO قوابه (?) 28 D y. 29 NO y. ; is, D, M, A و 30 NO سلم 31 M ان 32 NO, D و
33 M على تقدير عدم yok. 34 NO فى (?) 35 D هنا 36 D برهنة 37 D من 38 D حالة ;
NO فى حال y. 39 NO مهه 40 M, K y. 41 A توصل 42 is يانتيان ; K,T يتأتيا ; D ثابتان
43 NO تاتيها ; M ثانيتها 44 M اوفى البدن yok. 45 is تضعف 46 NO, is ليس 47 NO ان 48 NO فظاهر
49 D التقوى 50 K تعمل ; D يعقل 51 D y.

وشرطا لها فى فعلها و اختلال الشرط يوجب اختلال المشروط فيقع
الفعل[1] حينئذ انقص كما فى قوى[2] الحس والحركة و اما انتفاء اللازم فلان النفس[3]
قد تقوى[4] على افعالها[5] حين يضعف البدن فان الانسان فى[6] سن الانحطاط
يقوى تعقله ويزداد[7] مع[8] ان الآلة[9] البدنية فى الانتقاص[10] و الانحطاط[11] فان قيل هذا
معارض بان الانسان فى آخر الشيخوخة قد يصير[12] خرفا فينقص[13] الادراك فقد اختلت[14]
قوة التعقل[15] باختلال الآلة و هذا يدل على ان نفسه حالة فى الجسم قلنا ممنوع فان
اختلال[16] الفعل[17] باختلال الآلة لا يدل اصلا على ان الفاعل حال[18] فى الآلة بخلاف
ازدياد العقل وقوته[19] مع نقصان الآلة وضعفها[20] فانه يدل[21] على ان الفاعل ليس حالا
فى الجسم والاعتراض عليه انه لم لا يجوز ان يكون حد من اعتدال[22] الجسم الذى يقوم[23]
به الفاعل شرطا فى كمال الفعل[24] والزائد على ذلك الحد اما مستغنى[25] عنه فقط
و قادحا فى كمال العقل[26] والنقصان انما يقع على ذلك الزائد فيكون العقل[27]
مع هذا النقصان اما على[28] حاله[29] او[30] اتم[31] و اذا تعدى النقصان[32] الى ذلك الحد
يقع[33] العقل[34] النقص كما فى اخر الشيخوخه وبما ذكرنا[35] يندفع ما قيل[36] ان بقاء[37]
ذلك الحد لا يوجب[38] الابقاء الفعل[39] على حاله لا[40] ان[41] يزداد عند نقصان الجسم
والاستدلال انما هو بذلك الازدياد كما مر لا بعدم الاختلال[42] ثالثها[43] ان النفس
لو كانت هى البدن او فى البدن لم يكن الشخص الموجود الآن هو الذى كان
قبل[44] هذا[44] السنين[45] والتالى باطل لان كل احد يعلم بالضرورة انه هو الذى
تولد ولو منذ مائة[46] سنة واما الملازمة فلان البدن دائما فى التغير[47] بالتحلل[48]
وورود بدل ما يتحلل[49] فى[50] المدد الطويلة ينتفى[51] ما كان اولا بالكلية ويحصل بدله مثله[52]

---

1 K,T العقل 2 İS قوله 3 NO السعى 4 NO بقى 5 D انفعالها ; NO فعلها 6 NO y. 7 NO يراد 8 İS على 9 D الآلة اليه (?) 10 D الانتقال 11 NO,İS الانحطاط والانتقاص 12 D يضر 13 D,A,İS منتقص 14 D,A,NO اختل ; İS اضل 15 A العقل 16 D,K اختلاف 17 K العقل ; NO noktasız olarak الفعل ; İS,A العقل ; D,M التعقل 18 İS حالة 19 İS مدته (?) 20 A,D ضعفه 21 İS iki defa 22 A الاعتدال 23 NO تقوى 24 M,D,İS,A العقل 25 M,D مستغن 26 K الفعل 27 K,A,D الفعل 28 NO y. 29 D حالة 30 D و 31 İS اذاتم 32 K لنقصان 33 M مع 34 A,K,D الفعل ; İS الفصل (?) 35 A,M ذكر 36 NO ماقيل y. 37 M,NO يقال 38 NO يوجد 39 M العقل 40 İS الا 41 NO لان yer. لان 42 İS الاخلال 43 M,İS ثالثتها 44 D y. 45 NO,İS سنين 46 D بانه (?) 47 D التغير 48 M بالتحليل 49 İS على ما 50 D يتحل ; M وورود بدل ما يتحلل yok. 51 D ينبغى 52 D yok.

وإذا انتفى ذلك البدن انتفى[1] جميع اعراضه وقواه بالضرورة لاستحالة بقاء العرض[2] بلا محل و[3]انتقاله[4] الى محل[5] آخر فان قيل[6] هذا انما يتم لو عرض التحلل جميع[7] الاجزاء وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض الاجزاء[8] الاصلية باقية ما دام الشخص باقيا وتكون تلك[9] الاجزاء هي النفس او محلها قلنا اجزاء كل ركن[10] البدن من اللحم وغيره متشابه[11] الماهية[12] يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر فلو[13] عرض التحلل لبعض منها دون بعض كان رجحانا بلا مرجح والاعتراض عليه ن تشابه الماهية[14] انما يقتضى ان يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر[15] لا[16] ان يقع لكل منها ما يقع للآخر[17] ولا نسلم الرجحان بلا مرجح و[18]لم لا يجوز ان يتحلل بعض ما يجوز تحلله دون بعض[19] لارادة[20] المختار كما هو الحق او لسبب آخر[21] كما فى سائر الممكنات[22] واما الثانى فهو ايضا صنفان صنف يدل على انها ليست جسما ولا جسمانية معا وصنف يدل على انها ليست جسمانية واذا ضم الى ما دل على انها ليست جسما صار دليلا على تمام المطلوب[23] اما الاول فهو ايضا[24] ثلاثة[25] ادلة الاول ان للنفس عوارض واحوالا[26] يمتنع ثبوت شئ منها للجسم او الجسمانى وما هو كذلك فليس بجسم ولا جسمانى اما الكبرى[27] فبينة واما بيان الصغرى[28] فبوجوه احدها ان النفس يحل فيها[29] ما هو غير منقسم الى[30] الاقسام المتباينة[31] الوضع ويمتنع حلول غير منقسم كذلك فى جسم او جسمانى[32] بيان المقدمة الاولى[33] ان المعقولات تحل[34] فى النفس ومن المعقولات ما هو غير منقسم والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية فيمتنع تعقله لاستلزامه تعقل امور غير متناهية دفعة[35] وهو ظاهر الامتناع ولو سلم فالمطلوب حاصل لان كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية[36] لا بد فيها من الوحدة لانها مركبة من الوحدات فثبت[37] تعقل النفس للواحد[38] وتعقل النفس للواحد[39] هو حلول غير المنقسم[40] فيها وبيان المقدمة الثانية ان كلا من الجسم

---

1 NO واذا انتفى .. انتفى iki defa. 2 İS الاعراض 3 NO, K او 4 NO انتقال ; D انتقاله (?) 5 D y. 6 İS قلت 7 İS, D بجميع 8 K, T y. 9 NO iki defa 10 NO كون 11 A, D متشابهة 12 NO الابيه (?) 13 İS ولو 14 İS y. 15 (13 nolu فلو den الآخر a kadar yok. 16 İS لا ye و 17 İS على الآخر 18 M y. 19 M البعض 20 M لارجاح ; NO لارادة (?) 21 İS, NO بسبب 22 (Burada 11 no'lu notun üzerinde olduğu yerden, yani) متشابه الماهية... الممكنات, bu pasaj K ve T nüshalarında yok. 23 D يدل 24 M صنفان صنف يدل على ... ايضا yok 25 D, K, A, NO, İS ثلثة 26 D احوال 27 NO الكبر 28 D y. 29 D yer. بما قبلها 30 İS y. 31 D المتناهية 32 İS الجسم 33 NO الاول او الجسمانى 34 M, İS y. 35 D y. 36 M كانت او غير متناهية y. 37 A فيثبت 38 NO للواحدة 39 D, İS وتعقل النفس الواحد yok. 40 NO, M منقسم

والجسمانى منقسم وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه[1] فيمتنع حلول غير المنقسم فى شئ منهما[2] اما انقسام الجسم فظاهر واما انقسام[3] الجسمانى اى[4] الحال فى الجسم فلانه[5] لو كان غير منقسم[6] مع كون محله منقسما فلا يخلو اما ان يكون تمامه حالا فى كل واحد من اجزاء محله فيكون الواحد بالشخص[7] حالا فى محال غير متناهية وهو ظاهر البطلان واما ان لا يكون[8] حالا فى شئ من اجزائه فلا يكون حالا فيه اصلا[9] هذا[10] خلف واما ان يكون حالا فى بعض اجزائه دون بعض فيكون محله ذلك البعض لا الكل كما فرض ثم ان كان ذلك البعض غير منقسم لم يكن الحال حالا[11] فى الجسم لان غير المنقسم لا يكون جسما وقد فرض حالا فى الجسم هذا خلف وان كان منقسما ننقل[12] الكلام اليه والى حلول الحال فيه انه فى كل[13] اجزائه او[14] ليس فى شئ[15] من اجزائه الى آخر الاقسام فتبين[16] امتناع حلول غير المنقسم فى الجسم و[17] فى[18] الجسمانى والاعتراض على هذا الوجه انه[19] مبنى على كون التعقل هو[20] حلول المتعقل فى ذات العاقل و[21] هو ممنوع[22] بل هو انكشاف الشئ[23] عند العاقل من غير حلول وارتسام صورة ولو سلم انه الحلول فلا نسلم انه الحلول فى ذات العاقل لجواز[24] ان يكون فى آلة له[25] ينكشف[26] من هناك عليه وعلى كل تقدير لا يلزم حلول غير المنقسم فى النفس[27] و[28] ايضا ما ذكروا فى بيان ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال منقوض باشياء كثيرة مثل النقطة والوحدة والاضافات[29] كالابوة[30] ونحوها فانها[31] كلها امور موجودة[32] عندهم غير منقسمة[33] اما النقطة والوحدة[34] فلا شبهة فى عدم انقسامهما[35] واما الاضافات فلانه لا يصح ان يقال

---

1 NO, İS y. 2 M, NO, İS, D منها 3 D y. 4 M فلان 5 M فلانه y. 6 M منقسما. y. غيرمنقسم
7 M الواحدبالشخص yok. 8 D لا ; يكون yok. 9 İS y. 10 A, K وهذا 11 K y.
12 D ينقل 13 NO, İS كل جزء من 14 D و 15 D y. 16 D فبين 17 M ولا 18 İS y.
19 NO y. 20 İS y. 21 NO و y. 22 D ممكن (?) 23 İS y. 24 D يجوز 25 İS y.
26 NO iki defa. 27 NO النفس 28 NO و y. 29 NO الاضافة 30 İS كالابوة والبنوة
31 NO y. 32 M موجودات (?) 33 D منفية (?) 34 İS الواحدة 35 M, İS, NO, A انقسامها

ان نصف الابوة مثلا فى نصف الاب ومحال المجموع اشياء منقسمة وهو ظاهر واجاب بعضهم عن النقض[1] بان المدعى ليس ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه[2] مطلقا بل انقسام المحل الذى[3] يحل فيه الشئ من حيث هو ذلك الشئ القابل للقسمة الوضعية كالجسم الذى يحل فيه السواد أو[4] الحركة او المقدار واما[5] المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة فى الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او[6] الى مادته[7] وصورته ولا[8] المحل الذى ينقسم الى اجزاء[9] متباينة[10] فى الوضع ولكن[11] لايحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق[12] طبيعة اخرى به[13] كالخط[14] فان النقطة لاتنقسم بانقسامه[15] لانها لاتحله من حيث هو خط بل من حيث هو[16] متناه وكالاب فان الابوة لاتحله من حيث[17] هو ذلك الشخص بل من حيث تولد شخص آخر منه وكالاجزاء[18] فان[19] الوحدة لاتحلها. من حيث[20] هى اجزاء بل من[21] حيث هى مجموع فالمراد ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال الذى يحل فيه من حيث هو فلا يرد النقض وفيه نظر لانه ان اراد ان[22] فى صور[23] النقض للطبيعة الاخرى[24] كالانتهاء مثلا مدخلا[25] فى المحلية فليس كذلك فان النقطة حالة فى الخط لا فى مجموع الخط والتناهى وان اراد انها شرط لحلول الحال فى محله[26] فهو مسلم[27] لكن لايجدى[28] نفعا لان حلول كل حادث فى محله كالسواد والبياض وغيرهما[29] مشروط بشرائط هى معدات[30] لمحله لقبول هذا الحال فيه فحلول كل للحوق طبيعة اخرى لمحله[31] هى كيفية استعدادية له فلا يوجب انقسام المحل انقسام شئ من الحوادث الحالة فيه فلايوجب انقسام النفس

---

1 M البعض 2 M,A y. 3 D الذىهو 4 D و 5 NO,is واما yer. لا 6 D و 7 D مادية
8 M,A,D لا y. 9 is جزئه 10 NO,is متناهية 11 M و y. 12 D طرق 13 M به y. 14 is لحوق طبيعة.. حيث (Not 12 den itibaren) 15 is بانقسام (?) كالحفظ 16 is انه 17 NO حيث.. تولد شخص yok, atlanmış. 18 NO وكالاحر 19 NO iki defa. 20 D yok.
21 is هى 22 is y. 23 NO,M صورة 24 NO للآخر 25 M مدخل 26 NO المحله (?)
27 NO مم (= ممنوع) (?) 28 NO لا y. 29 NO غيرها 30 NO مقدار; is مقدمات 31 M لمحل

انقسام العلم الحادث[1] فيه وما ذكره في الوحدة في غاية[2] البعد لان الوحدة
تحل في الشيء[3] من حيث هو لا من حيث انه جزء لشيء[4] اخر ولا من حيث
انه مجموع فان الوحدة ثابتة لزيد مع قطع النظر عن كونه جزء المجموع[5] او[6] هو
مجموع اجزاء[7] حتى انه لو[8] لم يكن مجموع اجزائه بل[9] بسيطا لم يكن واحدا
واجاب بعض اخر عن النقض بان المدعى[10] ان حلول الحال اذا كان سريانيا
فانقسام المحل يوجب انقسامه[11] والحلول في صور[12] النقض[13] ليس سريانيا
فلا يرد نقضا[14] وهو مردود بانه[15] اذا[16] ثبت نوع من الحلول لا يوجب فيه انقسام[17]
المحل[17] انقسام[18] الحال فليكن حلول غير المنقسم في النفس[19] من هذا القبيل
حتى لا يوجب انقسامها[20] انقسامه وايضا ما ذكروا في بيان ان النفس يحل
فيها غير المنقسم لو تم لدل على ان الجسماني يحل[21] فيه غير المنقسم
بان يقال ان المدركات[22] الحسية تحل في الحواس ومن تلك المدركات[23] ما[24] هو
غير منقسم والا كان[25] كل مدرك مركبا من[26] اجزاء غير متناهية فيمتنع ادراكه[27] دفعة
ولو سلم امكانه فالمطلوب[28] حاصل فثبت ادراك[29] الحواس للواحد والحواس[30]
قوى جسمانية فثبت ان الجسماني يحل فيه غير المنقسم فبطل هذا الدليل على انه
لو تم لثبت[31] ان النفس ليست جسما وجسمانية[32] و[33] لا يلزم منه[34] ان
تكون مجردة لاحتمال ان تكون جوهرا فردا متحيزا[35] الا انهم بنوا[36] كلامهم في هذا
الموضع على بطلان الجزء الذي لا يتجزى[37] لنوع[38] قوة[39] في ادلتهم على نفيه[40]
ثانيها[41] ان عارض النفس يكون مجردا وعارض[42] الجسم والجسماني[43] يمتنع[44] ان يكون
مجردا واما[45] بيان الاولى[46] فهو ان المفهوم الكلي يحل في النفس وهو مشترك

---

1 is الحاصل 2 NO عامله (?) 3 D الجسم الشيء (?) 4 is الشيء 5 NO, is, M المجموع
6 is و 7 M y. 8 D او 9 M y. 10 A المدعا 11 NO انقسامه الحال is ; انقسام الحال
12 M, is صورة 13 D النفس 14 M, D نقض 15 A فانه 16 is اذا كان 17 NO y.
18 D y. 19 NO النقض 20 NO, D y. is انقسامه 21 is محل 22 NO المذكورات 23 is
الحسية تحل ،، المدركات iki defa. 24 is y. 25 is لكان 26 D y. 27 NO ادراك 28 NO
المطلوب 29 D ادراكه 30 D للواحد والحواس yok. 31 D اثبت 32 M, A, is جسمانيا 33 D او
34 is y. 35 NO فرد 36 NO بنو 37 NO لا y. 38 A لنوع yanında tashihle لفرع رده في
لفسّر ; ادلتهم على D لفرع 39 D رده 40 NO نعه ; D تعسّر 41 M ثانيتها 42 D و y.
43 NO و yer. او 44 NO جمع 45 K و y. 46 NO الاول

بين افراد مختلفة فى الكم و الكيف والاين والوضع وغير ذلك فلو لم يكن مجردا لا[1] يتصور هذا الاشتراك لانه حينئذ يكون له اللواحق المادية من كم مخصوص و كيف مخصوص واين[2] مخصوص[2] وغير ذلك فلا يطابق ما ليس له تلك الاعراض المخصوصة[3] فلا يتحقق الاشتراك بل يمتنع مطابقته لفرد[4] اصلا و اما بيان الثانية فان كل جسم وجسمانى لا بد له من هذه[5] العوارض التى يمتنع تحققها للمجرد و اختصاص المحل بهذه[6] العوارض[6] يوجب اختصاص[7] الحال[8] بها والاعتراض[9] عليه انه[10] ايضا[11] كالوجه الاول مبنى على ان العلم انطباع ماهية المعلوم فى النفس وهو ممنوع ولو سلم فالمنطبع فى النفس[12] هو صورة[13] المعنى الكلى لا نفسه و لا يلزم تطابق[14] الصورة و ذى الصورة فى اللوازم و الاحكام كما فى صورة الفرس المنقوشة مع الفرس الحقيقى[15] فجاز ان لا[16] تكون الصورة مشتركة[17] و يكون ذو[18] الصورة[19] مشتركا وان تكون الصورة متصفة بتلك العوارض ويكون ذو[20] الصورة مجردا عنها و لو سلم فاتصاف[21] الصورة[22] بتلك العوارض[23] انما لزم من قبل[24] محلها فجاز[25] ان تكون مجردة عنها ومشتركة بحسب ذاتها ثالثها[26] ان النفس تقوى على افعال غير متناهية[27] والجسم والجسمانى يمتنع عليهما[28] ذلك اما بيان الاولى[29] فان[30] النفس تتعقل الاعداد والاشكال و مراتبها[31] غير متناهية و اما بيان[32] الثانية فلما تقرر فى موضعه من[33] ان القوى الجسمانية لا[34] تقوى على اثار غير متناهية لا بحسب الشدة ولا بحسب العدة[35] ولا بحسب المدة والاعتراض عليه[36] انا لا نسلم ان النفس لها قوة فعل اصلا فضلا عن الافعال الغير المتناهية وانما فاعل الجميع هو الله تعالى ولو سلم فما ذكرتم[37] فى بيان انها تقوى على الافعال فاسد لان التعقل انفعال[38] لا فعل[39] وليس لكم ان تعمموا مدعاكم

---

1 D الا 2 İS y. 3 A المخصوص 4 İS الفرد 5 D هذا 6 İS y. 7 M الاختصاص
8 M, NO y. 9 D والاعراض 10 NO y. 11 İS ايضا انه 12 M y. 13 NO صصورة (?)
14 İS انطباق 15 NO, İS, D, K y. 16 D لا y.; A tashihle ان لا يكون yer. ان يكون 17 D
ذى 20 NO (?) سلك den sonra الصورة 19 NO ذى 18 NO, İS مشتركا İS; مشترك
وان تكون 21 M فالاتصاف 22 M y. 23 İS العوارض,, ويكون ذو الصورة yok. 24 NO قبل 25 D
فجاز ... الصورة متصفة yok. 26 M ثالثتها 27 NO المتناهية 28 M, NO, İS عليها 29 NO
الاول 30 İS فبان 31 K, A, D مراتبهما 32 D, K, NO, İS y. 33 K, D, İS y. 34 İS لا yer. ان
35 İS القوة (?) 36 İS, D y. 37 D ذكر 38 İS الانفعال 39 İS y; NO فعل لا انفعال (?)

وبيانكم بما يشمل[1] الفعل و الانفعال[2] اذ بطلان القول بان القوى الجسمانية لاتقوى على انفعالات غير متناهية ظاهر على رأيكم[3] فان انفعال[4] النفوس المنطبعة[5] الفلكية من المبادى العالية بقبول[6] الكمالات عنها و انفعال هيولى العناصر من المبدأ الفياض بقبول[7] الصور[8] و الاعراض عنه[9] دائمان غير متناهيين ولو سلم فان اردتم ان النفس[10] تقوى على تعقلات غير متناهية دفعة فهو ممنوع وان اردتم ان تعقلاتها[11] لاتنتهى الى حد لا تقدر بعده على تعقل آخر فسلم ولكن لا نسلم امتناع مثل ذلك على القوى الجسمانية وما ذكر[12] فى بيان ان القوى الجسمانية لا تقوى على غير[13] المتناهى فقد بين[14] وجوه[15] فساده فى موضعه واظهرها النقض بالنفوس الفلكية التى هى قوى جسمانية مع صدور الارادات[16] والتحريكات الجزئية الغير المتناهية عنها رابعها[17] ان النفس[18] تدرك ذاتها وادراكها و آلاتها ويمتنع ان يدرك الجسم و الجسمانى ذاته وادراكه وآلاته والاعتراض[19] عليه ان المقدمة الثانية دعوى غير ضرورة و لا مبرهنة ومن ذهب الى ان النفس جسم او جسمانى كيف يسلم هذا مع انه ان صح لزم ان يكون للحيوانات العجم نفوسا مجردة و هم لا يقولون به[20] خامسها[21] ان النفس قد لاتكل[22] و لا تضعف بتكرر الافاعيل بل قد[23] تقوى عليها كما فى توالى[24] الافكار فانها به تصير اقدر على الفكر و الجسم و القوى الجسمانية يكلها و يضعفها دائما تكرر الافاعيل[25] و الاعتراض عليه انه يجوز ان تكون القوة[26] العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع[27] جسمانية[28] فلا يقدح اختصاص بعضها بالكلال[29] و بعضها بعدمه فان قيل

---

1 D يشتمل 2 NO, İS (s. 250 den) وليس لكم ان تعموا .. والانفعال yok. 3 A آرائكم 4 İS الفعال اكثر 5 İS الناطقة 6 M لقبول 7 M لقبول 8 NO الصورة 9 NO y. ; D عنها 10 NO, İS النفوس 11 İS تعلقاتها 12 NO, M ذكره 13 M الغير 14 İS تبين 15 D, İS وجود (?) 16 NO الارادة 17 M رابعتها 18 İS النفوس 19 D والاعراض 20 NO, İS به yok. 21 M خامستها 22 İS قولايشكل ويكل yer. (?) ; NO iki defa. 23 İS y. 24 NO توال ; D اقوالى (?) 25 NO الاعيل 26 M, NO القوى 27 NO y. 28 D الجسمانية 29 M, NO بالكمال

القياس المذكور يأباه قلنا كلية الكبرى ممنوعة فان من يقول بان النفس جسم[1]
او جسمانية لايسلمها كيف وكثيرا[2] ما يكون فى الاعصاب والعضلات عند
الشروع فى العمل جساوة[3] وصلابة يصعب[4] معها[5] العمل ويضعف[6] وبعد ثوران الحرارة
بسبب الحركة تلين وتنبسط[7] فيصير[8] الشخص اقدر على الحركة والعمل[9] سادسها[10]
ان النفس تدرك الاشياء الضعيفة بعد ادراك الاشياء القوية
والجسمانيات[11] ليست كذلك فان الباصرة[12] بعد[13] ابصارها جرم الشمس لاتدرك
الاشياء[14] الحضرة[15] والذائقة بعد ادراكها الحلاوة القوية لا تدرك الحلاوة الضعيفة
سابعها[16] ان النفس تنطبع فيها صور كثيرة من غير مدافعة[17] بعضها لبعض
والجسم والجسمانى[18] ليسا كذلك فان صورة الفرس المنقوشة على الجدار
مثلا ما لم تمح[19] لا[20] يمكن اثبات صورة اخرى فى محلها والاعتراض عليهما
مثل[21] ما مر فى الوجه الخامس مع ظهور انتقاض الاخير بقوة[22] الخيال والمفكرة
وغيرهما ثامنها[23] ان النفس[24] تنطبع فيها ماهيتا[25] المتضادين معا ولا شئ
من الجسم والجسمانى كذلك اما الصغرى فلان النفس تحكم[26] بنسبة التضاد
بينهما ولابد للحاكم بالنسبة بين شيئين من العلم بهما معا ولا معنى للعلم[27]
بشئ[28] الا انطباع ماهيته فى العالم[29] واما الكبرى فلظهور امتناع[30] اجتماع الضدين
فى الجسم والجسمانى والاعتراض عليه انه ايضا[31] مبنى على كون العلم[32] هو الانطباع
وقد عرفت حاله مرارا ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود الذهنى[33] والخارجى
فى امتناع الاجتماع وامكانه هنا ومن دأب القوم ان يجعلوا كلا من هذه[34]
الوجوه[35] دليلا على حدة[36] لاصل[37] المدعى[38] الثانى ان الانسان يحكم احكاما

---

1 D اما جسم 2 NO كثير 3 D,NO,İS حسادة ; M خذارة 4 M يضعف 5 İS منها
6 M,NO y. 7 İS بسيط (?) 8 NO,İS فيكون 9 D y. 10 M سادستها 11 M,NO,D الجسمانية
12 NO العناصرة 13 İS y. 14 D الضعيفة بعد الاشياء yok. 15 A,K,İS
الحقيرة 16 M سابعتها 17 İS موافقة 18 D الجسمانية 19 D ينمح ; A تنمح ; NO بخ(?)
İS تمح 20 İS ولا 21 D y. ; İS لمثل 22 NO,İS y. 23 M ثامنتها 24 D
النفوس 25 D,NO,İS ماهية 26 D محكم 27 D y. 28 D لشئ 29 İS العلم (?)
30 İS y. 31 İS y. 32 D العالم 33 İS الوهمى 34 D هذا 35 D الوجود 36 D حده
37 İS لايصل (?) 38 A المدعا

على انواع المحسوسات الظاهرة والباطنة كما يحكم بان هذا[1] المبصر[2] او هذا المتخيل حلو او مر[3] حار او بارد خشن او لين وان هذا المسموع او هذا المتوهم[4] ملائم او منفور[5] عنه وبعكس[6] هذا و[7] بامثال ذلك ويحكم على المعقولات الصرفة ايضا كما يحكم بان واجب الوجود واحد فلا بد له من شئ يدرك هذه[8] الاشياء كلها ونحن نعلم بالضرورة ان ليس بجسم[9] ولا جسمان يحصل له جميع[10] انواع هذه[11] الادراكات فثبت ان المدرك لهذه[12] الاشياء والحاكم ببعضها على بعض[13] شئ[13] غير جسم ولا جسماني وهو المطلوب والاعتراض عليه ان من يزعم ان النفس جسم او جسماني لا يسلم[14] الضرورة التي ادعوها وليس نزاعه الا في ان هذه[15] الادراكات لا تحصل[16] للجسم ولا للجسماني فلا يتم هذا في المحاجة[17] معه الثالث ان النفس لو كانت جسما او جسمانية لزم جواز كون[18] شخص عالما بشئ من وجه وجاهلا به[19] من ذلك الوجه في آن واحد[20] وهو محال بالضرورة اما الملازمة[21] فلانه حينئذ يجوز ان يقوم العلم بجزء[22] منها والجهل بجزء آخر لانقسامها فتكون عالمة وجاهلة معا والاعتراض عليه اولا ان المراد بالجهل ان كان هو الجهل البسيط ففساد[23] ما ذكر ظاهر لانه ليس وصفا ثبوتيا قائما بمحل بل هو عدم العلم عمن[24] من[25] شأنه ان يكون عالما[26] فالعالم بشئ من[27] له العلم به[28] في الجملة[29] والجاهل به[30] من لا علم له به اصلا[31] فاذا[32] قام العلم بجزء من نفس الشخص فهو عالم لا جاهل وان اصطلح احد على اطلاق[33] الجاهل عليه[34] باعتبار خلو جزء[35] من نفسه عن العلم كما انه يطلق العالم عليه[36] باعتبار قيام العلم بجزء منها

---

1 İS هذه 2 D البصر 3 D من 4 NO هذا المتوهم وهذا المسموع 5 İS صلوب (?) 6 İS والعكس 7 İS y. 8 NO هذا 9 D حسما 10 D y. 11 NO y. 12 NO لهذا 13 NO iki defa. 14 NO لا نسلم 15 NO هذا 16 İS لا y. 17 İS المخاصمة 18 NO كون به (?) 19 D شخصين 19 NO y. 20 D واحدا 21 A واما ; D y. 22 İS y. 23 İS y. 24 D عما 25 D y. ; İS لمن 26 D, K, A, NO, İS ان يكون عالما yok. 27 İS لمن 28 NO y. 29 İS وبالجملة 30 D له 31 İS من لا علم له به اصلا yer. اختلافا 32 İS واذا 33 D الاطلاق 34 D y. 35 NO جزء خلو 36 İS عليه العالم

فلا نزاع معه لكن لا امتناع[1] فيه[2] وكذا ان[3] كان المراد به الجهل المركب لان ما ذكر فى بيان الملازمة من انه يجوز ان يقوم[4] العلم بجزء الى[5] آخره[5] ممنوع[6] وانما[7] يكون كذلك لو[8] لم يكن قيام العلم بجزء من النفس[9] مانعا من قيام الجهل بجزء آخر منها لكنه مانع ضرورة امتناع كون شخص[10] معتقدا[11] للنقيضين[12] فى حالة واحدة سواء كان اعتقادهما[13] فى محل واحد او فى محلين وثانيا انه منقوض بالاعراض الجسمانية مثل الشهوة و النفرة[14] و اللذة و الالم فان محالها اجسام و مع هذا لا يلزم جواز ان يكون شخص مشتهيا[15] لشئ ومتنفرا عنه او[16] ملتذا[17] به و متألما عنه معا[18] و اما الصنف الثانى فهو دليل واحد و هو ان النفس لو كانت حالة فى جسم[19] من قلب او دماغ او اى جسم كان لزم احد الأمرين[20] اما دوام ادراك[21] النفس لمحلها[22] أو امتناع ادراكها له[23] اصلا والتالى بقسميه باطل فالمقدم باطل[24] اما[25] بيان الشرطية فانه قد علم ان الادراك هو حصول صورة المدرَك عند المدرِك[26] فلا يخلو اما ان يكفى لادراك[27] النفس محلها تحقق صورته الاصلية أو[28] لا يكفى بل يحتاج الى حصول[29] صورة اخرى له فيها[30] فعلى التقدير الاول يلزم الامر الاول لان تلك الصورة حاصلة عندها دائما و على التقدير[31] الثانى يلزم الامر[32] الثانى لانه يمتنع ان تحصل فى النفس صورة اخرى لمحلها والا[33] يلزم اجتماع صورتين متماثلتين[34] فى[35] ذلك المحل لان الحال فى الحال[36] فى الشئ حال فى ذلك الشئ و اجتماع المثلين فى محل واحد محال كما تقرر فى موضعه فحينئذ امتنع ادراكها لمحلها[37] اصلا و اما بطلان التالى فلانها

---

1 NO, is لا امتناع yer. الامتناع 2 NO y. 3 NO اذا 4 NO y. 5 NO y. 6 NO محال ممنوع 7 is ان 8 D او 9 NO النفس 10 NO الشخص مثلا ; شخص واحد 11 D معتقد 12 is y. و 13 D اعتقادهما ; K, A, is, M اعتقادهما 14 M النفرة والشهوة 15 is مشتبها 16 M, A و 17 is متلذذا 18 D y. 19 is الجسم 20 K, is امرين 21 M ادرك (?) 22 D بمحلها. و 23 NO y. 24 is مثله 25 is واما 26 M, is عند المدرك y. 27 is الادراك (?) 28 is و 29 is y. 30 NO منها 31 NO, K, A y. 32 is y. 33 D الا yer. لا ; NO الا, yer. اولا 34 M متماثلين 35 is y. 36 NO, is y. 37 D بمحلها.

تدرك في بعض الاوقات القلب و الدماغ وغيرهما من الاجسام و في[1] بعضها لا والاعتراض عليه انه ايضا[2] مبنى على كون الادراك والعلم حصول[3] الصورة وقد عرفت حاله مرارا ولو سلم فنختار[4] ان ادراكها لمحلها[5] يحتاج الى حصول[6] صورة اخرى ولا نسلم الامتناع اذ امتناع اجتماع المثلين انما هو عند اتحاد[7] وجودهما اى ان يوجدا معا في الخارج او في الذهن والدليل انما يدل عليه و اما اذا كان[8] وجود احدهما خارجيا والآخر ذهنيا فلا دليل على امتناعه لانه بالحقيقة ليس اجتماعا[9] في محل واحد لان محل احدهما المادة الخارجية و محل[10] الآخر النفس الحالة فيها و لو سلم فبطلان التالى ممنوع و ما ذكر في بيانه غير تام لانه يجوز ان يكون محلها جسما يمتنع ان تدركه[11] النفس[12] و لا دليل على[13] انتفاء هذا[14] غير استقراء ناقص لا يفيد[15] في مثل هذه[16] المطالب و ايضا الدليل منقوض بصفات النفس بان يقال ان كفى[17] في[18] ادراكها[18] حضور ماهياتها عند النفس لزم ان تكون مدركة لها دائما و ان لم يكف لزم امتناع ادراكها لها[19] و الا اجتمع المثلان[20] بل الاجتماع هنا اظهر لان محلهما[21] كليهما هنا النفس لا غير والتالى[22] بقسميه باطل[23] لان النفس قد تدركها و قد تغفل عنها فلزم امتناع ثبوتها للنفس لكنها ثابتة وجدانا[24] و اتفاقا و اعلم ان بعض[25] من يتصدى[26] لتقوية كلامهم وتمشيته وتوجيهه[27] و الذب[28] عنه اعترف[29] بورود هذه[30] الاعتراضات على هذه الادلة بحسب[31] الظاهر ثم ادعى ان كون[32] مقدماتها يقينية[33] فيها[34] نوع[35] خفاء فيحتاج الى تجربة[36]

---

1 D في y. 2 D y. 3 D,A بحصول 4 A فيختار ; M,D فنختار 5 D بمحلها . 6 is حضور

7 is اجتماع 8 M ذا (?) 9 is اجتماعهما 10 M y. 11 is يدرك 12 K نفس

13 is y. 14 is هذا وهذا 15 NO لا يسمر 16 is هذا 17 is اكتفى

18 D y. 19 M y. 20 is والاجتمع المثلان yer. والالزم اجتماع المثلين 21 M بمحلها ; NO,is محل

22 D والثانى 23 M,NO باطل بقسميه 24 NO وحدنا ; is وحدلنا 25 is y 26 is تصدى

27 NO,D توجيهه 28 D الرب ; M العذر 29 is والذب عنه اعترف yok.

30 NO هذا 31 NO بحث 32 D,K,NO,is y. 33 D يقينة 34 D فيه 35 is y.

36 NO كورته (?)

او حدس او غير ذلك مما يوضحها ويزيل الخفاء عنها فلا سبيل الى الزام[1] الجاحد[2] لها[3] لكن[4] المسترشد الطالب للحق باذعان وانقياد ينتفع بها وهذا كلام لا يعجز عنه احد فلكل من[5] بهت[6] عن اتمام دليله[7] ان يدعى ان حقيقة[9] مقدماتها[8] خفية الا على المسترشد الطالب للحق فيتعطل[10] طريق المناظرة وكيف لم يتفق وضوح الصحة والاستقامة فى[11] واحد من هذه الادلة ان[12] كانت يقينية مع كثرتها بل خفيت فى الكل[13] بحيث لا يمكن بيانها حتى التجاوا الى مثل هذا الكلام ولم يتصد[14] لا تمامها بالبيان[15] احد مع اهتمامهم التام باتمام كلامهم فان قيل اذا كانت النفس الناطقة مجردة عندهم فلم اوردوا مباحثها فى العلم الطبيعى الباحث[16] عن احوال الجسم الطبيعى من حيث هو واقع فى التغير بالحركة والسكون قلنا لان[17] اسم النفس انما يطلق على[18] ما هو مبدأ الآثار[19] لا من حيث ذاته ولا من حيث[20] هو[21] مبدأ الآثار[22] ولا باعتبار آخر غير انه محصل[23] جسم ونوعه كما ظهر من تعريفها فللاشارة الى هذا الاعتبار اوردوها فى مباحث الاجسام وكانهم يبحثون عن انه هل[24] لهذا الجسم نفس مجردة[25] ام لا .

---

1 is y 2 is الحاجة 3 NO بها 4 is لكنها 5 is y. 6 K,NO,A يثبت ; حصه . D ينسب 7 is ليله 8 K,NO,is مقدماته ; M y. 9 M حقيته ; NO حصه . D ينسب

10 M فيبطل ; is فسطلق (?) 11 D y. 12 is وان 13 K,T y. 14 M زيستعد ; D لم يتصدى (?) 15 is y. 16 D y. 17 NO لان 18 M عليها 19 D لآثار 20 NO,D ذاته ولا من حيث yok. 21 M,A y. 22 D لآثار

23 A يحصل 24 is y. 25 D مجرد

المبحث التاسع عشر[1] فى بيان[2] ان النفس الانسانية

قديمة او حادثة و انها هل هى باقية بعد موت البدن وخرابه[3] ام[4] لا[5]

فههنا مقامان[6] الاول البحث عن قدمها وحدوثها فنقول اما المليون فقد

اتفقوا على انها حادثة لانها من العالم والعالم بجميع اجزائه[7] حادث

كما مر ولهم اختلاف فى ان حدوثها مع البدن او قبله واما الفلاسفة

فلهم فى قدمها و[8] حدوثها اختلاف فذهب[9] افلاطون و متابعوه الى انها

قديمة و استدلوا عليه بثلاثة[10] اوجه احدها انها لو كانت حادثة لكانت

مادية لما تبين ان[11] كل حادث مفتقر الى مادة[12] والتالى

باطل لما[13] مر من ادلة التجريد فالمقدم باطل[14] فثبت قدمها لانحصار[15]

الموجود[16] فى القديم[17] و الحادث فاذا بطل احدهما ثبت الاخر

بالضرورة ثانيها[18] انها لو كانت حادثة لفنيت[19] لان كل

كائن فاسد والتالى باطل لما[20] سياتى فى المقام الثانى[21]

فالمقدم باطل[22] فالمطلوب حق ثالثها انها[23] لو كانت حادثة

لزم لا تناهيها مع ترتبها و التالى باطل ببرهان التطبيق فالمقدم

مثله بيان الملازمة انها على تقدير حدوثها تفتقر الى شرائط

من جملتها بدن[24] لكل[25] نفس و الابدان غير متناهية و مترتبة

لدوام حدوثها ما دامت الحركات[26] الفلكية و هى سرمدية

فلزم عدم تناهى النفوس[27] مع الترتب لامتناع التناسخ على ما

تقرر فى موضعه فان قيل كيف جوزتم عدم تناهى الابدان

---

1 is المبحث التاسع عشر فى y. yeri boş. 2 D,A,K y. 3 M اجزائه 4 D امر 5 D y. 6 D مقامات 7 NO اجزاء 8 D و y. 9 is وذهب 10 D,NO,is,A,K بثلثة 11 M من ان التقديم 12 is مادته 13 D الى 14 is مثله 15 D لاتحصل 16 M,A الوجود 17 D التقديم 18 is ثانيهما 19 D لفسدت ; is نعت 20 is كما 21 K,T. y. 22 is مثله 23 NO انه 24 D, is y. 25 NO,M بدون (?) 26 D الحركة 27 NO سا

و نفيتم [1] عدم تناهى النفوس و ما الفرق بينهما قلنا الفرق ان الابدان و ان كانت غير متناهية لكن باسرها وعدم تناهيها [2] غير مجتمعة فى الوجود بل متعاقبة و الموجودة [3] منها [4] دائما جملة متناهية فلا [5] يجرى فيها [6] التطبيق فى الجميع و لا يلزم فساد فى المجتمعة فى [7] الوجود بخلاف النفوس فانها لما امتنع فناؤها لزم اجتماعها باسرها فى الوجود فيجرى فيها التطبيق و يلزم المحال وذهب ارسطو و متابعوه [8] الى انها حادثة مع البدن و احتجوا عليه [9] بانها ان [10] كانت قديمة بل موجودة قبل تعلقها بالبدن لزم احد امور اربعة [11] اما كون [12] كل نفس من النفوس الغير المتناهية نوعا منحصرا فى فرد او التناسخ او اشتراك افراد الانسان فى جميع الصفات النفسية او تجزى النفس [13] و انقسامها والتالى باقسامه باطل فالمقدم باطل [14] اما الملازمة فلانها لو كانت موجودة قبل البدن فلا يخلو اما ان تكون فى تلك الحالة متعددة [15] او لا فان كانت متعددة و لا [16] بد للتعدد [17] من التمايز فتمايزها اما بذواتها و باقتضاء ماهياتها [18] و هو الامر الاول [19] وان كان لا بذواتها فلا بد [20] ان يكون بالقوابل [21] لان تعدد افراد النوع الواحد لا يكون الا معللا [22] بالقوابل [23] كما تقرر فى موضعه وقد مرت اشارة اليه فيما سبق فيكون كل منها قبل تعلقها ببدنها [24] الموجود [25] الآن متعلقة ببدن [26] آخر

---

1 K,D منعتم 2 is y. 3 NO الموجود 4 M,NO هنا 5 D,is ولا 6 NO,is,A,K,D y.
7 D,is y. 8 NO متابواه (?) 9 is عليها 10 is لو 11 NO معه 12 NO يكون; is y.
13 is النفوس 14 NO,is فالمقدم باطل y. 15 NO متعدد 16 is فلا
17 NO التعدد 18 M,NO,K ماهيتها 19 D y. 20 D,is,M ولا 21 D بالقول; is
سن القوابل 22 D معلا 23 is القول 24 is ببدنا 25 D الموجودة 26 NO من القوابل

و هو الامر[1] الثاني و اما ان لا تكون[2] فى تلك الحالة متعددة فبعد التعلق بالابدان ان بقيت على وحدتها[3] كما كانت كانت[4] نفس زيد هى بعينها نفس عمرو[5] فيلزم ان يشتركا فى صفات النفس من العلم و القدرة و غير ذلك[6] و هو الامر الثالث و ان لم تبق على وحدتها[7] بل تكثرت فهو الامر الرابع و اما بطلان هذه الامور[8] فالاول ظاهر اذ لو سلم ان كلها ليست[9] متماثلة فلا شبهة فى تماثل البعض و الثانى قد اقيمت[10] عليه البراهين[11] فى موضعه[12] و الثالث و الرابع مما لا يخفى على احد[13] و اجابوا عن ادلة افلاطون و اشياعه اما عن الاول فبانه بعد تسليم ان كل حادث مفتقر الى مادة[14] هذه المادة اعم[15] من ان يحل فيها الحادث او يتعلق[16] بها[17] و مادة النفس وهى البدن من قبيل[18] الثانى و هو لا ينافى تجرد الحادث بحسب ذاته و اما عن الثانى فبان ما ذكر فى بيان الملازمة من ان كل كائن فاسد مجرد ادعاء بلا ثبت نعم هذه القضية دائرة على لسان العقلاء[19] بمعنى[20] ان كل حادث فى حد[21] ذاته قابل للفساد و هذا[22] لا يستلزم طريان الفساد عليه لجواز ان يمنع[23] عنه مانع غير ذات الحادث و اما عن الثالث فبان برهان التطبيق كما لا يجرى[24] فى الاشياء الغير المجتمعة فى الوجود كالابدان لا يجرى ايضا فى الاشياء التى ليس بينها[25] ترتب طبيعى او وضعى كالنفوس فان ترتبها على تقدير حدوثها زمانى[26] لا غير و اما الجواب عما احتج به ارسطو

---

1 NO وهوالامر yok. 2 D (s. 258den) متعلقة ببدن..لاتكون yok. 3 D حدوثها
4 M, İS, D, NO y. 5 D عمر 6 M غيرهما 7 D حدوثها 8 D الاسورفالامور (?)
9 D y. 10 İS اجتمعت 11 İS براهين 12 İS فىموضعه y. 13 İS عليه
14 İS مادته 15 D اعز (?) 16 A متعلق 17 NO لها 18 D, NO قبل
19 D العقلان 20 İS يعنى 21 M y. 22 NO, İS وهو 23 D يمتنع 24 D لا y.
25 D ههنا 26 NO زمان

و[1] اتباعه فهو ان ما ذكروه فى بيان الملازمة من ان[2] التمايز اما باقتضاء الذات او بالقابل ممنوع[3] فان التمايز امر عدمى لايحتاج الى علة ولو[4] سلم فالحصر فيهما ممنوع وما ذكر ان تمايز افراد نوع واحد انما هو بالقابل[5] غير تام وقد كشفنا عنه غطاءه[6] فيما تقدم[7] ولو سلم فلا نسلم بطلان الامر الاول اذ لا مانع من ان يكون كل نفس نوعا منحصرا فى فرد وان لايتماثل نفسان اصلا الا[8] مجرد استبعاد وهو لا يجدى [نفعا] فى المسائل العلمية وفى بطلان الامر الثانى اعنى التناسخ ايضا كلام كثير وحججه[9] غير ملزمة[10] للخصم[11] المقام[12] الثانى[12] البحث عن انها هل هى باقية بعد فناء البدن ام لا اتفق[13] على بقائها العقلاء[14] من المليين[15] وغيرهم سوى الذاهبين الى انها البدن او مزاجه فانه[16] لايتصور حينئذ[17] بقاؤها مع فناء البدن المستلزم لفناء مزاجه[18] اما المليون فهم متمسكون بنصوص الكتاب والسنة واجماع[19] الامة الدالة على بقائها ابدا واما الفلاسفة فلهم على هذا المطلوب ادلة ثلاثة[20] الاول وهو عمدتها انه قد ثبت ان النفس مجردة فلاتحتاج فى ذاتها وجوهرها الى مادة وانما تعلقها بالبدن لمجرد[21] ان يكون الة لها[22] فى اكتساب كمالاتها فاذا حصل لها تلك الكمالات زالت[23] حاجتها اليه فيها ايضا لانه شرط حصولها لا شرط بقائها فاذا فسد البدن لم يفسد الا شئ لاحاجة للنفس اليه لا فى ذاتها[24] ولا فى بقاء[25] كمالاتها فلا يوجب فساده وفناؤه فسادها وفناؤها ثم هى معلولة للمبادى العالية الباقية ازلا وابدا فهى ايضا بجميع كمالاتها[26] باقية[27] ببقائها وهو المطلوب والاعتراض عليه ان تلك المبادى ان كانت علة تامة[27] لوجودها لزم كونها

---

1 D y. و 2 A ان yer بان 3 NO y. 4 A وان 5 D الفاعل 6 D y.; K, is غطاء ; NO غطاه 7 NO, is سبق 8 NO, M الا y. 9 M, is حجة 10 D ملتزمة ; NO مسلمة به 11 D للحصر 12 is y. yeri boş. 13 M y. 14 M الفضلاء ; D العلاء 15 D المليتين 16 NO, is فانه حينئذ 17 NO, is y. 18 is لبقاء المزاج 19 is الاجماع 20 NO, is, D, is, A, K ثلثة 21 is, D بمجرد 22 D الة لها yer. النطا (?) 23 NO لازالت 24 D فاذا فسد البدن.. فى ذاتها yok. 25 is بقائها 26 is كمالاته 27 D y. 27 NO ان كانت علة تامة yok.

قديمة بقدمها[1] و قد اعترفتم[2] بانتفائه و ان كانت علة فاعلية لها فقط فلم يلزم من بقائها بقاؤها ولم لايجوز ان يكون البدن[3] شرطا فى بقائها كما هو شرط فى حدوثها حتى يلزم من فنائه[4] فناؤها و من بقائه بقاؤها[5] كما يلزم من حدوثها[7] حدوثه الثانى ان النفس لو امكن فناؤها و لها بقاء بالفعل لزم اما اجتماع المتنافيين فى محل واحد و اما كون النفس مادية و الامر باطلان اما الاول فبالضرورة و اما الثانى فلما مر من ادلة التجريد ثم انه[8] على تقدير جواز كونها مادية لايخلو اما انيكون لمادتها[9] مادة اخرى و لتلك المادة مادة اخرى[10] الى غير النهاية و هذا باطل او ينتهى الى مادة ليست لها مادة فتكون هى[11] جوهرا[12] مجردا باقيا يمتنع الفناء عليه[13] اذ يمتنع فناء غير المادى و لا نعنى[14] بالنفس الا هذا بيان[15] الملازمة انها[16] لو امكن فناؤها لكان لها بقاء[17] بالفعل وقوة فناء و[18] الامران مختلفان و الا لزم ان يكون كل[19] باق بالفعل حتى الواجب فانيا بالقوة وبطلانه جلى و متنافيان لان[20] محل البقاء[21] لو كان بعينه[22] محل قوة الفناء لكان قابلا للفناء و القابل يجوز اجتماعه مع المقبول[23] فيجوز اجتماع ذات الباقى مع فنائها[24] و لا شك فى بطلانه فظهر انهما[25] متنافيان فاذن لايخلو اما انيكون محل البقاء وقوة الفناء هو[26] النفس فيلزم ذلك الاجتماع او يكون محل البقاء هو النفس و محل قوة الفناء مادتها اذ لايجوز ان يكون محل امكان الشئ غير مادته كما بين فى موضعه فيلزم كونها مادية والاعتراض عليه مامر من وجوه ابطال[27] ادلة التجريد ولو سلم فتلك[28] الادلة لا تدل الا على ان النفس ليست جسما ولا جسمانية و هذا[29] لايستلزم ان لايكون لها مادة وصورة مخالفتان كمادة الاجسام وصورها و تكون مادتها موجودة قبل حدوثها وباقية بعد فنائها و ما ذكر من انا لا نعنى[30] بالنفس الا جوهرا مجردا باقيا

---

1 NO فقدمها 2 NO اعترفوا 3 M y. 4 NO فناء 5 NO,K بقائها بقاوه 7 D حتى يلزم من فنائه ،، حدوثها yok. 8 D ان 9 D المادة 10 K ولتلك المادة مادة اخرى yok. 11 D y. 12 is جوهر 13 NO علة (?) 14 D يغنى (?) 15 D وبيان 16 NO,is انه 17 NO بقاها 18 D و y. 19 M,A y. 20 M لانها 21 M محل البقاء y. 22 M,NO y. 23 D القبول 24 M فنائه 25 is y. 26 NO وهو 27 is بطلان 28 K تلك 29 D لهذا 30 D يغنى

يمتنع الفناء عليه فيكون بقاؤه[1] بقاؤها[2] بعينه باطل لان ذلك الجوهر المفروض[3] هو جزء النفس ويمتنع كون جزء الشئ عينه[4] فلا[5] يمتنع حينئذ فناء النفس مع بقاء تلك[6] المادة واجاب عن هذا بعضهم بانه لايجوز ان يكون للنفس مادة يمكن فناء النفس معها[7] لان تلك المادة[8] اما ان يكون ذات وضع او لا والاول محال لان ماله وضع يستحيل[9] ان يكون جزأ لما[10] لاوضع له بالضرورة وعلى الثانى اما ان تكون ذات قوام بانفرادها او لا وعلى الاول كانت عاقلة بذاتها لان كل مجرد قائم بنفسه فهو عاقل بذاته كما مر فى المبحث الحادى عشر فكانت نفسا[11] وهذا[12] خلف[13] لانها فرضت مادة النفس لاعينها وعلى الثانى فاما ان يكون للبدن تاثير[14] فى اقامتها[15] او لا وعلى الاول تكون النفس محتاجة فى وجودها الى البدن وقد ثبت انه ليس كذلك وعلى الثانى يكون قوامها بالصورة الحالة فيها وتلك الصورة المقيمة اياها لايجوز ان تتغير وتفسد بعد انقطاع علاقتها[16] عن البدن لان التغير والفساد لايوجدان الا فى الجسم وهذا الجواب لايدفع ما ذكر من[17] بطلان قوله انا[18] لانعنى[19] بالنفس الا جوهرا مجردا الى اخره[20] مع انه فى نفسه فاسد لان قوله[21] التغير والفساد لايوجدان الا فى الجسم ممنوع[22] بل هو اول المسئلة المتنازع فيها ثم ان ما ذكر فى بيان ملازمة[23] اصل[24] الدليل[25] من ان القابل[26] يجوز[27] اجتماعه مع المقبول لا يصح فى مثل الفساد والفناء والبطلان ان اريد به الاجتماع فى الخارج فان معنى قبول الشئ لها ليس ان الشئ[28] يكون[29] متحققا[30] فى الخارج ويعرض له هذه المعانى[31] فيه بل معناه انه[32] ينعدم[33] فيه وتحقيقه[34]

---

1 is y. 2 A بقاها 3 D المعروض 4 is عنه 5 is ولا 6 NO iki defa. 7 NO, بفساد 11 D الماء 10 is يستحيل 9 D ان تكون ذات ... yok. 8 A المادة لايخلو منها M
12 D, is y. 13 NO فسادهذا 14 is تاثيرا 15 M قيامها 16 is علايقها ; NO
لا فناها 17 D فى 18 is y. 19 D يغنى 20 is y. ; NO الخ (?) 21 is y.
22 is y. 23 D لازمة 24 D اصله 25 D y. 26 NO الفاعل 27 D لايجوز (?)
28 D انه 29 is y. 30 is متحقق 31 NO المعاله (? المقالة) 32 M ان
33 M, D يتقدم 34 is الحقيقة

انه ليس فى الخارج شئ وقبول عدم[1] وان اريد[2] الاجتماع فى الذهن
بمعنى انه يجوز ان يحصل الشئ فى الذهن ويتصور العدم الخارجى
قائما به فهو صحيح لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين ولو سلم
فليكن محل قوة فناء النفس البدن او هيولاه[3] كما ان محل امكان حدوثها
هو. فانه[4] لافرق بين امكان الحدوث لشئ[5] و امكان فنائه فى الاحتياج
الى المحل والاستغناء عنه وكما جاز ان يكون محل امكان[6] حدوث النفس
هو المادة اى بدنها[7] لا هيولاها[8] ولا امتناع فى كونها مادية بهذا المعنى
فليجز ان يكون محل امكان فنائه ايضا المادة بهذا المعنى واجاب عنه
بعضهم بانه لايجوز ان يكون محل امكان حدوث شئ ولا محل امكان
فنائه مباينا له[9] بالضرورة والا لجاز ان يكون محل امكان حدوث
الانسان هو[10] الحجر و بالعكس ومحل امكان فناء ما فى المشرق[11] ما فى المغرب
وبالعكس ولا شك فى بطلانه[12] فالبدن من حيث هو مباين للنفس
ليس محلا لامكان[13] حدوثها لكن لما استعد البدن لفيضان صورة نوعية عليه
ولا بد[14] لحصول هذا[15] الاستعداد له من ان يتحقق فيه حالة و هيئة[16]
مخصوصة مهيئة[17] لتلك الصورة ولابد لحصول تلك الصورة[18] من فيضان[19] نفس
عليه لانها من[20] مبادى[21] تلك الصورة وعللها فحصل للبدن مع تلك الهيئة
مناسبة وارتباط مع النفس فلهذا جاز ان يصير محلا لامكان حدوثها فالبدن
من حيث هو مباين[22] لها ليس محلا لامكان حدوثها من حيث هى جوهر مجرد
بل البدن باعتبار الارتباط المذكور[23] و المقارنة[24] التدبيرية صار محلا لامكان حدوثها

---

1 M وقبول عدم yer يدل على العدم 2 M y. 3 İS هيولاى 4 D انه 5 M امكان الحدوث لشئ
yer. حدوث الشئ 6 M.y. 7 NO بدونها (?) 8 M هيولاه ; D الاهيولاه 9 İS لها
10 İS من هنا 11 İS مافى المشرق yok. 12 NO بطلان 13 NO امكان 14 M, NO فلابد
15 NO هذه 16 İS ذهنية 17 M مناسبة 18 D ولابد لحصول تلك الصورة y. 19 D فياض
20 NO iki defa 21 D عبادى 22 NO مغاير 23 NO المذكورة 24 NO المعاوره (?)

من حيث انها[1] علة لتلك الصورة فاذا حدثت النفس و[2] حصلت الصورة زالت تلك الهيئة المخصوصة و زال امكان حدوث النفس ايضا[3] وامكن فساد تلك الصورة لان لامكان[4] فسادها محلا هو محلها اى هيولى البدن بخلاف النفس فان البدن او[5] هيولاه لايجوز ان يكون محلا لفسادها و فنائها لمباينته اياها[6] ولايجوز ان يكون استعداد البدن لانعدام الصورة موجبا لاستعداده لانعدام النفس كما كان استعداده لحدوث[7] الصورة موجبا لاستعداده[8] لحدوث[9] النفس لان[10] استعداد شئ موجب لاستعداد[11] جميع عللها و من علل الصورة النفس كما مر فاما استعداد انعدام شئ لايوجب الا[12] استعداد[13] واحد[14] من شرائطه او علله . و فيه نظر اما اولا فلان المستدلين بهذا الدليل كابى على وغيره بنوا[15] الكلام فى اثبات ان كل[16] حادث مسبوق بمادة على الامكان الذاتى كما مرت اليه اشارة[17] فى صدر الكتاب والامكان الذاتى لوجود[18] الحادث مقدم بالذات على حصول اى هيئة[19] معدة[20] لحدوثه مفروضة فى بدنه او هيولاه ولابد لذلك الامكان[21] من محل على زعمهم فكيف يصح ان يكون حصول تلك الهيئة فى البدن واسطة فى كونه[22] محلا لذلك الامكان واما ثانيا فلان قوله اذا حدثت النفس زال امكان حدوثها لا يصح على هذا التقدير لان الامكان الذاتى لايزول عن الممكن ابدا واما ثالثا[23] فلانه اذا[24] اندفعت المباينة بين البدن والنفس باى جهة[25] كانت وحصل[26] بينهما ارتباط قوى حتى صارت متصرفة فيه كما تشاء وصار آلة لها فى تحصيل كمالاتها[27] فلم لايجوز[28] ان يكون محلا لامكان فنائها بهذا الارتباط و بالجملة لايشفى هذا الجواب عليلا الثالث ان النفس لو فنيت[29] ففناؤها[30] اما بفساد البدن او[31] بقدرة[32] القادر وارادته او بطرو[33] مناف لها[34]

---

1 NO من انها 2 NO و .y 3 K .y 4 M امكان ; D,A,is الامكان 5 NO اذ
6 NO ايا 7 D بحدوث 8 NO لاستعداد 9 D بحدوث 10 NO لان .yer لا 11 NO استعداد
12 M,NO,is,D .y 13 NO,is لاستعداد 14 D واحدا 15 D بنى 16 is المحل
17 M,NO الاشارة 18 NO,D الوجود 19 is اىهيئة .yer الماهية 20 NO معدت ;
is معددة 21 A,is الامكان قطعا 22 D كونها 23 is الثانى (?) 24 D اذ
25 D حجة 26 is فصل 27 D كمالاتهم 28 D لا .y 29 NO لوفنيت .y
30 NO,is,D,K فناؤها ; M ففناؤها .. بهذا الارتباط وبالجملة .yok 31 NO وا (?) 32 NO
منافاتها .yer مناف لها 34 D يطرد 33 is تقدر

والكل ممتنع اما الاول فقد عرفت[1] بطلانه مما[2] سبق من ان فناء[3] البدن لايوجب فناء النفس واما الثانى فلان الفناء ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدرة والارادة واما الثالث فلان[4] المنافاة بين الجواهر[5] لا تتصور الا باعتبار[6] حلول فى مادة والنفس ليست[7] مادية حتى يتصور طرو[8] مناف لها واذا امتنع اللازم باقسامه امتنع الملزوم والاعتراض عليه منع الملازمة مستندا بمنع[9] انحصار سبب فنائها[10] فى الامور الثلاثة[11] بناء على ما[12] سبق من جواز كونها[13] مركبة من مادة وصورة لا[14] كمادة الاجسام و صورتها فتفنى[15] بزوال صورتها ولو[16] سلم فلانسلم امتناع اللازم[17] اما قسمه الاول فلما عرفت من جواز كون[18] البدن شرطا لبقائها فعند[19] خراب البدن تفنى لانتفاء[20] شرط بقائها و اما قسمه الثانى فلان الفناء[21] ليس عدما صرفا ونفيا مطلقا بل هو عدم بعد[22] الوجود ولانسلم ان مثله لايدخل تحت القدرة[23] والارادة واما قسمه[24] الثالث فلان قوله النفس ليست مادية ان اراد به انها ليست حالة فى مادة[25] فعلى تقدير تسليمه لايجدى نفعا وان اراد نفى المادة عنها[26] اعم من ان يكون محلها او محل صورتها فقد عرفت حاله[27] آنفاً .

---

1 NO, is عرف 2 M فيما ; A ما 3 NO فناءوها 4 D فلانه 5 D الجوهر ; لمنع 6 NO الاباعتبار yer. الاعتبارى (?) 7 NO اعسـ (?) 8 is طرد 9 is ; يمنع A ; يمتنع D 10 D فنائها 11 NO, is, A, K, D الثلثة 12 D ما y. 13 NO كونهما 14 K لا y. 15 D فتعنى 16 is فلو 17 D الملازمة 18 is ان 19 D فبعد 20 NO لافناء 21 D النفاء (?) 22 D بعدم 23 NO و y. 24 is قسمه 25 NO مادته 26 D y. 27 K y ; NO حالا .

المبحث العشرون[1] فى بيان[2] ان حشر[3] الاجساد ورد الارواح الى الابدان هل هو[4] ممكن و واقع ام لا والمقام يستدعى تفصيل مذاهب اهل العلم[5] فى المعاد قال الامام الرازى فى[6] الاربعين اعلم ان الاقوال الممكنة فى المعاد لا[7] تزيد على خمسة وذلك ان المعاد[8] اما جسمانى فقط وهو قول اكثر المتكلمين[9] او روحانى فقط[10] وهو قول اكثر الفلاسفة الالهيين او كلاهما معا[11] وهو قول كثير من المحققين او ليس بواقع اصلا وهو قول القدماء[12] من[13] الفلاسفة الطبيعيين[14] او ليس بشئ من هذه[15] الاحتمالات مجزوما[16] به بل كل واحد مما يتوقف فيه[17] و هو المنقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال لم يظهر لى ان النفس شئ غير المزاج ام لا فعلى تقدير ان يكون هى المزاج فعند الموت تصير[18] النفس معدومة والمعدوم لا يمكن اعادته[19] يعنى على زعمهم وعلى تقدير ان يكون جوهرا باقيا بعد فساد المزاج كان المعاد ممكنا ولما لم يتبين[20] عنده ان النفس هى المزاج او غيره لاجرم توقف فيه هذا كلامه ومعنى المعاد الجسمانى رجوع البدن الاول الى الوجود بعد الفناء بالكلية[21] على رأى ورجوع مثله اليه بعد العدم على رأى[22] ورجوع اجزاء البدن الاول[23] الى الاجتماع كما كانت بعد التفرق[24] على رأى و[25] معنى المعاد[26] الروحانى عند من يقول به فقط رجوع النفس الى عالم التجرد والانقطاع عن البدن و[27] الاتصال[28] بالروحانيات وعند من يقول بهما[29] معا[30] معناه رجوع النفس الى التعلق بالبدن[31] بعد مفارقتها[32] عنه وانما قال اكثر المتكلمين بالمعاد الجسمانى لان النفس عندهم جسم لطيف نورانى سار فى البدن سريان النار[33] فى الفحم والماء فى الورد فليس[34] المعاد الا للجسم[35] الذى هو الهيكل[36] المحسوس[37] مع النفس واتمام هذا البحث كما ينبغى يستدعى[38] ان يبين ان[39] اعادة المعدوم هل هى ممكنة ام لا[40].

فنجعل المبحث مقامين[41] الاول لبيان حال اعادة المعدوم و[42] الثانى لبيان حال المعاد[43].

المقام[44] الاول فى بيان حال اعادة المعدوم[45]

اكثر[46] المليين جوزوا اعادة المعدوم سيما المعتزلة القائلين[47] بان المعدوم الممكن شئ اى[48] ذاته المخصوصة ثابتة فى العدم و دليلهم[49] على هذا المدعى ان وجود

---

1 İS المبحث العشرون y. yeri boş ; K المكمل العشرون 2 NO,A,K,D y. 3 M y. 4 NO هى 5 D,A العالم 6 D y. 7 D ولا 8 D المعال 9 D المليين 10 K y. 11 A y. 12 İS قدماء 13 D من ان 14 A الطبيعين 15 D هذا 16 D مجردما 17 İS عليه 18 İS يطير (?) 19 D عادته (?) 20 D بين 21 NO,İS y. 22 D رأى .. ورجوع مثله y. 23 A,İS y. 24 D التفريق 25 İS y. 26 İS المعانى (?) 27 İS أو 28 NO الانفصال 29 D بها 30 İS y. 31 İS الى البدن 32 K مفارقها 33 D الماء 34 D وليس 35 NO,İS الجسم 36 D الهيكم 37 NO المحسوسات 38 NO y. 39 İS y. 40 İS y. 41 NO مس (?) 42 A و y. 43 D المعان 44 İS y. 45 NO,İS,K,A,D فى بيان حال اعادة المعدوم y. 46 İS كثير 47 D القائلون 48 D الى 49 D,M فدليلهم

المعدوم ممكن لذاته[1] والا لم يوجد اوّلاً والامكان الذاتى لا ينفك عن الذات وقدرة الله[2] تعالى شاملة[3] لجميع الممكنات فيكون ايجاده مقدورا له جائزا[4] صدوره عنه وهو المطلوب وانكر الفلاسفة وبعض التناسخية[5] والمعتزلة والكرامية جوازه فمنهم من ادعى ان استناعه ضرورى قال ابوعلى ان من رجع الى فطرته[6] السليمة[7] ورفض عن نفسه الميل والعصبية[8] شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنعة[9] لكن دعوى الضرورة فيما خالف فيه كثير من العقلاء متمسكين بالدليل غير مسموعة ومنهم من استدل عليه بوجوه الاول ان تخلل العدم[10] بين الشئ ونفسه محال واعادة المعدوم تستلزمه فيكون محالا اما الاستلزام فلان العدم تخلل بين الوجود[11] الاول والثانى والا لم يتصور الاعادة فلا يخلو اما ان يكون الوجود الثانى غير الاول او عينه فان كان غيره[12] فالموجود[13] به ليس عين[14] الموجود بالاول[15] لان الشئ الواحد لا يكون موجودا بوجودين متغايرين بالضرورة[16] فلا يتحقق اعادة المعدوم والمقدر[17] خلافه وان كان عينه ثبت الاستلزام والاعتراض عليه[18] انا نختار الشق الثانى ونمنع[19] الاستلزام لان العدم ما تخلل بين الشئ ونفسه بل[20] زمان عدم شئ تخلل بين زمانىْ وجوده الواحد[21] فان قيل ما اعترفتم به من اتصاف[22] الوجود[23] بالاول والثانى يقتضى تغاير الوجودين وبه يثبت[24] المطلوب لانه اذا كان الوجودان متغايرين يكون الموصوف بهما متغايرين قلنا نعم لكن يكفى[25] التغاير[26] الاعتبارى ولا حاجة الى التغاير الذاتى ليثبت[27] مطلوبكم وبهذا الاعتبار[28] يصح ان يقال زمان العدم تخلل بين[29] الوجودين لان التخلل ايضا[30]

---

1 İS (s. 266'dan) لذاته ...ودليلهم على y. 2 NO y. 3 İS شاملة (?) 4 NO جازله 5 D الشاملة (?) 6 NO الفطره 7 İS السليم 8 İS العُصبة 9 M,A ممتنع 10 D المعدوم

11 İS الموجود 12 NO غير 13 NO الموجود 14 İS عينه ; D غيره 15 D الاول 16 D y.

17 M المقدور 18 İS عليها 19 D يمتنع 20 NO y. 21 NO الواحدة 22 M اتفاق

23 D الموجود 24 D ثبت 25 İS y. ; D لايكفى 26 D المتغاير 27 İS يثبت

28 İS الاعتبار dan sonra يثبت مطلوبكم tekrar edilmiş. 29 D بدين (?) 30 M y.

لا يقتضى[1] الا شيئين متغايرين تغايراً ما[2] اعم من ان يكون ذاتيا او اعتباريا هكذا قيل و فيه نظر لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان[3] على العدم المتخلل وهو[4] مقدم[5] كذلك[6] على الوجود الثانى و[7] المتقدم[8] على المتقدم على الشئ حقيقة متقدم على ذلك الشئ حقيقة فما[9] ذكر يلزم تقدم الوجود على نفسه حقيقة و استحالة هذا ضرورية[10] وليس هذا مثل[11] تقدم اجزاء الوجود الواحد بعضها على بعض لان الاجزاء ثمة[12] ليست[13] بالفعل بل[14] بالاعتبار المحض بخلاف[15] الوجودين ههنا فان كلا منهما منقطع عن الآخر بالفعل و ليس بابعد[16] من هذه[17] المناقشة[18] فى ان الشئ الواحد لا يكون موجودا بوجودين و منع ضروريته[19] بان يقال الوجود عارض لماهية الممكن زائد عليها فلم لا يجوز ان يكون الشئ الواحد موجودا بفردين متغايرين منه كما ان الشئ الواحد يكون ابيض[20] ببياضين[21] متغايرين بحسب[22] وقتين[23] نعم لا يجوز هذا باعتبار وقت[24] واحد الثانى ن اعادة المعدوم لا يتحقق الا اذا كان الموجود بعد العدم هو الموجود قبله بعينه و من ضرورة ذلك ان يعاد الوقت الاول و الا لم يكن[25] اياه بعينه لان الموجود فى زمان غير الموجود فى زمان آخر و اذا كان كذلك كان موجودا فى وقته[26] الاول فيكون مبتدأ[27] لا معادا هذا خلف او نقول فيكون مبتدأ[28] من حيث انه معاد وهذا محال لانهما[29] متنافيان و الاعتراض عليه انا لا نسلم ضرورة اعادة الوقت الاول وانما يكون ذلك لو[30] كان الوقت[31] من مشخصاته و ليس كذلك و ما ذكر من ان الموجود[32] فى زمان

---

1 NO, İS y. 2 M ما y. 3 NO بالزمان حقيقة 4 NO وهو Yer. من (?) 5 K تقدم 6 NO ذلك 7 NO و y. 8 D المتقدم 9 İS كما ; K فما 10 M, D ضرورى 11 D مثل هذا 12 İS, NO y. 13 M, A ليس 14 D y. 15 NO iki defa 16 M ماتقدم 17 K هذا 18 NO المنافيه ; D المنافقة 19 İS, D ضرورته 20 İS انقص (?) 21 İS مامن (?) 22 NO كما 23 İS دقيق 24 NO دون (?) 25 İS يمكن 26 NO وقت 27 K, A مبداء 28 NO, İS مبدا 29 İS y. 30 İS ان لو 31 D لوقت 32 NO الموجودات

غير الموجود فى زمان آخر ان[1] اريد به المغايرة بالذات فهو باطل[2] والا لزم
ان يكون[3] كل شخص فى كل آن شخصا آخر كالاعراض[4] الغير القارة ولاخفاء
فى بطلانه وان اريد به[5] المغايرة فى الجملة ولو اعتبارية فسلم[6] ولا يجدى
نفعا ولو سلم فلا نسلم ان الموجود فى وقته الاول مبتدأ[7] على الاطلاق
بل اذا لم يسبقه[8] حدوث آخر ولم يكن وقته[9] ايضا معادا واما اذا كان
كذلك فهو معاد لا[10] مبتدأ فلا يلزم خلف ولا اجتماع متنافيين[11]

الثالث ان جواز اعادة المعدوم يستلزم جواز عدم التمايز بين الاثنين
واللازم باطل ضرورة انه لا اثنينية بدون التمايز[12] اما[13] الملازمة فلانه اذا جاز
اعادة المعدوم ويجوز من الله[14] تعالى خلق[15] مثله فى الذات وفى جميع[16] الاعراض
فنفرض[17] وقوع الامرين الجائزين[18] فلا يكون بين المعاد ومثله المفروض[19] تمايز[20]
لاشتراكهما فى الذات وفى جميع[21] الاعراض والاعتراض عليه انا لا نسلم
جواز خلق مثله فى الاعراض المشخصة كيف ولو صح ما ذكر[22] لزم ان لا يمكن
وجود شخص من الممكنات اصلا لا ابتداءً ولا اعادةً[23] لاستواء جريان[24] هذه
المقدمات فى الكل لا اختصاص لها بالاعادة الرابع لوجاز[25] اعادة المعدوم
لصدق الحكم عليه فى حال عدمه بانه يجوز اعادته وصدق اى حكم كان يستلزم
تحقق النسبة فى نفس[26] الامر فيلزم ان يكون المعدوم فى حال عدمه متصفا بجواز
الاعادة وهذا[*33] يقتضى[27] تميزه[28] عن الممتنع[29] والا لم يكن هو[30] اولى بذلك الاتصاف
من الممتنع لكن هذا التميز محال لان العدم الصرف والنفى المحض لا يتصور
له تميز[31] والاعتراض عليه[32] اما على رأى من يقول ان المعدوم الممكن شىء فظاهر

---

1 D انا (?) 2 NO ظ (= ظاهر) (?) 3 A, K, D يصير 4 D الاعتراض ; K الاغراض
5 K, is y. 6 NO م (= ممنوع ; fakat فم = فسلم de okunabilir ?) 7 is ابتداء 8 D
سبعة ; A سبقه 9 is فى وقته 10 D الا 11 M المتافيين 12 D بين الاثنين واللازم .. بدون التمايز
yok. 13 is واما 14 M انه 15 D y. 16 M, K وجميع 17 D, is فيعرض
18 M جائزا 19 D المعروض 20 is تمايزالاثنان 21 M وجميع 22 M, K, NO ذكرتم
23 NO ولاعادة 24 NO y. 25 K جاء 26 D نسبة 27 M يستلزم تحقق .. النسبة .. يقتضى
yok. 28 M يميزه ; NO تميز 29 NO المنع 30 NO من ; is هذا
31 NO تميزا 32 M, K y. *33 is ذلك

و اما على رأى من لا[1] يقول به فالاعتراض[2] ان جواز الاعادة والتميز الذى مقتضاه وصفان اعتباريان يحصلان للمعدوم فى نفس الامر حال حصوله فى العقل وهذا كاف[3] فى صدق الحكم المذكور ولا يتوقف على اتصاف المعدوم بهما[4] فى الخارج كما فى الاحكام الصادقة على الممتنعات كيف ولو صح ما ذكر لزم ان لا يجوز احداث شئ اصلا بان يقال لو جاز احداث شئ[5] لصدق الحكم عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه وهذا يستلزم تحقق النسبة فى[6] نفس الامر الى اخر المقدمات فما هو[7] الجواب[8] فى جواز الاحداث[9] فهو الجواب فى جواز الاعادة .

المقام الثانى فى[10] بيان[11] حال المعاد الجسمانى

اثبته المليون عن آخرهم[12] و معتمدهم[13] فى ذلك النصوص الكثيرة القطعية التى لا تقبل التأويل اصلا لا[14] كالنصوص المشعرة بالتجسيم[15] والتشبيه[16] القابلة للتاويل المنافية للدلائل[17] القطعية على استحالة ظواهرها[18] و انكره الفلاسفة وقالوا لا حياة[19] للبدن بعد موته و لا جنة و لا نار حقيقة و[20] لا لذة ولا ألم جسمانيين وما وقع[21] فى كلام الانبياء والعلماء من هذا[22] القبيل وانما هى تمثيلات وتصويرات[23] للامور المعقولة بالاشياء المحسوسة تفهيما لارباب العقول الناقصة القاصرة عن درك[24] العقليات الصرفة لترغيبهم[25] فى اكتساب[26] الاخلاق الرضية[27] وارتكاب[28] الاعمال السنية وتهذيبهم[29] بالترهيب عن الاتصاف بخلاف ذلك فاذا اتصفوا بالفضائل وتهذبوا[30] عن الرذائل[31] استعدوا[32] لنيل سعادتهم العظمى وادراكها بالحقيقة وهى اللذات الروحانية السرمدية التى لا يكاد يكتنه[33] كنهها[34] وان اتصفوا بخلاف

---

1 D لا y. 2 İS والاعتراض 3 İS كان 4 NO لهما 5 NO y. ; D اصلا بان يقال لوجاز احداث شئ yok. 6 D y. 7 İS هذا 8 NO الحواس 9 D فما هو الجواب فى جواز الاحداث yok.
10 İS المقام الثانى فى yok. yeri boş. ; NO, A, K y. 11 D, A, K, İS لبيان 12 İS آخر
13 İS معتقدهم 14 D, İS, A لا yok. 15 M, K, NO, İS التجسم 16 İS التشبه 17 D للدليل ; A للدلالة 18 NO لجواهرها (?) 19 D, A, K, NO, İS حيوة 20 NO و y.
21 M y. 22 NO هذه 23 M, İS تصورات 24 D ادراك 25 NO ارعبهم ; İS لرعيتهم
26 İS كتاب 27 M, İS المرضية 28 İS ايجاب 29 M, D ترهيبهم ; İS مدهبم (?) 30 M بالترهيب عن الاتصاف ،، وتهذبوا y. 31 İS الزوايل 32 M ليستعدوا 33 D بكنهه (?) ; NO يكنه ; M يكتسب
34 NO كنها

ذلك[1] تهيئوا لشقاوتهم الكبرى[2] وهى الحرمان عن تلك اللذات والتألّم[3]
به إما[4] على التأبيد[5] واما فى[6] اوقات متفاوتة وان لم يتصفوا[7] لا بهذا ولا بذاك
فليس لهم بعد الموت لا[8] الم ولا لذة اصلا وبيان ذلك انهم اثبتوا
المعاد الروحانى بالمعنى[9] الذى ذكرناه بناء على اصلهم من ان النفوس المجردة يمتنع
فناؤها وانكروا[10] المعاد الجسمانى بناء[11] على ان اعادة المعدوم[12] ممتنعة وايضا
يستدلون على[13] عدم[14] جواز حشر الاجساد واعادتها بادلة خاصة به[15] كما نذكرها
ان شاء[16] الله تعالى ويقولون ان النفوس كما انها باقية بذواتها ابدا[17]
فهى ايضا باقية بكمالاتها[18] التى اكتسبتها مدة تعلقها بالبدن وتلتذ بها لذة
عظيمة روحانية لا يقادر[19] قدرها ولا يتصور مثلها فى اللذات[20] الجسمانية وكذا
فى جانب الالم للنفوس التى فقدت كمالاتها واتصفت بالرذائل ونبهوا
على ان اللذات الروحانية اقوى من الجسمانية[21] فبينوا[22] اولا ان اللذة[23] الباطنية[24]
مطلقا ولو[25] كانت خيالية او وهمية اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان من[26]
اقوى المستلذات الحسية المطاعم والمناكح وكثيرا[27] ما يكون الشخص مشتهيا
لهما[28] جدا قادرا على تناولهما[29] فيعرض له[30] خاطر اللعب[31] بالشطرنج ويتخيل
الغلبة فيه فيتركهما ويشتغل به زمانا طويلا فلولا ان لذة تلك الغلبة مع كونها
فى امر خسيس[32] مضيع للعمر[33] الشريف اقوى من لذتهما[34] لما وقع من العاقل
ترجيحه[35] عليهما ومنها انه كثيرا ما يتركهما[36] عند توقان نفسه اليهما اذا توهم
انقداحا فى حشمته بسببهما ولولا ان لذة الحشمة[37] اقوى من لذتهما[38] لما كان
كذلك ومنها انه كثيرا ما يحتاج الى ما عنده[39] احتياجا شديدا ومع هذا يؤثر غيره

---

1 İS y. 2 NO الكبر 3 İS والقايم 4 D واما 5 M التابيد 6 واما فى yer NO, İS
7 D يتصف اوفى 8 M لا y. 9 D y. 10 İS وانكر 11 İS y. 12 İS المعدوم بعينه
13 İS y. 14 D y. 15 D به y. 16 İS انشاء 17 NO ابد 18 İS nüshası 81 b
varakla burada sona eriyor. 19 M لايقدر 20 NO فى الالذات (?) 21 NO جسمانيه
22 NO بسوا 23 NO لده 24 D الباطنة 25 NO وان 26 A y. 27 NO كثر
28 M بها 29 NO ساولها 30 NO لهما 31 D اللعيب 32 D جنس 33 NO القمر
34 D لذتها 35 NO من صحه (?) 36 M, NO يتركها 37 D بسببهاولولاان لذة الحشمة
yok. 38 D لذتها 39 NO عند

على نفسه ويعطيه اياه فلولا ان لذة الايثار وما يترتب عليه من الثناء اقوى عنده[1] لما فعل ذلك ومنها انه ينفق كثيرا من[2] ماله الذى هو شقيق[3] روحه[4] بل قد[5] ينفق كله فى طلب رياسة ناقصة حقيرة ولولا ان الرياسة ألذّ من المشتهيات الحسية التى[6] لا تحصل الا بذلك المال لما[7] وقع ذلك اولما كثر[8] ومنها انه كثيرا[9] ما يوقع نفسه فى ورطة الهلاك بمبارزة الأبطال والقتال مع جمع عظيم يبعد[10] توهم[11] السلامة والخلاص بتوقع ذكر جميل بل قد يقطع بموته ومع هذا يقدم على المحابرة[12] بتوقع[13] ثناء يقع بعده توهما منه انه يصل[14] منه اليه[15] فائدة فلولا ان لذة الثناء اشد من اللذات الجسمانية الفانية بالموت لما كان كذلك[16] وامثال هذا[17] كثيرة[18] فى الانسان بل كون اللذة الباطنة اقوى من الظاهرة متحقق فى الحيوانات العجم ايضا ولهذا يمسك كلب الصيد وطائرة مع غلبة جوعهما[19] الصيد على صاحبهما بل قد يأتيان به اليه وايضا تلك الحيوانات تؤثر ولدها على نفسها فى الطعمة وكثيرا ما تسعى[20] فى دفع[21] المؤذى بل[22] المهلك عن ولدها[23] فوق ما تسعى[24] فى دفعه عن نفسها وكل ذلك دليل على ان اللذة[25] الباطنة[25] اقوى من اللذة[25] الظاهرة[26] مطلقا

ثم ان[27] اللذة العقلية المحضة اقوى اللذات الباطنة والظاهرة واشرفها لوجهين[28] الاول ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية و[29] مدركات العقل اشرف من مدركات الحس وكلما كان كذلك كانت اللذة العقلية اقوى واشرف من اللذة الحسية اما الصغرى بيان[30] جزئها[31] الاول من وجوه اولها ان ادراك العقل يصل[32] الى كنه الشئ ويميز بين ماهيته[33] واجزائها وعوارضها ويميز الجزء[34] الجنسى عن الجزء الفصلى للماهية ويميز جنس جنسها عن فصله وجنس فصلها عن فصله[35] ويميز لازمها عن مفارقها الى غير ذلك واما الحس فلا يصل الا[36] الى ظواهر المحسوس فيكون

---

1 NO (s. 271den not. 39 dan sonra) احتياجا شديدا ومع ... اقوى عنده yok. 2 M ما من 3 D شفيق 4 K الروح 5 A y. 6 D y. 7 NO اولما 8 M اولما كثر y. 9 NO كثير 10 M بتعد 11 M يوهم 12 NO المجاورة 13 A يتوقع 14 D فضل 15 NO اليه منه 16 M ذلك 17 M,D هذه 18 NO كثير 19 M جوعها 20 NO سعى 21 D دعوى 22 D تلك 23 NO وارثها 24 NO سعى 25 NO الدة 26 D الباطنة 27 D مطلقا ثم ان yok. 28 A وجوه; M لوجوه 29 NO و y. 30 NO فبيان 31 NO حرثها 32 NO يقبل 33 NO ويميز بين ماهيته yer. ولم س (?) 34 NO ويميز الجزء iki defa. 35 D ويميز جنس جنسها .. فصله yok. 36 D لا

ادراك العقل اقوى وثانيها[1] ان ادراكات[2] العقل غير متناهية وادراكات الحواس[3] متناهية لبقاء العقل وفناء الحواس وغير المتناهى اقوى من المتناهى وثالثها[4] ان ادراك[5] العقل لاختصاص له بنوع من الانواع بخلاف ادراكات الحواس فان كلا منها[6] له اختصاص بشئ فثبت بهذه الوجوه[7] ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية واما ان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس فلان مدركات العقل هى البارى تعالى والمجردات بذواتها وصفاتها[8] ومدركات الحواس ليست الا صفات الاجسام لاشبهة لعاقل انه لاشرف للثانية بالنسبة الى الاولى[9] واما الكبرى فلان اللذة ليست الادراك الملائم او مسببة عنه فكلما[10] كان ادراك الملائم اقوى كان اللذة[11] اقوى اما على التقدير الاول فواضح[12] واما على التقدير[13] الثانى فلان السبب متى[14] كان اقوى كان[15] المسبب اقوى واذا كانت[16] اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم اومسببة عنه ولاشك ان الملائم كلما كان اشرف كانت[17] الملائمة اكثر فتكون اللذة فى ادراكه[18] اقوى فتكون اللذة العقلية اقوى من هذه الجهة ايضا الثانى من الوجهين ان[19] لذات الملائكة هى العقلية لاغير[20] ولذات البهائم هى الحسية فقط ولاشك ان حال[21] الملائكة ألذّ وابهج من حال البهائم قال الامام الرازى هذا الوجه اقناعى خطابى جدا وكانه اشار بقوله جدا الى ان الوجوه الاخر المذكورة لاثبات هذا المطلوب لايخلو ايضا[22] عن كونها اقناعية لكن هذا اظهر فى هذا المعنى وانما لم نشتغل نحن بما فيها لانه ليس فى تزييفها[23] كثير نفع اذ[24] هذا المطلوب متفق عليه بين الكاملين[25] من العقلاء وان كان الغالب على اوهام العوام ان اللذات[26] القوية[27] المستعلية هى اللذات الحسية وان ماعداها لذات[28] ضعيفة كانها خيالات حتى انكر

---

1 A وثانيها y. 2 D الادراكات 3 A الحس 4 A,K و y. ثالثها ; D ثالثا 5 NO ادراكها
6 NO منهما 7 D الوجود 8 M y. 9 NO الاول 10 A فلما ; NO وكلما 11 M ليست
الادراك الملائم .. اللذة yok. 12 D فوضح 13 NO,K y. A y. (yazılıp üstü çizilmiş).
14 D حتى 15 D y. 16 D كان 17 D,NO كان 18 D ادراك 19 NO او 20 NO لاغير y.
21 D حالة 22 NO انه 23 D تزيفها 24 D ان 25 D الكاميين (?) 26 NO اللذه
27 NO القوة 28 D اللذات

شرذمة لا يُعْبأ[1] بهم اللذات العقلية رأسا فان[2] قيل اذا كانت[3] اللذة العقلية بهذه[4] المثابة التى ذكرتموها من الرجحان على سائر اللذات فكيف اعرض عنها اكثر العقلاء ولم يشتغلوا بالعلوم[5] العقلية[6] حتى تحصل لهم اللذة العظمى مع ان كل احد طالب لاتم اللذات بطبعه قلنا لان اللذة لا تحصل بدون الادراك كما عرفت واول ما يحصل للانسان من الادراك و[7]اكثره[8] هو ادراك المحسوسات فينال[9] اولا[10] اللذة الحسية و[11]يتشوق الى معاودة مثلها ويتوجه[12] الى تحصيلها ويتكرر التذاذها بها[13] حال كون قلبه[14] خاليا عن اللذات العقلية أو[15] قليل[16] الاشتغال بها كما[17] فى الطفل بالنسبة الى الرضاع والسابق من المستلذات يكون الذ[18] من جهة سبقه[19] و الصادف[20] لمحل[21] خال يكون امكن فيه فلهذا تألف النفوس[22] باللذات[23] الجسمانية فى ابتداء الحال وكثيرا ما ينهمك[24] فيها[25] حتى يعوقه ذلك الى آخر العمر عن اكتساب اسباب اللذة العظمى وقد يفضى توغله فى اللذات الجسمانية وتغلغلها[26] فى طبعه الى فساد غريزية حتى لا يلتذ بادراك المعقولات ويكره الاشتغال باسبابه كالمريض[27] الذى فسد مزاج مذاقه فيجد الحلو مرًّا والمستلذ مستبشعًا[28] وكذا الألم العقلى اقوى و اشد من الألم الحسى يعرف ذلك من الوجوه التى ذكرت[29] فى جانب[30] اللذة قالوا و النفوس بالنسبة الى اللذة والألم العقليين بعد المفارقة[31] عن الابدان اربع طبقات[32] لانها اما ان تكون متكملة[33] بالعلوم الحقيقية و المعارف الآلهية بريئة[34] عن الهيئات الردية و الصفات الذميمة المكتسبة حين التعلق بالبدن

---

1 D,NO,K لايعبؤ 2 NO y. 3 NO,D كان 4 NO فهذه 5 D العموم 6 NO
y. و11NO الاول لا 10 D فيتناول D ; فيناول 9 M واكثر 8 NO y و 7 A الحقيقية
وكما 17 K قيل 16 D و 15 M,K قلبهقبله 14 M بها .y 13 M,K توجه 12 NO
النفس 22 NO بمحل 21 M الصادق D ; الصارف 20 M سبعة 19 D اللذة 18 NO
كما لمريض 27K تعلقها 26 D فيه 25 D نهمك 24 D بالذات D ; بالالذات 23 NO
طبيعات32D .yok بعدالمفارقة 31 M y. 30 D ذكرو 29 NO (?) مسما 28 NO
(?) بترئية D ; برية 34 M,K (?) متكمكه NO ; متكلمة D,A ; مكملة 33 M

ومباشرة مقتضيات الشهوة وهى النفس السعداء الملتذة المبتهجة ابدا سرمدا بادراك كمالاتها وانما[1] لم تكمل لها هذه اللذة والابتهاج قبل الافتراق عن البدن لان الاشتغال بالمحسوسات والمشتهيات البدنية[2] الضرورية مع سنوح المكاره[3] و[4] الكدورات اللازمة لهذه[5] الحياة[6] الدنيا عوقتها[7] عن التوجه التام الى تلك الكمالات[8] ومطالعة حقائقها والالتذاذ الخالص بها فاذا زالت عنها تلك العوائق والشواغل تبينت[9] لها كمالاتها وصفت لها اللذة[10] والبهجة بها واما ان تكون عارية عن تلك العلوم والمعارف متصفة باضدادها وهى نفوس الاشقياء الكاملين فى الشقاوة المتألمة ابدا بحرمانها[11] عن كمالاتها بتقصيراتها مع شعورها بتلك الكمالات واليأس[12] الكلى عن نيلها[13] واما ان تكون عالمة بالحقائق لكن اتصفت بالهيئات[14] الردية بسبب اتباع الشهوات البدنية وارتكاب الاعمال المنهية وهى نفوس الفساق المتألمة تألما عظيما[15] بعد الافتراق عن الابدان بسبب اشتياقها الى ما الفت به[16] وحرمانها عنه حرمانا[17] لا رجاء[18] معه فى نيل المراد ولكن تألمها لا يدوم بل هو ما دامت[19] تلك الهيئات باقية[20] فيها وذلك متفاوت[21] فى افرادها بحسب الرسوخ وعدمه فيها فان المحبوب ينسى بطول العهد فاذا نسيت ما اشتاقت اليه زال عنها ذلك التألم وحصل لها الالتذاذ الخالص بمعارفها واما ان لا[22] تكون عالمة ولا جاهلة جهلا مركبا وهى النفوس الساذجة التى لم تهتم بادراك الكمالات ولا بامور الدنيا واتباع الشهوات كنفوس[23] الصبيان والاغنام[24] فهى بعد[25] المفارقة[26] عن البدن غير ملتذة[27] لعدم[28] الكمالات وغير متألمة[29] تألما عظيما لعدم شعورها

---

1 M,D واما   2 D لبدنية   3 D المكان (?)   4 M ومع   5 D فهذه ; NO بهذه   6 A,K, NO الحيوة   7 M,K,A عوقتها   8 D y.   9 D سنت ; M ثبتت   10 D اللذاة   11 D لحرمانها ; NO لحرمانها   12 NO الناس (?)   13 A نميلها   14 A,NO بالهيات   15 NO y.   16 D و y.   17 D حرمان   18 D الارجاء ; NO لارجا   19 NO دلت ; D بل هو مادامت yok.   20 NO باقية منها   21 D متفاوتة   22 A,M,K ان لا y.   23 NO النفوس   24 K الاغتام   25 D بعدم   26 M المفارقة   27 D ماالتذة   28 NO فعدم   29 A متألم

بالكمالات وقلة الفها[1] واشتياقها الى الشهوات هذا حكاية مذهبهم فى المعاد الروحانى واحتجوا على استحالة المعاد الجسمانى بعد تفرعها[2] عن استحالة اعادة المعدوم بوجوه[3] بعضها يدل على استحالة اعادة[4] جميع الابدان مطلقا وبعضها على استحالتها على الكيفية التى يثبتها[5] المليون[6] عليها الزاما[7] لهم[7] فمن الاول انه لو ثبت المعاد الجسمانى فلا يخلو اما ان يكون فى الافلاك او[8] فى عالم العناصر وكلاهما محال[9] لان الاول يستلزم انخراق[10] الافلاك والثانى التناسخ وكلاهما محال والاعتراض عليه منع استلزام التناسخ اذ المفروض ان البدن الاول هو المعاد[11] ولو سلم فلا نسلم استحالة[12] انخراق[13] الافلاك وما استدل[14] به[15] عليها مزيف[16] كما بين فى مواضعه[17] ومنه انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار بعض اجزاء المأكول جزأ للآكل[18] فلا يخلو اما ان يعاد ذلك الجزء[19] فيهما معا وهو محال بالضرورة او فى احدهما فقط فلا يكون الآخر[20] معادا بعينه والاعتراض عليه ان المعتبر فى الاعادة هى الاجزاء الاصلية التى يكون هذا الشخص ولا تنفصل عنه ولا تنحل[21] من اول خلقته[22] الى الموت ابدا ولا نسلم ان شيئا[23] واحدا[24] يصير[25] جزأ كذلك من شخصين فالاجزاء المأكولة اما اجزاء عارضية لهما او لاحدهما ولا استحالة فى ذلك ولو سلم فانما يتم ذلك لو كان المعاد هو المبتدأ بعينه ونحن[26] لا نقطع[27] بذلك والبرهان قطعيا عليه بل يجوز ان يكون الاعادة بالمثل بحيث لا يمتاز عن الاول عند الحس ويقال هو هو وعلى هذا لا يتم الدليل فان قيل فحينئذ[28] لا يكون المثاب والمعاقب هو[29] المطيع والعاصى بل شخصين[30]

---

1 NO وقام الهار (?) 2 M تفزغهم 3 D بوجود 4 A,NO yok 5 M بينها
6 NO المليين 7 D الزامهم 8 NO و 9 M محالان 10 D انحراف 11 D المعانى
12 D الاستحالة 13 D انحراف 14 NO استداره 15 NO yok; D yok 16 NO,A,
K مزيفة ; D خرية 17 K موضعه 18 A,K الآكل 19 D الجزء... المأكول جزء yok.
20 D الاجزاء 21 D يتحل 22 D خلقه 23 NO شاء 24 A واحد 25 NO يكون
26 D من 27 NO انقطع (?) 28 D فح yer. مح (=محال) 29 D,K هما 30 D شخصان

آخرين وهذا باطل عقلا وشرعا[1] قلنا المطيع والعاصى والمثاب والمعاقب[2] هى النفس لاغير والبدن مجرد آلة فى ذلك وتغاير الآلتين لايوجب تغاير ذى الآلة . ومنه انه لو اعيدت الابدان لزم كون بعض السعداء فى الجنة اعمى وبعضهم اعور[3] وبعضهم اشلّ وبعضهم اعرج الى غير ذلك مما لا يجوزه العقل ولا الشرع والاعتراض[4] عليه يعلم مما سبق[5] ومنه انه[6] لو اعيدت الابدان فاما لا لغرض وهو عبث لا يليق بالحكمة فامتنع صدوره من الله تعالى واما لغرض اما عائد الى الله تعالى[7] فيكون مستكملا به وهو محال اتفاقا[8] او[9] الى المعاد وهو اما الايلام وهو ايضا باطل بالضرورة والاتفاق او الالذاذ[10] وهو ايضا لايصلح ان يكون غرضا لان اللذة الجسمانية ليست الا اندفاع الألم او مسببة[11] عنه فيوجب ان يؤلم[12] المعاد او لا ليمكن[13] الالذاذ بدفع ذلك الألم عنه وهذا شئ لايرتضيه[14] عقل فكيف يتصور صدوره عن الحكيم تعالى كيف[15] ولو تركه على عدمه لكان تلك[16] الحالة حاصلة[17] له لانتفاء الالم عنه بالكلية والاعتراض عليه انا نختار انه لا لغرض وشئ من افعاله تعالى ليس معللا بالغرض عندنا وحديث عدم[18] اللياقة بالحكمة مبنى على الحسن والقبح العقليين . ولو سلم فلا نسلم انحصار الغرض فى الالذاذ[19] والايلام[20] وما الدليل عليه ولو سلم فلا نسلم بطلان كون[21] الايلام والالذاذ غرضا ليكونا جزاءً[22] لما ارتكب العباد باختيارهم من الطاعات والمعاصى وما ذكر من ان اللذة هى اندفاع الألم باطل بل هى كيفية موجودة بشهادة[23] الوجدان كالألم واما انها مسببة عنه[24]

---

1 NO y. 2 D المعاطب 3 D امور (?) 4 NO iki defa 5 NO كامن gibi.(?)
6 D y. 7 A y. 8 NO y. 9 NO واما 10 D الذاذ 11 M,D مسببا 12 NO يعمل
13 M ليكون 14 لايرضيه 15 D y. 16 NO y. 17 D الحاصلة 18 K y.
19 D اللذاذ 20 M عندنا وحديث عدم اللياقة..الايلام yok. 21 A,K,M كون yok.
22 M,A جزأ 23 D لشهادة 24 D y.

فهو مسلم لكن انحصار سببها فيه ممنوع و ماذكر من ان هذه الحالة حاصلة فى حالة العدم ففى[1] غاية السقوط لانه لو سلم ان اللذة ليست بموجودة فهى[2] اندفاع الألم لا انتفاؤه على[3] الاطلاق وهل يقول[4] احد من القائلين بان اللذة هى اندفاع الألم بانها حاصلة للمعدوم ولو سلم انحصارها فى اندفاع الألم فى اللذات[5] الدنيوية[6] فلا نسلم ذلك فى الاخروية[7] فانه من الجائز ان تكونا متخالفتين[8] بالحقيقة و لوازمها و منه انه يلزم منه تولد من غير توليد و هو محال والاعتراض عليه انا لا نسلم الاستحالة[9] كما فى آدم عليه السلام[10] وكثير من الحيوانات ومن الثانى انه لو ثبت المعاد الجسمانى[11] كما تزعمون لزم ان لا تكون الافلاك كرية لانكم تقولون ان ثواب المطيعين يكون[12] فى الجنة و ان الجنة فى السماء اى فوقها و اللازم[13] باطل فالملزوم باطل[14] و الاعتراض عليه انا لانسلم اللزوم فان كون الشئ كريا كان[15] او غيره فوق شئ لا ينافى كون الثانى كريا و لو سلم فلا نسلم بطلان اللازم لان دليل كرية الافلاك غير تام و منه انه[16] لو ثبت كما زعمتم لزم ابدية الاحتراق مع ابدية الحياة[17] و هذا غير معقول والاعتراض عليه انه مجرد استبعاد و هو غير مجد[18] ولا برهان على امتناع هذا و اذا جاز بقاء الحياة[19] مع كون صاحبها فى النار مدة طويلة كما اشتهر من الحيوان الذى يقال له سمندر فلم لايجوز دوام الحياة[20] مع دوام الاحتراق و من اين ثبت ان تاثير الاحتراق فى ازالة الحياة[21] اقوى من تاثير[22] النار فى الاحراق ومنه انه لو ثبت لزم ان يكون تاثير[23] القوة الجسمانية غير متناه[24] لان وصول

---

1 NO فهوفى 2 NO فهو 3 D وعلى 4 D يقوم 5 NO اللذه 6 M الدنوية
7 D فىالاخروية yer. الا فى ضرورة 8 M, D متخالفين 9 NO لاستحالة 10 A عم
11 NO الجسمانيه 12 M y. 13 NO والازم 14 NO فالملزوم مثله 15 D y.
16 M, NO y. 17 K, A, NO الحيوة 18 M, D, NO محذور 19 A, K, NO الحيوة
20 M, A, K, NO, D الحيوة 21 NO, A, K الحيوة 22 A تأثر 23 A تأثر
24 D متناهية

الثواب والعقاب الدائمين[1] يوجب[2] التحريك الدائمى واللازم باطل فكذا الملزوم والاعتراض عليه منع بطلان اللازم فانه كما يجوز عدم تناهى انفعالات القوى الجسمانية كما فى تحريكات[3] الافلاك عندهم يجوز ايضا عدم تناهى افعالها والله[4] أعلم.

خاتمة لتفصيل ما سبق فى صدر الكتاب

قد اشرنا هناك الى ان ما اوردنا من المباحثة والمناظرة[5] مع الفلاسفة ليس المقصود من مجموعها الحكم ببطلان مطالبهم فان بعضها مما نحكم[6] بصحته[7] قطعا كالمعاد الروحانى وكون اللذة العقلية اقوى واشرف من اللذة الجسمانية وبعضها مما نظنه ظنا يزاحم[8] الجزم[9] كتجرد النفوس الناطقة وبعضها مما نظنه[10] ظنا دون ذلك كمقارنة النفوس للأبدان المتعلقة بها[11] فى الحدوث وبعضها مما نتردد[12] فيه من غير رجحان لاحد طرفيه كوجود النفوس المجردة[13] للأفلاك وبعضها مما نجزم ببطلانه[14] ولكن لا نكفرهم بالقول به[15] كاثبات العلية بين الممكنات بعضها[16] لبعض فان هذا شئ قال به طائفة من المليين ايضا كالمعتزلة حيث[17] يقولون بالتوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر[18] كالضرب والايلام وبعضها مما نقطع[19] ببطلانه ونكفرهم به[20] كالقول بقدم العالم[21] وسلب[22] الاختيار عن الله تعالى وكنفى علمه تعالى بالجزئيات التى هى[23] افعال العباد منها[24] وكإنكارهم حشر الاجساد وانما غرضنا من ذلك تبيين ان العقل ليس[25] مستقلا فى ادراك الامور الالهية بحقائقها وانظاره ليست مما يوثق[26] بها فى الاحاطة بها بدون تأييد صاحب الوحى

---

1 M, D الدائميين 2 K ويوجب 3 K تحركات ; NO الحركات D حركات
4 D الله تعالى 5 M y. 6 M, D يحكم 7 NO بصحتها 8 NO, A, K يتاخم
9 D نظنه ظنا يزاحم الجزم ; ver. بظنه لهنا ناجز الجزم (?) 10 D يظنه 11 K, D, A, NO
هى بها (?) 12 M نردد 13 NO المجرد 14 NO ببطلان 15 D y.
16 NO وبعضها 17 M فانهم ; NO احب 18 NO buradan itibaren başka yazıyla, kâğıt ta değişik. 19 D y. 20 A به den sonra üstü çizilmiş olarak: فان احادا من الاسلاميين لكن لا على سبيل القطع var. 21 A العالم den sonra üstü çizilmiş olarak: قالوا به لكنا نرى دلايل الحدوث قطعية او على سبيل القطع var. 22 K سلب 23 K, D y. 24 M فيها 25 D y.
26 NO تعرت

المؤيد باعلام من[1] الله تعالى ولنختم[2] الكتاب حامدين لله[3] تعالى ملهم الصواب
آملين منه جزيل الجزاء ونيل[4] الثواب و[5] مصلين على سيد[6] من[7] اوحى بخطاب
واوتى[8] بكتاب وعلى آله واصحابه خير آل[9] واصحاب وعلى اتباعه
ما[10] تعاقب الجديدان[11] فى الذهاب والاياب ومسلمين عليه وعليهم
تسليما كثيرا[12] كثيرا[13].

---

1 D y. 2 NO نختم 3 NO الله ; D لله تعالى 4 K سل (?) 5 A,K و y.
6 D سيدنا 7 M y. 8 NO اولى 9 D الاول 10 NO ما yer. على
11 M الملوان 12 K كبيرا 13 A كثيرا الى يوم الحساب . A تم kaydından
sonra: قابلتها من نسختين بقدر الوسع وطالعتها مع اشتغالى بامور النيابة فى
مدينة اسكدار وانا الفقير صبحى من تلامذة بحر العلوم محمد نهالى المرحوم فى سنة ٦٤.
K. تم kaydından sonra ١٩ سنة var.

اما اهل المنطق من الفلاسفة فانهم استعملوا فى كتبهم المنطقية فى رسوم
جدلهم قوانين لم يخالفهم اهل التوحيد فى تفاصيلها وان وافقهم فى بعض جملها
والمشهور من كتبهم فى هذا الباب منسوب الى ارسطاطاليس ومن كتبه
المشهور كتاب المقولات وكتاب طوبقا وكتاب القياس وكتاب البرهان
وكتاب سمع الكيان ولكل كتاب من هذه الكتب عندهم اسم هايل يقصر
معناه عن فحواه ولاتباعهم المتأخرين كتب فى المنطق سموها المداخل
ومنها ما سموه بشروط التقابل وبشروط القياس وبشروط النتايج والمقدمات
ونحوها وهذه كلها اسماء مفخمة ومعانيها مترجمة لها ترجمة تروق بلا معنى
واسم يهول بلا جسم وقد صنف المعروف منهم بفرفوريوس الحاسب
مدخلا الى كتب ارسطاطاليس سماه ايساغوجى ومعناه فى لغتهم المدخل
وذكر فيه تفسير الجنس والنوع والفصل والخاصية والعرض والحد بعبارات
لا يصح (صح : لايصلح) منها شئ على قوانين اهل التحقيق وقد ترجم الكتب
المنطقية لارسطاطاليس فى دولة الاسلام جماعة منهم خالد بن يزيد بن معاوية
فى ايام عبد الملك بن مروان وبعده عبد الله بن المقفع وكان فى دينه يميل الى
اسلافه من المجوس ثم فسرها ثابت بن قرة الحرانى والحجاج بن يوسف
المهندس وبعدهما حنين بن اسحاق المنسوب الى الطب ويعقوب بن اسحاق
الكندى المنسوب الى علم النجوم ثم فسرها بعدهما احمد بن الطيب السرخسى
وبعده ابو نصر الفارابى وابو زيد البلخى (و ص ؟)) [yanda : المترجمين لكتب
الفلاسفة] يحيى بن عدى الذى خلط دين النصارى باراء الفلاسفة

Ek 2

فصار مذ نبيا (؟) بين الفريقين على اختلاف الطريقين وابو الحسن

النخشبى (؟) المعروف بالعامرى وقد ناظرنا فى ابواب من هيئة العالم

وفصول من قوانين الجدل فوجدنا معانيه قاصرة عن دعاويه ولم نجد

تكفلة هولاء من ترجمة الكتب المنطقية لارسطاليس ترجمة اوضح من

ابن المقفع مع دعوى اكثرهم عليه الغلط فى مواضع منها ولم يفسر احدمنهم

الكتاب المعروف بسمع الكيان بما يفهم عن نفسه فضلا عن ان يفهمه

منه غيره كذا فى معيار الجدل لابى منصور عبد القاهر البغدادى صاحب المعتبر

وغيره رحمه الله تعالى . رقمه الفقير صاحب الكتاب .

كذا رأيت هذا التفصيل فى ظهر بعض كتاب التهافت لعلى الطوسى رقمه

بعض افاضل الزمان واعالى العصر والآوان فرقمته اقتداء به واقتفاء لاثره

وانا صاحب هذا الكتاب بعون الله الملك الوهاب .

من انعامه الصمد على عبده احمد القاضى باسكوب عفى عنه .

مشاهير الفلاسفة يعنى كبراءهم على ما فى البهجة اثنان وعشرون .

T. C.
Yükseköğretim K...
Dokümantasyon Merkezi

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

'ALÂ'ADDİN 'ALÎ AL-ṬÛSÎ
KİTÂB AL-ẔUḪR
II
(Ç E V İ R İ)

DOKTORA TEZİ

TEZ DANIŞMANI:
PROF.DR.MÜBAHAT TÜRKER-KÜYEL

TEZİ HAZIRLAYAN:
RECEP DURAN

ANKARA 1989

İÇİNDEKİLER

I. Ali Tûsî'nin Hayatı . . . . I-VII
II. Zuhr Çevirisi 1-376
Tanrı'ya, Peygambere övgü, genel fikirler vs. 1
Mukaddime 7
BAHİSLER 15-375

I. Álemin Kıdemi ve Hudúsü 15
a. Birinci delil 17
b. İkinci delil. 49
c. Üçüncü delil. 65
d. Dördüncü delil. 68

II. Álemin ebedîliği. 85

III. Yüce Tanrı'nın, Álemin Sánii ve Fâili Olduğuna dair sözümüzün "Hakikat Yolu"yla olup olmadığı. 97

IV. Álemin Sánii'nin varlığı hakkında. 121

V. Yüce Tanrı'nın tevhîdi, yani O'ndan çokluğun nefyedilmesi. 138

VI. Yüce Tanrı'nın selbî sıfatlarla sıfatlanması. 148

VII. Yüce Tanrı'nın akılsal parçalardan terekküp etmesinin câiz olup olmadığı. 163

VIII. Yüce Tanrı'nın varlığından ayrı mâhiyeti var mıdır yok mudur?. 178

IX. Yüce Tanrı'nın cisim olmadığı. 204

X. Bilginin hakikati hakkında. 215

XI. Yüce Tanrı kendi dışındaki şeyleri bilir. 231

XII. Yüce Tanrı Zâtı'nı bilir. 240

XIII. Yüce Tanrı'nın değişen cüz'îleri bilmediği hak.da.. 244

XIV. Feleklerin irâdeyle hareket ettiren Nefs-i Nâtıkası olup olmadığı hakkında. 253

XV. En Dış Feleğin hareketinden asıl amaç. 277

XVII. Mevcutlardan bir kısmının bir kısmına bağlılığı hakîkî illetsel ve akılsal bir bağlılıktan dolayı mıdır yoksa değil midir?. 303

XVIII. İnsânî nefsin mücerret olup olmadığı hakkında 314

XIX. İnsânî nefsin kadîm mi hâdis mi olduğu ve bedenin ölümden ve yok olmasından sonra bâkî kalıp kalmadığı hakkında. 344

XX. Cesetlerin haşri ve ruhların bedenlere dönüşü mümkün ve vâkî midir değil midir?. 356

Hâtime. Kitapta geçen açıklamalar için hâtime. 375

ʿALÎ ṬÛSÎ'NİN HAYATI [1]

Mevlâ ʿArrân diye meşhur[2] ʿAlâeddin ʿAlî b.Muḥammed al-Bârekânî[3] al-Ṭûsî al-Ḥanafî'den bahseden kaynaklar[4] onun doğum tarihinden,eğitiminden hiç söz etmemektedirler.Yalnız onun,Osmanlı padişahı İkinci Sultan Murat zamanında Acem'den Osmanlı ülkesine geldiğinden ve II.Murat tarafından kendisine müderrislik verildiğinden söz etmektedirler.Ali Tûsî'nin Osmanlı ülkesine geliş tarihi olarak tesbit edilebilecek bir tarihe mesned teşkil edebilecek olan bir olay,Ḥıẓır Şâh'ın tahsil için gittiği Mısır'dan dönüşüdür[5].Eğer bu tarih tesbit edilebilirse Ali Tûsî'nin Anadolu'ya geliş tarihi kesin olarak olmasa bile yaklaşık olarak tahmin olunabilir.Rıza Saʿâda,Ali Tûsî'nin doğum tarihi olarak,Suyûṭi'nin Naẓmu'l-ʿIk-

---

(1)Burada,Kritik Edisyonumuzda,Ali Tûsî'nin eserinin adı ve Ali Tûsî'ye ait oluşu hakkındaki bibliyoğrafyaya ek olarak şu esere bkz.Mehmed Süreyyâ,Sicill-i ʿOsmânî,İstanbul 1311 basımından ofset basımla Gregg International Publishers Limited, Heppenheim/Bergstrasse West Germany,1971,c.III,s.494.

(2)Bkz.Diyanet İşleri Bşk.lığı kütüphanesi nüshasının iç kapağı;ʿAlâaddin al-Ṭûsî,Tahâfut al-Falâsifa,neşr.R.Saada,2. bs.Beyrut 1983,s.13'den naklen:Luknavî,al-Favâid al-Bahiyya fî Tarâcim al-Ḥanafiyya,1.bs.Kahire,1324,s.145.

(3) R.Saʿâda "al-Batârakânî" diyor.(a.g.e.s.13).Köprülü 799 no'lu nüshada da bu şekilde.Eğer bu bir yer adı ise,Barthold, (Türkistan) ve İsl.Ans.'de böyle bir ad bulunmamaktadır.

(4) Bkz.burada Kritik edisyon,s.I-IV.

(5)"Mevlâ Ḥıẓır Şâh,Mevlâ Ali Tûsî'nin Anadolu'ya gelişi

yân'ındaki[1] "yetmiş yaşlarında öldü" şeklindeki ifâdesine dayanarak, 1414 civarı olarak "tercih" olunabileceğini söylemekte[2] ise de, bu "tercih"e başka bir eserde, bir îmâ şeklinde de olsa rastlayamıyoruz. Oysa böyle bir tereddüt, Ali Tûsî'nin ölüm tarihi hakkında vârit değildir. Ali Tûsî'nin ölüm tarihi hakkında tek aykırı tarih, basım veya yazım hatâsına hamledilebilecek olan, Şemseddîn Sâmî'nin verdiği H.860 tarihidir[3]. Bunun dışındaki eserlerde Ali Tûsî'nin ölüm tarihi olarak verilen tarih 887/1482'dir.

Devrin padişahı Fâtih Sultan Mehmed'in "solunda" oturacak kadar ona yakın ve iltifatlarına mazhar olmuş[4], ve, gerek Acem diyarında[5] ve gerek Anadolu'da[6] bir hayli itibar görmüş bulunan Ali Tûsî'nin hayat hikâyesini bir takım anekdotlarla birlikte en geniş şekilde, şu andaki bilgimize göre, Şakâyıku'n-Nu'mâniyye'de ve Şakâyık'dan alınmış görünen, Tâcü't-Tevârîh'de buluyoruz. Bedâyi'u'l-Vekâyi'de de aynı bilgileri bulmaktayız.

---

esnâsında Anadolu'ya döndü ve onunla bazı meclislerde birlikte oldu"(Taşköprülüzâde, Şakâyık., A.S.Furat neşri, İstanbul 1985, s.95; Hoca Sadettin, Tâcü't-Tevârîh, s.86).

(1) Newyork 1927, s.132.

(2) R.Saâda, a.g.e., s.13.

(3) Kâmûs al-A'lâm, İstanbul 1311, s.3170.

(4) "Meşâhîr-i 'ulemâdan Mevlânâ Fahreddin ve Mevlânâ Ali Tûsî yemîn ve yesâr-ı şehriyârda cülûs edip sâir ulemâ alâ haseb-i merâtibihim anların câniplerinde oturdular"(Hüseyin, Bedâyi', 231a-231b).

(5) Kâdî-i Bağdâd Kıvâmuddin Yûsuf el-Hüseynî "Acem diyarında Mevla Tûsî'ye gösterilen ilgiyi göstermişler densin diye kendisi Bursa Sultâniyesini istemişti..verildi."(Tâc., s.238).

(6) Tûsî, "..Rûm'da ulemâya olan riâyeti görmekle İran'a avde-

III

Hoca Sa'dettin Tâcü't-Tevârîh'de Ali Tûsî hakkında şunları yazmaktadır:

"İran'da devrin bilginlerinden okuduktan sonra her alanda uzmanlaştı.Rum (Anadolu) diyarına gelince Sultan Murad Han Gâzî'nin olgun kişilere gösterdiği eğilim sonunda Bursa'da Çelebi Sultan Mehmed'in medresesine elli akça ile ataması yapıldı.Anadolu Sultanlarının öğüncü,baş ve buğluk tâcını başında taşıyan ve kayserlerin tahtına oturmuş bulunan Sultan Mehmed Han Gâzî hazretleri İstanbul'u fethettiği zaman sekiz kiliseyi medreseye dönüştürmüştür.Bunlardan biri olan ve şimdi Zeyrek Câmii diye anılan kiliseyi de Molla Ali Tûsî'ye vermişti.Ona bu göreve karşılık günde 100 akça ödenek ayırttığı gibi, İstanbul çevresindeki köylerden birini de mollaya mâlikâne olmak üzere vermişti.Bu nedenle sözü edilen köy"Müderris Köyü" adıyla tanınmıştır.Bir başka köyü Hocazâde'ye,birini de Molla Abdülkerîm'e,geride kalanları ise çağın tanınmış bilginlerine üleştirmişti.Sultan,Semâniye Medreseleri tamamlanınca bunların hepsini ol medreselerin kapılarını açmak üzere görevlendirdi.

"Bir öykü:Molla Tûsî,Zeyrek Câmii'nde müderris iken medrese çevresinde kırk hücre vardı.Öğrenciler buralarda kalırlardı. Öğrenci sayısının artışı,bilgi derlemek isteyenlerin çoğalışı mutlu padişahın kulağına ulaşınca bir gün ansızın atına bindiği gibi, veziri Mahmud Paşa ile birlikte Molla'nın medresesini,mutluluklar getiren ayaklarıyla şereflendirdi ve ders dinlemek istediğini bildirdi.Molla emre uyup her gün yaptığı gibi dersine

---

tine teessüf eyler idi"(M.Süreyyâ,Sicill-i'Osmânî,İstanbul 1311,c.III,s.494;Gündüz,İrfan,Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri,Sehâ Neşriyat,yer yok,tarih yok,s.43).

başladı.Seyyid Şerif Cürcânî'nin 'Adud Şerhi'ne yaptığı Hâşiye'-den derse girdi.Padişahın orada bulunuşundan duyduğu neşe ve sevinçle coşkulu bir biçimde dersi anlatırken kulaklara küpe olacak yeni ve değerli nükteler,gerçekler söyleyerek kimsenin duymadığı bilimsel cevherler saçtı.İnce düşünce ıssı olan Sultan derste geçen konuları aslında bildiğinden dersin akışından memnunluk duydu.Mollayı lütufkâr bakışlarıyla öğüp ona 10.000 akçeyle bir kıymetli hil'at hediye etti.Öğrencilere de dağıtılmak üzere 500 akça armağan etti.Andan Mollaya buyurdu kim,gelin Molla Abdülkerîm'in de dersini dinleyelim.Molla,Sultan ile atbaşı edip Molla Abdülkerîm'in medresesine yöneldiler.Abdülkerîm'e ders anlatması önerildiğinde hazırlıklı bulunmamakla affını isteyince bu durum Sultan'ın hoşuna gitmedi,sıkılarak geriye döndü.Molla Tûsî'nin söylediğine göre medreseden çıkışları sırasında Abdülkerim demiş ki,"Eğer Seyyid Şerif'ten bir parça hazırlamış olsaydım dersi vermeye çalışırdım".

"Bir süre sonra Padişah Molla'yı (Tûsî) Edirne'de babasının yaptırdığı medreseye günde yüz akça ücretle görevlendirmişti.Molla İran'a dönünce ol medresenin yanıbaşına ikinci bir medrese daha yaptıran Padişah bu ücreti ikiye bölmüş ve iki müderris ellişer akça ile görevlendirilmişti.Bugün de böyledir.

"Molla'nın İran'a gidişi,dünya ile olan ilişkilerini kesmek, bağlantıları kaldırarak iç dünyasını onarmaktı.Ama görünüşte neden bu oldu ki,Sultan Mehmed Han hazretleri,gerek hazrete gerek Hocazâde'ye birer buyruk vermişti.Buyruğunda İmam Gazâlî'nin Tehâfütü biçiminde birer kitap yazıp İmam'la hakîmler arasındaki görüşleri karşılaştırsınlar,irdelesinler istemişti.

Onlar da verilen buyruğa uyup Hocazâde dört ayda, Molla ise altı ayda görüşlerini ortaya koydular. Molla kitabına Zahr adını vermişti(1). Sultana sunulunca çağın bilginlerine gönderildi ve değerlendirilmesi istendi. Onların verdikleri rapora göre Hocazâde'ye 10.000 akça ile pahalı bir katır, Molla Tûsî'ye sadece 10.000 akça ödendi. Gerçi her yapıt ta eşsiz sayılabilirdi, ama Hocazâde'nin câizesin daha fazla olması Molla'nın gönlünün kırılmasına yetti ve Rum diyarını bırakıp gitmesinin nedeni oldu.

"Tebriz'e geldiğinde büyük şeyhlerden biri, geçmişteki ahbaplıkları dolayısıyla Molla'ya kentin bağlarında bir toy çekti. Akar su kıyısında oturup sohbet ettiler. Şeyh bir iş için kalkıp gidince Molla yalnız kaldı ve murâkabe âlemine daldı. Şeyh döndüğünde Molla'nın düşünceli bir edâ ile oturduğunu görünce "Ne düşünürsünüz?" diye sordu. Molla "Bu âna dek Rum diyarında gördüğüm ilgiyle elde ettiğim mevki ve gelirlerin tadı hatırımdan çıkmazdı. Bu da her dem elem içinde kalmama neden oluyordu. Şimdi bu anıları ve onların izlerini hâtırım levhasından silip attım" dedi. Şeyh ise "Ferâgat âleminde zehir oldu anılar ne işe yarar?" diyerek fenâ ve tecerrüdle ilgili etkili sözlerle Molla'yı dünyadan ve boş şeyleri anmaktan uzaklaştırdı. Güncel ilgilerden sıyırıp tek başına bıraktı. Molla istiğrâk ile vecde kapılıp yürek paralayıcı bir çığırışla yere düştü. Bir zaman aklı başından gidip öylece yattı. Açıldıktan sonra eriştiği ferağ nimetine karşılık hamd edip şeyhe vedâ eyledi.

---

(1) Bu adlandırmanın ve bu şekilde okumanın değerlendirilmesi için bkz. Kritik edisyon, s. IV, not. 1.

"Mâverâünnehir'e gelince Şeyh ʿUbeydullâh-ı Nakşibendî-i Semerkandî hazretlerinin şerefli hizmetine ulaştı. Onun yol gösterici gölgesinde ulu mertebeler aşıp elinin suyu ile özünü temizledi.

"Bilimle inancı bir arada tutmayı başlıca emel edinip eceli çatıncaya dek ibâdet ve tâat ölçeklerini ziyan etmekten sakındı. Güzel yazılarıyla meydana getirdiği yapıtlar ülkelerin bilginleri için âdetâ gözlerinin sürmesi olmuşlardır. Değerli yazıları yıllar boyunca bilginler arasında ünlerini korumuşlardır. Bunlardan biri Zahr adını verdiği tehâfütüdür ki, bilimlerde en üst derecede bir yapıt olduğuna herkes tanıklık eder.". (1)

Bir anekdot:

"Anlatılır ki, Mevlâ Ali Tûsî İran'a döndüğünde Ali Kuşçu ile buluşmuş. Ona "Nereye gidiyorsun?" deyince Ali Kuşçu "Rum'a gidiyorum" diye cevap vermiş. Bunun üzerine Ali Tûsî ona şöyle söylemiş: "Köseç'le iyi geçin. Ona Hocazâde derler. İnsanın "biliyorum" dediği onun yanında cehl kalır" (2)

Ali Tûsî, yazdığı eserlerin yanında, Osmanlı eğitimine fiilen de katılmıştır. Ali Tûsî'nin, Osmanlı fikir tarihinde adları kalmış olan dokuz öğrencisi ile iki "muîd"inin adlarını Tâcü't-Tevârîh, Bedâyiʿu'l-Vekâyiʿ ve Şakâyık'dan çıkarabiliyoruz. İki "muîd"i şunlardır: Hocazâde'nin öğrencisi Eşrefoğlu Abdullâh-ı Rûmî ve Edirne Dimetoka'lı Şeyh Niyâzî Şucâeddin İlyas.

---

(1) Hoca Sadettin, Tâcü't-Tevârîh, s. 87-90.

(2) Taşköprülüzâde, Şakâyık, s. 161; Hüseyin, Bedâyiʿ, s. 293b.

Öğrencileri:

Mevlâ ibnu'l-Eşref, Vezir Karamânî Mehmed Paşa, Mevlâ Tâceddin'in oğlu Mevlâ Hatipzâde, Sinân-ı Acemî, Isparta'lı Mevlâ Abdülkâdir, Mevlânâ Abdülkerîm (yukarıda adı geçmişti), Mevlâ Ali el-Fenârî (meşhur Fenârîlerden değil), Simavlı ʿAbdullâh-ı İlâhî, Ak Şemseddin'in büyük oğlu Şeyh Saʿdullah.

Ali Tûsî'nin, Kritik Edisyonumuzda adını ve Ali Tûsî'ye ait olduğunu tartıştığımız Zuhr'unun dışında kütüphanelerimizde tesbit edebildiğimiz eserleri şunlardır:

1-Hâşiya ʿalâ't-Talvîh, 42 y. 23 str. 160x130, 110x80 mm. Ta'lîk; başka bir nüsha, 21-60 y. Ta'lik.

2-Hâşiya ʿalâ Hâşiya al-Sayyid ʿalâ Şarh al-ʿAdud ʿalâ Muhtasar ibn al-Hâcib, 76-105 y. 21 str. 214x130, 145x58 mm. Ta'lik, müstensihi Mehmed b. Mustafa.

3-Terceme-i Lavâmiʿ al-ʾAsrâr Şarh Matâliʿ al-ʾAnvâr, 319 y. 25 str. Ta'lik, müstensihi Mustafa; başka bir nüsha 322 y. 25 str.

4-Terceme-i Matâliʿ al-ʾAnvâr, 245 y. 17 satır. Ta'lik.

5-Şarh Matâliʿ al-ʾAnvâr, 183 y. 27 str. Ta'lik.

6-Hâşiya ʿalâ Şarh al-Mavâkıf, 84-105 y. Ta'lik.

7-Hâşiya ʿalâ Şarh al-ʿAdud, 55-68, Nesih bozması.

ZUHR ÇEVİRİSİ

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla

Ey ezelîlikte ve kadîmlikte tek olan Allah'ım,seni eksikliklerden tenzih ederim.Ey yokluk sıfatıyla damgalanmış olana varlık dağıtan,şânı cömertlik ve bağış olan,hâdislerin varlığı kendisinin delili ve kanıtı olan,"mümkün"ler üzerine olgunluklar yayması rahmeti ve ihsânı olan,işler ve halleri çekip çevirmesi kudreti ve sultası olan,sana çok hamdederiz.Bize en değerli ve en güzel nimetleri verdiğin için seni çok ulularız.Lûtfun,bağışın,fazlın,azametinle bizi dalâlet ve cehâlet isteklerinden kurtardın.Seni tanıma yolunu peygamberlerinin diliyle bize kısaca bildirdin,peygamberlerinin yoluna uyanın doğru yolu bulacağını bize hatırlattın.Bizi doğru yolu bulabileceğimiz bir fıtrat üzere yarattın,araştırma metotlarını uygulayanların yolunda kıldın.Senin mülk ve melekûtunun sırlarını düşünmeye götürecek ışığı bize lûtfettin.Biz bu ışıkla senin Ceberût ve ʿİzzetinin eserlerine vâkıf olmaya çalışırız.

Sana övgüyü bitiremeyiz.Sana karşı aczi itiraf dışında bize kurtuluş yoktur.Gizli açık salâtımızı,sırdaşın ve habîbin,seçkin ve soylu kulun,resûllerin en faziletlisi ve yolları açıklayan Peygamberine göndeririz.Saâdetin yardım ettiği kişileri tehlikelerden kurtaran,kendilerine başarı ulaşan kimseleri yolların en hayırlısına ulaştıran,meleklerin en faziletlisini kendisine hizmet ettirmekle kerîm kıldığı Peygamber,Allah'ın sayılamayacak kadar sınırsız,geniş ve sonsuz,yardımından umut kesilmez salâtı senin üzerine olsun.Bütün nebî kardeşlerinin,temiz Âl-i Beyt'inin , sâlih mümin şehit ve sıddîklardan olanların,ona uyanların ve yardım edenlerin kıyâmet gününe kadar Allah'ın salâtı üzerlerine olsun.

Bütün görüşler ve saygın akılla insanlar,insan için gücünün yettiğince ve nasibi kadarıyla Mevlâsını Kemâl ve Celâl sıfatlarıyla tanımaktan öte mutluluk olmadığı düşüncesinde birleşirler.

Bu tanımada O'nun yarattıklarını ve yaptıklarını düşünmek ve tefekkür etmekten başka yol yoktur.Ancak bu tanıma isteği amaçların ulaşamayacağı,katılanların helâk olduğu uzak bir arzudur.Bölük bölük ona dalanların kaybolduğu dalgalı derin bir denizdir.Ona dalanların her zaman güven ve sığınağa ulaşması beklenemez,buraya dalanların her zaman kurtuluş ve selâmette olmaları düşünülemez.Çünkü tanrısal meseleler zordur,insan aklının bu konularda bağımsız olmasından kaçınılır.Bunlar sırf fikir ve nazarla[1] anlaşılabilecek meseleler değildir.Bu yüzden bu konuda insanlar bölük bölük bölünmüş ve karşıt fikirlere sahip olmuşlardır.

Bu karşıt görüşte olanların bir kısmı kurtulmuş,bir kısmı da boş arzularına uydukları için helâk olmuş ve zâlimlerden olmuşlardır.Onlardan bazısının durumu nazar-ı dikkate bile alınmaz ve görüşlerinin düşüklüğü yüzünden onlara önem verilmez.

Kendilerine filozof denenlerin çoğu nazar ve istidlâlde derinleşmişler ve İlâhiyat konularında bile mutlak olarak aklı hâkim kılmışlar ve açık vahyin söylediğine kulak vermemişlerdir. Halbuki vahye muhalefet etmek doğru nazarın gerektirdiği bir şey (mukteżâ) değildir.Böylece onlar,peygamberlerin sözlerine uyan

---

1) "Fikir","bilinmeyene ulaşmak için bilinenlerin düzenlenmesidir"S.Ş.Cürcânî,Ta'rifât,İstanbul,1327,s.112;nazarî,bedîhî olana karşıt olmak üzere "akıl yürütme ve nazarla bilinendir",İbn Sînâ,Necât,Kahire,1331/1913,389,323,spekülasyon anlamına nazarî,amelîye karşıttır,Goichon,Lexique..,463,709,"..bilinenden bilinmeyene ulaşmaktır"(İbn Sînâ,Şifâ,II,273),Goichon, Lexique..,707;Bazı öncüllerden hareketle "âlemin hâdis olduğu hükmünü vermek gibi",Cürcânî,Ta'rifât,163;"..nazar,meçhulü

ve din ve mezhep sahiplerinin (Milliyyûn) görüşlerinin uygun düştüğü meselelere muhâlefet ederek bazı konularda yoldan çıktılar ve doğru yoldan saptılar.Temel teoriler kurdular ve bu temel teorilere ikinci derecede (tâlî) bâblar ve fasıllar eklediler.İlk bakışta ve düşünmeye yeni başladığı sıralarda,filozofların söylediklerinin ve öne sürdüklerinin doğruluk ve kesinliğine,ayrıntı olarak verdiklerinin doğruluk ve gerçekliğine eğilmezlerse bu sözlere bakan bazı öğrencilerde tereddütler hâsıl olabilir.Bu yüzden mü'minlerin inançlarını savunan din bilginleri filozofların görüşlerini aktarmaya ve onların delillerindeki ve görüşlerindeki yanlışlıklara işaret etmeye özen göstermişlerdir.

Yüce Allah beni bilginlere hizmet etmekle şereflendirdiğinde ve zeki kimselerin sözlerindeki gerçekleri anlamayı kolaylaştırdığında , ve iki gruptan hangisinin sözünün daha doğru olduğuna ve hangisinin kabul ve takip edilmeye lâyık olduğunu anlamaya beni başarılı kıldığında,bir zaman, içimde dünya ve âhiretimde azık ve Mevlâmın rızâsına vesile olması umuduyla kesinlik ve doğruluğuna inandığım bazı İlâhiyât meseleleri hakkında yazmak isteği doğmuştu.

Ancak Allah'tan başka kimseye şikâyet etmediğim zamanın geçişi bunu engelliyordu.Keşke suçumun ve günahımın ne olduğunu ve bana ne olacağını bilebilsem.Böylece günler geçiyor ve ben de bu amacımdan uzak kalıyordum.Tâ ki Sultanımız,iki kıtanın sultanı ve Doğu ve Batı'nın yöneticisi,

----

bilmek için isteyerek (ihtiyarla,kasıtla) bilinenleri düzenlemektir",Tahânavî,<u>Keşşâf-ı Istılâhât-ı Fünûn</u> (<u>Dictionnary of The Technical Terms</u>),Bibliotheca Indica,Old Series, Kalküta 1862'den ofset basım,İstanbul 1984,cilt II,s.1387, "..eğer kasıtla intikâl olmazsa,hads gibi,buna fikir denmez", age s.1368,"Denilmiştir ki,ikisinin telâzumundan dolayı fikir ve nazar müterâdiftir" <u>Keşşâf</u>..s.1121.

yöneticilerin yükselişleri kendisine bağlı olan,âlemdeki sultanlar sultanı ,milletlerin yöneticilerinin sultanı,sağlam görüşü ve heybetiyle küffârı ezen,sağlam fikirleri ve şevketiyle kötülerin damarını söken,kendisine itaattan sapanları zelilliklere gönderen,ama kendisine itaat edenleri çıplak bile olsalar yücelten sultanlar sultanı,Allah onun iyilik ve hayırlarıyla âlemi ilimle doldurdu, onun hareketi ve sükûnetiyle âlemdeki amân ve emniyet arttı,o şirk ve zulum üzere olanların tahtını yerle bir etti."Allah adâlet ve ihsânı emreder"(1) âyetinin sırrını da gerçekleştiren,Allah'ın halifesi,zamanın hâkimi,sultan oğlu sultan,hakan oğlu hakan Murad Han oğlu Fetih sahibi sultan,idaresi şimdi olduğu gibi onun arzusu ve rızası üzere dünyanın sonuna kadar devam etsin,Allah onun Hilâfet sancağını saâdetle ebedîleştirsin ve onun saltanat çadırının iplerini ebedîlik kazıklarına bağlasın.Bu dua, ayakta,rükûda ve secdede bütün müslümanların duasıdır.Bu gibi dualar da kendisine kulluk edilmeye lâyık Allah indinde geri çevrilmez.

Sultanın yüce işareti Doğu'da ve Batı'da yürürlüktedir ve uzak yakın bütün ülkelerde geçerlidir.Sultan bana,yüce İmam,büyük imamların önderi,insanların yol göstericisi Huccetu'l-İslâm,rabbânî bilgin,engin bilgisine muhtaç olduğumuz önderimiz Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed el-Gazâlî'nin -Yüce Allah'ın rahmeti onların üzerine olsun- yazdığı Tehâfütü'l-Felâsife (Tahâfut al-Falâsifa) adlı eserine bakmamı buyurdu ve mümkün olduğunca Gazâlî'nin üslûbunda,her iki grubun sözlerinde ve her iki yolun temellerinde gördüğüm tashîh,iptâl,tercîh ve zayıflık bakımından gözüme çarpanları belirtmemi emretti.

Benim gibi bir kimse böyle bir karşılaştırmayı nasıl yapsın? Ancak emre uymak vâcip olduğundan ve itaat etmemeye Şeriatça ve akılca ruhsat olmadığından,düşüncem kabul veya reddetmekte tereddüt etti ama azmim yapıp tamamlamaya

---

(1) Kur'an,XVI/90 (Nahl Suresi 90.ayet).

karar verdi.Bu yüzden sen kitapta bir adım ileri attığımı bir adım geri çekildiğimi görürsün.Bu iki şeyden hangisinin daha üstün olduğunda tereddüt ediyordum.Nihayet ilham diliyle kesin emre uymakla emrolundum,ama bu ilham dediğim bir vehim değildi.Ülü'l-Emr'e itaat Allah ve Resulüne itaattır ve bu aynı zamanda benim kurtuluşumdur,çünkü benim için yüce emre uymaktan başka kurtuluş yoktur ve bu itaat ilk gereken şeydir ve vâciptir.

Bir tanesi dışında burada açıklamayacağım sebeplerden dolayı dağınık halime,kafamın karışıklığına,gücümün ve bünyemin zayıflığına rağmen Allah'tan hayırlısını dileyerek işe başladım.Bir tanesi dediğim sebep te,bu çalışmaya başladığım sırada ölümlerin çarpıştığı ömrün yarısını geçmiş olmamdı.Müjdeleyerek veya korkutarak gelecek olan Tanrı Elçisi'nin geleceği zamanı gözetlediğim vakte denk gelmesiydi.Sonucun tehlikesinden haberdar olan biri için hangi sınav bundan daha kolaydır?

Konuyu iyice araştırmış olabilecek,derinlemesine inceleyecek kadar konuyla ilgili çelişki-te'yîd,yıkma-güçlendirme (nakz-ibrâm,hedm-ihkâm) şeklinde tamamlayıcı sözleri tam olarak ortaya koyamadan zaman beni yakaladı.Konuları incelerken esasta yol gösterici İmâm'ın metoduna uydum,ama yaptığımı taklit yoluyla değil,konuyu araştırma ve tartışma usulleri nasıl gerektiriyorsa öyle yaptım.Düşündüğümü,filozofların sözlerindeki zayıflık ve karışıklıktan gizliliği kalmayıp bana açıkça görüneni ve doğru olduğuna inandığımı özetle söyledim.Filozofların sözlerindeki şüpheli ve problemli gördüğüm yerlere işaret ettim.Filozoflarla <u>münâzara</u> faydalıdır ve onlarla <u>mübâhase</u> (1) uzak değildir.Çünkü onlar aklî öncüllerden başka bir şeye

----

(1) Mübâhase ve münâzara:"Bir kimse isbât-ı müddeâya kıyâm edip te diğer kimsenin ona itirâz,yani hasmâne mukâbele etmesidir...Mübâhase ya izhâr-ı savâb içün,yani hakîkat-ı hâli

dayanmaz ve meseleleri ele alırken fikrî nazardan başka eğilimleri yoktur.Bu iki şeyden birini tamamlayamadıkları durumda ileri sürdükleri tamamen temelsiz kalır.

Oysa din ve mezhep sahiplerinin (Milliyyûn) İlâhiyat'ın birçok konusunda aklî nazara dayalı olsa da dil uzatılamayacak olan sağlam kesin delilleri vardır.Çünkü naklî delilin doğruluğunu kabul etmek ancak akılla olur.Burada akıl gereklidir,ancak nakille gelenin doğruluğunun delilleri sözle mücadeleye yer bırakmayacak kadar açıktır,bunu sözle kabul etmeyenlere karşı kılıçla mücadele gerekir.

Ancak,açık ve kesin mûcizelerle filozofların görüşleri susturulduğunda ve düşünceleri çürütüldüğünde sağlam olan temellerine ve yapılarına bir zarar gelmez,söylediklerinden doğru olanlar yerinde kalır.

Bu önemli ve nâzik meseleye başladığımda kendime şunları şart koştum:

1)Bana doğru olduğu kesin görünmeyen şeye kitabımda yer vermeyeceğim,

2)Gerçekte şüpheli ve problem olmayan hiçbir şeyi itiraz konusu yapmayacağım,

3)Beni zulmetmeye zorlayacak taassup isteğine uymayacağım,ve

4)Söylenmesi gerekli şeyleri söylerken de insaf yolundan sapmayacağım.

Yüce Tanrı'dan eğilerek,dua ederek,çekinerek,küçülerek eserimi tamamlamam için yardım,ve beni hatâdan,anlayış ve ifade eksikliğinden korumasını diledim.Yüce Tanrı'nın yardı-

----

meydana çıkarmak için olur yahut mücerret iskât-ı hasm içün olur..İzhâr-ı savâb içün cereyan eden mübâhaseye münâzara denilir.(Bir kimsenin iddiasını ispat etmek için söylediklerine bir kimsenin karşı çıkmasıdır.Mübâhase ya sadece doğruyu ortaya çıkarmak için veya sadece hasmı susturmak için yapılır..Doğruyu ortaya çıkarmak için yapılan mübâhaseye münâzara adı verilir)".Ahmet Cevdet Paşa,<u>Âdâb-ı Sedâd</u>,İstanbul,1294,s.2-3.

mıyla değerli görüş ve önemli konuları içerecek olan kitabımız tamamlandığı zaman hâlisâne dileğim bana dünya ve âhirette yararlı olmasıdır.

Bu görevi üstlenmekle iftihar ettim ve kitabıma Zuhr (Azık,hazine) adını verdim.Konuları aslında (-Gazâlî'nin kitabında-) olduğu gibi yirmi başlık altında inceledim.Problemlerin sırasında çok az bir değişiklik dışında hiçbir değişiklik yapmadım.[1] Fakat ispat etme ve reddetmede,meseleleri ele alma ve cevap vermede sözün gidişinde onun kitabıyla bizim kitabımız arasında büyük fark vardır.

Yüce Tanrı her zor işte kendisinden yardım istenendir. O bana yeter ve O ne güzel yardım istenendir.

Söze başlamadan önce,amaca ulaşmada faydalı olacak ve vehimlerin karıştırmalarının birçoğunu bertaraf edecek olan bir giriş yapalım (temhîd).Şöyle ki,şânı yüce Tanrı insana açık,gizli,cismânî,nefsânî birçok yeti (ḳuvâ) vermiştir.Bu yetilerden her birine bir faaliyet düşer ve gerekli olan şey bu yetilerle elde edilir.Bu yetiler amacına yönelir,başlangıçta ve sonda gerekenin ve amacın elde edilmesinde faydalı olurlar.Fakat kudretinin tecellîsi hikmetini gerektiren Yüce Tanrı bu güçleri derecelerinin son mertebesine ulaşabilecek kabiliyete ulaştırmamıştır.Meselâ görme yetisi görülebilecek bütün şeyleri göremez,işitme yetisi işitilebilecek her şeyi işitemez,câzibe yetisi her istediğini çekemez,uzaklaştırma yetisi (Dâfi'a) bu yeti sahibinin istemediği şeylerin hepsini kendisinden uzaklaştıramaz.İnsanın diğer yetileri de böyledir, eksiktir.

----

(1) Ali Tûsî'nin yaptığını söylediği "çok az değişiklik" şudur:Gazâlî'nin Tehâfüt'ünde X.bahis olan "Onların âlemin sâni'i ve 'illeti olduğu hakkında âciz bırakılmaları"nın yerine Tûsî'nin eserinde X.bahis "Bilginin Hakikatı"dır.Ali Tûsî bu değişikliği niçin yaptığını sözkonusu bahiste anlatmaktadır.

Anlama yetisi, -bununla insan aklını kastediyorum- , insan yetilerinin en eksiksizi ve güçlüsü ise de her şeyin hakikatını ve durumunu idrâk etmekten uzaktır.Herhangi bir şüpheye yer kalmayacak şekilde tanrısal konuları kesin bir şekilde anlayamaz.Durum böyleyken tek başına akılla filozoflar ilâhiyat meselelerini çözdüklerini nasıl iddia edebilirler? Halbuki onlar inançlarının "yakînî" olduğunu zannetmektedirler? Oysa akıllı kimseler olsalar bile,onlar,gözlerinin gördüğü ve görme yetileriyle gözlemledikleri şeyi bile tahkîk etmekten âciz kalmışlardır.Bu şey "duyusal" cisimdir.Onlar bunun bile hakikatında ayrılığa düşmüşlerdir.

Onların çoğunluğu duyusal cismin heyûlâ ve sûretten meydana geldiğini ileri sürerken,onların en büyüklerinden olan Platon cisimlerde heyûlâ ve sûret olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre,bilâkis muhtelif tabiatlardan mürekkep olmayan Su, Ateş gibi cisimler âlemin temelleridir,bunlar basit (1) varlıklardır.Bu bitişikler (muttaşılât) (2) duyumlarla algılandıkları gibidir,diğer "aşağı"(süflî) cisimler bilinen dört ögeden mürekkeptir.Demokritos ise temel varlıkların (erkân) bilfiil parçalardan mürekkep olduğuna ķânidir.(3) Bu parçalar bölünme kabul etmeyen küçük katı cisimlerdir.

---

(1) "Basîtten murat şol şeydir ki,zâtında vâhid ola ve sıfatlardan bir sıfatı olmaya ve fiili bir emr ile meşrût olmaya". M.Aķkirmânî,İklîlü't-Terâcim,Der Saadet(İstanbul),1316,s.187.

(2) "..bu görüşe göre cismin özü süreklilikten ibarettir ve bu şey kendisinden başka bir şeye,yani heyûlâya muhtaç değildir,kendi kendisi ile kâimdir.Cürcânî'ye göre Platon'un madde anlayışı da buna yakındır,çünkü Platon'a göre bütün cisimlerin kendisine indirgeneceği en son şey,bu bütün cihetlerde sürekli olan cevherdir".Kemal Paşa-Zâde,Tehâfüt Hâşiyesi,çev.A.Aslan,Ankara 1987,s.208,dn.104,ve Cürcânî,Şerh-i Mevâkıf,s.368.Platon,cismin madde ve sûretten meydana geldiğini kabul etmemektedir.Ona göre cismin özü,hakikatı süreklilikten ibarettir ve cisim kendi kendisi ile ķâim olan sürekli bir cevherdir.bkz.A.Aslan,age,s.209,dn.105;ayrıca bkz.Nasîruddin Ţûsî,Şerhu'l-İşârât,Darü't-Tıbâati'l-Âmire, 1290,s.13.

(3) krş.Cürcânî,Şerh-i Mevâkıf,İstanbul 1286,s.367.

(Duyusal cisimlerde böyleyken) nefsin ne olduğu konusunda, aralarında, ayrıntısının açıklanması ciltler tutacak kadar büyük ayrılıklar vardır. Her filozof diğer filozofun delilini iptâl etmiş ve kendi düşüncesine kesin olmayan deliller ileri sürmüştür. Onlar kendilerine en yakın şeylerden olan nefslerini bilmek konusunda bile şüpheyi giderici tam bilgiye ulaşamamışlardır. Cisimlerin bilgisini elde edemedikleri konusu da (-geçtiği üzere-) malûmdur.

Bilgisinin derecesi bu olan kişi, hakikatına vâkıf olmak isteyerek düşünmekte büyük çaba göstermesine rağmen ne kendi zâtının hakikatını, ne de eliyle tutup gözüyle gördüğü şeyin hakikatını bilememektedir. Durum böyleyken nasıl olur da bir kimse, ister bu akıl kendisinin olsun isterse bir başkasının olsun, ama sadece akılla, düşünceyle İzzet ve Ceberût sahibi olan Yaratıcı'nın hallerinin sırlarına kesin bir vukûfla vâkıf olmayı ve Mülk ve Melekût'u incelikleriyle kuşatmayı düşünebilir? Çoğu zaman, zekâ seviyesi düşük, varlıkları iyi tanımayan, bilmeyen, garip "oyunlar oynayan" kimse bu garip şekilli oyunları ile akılları hayrete düşürür. Sırf düşünce ile hakikatlara ulaşmak kolay değildir. Yüce Tanrı'nın akılları hayrete düşüren sıfatları ve yarattıkları bu âciz kendini bilmezin karıştırmalarından daha mı kolay anlaşılır? Hayır.

Bu konuların bazısı hakkında akıl delil getirmek için serbest ise de çoğu konularda yalnız başına doğruyu bulamaz. Ancak Yüce Tanrı'nın açık âyetleri, ve yaptıklarının uygunluğu ve sözlerinin doğruluğu gözler kamaştıran (Peygamberin getirdiği) mûcizelerle desteklenen akıl doğruyu bulabilir. Sağlam tutamak budur, sarılmak için akıllının bunu tercih etmesi daha iyidir. Bu mûcizelerin peygamberlerden sâdır olduğunu ve onların doğruluklarına delâlet ettiğini inkâr edeni muhâtap kabul etmemek en iyisidir.

Sırf akla dayananların,Şeriat'ın kesin hükümlerine karşı olarak ileri sürdüklerini ve kesin delil diye getirdiklerini kabul etmiyoruz.İlâhiyatta vehim,çoğu zaman vehmin hükmüyle aklın hükmünün benzeşmesi ve ikisini birbirinden ayırmanın güç olması yüzünden akıla büyük bir yüktür.Bundan kurtuluş ta sadece Sağlam Tutamak'a dönmekle olur,bunun dışında yol yoktur.Engin denize gemisiz açılan ise boğulur.

"İlâhiyatta yakîne ulaşılmaz" diyen filozoflar insaflı davranmışlardır,burada en son yapılabilecek olan "daha uygun" ("evlâ") olanı ve "daha lâyık" olanı seçmektir.Filozofların en erdemlisi Aristoteles'in şöyle dediği aktarılır:"Yakînî dinsel hükümlere muhâlif olarak filozofların ileri sürdükleri ve kesin olduğunu iddia ettikleri inançlarında boşluklar olduğu açıktır".Yüce Tanrı'nın yardımıyla bunun üzerinde duracağız.

Onların,Hakîm olan Yüce Tanrı tarafından kendilerine üstün zekâ ve kâbiliyet verildiği için,kendilerinde şüphe bulunmayan kesin bilimlere ulaşmaları (istinbâṭ) kolay olmuştur.Bu bilimlere onlar sırf fikirle ve akıl yoluyla ulaşmışlardır.Matematik,Geometri ve bu ikisine bağlı bilimler ile Mantık ve diğerleri gibi.

Onlar bu konularda ilerlemişler,birçok şeyi açıklamışlar,açıklayıcı sistemler ortaya koymuşlardır.Fakat sahip oldukları bu büyük nimete şükretmeyerek bu başarıların kendilerinden kaynaklandığını düşünmüşler ve kendi görüşlerini beğenir olmuşlardır,bu da onları,akıllı kimselerin aşmaması gereken sınırları aşmaya götürmüştür.Böylece onlar Yüce Tanrı'nın "İnsan azar.Kendini zengin (kendine yeterli) gördüğü için" (1) âyetiyle işaret ettiği gibi,insanın dokunmaması ve karşı gelmemesi gereken konulara dokunmuşlardır.

---

(1) Kur'an,II/26 (Bakara sûresi 26.ayet)

Zekâ insanın saadete ulaşması için kaçınılmaz bir şeydir, ancak zekâ yüzünden "birçoğu sapıtırken birçok kimse de doğru yolu bulur" (1).Onlardan bazısı bu bilimlerdeki ulaştıkları yer ve bu bilimlerdeki fikir ve nazarlarının üstünlüğü yüzünden "Onlar ne kötü hükmederler" (2) kabîlinden de olsa,söyledikleri her şeyin doğru olduğuna inanmışlardır.Amaçladıklarındaki eksik yerler ve delillerindeki boşluklar kendilerine söylense onlar,"inat" ve "cidâl" zeylleriyle bu eksiklik ve boşlukları ve kendilerini savunmaya girişirler.Bunu da yapamazlarsa bu düşüncelerinin iyi olduklarına dâir inançları onları bu düşüncelerinin boşluk ve eksiklikten berî olduğuna inanmaya sevkeder.

İşin özü,biz onların amaçladıklarının ve ileri sürdüklerinin künhüne ulaşamazmışız,oysa bu tutum onların şânına ve yaptıkları işin hakikatına yakışmayacak derecede aşırılıktır. Bu tavır,sadece,doğrulukları kesin delille sabit olan peygamberlere yakışır.Filozoflar seçkin ve zekî kimseler olsalar da bunların arasında bazı kimseler vardır ki,akıl,apaçık bir şekilde bu kimselerin söylediklerinde doğru olmasına imkân olmayan taraflar bulabilir.Oysa akılın gerektirdiği şeyin tersi tereddütsüz muhaldir.

Yüce Tanrı'nın vergisi hiç kesilmez.Yüce Tanrı'ya bizi doğru yola ilettiği için hamdederiz ve O'na dayanırız.O ne güzel dayanaktır.

Filozofların Şeriat ehline ters düştüğü bazı yerler vardır.Bunlardan biri sadece adlandırma ve terminoloji bakımındandır.Bir kısmının "kendi kendine ḳâim olma"yı kastederek Yüce Tanrı'ya "töz"("Cevher") adını vermeleri gibi.Biz ise Yüce Tanrı'ya "töz" demeyiz.Çünkü biz "töz"den "özü gereği uzanımlı" olanı veya "kendisiyle varlıkta olan mümkün"ü anlarız.

---

(1) Kur'an VI/136 (Enʿâm sûresi 136.âyet).
(2) Kur'an XCVI/6-7.(ʿAlaḳ sûresi 6-7.âyet).

Oysa Yüce Tanrı "uzanımlı olmak"tan ve "imkân"dan münezzehtir. Filozoflardan birçoğu Yüce Tanrı'ya "töz" adını vermemek konusunda bizimle uyuşur. Bu konudaki sözümüz inşâallah ilerde gelecektir. Bu tartışma anlamda bir ayrılık bulunduğunu gösteren bir tartışma değil, ama sözel bir tartışmadır. "Hangi anlamda olursa olsun bu sözcük, "töz" sözcüğü Şeriata göre Yüce Tanrı hakkında kullanılabilir mi?" diye sorulabilir. Yüce Tanrı'nın adları tevkîfîdir (1), O'nun tarafından belirlenmeye bağlıdır. Ancak şu andaki konumuz bu gibi şeyleri açıklamak değildir ve bu konunun amacımızla bir ilgisi yoktur. Bu konu fıkıh konularındandır, biz bu konuda tartışmıyoruz.

Filozofların Şeriat ehline ters düştüğü bir yer de, onların hükümlerinin Şeriatın hükmünün zâhirinden anlaşılana aykırı oluşudur. Ancak filozofların, şeriatın hükmünün zâhirî anlamına ters düşen kesin delilleri vardır, oysa bu aykırılıkta reddetmek veya kabul etmek için şeriatların nasları kesin değildir. Astronomi bilimindeki birçok hüküm gibi: Yerin ve gök-

---

(1) Tevkîfî: Îcî, Cürcânî, Mu'tezile, Kerrâmiye, Kâdî Ebu Bekir, Eş'arî, Gazâlî, F. Râzî gibi kişi ve grupların fikir beyân ettiği, sonuçta kesin çözüme ulaştırılabilmiş olmayan bir problem, bu yüzden de "tevkîfî". Eş'arî'ye göre naslarda geçmeyen bir kelime Tanrı hakkında kullanılamaz, şu halde bu noktada durmak gerekir (tevkîf, tevakkuf). Kerrâmîlere göre aklen doğru olan bir kavram Tanrı hakkında kullanılabilir. Bâkıllânî de bu görüşü kabul etmiştir. Teftâzânî bu konuda "..nasların durduğu yerde durmak lâzımdır" demiş, kesin bir hüküm vermemiştir. (Bk. Teftâzânî, İslâm 'Akâidi, Şerhu'l-'Akâid, Haz. S. Uludağ, 2. bs. İstanbul 1982, s. 148, dn. 1). Ayrıca "tevkîfî" için bkz. (Celâleddîn Devvânî), Celâl, s. 58, İsmail Gelenbevî, Hâşiye ale'l-Celâl içinde, İstanbul, 1316; İ. Gelenbevî "tevkîf": "bir şahsı bir mekânda belli sınırları geçmemek üzere durdurmaktır" diye tanımlıyor, age. c. II, s. 245. Bu konuda Halhalî'nin ilginç görüşü olduğunu da ifade edelim ve S. Uludağ'ın "Hudâ", "Îzed", "Yezdân" kelimelerinin kullanılmasına izin verip "Tanrı" adının kullanılmasına izin vermezken (Teftâzânî, age. s. 149) Halhalî "Hudâ, Yezdân, Tanrı, (aynen böyle), bunların Yüce Tanrı hakkında kullanılmaları câizdir" diyor. (Halhalî, Hâşiye ale'l-Celâl, Gelenbevî'nin Hâşiye ale'l-Celâl eseri içinde, c. II, s. 246.

lerin dâireselliği,onların tertip ve düzeni,hareketleri,Ay ve Güneş tutulmasının niteliği ve sebepleri vbg. Bunlar,onlara göre,ya kesin geometrik kanıtlarla veya deney yerine geçen gözlemlerle sâbit olmuş şeylerdir.Oysa Şeriatta,filozofların bu gibi hükümleriyle ters düşüp te te'vîle uygun olmayan kesin delil yoktur.Çünkü kendileri hakkındaki hükümler kesinlikle çelişik olan iki şeyin dışarda birlikte gerçekleşmesi nasıl düşünülebilir? Evet,bazı metinlerin zâhirî anlamı filozofların bazı görüşlerinin hilâfına delâlet edebilir,ancak ihtiyaç halinde zâhirî anlamları te'vîl kapısı açıktır.Ama biz bu kitabımızda konunun bu tarafıyla ilgilenmiyoruz.

Filozofların,Şeriat ehline ters düştüğü yerlerden biri de kendilerinin kesin delilleri olmadığı halde Şeriat ehline muhâlif olmalarıdır.Bizim bu kitabı yazmaktaki asıl amacımız işte bu bölümde onlara cevap vermektir.

Bu cevap ta iki yönlüdür:

Birincisi,Şeriatta kesin delille sâbit olana aykırı düştüğünden dolayı filozofların hükümlerinin onların küfürlerini gerektiren yön."Âlemin kıdemi"ni ileri sürmeleri,"Cismânî meâd"ı kabul etmemeleri gibi.Bu iki konuda ve buna benzer konularda,göreceğin üzere onların delilleri zayıftır,oysa bu konularda Şeriatın delilleri kesindir.

İkincisi,Şeriatın,aksine hüküm bulunmadığından dolayı filozofların küfürlerini gerektirmeyen hükümleri.Bu,"Sıfatları kabul etmek tevhîde aykırı düşer" diyerek filozofların Yüce Tanrı hakkında hakîkî sıfatları nefyetmelerinde olduğu gibidir. Şeriat'ın nasları bu sıfatların varlığına açık bir delâletle delâlet eder,ancak "el","yüz" ve başkaları gibi Yüce Tanrı'da bulunduğuna delâlet eden nasların yorumlandığı gibi te'vîli mümkün naslardır.Bu yüzden bazı din ve mezhep sahipleri bu konuda filozoflarla uyuşmaktadırlar.

Sonra bu kitabı yazmaktan bir amacımız da,inananları, bilgilerinin eksik kaldığı konularda bilgi sahibi kılmak ve onları , kendilerinin bulunduklarını sandıkları derecede olmadıkları konusunda,ve,kendilerinin de sandıkları gibi hatâ ve eksiklikten berî olmadıkları konusunda uyarmaktır. Biz de onların sadece yanlışlıklarını açıklamakla kalmayıp ileri sürmüş oldukları delillerindeki yanlışlıklarını da ele aldık.Eğer mesele hakikatsa,birçok bakımdan onlara açıklanması gerekir ki,bu inançlarında aşırılığa kaçmaları,araştırma ve araştırmaları sonucunda isâbet etmeleri yüzünden değil,ama, sadece taklit yüzündendir ve onların görüşlerinin çoğu,bilgi ve yakîn değil,ama zan ve tahmindir.

BİRİNCİ BAHİS

ÂLEMİN HUDÛSÜ VE KIDEMİ

Âlemin kıdemi ve hudûsü meselesi,üzerine önemli inançların kurulduğu asıl temeldir.İnsanlar bu konuda birçok gruplara ayrılmış,bölüklere bölünmüştür.Eğer bu konudaki mezheplerin ayrıntısı ile ve lehte ve aleyhte söylenenlerle meşgul olsaydık söz uzar amaç kaybolurdu.Bu yüzden onların söylediklerinin en kuvvetli ve en kanıtlı,amacımıza en yakın ve en uygun olanlarından kısaca söz edelim.

Biz diyoruz ki,din ve mezhep sahiplerinin (Milliyyûn) çoğunluğu şu görüşe katılmışlardır:Yüce Tanrı'nın Zâtı ve sıfatlarının dışında olmaktan ibaret olan âlem ile ister yüksek (ulvî) ister aşağı (süflî) olsun ʿaraz ve tözlerden her ne var ise hepsi hâdistir,yani yok iken var olmuşlardır.

Felsefecilerin çoğunluğu da şuna inanmışlardır:İlk Akıl (al-ʿAḳl al-Avval) ve cirimlerin cüz'î hareketleri ile bu hareketlere bağlı şahsî durumları (vaẓʿ) müstesnâ,felekler,cirimleri,akılları ve nefsleri zâtları ve sıfatlarıyla bütünüyle kadîmdirler.Cüz'î değil, ama, mutlak olarak Hareket ve Durum, bu ikisi kadîmdir.Çünkü felekler hiçbir zaman hareketten geri durmamışlar,ayrı kalmamışlardır,durum da hareketten ayrı bulunmaz.Cisimler,ögeleri (ʿunṣur),maddeleri ve mutlak cisimsel ve türsel sûretleri ve mutlak sûretleri ile kadîmdirler.Zâten, -inşâallah üzerine konuşacağımız gibi- maddenin hâdis olması onlar nazarında imkânsızdır.Bunun gibi,maddenin,cisimsel sûretin türünden, türsel sûretin cinsinden ve herhangi bir sıfattan ve bu iki sûretin özelliklerinden ayrı kalması da böyledir,ama sıfatlar hâdistir.

Türsel sûret çeşitlerine gelince,onların ne hudûsünde ne de kıdeminde filozoflara göre bir imkânsızlık yoktur.Çünkü

Ateşsel (Nârî) Sûret'in oluş ve bozuluş (kevn ü fesad) yoluyla diğer üç ögeden birinin bozulmasıyla türü bakımından hâdis olması câizdir.Böylece Ateş,bozulan ögeden,daha önce esâsen mevcut değilken oluşur.Yine Ateş'in,Ateş fertlerinin ardarda gelmesiyle ezelî olarak devamlı olması da câizdir.

Her bir insan Nefs-i Nâtıkası'nın hudûsü ve kıdemi konusunda filozoflar arasında ayrılık vardır.Filozoflar arasında Eskiler nefs-i nâtıka'nın kadîm olduğu,Yeniler ise hâdis olduğu düşüncesindedirler.

Platon'un,âlemin hudûsüne inandığı aktarılmıştır,fakat bazı filozoflar onun sözünü şöyle te'vil etmişlerdir: O,hudûs ile zâtî hudûsü kastetmiştir,yoksa zamansal hudûsü değil.Çünkü onlar tarafından hudûs iki anlamda kullanılmaktadır.Birincisi, yoklukla öncelenmişlik,bu zamansal hudûstür.İkincisi,kendi dışındakilere nazaran öncelenmişlik,yani dışındakilere ihtiyaç duymak,bu zâtî hudûstür ve âlem bu anlamda ittifakla (1) hâdistir.Galenos ömrünün sonlarına doğru âlemin kıdemi ve hudûsü konusu üzerinde durmuştur.Bazı erdemli kişiler,onun ölümüne sebep olan hastalığında bazı öğrencilerine şöyle dediğini nakletmişlerdir:"Benim ağzımdan şöyle yazın:Ben âlemin kadîm mi yoksa hâdis mi olduğunu bilemedim".Neticede,onların,âlemin kadîm olduğuna inandıkları fikri yaygınlaşmıştır.

---

(1) "İttifakla","ittifâkî" için Ebherî (öl.1264) şöyle diyor: "İttifâkî şeyler dâimî olmaz,ekserî de olmaz,eserleri de böyledir"(Kâdî Mîr ale'l-Hidâye içinde,s.90);Mehmed Akkirmânî (öl.1760) de "..umûr-ı ittifâkiyeden olsa şudûr-ı âsâr müstemir olmaz,zira umûr-ı ittifâkiye dâime değildir,ekseriye dahî değildir..bir sebep müsebbebe müeddî olmak ya dâimi,ya ekserî,ya müsâvî,ya ekallî olur.Müsâvî ya ekallî olan sebebe ittifâkî derler müsebbibine gâyeten ittifâkiye derler,amma dâimî ya ekserî olan sebebe zâtî derler ((Bir şey) ittifâkî varlıklardan olsa ondan eserlerinin çıkması devamlı olmaz, çünkü ittifâkî şeyler her zaman olan (dâimî) değildir,çoğunlukla olan şeyler de değildir.Bir sebebin sonucuna bağlı olması,sonucunun var olması ya her zaman olan,ya çoğu zaman olan,ya varlığı ile yokluğu eşit olan olarak veya ara-sıra(ekallî) olan olaraktır.Varlığı ve yokluğu eşit olarak ise veya

Biz,din ve mezhep sahiplerinin eserlerinde bulunan bu konulardaki açıklamaların çokluğu yüzünden,din ve mezhep sahiplerinin kendi düşüncelerini ispatlarıyla bu kitabımızda meşgul olmayacağız.Amacımız bu kimselere karşı olanların düşüncelerini araştırmak ve bu konuda doğruyu yanlıştan ayırmaktır.

Biz diyoruz ki,filozoflar âlemin kadîm olduğunu dört delille istidlâl etmişlerdir.

Bu delillerin en kuvvetlisi olan birincisi şudur:

Âlem ittifakla mümkün bir varlıktır.Her mümkün varlığın zorunlu olarak bir müessiri vardır.Âlemin müessiri şunlardan biri olmaktan berî olamaz: Bu müessir ya kadîmdir veya hâdistir.Hâdis olması geçersizdir,aksi takdirde başka bir müessire muhtaç olurdu,bu durumda da teselsül gerekirdi ki,bu da muhaldir.Böylece âlemin müessirinin kadîm olduğu ortaya çıktı.Bu durumda da şu ikisinden biri olur: Ya onun tesir olarak dayandıklarının (tevakkuf) tümü ezelde bir araya gelmiştir,ya da ezelde bir araya gelmemiştir.Birinci duruma göre söz konusu tesirin âlemde ezelde var olması gerekir,aksi takdirde ma'lûlün tam illetinden geri kalması (tehallüf) gerekir,bu da muhaldir.Böylece âlem kadîm olur,yoksa varlıksız var etme gibi bir durum ortaya çıkar ki bu ma'kûl değildir.İkinci duruma göre,bütün şartlar ezelde bir araya gelmemişse,onun tesiri,zikredildiği üzere kaçınılmaz bir şekilde kadîm bir müessire muhtaç olan hâdis bir şarta dayanır.Böylece âlemin tesir olarak kendisine dayandıklarının tümü müessirinde ya ezelde bir araya gelmiştir ya da gelmemiştir.İkincisi muhal teselsül gerektirir,birincisi hâdisin kıdemini gerektirir,oysa bu da muhaldir.Âlemin müessirinde,âlemdeki tesir şartlarının tümünün ezelde toplanmış olmasına gelince

---

ara-sıra (ekallî) olan olaraktır.Varlığı ve yokluğu eşit olarak ise veya ara-sıra olan olarak ise bu sebebe ittifâkî denir.Sonuca bakarak <u>ittifâkıye</u> denir.Fakat her zaman olan veya çoğu zaman olan sebebe <u>zatî</u> denir.)".<u>İklîlü't-Terâcim</u>,İstanbul,1316,s.184.

bu isteneni gerektirse de -âlemin kıdemini kastediyorum-, farzedilene aykırıdır.

Sözün özü,kadîmlik şu iki şeyden birini gerektirir: Ya onun bir eseri yoktur veyahut ta eseri kadîmdir.O halde,eğer, âlem kadîmin eseri ise âlemin kadîm olması gerekir.

Bunlara itiraz iki bakımdandır.Birincisi,hâdis hakkında söylemiş olduklarındaki çelişki.Onlar,görüşlerini açıklarken söylediklerimizden anlaşıldığı üzere,âlemin kadîm olduğunu söyleseler de âlemde hâdis olan şeylerin bulunduğunu kabul etmişlerdir.Biz diyoruz ki,akıllı bir kimsenin inkâr etmesinin düşünülemeyeceği günlük olaylar için zorunlu olarak bir müessir varken âlem nasıl kadîm olur? Öncüllerden hatırlayacağınız üzere bu hâdislerin müessiri ya kadîmdir yahut ta hâdistir,yoksa günlük olayların kadîm olması gerekir,oysa hiçbir akıllı kimse bunu iddia etmez.

Eğer şöyle denirse:"Bu delilin öncülleri geçerli olurdu, eğer varlıkta bir arada bulunmayan sonsuzca ardarda gelen şartları olmayan hâdis esasen kendisinin şartları bulunmadığı için,bu hâdisin hudûsü durumunda malûlün tam illetinden geri kalması gerekir,veya varlıkta bir arada bulunan sonsuz ardarda gelen şartları bulunur (-ama hâdis var olmaz-) işte bizce muhal olan bu teselsüldür.Hâdisin kadîmden hâdisler aracılığıyla (vâsıta) çıkması hakkındaki görüşümüze gelince,o aracıların her biri sonsuzca bir başkasıyla öncelenmiştir(mesbûk). Hâdis için bir kadîm maddenin var olmasıyla bu dizi sonsuz ezelî-ebedî(sermedî) harekete dayanır.Şöyle ki,onun ya hâdis cisimler gibi bir heyûlâsı vardır,yahut ta sûretleri ve ardarda gelen istidâtları kabul eden bu cisimlerin heyûlâları, cüz'î durum ve hareketleri mümkün kılan feleklerin cirimleri, ve herhangi bir sıfatı olmasını kabul ettiğimiz takdirde sıfatlarına göre Mufârak Akıllar gibi bir mahalli vardır,veya yine üzerine gelen sûret için heyûlâ,her birimizin nefs-i nâtıkası

için bedenlerimizin heyûlâsının mahal oluşu gibi madde mahal olur.Eğer onların hudûsünü kabul edersek sebepler bakımından bu sonsuz hâdislerin var olması için uzaklık ve yakınlıkta, zayıflık ve şiddette bu hâdise nispetle farklı ve ardarda gelen istidâtlar feleklerin ezelî-ebedî hareketleri aracılığıyla şu madde üzerine ardarda gelir ve yakınlık (ḳurb) ve şiddette son noktasına ulaştığında hâdis kadîm müessirinden onlar aracılığıyla hudûs bulur.Burada herhangi bir muhal söz konusu değildir,zâten bu gibi teselsülün muhal oluşuna bir delil de yoktur. "Hâdisin kadîmden hudûsünde aracı kıldığınız hareket eğer hâdis ise mesele onun kadîmden çıkmasına döner,eğer kadîmse mesele hâdisin onun aracılığıyla kadîmden çıkışında aynen kalır" denemez,çünkü biz deriz ki,"Feleklerin hareketlerinde iki bakım vardır:Süreklilik (istimrâr) ve yenilenme (teceddüd).O halde hareketin bu iki bakım itibârıyle hudûs ve kıdem bakımından bu ikisi,kadîmle hâdis arasında aracı olması uygun olur.Süreklilik bakımından onun kadîmden çıkması câiz olduğu gibi,hudûs bakımından hâdislerin kadîmden çıkmasında da aracı olur".

Biz deriz ki:"Sizin düşündüğünüz birçok bakımdan geçersizdir".

Birincisi,sizin "İstidâtların kadîm madde üzerine ardarda sonsuzca gelmesi hâdistir" sözünüz çelişik bir sözdür,çünkü kadîmin her hâdisten önce olması gerekir.Zâten kadîmden kasıt yoklukla öncelenmiş olmamaktır,hâdisten kasıt ta yoklukla öncelenmiş olmaktır.Öyleyse kadîmin,hâdis olabilecek her şeyden önce olması zorunludur.Bu da hâdis olabilecek her şeyden önce gelme durumunun gerçekleşmesini gerektirir.Çünkü onlardan birine bitişik olanın onların hepsinden önce olması mümkün değildir, ama bazısından önce olur,bu akılsal zarûret bakımından açıktır. Sonsuz hâdislerin ardarda gelmesinden,onun için bu durumun,hepsinden önce olma iddiasının söz konusu olmaması gerekir,bilâkis bazı hâdislerle dâima bitişikliği ve hiçbir halde onlardan ayrı kalmaması yüzünden onların her bir ferdine öncelikli olması gerekmez."Bazı fertlerine bitişik olmanın devam etmesi" ile "her

bir ferdine önce olma" arasındaki aykırılık açıktır.

Bu söylenenlerden de onların,feleklerin durumlarının ve hareketlerinin sonsuzluğu üstüne sözlerinin geçersizliği ve kadîmin varlığı ile beraber ardarda gelen hâdislerin sonsuzluğu iddiasının geçersizliği anlaşılmış olur.Bu hâdisler kadîm üzerine ister ârız olarak gelmiş olsun isterse ârız olarak gelmiş olmasın farketmez,bu iki durum eşittir.

Burada filozofların şüphelerinin kaynağı,akla dayanılarak verilen hükümle vehme dayanılarak verilen hükmü karıştırmış olmaktır.

Vehmin gerçekliği,cüz'îleri idrâk etmek ve cüz'îlerin hükümlerini (ahkâm) bilmektir,yoksa küllîlerin hükümlerini bilmek değildir.Vehim ardarda gelen ve kadîme ulaşan,hepsi bir başkasıyla öncelenmiş olan birçok hâdisler tasavvur eder,ama burada bulunan imkânsızlığı göremez,imkânsızlığını bilecek kadar ayrıntılı olarak sonsuzu düşünemez,onu,hükümlerini bildiği şeye kıyâs ederek bu hükmün onun için de geçerli olduğunu kabul eder.

Fakat küllîleri idrâk etmek ve küllîlerin hükümlerini (ahkâm) bilmek aklın gerçekliğindendir.Akıl bir küllî hükme dayanarak söz konusu ardarda gelişin (tevârüd) imkânsız olduğu hükmünü verir.Bu küllî hüküm şudur:Kadîm üzerine sonsuzca ardarda gelen hâdislerin bütünü bu bütünün her bir ferdinden önce gelmiş olamaz,ama o hâdislerden bir tanesinin de bu bütünden önce gelmemiş olması imkânsızdır.

Bu da onların görüşlerinin geçersizliğine hakikaten sağlam bir delildir.Bu delili eksik bulmak için akla karşı çıkma (mukâbara) ve inatlaşma dışında hiçbir yol yoktur.

Birincisinden daha kapsamlı,ama yine aralarında öncelik-sonralık münâsebeti olan şeylerde sonsuzluğun geçersizliğini göstermeye mahsus diğer bir delil de şudur:"Eğer şeyler sonsuzca

önce-gelen ve sonra-gelen olsaydı iki korelatiften birinin diğeri olmaksızın gerçekleşmesi gerekirdi,oysa bunun geçersizliği zorunludur.".

Buradaki lüzûmun açıklaması:İki şey arasındaki öncelik--sonralık münâsebetinin anlamı,o ikisinden birinin önce,diğerinin sonra olmasıdır,öncelik ve sonralık iki korelatiftir (mütedâyif).Eğer şeyler arasında başlangıç itibarıyla sonsuzca öncelik-sonralık münasebeti bulunsaydı,meselâ,herhangi bir şeyden önce gelmeyen (sâbık olmayan) öncelenmişlerden(mesbûk) bir dizi düşünürdük,kendisinde önceleyenliksiz öncelenmişlik bulunan en son ma'lûl gibi.Oysa farzedilen,dizinin parçalarının her birinde,aynı zamanda hem önceleyenlik hem öncelenmişlik bulunduğudur ve dizi kendisinde öncelenmişlik bulunmaksızın önceleyenlik'e sahip olan bir birime ulaşamaz.Böylece son ma'lûlün,öncelenmişlik olan korelatifi olmaksızın sonra olmaklığı ortaya çıkmış oldu.Zaten "Hakîkî Korelasyon"da (Hakîkî Tezâyüf) iki korelatifin olması mümkün değildir.Eğer "iki çocuk sahibi bir baba" örneğinde olduğu gibi,buna,"meşhûr tezâyüf"te (1) cevâz varsa da,bilâkis bu,aracı söz konusu olduğunda gereklidir ve bu durumda ona iki taraf gerekir.

Eğer"Dizi,sonunda önceleyenliksiz öncelenmişlik olacak şekilde sonuçlar yönünde kesilmiş olursa bu delil geçerli olur, yoksa dizi iki taraftan kesilmiş olmazsa,onun birimlerinde önceleyenliksiz öncelenmişlik -veya tersi- olan bir birim bulunmaz" denirse,"Burada da delil geçerlidir" deriz,çünkü birimlerinde önceleyenlik ve öncelenmişlik bulunan bu diziden hangi birim farzolunur da orada iki birim korelatif olmaz?

İmdi öncelenmişlik,kendisinden önce olan önceleyenliğe korelatif olanın bulunduğu yerde vardır,önceleyenlik te kendisinden sonra olan öncelenmişliğe izâfettir.Dizinin hangi parça-

---

(1) "Meşhûr Tezâyüf:Tekâbül,eğer iki sıfat arasında olursa,"babalık-oğulluk","illetlik-ma'lûllük","siyah-beyaz","ilim-cehl' gibi,buna hakîkî tezâyüf denir,eğer bu tekâbül iki mevsûf, yani bu sıfatlarla sıfatlananlar arasında olursa baba-oğul, illet-ma'lûl,siyah olan-beyaz olan,âlim-câhil gibi,bu tezâyüf meşhur tezâyüf diye adlandırılır.(Ta'rifat,s.95;Gelenbevî,Şerh-i Celâl,s.110-117.

sını alırsak alalım,bu parçanın öncesinde olan önceleyen sayısının öncelenmiş sayısından bir fazla olması gerekir.Bu "bir"in orada olan öncelenmişe korelatif olması için,ve yine kendisinden sonraki öncelenmiş sayısının orada bulunan bir fazlalık'ın önceleyene korelatif olması için önceleyen sayısından fazla olması gerekir.Bu diziyi iki yönden sona erdirmemizle başlangıçta öncelenmişliksiz önceleyenlik ortaya çıkar, bu önceleyenlik dizinin ikinci parçasındaki öncelenmişliğin korelatifi için önceleyenlik olur,ikinci parçasındaki önceleyenlik üçüncü parçasındaki öncelenmişin korelatifi için önceleyen olur.Bu,alınan bir parçanın öncesinde olan önceleyen bu parçadaki öncelenmiş için korelatif oluncaya ve oradaki öncelenmiş,öncesindeki önceleyen için korelatif oluncaya kadar böyledir.Sonuç bakımından da böyle düşünülür.

Eğer,"Biz zarûretle biliyoruz ki,dizinin sonsuzluğu takdirince parçalarından birinde öncelenmişlik,ancak öncesinde, kendisinde var olan öncelenmişliğe korelatif olması için uygun bir önceleyenlik olanda gerçekleşir,aynı şekilde önceleyenlik, kendisinde bulunan önceleyenliğe korelatif olması için kendisinden sonra uygun bir öncelenmişliğin bulunduğu yerde bulunur. Sizin söylediğiniz ise zarûrete aykırıdır,ona iltifat olunmaz" denirse biz deriz ki,"Biz de zarûretle biliyoruz ki,yalnız başına bir şeye eşit olan bir şeyin başka bir şeyle birlikte aynı şeye eşit olması mümkün değildir.Eğer dizi sonsuzsa,her parçasında önceleyenlik ve öncelenmişlik vardır ve bu ikisinin sayısı alınan parçanın öncesinde zarûretle eşittir.Öyleyse nasıl oluyor da dizideki öncelenmişler "bir" fazla birimle birlikte alınmasına rağmen önceleyen sayısına eşit oluyor ve yine önceleyenler ve öncelenmişler sayıca eşit oluyor? Bu iki birbirine aykırı zarûreti gerektirdiğinden dolayı sizin iddianızın geçersizliğini göstermeye yeterlidir.

Başka bir delil:Bu delil,mutlak olarak sonsuz şeylerin var olmasının mümkün bulunmadığına delâlet etmesi bakımından

daha geneldir,yani delile konu olan bu şeyler ister aralarında öncelik-sonralık münasebeti bulunan şeyler olsun,ister felsefecilerin çoğunluğunun görüşüne göre nefs-i nâtıkalar gibi aralarında öncelik-sonralık münasebeti bulunmayan şeyler olsun;ve aralarında öncelik-sonralık münasebeti bulunanlar da illetler ve ma'lûller ve boyutlar gibi ister varlıkta bir araya gelmiş şeyler olsun,isterse hareketler gibi varlıkta bir araya gelmiş şeyler olmasın.Bu delil Tatbik Delili'dir (Burhân-ı Taṭbîḳ).

Delilin anlatımı:(1)

Eğer varlıklar sonsuzca gerçekleşmiş iseler,biz,bu varlıklardan sonsuza giden bir küme ve bu kümeden bir birim farzederiz,eğer sonsuzluk sebepler tarafında ise bu birimden önceye konan ve sonsuza giden bir küme farzederiz,eğer sonsuzluk sonuçlar tarafında ise,bu birimden sonraya konan ve sonsuza giden başka bir küme farzederiz,sonra bu iki sonsuz kümeyi iki bakım-

(1)Burada Ali Tûsî'den daha önce yaşamış olan iki ayrı düşünürün Tatbik Delili'ni anlatımlarını vermek istiyoruz.I-Şehristânî(Eş'arî kelâmının en meşhurlarından.479/1086'da İran'da Şehristân'da doğdu,548/1153'te Bağdat'ta öldü.İki kitabı çok önemlidir:1-Kitâb al-Milal ve'n-Nihal.Bu kitap çeşitli felsefî ekollerin,islâmî ve islâm-dışı mezheplerin görüşlerini ayrıntılı bir şekilde serimler.Cureton tarafından neşredilmiş,Haarbrucker tarafından tercüme edilmiştir.2-Nihâyat al-Aḳdâm.Son olarak Guillaume tarafından neşredilmiş ve aynı kişi tarafından kısmî olarak İngilizceye tercüme edilmiştir" Gardet-Anawati,Introduction ..,Paris,1948,s.75,dn.1)'nin delili anlatımı:"İptâl-i teselsülde beyne'l-mütekellimîn meşhur olan delil Burhân-ı Tatbîk'tır ve burhan-ı tatbîk oldur ki ma'lûl-i ahîrden ilâ gayri'n-nihâye bir cümle farzederiz ve ma'lûl-i ahîrden bir mertebe ile mukaddem olan ma'lûlden meselâ ilâ gayri'n-nihâye bir cümle farzeyleriz,ba'dehu ol iki cümleyi tatbik kılarız,şununla kim cümle-i ûlâdan evveli cümle-i sâniyeden evvel mukâbelesinde ve ondan ikinciyi cümle-i sâniyeden ikinci mukâbelesinde ve üçüncü ondan üçüncü mukâbelesinde ederiz ve helümme cerran,pes eger cümle-i ûlâdan her birinin mukâbelesinde cümle-i sâniyeden biri bulunursa bu şekil üzere (::::----::::) nâkıs zâid olur ve ol muhaldir,ve eger bulunmazsa meselâ bu şekil üzere (::::---::::') cümle-i ûlâda bir nesne bulunur ki cümle-i sâniyede anın mukâbelesinde bir nesne bulunmaz,pes bi'z-zarûre cümle-i sâniye munkatıa ve müntehiye olur ve sâniyenin tenâhîsinden ûlâ-

dan da birbirine eşit olacak şekilde birbirine çakıştırırız. Eğer fazlalıklı dizideki her bir birimin karşısına eksikli diziden bir birim düşerse birim bakımından eksik olan dizi,birim bakımından fazla olan diziye eşit olmuş olur,aksi takdirde parça

---

nın tenâhîsi lâzım gelir zîrâ ol sâniyenin üzerine kadr-i mütenâhî ile zâidedir ki ol bir'dir ve kadr-i mütenâhî ile mütenâhînin üzerine zâid bi'z-zarûre mütenâhî olur."(Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal,çev.Nuh bin Mustafa,İstanbul Âmire Matb. 1297,s.87.).

II- Cürcânî(1340-1413,Osmanlı tefekküründe kalıcı izleri olan ve Osmanlı düşünürlerince olduğu kadar İslâm Dünyasında da takip edilmiş,çok okunmuş,birçok alanda olduğu gibi felsefe ve kelâmda birçok eseri bulunan düşünür.(S.Gümüş,Seyyid Şerif Cürcânî,İstanbul,1984))'nin Tatbik Delili'ni anlatımı:"Eserlerden nedenlere doğru sonsuz olarak giden bir bütün (cümle) yine aynı doğrultuda,sonlu bir miktarda birinci bütünden eksik olan diğer bir bütün farzedelim.Bu,nedenler istikâmetinde bir teselsül olduğu zaman söz konusudur.Eserler istikâmetinde bir teselsül söz konusu olduğunda nedenlerden eserlere doğru giden sonsuz bir eserler zinciri farzedelim,yine bu eserler bütününden sonlu bir miktarda eksik olan ama yine sonsuza giden ikinci bir bütün farzedelim.İmdi bu durumda burada biri diğerinden sonlu bir miktarda fazla olan iki sonsuz bütün söz konusu olur.Bu iki bütünü birbirlerine "tatbik" edelim.Yani başlangıç olarak kabul ettiğimiz bu iki bütünün her birinin kendilerinden başladığı noktalardan itibaren bu iki bütünü birbirlerine tatbik edelim.Öyle ki bu iki sonsuz bütünden birincinin birinci birimini ikincinin ikinci biriminin karşısına getirelim ve böylece devam ettirelim.Eğer söz konusu fazla (zâid) bütünün her birimi karşısında eksik (nâkıs) bütünün bir birimi bulunursa eksik bütünün fazla bütüne eşit olması gerekir.Bu ise başta farzettiğimiz şeye aykırıdır.Yoksa,yani fazla bütünün her bir birimi karşısında eksik bütünün bir birimi bulunmadığı takdirde fazla bütünde karşısındaki eksik bütünde kendisine intıbak edeceği tekâbülü olmayan bir parça mevcut olmuş olur.İşte burada,yani eksik bütünde karşılığı olmayan bu parçada eksik bütün zorunlu olarak sona erer,kesilir.Dolayısı ile bu sona ermeden,kesilmeden ötürü bu eksik bütün sonlu olmuş olur.Fazla bütüne gelince o,eksik bütünden ancak sonlu bir miktarda büyüktür.Sonlu bir şeyden sonlu bir miktarda büyük olan bir şey şüphesiz sonludur. Şu halde sonsuz olduklarını farzettiğimiz cihetlerde bu iki bütünün de sonlu olmuş oldukları ortaya çıkar.Bu da başta farzettiğimiz şeye aykırıdır.Bu delil tatbik burhanı diye adlandırılan delildir ve sonsuz teselsülün çürütülmesinde esastır.Çünkü budelil gerek gök kürelerinin hareketleri gibi birbirini takip eden şeylerde,gerek varlıkta birbirleriyle birleşik olan şeylerde (ister nedenler ve eserlerde olduğu gibiaralarında tabiî bir terettüp olsun,ister boyutlarda olduğu gibi aralarında durum bakımından (vaz'î) bir terettüp olsun,isterse bedenlerinden ayrılan ruhlarda olduğu gibi aralarında hiçbir terettüp olmasın) geçerlidir.Yani bu delille,bütün bunların sonlu olmaları gerektiği ispat edilir"(A.Aslan,Hâşiye ala't-Tehâfüt Tahlili,Ankara, 1987,s.73;Cürcânî,Şarh al-Mavâkıf,s.182)

birimleri bakımından bütüne eşit olur,bununsa imkânsızlığı açıktır.Böyle olmazsa,(yani fazlalıklı serideki her bir parçanın karşısına eksikli seriden bir parça düşmezse),eksikli dizinin sonsuz olduğu düşünülen tarafında eksik olan bir parçanın fazlalıklı dizide bulunması yüzünden eksikli dizi sona ermiş,kesilmiş olur.Fazla ise üzerine ancak sonlu bir miktar eklenmesiyle fazla olmuştur.Bu eklenen de farzedilen iki başlangıç arasındaki miktardır.Hiç şüphe yoktur ki,ancak sonludan sonlu bir miktar fazla olan sonludur,yani sonluya sonlu bir miktar eklenirse elde edilen sonludur.İmdi fazlalıklı dizinin de sona ermesi,öyle ise dizinin sonsuz olduğu farzedilen taraftan sonlu olması gerekir.

Bu,Muhakkiklerin Tatbik Delilini anlatırken söylediklerinin özetidir.Sonra onlar bu delilin aralarında öncelik--sonralık münasebeti olmayan şeylerde de geçerli olduğuna kanaat getirmişler ama burada cereyan edişinin gizli olduğunu söylemişlerdir.Gelecek konulardaki sözümüzün gidişinden bu ortaya çıkacaktır.

Bu delile karşı iki şekilde nakz (1) ileri sürülür:İcmâlî nakz ve tafsîlî nakz.

Önce icmâlî nakz:Sayılar dizisi ile nakz.Delilin öncül-

---

(1) Nakz,delilin,yüklemin konuya uygun olmayışıyla (tehallüf) veya yüklemenin imkânsızlığıyla (istihâle) geçersiz kılınmasıdır.(Ahî Çelebi,İlâveli Zübdetü't-Ta'rîfât,İstanbul, 1308,s.63;Tahânevî,Keşşâf..,c.II,s.1310);"Sözlükte "kırmak",ıstılahta,iddia sahibinin ispat etmek veya nefyetmek için ileri sürdüğü iddiadaki hükmün uygun olmayışını açıklamaktır.Delilin öncüllerinden birini özetsel olarak (ale'l-icmâl) men etme şeklinde olursa icmâlî nakz denir,..senetle olursa tafsîlî nakz diye adlandırılır,çünkü burada belirli bir öncül men edilmiştir"(Cürcânî,Ta'rîfât,s.166); "..hasım öncüllerden belirli birini veya belirleyerek her birini men etse (öncüllerine delil istese)..buna tafsîlî nakz,belirlemeksizin "senin delilin bütün öncülleriyle geçerli değildir" diyerek men etse ve delildeki bir "halel"e belirlemeksizin işaret etse buna icmâlî nakz denir"(Tahânevi,Keşşâf..,c.II,s.1410);Ayrıca nakz için Ali Tûsî'nin metin içinde verdiği tanıma bkz.metin s.22,burada 28.

leri burada istisnâsız olarak geçerli olmakla birlikte,sonsuzdur.Meselâ iki'den sonsuza giden bir dizi farzedelim,bir de bin'den başlayıp sonsuza giden bir dizi farzedelim.Sonra bu iki diziyi çakıştıralım ve öncülleri uygulayalım.

Sonra tafsîlî nakz: Tatbik eğer kabul edilirse,varlıkta bir araya gelmiş ve aralarında öncelik-sonralık münasebeti olan şeylerde geçerlidir,varlıkta bir araya gelmemiş şeylerde,veya varlıkta bir araya gelmiş,ama aralarında öncelik-sonralık münasebeti bulunmayan şeylerde çakıştırma_nın (tatbik) geçerli olduğunu kabul etmiyoruz.

Önce birincisi:Çakışma,iki kümenin parçaları arasında gerçekleşeceği için bu parçaların hâriçte birlikte var olmalarına bağlıdır.Başlangıcın başlangıca çakıştırılmasından ikinci ikinciye,üçüncü üçüncüye vbg... çakışır ve hâriçte çakışma gerçekleşir.Veya aklın iki kümenin parçalarını ayrıntılı olarak düşünebildiği ölçüde,o iki dizinin her birinin her bir biriminin ikincinin her bir birimiyle birlikte gittiğini düşünebildiği ölçüde çakışma zihinde gerçekleşir.Fakat birimler hâriçte birlikte var değilse ve akıl bunu düşünmekten âciz kalırsa bu mümkün olmaz ve akıl için onları ayrıntısıyla düşünmek mümkün olmazsa çakışma da düşünülemez.

Şimdi ikincisi:Bir kümenin bir biriminin öteki kümenin bir biriminin karşısına düşmesinin gerçekleşmesinden ikincinin ikinciye,üçüncünün üçüncüye vbg.. karşı düşmesinin gerçekleşmesi gerekmez,bilâkis o iki diziden birinin birçok parçasının diğer dizinin bir tek parçasının karşısına düşmesi mümkündür ve aklın onu ayrıntısıyla düşünmeye gücü yetmez. İki küme arasındaki çakışma belirttiğimiz gibidir.Aynı yöne uzatılmış iki ip ve iki kum kümesi düşün.Birinci durumda iplerin uçlarının eşit olması çakışmanın gerçekleşmesine yeterlidir.İkincisinde ise ancak ayrıntılı olarak tek tek birimlerini düşünmek mümkün olabilirse bu çakışma mümkün olur.

Bu yüzden filozoflar,teselsülün imkânsızlığını varlıkta bir araya gelmiş ister durumsal(vaz'î) isterse tabîî olsun, aralarında öncelik-sonralık münasebeti olan şeylere tahsis etmişlerdir,illetler,ma'lûller,ve boyutlar gibi.

Birinciye cevap:

Bizim görüşümüze göre sayılar dizisiyle (sonsuzluğun geçersizliği hakkındaki delile karşı) nakz ileri sürülemez. Teselsülün muhal oluşunun anlamı,sonsuz şeylerin var olmalarının mümkün olmadığını göstermektir.Sayılar dizisi sonsuz olsa bile bizce sayıların varlığı mümkün değildir,çünkü bizce sayılar "itibârî" şeylerdendir,imdi hâriçte var olmaları esasen mümkün değildir,zihinde sonsuz bir şekilde ama ayrıntılı olarak var olmaları da mümkün değildir,zihindeki varlıklarında bir teselsül de yoktur,özetle böyledir.

Yine,söz konusu nakz,muhakkık filozoflara dayanılarak da reddedilemez,çünkü onlara göre sayı var olsa bile , -fakat onlar,aralarında öncelik-sonralık münasebeti olan sonsuz sayıların varlığını kabul etmezler-,ya varlıkta bir arada bulunan -yani bilfiil var olan- şeylerin dışında olarak vardırlar,bu açıktır;veya bu varlıklardadırlar.Her ne kadar onlar bu şeylerin var olduklarını söylerlerse de onların sonsuz sayılar dizisinin varlığını kabul etmeleri gerekir.Fakat burada öncelik-sonralık yoktur,çünkü onlar nazarında sayıların bir kısmı bir kısmının parçası değildir,bilâkis sayılar ayrık (mütebâyin) türlerdir.Meselâ on,dokuz ve bir'den sekiz ve ikiden,beş ve beşten vbg.. mürekkep değildir,tersine sayıların hepsi Bir'lerden ve özel bir türsel sûretten mürekkeptir.O halde bu şeylerde,sonsuz sayılar arasında öncelik--sonralık münasebeti yoktur.Yine,burada hüküm "tehallüf" etmediğinden dolayı da bir nakz ileri sürülemez(1),yani varlıkta bir araya gelmiş şeylerde öncelik-sonralık münasebetinin imkânsızlığını kastediyorum.Eğer onlardan biri,mevcut

---

(1) bkz.burada s.25 not:1.

nefs-i natıkaların sonsuzluğunu iddia ederse onun bu nakzı onlardan sayıların sayılardan meydana geldiğini iddia edenlere dayanılarak geri çevrilir. Bil ki nakz, bir şey hakkındaki delilin, bütün öncüllerine bakıldığında, o şey hakkındaki hükmün bu hükme aykırı bir hükümle birlikte bulunmasıdır. Nakza şu şekilde cevap verilir: Ya, burada, delildeki öncüllerden bazısının doğru olmadığı ileri sürülerek delilin nakzedilmesi kabul edilmez, veya hükmün konudan tehallüf ettiği kabul edilmez. Çünkü biz sonsuz şeylerin varlığının imkânsız olduğu sonucuna varmıştık, sayılar dizisi hakkında vardığımız sonuç ta böyledir. Bütün muhakkıklar buna tatbik delilinin sayılara uygulanamayacağını ileri sürerek nakz sûretindeki delilin geçerliliğini kabul etmediklerini belirterek cevap vermişlerdir. Çünkü, burada, sayıların sadece vehmî olmaları yüzünden nefsu'l-emr'de birbiriyle çakışan iki küme mevcut değildir. Eğer tatbikin nefsu'l-emr'de olması ile ve vehmî tatbikle yetinilirse, ya iki kümenin sona ermesi, sonlu olması seçilir, bundan da bu kümelerin nefsu'l-emr'de sona ermeleri gerekmez, tersine bu sona erme sadece vehimdedir ve bu yüzden tam tatbik söz konusu değildir, veya iki küme sona ermez ve bu durumda da bu iki kümenin nefsu'l-emr'de eşit olması gerekmez, çünkü bunlar nefsu'l-emr'deki iki varlığın birer parçasıdırlar.

Onlara "Nefsu'l-emr'de iki küme arasında tatbik meydana gelmesi için o iki kümenin "sadece nefsu'l-emr'de gerçekleşmiş olması yeterlidir" denirse delil tam olmaz" diye cevap verilir. Çünkü sonsuz bir dizinin varlığının imkânsızlığı gerekmez, zaten burada gerçekte çakışan iki küme de yoktur. Çünkü bu iki kümenin çakışması iki kümenin ayrık ve ayrı olmasına dayanır, parça ile bütün ise böyle değildir. Açıklama için getirilen iki ip ve iki kum kümesi anlatımı ise temelsizdir, özü itibarıyle incelemekte olduğumuz konuyla bir münasebeti yoktur. Eğer tatbik için -(başka hiçbir şart olmaksızın sadece)- iki kümenin varlığı ve bu ikisi arasındaki çakışma için vehmi oluş yeterli ise, sayılar dizisine dayalı delil de geçerli olur. Onların, reddin ikinci şıkkında, vehimde iki kümenin kesin-

tisizliğinin seçilmesine dayanarak söyledikleri geçersizdir. Çünkü vehmin,sonsuz şeyleri ayrıntısıyla düşünmesi kesinlikle imkânsızdır.Öyleyse burada iki küme kesin olarak sona erer.

İkinciye,yani icmâlî nakza cevap:

Bizim,iki kümenin çakışması,sona ermesi veya sona ermemesi konusundaki delili zikretmekteki amacımız şunu söylemektir:O iki küme hadd-i zâtlarında bir kimse o ikisini çakıştırırsa iki küme birbiriyle tamamıyla çakışır veya çakışmaz. Birinci durumda parçaları bakımından parçanın bütüne eşit olması gerekir.İkinci durumda kesinlikle eksik olanın sonlu olması gerekir.Zâten varsayılan çakışmadan sonra tamamıyla intibak yokluğu düşünülemez,bu intibak yokluğu ancak bir şeyin nefsu'l-emr'de fazlalıklı dizide bulunmasıyla düşünülebilir, eğer fazla olan terimin karşısında eksik dizide de bir terimin var olması istenseydi bu intibak var olmazdı.

İster aralarında öncelik-sonralık münasebeti olsun ister olmasın,ve ister varlıkta bir araya gelmiş olsun ister olmasın,sonsuz şeylerin var olmalarının imkânsız olmasından dolayı bu iki netice (geçiş,mülâzemet) ve bunların gerektirdikleri kesindir.Çakışmanın nefsu'l-emr'de gerçekleşmemesinden dolayı bu istidlâl eksik bulunamaz,hatta çakışmanın sanıldığı gibi var olmaması da bu çıkarıma bir zarar vermez.Bu,meselâ şöyle demek gibidir:"Yüce Tanrı'nın bir ortağının var olması muhaldir.Çünkü var olması durumunda ya var olması sebebiyle ortağın,Tanrı'yı,kendi irâdesi hilâfına irâde ettiği bir var etmeden engellemesi düşünülürdü,veya düşünülmezdi.Birincisi Yüce Tanrı'nın aczini gerektirdiği için muhaldir,ikincisi ortağın aczini gerektirir,bu yüzden Yüce Tanrı'ya ortak olamaz. Bu ise farzedilene aykırıdır (ḫulf).Ama bu çıkarım doğrudur. Burada Yüce Tanrı'ya ortak bir varlık düşünmenin muhal olması ve muhalin gerektirmesinin de muhal olmasının caiz olması bu çıkarıma bir zarar vermez.

İkincisi, onların söylediği yolla kadîmden hâdisin çıkmasının birçok bakımdan geçersizliği:

Hâdisin, kendisinden önce gelen bir maddeye ihtiyacı olduğu sözü geçersizdir, çünkü bu söz şu üç neticeden birini gerektirir: 1) Varlığın dışarda (hâriç) zâtında şahıslaşmış olmaksızın ve belirleme almaksızın var olması, 2) Birçok ayrı şeyin âlemin çeşitli yerlerinde bir tek şahıs gibi var olması, 3) Heyûlânın hâdis olması. İlk ikisi gerçekte, üçüncüsü de onlar nazarında imkânsızdır.

Buradaki lüzûmun açıklaması: Meselâ şu canlının heyûlâsı ya şahıslaşmış yani sûret almıştır veya sûret almamıştır. Eğer ikinci olursa, yani sûret almamış olursa bu (yukarıdaki üç şıktan) birincisidir. Sûret almış olursa: Bu canlı ölse, parçaları dağılsa ve rüzgâr bu parçaları Doğuya Batıya uçursa ve yeryüzündeki vahşi hayvanlar ve yırtıcı kuşlar bu parçalardan yese, bu parçalar bu parçaları yiyen hayvanların parçaları olsa bu heyûlânın sûret almışlığı eski hali üzere kalır mı kalmaz mı? Eğer birinci olursa (üç şıktan) ikincisi, ikinci olursa (üç şıktan) üçüncüsü olur. Çünkü İlk Heyûlâ sûret almanın yok olmasıyla kesinlikle yok olmuştur. Öyleyse hâdistir, çünkü kıdemi sâbit olanın yokluk bulması imkânsız olur. Onun dağılan parçalarına yeni sûretler ârız olur, böylece o yine başka heyûlâlara muhtaç olan bir hâdis olur.

Buradaki neticelerin (tâlîler, tevâlî) geçersizliklerinin açıklaması:(1)

Birincisi aklın zaruretle hükmettiği akıl apaçıklığıyla

---

(1) Tâlî: Şartlı önermelerde kendisine hükmedilene mukaddem (öncül, antécedent), kendisi ile hükmedilene tâlî (sonuç, conséquent) denir. "Yağmur yağarsa sokaklar ıslanır" şartlı önermesinde "yağmur yağarsa" mukaddem, "sokaklar ıslanır" önermesi tâlîdir. N. Öner, Klasik Mantık, 5. bs. s. 47, 57.

bilinir,bu da şudur:Dışta her varlık kendisinde bütün dışındakilerden seçik,zâtında belirlenimli ve özelliklidir (tahassuslu). Bir didişgen akla karşı çıkarak (mukâbara) bunun apaçıklığına karşı çıkarsa deriz ki: Bu heyûlâya gelen sûretin kendisi burada "iştirâk"i ya engeller veya engellemez.İkinci durumda küllî olur, bu durumda da küllînin kendisi fertlerinden bir ferdin içinde (zımnında) değil dışarda mevcut olur.Bu ise sizin nazarınızda ey didişgen kişi,hâdisin maddeye ihtiyacı olduğunu söylemeniz yüzünden yine geçersizdir.Çünkü tabîî küllînin dışarda varlığını iddia eden,onun,sadece fertlerinin içinde olduğunu söyler.Soyut küllînin dışardaki varlığı konusunda Platon'dan aktarılana gelince,o,dikkate alınacak bir şey değildir,ya da onun sözü te'vîl edilmiştir.Böylece birincisi,yani şahsî sûret kazanmanın iştirâki engellediği ortaya çıkmış oldu.Zâten "şahs"ın,"Kendisinde "ortaklık (şirket)" bulunmasını engelleyen tasavvurun ta kendisi" olmaktan başka bir anlamı yoktur.(1)

İkincisi de böyledir,ve bu da,gerektirdiği şeyi hiç bir akıllı kimsenin benimsemesi düşünülemeyecek şekilde akıl apaçıklığıyla geçersizdir.Bu yüzden bazı faziletli kişiler bu düşünceden uzak kalmışlar ve geçersizliğinin açıklığına rağmen birinci neticenin gerektirmesine bağlanmışlardır.

Bu neticelerden üçüncüye gelince,bu da birçok bakımdan geçersizdir.Bir defa onların ezelî-ebedî (sermedî) hareketin kıdem ve hudûs yanları arasında,onların devamlılık ve hudûsleri bakımından aracı kılmak için uygun olduğu hakkında söyledikleri doğru değildir.Bu,ancak tabîî küllînin hâriçte var olduğunu,bulunduğunu kabul edenin görüşüne göre olabilir,halbuki bu çoğunluk nazarında reddedilmiştir.O da,çünkü onlar ya devamlılık bakımıyla "hareketin mâhiyeti"nin devamlı oluşunu kastetmişlerdir,oysa buna,devam ve devamlılık şöyle dursun mâhiyet'in de esâsen hâriçte var olmadığı şeklinde cevap verilir,gerçekte o varlıkla sıfatlanmış bir şey değildir,böyleyken nasıl olur da gerçekte bir şeyin

(1) krş.Thânevi,Keşşaf..,c.I,s.751.

gerçekleşmesine aracı olur?,veya bununla,devamlılık bakımıyla hareketin aracılık anlamını (tavassut anlamına hareket) kastetmişlerdir,bu da başlangıcından sonuna kadar hareket edenin sâbit,bölünmez,basit bir halidir,mesafenin noktalarından (had) herhangi birinde eğlenmez,tersine bu noktalarda sürekli akıcıdır.Hudûs bakımından hareket,yani katetme (katᶜ) anlamında olan hareket birinci anlamdaki hareketin akıcılığı aracılığıyla "Hiss-i Müşterek"te (1) meydana gelir.Bu,hareketin bir noktadan bir noktaya hızla geçmesi,geçmiş ve gelecek diye bölünen uzamlı bir şeydir,bu da hâdistir.Burada onlara,katetme anlamına hareketin sırf vehmî olduğu şeklinde cevap verilir,onların düşüncesine göre ise bu hareket aracı olmak için uygun olmaz.

Buna şöyle de cevap verilebilir:Onların "hareketin devamlılığı"ndan kasıtları ,onun zâtında bu basit halin devamlılığıdır.Bu her felekte ezelden ebede devam eden şahsî tek bir şeydir.Hudusü bakımından da şöyledir:Cüz'î yerlerdeki istikrarsızlığı yüzünden sadece kendisine gereken hudûs bakımıyla hâdistir. Hareketin mâhiyetinin devamlı olmak olduğundan kastedilen şudur:"Zamanlardan bir zaman olsun da onda hareketin mâhiyeti bulunmasın,işte bu mümkün değildir".

Onlardan bazıları hareketin mâhiyetinin "devamlı olma" olduğunu açıklamışlardır.Oysa açıktır ki , hudûsün harekete bağlanmasından gereken sadece kendisinin hudûsüdür,yoksa lâzımlarının hudûsü değildir.

Bu şöyle reddedilir:

Onlara göre "hareket" dendiğinde gerçekleşen şey "aracılık (Tavassut)"tır,bu da her hareketlide şahsı itibarıyle tektir,onun fertleri yoktur.Katetme anlamına olan hareket ise gerçekleşmiş bir şey değildir ve fertleri yoktur ki hâdis veya devamlı olsun.Onların "devamlılık bakımı"ndan anladıklarını hare-

---

(1) Hiss-i Müşterek için bkz.burada XVIII.bahis,s.

ketin mahiyetinin devamlılığına yüklemeye ihtiyaç yoktur,tersine "şu hareket"e,şu hareketin devamına yüklenmelidir,yani "devamlı,basit şu hal"i kastediyorum.Bir şeyin hâdis olma bakımını bu şeyin lâzımlarının da hâdis olmasına yüklemeye gerek yoktur. Bu söylenenler açık şeylerdir.Buna göre bu konularda söylenenler onlardan uzak düşer."Ezelî devamlılık" "öncelenmişlik"i zorunlulukla nefyeder,"öncelenmişlik" ise hareketin mahiyetinin ve hakikatının "bir halden bir hale değişmek"ten ibaret olmasından dolayı lâzımlarındandır,bu öncelenmişliksiz düşünülemez.Lâzımı nefyeden ise zorunlulukla melzûmu da nefyeder,aksi takdirde lâzımı olmaksızın melzûmun gerçekleşmesi gerekirdi.(1)

Bununla birlikte buna cevap vermenin başka bir yönü daha vardır,bu da şu sözündür:"Öncelenmişlik hareketin mahiyetinin lazımıdır".Bununla ona "öncelenmiştir"i yüklemeyi,yani onu "öncelenmiş"le vasıflandırmayı kastediyorsanız bu kabul edilmez.Bu "insan"ın mahiyeti hakkında,onun,"cisim" veya "konuşan" denememesi gibidir.Eğer "onun,üzerine "öncelenmiştir" diye hüküm verilenden başka ferdi yoktur" demek istersen bu kabul edilir.(Öncelenmişliği hareketin) mahiyetinin devamlı oluşunun ezelî oluşu nefyetmez,tersine ancak fertlerinden bir ferdin devamlı oluşu nefyeder.

İmam Huccetu'l-İslâm -Allah ona rahmet etsin- onlara karşı şu delili ileri sürdü:" Hâdislerin dayandığı devrî hareket ya hâdistir veya kadîmdir.Eğer kadîm ise ilk hâdise nasıl başlangıç (mebde') olmuştur? Eğer hâdis ise başka bir hâdise ihtiyaç duyar ve teselsül gerekir.Sizin "Bu hareketler bir bakımdan kadîme bir bakımdan hâdise benzerler,onlar yenilenen

---

(1) Mülâzemet:"Bir şeyin bir şeyi gerektirmesi.Birincisi melzûm ikincisi lâzım diye adlandırılır"(Zübde..,s.71),Meselâ "Güneş doğunca ortalık aydınlanır" önermesine bakalım:Burada Güneşin doğması melzûm,ortalığın aydınlanması lâzımdır.Bu ilişkinin kendisi de mülâzemettir.Lüzûm've çeşitleri için ayrıca bkz.Cürcânî,Ta'rifât,s.128;Mütemmimât-ı..,s.161; Goichon,Lexique..,md.648.

sâbit, yani yenilenmesi sâbit olandır ve sübûtu yenilenendir" sözünüze, hâdislerin başlangıcının sâbit olması bakımından veya başlangıcı yenilenen olması bakımından şu cevap verilir: "Eğer sâbit olmaları bakımından ise , bir şey bütün parçaları benzer olan bir şeyden, neden şu durumda değil de bu durumunda sudûr etmiştir? Eğer yenilenen olması bakımından ise onun yenilenme sebebi nedir? Bu sebep te başka bir sebebe ihtiyaç duyar ve teselsül gerekir.". Onun sözü bu kadar.

Sen, filozofların bunu nasıl araştırdıklarını yukarıda söylediklerimizden anladın. Onlar, hâdislerin ilki olan bir hâdisin varlığını kabul etmezler, tersine , başlangıcı olmayan harete dayanan hâdisleri kabul ederler. Feleklerin durumları (vaz') ve harekete dayanan diğer hâdislerin istidatları onların düşüncelerine göre sonsuzdur. Onun (Gazâlî'nin) "Hareket kadîmse nasıl hâdislerin başlangıcı olur?" sözü anladığın üzere filozoflara yöneltilemez.

Onların, âlemin kıdemi hakkındaki birinci deliline itirazın iki bakımından ikincisi hal'dir.(1) Burada iki yol (meslek) vardır:

Birinci yol:

Biz âlemin müessirinin âleme tesir şartlarının tümünü

---

(1) Hal: "Âdâbiyyûn ıstılâhında yanlışın (galat) konusunu belirlemek, göstermektir. Bu "men'"in bir çeşidi ise de, .. hal'de, men'de olduğu gibi delil isteme sözkonusu değildir, hal'de sadece yanlışın gösterilmesi amaçlanır. Hal'in kaynağı, menşei, "Bundan şunu anlamalı" veya "Bu olmasaydı yanlışa düşülmezdi" demektir. (Meselâ) iddia sâhibinin ""Mümkün"ün imkânı hâriçte mevcuttur, yoksa imkân sübûtu takdirince yok olurdu (intafâ). Tâlî geçersizdir, o halde mukaddem de geçersizdir" demesine mukâbil dinleyenin " "İmkânı hâriçte mavcut olmasaydı sübûtu takdirince imkân yok olurdu" sözü kabul edilmez. Böyle olurdu, eğer, "onun imkânı "yok"tur" ile "onun imkânı yoktur" aynı anlama olsaydı. Oysa ikisi arasındaki farklılık açıktır. Birincinin anlamı yokluksal bir sıfatla sıfatlanma, ikincinin anlamı bu sıfatın selbedilmesidir" demesidir. Dârendevî, Hüseyniye Şerhi." (Mütemmimât-ı.., s.132-133).

ezelde kendisinde toplamış olduğu fikrini tercih ediyoruz.Sizin "Bu yüzden tesirinin ezelde olması gerekir,yoksa ma'lûlün tam illetinden geri kalması (tahallüf) gerekir,oysa bu muhaldir" sözünüze bakalım,çünkü biz "Mutlak surette onun muhal oluşunu kabul etmiyoruz" deriz,tersine,eğer müessir bizzât mûcip ise bunu kabul ederiz,ama müessir muhtâr ise âlem yok iken âlemi var etmeye müessirin irâdesinin ezelde taalluku niçin câiz olmasın? Muhtârın eseri ancak irâdesine uygun olarak var olur.Eğer onun var edilmesi ezelde murat edilmiş olmasaydı eser var olmaz idi.Böylece tesir şartlarını ezelde kendisinde toplayan kadîmden hâdis sudûr eder.Bunun imkânsızlığını açıklamak ise size düşer.

Bazı muhakkıkların söylediği gibi bu anlatım,kadîmin muhtârdan sudûr etmesini câiz görmeye dayanmaktadır.Meşhur olduğu üzere,muhtârın eserinin hâdis oluşunun zorunluluğunu iddia etmelerine gelince,bu konudaki fikrimizi inşâallah daha sonra açıklayacağız.

Ma'lûlün tam muhtâr müessirinden geri kalması ise gereklidir (lâzım).Çünkü "geri kalma"dan kasıt,ma'lûlün müessirini takip etmemesidir,bu da esasen var olmaması,veya belli bir aradan sonra var olmasıdır.Eğer "Sizin söylediğinizin imkânsızlığı açıktır,zâten, mûcit, var etmenin bütün şartlarını var etsin,ama ister îcâpla ister ihtiyârla olsun mevcut var olmasın,bunun imkânsızlığında,tıpkı mûcitsiz hâdisin varlığının imkânsızlığında şüphe olmadığı gibi şüphe yoktur.Âlemin varlığından önce,eğer, Mürîd,İrâde ve İrâdenin murâda Taalluku,bunların hepsi mevcutsa ve bundan sonra herhangi bir şey değişmemişse âlemin varlığı nasıl gecikmiş ve bundan sonra âlem hâdis olmuştur? Bu, imkânsızlığın doruğudur" denirse "Bu söz insan olarak bizde cereyan edene aykırıdır.Çünkü biz çoğu zaman bir şeye kastederiz ve o şeyi yapmayı isteriz,sonra,kastın meydana gelmesinden hemen sonra onu yapmayız,tersine onu uzun bir zaman için erteleriz" denemez,çünkü

biz şöyle deriz:"Bu kasıt irâde değildir,bilâkis eyleme ʿazimdir ve azim irâdeden ve eylemden öncedir,eylem tek başına bulunmaz. Ama irâde gerçekleşir ve orada eyleme bir engel bulunmaz ise eylem elbette irâdeden geri kalmaz. İrâde hakkındaki söz ise şöyledir:Âlemin Yaratıcısında bizim azmimize benzeyen bir durum yoktur".Biz deriz ki, eğer bizim nazar yoluyla söylediğimizin mümkün olmadığını bildiğinizi iddia ederseniz buna delil getirmek size düşer.Sizin söylediğiniz ise bazı sözcükleri değiştirerek tartışma konusunu tekrar etmekten başka bir şey değildir. Bunun özeti de şudur: Tesir şartlarını kendisinde toplamasına rağmen eserin muhtar müessirinden geri kalması muhaldir.Tartışma konusunun kaynağı budur.Eğer bunun bilgisinin zarûretle olduğunu iddia ederseniz bu imkânsızdır.Çünkü sayılamayacak kadar çok kimsenin ihtilâf ettiği bir konuda zarûret iddiası kabul edilmez. Murâdımızın irâdemizden daha sonraya kalamayacağı konusunda ileri sürdüğünüz görüş geçersiz olduğu ittifakla kabul olunan hâzıra gâibi kıyaslamak (1) gibidir.Yine sizin çoğu zaman kendisine sarıldığınız,birinin,"Biz,o konuda "çokluk" gerektirmeksizin ve kendi zâtına bir ekleme olmaksızın bir kimsenin her şeyi bilmesinin mümkün olmadığını zarûretle biliyoruz" demesine cevap olarak sizin "Bu bizim bilgimizde böyledir,oysa Kadîm Bilgi hâdis bilgiyle kıyaslanamaz" demeniz gibidir.

İkinci yol:

Biz,müessirin,bütün şartları kendisinde ezelde toplamış olduğu görüşünü benimsemiyoruz.Çünkü Kadîm Kudret'in âlemi yaratmaya özel bir taallukla bağlanmış olması bu şartlardandır. Bu taalluk ezelde var olmamıştır.Tanrı'dan başka kimsenin bilmediği bir hikmet yüzünden belirli bir zamana gecikmiştir.Bu zaman geldiğinde bu taalluk meydana gelmiş ve böylece şartlar ta-

---

(1) Kelâmcılar temsîli(analogie) "şâhid ale'l-ġâib'le istidlâl" diye adlandırırlar."Benzetilen"i gâib,"kendisine benzetilen"i şâhid diye adlandırırlar.(Ṣabbân,Ḥâşiye ʿalâ Şarḥ al-Mlvy ʿalâ al-Sullam,Vâdî el-Nil el-Misrıyye Matb,1292,s.189).Ayrıca bkz. Devvânî,Şerḥ..,c.I,s.273;N.Öner,Klasik Mantık,5.bs.s.172.

mam olmuş ve âlem hudûs bulmuştur.

Şâyet "Yukarıda belirtildiği üzere âlem Yüce Tanrı'nın dışındaki bütün varlıklardan ibârettir ve bir varlık olan zaman da yine âlemdendir,öyleyse sizin bu söylediğinizden vakit için bir vakit,yani âlemin içinde bulunacağı zaman için de ayrıca bir zaman gerekir,bu da ittifakla geçersizdir" denirse biz şöyle deriz:"Onların zannettikleri gibi zaman şâyet mevcut olsaydı bu gerekirdi,halbuki bizce böyle değildir.Onların bunu ispat etmek için söyledikleri,yerinde açıklanacağı üzere,tam değildir.Bil ki zamanın var olup olmadığı,zamanın mahiyetinin ne olduğu hakkındaki söz gerçekten uzundur.Eğer bu konuda söylenenlerle ilgilenip hakikatı ayrıntısıyla açıklamaya kalkışsaydık söz bu kitabın çerçevesi dışına çıkardı.Biz,onların,zamanın varlığı hakkında sağlam bir deliline rastlayamadık.Bu konuda onların söylediklerinin en kuvvetlisi "önce" ile "sonra" olanın bir araya getirilememesi bakımından hâdislerden bazısının bazısından sonra olmasıdır,yine bunun gibi,onun varlığı ile yokluğu da böyledir,bir araya getirilemez.Hâdislerin öncelik ve sonralıklarının dayanağının (arûḍ) **zâtî** sayılmasına gelince,bu geçersizdir, çünkü,meselâ,baba ile oğulun zâtlarına nazaran,babanın oğuldan sonra olması mümkündür.Varlığına nazaran her hâdisin yokluğu da böyledir.Zâtî olmayıp bir başka şeye nazaran olması,o ikisinin parçalarının dayanağı olması teselsülü bertaraf etmek için zâtını gerekli kılar,bu zât zamandır.Onun parçalarının varlıkta bir araya gelmesi düşünülemez,tersine zamanın mahiyeti kesiklik ve ayrı olmaklığı (taṣarrum ve taḳaṣṣî) gerektirir.Bu yüzden zamandan başka hâdisler için "Bu şundan öncedir" denildiğinde soru "Niçin bu şundan öncedir?"e döner.Eğer bunun Zeyd'in gelişiyle birlikte,şunun da Amr'ın gelişiyle birlikte olduğu söylenirse soru "Niçin Zeyd'in gelişi Amr'ın gelişinden öncedir?"... vb.gibi diye devam eder,ve ancak bunun için "Dün oldu",şunun için de "Bugün oldu" diye cevap verilince sona erer,kesilir.

"Niçin dün bugünden öncedir?" denmeye yer yoktur,çünkü burada "dün" ve "bugün" tasavvuru yeterlidir.Bu iki tasavvurun zâtî dayanağı olan zamanın ezelî ebedî olarak var olması zorunludur, aksi takdirde onun var olmasından önce yokluğu,veya,kendisinden sonra,orada öncenin sonra ile bir arada olmadığı bir öncelik gerekir.Bu durumda da zamanın yokluğu halinde varlığı(hem yok hem var olması) ve bildiğin üzere zaman için de ayrıca bir zamanın bulunması gerekir.".

Burada duralım (ve söylenenlere bakalım):

Önce birincisi:

Hâdislerden bazısının bazısından önce ve sonra olmasının ve öncelik ve sonralığın hâdislere nazaran var ve yok olmasının dayanağının hâdislere nazaran zâtî olmadığını kabul etmiyoruz. Meselenin,parçalarının varlığı zâtını gerekli kılan,önceliğin ve sonralığın dayanağı olan bir şeye (-yani zamana-) ulaşması kabul edilmez.Hâdislerin bir kısmının bir kısmından önce ve sonra olmasının dayanağının Fâilin irâdesi olması veya başka bir sebep olması niçin câiz olmasın?Vâcibin varlığıyla birlikte kadîm zâtların sayısının birden fazla olmasının imkânsızlığı yüzünden,varlıklarına nispetle önceki yokluklarının önceliğinin değişmesi gibi hâdislerin diğer sıfatlarındaki değişmeler de böyledir.Bu,bir şeye (-ki bu zamandır-),(substratum'a) ulaşma zorunluluğu iddiası kabul edilemez.

Eğer "Bir hâdisin bir hâdise göre önceliğinin,birincinin ikincinin var olma vaktinden daha önceki bir vakitte meydana gelmesinden,ve sonralığının da ikincinin var olma vaktine göre sonraki bir vakitte var olmasından başka bir anlamı yoktur,böylece bu "ulaşma (intihâ')" sâbit olur" derlerse biz şöyle deriz:"Bu mümkün değildir.Çünkü hâdislerin bir kısmının diğerleriyle,ve önceki var olmayışlarıyla var oluşları arasında,ve zamanın parçalarının birbirleri arasında,ve zamanın var olmayışı ile var bulunuşu arasındaki öncelik ve sonralık,

bunların hâdis olduğu yorumuna dayalı olup birdir,aralarında bir fark yoktur.Son iki şıkta belirttikleri anlama yer yoktur,aksi takdirde zamanın varlığı ve yokluğu için de yine zaman gerekir. Yine Vâcib'in hâdislerin varlığından önce olması da böyledir. Burada bu anlama yer yoktur,yoksa Vâcibin varlığının zaman içinde, zamana tâbi' olması gerekir,oysa bu ittifakla geçersizdir.Böylece bu ikisinin anlamının,zamanın kendisine dâhil olduğu veya zamanın kendisinin lâzımı olduğu şeylerden olmadığı ortaya çıkmış oldu. Ancak o anlamın ifade edildiği ibareler bunların içinde zaman bulunması gerektiği fikrini vehmettirmektedir,ama bunu vehmettirmenin bir kıymeti yoktur,çünkü yukarda geçen dört şeklin ibareleri arasında hiç bir fark yoktur.Açıkladığımız gibi onların üçünde zamana yer vermek doğru değildir.

Sonra ikincisi:

Öncelik ve sonralık sadece aklî itibârlardandır,hâricî sıfatlardan değildir,aksi takdirde dıştaki önce ve sonranın aynı zamanda varlığı gerekir ki bu farzedilene aykırıdır (ḫulf).O ikisi, öncelik ve sonralık,üzerine değişmenin geleceği bir varlığı gerektirmez,bu sadece akılda var olmayı gerektirir,o da aklî varlık kabul edilirse.

Buradaki lüzûm bakımı:Bu ikisi,(öncelik-sonralık),hem zihinsel hem de hâricî varlıkta birbirine denk izâfî (korelatif) iki anlamdır.O iki izâfîden birisi nerede gerçekleşirse diğerinin de orada gerçekleşmesi gerekir.Eğer biri zihin bakımından gerçekleşir ise diğeri de zihin bakımından gerçekleşir,biri hâricî olarak gerçekleşir ise diğeri de hâricî olarak gerçekleşir.Bu ikisinin birlikte olması,zorunlulukla dayanağının (ma'rûḍ) da birlikte olmasını gerektirir.

Yine onlar,zamanın,kendisi için bazısı önce bazısı da sonra olan parçalar farzetmenin,mümkün uzanımlı bir durum (mümted) anlamına olduğunu kabul ederler ki bu da hâriçte hiç bir varlığı olmayan vehmî bir şeydir.Burada var olan,durağan olmayan basit bir

şeydir ki "akan an"(al-ân al-sayyâl) diye adlandırılır.Bu uzanımlı hal,hareket konusunda söylediğimiz gibi istikrarsızlığı ve akıcılığı yüzünden hayâlde var olur (1).Onlar,üzerine öncelik ve sonralığın geldiği şeyin hâriçte var olmadığını kesinlikle itiraf ettiler.Hâriçte varlığını iddia ettikleri şey hakkında ise öncelik ve sonralık düşünülemez.Onların bu konudaki çıkarımları tam değildir.

Onların açıklama için söylediklerinden amaçları şudur:Bu uzanımlı durum dışarıda (hâriç) bulunmasa bile,ancak orada bulunduğu var sayılarak onun için bilfiil parçalar farzedilse,elbette bir kısmı diğerlerinden önce gelir.Biz önceyi ezele uzanım olarak düşünürüz,ve bu uzanımın parçaları da ,şâyet dışarda bulunsa bu parçalardan ikisinin bir arada olması düşünülemeyeceği için biri diğerinden önce gelir,uzanımın da idrâkte olduğu gibi akılda olması gerekir,ancak hâriçte zâtı bakımından kararsız bir şey olduğu zaman,devamlılığına ve o uzanan şeyin istikrarsızlığına göre o şey akılda yine meydana gelir.Bu yukarıdan inen damlaya bakarak doğru bir çizgi,dönen bir ateşe bakarak dairemsi bir çizgi hayal edilmesine benzer.Öncelik ve sonralığın "üzerine geldiği şey" ile kastedilmek istenen mecâz olarak bu ikisinin ilişkileridir (müteallik),yani bu ikisinin değişimlerinin sebebidir, yani kastedilen,üstüne bu ikisinin gerçek anlamda değişimlerinin geldiği şey değil,akıcı varlıktır.

Bu söze ince bir düşünceyle bak,bu söz kesin bir tahkîk midir,yoksa muhtemel midir?Çünkü denebilir ki onların "Uzanımlı olan bu şey "hâriçte var olan kararsız bir şey"den akılda hâsıl olur" sözleri sadece iddiadır.Niçin muhtemellerin çoğu gibi, mevcut olmayan bir şeyden,veya izâfetleri ve nispetleri sebebiyle kararlı bir şeyden meydana gelmesi câiz olmasın?

Belki de onlar zamanın varlığı konusunda,kendilerinden

---

(1) Hayâl için bkz.burada XVIII.bahis s.

bir görüş gelmeyen çocuklar ve halkın câhilleri gibi zamanı saatlere,günlere,aylara ve yıllara bölerek bu yüzden zamanın varlığının zarûrî olduğu iddiasına sığınmışlardır.(1) Onların zamanın varlığı hakkındaki delilleri işte budur.

Halbuki bu bir şey demek değildir,çünkü bölüm ne bölünenin bilgisine,ne de onun dışarıda varlığına delâlet etmez.Yok olan (ma'dûm),mümkün ve mümteni' olarak;ve yokluk ('adem) da vâcip olan yokluk,mümkün olan yokluk ve mümteni' olan yokluk olarak bölünür vb.gibi.Oysa biz,konumuz olan bölünenin aslâ mevcut olmadığını söylüyoruz,çünkü o,sizin de var olmadığını kabul ettiğiniz vehmî bir şeydir.Nasıl olur da bu görüşün zorunlu olması,birçok akıllı kimsenin onunla meşgul olmasına ve bu konudaki ince düşüncelerine ve çeşitli görüş ayrılıklarına rağmen konunun kavranamaması,birçok kimseye bunun gizli kalması mümkün olur? Eğer böyle olsaydı zorunlu olan bir şey birçok teoriden daha kapalı olurdu.

"Bunun,(zamanın) varlığını inkâr etmek İlk İlkeleri (Evveliyât) inkâr etmeye varır" diye iddia etmek hakikaten akla karşı çıkmaktır (mukâbara).

Araştırdığın zaman sana faydası olacak olan zaman konusuna tekrar döneceğiz.

---

(1) Bu iddia şudur:"Hukemâ,zamanın zarûretle mevcut olduğunu söylemişlerdir.Çünkü herkes ('âmm) "geçmiş" ve "gelecek" diye sıfatlanan bir uzanımın varlığını kabul eder ve bu uzanıma özü gereği "öncelik" "sonralık" sıfatı ekler.Zamanın yıllara,aylara,günlere ve saatlere bölünmesi, gözlemlenen,görülen bir şeydir (müşâhedât).Hukemâya göre bu "öncelik" ve "sonralık" zamana evvelen ve bizzât ârızdır,sonra ve ikinci olarak zaman dışındaki şeylere ârız olur.Böylece zamana ulaşılınca "soru" ortadan kalkar.Çünkü meselâ "Niçin Zeyd Amr'dan öncedir?" diye sorulduğunda,Zeyd'in "Me'mûn'un hilâfeti zamanında vukû bulmuş falan hâdise zamanında",Amr'ın ise "Mu'tasım'ın hilâfeti zamanında vukû bulmuş olan filân hâdise zamanında" oluşundan dolayı olduğu söylenirse "soru" devam eder,ama bir şeyin "dün" olduğu,bir başka şeyin "bugün" olduğu söylenerek cevap verilirse "soru" kesilir,sona erer".(Mercânî, Şerh 'ale'l-Celâl,Gelenbevî.. içinde,s.54.).

Eğer "İkinci itirâzınız temelinden düşüktür (sâkıt),çünkü müessirin tesir şartlarının tümünü ezelde toplamış olmadığına dayanır.Bu da delilin anlatımında yapılmış olan bölmenin (terdîd) ikinci şıkkıdır ki,biz onu bu bölmenin geçtiği yerde geçersiz kılmıştık" denirse biz deriz ki,"Aşağıda söyleyeceğimiz,sizin söylediklerinizin geçersiz sayılması ve açıklamanızın bertaraf edilmesidir.Sizin sözünüz şudur:"Âlemde Kadîm'in tesiri hâdis bir şarta dayanıyorsa ya bu hâdisin bütün şartları ezelde gerçekleşmiştir veya gerçekleşmemiştir.Gerçekleşmiş olması imkânsız lâzımları gerekli kılar ki bu kabul edilmez".Burada hâdisin şartları irâdenin taalluk etmesidir,bu da irâde gerçekleştikten sonra bir başka şeye bağlı kalmaz.Bununla beraber hâdisin irâdeden geri kalması mümkündür."

Eğer "Bu taalluk bir sebep olmaksızın meydana gelirse âlemin de sebepsiz var olması gerekir, oysa bu kesinlikle geçersizdir,eğer ihtiyârla varlığa gelirse,bu sefer söz ona nakledilir ve teselsül gerekir,eğer ihtiyâr olmaksızın varlığa gelirse ondan önce olan şeyler ona gerekli olur,bu durumda ise ma'lûlün kendisi için bizzât mûcip illetinden geri kalmasını câiz görmek gerekir ki bu da yine ittifakla geçersizdir" denirse biz şöyle deriz:"Taalluk etme"mevcut olan bir şey değildir,tersine aklî bir itibârdır.Oysa varlıklar hakkındaki hükümlerle (ahkâm) itibârîler hakkındaki hükümleri bir tutmak gerekmez.İtibârî bir varlığın sebepsiz hâsıl olmasını câiz görmekten mümkünün sebepsiz varlığını câiz görmek gerekmez.Nasıl ki hâricî varlıklarda teselsülün imkânsız olmasından itibârî varlıklarda da teselsülün imkânsız olması gerekmezse işte öyle.İhtiyârın ihtiyârının ihtiyârın kendisi olması câiz olabilir,öyleyse teselsül gerekmez.İtibârî olan bir şeyin kendisini gerektiren illetinden geri kalmasını câiz görmekten de,mevcudun da kendisini gerektiren illetinden geri kalmasını câiz görmek gerekmez.".

Şöyle de denebilir:Apaçıklık,ister itibârî olsun,ister varlıksal olsun her hâdisin,kendisinin hudûsünde,uzak bir zamanda değil ama hudûsü zamanında kendisini belirleyici (tahsîs) bir sebebe muhtaç olduğuna şâhittir.Bu sözün devamı inşâallah bu konunun tamamlayıcısı olan Ondördüncü Bahis'te gelecektir.

Sana gizli olmadığı üzere onların delillerinin temeline cevabın ikinci bakımının dayanağı , âlemin Sâni'inin bizzât mûcip değil ama muhtâr oluşunu câiz görmeye dayanmaktadır.Oysa onlar bunu inkâr ediyorlar ve buna da birçok delil getiriyorlar.Burada cevabın doğruluğunun ortaya çıkması için o delillere karşı koymak ve onlardan daha güçlü deliller ileri sürmek âcil bir ihtiyaçtır.

O delillerden (biri):

Bu delil,onların delillerinin temel olanı (ʿumde) ve onlara göre kendisine güvenilenidir.Bu delil şudur:Yüce Tanrı eğer ihtiyârla fâil olsaydı şüphesiz onun ihtiyârı "mümkün" bir şey olmakla şu ikisinden biri olmadan edemezdi: Ya bu ihtiyârın hâsıl olmasında bir tercih ettirene ihtiyaç duyardı veya bir tercih ettirene (müreccih) ihtiyaç duymazdı.Birincisi teselsül gerektirir.Çünkü biz sözü,onun tercih ettirenine,onun da tercih ettirenine ..böylece sonsuza kadar götürürüz.İkincisi âlemin Yüce Yaratıcı'ya ihtiyaç duymamasını gerektirir ki,bu durumda Yaratıcı'nın varlığı kapısı (bâb-ı isbât-ı Sâniʿ) kapanır.Her iki netice de kesinlikle geçersizdir.

Cevap:

Biz âlemin bir tercih ettiriciye ihtiyacı olduğunu,ancak bu tercih ettiricinin kadîm olduğunu yeğliyoruz.Bu tercih ettirici de âlemin yaratılmasında üzerine maslahatı ve hikmeti eklenmiş olan Ezelî İlim'dir,âlemin başka bir tercih ettiriciye ihtiyacı yoktur,çünkü bize göre tercih ettiriciye ihtiyaç duyma hudûste söz konusudur,sadece imkânda ise söz konusu değildir.

İhtiyârın tercih ettiriciden geri kalmasının imkânsızlığını ve fiilin ihtiyârdan geri kalmasının imkânsızlığını açıklamak size düşer.Siz bu ihtiyâra sadece şu ilâveyi yaptınız:"Şayet bu ezelî ise ma'lûlün tam illetinden geri kalmasının imkânsız olmasından ötürü âlemin de ezelî olması gerekir".Şayet bu hâdis ise biz sözü teselsül gerekinceye kadar sebebine götürürüz,yukarıda geçenlerden bilindiği üzere iki neticenin öncüllerine de delil istenir (men') ki bunu tekrara gerek yoktur; Veya biz onun tercih ettiriciye ihtiyacı olmadığını seçeriz.Sizin "Âlemin Yaratıcı'ya ihtiyaç duymaması gerekir" sözünüz geçersizdir, çünkü "mümkünün mûcidsiz var olması" ile o mümkünün varlığının "kendi irâdesi dışında o mümkünü var etmeye yönelten bir faktör bulunmayan Muhtâr Mûcid yüzünden var olması" arasındaki fark büyüktür.Birincisi zarûretle muhaldir,bundan da kasıt meşhur olduğu üzere tercih ettiricisiz tercihin geçersiz oluşudur.İkincisi ne tercih ettiricisiz bir tercihi ne de imkânsız olan başka bir şeyi gerektirmez,tersine herkes, kendisinde bulunan bir sıfat yüzünden,oturması kalkması ve diğer sebepsiz hareketlerinde olduğu gibi,onları hazırlayanların her parçasında gücü yettiği şeyin iki tarafından birini bir faktör olmaksızın tercih eder,bir yanını seçer.Bilir ki aşırı derecede bir susuzluk hissettiğinde,veya yırtıcı bir hayvan veya öldürücü bir düşman kendisine yöneldiği zaman,önünde su dolu iki sürahi,veya bulunduğu durumdan kurtulması için eşit iki yol bulunsa bu kimse bu iki yoldan birine başvurmak için,seçmesindeki tercih ettireni düşüneceğim diye helâk oluncaya kadar tercih yapmadan beklemez. Tersine ikisinden birini,diğerine olan ağırlık yönünü düşünmeksizin seçer.İki taraftan birindeki bu sıfatın nasıl ve niçin seçildiğine sebep göstermez."Özü gereği öyle olma (zâtî îcâb)"-nın illete ihtiyacı olmadığı gibi, "İrâdenin her iki tarafa taalluk etmesi eşit olmasına rağmen irâde,diğerine değil de niçin buna taalluk etti?" denemez,bilâkis eğer burası sebeple

açıklamanın (ta'lîl) geçerli olduğu yer olsaydı sözkonusu mesele irâde olmaz fakat başka bir mâhiyet olurdu.O halde (burada) "şuur"un zorunlu olduğunu iddia eden kimsenin amacı şudur: Ya bu şuur bilinmez veya bilindikten sonra unutulur.Her konuşan kimsede şöyle bir şey olur:O konuşan kimse konuşurken şu harfi değil de başka bir harfi seçmeyi düşünür,onun,bu,bir harfi uzatmasının ama diğer harfi uzatmamayı "seçme"siyle de ortaya bir anlam çıkar.Buna herhangi bir konuda sayılamayacak kadar çok örnek bulunabilir.Bunu inkâr etmek ise açıkça bir akla karşı çıkıştır (mukâbara).Oysa bu ancak delille inkâr edilebilirdi. Halbuki böyle bir delil nereden getirilebilir? Onun bu konuda zarûret iddiasına dayanması ise kabul edilmez (gayr-ı mesmû').

O delillerden (bir başkası):

Onlar "fâil"in muhtâr olmasının bir anlamı olmadığını söylemişlerdir,onlara göre fâil ancak mûcip olursa bir anlam ifade eder,çünkü fâil etkide bulunandır ve sizin "irâde","ihtiyâr" vbg. adlarla adlandırdığınız bütün şeyleri kendisinde toplasa zorunlu olarak kendisinden eser meydana gelir,sebebi de "eserin tam müessirinden geri kalmasının imkânsızlığı"dır,bu durumda da o mûcip olur.Eğer bu şartlardan herhangi biri eksik olursa kendisine bağlı olunan şey olmaksızın ona bağlı olan şeyin varlığının imkânsızlığı yüzünden eserin ondan çıkması imkânsız olur, bu durumda da o fâil olmaz".

Cevap:

Eserin tam muhtâr müessirden geri kalmasının imkânsızlığını kabul ettikten sonra deriz ki,ihtiyâr ile vücûp onun muhtar oluşunu nefyetmez,tersine onun muhtâr oluşunu gerçekleştirir.Tartışma onun zâtı gereği mûcip,yani kudretsiz ve irâdesiz olarak mûcip olu şundadır ,eğer siz onun kudret ve irâdeyle mûcip oluşunu itiraf ediyorsanız biz sizinle adlandırma konusunda tartışmayız.

O delillerden (bir başkası):

Muhtâr olana mutlaka kudret gerekir ve bu kudretin de üzerine kudret terettüp edenin (makdûr) iki tarafına,yani üzerine kudret terettüp edenin eşit olarak varlığına ve yokluğuna nisbeti gerekir.İhtiyârla fâil olsaydı bir şeyin yokluğunun onun eseri olmasını mümkün saymak gerekirdi.Oysa bu netice geçersizdir,çünkü bu salt olumsuzluktur (sırf nefy).Eseri varlık da olmazdı,yoksa bu eşitlik bozulurdu.

Cevap:

Burada öncüle delil isteme (men') sözkonusudur."Mahz nefy"(salt olumsuzluk) eser olmaya uygun olmaz,ama ma'lûl yokluğu illet yokluğunun bir neticesidir.Onlar,"Sizin görüşünüzün gereği olduğu gibi,biz,yokluğun mutlak olarak bir şeyin eseri olmasını inkâr etmiyoruz,fakat önceki yokluğun üzerine kudret terettüp edenin var edilmesinin muhtâr fâilin eseri olmasını inkâr ediyoruz" diyebilirler.Bizim delilimiz ise,bu yokluğun ezelî olması ve muhtârın eserinin ise hâdis olması gerektiğidir. Çünkü öncesinde bir kasıt vardır ve var olan bir şeye kastetmek ise imkânsızdır.Öyleyse eser kasıt halinde "yok"tur (ma'dûm) ve kasıttan sonra var olur,hâdisin anlamı budur.

Buna da şöyle cevap verilir:Eğer kastın esere önceliğiyle "zamansal öncelik" kastediliyorsa biz bunu kabul etmiyoruz, çünkü bunun mutlaka bir delile ihtiyâcı vardır."Zaten var olanın var olmasını kastetmek imkânsızdır" sözüyle "kasıttan önce var olan" kastedilmişse bu kabul edilir,ancak bunun gerektirmesinin muhtârın eseri olan şeylerden olması kabul edilmez.Eğer bu kasıtla var olan (vâkı') kastedilirse onu kastetmenin imkânsızlığını kabul etmeyiz.Eğer kastın esere önceliğiyle parmağın hareketinin yüzüğün hareketine önceliği gibi "zâtî öncelik" anlaşılırsa bu kabul edilir,fakat bundan,muhtârın eserinin ezelîliğini nefyeden zamansal hudûs gerekmez.

Onlar bu cevabı şöyle savabilirler:Bir şeyi hâsıl etmeye ve ona etki etmeye kastetmenin anlamı,ancak o şeyin yokluğu

halinde makûl olur,nasıl ki bir şeyin gerektirmesi o şeyden özü gereği sonra olursa,yani o şeyin hâsıl olması durumunda olursa öyle.Bu anlam zarûridir ve kastın anlamını gerektiği gibi düşünmeye bağlıdır.Var etmenin,kasıt olarak ma'lûlün varlığından önce olduğunu ifâde eden söz,zamanca değil ama zâtı ile önce olması bakımından,gerektirme olarak var etmenin ma'lûlden önce olduğunu ifade eden söz gibidir.Önceliğe varmak bakımından ikisi arasında bir fark yoktur ve yokluğun gerektirmesi de uzaktır.Yine kastın var etmeden önce oluşunu ifâde eden söz,var etmenin var olmadan önce oluşunu ifâde eden söz gibidir.Kasıt kastedilenin var olması için yeterli olursa kastedilenle birlikte olur,eğer yeterli olmazsa bazen kastedilenden önce bulunur , eylemlerimize nazaran bizim kasıtlarımız gibi.Muhakkak vicdan kastın anlamına döndüğünde bu iki sözü reddeder.

Bu delile tam cevap:

Fâilin muhtâr olmasının anlamı,onun,"dilerse yapar,dilemezse yapmaz" olması olduğundan,dolayısıyla "fiil'i isterse yapar,fiilin yokluğunu isterse yapmaz" olmadığından,buradan,yokluğun onun eseri olması gerekmez,yokluk kesinlikle onun eseri değildir.

O delillerden (bir başkası):

Âlemin Şâni'i'nin muhtar olması O'nda bir eksikliktir, çünkü âlemin yaratılması ve mümkünlerin varlığının ve olgunluklarının yayılması <u>cûd</u> ve <u>ihsân</u>dır.Böylece Yüce Tanrı'nın muhtâr olduğunu söylemek ihsân ve cûdun ondan ayrılmasını câiz görmeyi gerektirir,oysa bu O'nun için bir eksiklik olur,hâşâ Yüce Tanrı bundan uzaktır,O yücedir,büyüktür.

Yine ihtiyârî fiil ancak bir <u>ğaraz</u> için olur,garaz ise fâile nisbetle hâsıl olması hâsıl olmamasından daha uygun olandır.Eğer Yüce Tanrı ihtiyârla fâil olsaydı O'nun kendisinin gayrı (dışındaki) olan bu garazla olgunlaşması (istikmâl) gerekirdi, oysa Tanrı bundan uzaktır.

Birinciye cevap:

İhtiyârsız cûdun yokluğunun bir eksikliğe,varlığının olgunluğa sebep olduğunu ve ihtiyâr sahibi olmayanın ihtiyâr sahibi olandan daha olgun olduğunu kabul etmiyoruz,tersine "akılda yoğunlaşılmıştır" diyoruz.İkincisi,yani ihtiyâr sahibi olan daha olgundur ve ihtiyârî fiilin faili hamd ve şükrü hak etmeye ihtiyârla fâil olmayandan daha uygundur.Hattâ bazı kimseler,fiilleri ihtiyârî olmayan fâilin asla övgüye lâyık olamayacağına hükmetmişlerdir.

İkinciye cevap:

Muhtârın fiilde bulunması için garaz gerektiğini kabul etmiyoruz,yine buradaki zarûret iddiası da kabul edilmez.Evet Yüce Tanrı'nın fiili için hikmet ve maslahat kabul etmek gerekir,yoksa O'nun fiili saçma (ʿabeṣ) olurdu,ama,yerinde açıklandığı üzere garazla maslahat arasında fark vardır.Garazın fâile nisbetle varlığı ve yokluğunun eşit olması kabul edilse bile başkasına nisbetle daha uygun (evlâ) olması niçin câiz olmasın? Bunu nefyetmek için mutlaka delil gerekir.

O delillerden (bir başkası):

Âlem kadîmdir ve âlemin kadîm olduğu delillerle sâbit olmuştur.Daha önce geçtiği üzere âlemin muhtârın eseri olması uygun olmaz,öyleyse âlemin Yaratıcısı'nın özü gereği mûcip olması gerekir.

Cevap:

Daha sonra bazılarının geleceği üzere bu deliller usûlüyle reddedilmiş,kalanları da yerlerinde açıklanmıştır.Ama sana gizli olmadığı üzere , yukarıda geçmiş bir delilin burada tekrar kullanılması câiz değildir.Çünkü o delil Yüce Yaratıcı'nın özü gereği mûcip oluşuna dayanmaktaydı,eğer O'nun özü gereği mûcip oluşu bu delil ile çıkarsanırsa devir gerekir (kısır döngü).İkinci ve üçüncü deliller,eğer tamamlanmış olsaydılar

fâilin vâcip olmasına özelleştirilmiş öteki delillerin aksine muhtâr,ve eşit olarak,ister vâcip olsun ister mümkün olsun herhangi bir fâilin varlığının imkânsızlığına delâlet ederlerdi.

Âlemin kıdemi hakkında ikinci delil.

Bu konuda filozofların biri ilzâmî olan,diğeri tahkîkî olan iki delilleri vardır.(1)

Önce tahkîkî olana bakalım:Bu delil öncülün hazırlanmasına bağlıdır,bu da onların "öncelik"i,önce oluşu beş çeşit öncelikle "sınırlama"larına(hasr) bağlıdır:(2)

Birincisi,ʿilliyet bakımından önceliktir,bu da tam illet'in ma'lûlünden önce gelişidir,ateşin sıcaklıktan önce gelişi gibi.Her ne kadar sıcaklık ateşten hiç bir zaman ayrılmazsa,tersine sıcaklığın ateşten ayrılması imkânsızsa da,o ikisi arasında

(1) İlzâmî delil,tahkîkî delil:"Makâm-ı mübâhasede cevap eğer nefsu'l-emr'e binâ olunur ise cevâb-ı tahkîkî denilir ve eğer nefsu'l-emr aranmayıp ta mücerret hasmın teslimine binâ olunursa cevâb-ı cedelî denilir ve mukaddimât-ı burhâniyeyi ve belki hıtâbiyâtı bile idrâkten âciz ve kâsır olanları iknâ için cevâb-ı cedelî ihtiyâr olunup bu yolda îrâd olunan delile delîl-i iknâî ve delîl-i ilzâmî denilir(Tartışmada verilen cevap eğer nefsu'l-emre,kendiliğindeliğe,olduğu şekil üzere oluşa dayanılarak verilen bir cevap ise buna tahkîkî cevap denir,eğer kendiliğindelik,olduğu şekil üzerelik aranmayıp ta sadece hasmın kabul etmesine dayanılırsa bu cevaba cedelî cevap denir ve burhânî öncülleri ve hattâ hitâbî öncülleri bile idrâk etmekten âciz olan kimseleri iknâ etmek için cedelî cevap seçilirse bu şekilde getirilen delile iknâʿî delil ve ilzâmî delil denir)"(A.Cevdet,Adâb-ı Sedâd,s.2-3; "Delili ileri süren tarafından kabul edilsin veya edilmesin hasmın kabul ettiği delil"(Mütemmimât.,s.138).

(2) "Hasr,bir şeyi belirli sayıda olarak ortaya koymaktır."Küllî"-nin eczâsına,"küllî"nin cüz'îlerine hasredilmesi gibi.Hasr üç kısımdır:Akli hasr,sayının tek,çift diye bölünmesi gibi, Vukûʿî (olgusal) hasr,"kelime"nin üç çeşitle sınırlandırılması gibi,Caʿlî (yapay) hasr,bir yazının "giriş","üç makale" ve "hâtime"yle sınırlandırılması gibi".(Cürcânî,Taʿrîfât,s.60).

aklın şöyle denmesini uygun bulduğu bir anlam vardır:"Ateş vardır sıcaklık vardır",ama "Sıcaklık vardır ateş vardır" demek akla uygun olmaz.Bunu engelleyen illiyet bakımından önceliğin anlamıdır.

İkincisi, tabiat bakımından önceliktir.Bu da bir şeyin var olması için bir başka şeye ihtiyaç duymakta olmasıdır,fakat "Bir"in "İki"den önce gelişinde olduğu gibi, ister önce gelen sonra gelenin özüne dâhil olsun ister olmasın bu tür öncelikle önce gelen sonra gelen şeyin varlığı için yeterli değildir,öteki dış "eksik illet"lerin bir şeyin varlığından önce gelişi gibi.

Üçüncüsü zamanca önce geliştir.Nuh aleyhisselâmın Muhammed aleyhisselâmdan önce oluşu gibi,çünkü Nuh(a.s.) Muhammed (a.s.)'den daha önce idi.

Dördüncüsü,şerefçe önce geliştir.Bilgin kişinin bilgisize olan önceliği gibi.

Beşincisi,sıraca önce geliştir.Bu öncelik,bir şeyin belirli bir ilkeye ötekinden daha yakın olmasıdır,bu yakınlık,ister, iniş ve çıkışlarında türlerin ve cinslerin sıralandığı gibi akıl bakımından olsun,-çünkü bunların her biri için "umûm ve husûsluk"-ta (1) bir sıra vardır ve akıl nazarında başka bir sıra ile değiştirilemez-, ister konum bakımından olsun -öndeki imam ve arkasındaki imama uyanların sırası gibi,çünkü imamla imama uyanların birbirlerinin yerlerine geçmeleri mümkündür- farketmez.

---

(1) "Umûm ve husûs..": İki kavram arasında dört türlü ilişki olabilir:Eşitlik (müsâvât),aykırılık(mübâyenet),tam girişimlik (umûm ve husûs mutlak) ve eksik girişimlik (umûm ve husûs min vech).Meselâ "insan" ile "hayvan" arasında tam girişimlik vardır."İnsan" kavramı içine giren bütün fertler "hayvan" kavramı içine girer,ama "hayvan" kavramı içine giren bütün fertler "insan" kavramı içine girmez.Yani bütün insanlar hayvandır,ama bazı hayvanlar insandır."(N.Öner,Klasik Mantık,s.23).

Filozoflar âlemin kadîm olduğuna dair ikinci delillerini işte bu öncül üzerine iki yönde kurmuşlardır.

Birincisi:

Zaman kadîmdir,bundan da âlemin kadîm olması gerekir. Buradaki mülâzemet:Konumu gerektiren hareketin miktarı olmaktan ibâret olan zamanın âlemden bir varlık olmasıyla âlem de kadîmdir.Bu da hareketlinin,hareketin ve konumun kadîm olmasını gerektirir.Bu mülâzemetin doğruluğu(ṣıdḳ):Zaman şayet,zorunlu olarak hâdis olsaydı yokluğu var oluşundan önce olurdu,bu öncelik te zamansız olmaz.Çünkü bazı önce gelişler,önce gelenle sonra gelenin birleşmesinin <u>câiz</u> olduğu önce geliştir,bazısı da bu birleşmenin <u>vâcip</u> olduğu önce geliştir.Şeyin yokluğunun önce gelişi ise varlığıyla birleşmesinin <u>imkânsız</u> olduğu önce geliştir.Zaman konusundaki önce geliş zamanla olsaydı zamanın yok olduğu farzedildiği durumda var olması gerekirdi.Bunun imkânsızlığı ise açık şeylerin en açığıdır.Yine zaman için de bir zaman gerekirdi,çünkü "zamanca sonra gelen"in anlamı "önce gelenin zamanına göre sonraki bir zamanda var olması"dır.Oysa farzedilen,zamanın varlığının yokluğundan zamanca daha sonra olduğudur.Bu da geçersizliği kabul edilen bir şeydir.O halde eğer zamanın hâdis olması muhal bir şeyi gerektiriyorsa zamanın kadîm olduğu ortaya çıkar,istenen de budur.

İkincisi:

Âlem eğer hâdis olsaydı Yaratıcısı ittifakla ondan önce olurdu.Bu önce oluş ta ya sonlu bir miktardır,bu da Yaratıcı'nın hâdis olmasını gerektirir,zaten O'nun sonlu olacak bir şekilde önce oluşunun,bu miktardan önce var bulunmadığından başka bir anlamı yoktur,bunun geçersizliğinde de tartışma yoktur;veya bu önce oluş sonsuz bir miktardır,bu da zamanın kadîm olmasını gerektirir,çünkü bunun,başlangıcı olmayan peşpeşe gelen önce gelenlerin önceliklerinin gerçekleşmesinden başka bir anlamı yoktur.Bundan da birinci bakımda belirttiğimiz gibi hareketli cismin,konumun ve hareketin kadîm olması gerekir.

Bu iki yöne itiraz şu şekildedir:

Bu iki bakım zamanın varlığına dayanmaktadır,oysa zamanın varlığı sâbit değildir.Sizin,üzerine delil diye gösterdiğiniz şeyin durumu geçtiği üzere malûmdur,yine bu iki bakım yukarıda belirtilen sınırlamaya (hasr) dayanmaktadır,ki bunun öncülü delil ister (men').Bunun dayanağı ise zaman parçalarının bir kısmının diğerine göre önce olmasıdır,oysa bu öne geçme zaman ile değildir,aksi takdirde sonsuza kadar zamanın bir zamanı ve onun da bir zamanı ..olması gerekir.Bu öne geçme öteki dört bakımla da değildir,çünkü o dört bakımın hepsinde öncekiyle sonrakinin birlikte olması mümkündür,oysa bu,zamanın parçalarında mümkün değildir.Yine zamanın parçaları hakikatta birbirine benzerdir,öyleyse bu parçaların bir kısmı diğerine muhtaç değildir,veya bir kısmı diğer bir kısma oranla daha şerefli ve şimdiki aktüel şeklinin tersine olması daha uygun değildir.İmdi bunların önce gelmesi illiyetçe,veya tabiat bakımından veya şeref bakımından değildir,bu önce geliş bir başlangıç düşünmeye de bağlı değildir,bu başlangıca yakınlığa da bağlı değildir.Bu öncelik o şeylerin zâtlarına göredir,sıra ile değildir.Öyleyse altıncı bir "bölüm" gerekir,çünkü yapılan beş bölümle sınırlamanın geçersizliği ortaya çıktı.Bu konuda onların eksik tümevarımdan (nâḳıṣ istiḳrâ') başka delilleri yoktur.Oysa tümevarımın kapsama,içerme yönü sınırlıdır.

Söylediklerimizle,zamanın parçalarının bazısının bazısına önceliğinin sırasal (rütebî) olduğu hakkındaki sözler savuşturulmuş oldu.Geçmiş'ten başlandığında dünün bugünden önce olduğunu görmüyor musun? Eğer gelecek'le başlanırsa dün bugünden sonra gelir.Böylece,yorumunda açıklandığı üzere sırasal öncelik ancak başlangıç itibarıyle gerçekleşir ve bir başlangıç var saymaya göre değişir.Hiç şüphe yoktur ki dünün bir bakımdan bugüne bir önceliği vardır,herhangi bir varsayımla da olsa aynı bakımdan dünün bugünden sonra olması mümkün değildir.

Meselenin özü şudur:Varsayımla değişmeye uygun olan,varsayımın değişmesiyle başka bir bakımdan öne geçebilir,bu durumda iki ve daha çok bölümün bir şeyde öne geçmede birleştirilmesinde bir imkânsızlık yoktur.Öncelik hakkındaki söz,ikinci bakımla değil birinci bakımladır.Onlar bu dayanağı savmak için şöyle derler:"Bu öncelik te zamanla önceliktir,fakat başka bir zamanla değildir ki teselsül gereksin.Bilâkis bu öncelik "bu zaman"ın kendisiyle önceliktir.Hattâ biz diyoruz ki,zamansal öncelik evvelen ve bizzât ancak zamanın parçaları arasında,ve önceki bir zamanda vukû bulmasından dolayı dolaylı olarak ve arazî olarak zamanla sıfatlanan zamanın dışındaki şeylerde olur".

Bunun araştırılması(tahkîk):

Zamansal öncelik ,önce gelenle sonra gelenin birlikte bulunmasının mümkün olmadığı bir önceliktir,yoksa önce gelen sonra gelenin zamanına nazaran önceki bir zamanda değildir.Bu anlam zaman olmaksızın gerçekleşmez.Önce gelen ve sonra gelen zamanın parçalarından ise o ikisinin başka bir zamana ihtiyacı olmaz. Çünkü zamanın parçaları arasındaki birleşmenin imkânsızlığı bu parçaların zâtları gereğidir.Çünkü zamanın mâhiyeti,sona erme ve kesilmeyi (taşarrum ve takaddî) gerektirir.Eğer bu ikisi , o mâhiyetin dışında ise ikisi arasında bu anlamın onun aracılığıyla meydana gelmesi için ve o ikisinden birinin önceki bir zamanda ve diğerinin ona bitişik bir zamanda olması için bir zamana ihtiyacı vardır.Çünkü zaman dışında , aralarında öncelik sonralık olan şeylerin zâtları itibarıyla bir araya gelmesi imkânsız değildir.Baba-oğulun tersine dün ve bugünün hakikatlerine nazaran birleşmelerinin imkânsız olduğunu görmüyor musun? Baba ile oğulun hakikatlerine nazaran birleşmemeleri,varlıkta bir araya gelmemeleri,ve babanın zâtının önce gelen olması gerekmez, bilâkis ikisinin birlikte var olması, veya babanın varlıkta oğuldan daha sonraya kalması mümkündür.Bu yüzden,geçtiği üzere

zamanın parçalarına ulaşıldığında önceliğin niçinliği (limmiyet) hakkındaki soru ortadan kalkar.Bu özel (eḫaṣṣ) senede dayalı bir söz olmakla birlikte onlar bu söyledikleriyle bir şeyi geçersiz kılmış olmazlar.

Buraya bakalım:

İlk olarak onlar,zaman parçalarının,öncekinin sonrakiyle bir arada bulunmasının imkânsızlığının gerektirmesi olan zamanın parçalarının mutlak olarak bir kısmının bir kısmından önce gelmesi gerektiği iddiasıyla yetinmeyip,önce gelenin kendisinden sonra gelenden önce gelmesinin özü gereği önce gelen olması gerektiğini iddia ederler.Eğer birincinin anlamı, zamanın parçalarının hakikatta benzer olduğu ise,benzer olan şeylerde benzerlerden biri için mümkün olan diğeri için de mümkün olur, ve biri için imkânsız olan diğeri için de imkânsız olur.Öyleyse bir kısmının önce gelen olmasının zorunluluğu ve diğerinin sonra gelen olmasının zorunluluğu için belirlenmesi bunun aksinden, yani bilfiil durumundan farklı olması daha uygun olmaz."Dün" ve "bugün" sözü aldatıcıdır,çünkü bu gerektirme o ikisinin kavramlarına nazarandır yoksa hakikatlarına nazaran değildir.Sorunun "zamana ulaşmak"la ortadan kalkacağı şeklindeki açıklama, daha sonra üzerinde duracağımız gibi iknâîdir,burhânî değildir. İknâî açıklamanın ise bu gibi konularda faydası yoktur.

İkincinin anlamı,"zaman dışındaki şeylerin,hakikatlarına nazaran parçalarının bir arada bulunmalarının imkânsız olması gerekmez" olursa,"Hareket,diğer kararsız şeyler ve "birbirini nefyedenler" bunu gerektirir" denir.Böylece bu anlam da sadece zamana has olmaz ve bu yüzden, onun, zamanın gerçekleşmesi hasebiyle gerçekleşmesinden de, önce gelenlerin önce gelmeleri zamansal olmaz.Böylece onların öncelik hakkında yapmış oldukları sınırlamanın geçersiz olması gerekir.

Denirse ki,"Zamanın mâhiyeti hadd-i zâtında bitişik olmaktır,onun bilfiil parçaları yoktur,bilâkis bu parçalar ancak

aklın farzetmesiyle vardır,eğer akıl zaman için parçalar farzederse onlardan bazısının bazısından önce oluşu dışta mevcut olan ve zamanın bazı parçalarıyla var olan bir sıfat değildir, bilâkis bu durum sadece düşünülebilen bir şeydir.Eğer biz zamanın mâhiyetini tasavvur edersek bu tasavvur bize zamanın parçalarından bazısının bazısına önceliğini düşünmemiz için yeterlidir.Bunu kabul etmek hareketin parçalarını düşünmenin tersinedir.Hareketin bir kısmının diğer kısmına önce olmasına bu durum yeterli değildir,tersine bazısının önceki bir zamanda ve bazısının daha sonraki bir zamanda meydana gelmiş olduğu düşünülür.Daha yukarda uyardığımız gibi "zamanın parçalarına ulaşıldığında sorunun sona ermesi,kesilmesi" seni buna götürür. Böylece o parçaların birbirine benzer oluşu,bazısının öne geçme ve bazısının geri kalma ile belirlenmesine engel teşkil ettiği hakkında ileri sürülenler bertaraf edilmiş olur.Çünkü bu,eğer, bu parçalar dışta mevcut olsalardı gerekirdi.Ama hadd-i zâtında bitişik (muttasıl) olan şey için -ki bu da zamandır- farazî bir ayırım(infiṣâl) düşünüldüğünde akılda farzedilen zâtları bakımından süreksiz ve istikrarsız olarak yenilenen bu parçaların bir kısmının bir kısmından önce gelmesi gerekir.",biz deriz ki,"Bu söz birçok bakımdan bozuktur".

Birinci bakım:

Zaman parçalarının bir kısmının bir kısmından önce oluşunun mücerret ölçüsü,dayanağı (ʿarûḍ) hâriçte olmayıp akıldadır ve zaman tasavvurunun var olmasını gerektirmez,bilâkis zaman parçalarını tasavvur, bir kısım parçaların bir başka kısmından önce gelişini tasavvur etmeye yeterlidir,fakat bu tasavvur zamanın varlığını tasdik etmekte nasıl yeterli olabilir,çünkü aklî ʿarazların birçoğu bu arazların üzerine geldiği şeyleri (maʿrûḍ) tasavvur etmeye ve var olduklarını tasdik etmeye yeterli değildir.

İkinci bakım:

Yukarıda belirtilen,hareket konusunda mümkündür,çünkü bundan hareketin mâhiyetinin hadd-i zâtında bilfiil parçaları olmamakla birlikte (parçalarının) bitişik olması gerekir.Çünkü onlara göre zaman ve hareket iki çakışandır (mutâbık),şayet o ikisinden birisinin bilfiil parçaları olsa da diğerinin bilfiil parçaları olmasa bu çakışma geçersiz olurdu.Oysa hareketin parçaları ancak aklın varsayması ile vardır.Varsayılan bu parçalardan bazısının bazısından önce olması durumunun dayanağı burada olabilir.Yukarıda söylenen doğru olsaydı onun mâhiyetini tasavvur etmek bazı parçalarının bazısından önce gelmesini tasavvurda,hattâ bunu tasdik etmekte yeterli olurdu.Öyleyse "Hareketin parçalarını tasavvur ..ilâh.." sözünün tersini ileri sürenin bu sözü doğru olmaz ve "sorunun kesilmesi sana bunu gösterir" diyen sözün başlangıcına aykırı olur,çünkü açıkladığımız üzere hareketle zamanın aykırılığına (tehâlüf) değil uygunluğuna (tevâfuk) delâlet eder.

Eğer sen "Zamanın hakikatı şeylerin kesik kesik bitişiklik (ittisâl) üzere akması ve geçmesinden başka bir şey değildir.Şüphesiz kesinti ve istikrarsızlık için parçalar farzedildiğinde,kesinti ve istikrarsızlık kavramının ardında mâhiyeti olanın tersine, aklın,onun kendi dışında bir kısmının bir kısmının önüne geçmesine hükmetmekte delile ihtiyacı yoktur,çünkü akıl burada parçaların dışında bir şey düşünmek zorundadır. "Kesinti" ve "sürme"ye aykırı (muğâyir) olan,kesinti ve sürme vasıtasıyla kendisi "kesik olan" ve "süren"dir.Kesinti ve sürmenin kendisi özü gereği başka bir şey olmaksızın "kesik olan" ve "süren"dir.Böylece zamanla hareket arasındaki fark, ve zamanın parçalarının öncelik ve sonralığının dayanağının hareketin parçaları olmaksızın da zâtı gereği oluşu ortaya çıktı" dersen,ben şöyle derim:

"Senin söylediğinin öncülüne delil isteneceği açıktır, çünkü biz zamanın mâhiyetinin,istikrarsızlığın kendisi olduğunu

kabul etmiyoruz, tersine zamanın, kendisiyle istikrarsızlığın da ölçüldüğü, kendisine yüklendiği başka bir mâhiyeti vardır. Çünkü zaman niceliğin kısımlarından sayılır, oysa var olmayan bir şeyin -bu şey ister istikrar olsun ister başka bir şey olsun- nicelik cinsinden olduğu söylenemez, bu şekilde olduğunu söylemek doğru değildir.".

Üçüncü bakım:

Yukarıda söylenen kabul edilseydi, bazı parçalarının bazısına nazaran önce gelmesini tasdik etmek için zaman tasavvurunun yeterli olması gerekirdi. Oysa şüphesiz bu gerekli değildir. Ancak zamanın parçaları arasında da mutlak olarak bir öncelik ve sonralık olması zorunludur, ama bu, kesin olarak bir kısmının önce gelen, bir kısmının sonra gelen şeklinde belirlendiği anlamına gelmez. Yukarıda belirtilen savunmanın alt-bölmelendirmesi (tefrî') uygun olmaz. Bu savunma da şuydu: Onun ilk olarak zikrettiği üzere, bu parçaların birbirlerinin benzeri (temâsül) olması bu parçaların bazısının önce bazısının sonra olması şeklinde belirlenmesine (tahsîs) engeldir. Çünkü bu benzerlik bu belirlemeyi engeller, nefyeder. Bu da, bu parçalar arasında mutlak olarak öncelik ve sonralık yokluğu demek değil, ama bu öncelik ve sonralığın zâtları gereği önce veya sonra olmaması demektir.

Eğer sen, "O, burada, "sorunun kesilmesi sana bunu gösterir" sözünün sonrasına (sonuna) alt-bölmelendirme yaptı, öncesine değil, ve buraya yapılan alt-bölmelendirme de doğrudur, çünkü "sorunun kesilmesi" parçalardan önce gelenin önce gelmesinin zâtına nazaran belirlenmiş olduğunu gösterir. Sonra gelen için de böyle düşünülür" dersen, ben derim ki:

"Onun, savunmayı, "Çünkü bu gerekirdi... ilâh.." sözüyle açıklaması kabul edilmez, çünkü "Bu sorunun kesilmesi.." diyerek

yapılan ve yukarıda geçen alt-bölmelendirme (tefrî') ile kastedilen,eğer,önce gelmeyi inniyetiyle bilmek ise(1),önce gelenin önce gelişinin açıklanması dinleyen ("Soran","Sâil") tarafından "önce gelme"nin bilinmesine bağlıdır,ve yine sonra gelenin sonra gelişinin anlaşılması da "sonra gelme"nin bilinmesine bağlıdır.Oysa bunların anlaşılmasının ancak zamanın parçalarına ulaşılmakla olacağını kabul etmiyoruz,tersine aralarında öncelik-sonralık (zâten) bulunan hâdislerle de anlaşılabilir,yoksa bu şekilde konuşmak boş konuşmak olur.Eğer istenen limmiyetiyle bilmek (1) ise sorunun,zamanın parçalarına varılınca kesileceğini kabul etmeyiz.Zamanın parçalarından bazısının önce gelen,bazısının sonra gelen olarak belirlenmesinin zorunluluğu (vücûp) zarûretle bilinen şeylerden değildir.Bunun böyle olduğu (sübût),bu konuda bir delil getirilinceye kadar kabul edilmez.Bu konuda bir delil getirmek te son derece zordur.

İkinci olarak,biz diyoruz ki,"iki şeyin varlıkta bir arada (müctemi'a)" olması ile "birlikte olması" aynıdır."Birliktelik","öncelik" ve "sonralık" bölümleri bakımından eşittirler.Onlardan biri hangi bölümlere ayrılırsa öteki ikisi de aynı bölümlere ayrılır.Söz konusu bölümlerin bilinmesi ve bilinmemesi eşittir,yani zamansal önceliğin anlamını bilen,meselâ,elbette zamansal sonralık ve zamansal birlikteliğin anlamını da bilir,ve tersi.O halde onların zamansal önceliğin yorumunda söyledikleri şey şudur:"Bu öyle bir önceliktir ki,burada önce gelenle sonra gelenin birlikte olması imkânsızdır".Eğer bununla zamansal birlikte olmayı kastediyorlarsa bu,gizlilik ve açıklıkta bir şeyin eşitiyle açıklanmasıdır,bu da geçersizdir.Eğer

---

(1) 'İnniyetle bilmek,(Dieterici'nin harekelendirmesine göre "anniya"):İnniyet,hüviyete mukâbil olarak,"fert","reel" olan."Cürcânî mükemmel bir tanım verir:"İnniyet,somut varlığın özsel (essentiel) düzene nisbetle düşünülmesi,saptanması",Ta'rîfât,39"(Goichon,Lexique..,md.9);"Mütekellimîn tarîka-i inniye üzere ma'lûlden illete istidlâl,ve hukemâ vetîre-i limmiye üzere illetten ma'lûle intikâl eylediler"(Ûşî,'Emâli(ye Şerh),çev.Seyyid Ahmed Âsım,İstanbul,1304,s.25). Burhân-ı innî:"Orta terimin sadece zihinde illet olduğu

bununla öteki dört bakımdan biriyle olan birlikte olmayı kastediyorlarsa bu da geçersizdir.Çünkü zamansal öncelik ve sonralıkta ikisinin bazı yönlerden birleşmesi,hatta hepsiyle birleşmesi mümkündür.Onların bu konudaki iddialarından,öncelik,sonralık ve birlikteliğin zamansal bakımdan"tanıma ihtiyaç duyurmayacak şekilde zorunlu" olduğunu kabul etmelerinden başka kurtuluş yoktur.Görüş sahibi olsun olmasın bu kelimeden herkesin aklına gelen bu anlamdır,bizim belirttiğimiz ise hakîkî tanım(1) olmayıp sözel açıklamadır.Onlara şöyle denir: Önce gelenden zamansalın özelliğinin (zamansal önce gelişin) anlaşılmasını kabul etmiyoruz,hattâ zamanı kapsayanı ve zamansızlığın zamanın varlığından önce olmasını ve Yaratıcı'nın hâdislerin zamanca önüne geçmesini de kabul etmiyoruz.Çünkü onların sandığı gibi zamanın ve âlemin kadîm olması takdirince bu ikisinin kadîm olmadıklarını farzetmek şüphesiz mümkündür,yine şüphesiz şöyle demek doğrudur:"O ikisi hâdis olsaydı zamansızlık zamanın varlığından önce gelmiş olurdu,ve Yüce Tanrı da âlemden illiyet bakımından olmayarak önce gelen olurdu.Söz konusu öncelikten,dil bilen herkesin anladığı hakîkî anlam anlaşılır,bu da,kesinlikle zamansal öncelik değildir.Bu anlam da şöyle denmeye uygun olan anlamdır:"Zaman yok idi,sonra var oldu.Âlem Yüce Tanrı ile

---

delil",Burhân-ı limmî:"Orta terimin zihinde ve hâriçte (ayn) illet olduğu delil"(Zübde..,s.71).Ayrıca bkz.Goichon,Lexique..,md.47.

(1) "Ta'rif,tariften amaç eğer lâfzın medlûlünün açıklanması ise lafzîdir,eğer gizli bir sûretin ortaya çıkarılması ise tenbîhîdir,zihinde bulunmayan bir sûretin elde edilmesi,hâsıl edilmesine yönelik ise,bu da,ya bu şeyin hâriçte var olduğu bilinir veya bilinmez,eğer hâriçte var olduğu bilinen bir şeyin tarifi ise bu tarif hakîkî tariftir. ..(Mütemmimât-ı.. s.96);"Hakîkî tarif dedikleri,nesnelerin tanımı,dışta varlığı bilinen bir neliğin (mâhiyetin) tanımıdır."(N,Öner,Klasik Mantık,2.bs.s.33);"Batı mantıkçılarının adsal dedikleri tanım,islâm mantıkçılarının "lafzî" dedikleri tanıma yakındır..Adsal tanımsa..bir isimden anlaşılan anlamı,dıştaki varlığı ile ilgilenmeksizin keşif ve izâh etmektir.Ankâ kavramı-

birlikte var değildi,sonra O'nunla var oldu (ṣâra)".

Sözün anlamının anlaşılması,o sözün olguya uygunluğuna bağlı değildir.Bundan amaç ise,biz buradaki ifâdeyi "idi" ve "sonra" sözcüklerinin de belirttiği anlama göre zamanı dikkate alarak,açıkça,bu anlamı özünün (künh) açıklandığı şekilde özetleyemeyiz demektir.Bu da,"öne geçme"nin anlamının "öncelik"-le açıklanmasında olduğu gibi,bizim de söylediğimiz üzere,<u>düzeltici</u> bir anlamdır.Şöyle de denebildiği gibi:"Tersi doğru olmaksızın,"Bu vardır, şu vardır" ".Buradaki "fâ"(takip bildiren parçacık) ise zaman bakımından artlık ("taaḳḳup") ifade eder.Oysa burada kastedilen zaman değildir ve burada zamanı kastetmek doğru da değildir.Burada,açıkça,zamanın gerçek anlamını açıklayıcı bir ifâde (ʿibâre) bulamıyoruz,nitekim bunun gibi ibâreler çoktur. Nasıl ki her birimiz,"ʿAnḳâ nefsu'l-emr'de mümkündür" sözümüzle ne denmek istendiğini anlarız,ama "nefsu'l-emr"in anlamı sorulduğunda onu yazılı ve tam bir ifâdeyle açıklayamayız.Nefsu'l-emr'den kasıt "hâriç" değildir,çünkü Ankâ hâriçte mevcut değildir,Ankâ'nın hâriçte bir şeyle sıfatlanması da düşünülemez.Nefsu'l-emr'den amaç "zihin" de değildir,çünkü onun taalluku ister zihinsel olsun ister olmasın,hattâ onu düşünen bir zihin ister bulunsun ister bulunmasın böyledir.Burada sözün doğruluğu ile yanlışlığı arasında,hattâ Ankâ'nın nefsu'l-emr'de imkânsız oluşunu ifade eden sözümüz arasında bir fark yoktur,çünkü her iki durumda da doğruluk yanlışlık ve imkânsızlık arasında hiç bir fark olmaksızın zihinde hâsıl olur.Ankâ'dan amaç Ankâ'nın <u>kendisi</u>,emr de Ankâdır.Ankâ'nın bütün kullanıldığı yerlerde bu böyledir."Emr"den murat "maḥkûmun ʿaleyh"(kendisi hakkında hüküm verilen özne,burada Ankâ)tir.(Nefsu'l-emr'in başında bulunan "fî",yani "de" de) zihin veya hâriç bakımından olmasını gösterir.

---

nın tanımı,"Ulûmu müdevvenede" konu olan terimlerin tanımı bu cinsten tanımlardır."(N.Öner,<u>Klasik Mantık</u>,s.34,36);ayrıca bkz.Cürcânî,<u>Ta'rîfât</u>,s.42;A.Bingöl,<u>Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı</u>,s.56-57;A.Bingöl,<u>Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi</u>,Yayınlanmamış doçentlik tezi,Erzurum 1982,s.97-100.

Bizim yukarıda söylediğimiz,Huccetu'l-İslâm'ın bu konuda söylemiş olduğunun bir özetidir:"Bizim,"Yüce Tanrı âlemden ve zamandan önce-gelen'dir" sözümüzün anlamı,"O var iken ne âlem ne de zaman vardı.Sonra O'nunla birlikte âlem var oldu"-dur."O vardı ve âlem yoktu" sözümüzün anlamı da,Yüce Tanrı'nın zâtının varlığı ve âlemin zâtının yokluğudur,ve "O vardı ve O'-nunla birlikte âlem vardı" sözümüzün anlamı da "Sadece iki zâtın varlığı"dır.Üçüncü bir şey bu yorumun zorunluluğundan olan şeylerden değildir.Eğer vehim üçüncü bir şeyin varlığı hakkında yorum yapmaktan geri kalmazsa vehmin karıştırmalarına itibar edilmez.

Onun,yukarıda iki yerde "sadece" sözünden kastı,zamansal olan üçüncü mevcut şeye nisbetle söylediğindeki iki sözün anlamının özelleştirilmesidir,sınırlandırılmasıdır,yani,birinci sözün doğruluğu,varlıklardan sadece bir tek zâtın var olmasını gerektirir,ikinci sözün doğruluğu sadece iki zâtın varlığını gerektirir,o iki zât başka bir şeyin varlığını gerektirmez.O,buradaki "vardı,idi"sözcüğünün sadece var olan gerçekleşmiş bir şeyi değil,varsayıma dayalı bir durumu gerektirdiğini sözünün sonunda açıklamaktadır.Ancak vehim,ilk varlığı (mubtede') kavramaktan âciz kalır ve bir şeyin başlangıcını ancak kendisinden önce muhakkak var olan bir varlığı düşünerek kavrar,işte bu varlık zamandır.

Bu da onun şunu anlamaktaki aczinde olduğu gibidir:Cisimler kendilerinin ötesinde bir şey olmayacak şekilde bir yere ulaşırsa orada gerçekleşecek olan şey boşluktur (ḫalâ'),yani kendisine sınır olmayan boyuttur,veya doluluktur,yani bu boyutu dolduran bir şeydir.Eğer ona "âlemin ötesinde ne doluluk ne boşluk diye hiç bir şey yoktur" denirse vehim bunu kabul etmekten kaçınır,fakat akıl,boşluğun mahz nefy,ve sırf yokluk olduğunu bilir. Boyut ise cisimlerin yüzeyleri arasındaki uzamdan ibarettir,varsayılan ise âlemin sona ermesi demek olan cisimlerin sona ermesidir.Böylece bunu anlama gücünü gösteremeyen kimse,âlemin ötesinde

boşluk ve doluluk olmadığına hükmetmekle vehmin tasarımına kapılmış ve zaman hakkındaki hükmünde yanılmıştır.Aynı zamanda âlemin ötesinde mekânsal bir böyut bulunduğu hükmünde yanıldığı gibi burada da gerçeği anlamaktan âciz kalmıştır.Böylece her hâdisten önce zamansal bir boyutun var olduğu hükmünde yanlışlığa düşerek buradaki gerçeği anlayamamıştır.

İlzâmî yola gelince:

Bu da âlemin kıdemini gerektiren zamanın kadîm oluşuna dayanmaktadır.

Bunun anlatımı şöyledir:Siz Yüce Tanrı'nın bu âlemi yaratmadan önce başka bir âlem yaratmaya kâdir olduğunu söylüyorsunuz.Farzedelim ki bu âlem zamanımıza,meselâ,Feleğin bin dönüşüyle ulaşmış olsun.Aynı dönüşlerden bin yüz dönüşle zamanımıza ulaşmasıyla bu âleme önceliği olan başka bir âlem düşünülsün. Bin iki yüz dönüşle bize ulaşmış olan,bu ikisinden de önce olan üçüncü bir âlem düşünülsün.Siz böyle bir şey tasarlıyorsunuz. Şöyle denirse:"İmkânını düşünebileceğimiz âlemin yaratılmasının başlangıcı ile gerçek âlemin yaratılmasının başlangıcı arasında bir "şey" yoktur ki biz onu imkân diye yorumlayalım" denmesine gelince,bunun geçersizliği açıktır.Bizim âlemimizle üç âlemin yaratılmasının başlangıcının aynı zamana düşmesi ise,bu da bedâhetle geçersizdir.Ama imkânların bazısının daha fazla bazısının daha eksik ve bazısının da eşit olması,yani farklı olmaları ise, -ki bu doğrudur-,fazlalık,eksiklik ve eşitliğin üzerine geldiği düşünülen bu imkânların durumu dönüşlerin durumu gibidir.

(Tasavvur edilen) âlemlerden ikinci âlemin yaratılmasının başlangıcı ile birinci âlemin yaratılması ve birinci âlemin yaratılmasının başlangıcı ile gerçek âlemin yaratılmasının başlangıcı arasındaki dönüşler arasında iki kat fark vardır.Bu ikisi birlikte (alınırsa) eşittir,yani,ikinci âlemin yaratılmaya baş-

lanması ile gerçek âlemin yaratılmaya başlanması arasında fark yoktur,bu iki süre eşittir.Burada söz konusu olan imkânlar da böyledir.Böylece onların eşitlik,fazlalık ve eksikliğe elverişli şeyler olduğu sâbit olmuştur.Öyleyse onlar nicelik veya niceliksellere gerekli şeyler olurlar.Çünkü yukarıda belirtilen şeyler öncelikle ve bizzât (evvelen ve bizzât) niceliğin özelliklerindendir.Şüphesiz ki ne sayı ne de miktar,cisimdeki "durum" olan uzam kabîlinden değildir.Bundan da onların zaman veya zamana gerekli olan şeyler olduğu ortaya çıkmış oldu.Çünkü nicelik üç bölümle sınırlıdır.Öyleyse denebilir ki,âlem size göre zamandır.

Bunlara itiraz.

Birinci olarak biz,sizin,var olan şeyler diye belirttiğiniz bu imkânları kabul etmiyoruz,tersine onlar vehmî itibârî şeylerdir.Ve sizin,onların var olduklarına dair delil olarak ileri sürdüğünüz şeyler de tam değildir.Çünkü eşitlik ve eşitsizlik,üzerlerine eşitlik ve eşitsizliğin geldiği iki şeyin (ma'rûḍ) hâriçte varlığına delâlet ederdi eğer bu sıfatlanma hâriçte var olsaydı,halbuki burada böyle değildir.Tersine o ikisiyle sıfatlanma itibârîdir.Siz de vehmî şeylerin bu ikisiyle sıfatlandığını kabul ediyorsunuz ve Tûfân'dan zamanımıza kadar olan zamanın Muhammed (a.s.)ın gönderilmesinden zamanımıza kadar olan zamandan daha fazla olduğunu söylüyorsunuz.Halbuki siz,bu fazlalık ve eksikliğin gerçek değil de vehmî iki şey olduğunu söylüyorsunuz.

Bu,birinin size şöyle demesi gibidir:"Dünya yuvarlağının çevresinin hâl-i hâzır durumundan bir arşın veya on arşın büyük olması mümkün müdür yoksa mümkün değil midir?".Eğer "mümkün değildir" derseniz,siz akla karşı çıkmış olursunuz (mukâbara).Bunun imkânsızlığına delil isteyen,sizin istediğinizden daha az delil istemekte değildir.Bu durumda hasımlarınız,"âlemin yaratıldığı zamandan daha önce yaratılabileceğini kabul etmiyoruz"

diyebilirler.Eğer "mümkündür" derseniz,buradan zarûretle,âlemin ötesinde bir arşınlık veya on arşınlık bir mekânın varlığını kabul etmekte olduğunuz ortaya çıkar.Şüphesiz bu ikinci mekân birinciden daha büyüktür,bu durumda da "âlemin ötesi"nde var olan bir mekân olur ki,bunun geçersizliğinde tartışma yoktur.Buna verilecek cevap ta "Âlemden önce zamanın varlığından gereken nedir?"e verilecek cevaptır.

İkinci olarak,sizin deliliniz,doğruluğu kabul edilse bile iddianıza göre eksiktir,kusurludur.Zâten siz onu,zamanın kadîm oluşunu ilzâm için ileri sürmüştünüz,o da,zamanın,kendisi içinde yaratıldığı âlemin hudûsüne nazaran önce olmasından başka bir şeye ve âlemden önce takdir edilenlere nazaran daha önce olmasından başka bir şeye delâlet etmez.Oysa bundan, zamanın kadîm olması gerekmez.

Eğer sen,"Biz delili şöyle sunuyoruz:Siz,"Yüce Tanrı âlemi içinde yarattığı zamanı,bir miktar,bir miktar,...sonsuza kadar,önce yaratmaya kâdirdir" diyorsunuz,aksi takdirde Yüce Tanrı'nın bu konuda aczi gerekir.Eğer bu fazla miktar,sonsuza kadar,bir yerde (mertebe) durmazsa,bir yerde durmadan giderse işte kıdem budur" dersen ben derim ki:"Biz, onların,âlemin içinde yaratılabileceği zamanın sonsuza kadar uzatılabileceği düşüncesini kabul etmiyoruz,çünkü bundan âlemin kıdemi için imkân gerekir.Halbuki onlar nezdinde bunun imkânsızlığı (-sunduğumuz-) delillerle sâbittir.Yüce Tanrı ise "mümkün olmayan" bir şey hakkında kudret yokluğu ile vasıflandırılamaz,tersine, olması gereken budur ve bu da "acz" diye adlandırılmaz.Öyleyse bu anlatım onların bir kimseyi ilzâm etmesi için yeterli değildir.

Âlemin kıdemi hakkında üçüncü delil.

Âlemin varlığının imkânı ile Yaratıcı'nın âlemi var etmesi imkânı,bu ikisi ezelidir.Bundan âlemin var edilmesinin de var olmasının da ezelde olması gerekir.Öyleyse âlemin ezelde var olması gerekir.

Birincisi:Bütün olarak her ikisinin de imkânının sübûtunda tartışma ve şüphe yoktur.Her mümkünün imkânı zâtının gereklisidir ve asla ondan ayrılması mümkün değildir,yoksa imkânsızlıktan (imtinâ') imkâna,veya imkândan imkânsızlığa değişme gerekirdi.Oysa her iki değişmenin de imkânsızlığı zorunludur.

İkincisi:İmkân,iki tarafın,yani varlık ve yokluğun,mümkünün zâtına nazaran eşitliğidir.Öyleyse o ikisinden her biri onun zâtına nazaran gereklidir.

Üçüncüsü:Âlemin yokluğu durumunda,Yaratıcısı için cömertliğin (cûd) terki gerekir.Cömertlik ise varlığın ve varlığa bağlı diğer olgunlukların sonsuz zaman süresince Kerîm-i Mutlak ve Cevâd-ı Ḥak'tan mümkünler üzerine yayılmasıdır,bunu yapmamak Yaratıcı'nın gerçekliğine uygun düşmez.

Bunlara itiraz:

Birincisi:

Buradaki zarf,yani "Âlemin varlığının ve âlemi var etmenin imkânının ezelîliğinden,âlemin ezelde yaratılması ve ezelde varlığı gerekir" sözünüzdeki "ezelde"yi kastediyorum,bu söz, eğer varlık ve var etmeye ilişkin ise bu lüzumu kabul etmiyoruz.Bir şeyin imkânının ezelîliği varlığının ezelîliğini gerektirmez.Bilâkis mesele bunun tersidir.Bütün hâdislerin imkânının ezelî olduğu doğrudur,ama onların ezelde var oldukları doğru değildir.Ezelî var etmenin imkânı (ṣıḥḥat),ezelî varlığın imkânına bağlıdır;eğer zarf,yani "ezelde" olma,imkâna (sıhhat)

ilişkin ise bu lüzûm kabul edilir,hattâ "şeyin imkânının ezelîliği"nin ve "ezelî varlığının imkânı(sıhhat)"nın anlamı,kaynağı aynıdır.Âlemin ezelî varlığının ve Yüce Tanrı'nın ona kudretinin imkânına rağmen bu var etmenin ezelde olmamasından Yaratıcı'nın cömertlikten vazgeçmiş olması gerekmez.

Muhakkıkların çoğunluğu "ezelîliğin imkânı,imkânın ezelîliğinden başkadır" demişler ve bunu şöyle açıklamışlardır: Biz,eğer "onun imkânı ezelîdir" dersek,"ezel" imkânın bir zarfı anlamınadır.Öyleyse bu şeyin imkânla,daha önce bu sıfattan hiç kesilmeksizin bu sıfatla sürekli bir şekilde (müstemir) sıfatlanması gerekir,bu sıfatlanmadan hiç kesilmemesi gerekir. Bu anlam âlem için,günlük hâdisler için ve Yüce Tanrı'nın bunların fâili olması hakkında da geçerlidir.Eğer biz,"ezelîlik mümkündür" dersek bu durumda "varlığının zarfı" anlamına olur, yani anlamı "yoklukla öncelenmeksizin sürekli varlığı mümkündür" olur.Bilindiği üzere birincisi,bir şeyin bütününde sürekli imkân ile mümkün olması,ama o şeyin esasen sürekli bir şekilde var olmaması,onun imkânsız (mümteni') olmasını gerektirmemesi câiz olduğundan,birincisi ikincisini gerektirmez,buradan da bu şeyin "mümkün"lerden olmayıp "imkânsız"lardan olması gerekmez, çünkü imkânsız,hiç bir bakımdan varlığı mümkün olmayandır.

Bazı erdemli kişiler,bu grubun kitaplarındaki fikirleri kabul etmemiş ve bu yüzden şunu ileri sürmüşlerdir:"İmkânın ezelîliği ezelîliğin imkânını gerektirir".Eğer onun imkânı ezelî sürekli ise ,onun,ezelin parçalarından herhangi bir parçada varlığı kabul etmeye zâtında bir engel yoktur.Öyleyse onda bir engel bulunmaması bütün parçalarında sürekli olur.O olması bakımından onun zâtına bakıldığı zaman,ezelin parçalarından herhangi birinde varlıkla vasıflanmasına bir engel yoktur,tersine onların her bir parçasında varlıkla vasıflanması,bu mümkün olmanın da sadece tek başına ezelin bir tek parçasında yalnız başına

değil, bilâkis hepsinde birlikte olması gerekir.Onun,varlıkla, parçalarının hepsinde birlikte nitelenmesini mümkün görmek, onun zâtına nazaran ezelin bütün parçalarında sürekli varlıkla nitelenmesinin imkânıdır.Öyleyse imkânın ezelîliği ezelîliğin imkânını gerektirir.Onların sözü bu kadar.

Biz deriz ki:"Onun,"bilâkis..onların her birinde varlıkla vasıflanması mümkündür" kısmına kadar onun öncülü kabul edilir.Ama burada onun öncülüne delil istenir (men'),çünkü burada o,bu konuda söylenmesi gerekeni söylememiştir.Varlığı kabul etmek için engel yokluğu üzerine onun sözü geçen uzatması,bu imkânın "devamlı oluşu"dur,bu da üzerinde tartışma olmayan bir şeydir,çünkü "varlığı kabul etmeye engel yokluğunun sürekliliği" ile "varlığın imkânının sürekliliği" anlam bakımından aynıdır ve imkânın sürekliliğini,imkânın herhangi bir zamanda sürekli cevazla câiz olarak varlıktan başka bir şeyi gerektirmediğini iddia eden muhakkıklar dışında kimse tartışmamıştır.Ama bu,dâimî varlığın bütün olarak câiz olmasını gerektirmez ve onun sözünde asıl olarak bunun câiz olmasını gerektiren bir şey de yoktur.Bunun ötesinde (o fâzıl kişinin) buna eklediği "sadece tek başına bir parçasında (bedel olarak) değil,bilâkis birlikte (bütün parçalarda) olması gerekir" sözüdür.İmkânın ezelîliği, ezelin parçalarının her birinde varlıkla vasıflanmasının câiz olmasını gerektirse bile, onların bir arada bulunmalarını (mukârenet) câiz görmek nereden gerekmektedir?

Bilinmektedir ki,"ezelin bütün parçalarında varlıkla vasıflanmak","ezelin bütün parçalarında varlıkla "birlikte olmakla" vasıflanmak"tan daha geneldir,oysa genelin gerektirdiği bir şeyin özelin gerektirdiği bir şey olması gerekmez.Bu da, "iki birbirini nefyedenin imkânının ezelîliğinin,o iki birbirini nefyeden şeyden her birinin ezelin parçalarının her birinde

teker teker değil,ama aynı zamanda (birlikte) varlıkla vasıflanmasının câiz olmasını gerektirir" demek gibidir.Bunun geçersizliği ise gizli değildir.

Onun,imkânın ezelîliğinin ezelîliğin imkânını gerektirdiği hakkındaki düşünceleri ve ayrıntısıyla birlikte,onun,ezelin parçalarının her birinde birlikte olarak var olmakla vasıflanmasını câiz görmesi faydasız şeylerdir.Bu görüş,"kararsız araz"larla icmâlî olarak nakz durumundadır,çünkü bu kararsız arazlar "mümkün" olan varlıklardandır.Sürekli varlıkla vasıflanmasını câiz görmemekle birlikte,daha önce söylediğimiz gibi her mümkünün imkânı ezelîdir.O erdemli kişi için,bu itirazdan,kararsız şeylerin imkânını inkâr etmekten başka kurtuluş yoktur.

İkincisi ise şudur:Sizin cömertlik (cûd) ve ezelîliğin gerekliliği hakkındaki sözünüz hitâbî bir sözdür,hitâbî sözlerin ise bu gibi konularda faydası yoktur.

Âlemin kıdemi hakkında dördüncü delil.

Onların (filozoflar) burada da iki yolu vardır.Onlar bu yollardan birinde dayanak olarak âlemdeki hâdislerin özsel (zâtî) imkânını,diğerinde ise dayanak olarak hâdislerdeki isti'dâdî imkânı dikkate alırlar.

Birincinin anlatımı:

Hâdis hudûsünden önce şunlardan biri olmaktan hâlî olamaz:Ya mümkündür,ya vâciptir,yahut ta imkânsızdır (mümteni'). Son ikisi,vucûp ve imkânsızlığın imkân'a dönüşmesini gerektireceğinden dolayı geçersizdir,ve bu dönüşümün imkânsızlığı da zorunludur.Çünkü vücûbun anlamı,bir şeyin,kendisine hiç bir zaman

yokluğun uygun düşmemesidir, imkânsızlığın anlamı ,kendisine hiçbir zaman varlığın uygun düşmemesidir, imkânın anlamı bir bütün olarak kendisine her ikisinin de uygun düşmesidir. Bir şeyin o ikisinden ikisiyle (hem varlık hem yoklukla, hem vucûp hem mümteniʿ ile) birlikte olarak sıfatlanması ne ezelde ne iki zamanda düşünülemez. İmkânsız"ın "vâcip" olmakla vasıflanması bir şeyin yokluğu durumunda "vâcip" olarak varlığını gerektireceği için, dönüşümün imkânsızlığı ve hâdisin "mümkün" olduğu ortaya çıkmış oldu. Öyleyse hâdis'e hudûsünden önce bir imkân gerekir, imkân da varlıksal bir şeydir. Çünkü eğer yokluksal bir şey olsaydı, ancak aklî bir itibâr (var sayma, düşünme) olarak gerçekleşirdi, oysa bu geçersizdir, çünkü "mümkün" mümkündür, yani akıl onu ister düşünsün ister düşünmesin, ister akıl bulunsun ister bulunmasın kendisi için bir imkân bulunandır. Çünkü imkânın karşıtı mümkün-değil (non-imkân, lâ-imkân)dir ve bu, imkânsız'a uygun olduğundan dolayı yokluksaldır. İki karşıttan biri yokluksal olursa diğerinin varlıksal olması gerekir, aksi takdirde iki karşıtın birlikte ortadan kaldırılması (irtifâʿ) gerekir. Çünkü eğer yokluksal olsaydı şu sözümüz doğru olurdu: "Mümkünün imkânı "yok"tur", ve "Onun imkânı "yok"tur" ile "Onun için imkân yoktur" sözümüz arasında fark olmazdı. İkincisi geçersizdir, o halde birincisi de geçersizdir, öyleyse melzûmu da geçersizdir. Sonra o, töz olsun olmasın kendi kendisiyle ḳâim bir şey değildir. Burada <u>izâfet</u> önemlidir, bu, izâfet sözkonusu olmaksızın düşünülemez. Zaten şeyin imkânı onun varlığına ve yokluğuna nisbetledir, kendileriyle kâim olan zâtlar izâfet bakımından burada düşünülemez. Öyleyse şeyin imkânı

sıfat olur, o halde zarûretle bir mahalle muhtaçtır. Sonra bu sıfat, fâilin mümküne kudreti değildir ki fâil bu sıfatın mahalli olsun. Öyleyse, buradan, ancak imkânın kıdemi sâbit olur, yoksa âlemin kıdemi değil. Çünkü fâilin bir şeye kudreti bu şeyin imkânını gerektirir. Meselâ şöyle denir: "Yüce Tanrı cisimde siyahlık yaratmaya ḳâdirdir, çünkü bu mümkündür, ama siyahlıkla beyazlığı bir arada bulundurmaya (cemʿ) kadir değildir, çünkü bu mümkün değildir". Şeyi kendisiyle açıklamak ise câiz değildir. Yine kudret, ancak kâdire nisbetle düşünülebilir. Oysa imkân böyle değildir. Öyleyse her hâdis için, hudûsünden önce bağlanacağı bir yer (müteallaḳ) vardır, işte bu yer, o şeyin imkânının mahallidir. Bu imkân henüz var olmayan bu hâdise nisbetle, bu mahal için "ḳuvve" diye adlandırılır. Nutfe'nin heyûlâsı için "insan olma kuvvesi" denir. Bu mahal, bu imkâna nisbetle dayanaktır (substratum, mevzûʿ). Bu da oraya hulûl etmiş olan bir arazdır. Yine hâdise nisbetle, eğer hâdis, heyûlâ ve maddeler üzerine ardarda gelen istidâtlar gibi araz ise mevzû'dur, eğer cisim ise bir maddesi, eğer nefs ise bağlanacağı yeri için heyûlâsı vardır, eğer sûret ise onun için mutlak olarak hulûl edeceği bir yer vardır. Bazı muhakkıklar sûrete izâfetle ona "madde" adını vermişlerdir, fakat çok açık bir şeydir ki ona "madde" denmesi yalnızca sûret düşünüldüğü için değildir, ama mürekkep olması da düşünüldüğü içindir. Sonra, bu hulûl edilecek yerin (mahal) zorunlu olarak ya kadîm olması, veya hulûl edilecek kadîm bir yere ulaşması gerekir, aksi takdirde teselsül gerekinceye kadar söz başa döner, öyleyse varılacak yer kaçınılmaz şekilde heyûlâdır. Öyleyse heyûlânın kıdemi ortaya çıkmıştır, bu da âlemin kıdemi demektir. Sonra, heyûlânın sûret almaksızın gerçekleşmesi

mümkün değildir. Buradan da, ilgili yerlerde açıklandığı üzere heyûlânın muayyen bir sûreti gerektirdiği anlaşılır. O halde maddeyle birlikte bu sûretin de kıdemi gerekir. Böylece madde ve sûretten mürekkep olan cisimlerin kadîm oldukları ortaya çıkmış oldu. Sonra, cisim bazı arazlar gerektirir, cisim arazsız olarak var olmaz, öyleyse arazların da kadîm oldukları ortaya çıkmış oldu.

Bu, filozofların Birinci Yol'a göre delili anlatmalarıdır.

Buna itiraz birkaç bakımdandır.

Birincisi:

Biz imkânın varlıksal bir şey olduğunu, yani hâriçte var olduğunu kabul etmiyoruz. Bu konuyu açıklarken sizin zikrettiğiniz bütün bakımlar bozuktur.

Birincisi, bu, imkânsızlık ile "nakz" durumundadır. Çünkü onların söylediklerinden bir şey doğru olsaydı, imkânsızlığın (imtinâ') varlıksal bir şey olması gerekirdi. İmkân konusunda söylenenler burada da, yani imkânsızlık konusunda da söylenebilir. Bu durumda da Yüce Tanrı'nın var olması imkânsız olan ortağının var olmasının yerleşeceği bir yer, "ḥulûl edeceği bir mahal" var olurdu ki, bunun geçersizliğinde şüphe yoktur.

İkincisi, siz, imkânın varlıksal olduğu hakkında ileri sürdüğünüz delillerden, birincideki, "Eğer yokluksal olsaydı sadece aklın düşünmesiyle gerçekleşirdi" sözünüzle eğer, yokluksal olsaydı, mümkünün, ancak akılın onu düşünmesiyle mümkün olarak vasıflanabileceğini kastediyorsanız bu gereklilik

kabul edilmez. Çünkü, şeyler, ister bir düşünen onları düşünsün ister düşünmesin, kendiliklerinde, özleri gereği (hadd-i zâtlarında) yokluksal itibârî şeylerle vasıflanırlar. İki karşıtın bir arada bulunmasının, bütün itibarlardan kat-ı nazar edilse bile imkânsızlıkla vasıflanması gibi. İmkânla vasıflanma ise tersine, sadece akıl itibarıyle olur. Bunun için akılda gerçekleşmesi eşit olmakla birlikte, ikincisiyle değil ama birincisiyle hüküm tasdik olunur. Bu, hakkında daha önce seni uyardığımız gibi, "Şu şey nefsu'l-emr'de şöyledir" dendiğinde anlaşılan anlamdır. Eğer bununla (-yani, "Eğer yokluksal olsaydı sadece aklın onu düşünmesiyle gerçekleşirdi" sözünüzle-), "Eğer yokluksal olsaydı sadece akılda bulunurdu" demek istiyorsanız, bu durumda bu gereklilik kabul edilir, fakat ikincinin geçersizliği kabul edilmez. Sizin bunu açıklarken söylediklerinizin bozukluğu az önce söylediklerimizden ortaya çıkmıştır.

Yine sizin, imkânın varlıksal olduğu hakkında ileri sürdüğünüz delillerden ikincisindeki "İki karşıttan biri yokluksal ise diğerinin varlıksal olması gerekir" sözünüz geçersizdir. Eğer siz "yoksa iki karşıtın ortadan kalkması gerekirdi" sözünüzle, belirli bir şey hakkında iki karşıtın ortadan kalkmasını kastediyorsanız, bu ortadan kalkış imkânsız bir ortadan kalkıştır, bu gerekliliği kabul etmiyoruz. Muhakkak ki "körlük" ve "kör-değillik (lâ-'umy)", bir şey, bu ikisinden birine uygun olmaktan hâlî kalmasa da, "körlük" ve "kör-değillik"in her ikisi de yokluksaldır. Eğer bu sözle, bu ikisinin hiç biri, zaten mevcut olmamakla, bu ikisini varlıktan kaldırmak istiyorsanız

bu gereklilik kabul edilir,fakat burada bir geçersizlik söz konusu değildir.Bizim "imkân mevcut değildir" ve "imkân-değil (lâ-imkân) mevcut değildir" sözümüz esasen bozukluk ihtiva etmez.Halbuki "Şu şey mümkün değildir" ve "Şu şey mümkün-değil değildir" demek böyle değildir.Bu ikisinden biri varlıksal olsun veya olmasın,bunun geçersizliği açıktır.

Yine sizin söylediklerinizden üçüncüsü hakkındaki "Bizim "Onun imkânı 'yok'tur (imkânuhu lâ)" sözümüzle "Onun için imkân yoktur (la imkâna lahu)" sözümüz arasında fark yoktur" demeniz geçersizdir.Çünkü birincinin anlamı şudur:"Onun kendisiyle vasıflanacağı imkân yoktur"daki "imkân yoktur" yokluksal bir şeydir.İkincinin anlamı ise şudur:"İmkân vardır,ama o şey imkânla vasıflanmış değildir".İkisi arasındaki fark ise açıktır.

İkincisi:

Hâdisin,hudûsünden önce bağlanacak bir yere muhtaç olması kabul edilse bile,bu bağlanacak yerin onun fâili olması niçin câiz olmasın? Onunla fâili arasındaki bağlılık,onunla,onu bağlanacak yer kılan şey arasındaki bağlılıktan daha kuvvetlidir.Çünkü onun fâili bu yer olmaksızın da bu hâdisin varlığını gerektirirdi.Eğer "Hâdisin,hudûsü esnâsında kendisiyle kâim olduğu hâdisin mahallinin,onun hudûsünden önce onun imkânıyla birlikte var olması câizdir.Fâile gelince,hâdis onunla kâim olmaz ki hâdisin imkânının fâille kâim olması câiz olsun" denirse,biz,"Bu kabul edilse bile hiçbir şeyde olmaz" deriz. Eğer,"Eğer bağlanacak yer fâil olsaydı,imkân,kudret olurdu,

oysa biz bunu geçersiz kılmıştık" denirse,biz deriz ki:"Bunu kabul etmiyoruz.Niçin bunun,fâilin başka bir sıfatı olması câiz olmasın?".

Üçüncüsü:

Burada muâraza[1] söz konusudur.

İmkân,mümkünün bir sıfatıdır ve bir şeyin sıfatının başkasıyla kâim olması câiz değildir.İkisi arasında bir bağlılık olduğu farzedilse bile,mümkünün imkânının kendisinden başka bir yerde var olması câiz olmaz,aksi takdirde mümkünün mümkün olmaması gerekir.

Bu yoruma karşı bazı itirazların vârit olması ve bu yorumun bozukluklarının gösterilmesi karşısında bazı kimseler[2] bu yolun anlatımında başka bir yöne döndüler ve şöyle dediler: "Eğer imkân kendinde hâricî bir varlık olmasaydı,fakat taalluku,mümkün olmäyan bir şeye (gayr-ı mümkün), olsaydı,bu şeye taalluku bakımından imkânın hâdisin varlığından önce hâriçte varlığı gerekirdi".

Bu sözün açıklaması:İmkân zorunlu olarak bir varlığa kıyasla olur ve varlık iki çeşittir:Özü gereği varlık,yani şeyin,kendinde var olmasıdır,beyazın varlığı gibi;ve araz olarak (bi'l-araz) varlık,bu,şeyin başka bir şey olmasıdır.Bu da

---

(1) Muâraza:"Sâil nefs-i delile dahi taarruz etmeyip ancak muallilin dâvâsını iptâl eder,yani bir delil ile ol dâvânın nakîzını ispât eyler,buna dahî muâraza denilir"(Dinleyen, (soru soran,delil isteyen) delilin kendisine karşı çıkmayıp açıklamada bulunanın,iddia sahibinin iddiasını geçersiz kılar,yani bir delil ile iddianın çelişiğini ispat ederse buna muâraza denir.)(A.Cevdet,Âdâb-ı Sedâd,s.9).

(2) Bir nüshada,yanda,"Hidâye Şerhi'nde Nasîr et-Tûsî kaydı var.

ya hakikatının aynı kalmasıyla birlikte bir şeyin ilk sıfatının değişmesiyle olur, cismin beyaz oluşu gibi, heyûlânın sûret sahibi veya cisim oluşu gibi; veya zâtının ve hakikatının değişmesiyle olur, suyun hava oluşu gibi. Bu oluşlar (ekvân) beyaz, sûret, cisim ve hava için "özü gereği" (bi'z-zât) varlıklardır, ve cisim, heyûlâ ve su için "araz olarak" varlıklardır. İlk söylenen dört şeyin varlıklarının imkânları onların hudûslerinden önce son söylenen üç şeye bağlıdır (müteallık). Öyleyse hâriçte var olmaları gerekir, yoksa onların başka şeyler meydana getirmeleri veya kendilerinin başka şeyler olmaları mümkün olmazdı. Bu, araz olarak varlığa kıyasla imkân konusunda böyledir.

Özü gereği varlığa kıyasla imkâna gelince: Bu imkânla mümkün olanın, ya varlığı bir şeye bağlı olur, bu da, ya mevzû'dur, arazların varlığı gibi, veya maddedir, sûretin, cisimin ve nefsin varlığı gibi; veya varlığı bir şeye bağlı olmaz, mutlak mücerredler gibi. İkincisinin hâdis olması câiz değildir, aksi takdirde daha önce geçtiği üzere hudûsünden önce ona bir imkân gerekirdi. İmkânın da, kendisiyle de, ötekiyle değil de şu mevzû ile de, ötekiyle değil de şu madde ile de kâim olması câiz değildir, çünkü imkânın bir taalluku, bir belirlemesi yoktur. Bu şekildeki varlık ise ya varlığı imkânsız olan varlıktır veya kadîm varlıktır. Birincisi (varlığı bir şeye bağlı olan), eğer hâdis olursa hudûsünden önce bir mevzûda veya maddede veya maddeyle bulunması mümkündür. Bu durumda bu mevzûun veya maddenin mevcut olması gerekir, aksi takdirde onun varlığı onda

veya "onunla" var olamazdı.Buradan da mutlak olarak hâdisin imkânının hâdisin hudûsünden önce var olması gerektiği sâbit olmuştur.Sonra sözü,bu şeyin hâdis mi kadîm mi olduğuna götürürüz.Birincisi geçersizdir,öyleyse ikincisi ortaya çıkmıştır, bundan da âlemin kadîm olması gerekir.

Bu anlatıma itiraz iki bakımdandır:

Birincisi için nakz[1] sözkonusudur.Anlatımı:Bundan,bir mevzûun arazla ve bir bedenin nefsle birlikte hâdis olmasının câiz olmaması gerekir,çünkü bu araz veya nefsin hâdis olmasından önce bu mevzûda veya bedende bulunması mümkündür ..ve öncüllerin devamı.Lâzım zarûretle ve ittifakla geçersizdir.

İkincisi için "hal"[2] durumu sözkonusudur.İki geçişte (netice,mülâzemet) de "hal" bulunmaktadır.Yani,onun,birincideki "..yoksa onların başka şeyler husûle getirmesi mümkün olmaz.." vd. ile,ikincideki "aksi takdirde onun varlığı ne onda ne de onunla olur" sözünü kastediyorum,bu ikisi kabul edilmez,çünkü söylenen bakımlara göre hâdisin varlığının imkânında,hâdisin hudûsünden önce varlığı kendilerine bağlı olan bu şeylerin varlıklarının imkânı yeterlidir.Öyleyse bu durumda onların bilfiil var olmaları gerekli değildir.Evet,bu imkân,bu şeylerin yokluğu şartıyla nefyedilmiştir,ama "Şeyin,bir şeyin yokluğu şartıyla gerçekleşmesi" ile "Şeyin,bu şeyin yokluğu zamanında

---

(1) Nakz:"Sâil delilin mukaddimelerini teşrîhe girişmeyip ancak nefs-i delilin butlânını bir delil ile ispât eyler (ise) onun bu vecihle itirâzına dahî nakz denilir."(A.Cevdet,Âdâb-ı Sedâd,s.8).ayrıca bkz.burada s.25,1.not.

(2)Bkz.burada s.34,1.not.

gerçekleşmesi" arasındaki fark büyüktür. Ayrıca bu anlatımda yararsız bir uzatma vardır. Çünkü "özü gereği" varlık hakkında "şeyde olmak (şeyde varlık)" veya "şeyle olmak(şeyle varlık)" düşünülürse burada "araz olarak varlık" düşünülmüş olur. Onun içine düşmüş olduğu bu derece uzatmayı anlatmaya da gerek yoktur.

İkincinin anlatımı:

Mümkün, şunlardan biri olmaktan hâlî kalamaz: Ya mümkünün özsel imkânı varlığın kadîm müessirinden mümkünün üzerine taşıp yayılmasına (feyezân) yeterlidir veya yeterli değildir. Yeterli ise ma'lûlün tam illetinden geri kalmasının imkânsızlığından dolayı mümkünün kadîm olması gerekir, böylece istenen sâbit olmuştur. Yeterli değilse, kaçınılmaz bir şekilde varlığının bir şarta bağlı olması gerekir. Eğer bu şart kadîmse (mesele yok) böyledir, eğer hâdis ise zarûretle bir başka hâdis şarta bağlı olur, yoksa o, belirtildiği üzere, hâdis olmazdı. Öyleyse bu ikinci şart, başka bir hâdis şarta bağlıdır ve böylece sonsuzca devam eder gider. Öyleyse her hâdis sonsuzca ardarda gelen birbirine bağlı hâdislere bağlıdır. Bu halde de şundan hâlî kalamaz: Ya varlıkta bir araya gelmiş olur, veya ardarda gelen olur (müteâkibe). Birincisi (-her hâdisin bir hâdise bağlı oluşu-) muhal teselsüldür, öyleyse ikincisi ortaya çıktı. İkinci durumda, zorunlu olarak onlar için bu hâdise bağlı bir mahal vardır, çünkü, eğer bir mahalle bağlı olmasaydı veya bu hâdisle belirlenmemiş, ihtisâsı olmayan bir mahalle bağlı olsaydı

onun, onlar aracılığıyla hudûsü başkasının hudûsünden daha uygun (evlâ) olmazdı.Öyleyse her hâdisin bir mahalli ve sonsuzca birbirini takip edip ardarda gelen şartları olduğu sâbit oldu.İmdi,bu mahallin kıdemi gerekir,yoksa sonsuz şeylerin bu mahalle ardarda gelmesi imkânsız olurdu.Bu şartlar,var olmak için hâdisin isti'dâdının,hâdisi var olmaya,hâdisin var edicisini de var etmeye yaklaştıranın yeridir.Hayvanın maddesi embriyon şeklinde iken,hayvan,var olmaktan ve onun yaratıcısı da onu var etmekten,maddesinin nutfe şeklinde olduğu zamandan daha uzaktır.Buna <u>isti'dâdî imkân</u> adı verilir ve bu imkân özsel imkândan başkadır.Çünkü isti'dâdî imkân keyfiyet kabîlinden var olan bir şeydir,oysa,bildiğin üzere bir aklî itibâr olan özsel imkân böyle değildir.Çünkü isti'dâdî imkân her bir hâdise nispetle çok sayıdadır,özsel imkânın aksine isti'dâdî imkân sonsuzdur,oysa özsel imkân tektir.İsti'dâdî imkân, özsel imkânın aksine,mümkünün mâhiyetinin <u>lâzımı</u> değildir,oysa özsel imkân mâhiyetin lâzımıdır ve mâhiyetten ayrılması imkânsızdır,isti'dâdî imkân hâdisin maddesine hulûl etmiş bir şeydir (ḥâll),oysa özsel imkân böyle değildir,ve özsel imkân esas olarak azlık çokluk kabul etmez.

İmdi bu anlatımla,ya özleriyle veya maddeleriyle,var olan mümkünlerin kıdemi sâbit olmuştur.Böylece âlemin kıdemi sâbit olmuştur.İstenen de budur.

Buna itiraz:

Bu söylenenler,Yüce Yaratıcı'nın muhtâr değil mûcip

oluşuna,mümkünün maddesinin kadîm oluşuna,ve ardarda gelen şeylerin sonsuzca teselsülünü câiz görmeye dayanmaktadır.Daha önce biz bu konudaki perdeyi kaldırmış,kapalılığı gidermiştik, buna bir şey eklemeye ve bunu tekrara gerek yoktur.Bizim burada sözkonusu edeceğimiz şey,câizliği ve lüzûmu kabul edildiği takdirde ardarda gelen şeylerin bir mahalle nereden,niçin ihtiyaç duyduğudur.Bunların,hâdise uygun çeşitli derecelerde özleri bakımından kendileriyle kâim şeyler olmaları niçin câiz olmasın? "Fâilî illeti eserine yaklaştırıcı" olması konusunda söylenene gelince,onun,yokluğu durumunda sonsuz farklı derecelerde varlığa yakınlığı düşünülemez.Onların "Aksi takdirde "onda" veya "onunla" bulunmasıyla varlığı ona bağlı bir şey olsaydı ve onun varlığını hazırlayıcı şeyler sonsuzca peşpeşe gelseydi ve bu şey bu hâdisin var olmasıyla ilgili bir şey olmasaydı,bu dizinin bu belirlenmiş hâdise yaklaştırıcı olması düşünülemezdi" görüşü sadece iddiadır ve dinlenilecek bir şey değildir.Bunu bizim düşündüğümüz gibi düşünmek gerekir.

Bunun açıklanmasında söylenen "Hakikatte yakınlık mahallin sıfatıdır,bu dereceler üzere,onda (bu mahalde) bulunan bu hulûl etmiş olanı varlığına yaklaştıran odur" sözü kabul edilmez.Çünkü burada araçların çokluk ve azlığı veya içinde bulunulan zamanın uzunluğu veya kısalığından başka "uzaklık" ve "yakınlık"ın bir anlamı yoktur.Bu iki anlam,hâdisle bu şeylere nisbetle açıktır.Onların bazısıyla hâdis arasında çok,bazısıyla hâdis arasında az aracı vardır.Bunun gibi

onların bazısı ile hâdis arasında bulunan zaman uzun,bazısıyla hâdis arasında bulunan zaman kısadır.Hâdisin "kendisinde (fîhâ)" veya "kendisiyle (ma'ahâ)" bulunduğu maddeye nisbetle bu iki anlamdan hiç birisi hiç bir şey hakkında gerçekleşmez, ancak bu şeyler itibarıyle,"o,onların bu isti'dâtla birlikte olma hali,iki anlamdan biriyle,hâdise,onların şu istidâtla birlikte olma halinden daha uzaktır" denmesiyle gerçekleşebilir.Şu ortaya çıktı ki,bu şeyler uzaklık ve yakınlığın hakikatte kendileri için bir sıfat olmasıyla sözkonusu mahalle daha yakındırlar.Bu kabul edilse bile,onların mahallinin fâil olması niçin câiz olmasın? Eğer "Maddenin,maddeyle kâim olan şeyle olan münasebeti,fâilin,fâilin kendisiyle kâim olmayan eseriyle olan münasebetinden daha kuvvetlidir" dersen ben şöyle derim:"Birinci yönteme karşı yapılan itirazda bunun nasıl bertaraf edildiğini gördün.Bil ki İmam Râzî,var olmak için bir müessire ihtiyaç duyan her şeyin hâdis olmuş (muhdes) olması gerektiğine delil getirerek şöyle demiştir:Bu,eserin müessire dayanmasının açıklanmasında önemli bir delil ve

kuvvetli ve açık bir ince düşüncedir (nükte).Bu ancak hudûs halinde geçerlidir.Bununla filozofların âlemin kıdemi hakkındaki delillerine karşı konabilir,çünkü âlemin,müessirin bir eseri olduğu konusunda tartışma yoktur.

İmâm'ın zikrettiği şekilde delilin anlatımı:

Biz,bâkî olanı bekâ halinde bir müessire dayandırdığımızda,bu eserin ya "bundan önce meydana gelmiş" olduğu doğrudur,veya "bundan önce meydana gelmemiş" olduğu doğrudur.

Birincisi doğru olursa,"Müessir bundan önce zâten var olan bir şeyi şu zamanda var etmiştir" denmesi gerekir ki,bu akla uygun değildir.İkincisi doğru olursa bu eser bâkî değil hâdis olur.O halde müessire muhtaç olan bâkî olan değil hâdis olandır.

Başka bir anlatım:

Burada birçok bakımdan daha fazla açıklama vardır.

Müessire ihtiyaç,ya eserin varlığı halinde veya yokluğu halinde vardır.Eğer bu ihtiyaç, varlığı halinde varsa,ya hudûsü halinde veya bekâsı halinde olur.Bekâsı halinde var olması câiz değildir,aksi takdirde birşeyin bekâsı halinde onu var eden bir mûcide ve onu meydana getiren bir meydana getiriciye ihtiyacı olur,oysa bu muhaldir.Çünkü mevcudu yaratmak ve zâten hasıl olmuş bir şeyi hâsıl etmek,akılca apaçık muhaldir. Hudûsü halinde de yokluğu halinde de eserin müessire ihtiyacından başka bir durum kalmıyor.Her iki takdirce de hâdis olarak her mevcudun müessire ihtiyacı gerekir.

Buna cevap olarak şunu söylemişlerdir:

Bâkîdeki tesir,her ne kadar kadîm ise de,bâkînin devamı müessirin devâmına bağlıdır.Öyleyse var olan için var etme söz konusu olamaz,yenilenen bir şeyde de bu olmaz.Bu tesirin bâkî olması hasebiyle bâkî ile bir ilgisi yoktur.Bu delilin değil sağlam olmak,tam bile olmadığı söylenmiştir.

Biz deriz ki:Bu cevap derde devâ değildir,eksikliği gidermez.Çünkü bu müessir,ya ona asıl varlığını verir,yani onun devamlılığını sağladığı gibi onu varlıkla muttasıf kılar;veya onu varlıkla muttasıf kılmaz.Birinci durumda şunun açıklanması gerekir:Müessir,kadîme asıl varlığını hangi durumda verir?Onun bu verdiği,elbette kadîmde daha önce var olmayan bir hal olmasını gerektirir,aksi takdirde bu,var olanın var edilmesi olurdu,oysa kadîm için böyle bir hal düşünülemez. İkinci durumda müessir müessir olmaz,çünkü müessir ya fâildir veyahut ta müstakil illettir.Her hâlükârda müessirin asıl varlığı veren ve onu meydana getiren olması gerekir.

Buna cevap verenlerden bazı kimseler onun sözünün bir kısmını şöyle açıklamışlardır:O nasıl sözdür ki,kadîm mümkünün asıl varlığında müessire ihtiyacı olmadığını ifade eder? Eğer bir şey asıl varlığında bir müessire ihtiyaç duymuyorsa varlığının devam etmesinde müessire ihtiyaç duyması niçin gerekiyor? Evet,İmam Râzî'ye "Sen şöyle diyorsun" diye cevap verilir,"Müessire ihtiyaç duyuran "imkân"dır,ve Yüce Tanrı'nın kadîm Sıfatları vardır.Şüphesiz Sıfatlar özleri gereği vâcip değildirler,o halde mümkündürler.Öyleyse Sıfatların müessire ihtiyaçları ve varlıklarını O'ndan almaları gerekir. Öyleyse kadîmde müessirin tesirinin bulunması gerekir.

Fakat bu "ilzâm",burada filozoflara bir yarar sağlamaz.Çünkü biz şu anda onlarla,kendilerinin söylediklerini delillerle ispatlamaya güçlerinin yetip yetmediği konusunda tartışmaktayız.Onlar için bu delilleri kullanmaya yol yoktur.

Onların bu delilleri yaralamaya ve "men" etmeye de mecalleri yoktur. Onlara ilzâmî ve iknâî sözlerin bir faydası da yoktur. Din ve mezhep sahipleri kadîm Sıfatların varlığını iddia etseler de, "müessire ihtiyaç duyuran" onlar nazarında sadece imkân değil hudûstür. Din ve mezhep sahiplerinin iddiası, her mümkünün hâdis olduğu şeklinde değil, ama âlemin hâdis olduğu şeklindedir ve delilleri de sadece bu konuya yöneliktir, yani din ve mezhep sahipleri için burada herhangi bir ilzâm söz konusu değildir.

Biz bu konuda yeterli "zeyl"ini de vererek yeterince söz söyledik. Çünkü onların delillerinin öncüllerinden zikrettiklerimiz, onların amaçlarının temeli ve kurallarının esası, dayanaklarının anasıdır ve onlar birçok konulardaki inançlarında buna dayanmaktadırlar.

Biz bu kitapta, görmek isteyen akıllı kimsenin, filozofların inançlarının merkezinde ve yollarının başlangıcındaki temellerinde bulunan kayma (ḥalel) yerlerine ve eksik noktalara insaf nazarıyla bakmasını istedik. Böylece bu kimse, din ve mezhep sahiplerinin sözlerinin <u>münâzara</u> ve <u>mübâhase</u> yönünden filozofların sözlerinden daha güçlü olduğunu anlayabilir. Çünkü din ve mezhep sahiplerinin sözleri kesin kanıtlar ve yaḳînî delillerle desteklenmiştir. Bu deliller de, açık görüşlü ve yaratılıştan zeki kimselerde şüphe bırakmayan yüce

âyetler ve açık mûcizelerin tanıklığıyla kanıtlanmış olan peygamberlerin kesin sözleridir.

Doğruyu elde etmek isteyen,iki grubun sözlerini nazar ölçütüyle karşılaştırsın ve bu iki gruptan her birinin değeri ortaya çıktığında,din ve mezhep sahiplerinin hasımlarından, din ve mezhep sahiplerinin kanıtları gibi kanıtlar ve onların dayanaklarına yakın dayanaklar istesin,ama "Onlar bunu nereden getirecekler"?

Destekleyen ve başarı veren Yüce Tanrı'dır.

İKİNCİ BAHİS

ÂLEMİN EBEDÎLİĞİ

Bil ki âlemin ebedîliği hakkında iki taraf (Din ve mezhep sahipleriyle filozoflar) arasındaki tartışma,âlemin ezelîliği hakkındaki tartışma gibi değildir.Âlemin ebedîliği hakkında bu iki tarafın görüşleri birbiriyle çelişiktir.Felsefeciler âlemin ebedî olmasının zorunluluğunu,din sahipleri ise ebedî olmamasının zorunluluğunu değil, ama, ebedî olmasının zorunlulukla olmadığını savunurlar,yani âlemin ebedî olmasını câiz görürler.Onların çoğunluğu nasların zâhirî anlamlarına bakarak âlemin ebedî olabileceğini ileri sürer,bazısı da bu konuda çekimser kalır ve zâhirî anlamları te'vîl ederler.Ama âlemin ezelîliği hakkında bu iki tarafın sözleri iki çelişikten daha husûsîdir,çünkü felsefeciler ezelîliğin zorunluluğunu din ve mezhep sahipleriyse ezelîliğin imkânsızlığını savunurlar.

Bilginlerden bazısı şöyle demiştir:Kerrâmiler (Kerrâmiye) cisimlerin hudûsünü ileri sürmüş olsalar da,onlar,cisimlerin ebedîliğinin bu cisimlerin yok olmalarına engel olduğuna inanırlar.Bu söz,dış anlamıyla Huccetu'l-İslâm'ın söylediğine aykırıdır:"Kerrâmiler der ki:"Yüce Tanrı kendi zâtında var etme sıfatını yaratır,bununla mevcut mevcut olur,ve kendi zâtında yok etme sıfatını yaratır bununla da ma'dûm ma'dûm olur".Fakat denebilir ki Kerrâmiler bu meselede iki

gruba ayrılmıştır ve bu iki sözden her biri onlardan bir grubun sözüdür.

Filozofların,âlemin kıdemini ispat etmek için ileri sürmüş oldukları ikinci ve üçüncü delilleri eğer tam olmuş olsaydı âlemin ebedîliğine delâlet ederdi.

Filozofların ikinci delili şudur:" "Zaman ebedîdir" denince,bundan,âlemin ebedîliği gerekir".Melzûmun hakikatına bakalım,çünkü zaman eğer yokluk bulsaydı onun yokluğu,kendisinde,sonranın önce ile bir arada bulunamayacağı bir sonralıkla varlığından sonra olurdu..ve öncüllerin devamı..".Bu daha önce geçmişti.Yine,"Eğer âlem yokluk bulsaydı,ya onun yok olmasıyla birlikte Ṣâni'i de yok olurdu,oysa bu ittifakla geçersizdir;veya âlemin yok oluşundan sonra Sâni'i varlıkta devam ederdi,varlıkta devam etmesi durumunda,ya sonlu miktarda yahut ta sonsuz miktarda devam ederdi..ve öncüllerin devamı..".

Onlar üçüncü delillerinde şöyle derler:"Eğer âlem yokluk bulsaydı,bundan sonsuz zamanlarda Mutlak Cömert'ten cömertliğin ayrılması gerekirdi,oysa bu cömert olanın gerçekliğine uygun düşmez".Buraya bakalım,çünkü âlemin yokluğa gitmesinden ötürü O'nun cömertlikten kesilmesi gerekmez.Bu ancak bu âlemin yerine,bu âlem gibi bir âlem var olmazsa gerekir.Bu âlemin yok olmasından da bu sonucun çıkması gerekmez.Eğer,"Eğer bu âlemin yerine bir başka âlem bulunursa

âlem yok olmuş olmaz, çünkü o da bir âlemdir. Zaten yukarıda geçtiği üzere âlemden kasıt, Yüce Tanrı'nın dışındaki her şeydir. İmkânsız olduğu söylenen, âlemin yokluğa gitmesi, onun tamamiyle yokluk bulmasıdır, yoksa onun bir kısmının yokluk bulmasını câiz görmek konusunda tartışma yoktur, bilâkis tartışma, onun devamlı olmasında ve sürekliliğindedir" dersen, ben de "Onların iddiaları, şu gerçek âlemin bütünüyle yokluk bulmasını câiz görmemeleridir. Bu iddiaları da söylendiği şekilde cevaplanır" derim.

Yine (-âlemin kıdemine dâir-) dördüncü delil de burada geçerlidir. Ancak, eğer çıkarım özsel imkân üzerine kurulursa geçerli olur, ama çıkarım isti'dâdî imkân üzerine kurulursa geçerli olmaz. Zaten isti'dâdî imkânın âlemin bekâsı ve yokluk bulmasının imkânsızlığıyla bir ilgisi yoktur.

Birinci delile gelince, onun burada geçerliliği yoktur, ancak bu delil, bizim anlattığımızdan başka türlü anlatılırsa o başka. Biz bu anlatımı, bildiğin ve tekrara hâcet olmadığı üzere, sözkonusu delillere itiraz şekillerini ve hükümleri ifâde etmekte en olgunu olduğundan dolayı seçmiştik.

Biz onlara, ebedîlik konusuna en uygun olanı anlatıyoruz ki, bu anlatım da üç yönledir:

Birinci yön:

Galenos'un(1) şöyle söylediği aktarılmıştır: "Eğer

---

(1) Galenos, İslam Dünyasında Câlînûs: "..hekim, filozof, mantıkçı

Güneş yok olmayı kabul etseydi,onda uzun zamanlar boyunca bir küçülme görülürdü.Yüksek (ʾUlvî) cisimlerin miktarlarını bildiren rasatlar gösteriyor ki,binlerce yıllık süreden beri böyle bir küçülme olmamıştır.Bu uzun sürede böyle bir küçülmenin olmaması Güneş'in "bozulmuyor" olduğuna delâlet eder".

Buna itiraz:

Bu delille onun istediği,eğer taraftarlarının da zannettiği gibi "Güneş'in yokluk bulmasının imkânsızlığı (ʾimtinâʿ)" ise,şartlının öncülünün (muḳaddem-i şarṭıyye) delâlet ettiği tartışma yeri zàten burasıdır.Tamamlanması düşünülse bile,bu,yokluk bulmanın gerçekleşmediğine delâlet eder,yoksa sözkonusu yokluk bulmanın imkânsızlığına delâlet etmez.Şüphe yoktur ki gözlem (olgunun) gerçekleştiğine veya gerçekleşmediğine delâlet eder,yoksa gerçekleşmenin zorunluluğuna veya imkânsızlığına delâlet etmez.Bu yüzden Galenos " "bozulmuyor" olduğuna (la tufsidu) delâlet eder" dedi,yoksa "bozulma kabul etmez" demedi.Güneş'in bozulmasının gerçekleşmemesi

---

ve doğa bilgini.Ölüm yeri ve tarihi kesin olarak bilinmiyorsa da M.S.201'de yaşamakta olduğu sanılmaktadır.Stoacı filozof olup Orta Çağ tıbbının ünlü isimlerinden biridir. Özellikle İslâm Dünyasında hekim olarak çok büyük bir ün kazanmıştır.(İbn Cülcül,Tabakât al-ʾAṭıbbâʾ va'l-Ḥukamâʾ,Tahkik:F.Sayyid,2.bs.Beyrut,1985,s.41-50;C.Sena,Filozoflar Ansiklopedisi,İstanbul,1975,c.II,s.183-187).

durumunda ise onun delili tam olmaz.Çünkü onun neticesi İstisnâlı Bitişik Şartlı (Muttasıladan İstisnâî Şartî) kıyastır(1) ve onun tâlîsinin karşıtının istisnâsı da böyledir. Eğer Güneş yokluk bulanlardan olursa küçülür,fakat küçülmedi. Bu gibi önermelerde çıkarımın sonuç vermesinin şartı,Bitişik Şartlının öncülünün,tâlîsinin gereklisi olmasıdır.Oysa burada bu öncül doğru değildir,yani öncül olmaya uygun değildir.Çünkü bir şeyin yokluk bulmasının sadece küçülme yoluyla olması gerekmez,birdenbire yok olan birçok şey vardır.Mümkündür ki Güneş ikinci şekilde yok olanlardan olsun.Şeyin yokluk bulmasının sadece küçülme yoluyla olması niçin kabul edilsin?

Diyelim ki Güneş küçülme yoluyla bozulanlardandır,böyle olsa bile,bu durumda biz şimdiye kadar Güneşte küçülmenin gerçekleşmesi gerektiğini kabul etmiyoruz.Güneş küçülme yoluyla bozulsa bile, bundan, varlığının başlangıcından beri küçülmenin ortaya çıkması,gözlemlenmesi gerekmez.Çoğu zaman bir şeyin uzun süre gelişmesi gerekir,sonra onda küçülme başlar.Belki de Güneş zamanımızdan sonra uzun süre varlıkta

---

(1) Bitişik şartlı önermeler:"Eğer şartlı önermede mukaddem ve tâlînin olumluda birleşmeleri ve olumsuzda birleşmemeleri ile hükmolunursa "Bitişik Şartlı(Kazâyâ-i Şartıye-i Muttasıla)" denilir"(N.Öner,Klasik Mantık,s.53). İstisnâlı Kıyas,"sonucun aynının, yahut karşıt halinin (nakîz) öncüllerde hem şeklen hem anlam bakımından bulunduğu kıyastır".(a.g.e.,s.122);"tâlî" için bkz.burada s.30,1.not.

devam edecek ve bozulması yaklaştığı zaman da küçülmeye başlayacaktır.Bu kabul edilse bile,belki de Güneşte küçülme başlamıştır,ama onun bizden uzaklığı ve küçülme miktarının azlığı yüzünden bu küçülme bizce gözlenememektedir.Filozoflar Güneş'in hacminin Dünya'nın hacminin yüz altmış katından daha fazla büyüklükte olduğunu söylerler.Dünya küresinin kendisi büyük olmakla birlikte biz onu küçük bir miktar olarak görüyoruz.Eğer o,çevresinden,meselâ bir parmak eksilse bize nasıl görünür? Rasatların delâleti ise kesinlik yoluyla değil ama yaklaşıklık yoluyladır.

Eğer bir kimse "Biz onun küçülmediğini rasatla çıkarmıyoruz,bilâkis küçülme,felekler sözkonusu olduğu zaman iki imkânsız şeyden birini gerektireceği için bu neticeye varıyoruz.Bu iki imkânsız şeyden biri "doğru hareket" diğeri de "boşluk"tur.Çünkü küçülme,ancak cisimden bir parçanın eksilmesiyle olur.Eğer bu eksilme bu parçanın diğer parçalardan ayrılmasıyla ve başka bir uzama (ḥayyiz) geçmesiyle olursa bir şeyin yeni uzamına geçmesi geçenlerin doğru hareketini gerektirir,bu geçiş olmazsa bundan da boşluk gerekir" derse biz deriz ki:"Ne mutlak olarak,ne de felekler hakkında o ikisinden birinin imkânsızlığını kabul etmiyoruz.Bu ikisi hakkında ileri sürülen deliller sağlam değildir".

İkinci yön:

Onlar "Âlem yok olmaz" derler.Çünkü âlemi yok edici

bir sebep düşünülemez.Varlıktan sonra yok olmaya gelince, zorunlu olarak bu yok olmanın bir sebepten dolayı olması gerekir.Böyledir,çünkü onun sebebinin bir kadîme dayanmaması câiz olmaz,yoksa sebepler teselsül eder.Eğer kadîme dayanırsa bu yokluğun özü gereği mûcip olması câiz olmaz,yoksa var olarak farzedilen varlık muhal olur.Öyleyse sebep,kaçınılmaz şekilde,kadîmin irâdesi olmalıdır.Bu da muhaldir,çünkü irâde,eğer hâdis olursa kadîm değişime uğramış olur,bu ise muhaldir,aksi takdirde kadîm ve irâdesi bir tek sıfat olur ve irâdenin taalluk ettiği şey yokluktan varlığa ve varlıktan yokluğa değişir.Ma'lûlün tam illetinden geri kalmasını gerektirdiği için bu da muhaldir.Kadîm bir irâdeyle hâdisin varlığa gelmesinin imkânsızlığı hakkında söylediklerimiz bundan daha güç problemler arzetmekle beraber yokluğun muhalliğine delâlet eder.Bu güçlük te,zorunlu olarak,kendisine irâde taalluk eden şeyin (-burada yokluk-) fâilin eseri olması, ve fâilin eserinin de en düşük derecesinin bile varlığı olan bir şey olmasıdır.Oysa âlemin yokluğunun varlık cinsinden bir varlığı olamaz ki,ister özü gereği mûcip olsun,ister muhtâr olsun,bir fâilin eseri olduğu söylenebilsin.

Birinci probleme cevap:

Daha önce,hâdisin Muhtâr Kadîm'den sudûru imkânı üstüne olan açıklamalarımızdan,-ki burada bunları tekrara gerek yok-,birinci problem anlaşılmıştır.

Daha güç olan öteki probleme cevap:

Özellikle hâdis yokluğun fâilin eseri olmasının imkânsızlığını ileri süren söz geçersizdir. Onlar, mümkünün iki taraftan birinin, yâni varlığının ve yokluğunun gerçekleşmesinin ancak mümkünün zâtının dışında bulunan bir sebep yüzünden olabileceğini söyler ve bunda da zarûret iddia ederler. Öyleyse mümkünün yokluğu, eşit olarak, ister aslî yokluk olsun, isterse târî yokluk (geçici, extrinsèque yokluk) olsun bir şeyden etkilenmiş olur, eserden sadece bunu anlıyoruz.

Eğer derlerse ki, "Sebep fâilden daha geneldir, öyleyse herhangi bir sebebe ihtiyaçtan fâile ihtiyaç gerekmez", biz şöyle deriz: "Yokluk, ögesel tözlere (ʿunsurî cevher) ve arazlarına gelir, fakat bir fâilden sudûr yoluyla değil, bilâkis onun varlık şartlarının ortadan kalkması (ʾintifâʾ) sebebiyle gelir. Eğer bir şeyin varlık şartı ortadan kalkarsa o şeyden varlık da zarûretle ortadan kalkar. Burada, bu tesir için yokluğun gelmesi fâildir.".

Bunun açıklaması: Kararsız arazların, bir araz olmaları bakımından zâtları zâten bekâ kabul etmez, bilâkis onların zâtlarına gerekli olan, varlıklarından hemen sonra yokluğu kabul etmektir. Meselâ, başka bir şeyle değil ama zâtları üzerine gelen yoklukları sebebiyle hareket gibi. Onlardan bir bütün, -belirli devirler gibi-, bir şeyin varlığının veya bekâsının şartı olabilir, eğer bu bütün zâtı gereği sona ererse bu şey de zorunlu olarak sona erer. Âlemin yok olması böyle olmaz, çünkü bu arazların zorunlu olarak kendileriyle

kâim oldukları bir mahalleri vardır,öyleyse mahal bu arazların varlık şartıdır,eğer mahallin varlığı arazlardan biriyle (araz cinsinden bir şeyle) şartlanmış olsaydı devir veya teselsül gerekirdi.

Biz deriz ki:"Eğer bir şeyin varlığı ve yokluğu,kendi zâtına nazaran eşit olsaydı o iki şeyden birinin gerçekleşmesi ancak dıştan bir şeyin,onun için "var olma durumu"nu tercih etmesiyle mümkün olurdu.Burada varlık ve yokluk uçları arasında fark yoktur.Burada müessirin tesirinin anlamı budur.Onun,müessirin bir eseri olması için bu tesirin tercihi gereklidir.Bu tesir müessire göre ister zâtça mûcip olarak olsun,ister ihtiyârla olarak olsun farketmez,eşittir.Eğer müessir,bir kişiyi "gören" kılarsa,bu "gören" olma,bunu gerektiren bir şeyin var olmasıyla uygun olduğu gibi,"gören" olmasından sonra,onu gerektiren bir şey olmasıyla da "kör" olması uygun olur.Akıl için,birinciden olmadığı gibi,ikinciden de kaçınma sözkonusu değildir.Onların söylediklerine göre fâilin anlamı "kendisinden bir şey meydana gelen şey"dir. Zâten siz yokluğun ve onun taallukunun bir sebeple gerçekleştiğini itiraf ettiniz,bu sebep te varlık şartının yokluğudur. Bu gerçekleşmenin o türden bir şey yüzünden gerçekleşmesi niçin caiz olmasın?Ve niçin birinci değil de ikincinin mevcut olarak gerçekleşmesi gereksin? Bunun için mutlaka bir açıklama gerekir.

Eğer siz "müreccihe ihtiyaç duyuran sadece imkândır" derseniz sizin,mümkünün ezelî yokluğunun da müessirin eseri olduğunu kabul etmeniz gerekir.Eğer,"eser","müessir","fâil" kavramlarını kullanmaktan kaçınırsanız,bu ibâreleri ancak "sebep olan"(müsebbib)ın bulunduğu durumda kullanırsanız bunda tartışma yoktur,çünkü amaç lâfızları,sözcükleri ve isimleri düzeltmek değil,tersine,hakikat ve anlamları açıklamaktır.

Yokluğun,fâilin eseri olmasının uygun olmayacağı kabul edilse bile,yine de şeylerin yokluk bulması konusunda söylediğimiz gibi âlemin devam etmesi şartının yok olmasıyla âlem yok olurdu.Burada devir veya teselsül gerekmez.Devir,eğer, bir mahal başka bir mahallin varlığı için,veya bir araz başka bir arazın var olması için,veya bunların bekâsı diğerlerinin bekâsı için şart olsaydı gerekirdi.Oysa bu gerekli değildir.Mahallin varlığının bu tür şeylerin her biri için "varlık şartı" olması câizdir,yoksa onların bekâ şartı değil.Çünkü onlardan herhangi birinin varlığı mahallin asıl varlığının değil de bekâsının şartı olursa mahallin bâkî olması düşünülemez,onlardan biri var olduğu zaman mahal,şartı gerçekleşmiş olduğu için bâkî kalır,öyleyse âlem de bâkî kalır,bütün sona erdiği zaman bekâ şartı yok olduğu için mahal yok olur,öyleyse âlem de yok olur.

Üçüncü yön:

Âlemin kadîm olduğunun herhangi bir kanıtla sâbit

olması ile yokluğa gitmesinin imkânsızlığı ispat edilmiş olmaz,-birinci delildeki gibi ve geçtiği üzere isti'dâdî imkân konusunda olduğu gibi-.

Sonra deniyor ki,"Kıdemi sâbit olursa yokluğa gitmesi imkânsız olur".Buradaki mülâzemete bakalım:Eğer kadîm "vâcip" ise onun yokluk bulmasının imkânsızlığı açıktır.Eğer "mümkün" ise teselsülü kaldırmak için,onun,özü gereği zorunlu varlık olan bir fâile ulaşması gerekir.Onun fâilinin,geçtiği üzere,kadîmin muhtar fâile dayanmasının imkânsızlığı yüzünden muhtâr olması câiz değildir,öyleyse o özü gereği mûcip olur. Eğer onun mûcip oluşu,onun için şartsız olursa mûcip oluşun yok olmasından vâcibin yokluğa gitmesi gerekir,ve bu,gerek geçersizlik ve gerekse lüzûm olarak açıktır;eğer şartla olursa kaçınılmaz şekilde bu şartın,kadîmin hâdise dayanmasının imkânsızlığı açık olduğundan,kadîm olması gerekir,bu durumda sözü bu şarta naklederiz,eğer onun vâcipten sudûru bir şartla veya bir şartla olmayarak ise -böylece vâciple âlemin arasında vâsıta olmayan bir şarta ulaşılır-,bu durumda âlemin yokluğa gitmesi Vâcibin yokluğa gitmesini gerektirir.Bu lâzımın muhal oluşunda şüphe yoktur,öyleyse melzûmu da muhaldir,bu melzûmun melzûmu da -ki,ilke olarak farzedilen Kadîmin yokluk bulmasıdır--,muhaldir,istenen de budur.

Buna cevap:

Kadîmin,muhtârın eseri olmasının imkânsızlığını kabul

ettikten sonra, daha önce âlemin kıdemi üzerine olan delillerinin birçok yönden bozukluğunu açıkladığımız üzere, görülüyor ki, bu çıkarımın da kuruluşu "bozuk"(fâsid) üzerinedir ve bu yüzden bu çıkarım da bozuktur.

ÜÇÜNCÜ BAHİS

YÜCE TANRI'NIN ÂLEMİN ṢÂNİ'İ VE FÂİLİ OLDUĞUNA DÂİR SÖZÜMÜZÜN "HAKÎKAT" YOLUYLA OLUP OLMADIĞININ AÇIKLAMASI

Dehrîler (materyalistler) hâriç, bütün akıllı kimseler âlemin bir fâili ve Sâni'inin bulunduğu ve âlemin bu Sâni'in bir mef'ûlü ve masnû'u[1] olduğu düşüncesinde uyuşurlar.

Din sâhipleri bu iki sözcüğün hakîkî sözlük anlamında alınmalarını isterler. Zâten fi'l ve sun' ve diğer geçişli fiil sîygalarının anlamları Sözlük Bilimi'ne konu olmuştur. Sözlükte fi'l ve sun''un anlamı "kasıt"la ve "irâde"yle bir şey meydana getirmektir. Din sâhiplerine göre âlemin Var Edicisi serbestçe isteyendir, muḥtâr mürîd'tir. Öyleyse mef'ûl ve masnû'un hâdis olması gerekir, çünkü daha önce geçtiği üzere kadîm olan şeye irâde taalluku düşünülemez.

Felsefecilere gelince, onlar, bu sözlere hakîkî anlamlarını yüklemezler. Çünkü onlar âlemin Var Edicisi için irâde ve iḥtiyârı kabul etmezler, tersine sudûr etmemesinin aklen imkânsız olması yüzünden, âlemin, Var Edicisinden "vucûp" yoluyla

---

(1) "Mef'ûl", üzerine fiil terettüp eden, yâni bir fiil sonucu olan şey, "yapılan şey" denebilir; "masnû'" da üzerine "sun'" "yapma" terettüp eden, yani sun'=yapma sonucu olan şey, buna da "yapılan şey" denebilir.

sudûr etmiş olduğuna inanırlar.Böylece âlemin Var Edicisini kendilerinden ihtiyârsız ve kasıtsız eserler çıkan cansızlar derecesine indirirler.Ateşten sıcaklık çıkması,sudan rutûbet hâsıl olması gibi.Böyle yapmakla onlar Tanrı'ya lâyık olduğu yeri vermemiş olurlar.Böylece onlar mürîd (isteyen,irâde eden) olmayana Sâni' ve Fâil,ve murâd (istenmiş,irâde edilmiş) olmayana da masnû' ve mef'ûl adını verirler."Kadîm" sözüne gelince,bu,onlara göre,ya bir hatâdır veya istiâre yoluyla mecâzdır ve onlar nazarında ikincinin birinciye terettübü,illetin fâile,ma'lûlün mef'ûle benzetilmesine dayanır.Yine "kendisine benzetilen"i "benzetilen" yerine kullanmaya,yani illeti fâil ve Sâni' yerine ve ma'lûlü mef'ûl ve masnû' yerine kullanmaya dayanır.

Eğer,"Sizin fiil'in özelliklerinden biri olarak söylediğiniz "irâdeyle olma" doğru değildir,yoksa bizim "tabiatı gereği fiil" sözümüz "ihtiyârla olmayarak ihtiyârla fiil" demek olacağından çelişik olur.Yine "ihtiyârla fiil","ihtiyârla olarak ihtiyârla fiil" demek olacağından ikinci birincinin tekrarı olur.İki netice de geçersizdir,melzûmları da geçersizdir.Fiil "tabiatı gereği olan"la "irâdeyle olan"ı kapsayan bir cinstir" denirse biz şöyle deriz:"Birincide ileri sürülen çelişiklik,eğer söz "hakîkat" yoluyla kullanılmış olursa gerekir,oysa burada öyle değildir.Burada "fiil", anlamının bir parçasında (cüz') kullanılmıştır.Şunu demek istiyorum,"mutlak" "meydana getirme","var etme","ihtiyârla"

"var etme"den daha geneldir.Dilde mecâz konusu geniş bir konudur.Bu,"Taş aşağıya hareket etmek ve merkeze düşmek ister" demek gibidir.Yüce Tanrı şöyle buyurmuştur:"..derken orada yıkılmak isteyen bir duvar buldular"(1).İrâde ve istek,ancak kendileri hakkında "ilim"(bilme) sözkonusu olanlar hakkında tasavvur olunabilir.İkincideki "tekrar"ın geçersizliği ise bundan amaç sadece te'sîs ise sözkonusu olabilir,bununla da "anlam ifâde etme"yi kastediyorum.(2) Ancak bununla bir amaç, kasıt ifâde eden anlam belirtilmesi kastediliyorsa bunda bir bozukluk yoktur,bilâkis bu güzel konuşma gereğidir.

Eğer şöyle denirse:" "Fiil" sözünün ve geçişli fiil sîygalarının irâde sözkonusu olmayan yerlerde kullanılması Arap dilinde ve örf ehlinde yaygındır.Şâir şöyle der:

"İki göz,Allah "var olunuz" dedi ve var oldular
"O ikisi bedenlere közün yaptığını yaparlar".

Araplar şöyle söylemişlerdir:"Soğuğun başlangıcından ve sonundan korunun,çünkü o,ağaçlara yaptığını sizin bedenlerinize de yapar".Yine şöyle denilmiştir:"Bahar soğuğundan yararlanın, çünkü o,ağaçlara yaptığını bedenlerinize de yapar".Ve yine "ateş yakar","kılıç keser","ekmek doyurur","su kandırır" denir.Bunun gibi sözler örfte çoktur.Anlam yüklemekte ilke

---

(1) Kur'ân,XVIII/77 (Kehf Sûresi,77.âyet).S.Ateş,"yıkılmak üzere olan" diye yorum eklemiş,ancak burada öne çıkarılmak istenen "isteme"nin kendisidir.(S.Ateş,Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli,Ankara 1980,s.301)

(2) "Te'sîs"in "anlam ifâde etme" anlamına olduğu hk.Tahânevî, Keşşâf,I.s.73.

hakikattır,bunun bütünüyle delilsiz olarak mecâza yüklenmesi kabul edilmez".

"Evet" deriz,"böyle olurdu,eğer bu yükleme delilsiz olsaydı.Fakat burada Arap dili üstâdlarının tasrîhleri gibi gerçek deliller vardır."Kesme"yi bıçağa,"öldürme"yi kılıca, "kandırma"yı suya isnât etmek ve bunun gibi isnatlar mecâzî isnât kabîlindendir,yani fâil olmayana fiil isnâdıdır.Sözkonusu fiiller için sözkonusu şeylerin âlet olduklarında bütün akıl sahipleri uyuştukları gibi,fiilin âleti ile fiilin fâili arasındaki fark üzerinde de uyuşurlar.Onlar,bu şeylerden fiili kaldırmanın (nefy) uygun düştüğü yerde "kesme"yi bıçağın yapmadığında,bilâkis bıçağı kullanan şahsın yaptığında da uyuşurlar.Öteki âletlerde de böyledir.Bununla istidlâl olunan "fiil"in,"irâdî olan" ve "gayr-ı irâdî olan" konusunda dil bilginlerinin,sadece "bir şey meydana getirme (ihdâs)" ile yorumladıkları "fiil"den daha genel oluşuna gelince,bunun bozukluğu açıktır,çünkü "ihdâs" da onlar nazarında "irâde" ile belirlenmiş olan şeylerdendir".

Eğer,"Biz "fiil"i "irâdeyle olan"la belirlemiyorsak ta onu,şartların ve âletlerin sıfatını da içine alacak şekilde genellemiyoruz,"fiil"in anlamı "etki etme"dir,oysa şartların şarta bağlı olan (maşrût) üzerinde etkisi yoktur" denirse, biz şöyle deriz:"Eğer etkiyle,eserin ihtiyârla varlığa gelmesini kastediyorsanız bunun uygunluğu kabul edilir,eğer onunla

bir şeyin muhtaç olduğu şeyin bazısında değil de bazısında bulunan -ki,birincisini fâil,ikincisini âlet veya şart diye adlandırıyorsunuz- başka bir anlam kastediyorsanız bu anlam açık değildir,bunu açıklayın ki üstüne konuşabilelim.Oysa biz, ısının ateşin cirminden hâsıl olması ile ateşe yakın olması yüzünden ateş sebebiyle sudan hâsıl olması arasında bir fark görmüyoruz.Oysa siz ateşi birinci durumda fâil sayıyorsunuz, ama ikinci durumda fâil saymıyorsunuz.Birincide ısının ateşten ayrılmasını mümkün saymamak ve ikincide mümkün saymak şeklinde bir fark görmek yararsızdır.Çünkü siz fâilin eserden (mef'ûl) ayrı olması (infirâd) gerektiğini şart koşmuyorsunuz ve onun bazı şartlarının bulunması gerektiğini câiz görüyorsunuz".

Eğer,"Biz de o ikisi arasında ayırım yapmıyoruz.Ateşin, ısının fâili olduğunu söylüyorsak bunun,sadece "kolaylaştırma (musâhala)" yoluyla böyle olduğunu söylüyoruz.Yoksa biz,bütün ögesel hâdislerin fâilinin Mebde-i Feyyâz olduğunu söylüyoruz" denirse,biz,"Öyleyse biz,sizin sanınız üzere Mebde-i Feyyâz ile ateş arasındaki fark konusuna geçeriz" deriz."Siz,niçin, ikinci (ateş),ısıya daha yakın ve ısı onun gereklisi olmakla birlikte "İkinci değil,ilki fâildir" diyorsunuz? Oysa ısının ateşe bağlı olması Mebde'e bağlı olmasından daha açıktır". Eğer farkın,Mebde'in ısı bilincine sâhip olması,ama bu bilincin ateşte bulunmayışı olduğu söylenirse biz,"Sizin bu sözünüzden,insanın,sağlığı,hastalığı,uzunluğu,kısalığı vbg. şeyle-

rinin fâili olması gerektiği çıkar,çünkü insanın bunlar hakkında bir bilinci vardır.Bunlar fâile muhtaçtır ve o insan bunların bilincine sâhiptir.Öyleyse Mebde' ile o insan arasındaki fark nedir?" deriz.

Muhâkemât yazarı(1)," "tesir"in anlamı,müessir yok olduğunda yok olacağından ve müessirin varlığı bulunmaksızın var olması muhal olacağından tesir,kendisi için var olan müessiri ve müessire bağlı olanı tâkip etmedir (istitba')" der.Ama bu bir bilgi vermez,çünkü bu bağlı olma durumu,ister tam ister eksik olsun,ister fâilî olsun ister olmasın bütün illetlerde gerçekleşir.Hattâ şartlarda ve âletlerde de böyledir.Eğer bu bağlı olma (taalluk) sadece"tâkip etme"nin yorumuna atfedilirse bozukluk aynen devam eder.Aksi takdirde "tâkip etme"den amaç, eserin ondan hemen meydana gelmesi için "tam mûcip gerektirme" ise,az önce söylediğimiz gibi "fâil"de bu öne sürülmüş değildir.Eğer bunun dışında bir şey ise,suyun sıcaklığına nisbetle etki ateşte yok olmaz.

---

(1) "Kitâb al-Muhâkamât veya tam adıyla Kitâb al-Muḥâkamât bayn al-İmâm va'l-Naşîr,(İstanbul,1290,Kahire,1290,krş. Sarton,Introduction,III,629-630),al-Tahtânî adı ile ma'rûf Kutb al-Din M.b.(M.) Mahmûd al-Râzî al-Tahtânî(öl. 766/1365)'nin en meşhur eseridir(Bkz.GAL II,s.271).Kutb al-Din Râzî Kutb al-Din Şirâzî'nin talebesidir.İbn Sînâ'nın al-İşârât'ı üzerine F.Râzî ile Nasîr Tûsî arasındaki tartışma hakkındaki görüşlerini ihtiva eden bu kitabı yazmaya onu hocası teşvik etmiştir(İsl.Ans.K.Şîrâzî mad.).Bu eserin de şerh ve hâşiyeleri mevcuttur(GAL I,s.816)."(A. Aslan,Kemal Paşa-zade Tehafüt Haşiyesi çev.,Ankara,1987, s.58,not 28;Goichon,Livre des Directives et..,Paris,1951, s.73).

Eğer denirse ki,"Onlar,Yüce Tanrı için irâdenin varlığını kabul ederler.Söylendiğine göre onlar "isterse yapar istemezse yapmaz" anlamında "Yüce Tanrı muhtâr fâildir" derler. Ama şartlı önermenin (Şartıyye) doğruluğu,öncülünün varlığını ve yokluğunu gerektirmez.[(1)] Birinci şartlının öncülünün âlemin varlığına nispetle meydana gelmesi süreklidir,ve ikinci şartlının öncülünün meydana gelmemesi süreklidir.Öyleyse Yüce Tanrı hakîkatte âlemin fâili olur.Bu yüzden onlar,kendilerine göre "Sâniʿ", ittifakla, "irâdesi bulunan" olmakla beraber Yüce Tanrı'ya Ṣâniʿ adını verirler".

Biz şöyle deriz:Onlardan aktarılmış olan bu söz tahkik edilmemiş bir sözdür.Çünkü irâde ve ihtiyârla meydana gelen şeyin,fâilin zâtına nazaran varlığı da yokluğu da uygundur. Eğer,şartlının birinci öncülünün meydana gelmesinin sürekliliği ve ikinci öncülünün meydana gelmemesi ile bu ikisinin çelişiğinin gerçekleşmesinin uygunluğuyla birlikte bu ikisinin sürekliliği anlaşılırsa,bu,onların daha önce açıklamış oldukları üzere ,Tanrı'dan âlemin meydana gelmemesinin uygun olmaması yüzünden Yüce Tanrı'nın,âlemin özü gereği mûcip fâili ve Sâni'i olması düşüncesine aykırıdır;eğer bundan,bu ikisinin çelişiklerinin imkânsızlığına rağmen bu ikisinin devamlı oluşu kastedi-

---

(1) Şartlı önerme,mesela "Her ne zaman Güneş doğarsa gündüz olur" gibi önermelerdir.Bu önerme doğrudur,yani Güneş doğarsa gündüz olur.Ama bu önerme Güneş'in doğup doğmadığını bildirmez.İmdi,yukarıdaki şartlı önerme,alemin varlığını Tanrı'nın isteyip istemediğini belirtmez.

lirse bu durumda irâde ve ihtiyârın hakikatı sözkonusu değildir, tersine bu sadece "söz"den ibârettir. Yine irâdenin bağlı bulunduğu şeyin (müteallak) hâdis olması gerekir, halbuki onlar nazarında âlem kadîmdir.

Öyleyse filozoflardan aktarılan bu sözler sadece saptırma ve karıştırmadır. Onların Yüce Tanrı'ya Sâni' adını vermeleri sadece mecâz yoluyladır.

Yine onların Yüce Tanrı'ya yaratma, meydana getirme vbg. şeyleri isnât etmeleri de sebebe fiil isnâdı gibi mecâzîdir. Zâten Yüce Tanrı onlar nazarında ihtiyârla olsun veya ihtiyârsız olarak olsun, bütünüyle âlemin fâili değildir. Tersine âlemin bir kısmının fâilidir, bu kısmın dışında âlemin diğer sonsuz parçalarına göre Yüce Tanrı, tesiri bu parçalara ulaşmayan uzak sebeptir. Bak, onlar evrenin Sâhibini, mülkü ve melekûtuna tasarruftan nasıl azlediyorlar? Yüce Tanrı bu zâlimlerin söylediklerinden münezzehtir, O yücedir, büyüktür.

Bu konu, onların âlemin nasıl varlığa gelmiş olduğu hakkındaki yanlış sanılarının açıklanmasıyla daha iyi anlaşılır:

Özü gereği Vâcibu'l-vucûd olan İlk Mebde'den sudûr etmiş olan Akıl'dır, yani uzamsız "mümkün"dür (mümkün gayr-ı mütehayyiz), bu bir uzama hulûl etmiş te değildir ve fâilliğinde cismânî bir âlete ihtiyaç duymaz. Sonra bu akıldan ikinci bir akıl ve Nefs-i Nâtıka, yani uzamsız olan ve uzama hulûl de

etmemiş olan "mümkün" sudûr etmiştir, bu mümkün fiilde bulunmakta cismânî bir âlete muhtaçtır; ve bu nefsin kendisi üstünde tasarrufta bulunduğu cisim yani Dokuzuncu feleğin cirmi, yani En Yüksek feleğin cirmi sudûr etmiştir. Bu akıldan Üçüncü Akıl, İkinci nefs ve başka bir cisim, yani Sekizinci feleğin cirmi yani sâbit yıldızlar feleğinin cirmi sudûr etmiştir. Bu akıldan da dördüncü akıl, üçüncü nefs ve başka bir cisim Yedinci feleğin cirmi, yani gezegenlerin en yükseği Zühal feleği sudûr etmiştir. Bu süreç Dokuzuncu akıla ulaşılıncaya kadar böyledir. Dokuzuncu akıldan Onuncu akıl, Dokuzuncu nefs ve bir cisim sudûr etmiştir. Bu cisim İlk Feleğin cirmidir, en aşağı gezegenin, yani Ay feleğinin cirmidir. Bu akıl Fa'âl Akıl (al-'Akl al-Fa'âl, Hep Etkin Akıl) diye, ve bu feleğin sonsuza kadar feleksel hareketler ve bu hareketlere tâbi özel durumları istidâtlar aracılığıyla madde âlemine ögesel sûretleri, nefsleri ve arazları irâdî olarak vermesi yüzünden Mebde-i Feyyâz diye adlandırılır. Onların bu şekilde düşünmelerinin dayanağı onların şu sanılarıdır: "İlk Mebde'" "bütün bakımlardan birdir" ve "Bir'den sayıca çok olanın sudûr etmesi mümkün değildir". O halde İlk Mebde'den ancak bir tek ma'lûl çıkar bu da İlk Akıldır. Onun, mebdeini, nefsini ve mümkün varlığını düşünmesiyle olmak üzere, onun için bazısı bazısından daha şerefli üç itibâr, ve üç bakım (cihet) vardır. Uygun olan da şerefli olandan şerefli olanın çıkmasıdır. Ondan, mebdeini düşünmesi bakımından İkinci Akıl, nefsini düşünmesi bakımından bir nefs ve imkânını düşünmesi bakımından da bir cisim çıkar. Böylece akıllar, nefsler ve adı geçen diğer cisimler çıkar.

Bil ki onların bu konudaki sözleri karışıktır. Zaten kanıtlı bir temele dayandırılmış olmayan her şey de böyle karışık olur. Onlar İlk Akıl'ı kâh üç "bakım" sahibi kılarlar, fakat bazıları söylediğimiz gibi bu üç bakımı kabul ederken bazıları da bunların, onun "varlığı", "varlığının vucûbu" ve "varlığının imkânı" olduğunu söyler ve akılın, nefsin ve felek cirminin ondan, bu bakımlardan bir düzen üzere çıkmasını bu bakımlara dayandırırlar; İlk Akıl'ı kâh iki "bakım" sahibi kılarlar ve "ondan çıkan ikidir" derler. Filozoflardan iki "bakım" kabul edenlere göre bu iki bakım onun "varlığı" ve "imkânı"dır. Varlığı bakımından ondan akıl çıkar, imkânı bakımından felek çıkar. Bazısı da der ki, "Bu iki bakım "varlığını düşünmesi" ve "imkânını düşünmesi"dir". Çıkma olayı söylendiği gibidir. Onuncu akıl müstesnâ bütün akıllar böyledir; kâh İlk Akıl'ı dört "bakım" sahibi kılarlar: "İmkânı", "varlığı", "başkasıyla zorunluluğu", ve bu "başkayı düşünmesi".

Düşünen bir kimseye onların bütün bu konulardaki karıştırmaları gizli değildir. Onlar İlk Mebde'in bütün bakımlarca tek olduğu hakkında dikkate alınacak bir şey söylememişlerdir. Onların Yüce Tanrı'nın Zâtına zâit sıfatları olmadığına dayanarak, eksik olmakla birlikte yaptıkları çıkarıma göre, daha sonra üzerinde durulacağı üzere "birlik"e bu anlam verilmez.

Onların "Birden ancak bir çıkar" sözüne gelince, onlar bu söz üzerine birkaç bakımdan çıkarım yapmışlardır. Bu bakım-

ların dayanaklarını ve onların bu önemli konuları neyin üstüne kurduklarını göstermek için burada ayrıca açıklıyoruz.Bu açıklama iki bakımdandır:

Birincisi:

Eğer Hakîkî Bir'den iki şey çıksaydı,o iki şeyden her birinin kaynağı ve birinin "kaynaklık"ı ötekinin "kaynaklık"ından başka olurdu.Çünkü Hakîkî Bir bu ikisinden her birini, diğerini düşünmeksizin düşünür,böylece Hakîkî Bir'de çokluk gerekirdi.Oysa bu farzedilene aykırıdır (hulf).İki "kaynaklık" kabul edilirse,o ikisinden her biri zâtının aynı ise iki muğâyir hakikatı olması,ve birin iki olması gerekir,oysa her ikisi de muhaldir.Bu ikisinden her biri O'na <u>dâhil</u> ise terkip gerekir ve bütün bakımlardan bir olmaz.Eğer bu ikisinden her biri O'ndan <u>hâriç</u> ise her birinin kaynağı iki "kaynaklık"tan olur, bu durumda sözü iki muhalden biri gerekinceye kadar iki kaynaklığın iki kaynaklığına naklederiz.Bu iki muhal,şartlı iki önermenin iki sonucu (tâlî) veya teselsüldür.O ikisinden her biri diğeriyle aynı olursa bu durumda o çıkan diğer çıkan olur,dâhil olursa terkip gerekir,hâriç olursa üç şeyden biri gerekir;biri dâhil diğeri hâriç olursa öteki iki muhalden biriyle terkip gerekir.Oysa çikanın Bir olması durumunda onun kaynaklığı fâilin aynıdır ve bundan da muhal bir şey gerekmez.

Buna itiraz:

"Kaynaklık" itibârî,izâfî bir şeydir,hâriçte gerçekliği

yoktur.Kaynaklığın sayısının artması Hakîkî Bir olmaklığa ters düşmez.Bu durumda biz o ikisinin hâriç olduğunu seçeriz ve o ikisinin bir fâilden ve bir kaynaklıktan çıkması söz konusu değildir ki, sözü o ikisinin kaynaklığına nakledelim.Öyleyse bundan muhal bir şey gerekmez.

Eğer "Farzedilene aykırılık gerekir,çünkü kaynaklık itibârî bir şey olsa bile "bakım"ın artmaması olarak yorumlanan Hakîkî Birliğe ters düşer,geçtiği üzere,itibârî bile olsa böyledir" denirse,biz,"Bu birliğe ters düşen,selbî veya izâfî olmayan itibârî sıfatların sayısının artmasıdır,birliğin yorumunda olumsuz itibârîlerden amaç ta budur,yoksa esasen Hakîkî Bir mevcut değildir,çünkü İlk Mebde',âleme göre özü gereği önce gelmekle ve onların düşüncesine göre zamanla birlikte olmakla -oysa bizce âleme mutlak öncelikle- vasıflanmıştır. Halbuki "önce gelmek" ve "birlikte olmak" izâfî ve itibârî iki vasıftır.Yine İlk Mebde',cisim,töz ve araz vbg. bir şey olmamakla vasıflanmıştır" deriz.

Eğer,"İzâfetler ve selbler Hakîkî Bir'e ârız olmazlar, çünkü bunlar aklî itibârî şeylerdir ve akıl dışında varlıkları yoktur.Onlar ancak "bağlanan" ve "kendisine bağlanılan" (muzâf-muzâf ileyh) ve "selbedilen" ve "kendisinden selbedilen"in düşünülmesiyle düşünülebilirler.Onların düşünülmesinde iki bağlanandan sadece birinin ve sadece kendisinden selbedilenin düşünülmesi yetmez.Hakîkî Bir,Hakîkî Bir olarak kalarak

şeylere muzâf, veya kendisinden bazı şeyler selbedilen olamaz, ancak, kaynaklığın hilâfına sayısı artmış "bakım"lar ve "itibâr"larla olabilir. Şüphesiz bu "bakım", bir akıl sahibinin onu ve hattâ onunla birlikte başka bir şeyi düşünmesinden önce Bir'in zâtında vardır" denirse, biz, "İzâfetler ve selbler, ister onu bir akıl sahibi düşünsün ister düşünmesin Bir'in zâtı bakımından vardır. Yoksa akılın, iki çelişiğin ortadan kaldırılması kâidesinden dolayı onun hakkında bu izâfetler veya selblerle hüküm vermesi doğru olmazdı. Bunun geçersiz oluşunda ise şüphe yoktur. Bu kabul edilse bile, izâfet ve selplerden kasıt, bu izâfet ve selblerin -"kaynaklık"ta zikrettiğiniz üzere- ona ârız olmalarının uygunluğu bakımıyla var olmaları olurdu" deriz.

Eğer, "Bu, izâfet ve selplerde uygun olmaz, çünkü bundan Mebde'in hakîkî bir sıfatla sıfatlanması gerekir, oysa bu bizce geçersizdir" denirse, biz, "Akıllı biri için, bir düşünenin düşüncesinden kat-ı nazar, hadd-i zâtında bu selp ve izâfetlerle onun hakkında hüküm vermenin uygun olması bakımından böyle olduğunda şüphe yoktur. Bu söylenenden, onun, hakîkî sıfatlarla sıfatlanması gerekse bile böyledir. Bu, sizin düşüncenizin geçersizliğine de ayrıca bir delildir" deriz.

Eğer, "Fâilde, başka eseri değil, ama, şu eseri var etmek için, bu eseri var etmeden önce bir "husûsiyet" bulunması gerekir, yoksa şu şeyi var etmesi başka bir şeyi var etmesinden daha uygun (evlâ) olmazdı, bu açıktır. Eğer Bir'in eseri bir

olursa bu husûsiyetin fâilin zâtı bakımından olması câiz olur. Ama Bir'in eseri birden fazla sayıda olursa bu husûsiyetin iki şeye âit olmaması gerekir,çünkü bir esere âit olan bir husûsiyet,zorunlu olarak diğer esere âit olan bir husûsiyetten başkadır.Öyleyse bu iki husûsiyetin , fâilin zâtı bakımından olması câiz olmaz,çünkü bütün bakımlardan Bir olan zâtın iki farklı husûsiyete sahip olması düşünülemez.Gayrı hasebiyle olması da düşünülemez,yoksa o Hakîkî Bir olmaz.İşte bizim "kaynaklık"tan kastımız bu husûsiyettir" denirse biz şöyle deriz: "Eğer "Fâilin,başka eseri değil ama şu eseri var etmek için bir husûsiyete sahip olması gerekir" sözünüzdeki "başka" sözüyle "mutlak olarak onun eseri olmayan"ı veya "husûsiyet"le belirli bir cüz'î husûsiyeti kastediyorsanız bu kabul edilir,ama bunun size bir faydası olmaz.Eğer "başka" ile bu cüz'î eserden başkasını ve "husûsiyet"le de "fâilden eserin çıkmasının uygunluğuna terettüp eden husûsiyetin mutlaklığı"nı anlıyorsanız, Bir'in zâtı itibârıyla kendisinden çıkmış iki şeye nazaran bir husûsiyete sahip olmasının imkânsızlığını kabul etmeyiz. Buna delil getirilmesi gerekir.Çünkü bu konuda bedâhet iddiası dinlenecek bir şey değildir.Bu kabul edilse bile,o iki şeyden biri için zâtı bakımından bir husûsiyete,diğeri için de itibârî veya selbî bir şey bakımından da başka bir husûsiyete sâhip olması niçin mümkün olmasın?".

Eğer "Hâriçte varlığı olmayan bir şeyin,bir eserin varlığının kaynaklığında etkisinin olması câiz değildir"

denirse biz şöyle deriz:"Varlığı olmayan bir şeyin,bir şeyin var olması için fâil olması mümkün değildir,ama fâilin fâilliğinde bir şart olarak etkisi olmasında ise bir imkânsızlık yoktur.Çünkü eserin varlığı sebebin varlığına bağlı olduğu gibi engel yokluğuna da bağlıdır.Oysa siz "husûsiyet" hakkında şöyle diyorsunuz:"Kesinlikle itibârî bir şey olmakla birlikte eserin varlığı bu husûsiyete dayanmaktadır",halbuki bunun hâriçte varlığı yoktur.Burada gerçekleşen,varlığa gelen için bu husûsiyet vardır.İlk ma'lûlün "imkân"ını,kendi zâtı için bir "bakım",başkasının varlığının "vucûb"unu,ondan,nefsin ve feleğin sudûru için bir "bakım" kılan kimse sizin grubunuzdan değil midir? Halbuki imkân ve vucûbun hâriçte varlıkları yoktur.Tersine imkân ve vucûp iki "aklî itibâr"dır.Bu kabul edilse bile fâilin,fâile göre o ikisinden birine nazaran zâtı bakımından bir husûsiyete,diğer şeyin kendisinden sudûruna nazaran da başka bir husûsiyete sâhip olması niçin câiz olmasın? O halde Bir,itibârî de olsa bir tek bakımdan gerçekleşmemiş bir şeyle, iki şeye nazaran bir husûsiyete sahip olmaz.Bilâkis o ikisinden birine göre sadece zâtı bakımından ,ve diğerine göre de başka bir var olan itibârıyle bir husûsiyete sahip olur.

Öyleyse buna göre bütün mevcut mümkünlerin fâili hakîkatte Yüce Tanrı olur.Onların söylemiş olduğu "O'ndan sâdır olan sadece akıldır ve diğer varlıklar Yüce Tanrı'dan değil Yüce Tanrı'nın dışında başka bir şeyden sâdır olmuşlardır" sözü doğru değildir.Bazıları bunu bertaraf etmek için şöyle söylemişlerdir:"Herkes bütün var olanların Yüce Tanrı'dan

sudûr ettiğinde ve varlığın mutlak olarak O'nun eseri olduğunda müttefiktir. Eğer onlar söylediklerinde esneklik gösterirler ve şartlara, arazlara ve tesâdüfî (ittifâkî) illetlere vbg. dedikleri gibi "bir şeyden sonra gelen"e ma'lûl derlerse, bu, onların meselelerini üzerine kurdukları şeye, kâideye ters düşmez".

Buraya bakalım: Çünkü, onların ögeler âlemindeki hâdisleri, göksel hareketler ve bunlara tâbi yerler ve gezegenlerin biribirleriyle ilişkisi vbg. hareketler yüzünden maddede hâsıl olan istidâtlar aracılığıyla Mebde-i Feyyâz diye adlandırdıkları Onuncu Akıl'a isnât etmeleri gayet açık bir şeydir. Eğer onlara göre her şey İlk Mebde'den çıksaydı bu hâdislerin hepsinde akılın aracılığını ne, hangi şey gerektirirdi? Halbuki İlk Mebde' bu hareketler sebebiyle kabûl eden (ḳâbil) istidâtların tamamlanmasından sonra onu var etmeye yeterli olurdu.

Yine onlar, eğer Bir'den, biri, zâtı bakımından ve diğeri ondan ilk sudûr eden itibârıyla olmak üzere iki şeyin çıkmasını câiz görmeyi kabul ederlerse, onların "Bir'den ancak bir çıkar" sözü ve bunu ispat etmek için çektikleri zahmetler ve bu konudaki tartışmaların hepsi ve dikkate değer neticeler hebâ olur, boşa gider. Ama filozoflar Hakîkî Bir'den iki şeyin çıkmasının kabul edilmemesi konusunda kendi söylediklerinin doğru kabul edilmesi gerektiğini ileri sürüyorlar ve bunu her konuda yapıyorlar. Halbuki filozofların Hakîkî Bir'den, biri

zâtı bakımından, diğeri ilk sâdır olan bakımından olmak üzere iki şeyin çıkmasında imkânsızlık görmemeleri, filozoflara karşı olanlara, her şeyin Yüce Tanrı'dan çıkmasının daha uygun ve daha kolay olmak bakımından, filozofların söylediği gibi bazı şeylerin Bir'in dışındaki şeylerden çıkmasından daha yakın olduğunu söyleme imkânı verir.

Onların "Bir'den ancak bir çıkar" sözü üzerine çıkarımlarının iki bakımından ikincisi:

Bunun anlatımı iki yolladır.

Birincisi: Hakîkî Bir'den A ve B çıkarsa Hakîkî Bir A'nın ve A-olmayan'ın kaynağı olur, çünkü B, A değildir. Yine B'nin ve B-olmayan'ın kaynağı olur, çünkü A, B değildir. Bu çelişkidir. Bunun bozukluğu ortadadır. Çünkü açıktır ki, A'nın sudûrunun çelişiği A'nın sudûr etmemesidir, yoksa A-olmayan'ın sudûr etmesi değildir. Bu şöyle demek gibidir: "Ateşten ısıtma ve ısıtma-değil kurutma (ısıtma-olmayan-kurutma-olan) çıktı". Burada çelişki ve birbirini nefyetme yoktur. Çelişki şöyle denirse olur: "Ateşten ısıtma çıktı ve ateşten ısıtma çıkmadı".

İkincisi: Deniyor ki, "Bir'den bir tek bakımdan A ve B çıksaydı, ondan bir tek bakından "A çıktı" ve ondan "A çıkmadı" sözümüz doğru olurdu, oysa bu muhaldir". Birincinin doğruluğu açıktır. İkincinin doğruluğuna gelince, Hakîkî Bir'den, bu bakımdan "A-olmayan B" çıktığı zaman, onların "O'ndan bir tek

bakımdan A çıktı ve A çıkmadı" sözü doğru olurdu. Oysa bu ikisi çelişiktir.

Bu anlatım, İbn Sînâ'nın, talebesi Behmenyâr'a[1] bu konuda delil istediği zaman yaptığı açıklamadır.

Buna itiraz:

Şartlı önerme, yani "O'ndan B sâdır olduğu zaman..vd." sözü doğru değildir. O'ndan bu bakımdan B'nin çıkmasından gereken şey, bu bakımdan O'ndan A'nın çıkmaması değildir. Bu, bilâkis "O'ndan öyle bir şey çıktı ki, bu şey, bu bakımdan A değildir" demektir. Bu, bizim, "O'ndan bu bakımdan A çıktı" sözümüzün çelişiği değildir.

Başka bir bozukluktan dolayı da bu gerektirme kabul edilmez. Birincinin lüzûmu kabul edilse bile buradaki çelişmeyi kabul etmeyiz. Çünkü bu iki önerme, iki mutlaktır, oysa iki mutlak iki mutlaktan biri doğru olmak lüzûmuyla kayıtlansa bile Mantık'tan bilindiği üzere çelişik olmaz. İmam Râzî şöyle demiştir: "Hayret verici bir şeydir ki, bir kimse koruyucu bir âleti öğrenmek ve öğretmek için ömrünü harcasın, sonra bu şerefli isteğine kavuştuğu ve onu kullanma yeri geldiği zaman bu âleti kullanmaktan yüz çevirsin ve çocukları bile güldürecek bir hatâya düşsün".

<u>İşârât</u> Şârihi[2] şöyle demiştir: "Bu hüküm, yani "Hakiki

(1) Behmenyar "İbn Sînâ'nın talebelerinden tahsil sahibi mecûsî bir şahıstır" (Kemalpaşa-zâde, <u>Hâşiya..</u>, s.282, 308).

(2) İbn Sînâ'nın <u>Kitâb al-İşârât va't-Tanbîhât</u>'ının İslâm Dün-

Bir, bir olması bakımından ancak bir tek şey gerektirir" sözü açıklığa yakın bir sözdür. Geçtiği üzere, hakîkî birliğin anlamı karıştırıldığından dolayı bu konu birçok kişi tarafından ele alınmıştır. Onun (-İbn Sînâ-) konuyu çıkarım şeklinde ele alışından amaç uyarıdır (tenbîh), yoksa bu gerçekten bir çıkarım değildir. Bu konuda yapılan itirazlar hiçbir anlam ifâde etmez".

Biz şöyle deriz: "Eğer bu hüküm bu konuyu anlatan "sözcükler"den anlaşılana yüklenmek istenirse bunun açıklığa yakın olduğunda, hattâ son derece açık olduğunda tartışma yoktur. Çünkü Hakîkî Bir'den "kendisinde"(fîhâ) ve "kendisiyle"(ma'ahâ) herhangi bir bakımdan çokluğun olmayacağı mücerret birlik anlaşılırsa, ister kabul edenlerin sayısınca olsun, ondan, çok'un çıkması düşünülemez. Fakat bu, esâsen faydasız karışık bir hükümdür. Zâten herhangi bir şeye yüklenen bu anlam ne hâriçte vardır, ne de akılda vardır. Sadece diğer farazî külliler gibi farzetme yoluyla vardır. Ancak bu boş bir hükümdür ve esâsen faydasızdır.

İnsanlar arasında, nefsu'l-emr'de olduğu şekliyle Yüce Tanrı olan Hakîkî Bir'den sayıca çok olanın çıkamayacağı

---

yasında meşhur iki şârihi, şerhçisi vardır. Biri F. Râzî (öl. 1209), diğeri Nasîr Tûsî (öl. 1273). Yukarıda az önce Râzî'nin adı zaten geçtiğine göre buradaki İşârât Şarihi" ile Nasîr Tûsî kastediliyor olmalıdır.

konusunda yapılan savunmaların sayısı çoktur.Eğer O'nun özü gereği mûcip olduğu ve onun mevcut sıfatlarının bulunmadığının kabul edilmesi durumunda O'ndan sayıca çok olanın çıkması câiz midir değil midir? denirse biz,açıkladığımız bakımlardan dolayı "câizdir" deriz.Çünkü O'nun Zâtı,varlığı ve varlığının vucûbu vardır.Bu sözkonusu "bakım"lar,ilk ma'lûl'de fâilliğin sayıca çokluğunun bakımları oluyorsa burada niçin olmasın?

Eğer,"İlk Mebde'in varlığı zâtının aynıdır,vucûbu da zâtının aynıdır,oysa ilk ma'lûlün varlığı ve vucûbu böyle değildir."Bakım"lar burada,ilk ma'lûl'de meydana gelmişlerdir, İlk Mebde'de varlığa gelmemişlerdir,İlk Mebde'de sözkonusu "bakım"lar yoktur" denirse biz şöyle deriz:"Varlık'tan kastımız "genel müşterek"(ʿâmm-ı müşterek)tir.Onlara göre varlığın, bütün varlıklarda "zâit" olduğunda tartışma yoktur ve vucûbun Vâcibin Zâtı'nın aynı.olmasına uygun olmayan "itibârî" bir şey olmadığında da tartışma yoktur.Onların tartışması onun "özel varlığı" hakkındadır.Oysa burada konu bu değildir.Gizli değildir ki,onların,"En uygun olan şerefliden şereflinin çıkmasıdır" sözü hitâbî bir sözdür,bu tür hitâbî sözleri ilmî konuları ispât etmek için ileri sürmek uygun olmaz.Burada garip olan,Şârih'in,fazîletli kişilerin birçoğunun bu meselede felsefî problemlerde derinleşmiş olmadıklarından dolayı şaşırmış olduklarını söylemesidir.Şârih,kendisi,bu konuda derinleşmiş,bu şaşkınlık sıkıntısını atlatarak kurtulmuş ve bu sözü bertaraf etmek için delil ileri sürerek şöyle demiştir:

"Eğer iki etkilenenden (müsebbeb) biri, varlık bakımından biri diğerinden daha tam olan iki sebebe dayanırsa, varlık bakımından daha tam olan etkilenen daha eksik olan etkilenenden varlık bakımından daha tam olur, varlık bakımından daha tam olanın da daha tam olan sebebe dayanması gerekir. Çünkü ma'lûlün, illetinden varlık bakımından daha tam olması mümkün değildir. Bu ilmî bir konudur ve bu konuda buna benzer birçok görüşler vardır". Onun sözü bu kadar.

Onların bu sözünü bu şekilde aktardıktan sonra, onların "Daha şerefli daha şerefliye tâbîdir" sözüne bakalım: Bu, hitâbî bir öncüldür. Hayret verici olan şey, Ebû Alî (İbn Sînâ)'nin böyle bir hitâbî öncülü bu konuda kullanmış olmasıdır.

Onun (-şârih-), bunu, zâhirî çıkarıma dâhil etmesi hakkında düşünmek gerekir. Çünkü o, burada, eğer, "daha tam" ve "daha eksik" sebeple, iki mûcid sebebin zâtlarını kastederse burada, ikisinden biri varlık bakımından "daha tam" ve diğeri "daha eksik" olan özü gereği ayrı (mütegâyir) iki mûcid sebep yoktur. Bilâkis onlardan aktarıldığına göre mûcid İlk Akıl'dır ve onun iddia ettiğine göre İlk akıl vasıtasıyla İlk Mebde'dir. O eğer, o ikisiyle, ("daha tam" ve "daha eksik" sebeple), bütünüyle sebeplikte etkisi olanı anlıyorsa, bu anlamda ma'lûlün illetinden varlık bakımından daha tam olmasının imkânsızlığını kabul etmeyiz. "Hazırlayıcı"ları olan bir şeyin, varlık bakımından "uzak hazırlayıcı"larından daha eksik olduğunu

ifâde eden sözü nasıl kabul edilebilir? Burada sebepler, imkân ve vucûp gibidir ve onların esâsen varlıkları yoktur.

Eğer, "Söylenmek istenen, mûcid sebebin, sebeplikte etkisi olan diğer sebeplere nazaran varlık bakımından daha tam olmasıdır" denirse, biz şöyle deriz: "Bu sırf vehmî bir itibârdır. Çünkü şu sözün bir anlamı yoktur: "İlk Akıl'ın, gayr'la vucûbuna nazaran varlığı, imkânına nazaran varlığından daha tamdır". Çünkü, bu anlamda onun, zâtında varlığı eksiklik ve tamlıkta farklı değildir".

Eğer "İlk Mebde'in, İlk Akıl'ın İlk Mebde'le vucûbuna nazaran varlığı, zâtında İlk Akıl'ın imkânına nazaran varlığından daha tamdır" denirse bu nasıl kabul edilebilir?

Bütün mümkün varlıkların mûcidinin İlk Mebde'den başkasının olmadığının söylenmesinden ortaya çıkan sonuç işte budur. Oysa ne bunu, ne de bu sözün gerektirdiği şeyi hiçbir akıllı kimse söylemek istemez. Gerçekten de düşünen bir kişi, onların bu önemli konudaki sözlerinin neresine bakarsa baksın bu sözlerin birçok bakımdan bozuk olduğunu görecektir. Onların düşüncesini savunmak isteyen ve bu konuda bütün cehdini harcayan bir kimse bile burada onların aleyhine birçok şey görür.

Gerçeği arayan bir kimse, bizim söylediklerimizden ve burada ele almadıklarımızdan sarf-ı nazar etse de insaf gözüyle baksa, onların ilk ma'lûlü "üç bakım"la sınırladıklarını

görür.Halbuki ilk ma'lûlde şu "bakım"lar vardır:"Zât bakımı", "imkân bakımı","başkasıyla vucûp bakımı","başkasından varlık bakımı","zâtını düşünmek bakımı","fâilini düşünmek bakımı", "ma'lûllerini düşünmek bakımı"..vb.gibi.

Sonra,Hakîkî birliğe en yakın olandan,yani İkinci Akıl'dan,gerçekten çok olan şeyler nasıl çıkmıştır?Bu İkinci Akıl, içinde sayısız sâbit yıldızların bulunduğu ve bu sâbit yıldızlardan bin iki yüzünün gözlemlendiği Sekizinci felektir.Bu,(Hakîkî Bir'den bu kadar çokluğun bu şekilde çıkması) başta kabul edilene aykırıdır.Daha sonra bu akıldan Onuncu Akıl'a kadar ulaşılır.Hattâ bu Bir'den on'un on katına kadarını sudûr ettirirler,böylece Üçüncü,Dördüncü,Beşinci akıldan,Altıncı akıldan çıkandan daha fazla cirimler çıkmıştır.Zühal(Satürn),Müşteri (Jüpiter),Merih(Mars) gibi ulvî âlemin felekleri,onların sanısınca Altıncı akıldan sudûr eden Güneş feleğinin bir parçasından daha çoktur.Çünkü Güneş feleği dışında bunlardan her birinin bir yörüngesi vardır.Aynı şekilde Utarid(Merkür) feleğinin parçaları Ay feleğinin parçalarından bir fazladır.

Yüksek ve Aşağı âlemlerin halleri hakkındaki bu örnekler onların bu konulardaki düşüncelerinin açıklanması için yeterlidir.Eğer en basit bir şey bile onların ileri sürdükleri şekilde kurulmuş olsaydı,bu şekilde kurulan bir şey örümcek ağlarından bile daha zayıf olurdu.Oysa meselelerin en ciddîsi ve en büyüğü olan Yer ve Göklerin kurulması meselesi

ve yerdeki ve göklerdeki varlıkların durumu onların açıkladığı şekilde nasıl açıklanabilir? Onların bazılarının kendilerine kadar gelen problemleri araştırmak için külfete katlandıkları konuların bertaraf edilmesiyle uğraşsaydık söz uzar, amacımız kaybolurdu.

Doğrusu, Yüce Tanrı'nın âlemi var etmesinin özüne, gerçeğine (künh) vâkıf olmaya tâlib olmak, kıyısı görünmeyen engin denize dalmak gibidir, bu denize, özellikle de sırf akılla dalan kurtulamaz. Akıllı kişiye düşen ise kendisine ulaşan sağlam naklî veya kesin aklî delilleri aşmamaktır.

Yol gösteren Yüce Tanrı'dır. Başlangıçlar (gelişler) O'ndan, sonlar (gidişler) O'nadır.

DÖRDÜNCÜ BAHİS

ÂLEMİN SÂNİ'İNİN VARLIĞI HAKKINDA

Bil ki din ve mezhep sahipleri, âlemin hâdis olduğunu söylediklerinde, teselsülün ortadan kalkması için zorunlu olarak âlemin, varlığında gayra ihtiyacı olmayan bir Sâni'e ihtiyaç duyduğu açık bir zorunlulukla gerektiği ortaya çıkar. Çünkü her akıllı kişi bilir ki, her hâdisin kendisini var eden bir mûcide ihtiyacı vardır. Hattâ, "Bunu vahşî hayvanlar bile bilir" denir.

Dehrîler(maddeciler), âlemin kadîm olduğuna ve onun yaratıcıya ihtiyacı olmadığına inanırlar. Bu görüş bâtıl olsa bile, âlemin, kendinde vâcibu'l-vucûd olan Mûcid Sâni'e ihtiyacı olduğunu söylemekle birlikte âlemin kadîm olduğuna inanan felâsifeye bu konuda yapılabilecek olan itirazlar maddecilere yapılmak gerekmez. Felâsife âlemin "ittifakla mümkün" oluşunu bu ihtiyâca delil gösterir. "İmkân"ın anlamı, mümkünün, zâtına nazaran varlığı ve yokluğunun eşitliğidir. İki eşitten birinin diğerine tercih edici olmaksızın tercih edilmesi de bedâhetle muhaldir. O halde âlemin varlığı bir tercih ediciye muhtaçtır. Bu tercih edicinin Vâcipte son bulmayan bir "mümkün" olması câiz değildir, çünkü câiz olması durumunda teselsül gerekir. Bu tercih edicinin "mümteni'"(varlığı imkânsız) olması da mümkün değildir, bu da açıktır. O halde bu tercih edicinin Vâcibu'l-vucûd olması gerektiği sâbit olmuştur, istenen de budur.

Bunlara itiraz:

Farazâ kadîm bile olsa mümkünün iki taraftan birini tercih eden bir tercih ediciye ihtiyâcı, kendisinde şüphe bulunmayan şeylerdendir. Fakat, "fâil"in ve "var olma" fiilinin bir şey ifâde etmesi için elbette, mümkünün varlığından önce var olmadığı bir zamanın bulunması gereklidir, oysa bu kadîm hakkında düşünülemez.

Eğer, "Biz, "Sâni'" ve "fâil" adlandırmasını daha önce geçtiği üzere câiz görürüz, ama bizim bu ikisinden kastımız, kendisinin yokluğunun kabul edilmesi durumunda âlemin var olmayacağı "illiyet"tir" denilirse biz şöyle deriz: "Sizin, illetlerin, zâtı gereği varlığı zorunlu olan bir illette son bulmamasını câiz görmeniz gerekir. Çünkü sizin sonsuza kadar ardarda varlıkların varlığını câiz görmeniz, bunlardan her birinin günlük olaylara kadar biri diğerinin illeti olduğunu kabul ettiğiniz için, sizin bunu kabul etmeniz bu zincirin Vâcibe ulaşmamasını gerektirir. Zamanın parçalarının ve zamana tâbî şeylerin parçalarının birbirine dayanması (terettüp etmesi) illiyetteki fertlerin birbirine dayanması gibidir. Eğer zamanın parçalarının ve zamana tâbî şeylerin parçalarının kendinden önce parça bulunmayan bir parçaya ve zaman bakımından kendisinden önce hiç bir şey bulunmayan bir şeye ulaşmaması câiz olursa o zaman illiyetin fertlerinin de kendisinden önce illiyet bulunmayan bir illiyete ulaşmaması câiz olur.

Sonsuz şeylerin varlığının imkânsızlığına delâlet eden deliller eğer tamamlanmış olsaydı, ister bu şeyler varlıkta bir arada bulunan şeyler olsun ister olmasın, ve kitabımızın başlarında açıkladığımız gibi ister birbirine terettüp etsin ister etmesin mutlak olarak sonsuz şeylerin varlığının imkânsızlığına delâlet ederdi. Eğer bu delil tamamlanmazsa üç şekilden hiç biri hakkında cevaz yokluğu sâbit olmaz. Onlar bu delilleri üç şekilden ikisinin cevaz yokluğunu gösteren bir hale getirmezlerse üçüncü için de cevaz yokluğu sâbit olmaz".

Eğer şöyle denirse: "-İlletlerin dışındakileri kapsamamak üzere- illetlerin sonsuza kadar teselsülünün imkânsızlığına dâir elimizde delil vardır, ama bu delil illetlerin dışındakileri de kapsamak üzere genişletilemez, tersine bu delil iddianın kendisine, yani sadece âlem için zâtı gereği vâcip olan bir illetin varlığına dâirdir.".

Bu delilin anlatımı:

Eğer âlemdeki varlıkların bazısı bazısının sonsuza kadar.. illeti olsaydı "mümkün"lerden sonsuz bir dizi meydana gelirdi, oysa bu muhali gerektirir. Birinci mülâzemet açıktır. Çünkü farzedilen, bu varlıklar arasındaki illiyetin sonsuzluğudur. Eğer bu varlıklardan bazısı "illete muhtaç olmayan" olsaydı bu illiyet sonsuzluğu sona ererdi. Oysa bu farzedilene aykırıdır. İllete ihtiyaç duyan da kesinlikle mümkündür. İkinci mülâzemete gelince: Bu dizinin toplamı

mümkündür,çünkü bu toplam parçalarına muhtaçtır.Kendisine ihtiyaç duyulan şey ne olursa olsun bir şeye muhtaç olan mümkündür.Özellikle kendisine ihtiyaç duyulan şey mümkünse ihtiyaç duyan mümkündür.Mümkünler sonsuzdur ve mümkünler bütün parçaları mevcut olmayarak mevcutturlar,çünkü mümkünler illetler ve ma'lûllerden başka bir şey değildirler.Aksi takdirde illet ve ma'lûlün varlıkta bir arada bulunması gerekir.Mürekkebin yokluğu sadece parçalarından birinin yokluğu durumunda düşünülebilir,öyleyse mümkünler için esâsen bu illet dışında bu var etmede kendisine bir ortak bulunmaması anlamında bir "müstakil mûcid illet" vardır.Çünkü her mümkünün var olması için zorunlu olarak illetleri vardır.Bu illetlerin illeti ya kendileridir,şeyi var eden illetin bizzât o şeyden önce olması gerektiği dikkate alınırsa bunun geçersizliği zarûrîdir, çünkü bir şeyin kendisinden önce olması düşünülemez;veya illetlerin bir parçasıdır.Parçası olması durumunda da ya her bir parçasıdır,her bir parçanın illet olması geçersizdir, çünkü dizinin parçalarından bir kısmı diziyi var etmeye yetmezken bir tek parça buna nasıl yeterli olur?,ve yine bu durumda müstakil illetlerin şahıs olarak bir tek ma'lûl üstüne ardarda gelmesi (tevârüd) gerekir,bununla dizinin bütününü ve dizideki her bir parçayı kastediyorum.Birincisi açıktır.İkinciye gelince,mürekkebin müstakil mûcidi,-ki mümkünün bir parçasıdır-,zorunlu olarak mürekkebin her bir parçasının da mûcididir,çünkü onun parçalarından birinin başka bir mûcidi

olsaydı mürekkep olan ona muhtaç olurdu,bu durumda da müstakil olduğu farzedilen mûcit müstakil mûcit olmazdı,bu durumda da bütün parçalar illiyetçe her bir parçaya üstüste gelirdi,yine onlardan her birinin kendisinin illeti ve illetlerinin illeti olması gerekirdi.Bunun imkânsızlığı da açıkladığımız üzere gizli değildir.Veyahut ta bir parça tek başına dizinin illeti olur.Bu da geçen bölümde söylediğimiz gibi olması gerektiğinden geçersizdir.Çünkü onun illetinin toplamın parçalarının illetiyle aynı olması yüzünden bütünün illeti olması daha uygundur.Ya da illet dizinin dışındadır.Bu da geçersizdir,çünkü o dizinin parçalarından bir parçayı ya var eder veya var etmez.Bu iki şıkkın ikisi de geçersizdir.Birincisi, ya bu parça için dizide zâten bir illet bulunmaktadır,bu durumda bir tek ma'lûle iki illet etki etmiş olur;veya bir illet bulunmamaktadır,bu durum da iki bakımdan farzedilene aykırı olmayı gerektirir.Çünkü farzedilen,dizide her bir parçanın bir illeti olduğudur,ve dizi de sonsuzdur.Halbuki bu takdirce dizinin sonlu olması gerekir,çünkü illet olmayan bu parça dizide bir uç olmuştur.İkincisi,müstakil mûcit mutlak olarak,mürekkep olanın mûcidi olduğu için,zorunlu olarak ondan bir parçanın da mûcidi olur.Çünkü eğer bütün parçalar müstakil mûcitsiz olsaydı mürekkep olan da müstakil mûcitsiz var olurdu,çünkü bütün parçalar mürekkep olanın kendisidir,onun için ayrıca mûcit gerekmez.Bir şeyin her bir kısmı imkânsız olursa bu şey de imkânsız olur.Böylece farzedilen dizinin bir mûcit illeti olmasının imkânsızlığı sâbit olmuştur.Onun

bir illeti olması imkânsız ise lâzımın imkânsızlığından melzûmun imkânsızlığı gerekeceğinden bu illetin ma'lûlü de imkânsız olur. Bunun imkânsızlığını göstermek te birinci istenendir. Bu imkânsızsa âlemin parçalarının illiyeti dizisinin Mümkün-olmayan'a ulaşması gerekir.

Mûcid illetin "imkânsız-olan" (mümteni') olmasının câiz olmayacağı ise gizli değildir.

Buradan da illetin özü gereği vâcip olması gerektiği ortaya çıkar. Öyleyse âlemin mûcidinin özü gereği vâcip olduğu sâbit olmuştur. Bu da ikinci istenendir, amaç ta budur.

Biz deriz ki: Şeylerin toplamı o şeylerin kendilerinden başka bir şey değildir. Bu toplam için, ister illetler bu şeylerden ibaret olsun, ister bu şeylerden hâriç olsun, bu şeylerin illetlerinin toplamından başka bir illet düşünülemez, bu zarûrîdir. Bu durumu, sözkonusu toplamın haline bakmak açıklar: İlk Mebde'in, birçok ma'lûlle birlikte İlk akıl, İkinci akıl, Üçüncü akıl gibi nazar-ı dikkate alınması; veya İlk akıl, İlk nefs ve İkinci (Sekizinci) feleğin dikkate alınması gibi. Gerçekte burada ikisinden her biri dört şeyden oluşan iki toplam vardır. O iki toplamdan her birindeki bu dört şeyin illetleri İlk Mebde', İlk akıl ve İkinci akıl'dır. Yine toplamın hepsinin illeti bu üç şeyden başkası değildir. Böyle olmaktan başkı bir şekil düşünülemez. Bu durum sonlu veya sonsuz şeylerde farketmez.

O halde farzedilen dizide toplamın illeti dizinin parçalarının illetlerinin toplamıdır.

Eğer,"Bu söz tevcîh kanununa (1) aykırıdır. Biz dizinin illetinin bölümlerini sınırladık ve her bölümün geçersizliğini delilleriyle açıkladık. Bu türe Mantıkta Kıyâs-ı Mukassim(2) adı verilir ve karşı çıkan kimsenin, ya sınırlamada veya delillerin öncüllerinden bir öncülde bir eksiklik bulması gerekir, oysa bu sözde böyle bir şey yoktur" denirse, biz, "Bu, delilin icmâlî olarak nakzedilmesidir. Bu delil zarûrî olanla çatışmaktadır, öyleyse bütün öncülleriyle tam değildir. Bundan sonra yapacağımız açıklama için açıklama başlangıcıdır (temhîd)" deriz.

Ayrıntısı:

Biz şunu seçiyoruz: Dizinin illeti dizinin belirli bir

---

(1) Tevcîh Kanunu(Kanûn al-Tavcîh): Bir akıl yürütmenin gelişmesinin mantıkî kanunu, bir iddianın, beyânın biçimsel olarak doğru teşkil edilmesinin kanunudur(Kemal Paşa-zâde, Hâşiya.., s.125, not:44'den, Horten, Theologie des Islam, s.265).

(2) Kıyâs-ı mukassim(ikilem, dilemme): "Şartlı iktirânlı kıyasların dördüncü bölümünü teşkil eden kıyas çeşidi. Öncüllerden biri ayrık şartlı önerme diğeri yüklemli önermedir. Sonuç ya yüklemli veya şartlı olur. Yüklemlinin sayısı şartlı önermenin bölümleri sayısınca olup ta yüklemlilerin yüklemleri de aynı olursa sonuç yüklemli bir önerme olur ve buna Kıyâs-ı mukassim denir. Kuralı: Ayrık şartlı önerme tümel olumlu ve "hakîkîye" olmalıdır. Meselâ: Cisimler ya maden olur veya nebat olur veya hayvan olur. Maden bileşiktir, nebat bileşiktir, hayvan bileşiktir. O halde cisimler bileşiktir. (N. Öner, Klasik Mantık, s.120,185).

parçasıdır.Bu da,hiç bir şeye illet olmayan ve dizinin sonuçlar tarafından ucu olan son ma'lûlden öncekilerin toplamıdır. Bu şıkkın geçersizliğini göstermek için ileri sürdüklerinizin hiçbirisi kabul edilmez.

Birincisi:Bu parça dizinin var olması için yeterlidir.Çünkü son ma'lûl varsa kesinlikle dizi vardır,çünkü dizi son parçasının varlığından geri kalamaz (tehallüf).

İkincisi:Sizin "Mürekkebin müstakil mûcidinin,onun her bir parçasının mûcidi olması gerekir" sözünüzden kastınız,eğer, onun hâricî varlık olarak (kendisi olarak,bi'aynihi) her bir parçanın mûcidi olması gerektiği ise bu kabul edilmez.Aksi takdirde ya ma'lûlün müstakil illetinden geri kalması veya ma'lûlün illetinden önce gelmesi gerekir,ki,her ikisi de muhaldir.Bu,eğer parçaları zamanca sıralanmış mürekkepte ise, ya mürekkebin illeti sadece birinci parçanın varlığı zamanında mevcut olur veya mevcut olmaz.Birinciye göre,mürekkep ve son parça olan ma'lûlün müstakil illetinden geri kalması gerekir. İkinciye göre,birinci parça olan ma'lûlün illetinden önce olması gerekir."Mürekkebin müstakil mûcidinin,onun her bir parçasının mûcidi olması gerekir" sözünüzden kastınız,eğer,illetin kendisiyle (binefsihi) veya orada bulunmakla her bir parçanın mûcidi olması ise bu kabul edilir,ve bundan,yukarıda geçen üstüste geliş gerekmez.Çünkü dizinin illeti son parçadan öncekilerin toplamıdır,başka bir şey değildir.İkinci toplamda,üçüncüde ve bu ikisinden sonra..sonsuza kadar böyledir.

Bu illetlerin bütünü,yani ikinci toplamdan sonsuza kadar toplamlar,dizinin illeti olan birinci toplamın içinde bulunmaktadır.Farzedilene göre her bir toplam, dizideki bir toplamın,her bir fert bir ferdin illetidir.Bağımsız bir şekilde dizinin mûcidi olan ilk toplam,parçada bulunmakla her bir parçanın mûcididir.Diğer toplamlar da bu şekilde düşünülür.Burada ne dizi,ne de dizinin parçalarından biri üzerine iki illetin üstüste gelmesi sözkonusu değildir.

Buradan üçüncü bakıma da cevap çıkmıştır,bunu düşün.

Dördüncüsü:Onların "daha uygunluk(evleviyet)" bâbında söyledikleri kabul edilmez.Bunu açıklamak için ileri sürdükleri de şöyle bertaraf edilmiştir:Bizim illiyet için seçtiğimiz parça illiyet için belirlenmiştir.Çünkü bu parça,diziyi tek başına var etmekte bağımsızdır.Bizim bu anlatımımızla bazı erdemli kişilerin bu itiraza cevap olarak ileri sürdükleri de ortadan kalkmış olur.O da şudur:Varsayılan dizinin bir kısmının bu diziye etki etmede kendisinin bir ortağı olmaması anlamında bağımsız olarak etkide bulunarak kendisinin var edici illeti olması câiz değildir,aksi takdirde bu "bir kısım",kesinlikle kendi kendisine etkide bulunan olur.Bunun bertaraf edilmesi (indifâᶜ) ise açıkladığımız gibidir.

Parçanın yalnız başına bütünün mûcidi olması ondaki her bir parçanın mûcidi olmasını gerektirmez,fakat kendisinin oraya dâhil olmakla içinde bulunduğu parçaların mûcidi olması câizdir.

Bundan daha uzak bir düşünce de, onun, başka bir yerde şöyle demesidir: "Son parçadan öncekilerle dizinin bütünü tamamlanmış olmaz, fakat son ma'lûl ve son ma'lûlden öncekilerle bütün amamlanır, sadece tek başına birinciyle değil. Halbuki söz bütünün bir kısmı hakkında değil, bütünün kendisi hakkındadır. Böylece de itiraz ortadan kalkar". Bu sözün bozukluğu ise sana gizli değildir. Çünkü kendisinden öncekilerin toplamıyla birlikte son ma'lûl dizinin bütününün kendisidir. Son ma'lûl ve öncekilerle birlikte dizinin zorunluluğu nasıl düşünülebilir? Bu, bir şeyi kendisiyle açıklamaktır. Böyle düşünülürse çıkarımın geçersiz olması gerekir, çünkü bu durumda dizi kendi dışında bir illete ihtiyaç göstermez ki iddia edildiği gibi Vâciple başlamış olsun. İtirazdan amaç ise bunun gösterilmesinden başka bir şey değildir. Söylenenden gereken, mürekkep ma'lûlün parçalarının <u>sûrî</u> parçasının bile müstakil mûcidin bütününden olması gerekir, çünkü ma'lûl onsuz olmaz. Oysa böyle değildir.

Bizim ileri sürdüğümüz itiraz şu sözü söyleyene de karşıdır: "Dizinin illetinin, kendisine yeter olması ve kendisinin dışında bir şeye ihtiyaç duymaması anlamına kendisidir. Onlardan ikinci birincinin, üçüncü de ikincinin illetidir, vbg... Böylece dizinin birimlerinden her birimin illeti kendisindedir. Bu minval üzere alınan bütün, fertlerinden başka bir şey olmadığından fertlerinin illetleri dışında bir illete ihtiyaç duymaz. Bu bakımdan şeyi kendisiyle açıklamakta bir mahzur yoktur. Bu da <u>tabîî düzende</u> olduğu gibi şeylerin her birini kendisinden öncekiyle

açıklamaktır.Bu şeyler kendileri dışında bir illete ihtiyaç duymazlar.Öyleyse bu şeyler,kendilerinden öncekiler yüzünden var olmakta yeterli olmak anlamına kendilerinin illeti olurlar.Ancak imkânsız olan belirli bir tek şeyi kendisiyle açıklamaktır".

Biz diyoruz ki,onun amacı bizim söylediğimizdir.Çünkü o,"kendisi"nden kastının "hâriç-olmayan(gayr-ı hâriç)" olduğunu birçok kez açıklamıştır.Onun "kendisi"nden kastettiğini tekrar tekrar açıklamasından ortaya çıktı ki onun "kendisi"nden kastı "kendisi"nin hakîkatı değil ama "kendisinde bulunan" (oraya dâhil olan)'dır.Onun "Tabîî düzende,şeylerden her birini kendisinden öncekiyle açıklamakta imkânsızlık yoktur" sözündeki "şeylerden her biri" sözüyle kastı,bütün olarak veya bütünden bir,iki,üç,..vbg. terim eksik olan toplamlardır.Buna, onun,alınan toplamı sonuç kılması delâlet eder,yine dizinin illeti fertlerin illètidir.Bu,onun sözü üstüne düşünülünce ortaya çıkar.Onun "önceki" ile kastettiği,ilk söylediğine aykırı olarak toplamlardır.Bu toplamlardan ikinci birincinin illetidir,üçüncü de ikincinin illetidir ve böylece devam eder. Onun,"birinci","ikinci","üçüncü"..vbg. ile kastettiği toplamlar değil fertlerdir.Neticede onun amacı bizim seçip anlattığımızdır.Böylece erdemli kişinin vermiş olduğu şu cevapla onun sorusu ortadan kalkmış olur:Şüphesiz dizinin birimleri mümkün varlıklardır,onlardan her biri mümkün varlık olduğu mümkün varlık ta var olmasında bir yeterli illete muhtaç olduğu gibi,aynı şekilde mümkün varlıklar da zorunlu olarak

var olmalarında bir yeterli illete muhtaçtırlar.Bu dizinin her bir birimi için bu diziye dâhil bir mûcit illet olduğunda bu mûcit illet birimlerin mûcit illetlerinin tamamı olur.Bu durumda dizinin tamamını var eden illet olan bu illetlerin tamamı ya dizinin kendisi olur veya dizinin kendisinde olur,veyahut ta dizinin dışında olur.

Birincisi,yani dizinin toplamının dizinin mûcit illeti olması muhaldir,çünkü bir şeyin mûcit illetinin,bu şey ister belirli bir tek şey olsun,ister sonlu veya sonsuz birimlerden mürekkep bir şey olsun,varlık olarak o şeyden önce gelmesi gerekir.Toplamın,kendinden önce meydana gelmesi ise muhaldir.

Bunun bertaraf edilmesi:Her ne kadar o , birinci şıkkı seçmiş gibi konuşmakta ise de gerçekte onun ikinci şıkkı seçtiği anlaşılmaktadır.Bu onun söylediklerinin dış anlamına göredir.Hayret verici bir şeydir ki,bu erdemli kişinin,kitaplarında bulunan bu cevabının bertaraf edilmiş olduğu apaçık ortada olmasına rağmen onun anlatımında hoş olmayan bir tekrar vardır. Bu da,dizinin toplamının illetinin dizinin içinde bulunan bütün fertlerinin illetleri olması gerektiğine hükmettikten sonra,bu erdemli kişinin,bu illetin dizinin kendisi olması veya içinde olması veya dizinin dışında olması şeklinde bir bölme (terdîd) yapmış olmasıdır.Bu da şöyle demek anlamına gelir:Şeyin parçalarından meydana gelen bu bütün,ya onun dışında değildir veya dışındadır".Bunun çirkinliği ise gizli değildir.Çünkü bu bölmenin dışına çıkmaya imkân yoktur,bu hayâl bile edilemez.

Oysa bölmenin,her birine yönelme ihtimâli olan şeyler arasında olması gerekir.Bizim burada ona cevap vermekle meşgul olmamızın sebebi konuya vâkıf olmayan bazı kimselerin bu erdemli kişinin cevabında ısrâr etmesi yüzünden yukarıda geçen itirâzın,yanlış olarak,delille ortadan kalkmış olabileceğini sanmalarından korkmamızdır.

Burada bir başka şey daha vardır ki,o da,bu delilin sonsuz illetlerin imkânsızlığına âit olmayışıdır.Ancak tam olması durumunda illetler dizisinin teselsül etmesinin imkânsızlığına delâlet ederdi,isterse bu dizi Vâcipte sona ersin. Her ne kadar bazı öncüllerin ispâtında fark olsa da bunun neticesi burada geçerlidir.

Delilin anlatımı:

Eğer illetler Vâcipte sona erecek şekilde teselsül etseydi her bir parçası diğerinin illeti olan parçalardan oluşan bir dizi ortaya çıkardı,oysa bu muhali gerektirir.İkinci mülâzemetin açıklaması:Bu dizi mümkündür,çünkü gayrına -bu gayr dizinin parçalarıdır- muhtaçtır,gayrına muhtaç olan -özellikle bu gayr "mümkün"se- kesinlikle mümkündür.Öyleyse bu dizi var olmasında müstakil bir illete muhtaçtır.Onun illetinin mümkün parçalarının illetlerinin bütününden başkası olması düşünülemez.O halde diyebiliriz ki,bu illetlerin bütünü ya dizinin kendisi olur veya diziye dâhil olur veya dizinin dışında olur.Oysa bunların hepsi muhaldir.Birincisi açıktır.

İkincisine gelince, eğer bu illetler dizinin parçalarından her biri ise bu geçersizdir, çünkü onun parçalarından hiçbir şey o illetlerin bütünü değildir, böyleyken onlardan her bir parçanın illet olması nasıl mümkün olabilir? Çünkü onun parçalarından bazısının o illetlerde etkisi yoktur. Bu da sadece ma'lûl olan son parçadır. Çünkü müstakil illetlerin (-bu durumda-) şahsen bir tek olan ma'lûle üst üste gelmesi gerekir, bu, dizinin toplamıdır. Bu açıktır. Mümkün parçalarından her biri de böyledir. Çünkü mürekkep olanın müstakil mûcidinin mümkünün parçalarından her bir parçanın müstakil mûcidi olması gerekir ve mümkün parçalardan her birinin, hem kendisi için, hem mümkün illeti veya mümkün illetleri için illet olması gerekir. Eğer bu illet parçalardan belirli bir kısım ise yukarıda belirttiğimiz üzere diziden hiç bir şeyin bu illetlerin bütünü olamayacağından ve illetlerin bir ma'lûlde üst üste gelmesi hakkında söylediklerimizden dolayı bu da geçersizdir. Ayrıca, şayet mümkün parçalardan olsaydı parçanın illeti, dizinin illeti olmaya parçadan daha uygun olurdu, bu yüzden de geçersizdir. Bu durumda onun, her ne kadar Vâcip olması, dizi ve bu dizinin parçalarından her birinden meydana gelen çok'un Hakîkî Bir'den çıkmasını gerektirse de, hem kendisinin illeti olması, hem de İlk mümkünün dışındaki varlıkların illetinin de illeti olması gerekirdi. Üçüncüsü, farzedilene aykırı bir durum ortaya çıkarır. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, şeyin bütününün o şeyin parçalarından hâriç olması düşünülemez. Çünkü o hâriç olan vâcipse vâcip olanın birden fazla sayıda olması gerekir ve yine dizi-

deki bir parçanın mûcidi olması gerekir.Eğer hâriç olan ilk parça ise vâcibin mümkün olması gerekir.Birinci parçanın dışındaki bir parça ise,ya dizide bu parçanın ayrıca bir illeti olur, ki, bu durumda bir tek ma'lûlde iki illetin üst üste gelmesi gerekir;veya bu dizide onun bir illeti olmaması gerekir, bundan da,bir bakımdan,dizideki mümkün parçaların her birinin illeti olması farzedildiğine göre, bu,farzedilene aykırıdır,bir bakımdan da dizi İlk Vâcip'te kesilmez,ama parçada kesilir.Bu hâriç mümkün ise,söylediğimiz gibi,Vâcibin imkânı ve farzedilene aykırı durum gerekir.Burada onlara ilzâm vâkîdir.Halbuki onlar sonlu illetlerin Vâcibe ulaştığını söylerler.

Onların çıkarımına bir başka ilzâmî yolla da icmâlî bir nakz getirilebilir.Bu icmâlî nakz da şudur:Eğer sizin bütün öncülleriyle birlikte çıkarımda söyledikleriniz tam olmuş olsaydı Vâcip olan Yüce Tanrı'dan esâsen hiç bir varlık sudûr etmez ve Yüce Tanrı'dan hiç bir şey varlık bulmazdı.Oysa bu kesinlikle geçersizdir;Veya O'ndan iki şey çıkardı.Bu ise sizin düşüncenize göre geçersizdir.

Buradaki mülâzemete bakalım:Şayet O'ndan Bir sudûr etseydi Vâcip olan ve O'nun ma'lûlü olan bir toplam meydana gelirdi.Yukarıda geçtiği üzere bu toplam da mümkün bir varlık olurdu.Bu durumda bu toplam müstakil bir mûcide muhtaç olur. Bu müstakil mûcit ya toplamın kendisidir veya toplamın içindedir veya toplamın dışındadır.Bölmenin birinci kısmı geçersizdir,bu geçersizlik te açıktır.Üçüncüsü de böyledir.Çünkü

bu dıştaki mucit şâyet vâcip ise vâcibin birden fazla olması gerekir, yine yukarıda geçtiği üzere toplamdan bir parçanın mûcidi olması gerekir. Müstakil mûcidin bir parçasının vâcip olduğu söylenirse bunun imkânsızlığı açıktır, diğerinin parçası ise, ona iki illetin üstüste gelmesi gerekir. Eğer yukarıda belirtilen iki bakımdan sonuncusuna göre mümkün olduğu düşünülürse bu durumda sözü birinci toplamın toplamına ve illetler teselsül edinceye kadar dizinin dışındaki illete nakledeeriz.

İkincisi: Eğer bu müstakil mûcit sudûr eden parça ise bu parçanın illetinin mûcit illet olması bu parçanın illet olmasından daha uygundur ve yine geçtiği üzere kendisinin illeti olmak gerekir. Eğer mûcit Vâcip ise ondan iki şeyin çıkması gerekir. Bu "iki şey"le ilk sudûr edeni ve toplamı kastediyorum. Sonuncu ihtimal dışında, delillerin öncüllerinden bazısının doğru olması durumunda Vâcipten iki şeyin sudûr etmesinin imkânsız olması gerekir, sonuncu ihtimale göre O'ndan iki şeyin sudûr etmesi gerekir. Anlaşıldı ki bütün öncüller iki şeyden birini gerektirmektedir. İstenen de budur.

Eğer "Burada filozoflara ilzâm yoktur. Çünkü burada sizin hayal ettiğiniz gibi bir tek bakımdan Vâcip'ten iki şeyin sudûr etmesi gerekmez. Çünkü O'ndan Zâtı itibârıyle bir şey çıkabileceği gibi, bu şeyin çıkması itibârıyle de toplam çıkabilir" denirse biz şöyle deriz: "O'na nazaran şeyi dikkate

almak toplamı dikkate almanın kendisidir.Öyleyse burada iki şey gerçekleşmez,ikisinden biri diğerinin sudûru için vâsıta olur,aksi takdirde her şekilde Hakîkî Bir'den iki şeyin ve daha çok şeyin sudûr etmesi gerçekleşir.Böylece onların söyledikleri , iddialarını ispât etmek için bir işe yaramaz.Böylece onlar kendi sözleriyle de kendilerini ilzâm etmiş olurlar.Burada istenen de bundan başka bir şey değildir".

Eğer,"Burada "mümkün" ve "nefsu'l-emr'de illete muhtaç olmak" aynı şeydir,bu ikisi farklı şeyler değildir, bu da Vâcip'ten sudûr etmiş olandır.Kendi illetinden sudûr ettikten sonra başka bir illete ve kendisinin muhtaç olduğu şeyden başka bir şeye muhtaç değildir."Toplam başka bir mümkündür,onun da sırf dikkate almak olan bir illete ihtiyacı vardır" sözü sadece varsaymadır,bundan bir şeyin bozukluğu gerekmez.Eğer bunların her ikisi de özleri gereği farklı (müteğâyir) iki ihtiyaçları bulunmaları bakımından biribirlerinden bağımsız iki mümkün olsalardı bu gerekirdi,oysa böyle değildir" denirse biz şöyle deriz:"Bu uzak bir düşünce değildir.Ancak sizin lehinize değil aleyhinizedir.Çünkü sizin çıkarımınıza göre her parçanın nefsu'l-emr'de kendi illetinden çıktıktan sonra başka bir illete ihtiyacı kalmaz.Eğer ondan çıkmadığı farzedilse ,toplamın,illetinden çıkmadığı doğru olur".

Biz sizin,nakzın bertaraf olması konusunda söylediklerinizin doğru olduğunu "iltizâm" ederiz,ama siz de çıkarımınızın temelinden düşük (sâkıṭ) olduğunu "iltizâm" edin.

BEŞİNCİ BAHİS

YÜCE TANRI'NIN TEVHÎDİ, YANİ O'NDAN ÇOKLUĞUN NEFYEDİLMESİ

Varlıklarda çokluğun gerçekleşmesi ya ondaki cüz'îler bakımından olur, "insan" hakkında çokluk vardır, yani "insan"ın birçok fertleri vardır" denmesinde olduğu gibi, veya zihinsel parçalar bakımından olur, şeyin mâhiyetinin cins ve fasıldan mürekkep olması gibi, veya hâricî parçalar (eczâ') bakımından olur, şeyin zâtının hâriçte parçalarından mürekkep olması gibi. Bu cüzler biribirilerinden ya "durum(vaz')" bakımından ayrılmıştır, felâsife'nin sanısına göre cisimlerin heyûlâ ve sûretten teşekkülü gibi, veya bir şeye "araz olarak gelen" ve "kendisine araz gelen"(ma'rûḍ) bakımından ayrılır. Bu da iki şekilde olur: Ya mâhiyet ve bu mâhiyete ârız olan varlık gibi ki mevcut bununla mevcut olur, çoğunluk (cumhûr) nazarında "mümkün" varlıkların hepsinde olduğu gibi, veya kendisinin var olabilmesi için bir başka varlığın varlığı gereken arazın varlığı gibi, üzerine sıfat gelen şeyler ve varlıksal sıfatlar gibi.

Bunlar beş çeşit çokluğun bölümleridir. Felâsife bu çoklukların hepsini Yüce Tanrı'dan nefyeder. Din ve mezhep sahipleri ise bu konuda, daha sonra geleceği üzere, aralarında ayrılık olmakla birlikte bazısını kabul ederler.

Biz, "cüz'îler hasebiyle çokluk"un nefyi konusunu bu bahiste, son dört bakımdan çokluğun nefyi konusunu da bundan sonraki dört bahiste inceleyeceğiz. Fakat önce konuyu ortaya koymamız gerekir. Bu konu içinde birçok aşamalar ve bu konuda söylenmiş birçok sözler vardır. Çünkü kıdemin, varlığın ve var etmenin vucûbu, âlemin yönetilmesi (tadbîr al-'âlam) ve kulların davranışları (istiḥḳâḳ) ve sıfatlananın çoklaşmasına cevâz verme konusunda tartışmalar bulunmaktadır.

Kıdemi,yani "yoklukla öncelenmemiş varlık" olmayı Mu'tezile hâriç bütün fırkalar kabul ederler.Mu'tezile Yüce Tanrı için mevcudiyet,canlılık,bilenlik,kâdirlik (mevcûdiyet,hayyiyet,'âlimiyet,kâdiriyet) olmak üzere ezelî dört sıfat kabul etmekle birlikte bunların var olduklarını söylemezler,sadece bunların sübûtunu ileri sürerler ve bu gibi şeyleri hâller (ahvâl) diye adlandırırlar.Mu'tezile "sübût"un "varlık(vucûd)"tan daha genel olduğuna kâni'dir.Onların bu konudaki açıklamaları için Kelâm kitaplarına başvurulabilir.Mu'tezile,kadîm sıfatında Yüce Tanrı'nın tekliğini (tevhîd) ispât için ısrar ettiklerinden dolayı kendilerini Tevhîd Ehli ve bu konuda Hak Ehli diye adlandırmışlardır.Onlar Yüce Tanrı hakkında mevcut kadîm sıfatlar kabul etmekle birlikte kadîm zâtların çokluğunu muhal görürler.

Felâsife ise kadîmlerin sayısının çokluğunu câiz görmeye varmışlar ve neticede akıllar,nefsler ve hattâ birçok cisimler gibi şeylerin kadîm olduklarını kabul etmişlerdir.Bu konuda felâsifenin görüşlerinin ayrıntısına daha önce işaret etmiştik(1).

Mecûsilerden Harnânîler(veya Hırnânî veya Hurnânî)(2) denen bir grup Beş Kadîm kabul eder.Bunlar Yüce Tanrı,Nefs,Zaman, Heyûlâ ve Boşluktur.Bu konuda Tabîp Râzî de onlarla aynı fikirdedir.

Var etme ve âlemin yönetilmesi(tedbîr) konusunda Ehl-i Sünnet,Yüce Tanrı'nın birliğini ileri sürer ve bu konuda Yüce

---

(1) Bkz.burada s.15.

(2) Bu grup hakkında Cürcânî şöyle demektedir:"Bunlar Mecûsilerden Harnân(?) adlı kimseye mensup olan gruptur(ikisi "Bilen" ve "Canlı"(Bu ibare Îcî'nin)) Muhassal'da dendiği gibi ikisi "Canlı" ve "Fail" demek daha iyidir.."Şerh al-Mavâkıf,s.147.(Prof. H.Atay Muhassal çevirisinde Harnâniyyûn'u "Harranlılar" diye çevirmiş(F.Râzî,Kelâma Giriş(el-Muhassal),Ankara, ,s.79). Oysa Cürcânî'nin söylediğinden Harnân'ın bir şahıs olduğu anlaşılıyor.Biz böyle bir ada tarih kitaplarında rastlayamadık.

Tanrı'ya diğer grupların aksine hiç bir şeyi ortak koşmaz.Meselâ Mu'tezile bütün canlıları,bunların fiilleri Yüce Tanrı'nın irâdesine aykırı bile olsa,ihtiyârî fiillerinin yaratıcısı ve mûcidi kabul eder.Fakat Mu'tezile felâsife'nin aksine Tanrı dışında hiç bir şeyin,cisim hattâ zât yaratmasına cevaz vermezler. Buna mukâbil felâsife Yüce Tanrı'nın cisim yaratmasını câiz görmez.Daha önce geçenlerden bildiğin üzere Tanrı bir tek Mücerret dışında hiç bir şey yaratmaz.

Kulların fiilleri konusunda da,kulların,fiillerini kazandıklarını ileri sürenlerden düalistler (Şeneviye) hâriç ittifakla Tanrı'nın birliğini kabul etmişlerdir.Çünkü düalistler âlemde iki tanrı olduğunu söylerler.Biri iyiliğin (Hayr) yaratıcısı olan Aydınlık(Nûr) ve diğeri kötülüğün(Şer) yaratıcısı olan Karanlık(Zulmet).Düalistlerden bazısı birinciyi Yezdân,ikinciyi Ehrimen diye adlandırır ve ola ki kulların fiillerini bu ikisine atfederler.Putperestler ise,yani putlara tapanlar,kendilerini onları büyük saygıyla tanrı olarak adlandırdıkları için bu putların kulu saymalarına rağmen onların,kulların fiillerini yarattıklarına ve tanrısal sıfatlara sâhip olduklarına inanmazlar. Ancak bu putların kendileri için hakîkî Tanrı nezdinde şefaatçı olacağına inanırlar,bu yüzden de onlara itaat edip saygı gösterirler.Böylece Yüce Tanrı vâcibu'l-vucûd olarak düalistler hâriç olmak üzere,üzerinde ittifak olunmuş bir şekilde birlenmiş olur (tevhîd).

Burada bu konuyu incelemekten amacımız Tanrı'nın birliğini ispat etmek için filozofların söylemiş olduklarıdır.Onların bu konuda birçok delili vardır.

Birinci delil:

Eğer iki vâcip olsaydı var olmalarının vucûbu ikisi

arasında müşterek olurdu,bu açıktır.Zorunlu olarak o ikisinden birinin diğerinden imtiyâzı(ayrık olması,temeyyüzü) bulunması gerekirdi.Çünkü "ikilik" ve "çokluk"un imtiyazsız olması düşünülemez ve zarûretle "kendisiyle imtiyazın olduğu şey"(mâ bihi'l-imtiyâz) "kendisiyle iştirâkin olduğu şey"den (mâ bihi'l-iştirâk) farklıdır.Öyleyse o ikisinin her biri iki şeyden oluşur,o halde bu şey mürekkep olur,bu yüzden daha sonra geleceği üzere (-vâcip değil-) mümkün olur,o halde ikisi de vâcip değildir.Oysa farzedilen,her ikisinin de vâcip olduğu idi.Bu ise farzedilene aykırıdır.

Buna itiraz:

Daha sonra geleceği üzere "Her mümkün mürekkeptir" diyebilmek Vâcibin sayıca çok olmasının imkânsızlığına dayanmaktadır.Öyleyse bu imkânsızlığın gösterilmesi için kullanılan delile öncül yapılması devir gerektirir.Bu delil tam olurdu,eğer,varlığın vucûbu her ikisi için de özsel(zâtî) olsaydı,oysa bu kabul edilmez.Vucûbun her ikisi için de arazen (ârızî olarak) olması niçin câiz olmasın?Arazda iştirâk etmek arazın üstüne geldiği şeyde (ma'rûz) terekküp gerektirmez,çünkü bu durumda bizâtihî ârız olanda müşârikinden ayırt edilmiş olmasına cevâz gerekir.

Eğer denirse ki,"Zâtî vucûbun,Vâcibin ârızı olması câiz olmaz.Çünkü ârız olan elbette üzerine ârız olarak geldiği şeye muhtaçtır,illete muhtaç olan da "mümkün"dür.Onun illeti de ya onun zâtı olur,ya parçası olur ya da kendisi dışında olur.Üçüncüsü muhaldir,aksi takdirde vâcip vucûbunda,hatta varlığında kendi zâtı dışında bir illete muhtâç olur.İmdi özsel vucûpla vâcip olmaz.İkinci şık ta böyledir,çünkü hem terekküp gerektirir, hem de vâcibin mümkün olmasını gerektirir.Devir gerektirdiğinden dolayı birinci de böyledir,çünkü illetine rağmen gerekli olmayan ma'lûl gerçekleşmez ve illeti bulunmayan da o illetten dolayı

gerçekleşmiş olmaz -bütün bunlar konularında geçmişti-,öyleyse Vâcibin vucûbunun gerçekleşmesi,vucûbuna dayanan Vâcibin varlığına dayanan bu vucûbun vucûbuna dayanır.Bu,Vâcibin vucûbunun kendisine (nefsine) dayanması üç mertebede olur.".

Biz şöyle deriz:

Bu söylenen olurdu,eğer vucûp hâriçte gerçekleşmiş varlıksal (vucûdî) bir şey olsaydı.Oysa bu kabul edilmez.Çünkü,özsel vucûbun anlamı ,esâsen varlığında bir şeye muhtaç olmaması bakımından şeyin varlığıdır ve bu bakımla var olması zarûrî olması anlamına olmak üzere ihtiyaç yokluğu _mahz_ itibardır,ve siz vucûp,imkân ve imkânsızlığın itibârî şeyler olduğunda ,hâriçte gerçekleşmediğinde,vucûbun sadece akılda gerçekleştiğinde aynı fikirdesiniz.O halde nasıl olup ta onların zikredilene dayanan vucûbuna dayansın?Bu kabul edilse bile sizin söylediğiniz hakkında muâraza söz konusudur.Şöyle ki,vucûp Vâcibin ârızı olmasaydı,ya zâtının aynı,veya ondan bir parça olurdu.Çünkü onun bütünüyle "ayrık"ı (mübâyin) olması düşünülemez.İki kısım da geçersizdir.

Birinci kısım birçok bakımdan geçersizdir.Birinci bakım:Söylediğimiz gibi hâriçte varlığı olmayan itibârî bir şeyin hâriçte gerçekleşmemesi imkânsız olan bir şeyin nasıl aynı olur? İkinci bakım:Varlığın vucûbu doğru,anlamlı bir yükleme ile _iştikâkle_(1) Yüce Tanrı'ya yüklem yapılır.Eğer "aynı" olsaydı bu yükleme (ḥaml) "Bu zât bu zâtındır"(/"Bu zât bu zâtın sâhibidir(ẕū)") demek olacağından doğru olmazdı.Bu iki zâtta kendisine işâret edilen aynıdır.Üçüncü bakım:Biz varlığın vucûbunu düşünüyoruz,ama Vâcibin

---

(1)"İştikâk"le yükleme:Bir terim birçok ferde eşit olarak yüklenmiyor ise bu durumda "müşekkik" bir terimdir."Varlık" terimi "müşekkik" bir terimdir,çünkü bu terim yüklendiği bütün fertlere _tek anlamlı olarak_ yüklenmez.Çünkü meselâ bu terim hem öz, hem ilinek hakkında tasdik edilir,ama özün varlığı ilineğin varlığından farklı bir varlıktır,nitekim özün varlığı ilineğin varlığından önce gelir.(Kemal Paşa-zâde,_Hâşiya_..,çev.A. Aslan,s.419,6.not.).Mukâbili "Tevâṭu'" ile yüklemedir,bu,genel'in bir şeye,fertlerine göre eşit olarak yüklenmesidir.(Tahânevî,_Keşşâf-ı_..,s.780;Cürcânî,_Ta'rîfât_,neşr.Flügel,Lipsiae 1845,s.60-61).

Zâtının husûsiyetini düşünmüyoruz,öyleyse vucûp zâtın aynı olamaz.

İkinci kısma gelince:(Bu kısım için de) birinci kısımda zikredilen üç bakımdan birinci bakım için söylenen söylenebilir:İtibârî bir şeyin,gerçekleşmiş bir şeyin bir parçası olması imkânsızdır,özellikle gerçekten var olan Vâcibin bir parçası olması açıkladıkları üzere Vâcipte bulunması muhal olan terekküp gerektirdiğinden imkânsızdır.

İkinci delil:

Varlığı vâcip olan için elbette belirleme (taayyün) vardır.Çünkü o mevcuttur.Her mevcûdun zarûretle,onu kendi dışındakilerden ayıran taayyünü ve temeyyüzü vardır.Onun özel taayyününün sebebi ya varlığının vucûbudur veya gayrının vucûbudur.İkincisi muhaldir,çünkü bundan,Vâcibin,taayyününde gayrına muhtâç olması gerekir,çünkü varlığının vucûbu geçtiği üzere hakîkatının aynıdır.Varlığın vucûbunun gayrı olan,Vâcibin gayrıdır,öyleyse Vâcip değil mümkün olur.Bu ise başta farzedilene aykırıdır.Yine bu durumda şunlardan biri olmadan edemez:Ya özel taayyün,varlığın vucûbunun sebebi olur,veya o ikisinden biri,esâsen diğerinin sebebi olmaz.İkisi de muhaldir.

Birincisi muhaldir,çünkü bundan devir gerekir,çünkü bu durumda varlığın vucûbu eserin (müsebbeb) sebebinden sonra gelmesi zorunlu olduğundan dolayı taayyünden sonra-gelen olur,fakat vucûbun her şeyden önce gelmesi gerekir,çünkü o,mutlak olarak İlk Mebde' olan Vâcibin aynıdır.

İkincisi de muhaldir,çünkü ya ikisi arasında birbirine bağlı olma (telâzum) meydana gelmesi için vucûp ve özel taayyün (mahşûş),bir illetin iki ma'lûlü olur veya olmaz.Birinciye göre,Vâcibin vucûp ve taayyününde gayra ihtiyâcı olması gerekir,oysa bunun imkânsızlığı açıktır.İkinciye göre ikisi arasında ayrılma (infikâk) câiz olur,bu durumda vâcibin aynı olan vucûp,özel

taayyünü olmaksızın var olur,bu muhaldir,ve özel taayyün vucûpsuz var olur,bu durumda da vâcip vâcip olmaz.

Eğer,"İkinci takdirce aynı illetin iki ma'lûlü olmaksızın bir sebeple aralarında lüzûm husûlüne cevaz vereceği için ikisi arasında ayrılma (infikâk) lüzûmu kabul edilmez" denirse biz şöyle deriz:"Yerinde geçtiği üzere lüzûm,iki şey arasında ancak, eğer o iki şeyden biri diğerinin illeti olursa,veya ikisi birlikte aynı illetin iki ma'lûlü olursa olur.İkinci şık bütün ihtimalleriyle geçersiz kılınırsa birinci ortaya çıkar.O da,özel taayyünün sebebinin varlığın vucûbu olmasıdır.Nerede varlığın vucûbu bulunursa eserin tam sebebinden geri kalmasının imkânsızlığından dolayı orada özel taayyün bulunur.Öyleyse vâcibin sayıca çok olması imkânsızdır.İstenen de budur".

Buna itiraz:

Bu bakım da,birinci bakımda bozukluğunu gördüğün,vucûbun Vâcibin aynı olması"na dayalıdır.Oysa birinci bakımda bunun bozukluğunu gördün,bunu tekrâra gerek yok.Yine "varlığın vucûbu"nun küllî bir kavramı ve Vâcibin hakîkatının aynı olması imkânsız olan "ma sadak aleyh"i[1] vardır ve şüphesiz bu küllî kavram, hatta "ma sadak aleyh" Vâcip hakkında gerçekleşen bir fert değildir.Öyleyse birinci şık,yani vâcip olan bu ferdin özel taayyünün sebebi olması şıkkı ortaya çıkar,buna göre,o,"Öyleyse nerede varlığın vucûbu varsa mutlaka ve kesin olarak taayyün vardır" sözü ile eğer,"Nerede varlığın vucûbu bulunursa mutlaka ve kesin olarak taayyün vardır" demeyi kastediyorsa bu lüzum kabul edilmez, çünkü bu taayyün ve bu özel vucûp "mutlak vucûp" değildir;eğer bununla "Nerede bu özel vucûp bulunursa bu taayyün bulunur" denmek isteniyorsa bu kabul edilir,ancak bundan,amaç olan Vâcibin sayıca çokluğunun imkânsızlığı gerekmez.Çünkü bu durumda "Varlığın vucûbunun , hakikatları bakımından muhtelif fertleri vardır"

---

(1)

denebilir.İster "mutlak vucûp" sözünün onlar üzerine yüklenmesi özsel olsun isterse ârızî olsun.O halde onlardan bir ferdin hakikatının bu taayyünün sebebi olması,ve onlardan başka bir ferdin hakikatının ise başka bir taayyünün sebebi olması gerekir.İmdi bu bakımla vâcibin sayıca çok olması câiz olur.Delillerin öncüllerinden bunun imkânsızlığı gerekmez.O halde bu söylenen zarûrî değildir.

Onların bazısı bunu savuşturmada Ebû Alî (İbn Sînâ)'nin Şifâ'sında söylediği şu söze tutunmuşlardır:"Varlığı vâcip olan varlıktan başka bir şey değildir.Bunun varlıktan başka bir şey olmadığında ihtilâf yoktur.Evet,mâhiyete eklenmiş varlık,mâhiyete izâfeti sebebiyle ihtilâflıdır,ama,mahz varlığa gelince o,kendinde hakikattır,bunda ihtilâf yoktur".

Vâcibin mahz varlık oluşu hakkında söz,Tanrı dilerse diğer bahiste gelecektir,ama Tanrı dilerse,yoksa Mahz Varlık dilerse değil.Eğer Ebû Alî'nin söylediği tam olsaydı Vâcibin sayıca çok olmasının imkânsızlığına müstakil kesin delil olur ve bu konuda başka bir delile ihtiyaç kalmazdı.Ama bu bakım saçmalığın doruğundadır,çünkü vucûp Vâcibin aynı olursa sebebinin şu veya bu olduğu hakkındaki bölme (terdîd) gerçekten akla uzak olur.

Üçüncü delil:

Bu,İmâm Huccetu'l-İslâm'ın filozoflardan aktardığıdır.O da şudur:Eğer iki vâcip var olsaydı varlığın vucûbu o ikisinden her birine yüklenirdi.O ikisinden biri düşünüldüğü zaman,ya varlığının vucûbu zâtından olurdu,bu durumda başkasından olması düşünülemez,imdi varlığı vâcip olan birdir,iki olamaz;veya varlığının vucûbu başkasından olurdu,bu durumda varlığı vâcip olanın zâtı ma'lûl olurdu,çünkü bir şeyin ma'lûl olmasının "varlığının ve varlığının vucûbunun başkasından olması"ndan başka bir anlamı

yoktur,bu durumda da o vâcip olmaz,ve vucûbu özsel(zâtî) olmaz. Bu ise başta farzedilene aykırıdır.

Buna şöyle itiraz edilir:

Sizin,"Varlığının vucûbu ya kendindendir veya başkasındandır" sözünüz hatâlı bir bölmedir (taksîm).Bu bölme,eğer,varlığın vucûbu "illeti olan şeyler"den olsaydı doğru olurdu,oysa böyle değildir,çünkü varlığın vucûbu "illete ihtiyaç yokluğu"ndan ibârettir,öyleyse bir illet gerektirmez ki illeti "şudur veya budur" denebilsin,aksi takdirde bunun gibi sözler bütün selbî sıfatlarda söz konusu olurdu.Meselâ şöyle denmesi gibi:"Vâcip Teâlâ cisim değildir.Öyleyse O'nun cisim olmayışı ya zâtındandır,bu durumda O'nun gayrının cisim olmaması düşünülemez,veya O'nun cisim olmayışı başkasındandır,bu durumda Vâcip,sıfatında başkasına muhtaç olur,oysa bu muhaldir".

Eğer siz "varlığın vucûbu" ile varlığı vâcip olan için sâbit bir sıfat (vasfan sâbitan) anlıyorsanız,bu,kendiliğinden anlaşılan bir şey değildir.Üzerine konuşabilmemiz için ise bunu açıklamanız gerekir.

Biz diyoruz ki,bölmenin uygunluğu (sıhhat) kabul edildiği takdirde,biz,varlığın vucûbunun zâtından olduğunu seçeriz.Onun "O halde başkasından olmaz" sözü kabul edilmez.Çünkü varlığın vucûbu,çıkarımı yapanın itiraf ettiği gibi "küllî bir mefhûm"dur, o halde bunların bazısının bazılarının bir şeyin ma'lûlü olduğu ve diğerlerinin de diğerinin ma'lûlü olduğu iki veya daha çok ferdinin olması câizdir.Ama şunun ma'lûlünün husûsiyeti bakımından diğerinin ma'lûlü olması câiz olmaz.

Öyleyse bu deliller istenene delâlet etmesi bakımından tam değildirler.Biz bu söylenenlerde onların açılarından tanrısal meselelerin en önemlilerinden olan bu önemli konuda delil

(burhân) adını hak edecek olan bir delilinе rastlamadık.Buraya dikkatle düşünerek bakan biri bunu anlar.Onların ilkelerine bakıldığı zaman,iki ve daha fazla şeyin her birinin mutlak olarak gayrından müstağnî,zâtıyla kendi dışındakilerden ayrık(mütemeyyiz),sübûtî vasıfta bir şeyle ortak olmayan şey olmasının imkânsızlığı ortaya çıkmaz.Bilâkis bu sırf itibârlar ve mahz selplerde olur.

O halde tevhîd,aklî delillere(burhân) ve kesin naklî delillere sahip olan Hak Ehli Yolu üzere ortaya çıkar.Eğer sözü uzatma ve Felâsife'nin itikâdî konulardaki çıkarımlarında ileri sürdükleri üzerine onlarla münâzaramızda sözü kısa tutmak hakkında bu kitapta kendimize çizdiğimiz sınırdan dışarı çıkmak korkusu olmasaydı hakikatı arayan kimse için iki gruptan hangisinin daha üstün olduğunu göstermek ve iki yol arasındaki farkı açıklamak için daha fazla açıklama ve birtakım deliller ortaya koyardık,fakat bu konuda İslâmî kitaplardaki açıklamalara güveniyor (ve daha fazla açıklama yapmıyoruz).

Yüce Tanrı doğru yola ulaştırandır.

ALTINCI BAHİS

YÜCE TANRI'NIN SELBÎ SIFATLARLA SIFATLANMASI

Yüce Tanrı'nın selbî sıfatlarla sıfatlanması konusunda tartışma yoktur. O cisim değildir, cismânî değildir gibi, zamanda mekânda, bir yönde, bir mahalde değildir gibi, Evveldir, Âhirdir, Hâliktır, Râzıktır, Kâbıddır, Basittır gibi. Fakat ihtilâf, Tanrı'nın "Zâtî Sübûti" sıfatlarla sıfatlanmasındadır. İlim, İrâde, Kudret vb. gibi.

Hak Ehli, Tanrı'nın bu sıfatlarla sıfatlanmasının mümkün olduğuna (cevâz), hattâ, aralarında bu sıfatların sayısı hakkında ihtilâf bulunsa da bu sıfatlanmanın gerçekleşmiş bir şey olduğuna (vukû') inanmışlardır.

Oysa Felâsife ve din ve mezhep sahiplerinden "Bid'at ve Hevâ" Ehli bu ikisini, cevâz ve vukûu reddetmişlerdir. Şu farkla ki, Felâsife'nin Yüce Tanrı'nın İlmi hakkında acâip (tuhaf) sözleri vardır. Bunları inşâallah daha sonra anlatacağız. Bir de şunu söylemek gerekir ki, burada Bid'at Ehli'nin söyledikleriyle meşgul olmayacağız.

Felâsife Yüce Tanrı'ya "O mevcuttur, Canlı'dır, Kadîm'dir, Bâkî'dir, Kâdir'dir, Mürîd'dir .." diyerek bunlar ve benzeri gibi sıfatların "isim"lerini verirler, fakat bunlardan Sözlükçe ve Örfçe anlaşılan anlamı kastetmezler, tersine onları, meselâ "mevcût" oluşunu "Zâtıyla aynı olan varlık" diyerek, "Kadîm" ve "Bâkî" oluşunu "varlığı yoklukla öncelenmiş olmayan" ve

"varlığını yokluk takip etmeyecek olan" diyerek te'vîl ederler. Böylece bu iki sıfat selbî sıfatlara dönüşür(râcî'),öteki sıfatlar da böyledir ve bunlardan kasıt ta O'nun selbî lâzımlarıdır. Mesela "Canlı" oluşunun anlamı "şeyler hakkında bilgisizlikte cansızlar gibi olmamak"tır. "Kâdir" ve "Mürîd" oluşunun anlamı "âciz olmayışı" ve "Eğer dilerse yapar, dilemezse yapmaz" olmasıdır. Bazı kimselerin filozoflardan şöyle aktardığını hatırlayalım: "Onlar Yüce Tanrı'nın "Eğer dilerse yapar, dilemezse yapmaz" olması anlamına olmak üzere "Mürîd"(İrâde eden, isteyen) olduğunu söylerler". Ama birinci şartlının öncülü (mukaddem-i şartıyyeti'l-ûlâ) "sürekli gerçekleşen(Dâimu'l-vukû') "dur ve ikinci şartlının öncülü "sürekli gerçekleşmemekte-olan(Dâimu'l-intifâ')"dır. Bu aktarılan onların meşhur görüşlerine uymamaktadır.

Onların sözlerini te'vîl bâbında denebilir ki, onların kastı, sıfatlar hakkında bize terettüp eden eserlerin Yüce Tanrı'nın Zâtına da terettüp etmesidir. Kısaca onların, Yüce Tanrı'dan sıfatları nefyetme konusunda, doğrudan, sıfatların mümkün olmadığını, dolaylı olarak ta, gerçekleşmediğini ('adem-i vukû') gerektirdiğini ifâde eden iki delilleri vardır.

Birinci delil:

Eğer Yüce Tanrı için "hakîkî" bir sıfat sâbit olsaydı bu sıfat kesinlikle "mümkün" olurdu. Çünkü şüphesiz sıfatın kendisinin "gayr"ı olan sıfatlanana(mevsûf) ihtiyacı vardır.

Gayrına muhtaç olan her şey de "mümkün"dür.Öyleyse onun zorunlu olarak bir fâili vardır ve fâilinin Yüce Tanrı'dan başkasının olması câiz değildir,aksi takdirde Tanrı bir sıfatla sıfatlanmasında gayrına muhtaç olurdu,oysa bu muhaldir.Öyleyse bu sıfatlanmanın fâilinin Yüce Tanrı'nın Zâtı olması gerekir.Bu durumda bütün bakımlardan tek olan Yüce Tanrı'nın Zâtı'nın bu sıfatların "fâil"i ve "kabul eden"i(ḳâbil) olması gerekir.Oysa bir şeyin bir şeye nispetle hem fâil,hem kabûl eden olması iki bakımdan câiz olmaz:

Birinci bakım:Bu durumda O'ndan "fiil"in ve "kabul etme"nin aynı zamanda sudûr etmesi gerekir,bu durumda da Hakîkî Bir'den iki şey çıkmış olur.Oysa bu geçtiği üzere imkânsızdır.

Buna itiraz:Daha önce geçtiği ve üzerine bunun bozukluğunu gösteren başka bir bakım eklemeye gerek olmadığı üzere,bu söylenen tam olsaydı bir şeyin,bir şeyin kabûl edeni ve başka bir şeyin fâili olmasının imkânsızlığı gerekirdi,oysa bunu hiç kimse ileri sürmez.

İkinci bakım:Bir şeyin ḳâbilliğinin ve fâilliğinin bir tek şeyde toplanması(ictimâʿ) iki birbirini nefyedenin bir arada toplanmasını gerektirir.Bu iki birbirini nefyeden şey,bu Bir için bu şeyin hâsıl olmasının "vucûbu" ve bu şeyin hâsıl olması için "vucûp yokluğu"dur.Böyledir,çünkü fâillik nispet etmek "eser hâsıl etme" zorunluluğunu gerektirir,ve kâbillik nispet etmek kabûl edilenin (kâbile gelen şeyin) hâsıl olmasının imkânını gerektirir.Hâsıl olma "özel imkân"ı ve hâsıl olma "vucûb"u iki biribirini nefyeden anlamlardır.Lâzımların birbirini nefyetmesi melzûmlarının da birbirini nefyetmesini

gerektirir.Böylece iki belirli şey arasındaki ḳâbillik ve fâillik nispetlerinin bir arada bulunmasının imkânsızlığı ortaya çıkar,böylece de melzûmun imkânsızlığı sâbit olmuş olur. Bu melzûm da Yüce Tanrı için "zâit" hakîkî bir sıfat sübûtudur.İstenen de bu neticedir.

Buna itiraz birkaç bakımdandır.

Birinci bakım:Bize göre müessire ihtiyaç duyuran "imkân" değil "hudûs"tür.Kadîm sıfatlar konusundaki tartışmaya gelince, Kadîm Sıfatların fâili yoktur,o halde sizin söylediğiniz imkânsızlık gerekmez.

İkinci bakım:Eğer siz,"Fâil nisbet etmek eser ortaya çıkarma zorunluluğunu gerektirir" sözünüzle,şartların bir araya gelmesinde ve engellerin ortadan kalkmasında olduğu gibi fâilliğin bilfiil nisbeti olmasını kastediyorsanız bunun gerekli olduğu kabul edilir.Fakat ḳâbilliğin nisbeti de böyledir.Eğer bütün şartlar bir araya gelir ve engeller ortadan kalkarsa bilfiil kabûl meydana gelir ve kabûl edilenin hâsıl olması kesinlikle zorunlu olur.Eğer "(Fâil nisbet etmek eser ortaya çıkarma zorunluluğunu gerektirir") sözünüzle bilkuvve ḳâbillik nispet etme hilâfına bazı şartların yok olmasına rağmen fâilin varlığında (var olmasında) olduğu gibi fâilliğin bilkuvve nisbetini kastediyorsanız bu kabul edilmez.O halde zorunluluk ve zorunluluk yokluğu gerektirmesinde iki nispet arasında fark yoktur,imdi bu ikisi asla birbirini nefyetmez.

Buna şöyle cevap verilmiştir:

Fâil yalnız başına ,bazı şekillerde eseri için müstakil mûcip olabilir. Oysa bu durum kabûl eden hakkında düşünülemez. Çünkü kabûl etmede ayrıca fâil zorunludur. Halbuki fiil yalnız başına bütünde mûciptir, oysa "kabûl" yalnız başına aslâ mûcip değildir. Bu ikisi bir tek bakımdan(cihet) bir şeyde meydana gelse bu bakımdan vucûp ve vucûbun imkânsızlığı gerekir.

Buraya bakalım:

Eğer bu sözle, eser(mef'ûl) kendisini kabûl eden bir mahalli olması gereken şeylerden olduğu zaman, bazı şekillerde eserin fâilinin, yalnız başına eserin müstakil mûcibi olmasını kastediyorlarsa bu kabul edilmez. Çünkü bu durumda burada kabûl eden zorunludur. Eğer böyle olmadığı zaman fâilinin onu gerektirmede (îcâb) müstakil olmasının câiz olmasını kastediyorlarsa bu kabul edilir, ancak bundan, tartışma konusu olan karşılıklı nefyetme durumu gerekmez. Çünkü fâil veya kabûl edenin, eser veya kabûl edilene göre onu gerektirmesi bakımından bir bağımsızlığı söz konusu değildir. Karşılıklı nefyetmenin (tenâfî) şartı ise <u>bir tek şeye</u> nisbetle iki biribirini nefyedenin meydana gelmesidir.

Üçüncü bakım: Kabûl etmenin, vucûbu nefyeden "özel imkân"(al-İmkân al-Ḫâṣṣ)ı gerektirdiğini kabul etmiyoruz, bilâkis vucûbun taşıyıcısı olan "genel imkân"(al-İmkân al-ʿÂmm)'ı gerektirir(1). Kabûl edilenlerin çoğu kabûl edenler için gerekli

(1) Genel imkân, "İki taraftan birinden zarûretin kaldırılmasıdır. "Her ateş sıcaktır(ḥârr)" sözümüzde olduğu gibi. "Sıcaklık"

olan şeylerdendir ve onlardan ayrılmaları câiz değildir.Her feleğin heyûlâsı için sûreti ile her feleğin şekli gibi,ve ateşin sıcaklığı ve suyun ıslaklığı ile ateş ve suyun münâsebeti gibi.O halde karşılıklı birbirini nefyetme gerekmez.

Buna da şöyle cevap verilmiştir:"Genel imkân" "özel imkân"-ın taşıyıcısıdır.Böyle olmasına rağmen kabûl edilen olarak kabûl edilenin yokluğu,kabûl edenin var olmasına rağmen mümkün olur ve bu durumda da delil tam olur.

Buraya bakalım:

Çünkü bu tam olduğu söylenen tam olmuş olsaydı bir kısmı bir kısmını nefyeden olmakla iki şeyin bir arada olması imkânsız olurdu.Bu sanki şöyle demek gibidir:"Bir şeyin "beyaz" olması ile "yürüyen" olmasının bir arada bulunması câiz değildir.Çünkü onun "yürüyen" olması "siyah" olmasının da taşıyıcısıdır.".Şu halde kısaca sen,eğer,"genel imkân"ın "özel imkân"ın karşıtlık durumunda taşıyıcısı olduğunu söylüyorsan bu kabul edilmez,eğer onu bütün olarak taşımasını kastediyorsan bundan birbirini nefyetmek gerekmez.

Bu delile şöyle de itiraz edilmiştir:Basit bir şeye bir şeyin iki farklı yönden -imkân ve vucûp yönünden- iki farklı nispetle nispet edilmesi imkânsız değildir.O halde ona bu başka şey (öteki şey) bir yönden gerekir ve başka bir yönden gerekmez.

Bu şöyle savuşturulmuştur:Bir şeyin bir şey hakkında nefsu'l-emrde vâcip olmaması ister bir tek yönden olsun ister iki farklı yönden olsun düşünülemez.Evet, bir şeyin bir yönünün başka bir şeyin vucûbunu gerektirmesi,ama o başka bir yönün onun vucûbunu gerektirmemesi câizdir.Onun iki yönünden birinin o şeyin vucûbunu ve diğerinin de vucûp yokluğunu gerektirmesi ise kesinlikle imkânsızdır,ve,"gerektirme yokluğu" ile "yokluğun gerektirmesi" arasındaki fark ise açıktır.

Buna göre delile "icmâlî nakz"getirilmesi mümkündür.Eğer delil tam olsaydı,bir şeyin başka bir şeyi kabul etmenin fâili olmasının imkânsız olması gerekirdi.Çünkü onun birincinin fâili olması ikincinin vucûbunu gerektirir ve ikincinin kabûl edeni olması onun "özel imkân"a sahip olmasını gerektirir. O halde aynı bakımdan vâcip ve vâcip-olmayan olması gerekir.

Bu konuda Felâsifenin ikinci delili:

Yüce Tanrı'nın,hiç tereddütsüz ve hilâfsız,kemâl sıfatı olmayan bir sıfatı olması câiz değildir.Eğer O'nun için "zâit" bir sıfat olsaydı bu sıfat kemâl sıfatı olurdu.Eğer böyle olursa Yüce Tanrı'nın Zâtı bu sıfat olmaksızın eksik ve bu zâit sıfatla olgunlaşmak isteyen olurdu.Oysa bu muhaldir.

Buna itiraz:

Muhal olan,O'nun kemâllerinde kendilerinden yararlanacağı gayrına muhtaç olmasıdır.Ama,Zâtı,bu kemâllerin Zâtından ayrılması düşünülemeyecek şekilde bu kemâlleri gerektiren (müstelzim) olursa bunun imkânsızlığını kabul etmeyiz.Çünkü bir şeyin kemâli kendisine uygun olanın ve gerekenin var olması,ve, hikmeti ve maslahatı bulunmasıdır;yine Zâtının buna yeterli oluşu,bunların husûlünde gayrına muhtaç olmaması,bunların O'ndan ayrılmasının ise mümkün olmamasıdır.

Sizin,"Şayet böyle olsaydı Zâtı onlar olmaksızın eksik olurdu" sözünüzün bir anlamı yoktur,çünkü Yüce Tanrı'nın Zâtının bu sıfatlar olmaksızın var olması muhaldir.Öyleyse bunun, burada değil de başka bir yerde bunu gerektirmesinin ise bize bir zararı yoktur.Eğer bundan amaç,bu sıfatlardan soyutlanmış olarak düşünmek (itibâr) ise Zât eksik olur,ama böyle düşünmek bir netice vermez,çünkü senin,sıfatlardan kat-ı nazar etmen Zâtın,nefsu'l-emrde sıfatlardan soyutlanmasını gerektirmez.Eğer Zât nefsu'l-emr'de bu sıfatlardan soyutlanmış olmazsa da O'nda bir eksiklik gerekmez.Bu,"Eğer O'nun için kemâl olmasaydı O eksik olurdu" demek gibidir.Oysa aslında bu bir şey demek değildir.

Yüce Tanrı'nın zâit sıfatı bulunmasının imkânsızlığını açıklamak için iki bakım daha vardır.

Birinci bakım:

Eğer O'nun zâit sıfatı olsaydı zâtı gereği vâcipte Zât ve Sıfat diye bir çokluk gerekirdi.Bu ise,vâcibin,bütün

bakımlardan Bir olması zorunlu olduğundan imkânsızdır.

İkinci bakım:

Bu bakım "ilzâmî"dir.

Eğer O'nun zâit sıfatı olsaydı şüphesiz O'nun sıfatının veya Zâtının kendi dışındakine muhtaç olması câiz olmayacağından bu durumda,ya Sıfat ve Zâttan her biri diğerinden müstağnî olurdu,bu durumda da imkânsızlığını açıkladığımız üzere vâcibin sayıca çok olması gerekirdi;veya,bu ikisinden her biri diğerine muhtaç olurdu,bu durumda da vâcip vâcip olmazdı. Bunun imkânsızlığını ise açıklamaya bile gerek yoktur;veya, tersi olmaksızın o ikisinden biri diğerine muhtâç olurdu,bu durumda da o ikisinden biri "mümkün" olurdu.Oysa siz bunu söylemek istemiyorsunuz,çünkü sizin sözünüzden anlaşılan,zâtı gereği vâcip varlık olan Yüce Tanrı ve O'nun sıfatlarıdır.

Bu iki bakım son derece bozuktur.

Birinci bakımın öncüllerine delil isteneceği (menʿ) açıktır.Çünkü bu çokluk ve bu çokluğa nispetle vâcibin tekliği kabul edilmez.

İkincisi,senin,onların"vâcibin çok olmasının imkânsızlığı" üzerine delillerinden bildiğin üzere eksiktir.Bu delillere göre vâcibin çok sayıda olmasının imkânsızlığı sâbit olmamıştır ki,bu deliller üzerine kurulan çıkarım eksiksiz olsun. Biz sıfatın Zât'a muhtaç olduğunu kabul ediyoruz.Sıfat kendi zâtı gereği vâcip değildir,bilâkis "mümkün"dür.Bazılarının söylediği "Zâtı gereği Vâcip varlık Yüce Tanrı ve sıfatlarıdır" sözünden kasıt "Yüce Tanrı'nın sıfatlarının,zâtları

gereği vâcip olduğu" değildir,bilâkis sıfatlar Yüce Tanrı'nın Zâtı için vâciptirler,yani Yüce Tanrı'nın Zâtı'nın dışında hiç bir şeye muhtaç değildirler.Yoksa Yüce Tanrı'nın Zâtı onların fâili değildir ki Yüce Tanrı diğer varlıklara değil ama sıfatlarına nispetle Zâtı gereği mûcip olsun,veya aklî illetlerde tahsîs gereksin.Bu hakikaten uzaktır ve esâsen doğru değildir.Yine onun sözünü,birkaç defa geçtiği üzere şöyle yorumlarız:Müessire ihtiyaç duyuran onlar nazarında hudûstür yoksa salt imkân değildir.Yüce Tanrı'nın sıfatları hâdis değildir, o halde onların fâili olmaz.Bu söylenenden "Yüce Tanrı'nın Zâtının,Zâtının fâili olduğu"nun anlaşılması câiz değildir,bilâkis tersine onun gayrına muhtaç olmadığı anlaşılmalıdır.("Zâtı gereği vâcip olan varlık Yüce Tanrı ve sıfatlarıdır") ibâresinde "vucûb"un belirli zâta mı ("harf-i ta'rîf"le yazılan belirli zâta mı) yoksa sıfatlara mı yüklenmesi gerektiği iyice belirlenmiş değildir,bunu düşün.

Bil ki Ebû Alî (İbn Sînâ) Kitâbu'l-İşârât'ta şöyle der:"İlk Vâcip (al-Vâcib al-ʾAvval) her şeyi düşünür,ve aklî sûretler düşünenle,ve aklî sûretlerin bir kısmı bir kısmıyla birleşmez,bir olmaz (ittiḥâd)".Buradaki birleşme hakkındaki tevehhümüne dayanarak ta aklî sûretlerin düşünenin zâtında takarrür etmiş "ayrık"(mütebâyin) sûretler olduğuna hükmetmiştir.O halde ona göre İlk Vâcibin bütün bakımlarca bir olmaması gerekir.Hattâ Vâcibin çokluğu "kapsayan-olan"(müştemil) olması gerekir.O bunu açık bir ifâdeyle "iltizâm" etmiş ve şöyle demiştir:"Bunda hiç bir mahzûr yoktur.Çünkü Yüce Tanrı'-

nın Zâtını çoklaşmadan(tekessür) tenzîhe,ve şeyleri zâtı ve ma'lûllerinin lâzımlarını çokluk üzere düşünmesi sebebiyle hâsıl olan çokluktan tenzîhe delâlet eden delil,ma'lûlün illetine terettübü gibi zâta terettüp eden bir şeydir.Ma'lûllerin ve lâzımların çokluğu,illetin zâtında takarrür etmiş olsun veya onlarda ayrıklık(mübâyenet) olsun,ma'lûllerin ve lâzımların çokluğu,bu ma'lûllerin ve lâzımların illetinin birliğini nefyetmez.Çünkü ma'lûller ve lâzımlar illetlerin hakîkatından sonra gelen şeylerdir,yoksa zâtın kurucu ögeleri(mukavvim) değildirler.Öyleyse izâfî olsun gayr-ı izâfî olsun Vâcip İlk'e "lâzımlar çokluğu" ârız olabilir.Bunun sebebi de Yüce Tanrı'nın isimlerinin çokluğudur,fakat bu isimler çokluğunun Yüce Tanrı'nın Zâtı'nın çoklaşmasında bir etkisi yoktur.o halde burada Tanrı'nın birliğini nefyetmezler".

Bu söylenenler onun (İbn Sînâ) söylediğinin özetidir.

Sana gizli değildir ki bu söylenenler,kendilerince kabul edilmiş ve aralarında yaygın olan kendi kâide ve ilkelerinin birçoğunun yıkımıdır."Birden ancak Bir çıkar","Bir şey bir şeyin hem fâili hem kabûl edeni olamaz" gibi.Çünkü o Evvel'in zâtında hâsıl olan çoklaşmış aklî sûretlerin Evvel'in zâtında takarrür ettiğini itiraf etmiş ve bunların,O'nun zâtının ma'lûlleri olduğuna hükmetmiştir.Öyleyse Evvel'in zâtı birçok şeyin fâili ve aynı zamanda kabûl edenidir.Oysa bu iki ilke,onların, yargılarından birçoğunu üzerine kurdukları temel ilkelerindendir.

Yine şunun gibi -(kendi ilkelerini yıktıkları yerlerden)-:Yüce Tanrı izâfî olmayan ve selbî olmayan sıfatlarla

sıfatlanmış değildir (gayr-ı muttasıf) ve Yüce Tanrı'nın izâfî olmayan, selbî olmayan sıfatlarla sıfatlanmış olduğunu söylemek câiz değildir. Oysa onun (İbn Sînâ) burada söylediğine bakılırsa, o, burada Yüce Tanrı'nın hakîkî bir sıfat olan "İlim"le sıfatlandığını açıklamıştır. Bu, İlimle sıfatlanmanın kabûlünden de, onun sözünde bu tür sıfatlarla, yani hakîkî sıfatlarla sıfatlanmasına delâlet olmadığı kabul edilse bile, Yüce Tanrı'nın İlim dışında hakîkî sıfatlarla sıfatlanmasına cevâz gerekir.

Yine şunun gibi -(kendi ilkelerini yıktıkları yerlerden)-: (İlk Mebde'in) İlk ma'lûlü onun mübâyinidir. Bu da filozoflar arasında meşhur olduğu üzere kendisiyle ḳâim Akıldır. Böyledir, çünkü onun sözünden anlaşılan, İlk Mebde'in ma'lûllerinden ilkinin onunla ḳâim aklî sûretler olduğudur. Bu kabul edilmesi imkânsız görüşü, kendisinden önceki filozoflardan Eskiler (Ḳudemâ', Kadîm filozoflar) Yüce Tanrı'dan mutlak bilmeyi nefyetme konusunda ileri sürmüşlerdir. Bir "yaratık", -kendilerinin âdeti olduğu üzere-, kendi fikirleri ve görüşleriyle Yüce Tanrı'nın yüceliklerini ve inceliklerini, "melekût"un sırlarını ve hakîkatını kuşatabileceğini ileri sürerken, her şeyi Bilen ve Hakîm olan yaratıcısına bu varlığı bilmeyi lâyık görmemekten daha çirkin ve hakikatten daha uzak olan bir şey olamaz. Oysa "Göklerde ve Yerde zerre mikdârı bir şey O'ndan gizli kalmaz".[1] Böyle yapmakla onlar Yüce Tanrı'yı birçok şey

---

(1) Kur'ân XXXIV/3 (Sebe' Sûresi 3. âyetten parça).

bilen vahşî hayvanlardan daha aşağı dereceye, hattâ hiç bir şey hakkında bilinci olmayan cansızlar derecesine indiriyorlar. Yüce Tanrı bilgisizlerin söylediklerinden münezzehtir. O yücedir, büyüktür.

Yine şunun gibi -(kendi ilkelerini yıktıkları yerlerden)-: Bu, Platon'un, aklî sûretlerin varlığı (kıyâmı) hakkında söylediğidir. Bununsa imkânsızlığı açıktır.

Ebû Alî _İşârât_'ında ve diğer eserlerinde Eskiler'i (Kudemâ') reddetmek için gayret göstermiş ve _Mebde' ve Meâd_ adlı kitabında şöyle demiştir: "Nefs bir şeyi düşündüğü zaman düşünülenle (ma'kûl) bir olur". Onun bu kitabı yazmaktaki amacı kendi kanaatlerini belirtmek değil, Meşşâîlerin bu konudaki görüşlerini açıklamaktır. Nitekim kendisi bunu kitabının başlarında belirtmiştir. Bunu gözden kaçıran, onun, bu kitabında kabul ettiği bir görüşün, _İşârât_'taki ve başka kitaplarındaki görüşlerine aykırı olduğunu zanneder. -Bu arada- bazı kimseler, Ebû Alî'nin kendi görüşlerinin temellerine aykırı olarak, Yüce Tanrı'nın Ebû Alî'ye söyletmiş olduğu doğruları söyleme durumuna düşmemek için bazı kabul edilmesi imkânsız şeyler söylemişlerdir. Birçok topluluklarca zekâsının benzeri bulunmadığına inanılan Ebû Alî'nin ise, bu derecedeki zekâsına rağmen bu kâideleri ispât etmek için kesin "burhân" adını verdiği delillerle ve kanıtlarla meşgûl olması ve bundan sonra daha önceki delillerini nakzeden ve onları yıkan delili başka bir kitabında ileri sürmesi gerçekten hayret vericidir. Gerek Ebû Alî'nin

gerekse diğer filozofların ileri sürdüğü bu görüşlerdeki ayrılıklar, kendi görüşlerinde bulunan tutarsızlık ve çelişki olarak mı kabul edilmelidir? Filozofların sonra gelenlerinin kendilerinden öncekileri reddetmeleri -az önce gördüğün gibi- filozofların söylediklerinin çürüklüğünün ve çıkarımlarında kendilerine güvenilmezliğin delilinden başka bir şey değildir. Yoksa, eğer önce gelenlerin (selef) getirdiği deliller kesin ise, ya onları reddedenler bu delillerdeki aykırı durumları anlamadı ve bu yüzden bu delilleri reddettiler ve onlara muhalif oldular, eğer böyleyse onlar zekî değil kıt akıllı (ġabî) olurlar; veyahut o delilleri anladılar ve kesin olduklarını ve neticelerinin doğruluklarını bildikleri halde inat yüzünden inkâr ettiler, eğer böyleyse onlar "ḥakîm" değil "sefîh" (düşük) kimseler olurlar. Her iki takdirce de onlardan birinin sözünün sağlamlığı kalmaz. İnat ve bilgisizlikle suçlandıkları için Sonra Gelenlerden (Ḫalef) hiç birinin sözüne güvenilmez, bu sözleri bize aktaranlarca anlayışlarına güvenilmezlikle suçlandıkları için Önce Gelenlerden (Selef) aktarılan sözlere de güvenilmez.

Keşke ben, bizim bu söylediklerimizi işittikleri ve gözleri de gördüğü halde, kendilerinin söylediği her sözün "açık doğru" ve "kesin bilgi" olduğuna inanan bu kimselere ne olduğunu anlayabilsem. Özellikle de sana gösterdiğim bu açık tekzîple kendisini tekzîp eden Ebû Alî'yi gördükten sonra. Ama bu, hattâ daha da ağırı, doğru yolu göstermek için

gönderilen peygamberlerin sözlerine başvurmadan salt akıl ve nazarla tanrısal konuları kavrayacağına inanan kimselerin kurtulamayacağı bir sonuçtur.

Yüce Tanrı,kendisini bilme yoluna girişimizde bizi (bu gibi) şaşkınlıklardan korusun.

YEDİNCİ BAHİS

YÜCE TANRI'NIN AKILSAL PARÇALARDAN TEREKKÜP ETMESİNİN CÂİZ OLUP OLMADIĞI

Gizli değildir ki hâricî varlıkların her biri kendi dışındaki her şeyden "temeyyüz" etmiştir ve onlardan ayrıktır (mübâyin).Varlıklar arasında "umûm ve husûsluk"ta[1] farklı derecelerde olmak üzere çeşitli bakımlardan "müşâreket"(ortaklık) vardır.O halde bazı müşâreket bakımları hepsini kapsar: "Varlık","vucûp" ve bu ikisinin benzeri olan bakımlar gibi;bazısı da daha azını kapsar."Kendisiyle müşâreketin olduğu şey" (mâ bihi'l-müşâreke),"kendisiyle temeyyüzün olduğu şey"(mâ bihi't-temeyyüz)den başkadır.Hepsini kapsamayan müşâreket bakımları bir bakımdan temeyyüz sağlayan kabîlindendir.Sonra,varlığın kendi dışındakilerin hepsinden kendisiyle ayrıldığı şey, var olan şeyin hakikatından hâriç olması mümkün olmayan "taayyün" diye adlandırılır.Hakîkatından hariç olamaz,yoksa o mevcut olan şey kendi dışındaki şeylerden temeyyüz etmiş olmazdı; oysa bu ma'kûl değildir.Bu taayyün de, ya kendisine, kendisini müşâriklerinden ayıran şeylerin eklendiği (yandamu) küllî mâhiyeti olmaksızın hakîkatın kendisidir;veya var olanın hakîkatına dâhil ve küllî mâhiyetine ârız olan başka bir şeydir. Bu iki kısımdır.

Birincisi:Bu,mâhiyetin belirli (mahsûs) bir ferdin taayyünü için gerekli olan (muktezî) olmasıdır.Bu durumda bu mâhiyetin bu ferde münhasır olması gerekir,yoksa ma'lûlün ille-

---

(1) Bkz.burada s.50,1.not.

tinden ve lâzımın melzûmundan geri kalması gerekir. Çünkü "şu ferdi kendi dışındakinden ayıran"ın başka bir fertte gerçekleşmesi düşünülemez. Bu, onların (filozoflar) görüşünce Akıllarda olduğu gibidir, Akılların her birinin türü ferdine münhasırdır.

İkincisi: Bu, mâhiyetin belirli bir ferdin taayyünü için gerekli olmamasıdır. Bu durumda fertlerinin çok olması câiz olur ve müşâreketi sağlayan şey, fertlerin mâhiyetinin dışındadır. Çünkü Vâciple mümkün ve tözle araz arasında zâtî müşterek bulunması mümkün değildir. Eğer o (-müşâreketi sağlayan şey-) yüklem ise "genel araz"dır(araz-ı ʿâmm), yüklem değilse arazın dayanağıdır. Yine gelecek dört kısımda da böyledir. Bazıları arasındaki müşâreketi sağlayanın fertleri, ya hakikatının tamamı veya bir kısmı için zâtî (özsel) olması câizdir. Birincisi, hakikatının tamamı olması durumunda tür'dür(nev'), ikincisi cins veya fasıldır. Arazî olması da câizdir, eğer eşitine(müsâvî) kıyasla olursa ḫâṣṣadır, "hayvan"a nisbetle "yürüyen" gibi, daha özele (eḫaṣṣ) nisbetle olursa "genel araz"(araz-ı ʿâmm)dır, "insan"a ve "at"a nisbetle "yürüyen" gibi. Bu bölümlerin ayrıntısı Mantık İlmi'nde bulunabilir. Cins ve fasıl akılda mürekkep mâhiyet için iki aklî cüzdür, meselâ "insan"da olduğu gibi. İkisinin toplamının meydana getirdiği "insan", insanın cinsi olan "hayvan" ve insanın faslı olan "konuşan"(düşünen, "nâṭıḳ") hâriçte mevcut olan şeyler değildirler; aksi takdirde ikisinden birini diğerine yüklem yapmak imkânsız olurdu, çünkü hâricî varlıkta temeyyüz etmiş iki şeyi aralarında herhangi bir bitişiklik ("ittiṣâl") olsa bile birbirine yüklemek mümkün değildir.

Nasıl mümkün olabilir ki,"yükleme"nin anlamı iki birbirinden ayrı (müteğâyir) kavramı zâtça birleştirmektir.O ikisinden her biri müstakil varlık olsaydı zâtça birleştirilebilirdi,bu açıktır.Oysa o şey (insan) varlık olarak bir tek şeydir.Meselâ Zeyd gibi.Akıl onu düşündüğü zaman ondan küllî mâhiyeti çıkarır (intizâ').Bu,"insan","at" ve bu ikisi dışında kalan başka şeylere yüklenen "küllî mâhiyet" bu ikisinden hiçbirinin aynı değildir.Bu şey o ikisinin cinsidir,ki,bu da "hayvan"dır.İkinci bir şeyden de bu ortaya çıkar ve belirlenmiş olur,yani o şey varlığı belirler,yani onu Zeyd'in hakikatına mutâbık kılar,bu da onun faslıdır -ki bu da "konuşan"dır-,böylece bu ikisinin birleşmesinden Zeyd'in hakikatı ortaya çıkar,bu da "insan"dır.Bu ikisi -tür ve fasıl- insan için hâricî değil akılsal iki cüzdür.Yine muhakkıklara göre şahıs için "taayyün" de böyledir.O halde tür basit veya mürekkep olarak hâriçte mevcut değildir;diğeri taayyündür.Hâriçte mevcut olan bir tek şey vardır o da ferttir.Fakat,akıl,ferdi düşünmesi esnasında bu fertle benzerleri arasında bir "küllî müşterek mâhiyet"e ve bu ferdi kendi dışındakilerden ayıran "özel şeyler"e ayırır.Burada,hâriçte birbirlerinden temâyüz eden birçok varlık yoktur.Bu söylediğimize delil şudur:Bunlar hâriçte birbirlerinden temâyüz eden ayrı varlıklar olsalardı bazılarını bazısına yüklemek imkânsız olurdu.Tür,cins,fasıl hâriçte bağımsız varlıklar olsalardı bunlardan her biri,aynı anda değişik yerlerde olurlar,birbirlerini nefyeden sıfatlarla sıfatlanmış olurlar ve aralarında iştirâk bulunan şeyler olurlardı.Apaçık

şeylerdendir ki,hâriçte mevcut olan her bir şey "kendi zâtında"dır (fî zâtıhî),ve kendi dışındaki şeylerden kat-ı nazar belirlenmiştir ve zâtta iştirâk kâbil değildir.

Onlardan, taayyünün hâriçte mevcut olduğuna inanan,bu sanısına,belirlemenin hâriçte mevcut olan belirlenenin bir parçası olduğunu,hâriçte mevcut olan bir şeyin parçasının da elbette hâriçte mevcut olacağı şeklindeki çıkarımı delil getirir.Oysa bunun cevabı söylediklerimizden çıkmıştır.O,bu "("belirleme") belirlenenin bir parçasıdır" sözüyle eğer onun hâriçte bir parçası olmasını kastediyorsa bu kabul edilmez,eğer bununla akılda bir parçası olmasını kastediyorsa bu kabul edilir,fakat bunun istenene (matlûp) bir faydası olmaz.

Bu anlaşıldıysa biz diyoruz ki,onlar Yüce Tanrı için akılsal terkîbin sözkonusu olmadığını söylerler,yani "O'nu, cinsi,faslı,küllî mâhiyeti ve bu mâhiyette müşterek olanlardan ayıran şeyin akılda hâsıl olması demek olan "künh"üyle düşünmek mümkün değildir" derler.Felâsife bu konuda iki delil getirir.Birincisi,ister akılsal olsun ister hârici olsun mutlak olarak Tanrı'dan terkîbin nefyedilmesine hastır.İkincisi Tanrı'dan özellikle akılsal terkîbi nefyetmek içindir.

Birinci delil:

Onlar şöyle derler:"Varlığı vâcip olan parçalardan terekküp etseydi O,bu parçalardan sonra gelirdi ve onlara

muhtaç olurdu. Çünkü her mürekkep parçalarından sonra gelir ve parçalarına muhtaçtır, ve her kendisinden önce gelen şeye muhtaç olan da "mümkün"dür. Mümkün olan bir şey de varlığı vâcip olan değildir. Varlığı vâcip olan, parçalardan terekküp etseydi varlığı vâcip olan olmazdı. Oysa lâzım geçersizdir, öyleyse melzûmu da geçersizdir. İstenen de budur".

Buna itiraz:

Bilinir ve kabul edilir ki, varlığı vâcip olanın kendisine varlık veren bir fâile ihtiyacı olması câiz değildir. Fakat parçaya ihtiyâcı olmaması açık değildir. Fâile muhtaç olmayan vâcibin parçaları olmasının imkânsızlığını açıklayan açık bir delil gerekir. Tasavvur edilecek bu parçalar eğer fâile muhtaç olmazsa, zarûretle, mürekkep, fâile muhtaç olmaz. Böylece bu terkîp mutlak olarak imkânı gerektiren ve vucûbu nefyeden bir şey olmaz.

Eğer, "Eğer O'nun parçalarından bir şey "mümkün" olursa zorunlu olarak bir fâile ihtiyacı olur, bu durumda mürekkep bu fâile muhtâç olur, çünkü bir şeye ihtiyâcı olan şeye ihtiyâcı olanın bu (-önceki-) şeye ihtiyâcı olur. Eğer O'nun parçalarınıdan bir şey "mümkün" olmazsa zâtı gereği vâcip sayısı artar. Bunun da imkânsızlığı daha önce geçmişti" denirse biz şöyle deriz: "Sizin bu söylediğiniz, vâcibin sayıca çokluğunun imkânsızlığı hakkında ileri sürdüğünüz delillere itiraz bakımlarında da geçmişti. Fakat bu onlara dayalı olduğundan tam

olmaz ve varlığı vâcip olan" ispâtı için kullanılan delil bu imkânsızlığın kendisine dayandırılacak bir delil değildir,çünkü "varlığı vâcip olan" ispâtı için kullanılan delil sadece mümkünlerin ister parçaları olsun ister parçaları olmasın bir illete ihtiyacı olmayan bir varlığa ve mürekkeplerin parçaları olmayan basit parçalara ulaşması gerektiğini gerektirir, çünkü aksi takdirde parçalarda teselsül gerekir ki bu da muhaldir.".

Neticede onlar,Vâcibin terekkübünün imkânsız oluşu konusunda kendisine dayanılacak bir delil getirmiş olmadılar.

Eğer onlar "Biz,Vâcibin,varlığında esâsen gayra muhtaç olmayan varlık olduğunda uyuşuyoruz" derlerse "mürekkep,gayrı olan parçalarına ihtiyâcı yüzünden varlığı vâcip olamaz" demelerinde onlarla anlaşmazlık sözkonusu değildir.Ama bundan onların iddia ettikleri gibi İlk Mebde'in,yani âlemin Mûcidinin akılsal veya hâricî parçaları olmaması gerekmez.Hâricî parçalardan terekkübün imkânsızlığı kabul edilse bile akılsal parçalardan terekkübünün imkânsızlığını kabul etmeyiz.Çünkü varlığı vâcip olanın vucûbu hâricî varlığına nisbetledir,yoksa akılsal varlığına nisbetle değildir.Akılsal varlığına nisbetle nasıl vâcip olur ki,bu varlığın mahalli -ki bu mahal akıldır ve akıl- "mümkün"dür.Oysa mahallin mümkün olup bu mahalle hulûl edenin vâcip olması düşünülemez.

Eğer "Akılsal parçalar hâricî parçalardan çıkarılmış (me'hûz) şeylerden başka bir şey değildir,öyleyse akılsal

parçaların sübûtu hâricî parçaların sübûtunu gerektirir,oysa siz şu anda söylediğinizle bunun imkânsızlığını kabul etmiş oldunuz" denirse biz,"Bu sınırlandırmayı(haşr) kabul etmiyoruz,çünkü biz hâricî basitler için akılda mürekkep mâhiyetler olduğunu câiz görürüz.Bedâhet buna karşı çıkmaz ve bunun aleyhine de delil yoktur" deriz.

İkincisi,yani Yüce Tanrı'dan akılsal terkîbin nefyine delâlet eden ikinci delil:

Yüce Tanrı mâhiyet bakımından,şeylerden hiçbir şeyle iştirâk etmez.Çünkü Yüce Tanrı dışında her şeyin hakîkatı imkânı gerektirir,oysa Yüce Tanrı'nın hakîkatı vucûbu gerektirir.İmkân ve vucûp birbirlerini nefyederler ve lâzımların birbirini nefyetmesi melzûmların birbirini nefyetmesine delildir.O halde varlığın vucûbu şeylerden hiç bir şeyle,ister cins bakımından ister tür bakımından olsun özsel(zâtî) bir şeyde iştirâk etmez.O halde kendisini cinssel müşâreketlerden temyiz edecek şeye,yani fasıla ihtiyâcı yoktur,veya kendisini türsel müşâreketlerden temyîz edecek "taayyün" diye adlandırdığımız şeye ihtiyâcı yoktur.Çünkü bu ikisinden birine ihtiyaç cins ve türde müşâreket olursa sözkonusu olur.

Bu da,faslın, mâhiyetin cinssel müşâriklerinden temeyyüzü için olmasına ve bir şey cinsin gerçekleşmesine dayanmaktadır. İki eşit şeyden mürekkep bir mâhiyetin varlığına cevaz verilirse o ikisinden her biri,o mâhi-

yeti müşârikinden temyîz eden fasıl olur.Öyleyse Vâcibin varlıklardan biriyle bir cinste müşâreketi olmamasından fasıla ihtiyâcı olmaması gerekmez ki kendisi hakkında akılsal terkîbin olmamasını gerektirsin.Fakat onlar mâhiyetin iki eşit şeyden teşekkülünün imkânsızlığına delil getirirler ve burada sözlerini bunun üzerine kurarlar.Daha sonra açıklamasının geleceği üzere Vâcibin hakikatının başka bir şey değil ama vâcip varlık olması yüzünden müşâreket yokluğu bakımı da anlaşıldı.Vâcibin dışındaki bir şeyin hakikatı "var olmak(vucûd)" değildir,çünkü O'nun dışındaki şeylerin hepsinin varlığı mümkündür,eğer bunlardan birinin hakikatı "var olmak" olsaydı o şey "varlığı vâcip olan" olurdu.Çünkü sübûtu kendiliğinden olan şey vâciptir.

Buna şöyle cevap verilmiştir:

Bu,Vâcibin hakikatının sadece "var olmak" olmasına dayanmaktadır.Bunun üzerinde durulacaktır.Bu iki bakım tamamlandığı durumda sadece Yüce Tanrı'nın hakikatının O'nun dışındaki şeylerin hakikatından ayrık (mübâyin) olmasını gerektirir. O'nun hakikatının "kendisiyle kendi-dışındaki şeyler arasında müşterek parçası olmaması" olduğuna gelince,bu iki anlatımdan varlığı vâcip olan için ister müşterek olsun ister eşit olsun (müsâvî) asla parçası bulunmasının câiz olmadığına delâlet eden birinci delile dönmekten başka bir şey gerekmez.Öyleyse bu delil,bu konuda eksik olduğu bilinmesine rağmen,zaman kaybından başka bir şey değildir.Bu yüzden bazıları bu delilin hâricî terkîbi nefyetmeye mahsûs olduğunu söylemişlerdir.

Denirse ki,"Varlığın,ne akıl bakımından ne de hâriç bakımından parçası bulunmayan "basit" olduğu delille sâbit olmuştur,vâcibin hakikatı da varlıktan başka bir şey değildir, o halde varlığı vâcip olanın müşterek parçası olmadığı sâbit olmuştur,öyleyse getirdiğiniz ikinci anlatım düşüktür",biz şöyle deriz:"Sanınıza delil getirin,yoksa bu sanınız aleyhine olan sözü dinleyin.Tam olsaydı Yüce Tanrı'dan terkîbi nefyedecek olan bu delil başka bir müstakil delildir.Yoksa bu anlatımın tamamlayıcısı değildir,çünkü bu geçen anlatımın zikredilen öncüllerini bertaraf eder.Öncülünde,vâcibin her hangi bir şeyle müşâreketi bulunmadığını ileri süren delile "Vâcip "varlık"ta diğer hakikatlerle iştirâk ederken nasıl olur da onlardan bir şeyle hakikatte iştirâk etmez?" diyerek karşı çıkılır.

Buna şöyle cevap verilir:

"Varlık(vucût),mümkünlerden olan bir şeyin zâtîsi değildir,yani mümkünlerden olanın mâhiyeti ve onların bir parçası değildir,tersine mümkünlerin ârızıdır.Öyleyse onların var olmakta vâciple olan müşâreketleri,onlarla vâcibin -vâcibin hakikatı ister varlığın kendisi olsun ister ma'rûzu olsun- müşâreketi hakikatta da bir müşâreket değildir.

Muâraza olarak denebilir ki:

Vâcibin hakîkatı "Zorunlu özel varlık"ından başka bir şey değildir,bu da varlıkta "mümkün özel varlık"lar için müşâriktir,bu,hakikatte müşârekettir.

Muhâkemât yazarı buna iki cevap zikreder.

Birinci cevap:

"Mümkün"ün "özel" varlığı onun mâhiyeti değildir, parçası da değildir, bilâkis onun ârızıdır. Öyleyse gayr'la ḳâim olur, oysa vâcip varlık zâtıyla ḳâimdir. Gayrla kâim olanla zâtıyla kâim olan arasında hakîkat ve mâhiyet bakımından müşâreket yoktur.

İkinci cevap:

Vâcip varlığın mümkün varlıklarla müşâreketi mâhiyet bakımından ve mümkünlerin parçaları bakımından bir müşâreket değildir. Çünkü varlık "özel" varlıkların (al-vucûdât al-ḫâṣṣa) zâtîsi değildir.

Buraya bakalım:

Onun birinci cevabı dış anlamıyla muârızın deliline bir muârazadan başka bir şey değildir. Çünkü sadece, vâciple mümkünlerden olan bir şey arasında hakikat bakımından müşâreket bulunmasının uygun olmayacağını ifâde eder. Burada muârızın delilinin öncüllerinden birini geçersiz kılma söz konusu değildir. Öncüle delil isteme (menʿ) de söz konusu değildir. Öyleyse cevâba bir faydası yoktur, çünkü Vâcibin varlığı ile mümkün varlıklar arasında hakikat bakımından müşâreket yokluğunu ifâde eder, oysa muârızın delili bu müşâreketin bulunduğunu ifâde etmektedir. Bu ikisi biribirine muârız oldu, ama ikisinin de sözü düşük oldu. Muârızın da amacı sadece budur. Oysa muârazaya cevap vermek ancak muârazanın öncüllerinden birinin iptâl

edilmesi ile tam olabilir,daha azı ise ancak "men'" etmede sözkonusu olabilir.Öyleyse bu ancak onun ikinci cevapta söylediği şu sözle tamamlanır:"Varlık özel varlıkların zâtîsi değildir".Öyleyse bu ikinci bakıma mukâbil diğer cevapta bir "bakım" olmaz,bilâkis bu ikisinin toplamının bir tek cevap olduğu açıktır.Çünkü ikinci bakımdaki varlığın,özel varlıkların zâtîsi olmadığı salt iddiadır ve bunun hakkında esasen bir açıklama zikredilmemiştir,imdi bununla muârızın,"özel varlıkların varlıkta müşâreketi hakikatte müşârekettir" şeklindeki iddiası iptâl edilmez.Bu,muârızın iddia ettiği öncüle delil istemeyi tazammun etse de,muârazanın cevabında öncüllere delil istemek yeterlidir,çünkü muârız delil isteyendir,fakat muârızın "varlıkta müşâreket hakikatte müşârekettir" diyen iddiâsını iptâl etmek için onun bazı öncüllerini iptâl etmek (geçersiz kılmak) cevap vermekten daha güçlüdür,öyleyse,varlığın,özel varlıkların zâtîsi olduğuna delil getirmekten daha uygun olduğunda şüphe yoktur.Onun birinci delil olarak zikrettiği delil,ikinci deliliyle birleştirilirse muârazayı savuşturmak için tam delil teşkil eder.

Vâcibin cinsi,faslı ve zâtına zâit bir taayyünü olmadığına delâlet eden delilin temeline(asl) ilzâmî yolla da delil ileri sürülmüştür.O delil şudur:

Siz,tözün,"altındaki şey" için (li mâ tahtahû) cins olduğunu söylüyor ve bunu "bir konuda olmayarak mevcut olan" diye yorumluyorsunuz.Bu anlam vâcip hakkında gerçekleşir,öyleyse töz onun cinsi olmak gerekir.O halde onun faslının ve

taayyününün olması gerekir. Çünkü zorunlu olarak, her mevcut için bir cins, ve onu cinssel müşârik lerinden ayıran bir fasıl, ve türsel müşâriklerinden ayıran bir taayyün vardır

Buna şöyle cevap verilmiştir: "Mevcûd"un anlamı, bilfiil mevcut tözün "resm"i hakkında söylenen "bir konuda olmayan" değildir, bilâkis onun anlamı "onun, var olduğunda bir konuda olmayan bir mâhiyet" olduğudur, oysa bu vâcip hakkında tasdik olunamaz. Çünkü bu, bir şey için, bunların ötesinde bir "mâhiyet" ve bir "varlık" olmasını gerektirir, oysa vâcip için varlık dışında bir mâhiyet yoktur. Burada, delilde "mevcûd"un anlamının "bilfiil mevcut" olmadığına delâlet etmek bakımından iki şey vardır:

Birincisi: Eğer böyle olsaydı bir şeyin töz oluşunu tasdik etmekten o şeyin mevcut olması gerekeceğinden, tasdik edilmemesinin (tasdik tahallüfü) imkânsızlığı gerekirdi. Oysa bu sonuç geçersizdir. Çoğunlukla biz Zeyd'in, meselâ zâtında töz olduğunu tasdik ederiz, ama onun, değil "mukayyed" mevcut olduğunu, mevcut olduğunu bile bilmeyiz.

Buraya bakalım: Çünkü bizim "Zeyd tözdür" sözümüz olumlu (îcâbî) bir hükümdür ve bu hükmün -doğru olma durumunda- doğruluğu konunun bilfiil varlığına dayanır, çünkü yok olan (ma'dûm) her şeyin, hattâ kendisinin bile kendisinden selbedildiği şeydir. "Tözlük" (cevheriyet) şeyin zihinde kendisiyle sıfatlandığı şeylerden değildir ki onun zihnî varlığı sübûtunda yeterli olsun. Tersine o, şeyin, hâriçte kendisiyle sıfatlandığı şeylerdendir, ister kendinde (nefsinde) hâricî mevcut olsun, ister olmasın. Öyleyse şeyin bilfiil töz olmasını tasdik etmek, onun

bilfiil mevcut olmasını tasdik etmeye dayanmaktadır. Evet, bazen varlığını bilmeden önce bir şeyin töz oluşuyla hükmedilebilir, ama bundan kasıt bilkuvve töz, yani mâhiyet olmasıdır, yani o şeyin var olma durumunda töz olacağıdır.

İkincisi: Farzedilen, tözün, kendisinin "altındaki şey" için (li mâ tahtahû) zâtî olmasıdır. Şeyin zâtîsinin sübûtu o şeyin illeti olamaz. Mümkünlerde "mevcûdiyet" ancak bir illet yüzünden olur. O halde onun için bir zâtîlik olması -özellikle selbî bir kayıtla- uygun olmaz. Öyleyse tözün resmi yapılırken söylenen "mevcut"tan kastedilenin "bilfiil mevcut" olmadığı tersine bizim söylediğimiz şekilde olduğu sâbit olmuştur.

İmam Râzî şöyle demiştir: ""Eğer, sizce, Yüce Tanrı'nın varlığı hakikatının bir sıfatı olursa bu cevap sizin iddianız için tam olmaz. Bu probleme bu nasıl cevaptır?" denirse biz şöyle deriz: "Yüce Tanrı hâriçte (a'yân) mevcut olması hasebiyle zâtının yabancısı olduğu şeylerden (levâhık) biri olan "bir konuda" bulunmaz. Bu ise kendisi ve dışındakiler için cins olmaya uygun olmaz. Biz buna diğer kitaplarımızda kesin deliller getirdik". Onun sözü bu kadar.

Buraya bakalım: Çünkü muârız, kendisiyle tözün bilindiği şeyin "cins" olduğunu iddia etmiyor, bilâkis tözün kendisinin "cins" olduğunu söylüyor. İmam, yine, muârazanın anlatımında tözün ittifakla cins olduğunu açıklamıştır. Fakat tanımlayanın (muarrif) cins olmamasından tanımlananın (muarref) cins olmaması gerekmez. Aksi takdirde tanımlayanın had olması gerekirdi. Oysa burada böyle değildir, bilâkis söylediğimiz üzere o, tözün

bir resmidir[1]. Şüphesiz "hayvan"ı "irâdî hareket yeteneği (kuvvesi) olan ögesel varlık" olarak tanımladığımız zaman, bununla, bu tanımlayan kendisinden hâriç olmakla birlikte "hayvan". insanın cinsi olmaktan hâriç olmaz. Muârızın bu tanımı aktarmaktan amacı bundan şunun anlaşılmasını istemesidir: "Töz" olmak Yüce Tanrı hakkında doğrudur, uygundur. Çünkü tanımlayan (ta'rîf) O'na uygundur, ve had olsun resm olsun tanımlayana uygun olanın tanımlanan hakkında doğru olması zorunludur. Eğer "töz" olmak Tanrı hakkında doğru olursa Tanrı'nın "cins"i olması gerekir. Onların tözün "ma sadak aleyh"leri (üzerine yüklendikleri fertleri ?) için "cins" olduğunda ittifâk etmiş olmalarının cevabı ise, Yüce Tanrı hakkında tanımın doğruluğuna öncülüne delil isteme veya bu ittifâkın öncülüne delil isteme olacaktır. Zâtî ve cins bakımından olmayan tanım ise bir anlam ifâde etmez. Bu tanımın, onların söylediğine göre Yüce Tanrı hakkında doğru olmadığını söylemek mümkündür, çünkü, bizim "Mâhiyet eğer varsa şöyle olur" dememiz varlığın yokluğu imkânını gösterir. Oysa bu, varlığı Vâcip olan hakkında doğru değildir. Fakat tanım hakkında bu şekilde düşünmek ve yapılan bu yorum (birinci şık) doğru olmaktan uzaktır. Öyleyse onların cevap vermek için yapacağı şey bu ittifâkın öncülüne delil istemek (men') olacaktır.

Yüce Tanrı hakkında cins ve fasıl yokluğu O'nun hadle bilinmesinin imkânsızlığını gerektirir, çünkü had cins ve fasıldan mürekkeptir. O halde Yüce Tanrı'yı "künh"üyle bilmek imkânsız olur. "Bedîhî olmayan"ı "künh"üyle bilmenin hadle

---

(1) Had ve resm: Genellikle klasik mantıkçılar tanımı ikiye ayırırlar. Batı mantıkçılarının "définition" ve "descrip-

bilmekten başka yolu yoktur ve bilinmektedir ki Yüce Tanrı'nın Zâtını künhüyle bilmek "bedîhî bilgi" ile bilmek değildir. Denebilir ki, had dışında künhüyle nazarî bilme yolu yoktur. Fakat bir şeyin "hâssa"larından ittifak yoluyla zihnin bir şeyin künhüne varması imkânsız değildir. Bunun imkânsızlığına delâlet eden bir delil de yoktur. Yine Yüce Tanrı'nın, günah işleme bulanıklığından arınmış, kalp temizliğiyle süslenmiş kendisine yakın mü'min kullarından bir kulunun kalbine tecellî etmesinin imkânsızlığına da bir delil yoktur. Bunun bilgisi ise Yüce Tanrı katındadır.

---

tion", İslâm mantıkçılarının "had" ve "resm" diye adlandırdıkları tanımlardan birincisi(had) öze, ikincisi (resm) ilintiye âittir. (N. Öner, Klasik Mantık, s. 32). Bir şeyin özü onun mâhiyetidir. Öyleyse had mâhiyetin bilgisine ulaştıran tanımdır; resm ise, mâhiyetin özünü yapıcı unsurlardan sonra olan ve bazıları tasavvurda mâhiyete dâhil olsa bile onun yapıcı olmayan herhangi bir niteliği ile şeyin bilgisine ulaştıran tanımdır". (A. Bingöl, Klasik Mantığın Tanım Teorisi, (Yayınlanmamış Doçentlik tezi), Erzurum 1982, s. 100-105, 105-108).

SEKİZİNCİ BAHİS

YÜCE TANRI'NIN VARLIĞINDAN AYRI MÂHİYETİ VAR MIDIR, YOK MUDUR?

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve ona uyanlar hâriç din ve mezhep sahipleri Tanrı'nın varlığından ayrı mâhiyetinin varlığını kabul etmişler, felâsife ise bunu reddetmiş ve Yüce Tanrı'nın Zâtı'nın, kendisiyle kâim olan mücerret varlık olduğuna ve O'nun "mümkün"ler gibi, mâhiyetine eklenmiş varlıkla var-olan bir varlık olmaktan münezzeh olduğuna inanmışlardır.

Bunun hakkında şöylece delil ileri sürmüşlerdir:

Eğer O'nun bir mâhiyeti olsaydı ve varlığı da mâhiyetinin gayrı olsaydı kesinlikle O, onunla kâim olurdu, aksi takdirde Yüce Tanrı mevcut olmazdı. O halde varlık O'nun için bir sıfat olur, oysa bu Yüce Tanrı için "zâit" sıfatların imkânsızlığını açıklarken söylediğimiz üzere imkânsızdır.

Bu konuya ait başka iki bakım:

Birincisi: Bu takdirce O'nun varlığı, mâhiyetine ihtiyacı yüzünden "mümkün" olur. O halde zâtına nazaran yokluğu câiz olur, öyleyse vâcip olmaz.

İkincisi: Bu bakım bu bâbın temelidir. Bundan, mâhiyetin, varlıkla sıfatlanmadan önce mevcut olması, ve iki varlıkla mevcut olması gerekir. Halbuki ikisi de zorunlu olarak imkânsızdır. Önceki varlığı zâtının aynı ise ileri sürülen sâbit olur, yoksa sözü

teselsül gerekinceye kadar ona naklederiz.

Buradaki "lüzûm" yönü:

Bu takdirce az önce söylediğimiz üzere varlık "mümkün" olur,o halde zorunlu olarak ona bir illet gerekir ve bu illetin de Sıfatlar bahsinde zikredildiği üzere bu mâhiyetin gayrı olması câiz olmaz.Her sıfat zorunlu olarak ma'lûlünden varlık bakımından önce gelen bir illettir,eğer böyle olmasaydı "Sâni'in varlığı kapısı" kapanırdı.Çünkü elimizde Sâni'in varlığı hakkında bu,"mümkünlerin bir illete muhtaç olmaları"ndan başka bir delil yoktur.Öyleyse illetin mevcut olmamasını câiz görmek mümkün olsaydı istenen ispat edilemez,o halde bu mâhiyetin onun mevcut olmasından önce var olması gerekirdi.Oysa ma'lülün tam illetinden geri kalması mümkün değildir,öyleyse mâhiyetin mevcut olmasından sonra mevcut olması gerekir,o halde onun,zikrettiğimiz üzere iki varlıkla mevcut olması gerekir.

Sıfatların imkânsızlığı üstüne açıklamalarına itiraz daha önce geçti,bunu tekrar etmeye gerek yok.

Bu konuya ait iki bakımdan birinci bakıma itiraz:

Sizin söylediklerinizden Vâcibin vâcip olmaması gerekmez, çünkü bu gerekirdi,eğer,O'nun mâhiyeti müstakil olarak var olmayı gerektirmeseydi.Fakat mâhiyetinin müstakil olarak varlığı gerektirmesi yüzünden kendisine nazaran (nefsine nisbetle) yokluk bulması mümkün olmaz,o halde O'na "mümkün" diyemeyiz.

İkinci bakıma gelince:

Eğer siz "ihtiyâç" ile, varlığı mâhiyete zâit olması düşünüldüğünde varlığın bir illete ihtiyacı olması yüzünden O'nun, O'na varlık veren veya mâhiyetini varlıkla muttasıf kılan bir müessire ve fâile ihtiyâcını anlıyorsanız bu kabul edilmez, çünkü varlığa varlık vermek mâkûl değildir ve mâhiyetin varlıkla sıfatlanması kadîmdir. Bunu, yani kadîm hakkında tesirin mümkün olmadığını daha önce açıklamıştık.(1) Eğer siz mâhiyetin illiyetiyle, mâhiyetin varlıkla illetlenmesinin, mâhiyetin muktezâsı ve gerektirmesi olmasını kastediyorsanız bu kabul edilir ve doğrudur. Fakat, şeyin gerektirmesinin (müstelzim) ve muktezâsının varlıkça şeyden önce olmasını kabul etmeyiz. Çünkü böyle yapmakla siz, mâhiyetin "taayyün" gerektirmesinin gerçekleşmiş olduğunu (vukû') câiz görüyor, hattâ bu taayyünün gerçekleşmiş olduğuyla hükmediyorsunuz, bu durumda da mâhiyet bir ferde münhasır olur. Şüphesiz bu mâhiyet taayyünden varlıkça değil fakat sadece zâtça önce-gelendir, bu, varlığı kabul edenin (kâbil) varlıktan önce oluşunun varlıkça değil ama zâtça olmasında olduğu gibidir. Sizin zarûret diye söylediğiniz "varlık veren" ve varlık vermekte "müessir" olan hakkında sözkonusudur, yoksa onun gerektirmesi ve muktezâsında sözkonusu değildir, o halde "Sâni' ispâtı kapısı"nın kapanması gerekmez. Çünkü daha önce geçtiği üzere âlem kendisine varlık veren bir fâile muhtaçtır. Bu fâil de zorunlu olarak mevcut olmalıdır.

---

(1) Bkz. burada s.

Sonra onların söylediklerindeki imkânsızlık bakımları:

Birincisi:

Mutlak varlığı "künhü"yle tasavvurun bedîhî olması. İtiraf ettikleri üzere onlar bunu açıklamak için birçok bakımlar ileri sürmüşlerdir. "Mutlak varlık" kavramı, akıllı olan hiç kimseye gizli değildir. Bu kavramın hakikatını düşünen herkes bedîhî olarak bilir ki bu kavram muvâtâtla yüklendiği diğer varlıklara yüklendiği gibi, kendi kendine kâim olan bir şeye yüklenmez. Çünkü bu, muvâtâtla yüklemede sözkonusu olan "tahakkuk"tur, "oluş"tur, bunlar ise bir şeyle kâim olmayı gerektirirler ve bir şeyle kâim olanın da kendi kendine kâim olması düşünülemez. "Gidiş", "gülüş", "renk", "siyahlık" vbg. şeylerin anlamını düşünen herkes bedâhetle bilir ki bunlar kendi kendine kâim bir şeye yüklenemez, bunda şüphe yoktur. Aksi takdirde bu bir akla karşı çıkış (mukâbara) olur ve ötesini düşünmeye gerek yoktur. Onlar Sâni'in zâtının bu kavramın bir ferdi olduğunu, ama kendi kendine kâim olduğunu, hattâ gayrının var olmalarının da var edicisi (kayyûm) olduğunu söylerler.

İkincisi:

Yüce Tanrı'nın hakîkaten mevcut olmadığının gerekmesi. Çünkü "mevcûd"un anlamı "varlıkla sıfatlanmış olan"dır. Onların söylediğine göre varlığın kendisi varlıkla sıfatlanmış değildir. Onlar buna, O'nun, varlığının aynı olmasının, O'nun mevcut olmasını nefyetmediğini söyleyerek cevap verirler.

Varlığın dışında her şey mevcut oluşunda "varlık" olan gayrına muhtaçtır. "Varlık" ise mevcut oluşunda başka bir şeye muhtaç olmaz. "Varlık" dışında her şey "varlık"la mevcuttur, oysa "varlık" kendisiyle mevcuttur. Bu şunun gibidir: Işık (ḍav') dışında her şey gayrla aydınlıktır, bu gayr ışıktır. Işık ise gayrıyla değil kendisiyle aydınlıktır, başka bir şeyle değil. Bedîhî olan şeylerdendir ki, hakikatte bir şeyin kendisiyle sıfatlanması imkânsızdır. Söylenen "Vucûp vâciptir", "beḳâ bâḳîdir", "kıdem kadîmdir" vbg. sözler sırf itibârdır, itibârî olan bazı şeylerde cârîdir, yoksa hâricî şeylerde cârî değildir. Varlıkta da cârî değildir. Varlık hâriçte varlıktır (vucût hâriçte vucûttur), ama hâriçte mevcut değildir. "Işık" kendinde "ışık"tır, yoksa "aydınlık" değildir. Bu, "siyahlık"ın kendinde "siyahlık" olması, ama, siyah olmaması gibidir, yine "hareket"in kendinde "hareket" olması, ama, hareketli olmaması gibidir." "Siyahlık" dışında bir şey "siyahlık"la siyah, ama, siyahlık" kendisiyle siyahtır" demek doğru değildir. Kısaca "sıfatlanan", "sıfat" ve "sıfatlanma"nın anlamını düşünen hiç kimse, bir şeyin, kendisiyle hakikaten sıfatlanmasının imkânsızlığından şüphe etmez.

Denirse ki, "Biz varlığın aynı olması ile başka bir varlıkla mevcut olma arasında biribirini nefyetme olmadığını söylüyoruz, bundan, şeyin, kendisiyle sıfatlanması gerekmez. Bilâkis bu, "lâzımların iḫtilâfı" delilinden anlaşıldığı üzere mutlak olarak varlığın, muhtelif tabiatlar hakkında söylenmesi

mümkündür,çünkü bazı varlıkların lâzımı tekaddüm(önce-olma) olur,illetin varlığı gibi;bazılarının lâzımı teahhur(sonra--olma) olur,ma'lûlün varlığı gibi;bazılarının lâzımı evleviyet olur,tözün varlığı gibi;bazılarının lâzımı evleviyet-yokluğu('adem-i evleviyet) olur,arazın varlığı gibi;bazılarının lâzımı eşeddiyet(şiddetlilik) olur,Vâcibin varlığı gibi;bazılarının lâzımı za'f(şiddetlilik yokluğu) olur,mümkünün varlığı gibi.Hattâ üç bakım bu iki varlıkta bir araya gelmiştir, ve lâzımların ihtilâfı ve tebâyünü melzûmlarının ihtilâf ve tebâyününe delâlet eder.Fertlerinin bu bakımlardan biriyle ihtilâf ettiği genele('âmm) müşekkik denir.Anlaşıldı ki varlıklar "mütebâyin muhtelif" hakikatlerdir.O halde Yüce Tanrı'nın varlığının zâtının aynı olmakla birlikte mevcut olmasından şeyin kendisiyle sıfatlanması gerekmez.Çünkü sıfatlanan -ki bu zâtın aynıdır-,bu hakikatlerden bir hakikat olması câizdir,sıfat ta bu hakikatlerden bir başka hakikattir".

Biz şöyle deriz:

"Eğer sıfat sıfatlananın aynı olursa şeyin kendisiyle sıfatlanması gerekir,eğer gayrı olursa Vâcibin varlığı Zâtının aynı olmaz,ve yine sıfat mümkün varlık olursa Vâcip olanın "imkân"ı gerekir,yani "mümkün" olması gerekir,eğer varlığı vâcip olursa Vâcibin sayıca çok olması gerekir.Oysa onların söylediği bu değildir".

Eğer,"Eğer varlık hâriçte mevcut olmasaydı bir şey hâriçte varlıkla sıfatlanmaz ve bu durumda da bir şey

hâricî mevcut olmazdı" denirse biz şöyle deriz:"Bu söylenen gerekmez.Bir şeyin başka bir şeyle hâriçte sıfatlanması,sıfatlanan bu şeyin hâriçte var olmasına dayanır,yoksa sıfatın hâriçte var olmasına dayanmaz.Bir şahıs,"körlük" hâriçte var olmamakla birlikte "körlük"le hâriçte sıfatlanmıştır.Evet bu sıfatlanma,eğer şahıs hâriçte var olmasaydı mümkün olmazdı".

Bunun incelenmesi:

Hâricî mevcut,hâric'in,bu mevcûdun varlığı ve sübûtu için <u>zarf</u> olduğu şeydir,mevcûdun kendisi için <u>zarf</u> olduğu şey değildir.Eğer meselâ,"Zeyd hâriçte varlıkla sıfatlanmıştır" dersek şunlardan biri olmadan olmaz: Hâriç (Zeyd'in) ya varlığı için zarftır,veya varlıkla sıfatlanması için zarftır.Birincisi olursa varlık hâricî varlık olmaz,çünkü hâriç onun varlığı için değil kendisi için zarf olmuştur,o halde Zeyd hâricî mevcut olur, çünkü hâriç onun varlığı için zarf olur.Eğer ikincisi olursa "sıfatlanma" hâricî mevcut olmaz,bundan da varlığın hâli,yani varlığın hâricî mevcut olup olmadığı bilinmez.Çünkü şeyin hâriçte sıfatlanması,hâriçte mevcut bir şeyle -meselâ "siyahlık" gibi- olabileceği gibi,hâriçte mevcut olmayan (ma'dûm) bir şeyle de olabilir,"körlük" gibi.Fakat bu durumda hâriç onun varlığı için zarf olmasa da Zeyd'in hâriçte mevcut olması gerekir.Çünkü bir şeyin hâriçte bir başka şeyle sıfatlanması bu başka şeyin sübûtu ister varlıksal olsun ister yokluksal olsun,bu başka şeyin üzerine geldiği şey olmaksızın bedîhî olarak imkânsızdır.Anlaşıldı ki varlığın mevcut olmaması "Şey hâriçte varlıkla sıfatlanmıştır" sözümüzün doğru olmamasını gerektirmez,fakat "Zeyd'in varlığı hâriçte sâbittir" sözümüzün doğru olmamasını gerektirir. Yine sıfatlanmanın hâriçte mevcut olmaması "Şahsın şununla hâriçte sıfatlanması sâbittir" sözümüzün doğru olmamasının gerektirmesidir(müstelzim),yoksa,"O hâriçte şununla sıfatlanmıştır"

sözümüzün doğru olmamasının gerektirmesi değildir.

Üçüncü bakım:

Bu (aynı olmamasının düşünülmesi),Zâtı gereği vâcibin zâtı gereği vâcip olmamasını gerektirir,çünkü zâtı gereği vâcibin anlamı "zâtı varlığını gerektiren" olmasıdır.Eğer varlık zâtın aynı olmazsa onun için bunun gerekli olması düşünülemez, aksi takdirde onun kendisinden önce-gelen olması gerekirdi.

Buna şöyle cevap verilmiştir:

Zâtın aynı olan varlık,mevcutların "özel varlıkları" arasında müşterek olan ve özel varlığın üzerine geldiği şey olan mutlak varlığın bir ferdi olan özel (mahsûs) bir varlıktır.Öyleyse onun gayrı olur.Öyleyse bu fert mutlak varlık olan ârızını gerektirendir (muktad).Bu,onların "Onun zâtının,varlığını gerektirir olması"nın anlamıdır,yoksa bir şeyin kendisini gerektirir olması değildir.Onların görüşlerinde birbirini nefyetme yoktur.Ama bundan,yani "Onun özel varlığının Vâcibin özel varlığı gibi mutlak varlık olan ârızını gerektirir" olmasının ileri sürülmesinden her "mümkün"ün özü gereği vâcip olması gerekmez.Böyledir,çünkü mümkünün zâtı özel varlığının gayrıdır.O halde onun özel varlığının zâtının gerektirmesi olan varlığın mutlaklığı gerekmez ve onun özel varlığının mutlak varlığı gerektirdiğinin ileri sürülmesinden de her mümkünün vâcip olması gerekmez.O,zâtı için varlığı gereken bir şeydir,aynıyla vâcip özel varlık gibi.Böyledir,çünkü mümkünün özel varlığı kendinde gayrından müstağnî değildir.Tersine o, illetine muhtaçtır,o halde onun ârızı da illetine muhtaç olur, öyleyse bu zâtı gereği varlık bağımsızlığı gerektirmez,bilâkis esasen hiç bir şeye ihtiyacı olmaması yüzünden mutlak varlığı gerektirmesiyle bağımsız olan Vâcip Özel Varlık'ın hilâfına illete ihtiyacı vardır.

Buraya bakalım:

Birincisi:

Hiç şüphemiz yoktur ki "varlığı vâcip","varlığı mümkün" ve "varlığı imkânsız"dan kastımız,varlığın,<u>iştikâk</u> ile yüklendiği şeydir,yoksa <u>muvâtât</u> ile veya ondan daha genel bir şeyle yüklendiği şey değildir."İmkânsız"ın anlamı "varlığı mümkün olmayan"dır,yoksa "özel varlığına mutlak varlığın ârız olmasının imkânı olmayan" değildir.Yine "mümkün"ün anlamı "var olması ile yok olması (var olmaması) eşit olan"-dır yoksa "özel varlığına mutlak varlığın ârız olmasının ve ârız olmamasının eşit olması" değildir.Buna yüklenebilecek daha genel bir anlam yoktur.

Onların "Vâcibin zâtı varlığını gerektirir" sözünün anlamı,"Zâtı kendisinin mevcut olmasını gerektiren" olmasıdır.Nasıl böyle olmaz ki "varlığın mutlaklığı (mutlak varlık)" asla varlığın bir ferdi olana izâfe edilmez.Nitekim bu "mutlak"ın kendisi için zâtî veya ârızî olarak husûl bulması itibârıyle "İnsan Zeyd'tir" ve yine "Yürüyen Zeyd'tir" denemez. Ama bâzen genel (âmm),özel'e (hâş) açıklama için izâfe edilebilir."Siyahlığın rengi (lavn al-savâd)" denmesinde olduğu gibi.Ama burada amaç "siyahlık olan renk,("Renk,ki o siyahlıktır")" demektir.Öyleyse burada "genel"den kasıt "özel"dir, ve buradaki izâfet,açık olduğu üzere,"o odur" anlamınadır, yoksa görünüşüyle izâfet gibi ise de "o onundur (huva lahu)", "o ona âittir" demek değildir.Öyleyse "şeyin varlığı"nın anlamı,şeyin kendisiyle mevcut olduğu varlıktır,yoksa şey hakkında <u>muvâtât</u>la tasdik olunan varlık değildir.

İkincisi:

Mutlak varlığın onun varlığına ârız olması ya hâriçte olur veya akılda olur.Birincisine göre,yani hâriçte olmasına

göre,kendilerince önemli ve mu'teber olan iki ilke birbirini nakzeder.Bunlar,geçtiği üzere,"Bir şey bir şeyin hem fâili hem kabul edeni olamaz" ve "Bir'den ancak Bir çıkar" ilkeleridir.Böyledir,çünkü bir şeyin her ârızı ma'rûzuna ihtiyacı yüzünden "mümkün"dür,ma'rûz ister mümkün ister vâcip olsun ve ârız olan da ister lâzım (ayrılmaz) ister mufârak (ayrılabilir) olsun.Bu yüzden onlar "varlığın aynı"nın "Vâcibin varlığının aynı" olduğunu sanmışlar ve bir illete muhtaç olduğunu söylemişlerdir,halbuki onun varlığının illetinin ma'rûzunun (varlığın dayanağının) gayrı olması Vâcibin gayra ihtiyâcının imkânsızlığı yüzünden herhangi bir bakımla câiz olmaz,öyleyse ârızının fâili kendisidir.Şüphesiz. şeyin ma'rûzu onun kabul edenidir ve burada ma'rûz ârızının aynı zamanda hem kabul edeni hem fâilidir.Böyle olursa o halde ârız onun eseridir.Onlar "O'ndan İlk Akıl sudûr etti" dediler,öyleyse Bir'den "iki" sudûr etmiştir.Yine onların "İlk ma'lûl"ün akıl olduğunu söylemeleri geçersiz olmuştur,çünkü O'ndan akılın sâdır olmasının, varlık olmasından önce olması düşünülemez.

İkincisine,yani mutlak varlığın onun varlığına ârız olmasının akılda olmasına göre,Zâtı gereği mutlak varlığın gerektirmesinin bu durumda akıla ve akılda hâsıl olmasına ihtiyâcı olacağından dolayı O'nun bağımsız bir şekilde var olmaması gerekir.Bazı erdemli kişiler "Vâcibin varlığı" ve "mümkünün varlığı" arasındaki fark bakımından ikinci şıkka dayanarak şunu söylediler:"Vâcibin varlığı,akılda mutlak varlığı gerektirmekle birlikte hâriçte bundan müstağnîdir."Mümkün" ise böyle değildir.Öyleyse bu ikisi birbirinden farklıdır".Bu söylenen,hakikatı ifâde etmek bakımından yeterli değildir.Çünkü Vâcibin zâtının başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın varlığını gerektirmesi gerekmektedir.Oysa onun söylediğinden bu ortaya çıkmıyor. Öyleyse söylenenden asıl istenen şey olan mümkünle vâcip ara-

sındaki fark ortaya çıkmamıştır.Bu farkı başka bir bakımla ifâde etmenin de burada bir faydası yoktur.

Eğer denirse ki "Biz ârız olmanın hâriçte olduğunu, ama hâricin,"ârız olma"nın "kendisi" için zarf olduğunu seçeriz,yoksa ârız olma'nın "sübûtu" için zarf olmasını değil,bu durumda da ârız olma hâricî mevcut olmaz ve ârız olanın da bu bahiste geçtiği üzere hâricî mevcut olması gerekmez.O halde bu ikisinden hiç biri fâile ihtiyaç duymaz ve ârız olan da fâilin eseri olmaz,çünkü şeyin fâile ihtiyacı varlığında sözkonusudur.Öyleyse fâilin eseri olmaz,aksi takdirde onun (eserin,ârızın) mevcut olması gerekirdi.O halde bu takdirce iki ilke söylendiği gibi birbirini nakzetmez".

Biz şöyle deriz:" "Mümkün" , varlıkla sıfatlanmasında bir fâile muhtaç olduğu gibi nefsu'l-emr'de bir sıfatla sıfatlanmasında da bir fâile muhtaçtır.İster bu sıfat "siyahlık" gibi hâricî bir mevcut olsun ister "körlük" gibi hâricî mevcut olmasın,fâile muhtaçtır.Cisim fâilsiz siyah olmadığı gibi fâilsiz kör de olmaz.O halde fâile ihtiyaç bakımından "mevcut olan" sıfatla "mevcut olmayan" sıfat arasında bir fark olmadığı bedîhîdir.Hattâ deriz ki "fâilin eseri,bir şeyin bir şeyle sıfatlanmasından başka bir şey değildir".Boyacı elbiseyi elbise kılmaz,boyayı da boya kılmaz,tersine nefsu'l-emr'de elbiseyi boya ile sıfatlanmış (muttasıf) kılar,ama geçtiği üzere, bu sıfatlanmayı orada mevcut kılmak anlamına değil.O halde fâilin eseri sürekli (dâimen) değildir,ancak fâilin eseri esâsen hâricî varlığı olmayan bu sıfatlanmadır.Ancak bazen sıfatın mevcut olması yüzünden varlık gerekebilir,bazen de tartışılan bu konuda olduğu gibi varlık gerekmeyebilir.Evet,şeyin şeyle sıfatlanmasında olduğu gibi sadece akıl itibârıyla olsaydı bunu düşünen akılın dışında nefsu'l-emrde bir fâile ihtiyacı olmazdı.

İmam Râzî burada onlara bir kaç bakımdan itiraz etmiştir.Oysa filozofların bu meselede görüşleri araştırıldığında görülür ki Râzî'nin itirazlarında bu görüşlere yönelik bir şey yoktur.Onların görüşleri de bu konuda bizim anlattıklarımızdan anlaşılmıştır.Buna rağmen burada kısaca özetini vermekte bir beis yoktur.

Biz diyoruz ki,onlar, varlığın,bütün varlıklar arasında "küllî müşterek bir kavram" olduğuna inanırlar.Bu kavram tasavvuru bedîhî olan ve ehl-i iktisâp (eğitim almış) olsun olmasın herkesin bildiği bir kavramdır.Bu kavram,"kâtip" gibi kendi fertlerine nisbetle fertlerinin ârızıdır,yoksa "hayvan" ve "insan" gibi bu ikisinin ("hayvan" ve "insan"ın fertlerine nisbetle bu ikisinin) ârızı değildir.Onlar bu hükümde zarûret iddia eder ve zikrettiğimiz üzere bu hükmün varlıklar üzerine teşkîk ile söylenmiş olduğu konusunda uyarıda bulunurlar (tenbîh).Şeyler üzerine teşkîk ile söylenmiş olan bir şeyin o şeylerden olan bir şeyin zâtîsi olması câiz değildir.Bu öncül üstüne de,burada doğruluk ve yanlışlığını tartışmaya ve aktarmaya gerek duymadığımız çıkarımlarını yaparlar.Varlığın fertleri,mümkünlerde,mâhiyetlerine ârızdır.O halde her mümkünde üç şey vardır:Mâhiyet,"varlık"tan "mâhiyet"e ârız olan fert, ve "varlık"tan bu ferde ârız olan pay.Vâcipte ise bir tek fert vardır o da mâhiyetine ârız değildir,tersine kendisiyle kâimdir ve Vâcibin aynıdır.Öyleyse burada sadece iki şey vardır:Varlıktan bir fert ve bu ferde ârız olan pay.Bu fertler hakikatları bakımından farklıdır(muhtelif),"yürüyen"in hakikatları bakımından farklı olmasında olduğu gibi.Oysa vâcibin varlığının hakikatı "mümkün" varlıkların hakikatının gayrıdır, onlara mübâyindir.

Bu,onların görüşlerinin bir özetidir.

Râzî'nin filozoflara itirazları şöyledir:

Sizin sanınızdan,ya ma'lûlün tam illetinden geri kalması,veya Vâcibin gayrına ihtiyacı olması gerekir.Oysa her ikisinin de geçersizliğini açıklamaya bile ihtiyaç yoktur.

Buradaki mülâzemet:Varlığın varlık olmak bakımından Vâciple mümkün arasında müşterek olması,varlığın,mâhiyetine zâtı gereği ya ârız olmasını gerektirir,veya ârız olmamasını gerektirir,veya ne bunu ne de ötekini gerektirir.Birinciye göre,Vâcipte,gerektirmesinin O'ndan geri kalması gerekir,çünkü sizin sanınıza göre,burada,varlık mâhiyetine ârız olmaz.İkinciye göre,mümkünlerde "geri kalma" gerekir,çünkü mümkünlerde varlık mâhiyete ittifakla ârız olmuştur.Üçüncüye göre Vâcipte varlığın,mâhiyetine,mugâyir bir illet yüzünden ârız olma yokluğunun var olması gerekir.Bundan da Vâcibin tecerrüdünde gayrına muhtaç olması gerekir."İllete muhtaç olan "ârız olma"dır,yoksa "ârız olma yokluğu" değildir,çünkü ârız olmamada bu illetin yokluğu yeterlidir" denemez,çünkü biz "Bu durumda bu yokluğa ihtiyaç duyar,bu da bir başka mugâyir illettir" deriz.

Bunun savunulma (indifaᶜ) bakımı:

Seçilen bu üçüncü kısımdır,o halde ihtiyaç gerekmez,çünkü ârız olma yokluğu Vâcip özel varlığın gerektirdiği bir şeydir,bu da mümkünün hakikatına muhâlif olan Vâcibin hakikatıdır. Bir şeyin muhtelif hakikatlarının genel ârızı (ᶜârız-ı ᶜâmm) iktizasının yokluğundan bu hakikatlarının bir kısmının iktizâsının yokluğu gerekmez.Nasıl ki insanın "yazma kabiliyeti"ni gerektirmesi ve atın "yazma kâbiliyeti"ni gerektirmemesiyle birlikte "yürüyen" "yazma kabiliyeti"nin varlığını ve bu kâbiliyetin yokluğunu gerektirmez.Bilâkis mesele "genel zâtî"de böyledir,aralarında herhangi bir fark olmaksızın bu kabiliyetlere nisbetle "hayvan"ın durumunda olduğu gibi.

Onlardan (Râzî'nin itirazlarından):

Onlar insan aklının Yüce Tanrı'nın zâtının hakikatını idrak etmesinin mümkün olmadığında ittifak ederler,ama yine onlar,O'nun varlığının kendilerince anlaşıldığında da ittifak ederler,hattâ bunda geçtiği üzere zarûret iddia ederler. Oysa anlaşılmayan anlaşılmayandır (idrâk edilmeyen idrâk edilmeyendir).Öyleyse O'nun Zâtının varlığının aynı olması(nı söyleyebilmek) imkânsızdır.

Bunun savunulma bakımı:

İdrâk olunan müşterek varlıktır.Gizli değildir ve tartışma yoktur ki müşterek varlık zâtının gayrıdır,zâtının aynı olan "özel varlık"tır.Oysa onlardan kimse,değil bedâhetle olmak üzere (özel varlığın) vukûunu idrâk etmek,hakikatının bile idrâk olunabileceğini söylememiştir.

Onlardan (Râzî'nin itirazlarından):

Eğer sizin söylediğiniz şekilde olsaydı her "mümkün"ün, bütün "mümkün"lerin,hattâ kendisinin ve illetlerinin de illeti olması ve Vâcibe ait bütün sıfatlarla sıfatlanması gerekirdi.Oysa bu netice zarûretle geçersizdir.

Buradaki "lüzûm" bakımı:

Vâcip mümkünlerin illetidir ve sıfatlarla sıfatlanmıştır.Sizin sanınızca Vâcip,"üzerine bir şey ârız olmayan varlık"tan başka bir şey değildir,ve ârız olma yokluğunun mümkünlerin illiyetinde ve bu sıfatların iktizâsında bir etkisi yoktur.Çünkü yokluk varlıkta ve parçalarında illet olmaz.Öyleyse illet olmak için yalnızca varlık kalıyor.Oysa farzedilen onun bütün varlıklar arasında müşterek olması idi.Öyleyse Vâcibin varlığı hakikatta diğer mevcutlarla eşit olur (müsâvî),öyleyse bu varlıklar illiyette ve bu sıfatlarla birleşmede(iktirân)

Vâcip varlıkla eşit olur,hattâ dünyadaki her zerrenin Yüce Tanrı'nın hakikatıyla sıfatlanmış olması gerekir ki bunun imkânsızlığında şüphe yoktur.

Bunun savunulma bakımı:

Şeyler arasında bulunan kavram iştirâkinden dolayı bu şeylerin hakikatlarında,lâzımlarında ve belirlemelerinde (ahkâm) eşit olmaları gerekmez.Öyleyse mümkünlerin illiyetiyle ve bu sıfatlarla sıfatlanmış olan,mümkün varlıkların hakikatlerine muhâlif bir hakikat olan Vâcip özel varlıktır(Vâcibî hâs vucûd).Bu özel varlık ta bu varlıklardan bir şeyin lâzımları ve belirlemelerinin sübûtunu gerektirmez.Onun,"yokluğun,varlıklara illet olmada etkisi yoktur" sözü kabul edilmez,çünkü "engel yokluğu" mümkünlerin illetlerindendir.

Onlardan (Râzî'nin itirazlarından):

Bu,onların,hükümlerinin çoğunu üzerine kurdukları kâidelerindendir.Türsel tabiat,bu tabiatın bir ferdine uygun gelenin diğer fertlerine de uygun geldiği ve gerektirmelerinin farklı olmadığı şeydir.O halde varlık olmak bakımından diğer arazların kendisinden kaldırıldığı (mahzûf) varlık türsel tek tabiattır.Öyleyse gerektirmelerinin farklı olması câiz değildir.Eğer böyle ise varlık bizim hakkımızda maddeye muhtaç olan bir araz iken varlıkların en güçlüsü (akvâ) ve kendisiyle kâim olması en şiddetlisi (eşedd) olan Yüce Tanrı hakkında kendisiyle (varlıkla) kâim bir töze dönüşmesi nasıl düşünülebilir?

Bunun savunulma bakımı:

Varlığın "türsel tabiat" oluşu,hakkında değil delil gerekmek,şüphe vâkî olmayan şeylerdendir.Bilâkis onlar nazarında delil,fertlerine "teşkîk"le yüklenmiş olması yüzünden varlığın

türsel tabiat,hatta cinssel tabiat olmadığına delâlet eder. Eğer denirse ki,"Onun bu sözü onların şöyle demelerine dayanmaktadır:"Her küllî -velev ki genel araz olsun- fertlerinde mevcut payının hakikatına kıyasla türdür.Öyleyse payına nazaran gerektirmelerinin farklı olması câiz olmaz".Bununla onun amacı tamam olur,çünkü varlık eğer,mümkünle Vâcip arasında müşterek olursa her ikisinin varlığında ondan pay olur,imdi iki payın muktezâsının farklı olmaması gerekir ve o ikisinden her biri için câiz olan diğeri hakkında da câiz olur ve bundan bir mahzur gerekmez",biz deriz ki:"İki payın muktezâsının farklı olmamasına cevâz yokluğundan iki ferdin gerektirmesinin farklı olmasına cevâz yokluğu gerekmez,çünkü iki pay bu iki fert için iki ârızdır (çünkü hisseler fertlerin arazlarıdır),ve yine ârız ve ma'rûzun bir şeyin gerektirmede ve gerektirme yokluğunda ve lüzûmda ve lüzûm yokluğunda uyuşması (tevâfuk) gerekmez, çünkü uyuşurlarsa buradan,mutlak varlığın bir ferdi olan Vâcip varlığın her ne kadar kendisine varlıktan ârız olan pay bunu gerektirmese de mümkünler için söz konusu olan illiyet ve mümkünlerin diğer sıfatlarıyla sıfatlanması gerekir.

Evet bütün bu itirazların kaynağı,dayanağı,onun,fertler arasında kavramın müşterek olması durumunda bu kavramın fertlerinin hakikatta eşit olacağını sanmasıdır(tavahhüm),ve onun, onların şöyle demeleri hakkındaki yanılgısıdır(zuhûl):"Varlık teşkîk ile söylenen bir şeydir,ve teşkîk ile söylenen bir şeyin fertlerinin hakikatte eşit olmaları câiz değildir,hattâ bu (eşitlik) tevâtu' ile söylenmesi halinde bile gerekmez".Onun bu sözü gerçekten tuhaftır,hayret vericidir.Bil ki bazı büyük araştırıcıların (muhakkık),varlığın,Vâcibin aynı olduğu hakkında sözleri vardır.Bu sözleri bazı bilginler son derece "yüksek" sözler olarak kabul etmiş ve bu sözleri son derece iyi görmüşler ve bunları ancak akıllı kimselerin anlayabileceği zor

anlaşılır sözler derecesine çıkararak bunlarla uğraşmaktan vaz geçmişler ve böyle yapmakla da "Bu sözleri ancak ilmi derin olanlar (râsihûn) anlayabilir" demek istemişlerdir. Fakat bu sözlere ve bu sözlerin hakikatına araştırıcı ve kuşatıcı bir nazarla bütünüyle bakıldığında bu sözlerden bir şey elde edilmediği ve bu sözlerle istenenin sâbit olmadığı görülür.

Bu erdemli kişinin sözlerini zikrettiği şekilde ele alacak ve bunlar üzerine konuşacağız.

Bu erdemli kişi şöyle demiştir:

Her kavram varlığa mugâyirdir,meselâ "insan" gibi ki, buna nefsu'l-emrde her hangi bir bakımla "varlık" eklenmediği zaman orada kesinlikle mevcut olmaz,ve akıl ona (kavrama) "varlık" eklemeyi düşünmediği sürece onun mevcut olduğu hükmü mevcut olmaz.Öyleyse her kavram "mümkün"dür,çünkü "mümkün"ün "mevcut oluşunda gayrına muhtaç olan" olmasından başka bir anlamı yoktur.Her kavram varlığa mugâyirdir,öyleyse her kavram mümkündür.Mümkünlerden olan bir şey de vâcip değildir. Öyleyse varlığa mugâyir olan,yani kavramlardan olan bir şey vâcip olamaz.O halde Vâcibin mevcut olan bir şey olduğu "burhân"la sâbit olmuştur.Bu da zâtı gereği mevcut olan varlığın "ayn"ı olur,yoksa zâtına mugâyir bir şeyle değil.Vâcibin zâtıyla kâim hakîkî cüz'î olması gerekliyse bu durumda da taayyününün zâtına zâit bir şeyle değil kendi zâtıyla olması gerekir.Varlığı da böyle olur,(-yani zâit bir şey olmaz-),çünkü varlığı onun aynıdır,o halde varlığı başka fertlerinin olması mümkün olan "küllî kavram" olmaz,bilâkis O hadd-i zâtında kendisinde çokluk ve bölünme imkânı olmayan hakîkî cüz'îdir ve gayrına ârız olmaktan münezzeh (uzak) olan Zâtı ile kâimdir.O halde Vâcip,mutlak varlıktır,yani gayrıyla kayıtlanmaktan(takyîd) ve onlara /kavramlara varlığı/ eklenmekten

(indımâm) uzak olandır.Buna binâen,varlığının mümkün mâhiyetlere ârız olması düşünülemez.Bu mümkünlerin mevcut oluşlarının anlamı,ancak onların zâtıyla kâim varlığın hâzır bulunmasına (hadrat) özel nisbetleri olmasıdır,onlarla,Zâtıyla kâim varlığın varlığı arasında özel bir nispet bulunmasıdır. Bu nispet çeşitli bakımlar üzere olur.Çünkü şeyleri mâhiyetleriyle tefrîk etmek zor gibidir,çünkü "varlık" hakîkî cüz'î olsa da "mevcut" küllîdir".

Bunlar,bu araştırıcının söylediklerinin özetidir.

Sonra bu erdemli kişi "varlık" kavramından akla gelen şeyin müşâreketi engellemeyen bir kavram olduğunu söylemiştir. Halbuki onu,bu şekilde,kimsenin anlamadığı bir anlamla nasıl tefsir eder?

Bu kişiye şöyle cevap verilmiştir:

Birincisi:Onun,varlığın hakikatı hakkındaki sözü."Varlık"(vucût),zihnin,lâfzının medlûlünden kendisine ulaşıvereceği bir şey değildir.Bu,ancak,eğer o,küllî bir kavram olsaydı ve hadd-i zâtında kendisinde iştirâk imkânsız olan hakikatın itibârî arazı olsaydı olabilirdi,hakikatına kıyasla "Vâcip" kavramı gibi.

İkincisi:Buradaki imkânsızlık.Çünkü toplumlar geleneğinde vehmi "kesin delil"e(burhân) dayanak kılmak yaygın değildir.

Biz deriz ki,önce,üzerine hüküm verilen,veya,hükmün dayanağı olan "bakım" üzere kendisiyle hüküm verilen sözcüklerin anlamlarının ortaya konması gerekir ki,hükümlerin doğruluğu ve yanlışlığı ortaya çıkabilsin.

Bu araştırıcının "Her kavram varlığa mugâyirdir,ona varlık eklenmedikçe o "mevcut" olmaz,böylece varlığın mevcut olduğu kesin delille sâbit olmuştur" sözündeki "mevcut" sözünden kastı,eğer,her akıllı kimsenin anladığı,yani "hakikatte varlıkla sıfatlanmış olan" ise bu kabul edilmez,ve yine "varlık" hakkında da doğru olmaz;eğer kastettiği,daha sonra açıkladığı gibi "varlığa nisbeti olan şey" ise onun "hakikatte varlıkta olduğu" düşünülemez,çünkü şeyin kendisine nisbeti ancak salt itibarla düşünülebilir,öyleyse onun mevcut olduğu kesin delille nasıl sâbit olmuş olur?;eğer anlaşılan bu ikisinin dışında başka bir anlam ise o açıklanmalı ki doğruluğuna ve yanlışlığına bakılabilsin.

Sonra onun "Öyleyse varlık küllî kavram değildir" sözü. Eğer o bununla "Vâcibin aynı olan varlığı" ve "Bu varlığın mümkünlere ârız olmasının düşünülemeyeceği"ni kastediyorsa bunu kimsenin tartıştığı yoktur.Fakat bu durumda onun "Onun mevcut olmasının,varlığın hâzır oluşuna (ḥaḍrat) özel nisbeti olandan başka anlamı yoktur" sözündeki alt dallara ayırma(tefrî') uygun olmaz,çünkü bu durumda mümkünlere nefsu'l-emrde ârız olan hâriçte mevcut olmayan (olmayarak) bu varlıktan daha genel başka bir anlamın var olması mümkün olmaz,oysa,felâsifenin de sandığı gibi varlıktan daha genel bir anlam vardır, bu da varlığın mâhiyetidir.Bu söyleneni,bu değerli erdemli kişi de itirâf etmiştir ve daha önce geçen öncüllerde de bunu nefyeden bir şey yoktur.Öyleyse mümkün mahiyetlerin mevcut olmasının anlamı,onların "nefsu'l-emrde varlıkla sıfatlanması"ndan akla gelen şeydir.Velhâsıl,akılda bedîhî olan tasavvur ve tasdikler varsa ve bu bedîhî tasavvur ve tasdiklerden varlıkların gerçekleşmesi (taḥaḳḳuḳ) hakkında kesin nazarî bilgi olan bir

düşünce ortaya çıkarsa bedâhetle anlaşılır ki,varlık için mevcutlar arasında müşterek küllî bir anlam vardır,o da "oluş(kevn)" ve "gerçekleşme"(tahakkuk)dir.Kesinlikle hükmolunabilir ki,mümkünler,esâsen varlığa bir nisbeti olarak değil,ama,nefsu'l-emrde varlıkla sıfatlanandır,ve şu "siyahlık", şu "sıcaklık" ve benzerleri için,ve bunların mahalleri için hakikaten "gerçekleşme" vardır.Öyleyse varlık için küllî bir kavram vardır.Ve "Bu şeyler mevcuttur"un anlamı "(Bu şeyler) hakikaten varlıkla sıfatlanandırlar"dır,yoksa sadece varlıkla hakîkî sıfatlanmaları olmaksızın "Bunların "varlığa bir nisbeti" vardır" değildir.Bu söyleneni nefyeden hiç bir yargı doğru değildir.Aklın bedîhîleri için ve mümkünlerin lâzımları ve herhangi bir "itibâr" bulunmazsa bu kişinin söylediği temelinden düşer,çünkü mesele aklî kesin delille çıkarıma dayanmaktadır.

Onlardan bazılarının "varlık" hakkında başka bir sözü daha vardır,ama bu sözün sahibinin itirâfına göre bu mesele, (varlık hakkında araştırma),akıl kontrolünün (tavr) dışındadır,oraya aklın araştırmalarıyla ve akılın yolgöstericiliğiyle ulaşmak mümkün değildir.

Denir ki,akıl,duyumun ,ma'kûlleri idrâk etmekten uzak olduğu gibi "o"nu idrâk etmekten uzaktır,gerçekte "o" kendisinde esâsen terkip bulunmayan,sayıca çoklaşmamış olan tek bir zâttır,"o" varlıktır,mevcutların heykelleri üzerine yayılır ve orada "zâhir" olur.Ondan hiç bir şey ayrı (hâlî) kalamaz,hattâ o,varlık,şeylerin aynı ve hakikatıdır,itibârî belirleme ve kayıtlarla sayıca çoklaşır ve birbirinden ayrılır(imtiyâz),tıpkı "deniz" ve onun "dalgalar" sûretinde "zuhûr" etmesi gibi,oysa burada sadece bir tek hakikat vardır o da "deniz"in hakikatıdır.

Bu erdemli kişi bunun ancak "müşâhede" ve"mükâşefe" ile açığa çıkacağını iddia eder.Biz,akılın,İlâhiyât konularında birçok şeyi bütünüyle idrâk etmekten uzak kaldığını kabul ederiz,ancak bu alandakileri anlamak ve yine burada bir şey hakkında hüküm vermek anlamında olmak üzere âciz kaldığını kabul ederiz,yoksa,polemikleri ve bedîhî hükümler diye ileri sürülen polemiklere dayalı hükümleri ve bunlar üzerine kurulan şeyleri anlamak kesinlikle gereklidir.Nasıl gerekli olmaz ki,bu erdemli kişi "varlık mertebeleri"ni açıklamak ve görüşlerini beyân için -aklıyla- benzetme (temsîl) yapmıştır.

Varlık mertebeleri üstüne olan bu benzetme şudur:

Gizli değildir ki,"aydınlık şeyler"in "aydınlık" şeyler olmasında üç mertebe vardır:

Birincisi:Şeyin aydınlığının gayrından yayılmış olması. Güneşe dönük olduğunda Güneş'in ışığıyla kendisini aydınlattığı Yer'in yüzü gibi.Bu mertebede üç şey vardır:Yer'in yüzü (vech),ışık,ve kendisinden ışık yayılan Güneş.Şüphesiz bu şeyler birbirlerinden ayrı şeylerdir (müteğâyir),ve Yer'in yüzünden ışığın yok olması câizdir,hattâ olan bir şeydir(vâki').

İkincisi:Güneş gibi,ışığının,zâtının muktezâsı olması.Bu mertebede iki şey vardır:Güneş ve ışık.Bu ikisi müteğâyirdir,fakat,eğer ışık farzedildiği gibi zâtının muktezâsı olursa ışığın ondan ayrılması imkânsız olur.

Üçüncüsü:Üzerine zâit bir ışıkla değil ama "Zâtıyla aydınlık" olması.Işık gibi.Hiç bir akıllı kimseye gizli değildir ki,Güneş'in ışığı zâtında karanlık değildir,aksine o,kendisine eklenenle kâim olan kendisine zâit bir ışıkla

değil,ama,kendisiyle (binefsihi) "aydınlık"tır.Bu mertebede bir tek şey vardır,bu şey de insanların gözlerine "kendisiyle" görünür,zâhir olur,oysa diğer şeyler insanların kâbiliyetleri nisbetinde bu ışık vâsıtasıyla görünür."Aydınlıklık"ta bundan daha yüksek bir mertebe yoktur.

Eğer bu anlaşıldıysa (takarrür),varlık ta mânevî bir ışıktır (nûr),ve varlıklar için de mevcut oluşlarında üç mertebe vardır:

Birincisi:Varlıklarının;kendilerinin gayrından yayılmış olması.Meşhur olduğu üzere,mümkünlerin varlığında olduğu gibi.Burada üç şey vardır:"Mümkünün zâtı","varlık" ve varlığın, kendisinden meydana geldiği "Mebde'".Bu "varlık"ın bu var olma ile var olan mevcuttan gitmesi mümkün (câiz) hattâ olan bir şeydir (vâki').

İkincisi: O'ndan varlığın ayrılmasının (zevâl) imkânsız olması hasebiyle mevcûdun zâtının muktezâsı olmasıdır.Bu, din ve mezhep sahiplerinin çoğunluğunun mezhebine göre Vâcibin varlığının durumudur.Bu mertebede iki şey vardır:"Vâcibin zâtı",ve zâtının muktezâsı olan "varlık".

Üçüncüsü: Varlığın,mevcûdun aynı olmasıdır,yani kendisine mugâyir "varlık"la değil "kendisiyle mevcut" olmasıdır, bu da onun "hakikatı"dır.Karanlığa en uzak şeyin ışık olduğu gibi yokluğa en uzak şeyin de varlık olduğunda şüphe yoktur. Yine ışığın kendisiyle aydınlık olduğu gibi,varlık ta kendisiyle mevcuttur,ve bu mertebede tek şey vardır,o da,kendisiyle mevcut olan varlıktır.Diğer şeyler kâbiliyetleri nisbetinde onunla mevcutturlar.Mevcûdiyette bu üçüncü mertebeden daha yüksek bir mertebe yoktur.Çünkü ikinci mertebede varlığın,ken-

disiyle ḳâim olan mevcuttan ayrılması (zevâl),mevcûdun zâtının varlığı gerektirdiğinden dolayı imkânsız olsa da üçüncü mertebe hilâfına -çünkü şeyin yokluğunun sebebinin kendisi olmasını tasavvur etmek muhaldir-,ikinci mertebedeki mevcûdun zevâlini tasavvur etmek mümkündür,şüphesiz varlığı vâcip olanın mevcûdiyette en yüksek mertebede olması gerekir,imdi Felâsifenin ve Şûfiyeden Muvaḥḥide'nin mezheplerinde olduğu gibi "varlığın aynı"(aynu'l-vucûd) olması gerekir.

Söylenen budur.

Biz diyoruz ki:

"Sizin "Işık karanlık değildir" sözünüz kabul edilir, fakat "hattâ o kendisiyle aydınlıktır" sözünüz kabul edilmez. "Işık" "ışık"tır,fakat "aydınlık" değildir.Çünkü şeyin kendisiyle sıfatlanması açıkça imkânsızdır.Hattâ onların muhakkıklarından biri sıfatlanma şekillerini açıklarken bu çeşit sıfatlanmayı mümkün görmemiştir.Çünkü sıfatlanma bir "nispet"tir ve ancak iki mütegâyir arasında düşünülebilir,oysa "şey" ile "kendisi" arasında bir tegâyür yoktur.Öyleyse burada bir nisbet düşünmek kesinlikle imkânsızdır.

"Varlık mevcûttur veya ma'dûmdur" diyenin sözü hakîkî bir önerme değildir,tersine,akılda sâbit kavramları ve anlamları bulunmayan sadece "lâflar"dır (ʿıbâra).İki nakîz arasında yapılan terdîdin aklî bir ḥaṣr olduğunu ifâde eden söz açıktır, hattâ bu en açık şeylerdendir.Aksi takdirde bu kaydı ayrıca belirtmezlerdi,çünkü onların bir şeyin iki nakîzı arasında yapılan terdîd sözünden akla gelen,anlaşılan aklî bir hasrdır,dolayısıyla bunu ayrıca açıklamaya gerek yoktur.İki karşıttan (nakîz) birinin kendisiyle karşıtı arasında yapılan bölmenin (terdîd) düşünülemeyecek şeylerden olduğunu görmüyor musun?

Eğer,meselâ,"Cisim ya beyazdır veya beyaz değildir" dersen bu,bedîhî,doğru,makbul bir bölme olur,ama eğer "Cisim ya cisimdir veya cisim değildir" dersen,ve cisimle de "ma sadak aleyh"i olmayan bir kavram anlarsan bu,anlam itibârıyla bir bölme olmaz,sadece şekil itibârıyla bir bölme olur.Bu söylenen doğru ise,sizin,"Işık aydınlıktır" sözünüz sadece lâftır, hiçbir anlamı ve akıl indinde sâbit bir kavramı yoktur.(1)

Eğer doğruyu söyleyen kimseler isek,itibârî tegâyür ("başkalık"),nisbetin tasavvurunun mümkün olması için yeterlidir ve bizim "Cisim ya beyazdır veya beyaz değildir" sözümüzle "Cisim ya cisimdir veya cisim değildir" sözümüz arasında bölmenin birinci bölümünün ikinci bölümü olmaksızın doğru olmasıyla değil ama,birinci bölümünün ikinci bölümü olmaksızın anlamlı olmasıyla fark vardır.(2)Yoksa "doğru olmamak"la (sıhhat yokluğu) "anlamsız olmak" kastolunursa "Işık aydınlıktır veya aydınlık değildir" sözünüz anlamlı doğru bir bölme olur,ama bu bölmenin doğru olan bölümü bedâhetin hüküm vermesiyle onun ikinci bölümüdür,yoksa birinci bölümü değildir.

---

(1) Çünkü burada bölümlerden biri bölünenin aynıdır.Oysa bu durum bölmenin şartlarına uymamaktadır."Bölmenin şartları: 1-Bölme tam olmalıdır..2-Bölümlerden biri bölünenin aynı veya ona aykırı olmamalıdır.Ali Sedat'ın verdiği misâl şudur:"Çizgi,ya doğru çizgi olur veya eğri çizgi olur" bölmesi doğrudur,fakat.."çizgi ya çizgidir veya eğri çizgidir" dense bu yanlış olur,çünkü bölümlerde bölünenen eşit parçalar vardır".N.Öner,Klasik Mantık,5.bs.s.44.

(2) Bölmede,ikiye ayrılan yüklemeden herhangi biri konuya yüklendiği zaman "anlamlı" olmalıdır,bir anlamsızlık sözkonusu olmamalıdır.

"Varlık yokluğa en uzak şeydir" sözünüzle eğer,bu ikisinden birinin diğerinin sıfatı olması itibârıyle uzaklığı anlıyorsanız bu anlamda varlığın yokluğa en uzak şey olduğunu kabul etmeyiz.Varlık,harekete ve sükûnete ve bu ikisine benzer şeylere,yokluğa nisbetle daha uzaktır.Çünkü bunlardan bir şeyin varlığa sıfat olması düşünülemez.Hiç kimse varlığın "hareketli" veya "sükûnette" olduğunu vehmedemez, oysa "yokluk" bunlar gibi değildir,varlığın "yok olan"(ma'-dûm) olduğu doğrudur.Eğer bu "uzak olmak"la başka bir anlam kastediyorsanız bu size bir fayda sağlamaz.Başarıya götüren Yüce Tanrı'dır.

Sonra bu araştırıcının,mevcut oluşunda her gayrına muhtaç olanın "mümkün" olduğunu söyleyen sözü mutlak olarak düşünüldüğünde kabul edilmez.Çünkü "mümkün" gayrına muhtaçtır -ama kendisinin gayrı olan her şeye değil-,fakat kendisinin mûcidi olan gayrına muhtaçtır,"varlığı" olan gayrına değil.

İnce bir nazarla savunmasıyla erdemli kişi buna şöyle cevap vermiştir:"Mevcûdiyetinde gayrına muhtaç olan şey gayrından yararlanmıştır,öyleyse mevcûdiyetinde gayrına dayanmıştır (mevḳûf),halbuki ister bu gayr onun "varlık"ı olsun,ister "mûcid"i olsun,her böyle olan şey "mümkün"dür".

Burada duralım,çünkü vâḳi itiraz,ancak "gayrı ister varlığı ister mûcidi olsun,her gayrına muhtaç olanın mümkün" olduğunu söyleyen öncülüne delil istenmesidir,ve buna delil getirmek te cevap verene düşer.Oysa onun sözünde esâsen buna uyulmamaktadır.Şartlı önerme olarak ilk söylediği,itiraz edence kabul edilmektedir,burada onun için bir tartışma yoktur.

O halde tartışma konusunun küçük bir değişiklikle iâde edilmesiyle cevap verilmiş olmaz.Biz,"gayr" ister varlığı olsun ister var edicisi olsun gayrına muhtaç olanın,mutlak olarak "mümkün" diye adlandırılmasında uyuşmaktayız,fakat bu anlam ile "mümkün"ün mukâbili olan "Vâcip" ispâtı o kimse için mümkün olmaz.Çünkü daha önce geçtiği üzere delil,ancak mevcut oluşunda bir mûcide muhtaç olmayan bir mevcûdun varlığına (sübût) delâlet eder,yoksa mevcutlar dizisinin,varlığı,zâtının muktezâsı olmayan bir mevcûda ulaşmasının imkânsızlığına delâlet etmez.

Eğer o,"Daha önce geçtiği üzere,şeyin,kendisinin varlığının illeti olması câiz değildir,öyleyse gayra -ki bu gayr onun "varlık"ıdır,yani "varlık"tır- ihtiyâcı,mûcidi olan gayra ihtiyâcını gerektirir" derse biz şöyle deriz:"Burada zikredilenle bir ilgisi olmayan başka bir söz olmakla birlikte bunun cevabı daha önce geçmişti.O halde onun zikredilen öncülleri boşa gider.İtirazın savunulmasının ise ancak ince bir nazarla olabileceği açıktır ve bu itirazla da bu ince nazar gerçekleşmiştir.

Bu bahis,kitabın amacının dışında olsa da,-çünkü burada,bu kitapta biz felâsifenin söylediklerine ilişkin sözü kısa tutmayı şart koşmuştuk- fakat bu şart felâsifenin sözleriyle ilgilidir.(Din ve mezhep sahiplerinin) söylediklerinin filozofların ileri sürdükleriyle ortak yanı bulunduğundan -varlığın,Vâcibin mâhiyetiyle aynı olmasını kastediyorum- bazı bilginler,kendi görüşlerine yabancı olmakla birlikte felâsifenin sözlerinin değerini -felâsifenin âdeti olduğu üzere- yüksek göstererek ele almışlardır.Biz burada (bu yüzden sözü uzattık,çünkü)istedik ki,hakikatı arayan kimse durumun hakîkatına vâkıf olsun,yoksa söylenenin dış görünüşüne,dış anlamına aldanmasın.

DOKUZUNCU BAHİS

YÜCE TANRI'NIN CİSİM OLMADIĞI HAKKINDA

Bil ki aklî ve naklî kesin deliller Yüce Tanrı'nın cisim olmadığına delâlet eder.Din ve mezhep sâhipleri arasında ve filozofların değer verdiği kimseler arasında bu konuda bir ayrılık yoktur.Fakat bu konuyu ortaya koymaktan amaç, geçmiş bahislerde gösterildiği ve gelecek bahislerde de gösterilmeye çalışılacağı üzere felâsifenin bu konudaki çıkarımlarının zayıflığını,eksikliğini göstermektir.Bu konuda bir kaç bakım vardır.

Birincisi:

Yüce Tanrı cisim değildir.Çünkü her cisim "mümkün"dür, oysa Vâcip kesinlikle "mümkün" olamaz.Küçük Önermede iki bakım vardır.Birincisi:Her cisim ayırma(infişâl) sûretiyle niceliksel parçalarına ve akılsal (mânevî) parçalarına -heyûlâ ve sûret gibi- bölünebilendir.O halde mürekkeptir ve geçtiği üzere her mürekkep "mümkün"dür.İkincisi:Her cisim kendi türünden başka bir cisim meydana getirir.Eğer ögesel olursa ögesel cinsten,feleksel ise feleksel cinsten cisim meydana getirir.Çünkü cisim,bunların hepsi için bir "cins"tir.Birinciye göre onun ma'lûl olması gerekir ve her ma'lûl "mümkün"dür. Her iki takdirce de mürekkep olması gerekir.Çünkü o,bu cisme, cinsinde veya türünde müşâreket eder.O halde zorunlu olarak cinsinden veya türünden,kendisini belirleyen şeyle ayrılır, temâyüz eder."Kendisiyle iştirâkin olduğu şey"(mâ bihi'l-iştirâk) ise "Kendisiyle imtiyâzın olduğu şey"(mâ bihi'l-imtiyâz)in gayrıdır,öyleyse cisim bu ikisinden mürekkep olur,ve her mürekkep "mümkün"dür.

Biz,birinci takdirce O'nun ma'lûl olması gerektiğini söyleriz.Çünkü her mevcut için zorunlu olarak, kendisinin

dışındakilerden kendisiyle ayrıldığı bir taayyünü vardır. Onun bu taayyünü,hakikatının kendisi veya mâhiyetinin gerektirmesi olursa ona mâhiyette müşârik düşünülemez,aksi takdirde şeyin kendinden veya tam gerektirmesinden (muktezâ) geri kalması gerekirdi.Çünkü bu taayyünün bu müşârikte gerçekleşmesi mümkün değildir,oysa farzedilen müşârikin var olduğu idi.Öyleyse taayyünü,zâtının aynı ve mâhiyetinin gerektirmesi olmaz,bu durumda da gayrının ma'lûlü olur.O halde Vâcip, taayyününde gayrının ma'lûlü olur.

Bu sözün anlatımında <u>İşârât</u>'ın iki şârihinden her biri bu iki bakımdan birini bir bakımdan ele aldılar.

İmam (Râzî) mahallin türsel müşâreketlerde "lâzım" kılınmasından dolayı Vâcibin maddî olması gerekeceği bakımını dikkate alarak -çünkü onlar nazarında türün fertlerinin sayıca çoklaşmasının ancak maddeyle olduğu takarrür etmiş bir şeydir- buna itiraz eder:Vâcibin cisim olmasını geçersiz kılmak için ileri sürülen bu öncüllerin geçersiz kılma yönü bulunsaydı bile,maddî olmayı gerektirdiğinden öncüllerine zarar verirdi,çünkü cismin onlar nazarında madde ve sûretten mürekkep olduğu açıktır.Oysa tamamlanması zor olan,bu öncüllerle Vâcibin maddî olması gerektiğini açıklamaya bir sebep yoktur.

Diğer şârih (Nasirettin Ṭûsî) ise iki takdirce de mahallin lâzım kılınmasından Vâcibin ma'lûl olması gerekeceği bakımını dikkate alarak buna itiraz eder:Bu,cinssel müşâreket takdîrince kabul edilmez.Çünkü bu durumda taayyünün,türsel tabiatın muktezâsı olması câiz olur,ve bizim Vâcip olduğunu düşündüğümüz ferde münhasır olur.Ancak,eğer,o,"ma'lûl" ile

fâilden daha genel olan illetine ve akılsal parçalarına muhtaç olanı kastediyorsa terekkübe ve mûcit illete muhtaç olan mümkün bunu gerektirmez,yani "her gayrına muhtaç olan mutlak olarak mümkündür" terminolojisinde uyuşsalar bile onların bunun hakkındaki çıkarımları tam olmaz.O halde delil bu anlamda olmak üzere "mümkün"e mukâbil "Vâcib"in sübûtuna delâlet etmez.Öyleyse Küçük Önerme üzerine olan birinci bakım düşmüştür, ikinci bakımın ikinci takdiri de düşmüştür.Bu durumda da mutlak olarak Vâcibin cisim olmasının imkânsızlığı hakkındaki delil tam olmaz.Onun gâyesi şudur:"Her ögesel cismin türsel müşâriki bulunması" lüzûmuna rağmen (Vâcibin) ögeseller gibi türsel müşâriki olan cisim olmasının imkânsızlığına delâlet etmesinin öncüllerine delil istenir (bu men' mahallindedir). Çünkü buna,ilimde bir faydası olmayan eksik tümevarımdan başka bir delil yoktur,fakat tenezzül edilip bu delil kabul edilse bile felekseller gibi,"türsel müşâriki olmayan cisim" olmasının imkânsızlığına delâlet etmez.

İkincisi:

Yüce Tanrı cisimlerin ve Âlemin İlk Mebde'idir ve cisimin âlem için İlk Mebde' olması câiz değildir.Çünkü âlem "töz"-ler ve "araz"lardır.Eğer sadece arazların fâili olursa İlk Mebde' olmaz,çünkü arazlar mahallerine muhtaçtırlar,öyleyse mahallerinden sonra gelirler.Zorunlu olarak bu mahallerin de fâili vardır.O halde mahallerin fâili arazların fâilinden önce-gelen'dir.İkinci olan bir şey ise İlk Mebde' olamaz.Öyleyse tözlerin fâili olması gerekir,halbuki tözlerin fâili de olması câiz değildir,çünkü cisim,sûretiyle bilfiil hale gelir, bilfiil mevcut olmayan ise bilfiil fâil olamaz.Bu açıktır.Onun bilfiil mevcut olması da "sûret"iyle olur.Maddeye nazaran ise, cisim bilfiil mevcut olmaz,ancak bilkuvve mevcut olabilir,bu

da açıktır,bu yüzden maddesiyle fâil olması mümkün değildir. Fakat bu söylenen,onların,"Madde fâil olsaydı onun aynı zamanda bir şeyin hem fâili hem kabul edeni olması gerekirdi, oysa bu muhaldir ve gerçekten düşüktür" demelerinden dolayı değildir,çünkü onların sanısınca muhal olan "Bir şeyin bir şeyin hem fâili hem kabul edeni olması"dır,oysa burada bu gerekmez,çünkü madde sûretin kabul edenidir ve fâil olması takdirince bu sûreti "yapmaz"(lâ taf'alu) tersine başka bir şey yapar.(1) Kısaca sûretin ve sûretin fiilinin yaptığı ancak "durum"(vaz') bakımından müşâreketle olabilir.Görmez misin ki Ateş,âlemdeki her hangi bir.cismi ısıtmaz,ama kendisine (cirmine) bitişik olanı veya kendisine yakın olanı ısıtır.Yine Güneş,cirmine karşı olanı aydınlatır.Bu ikisine benzer olan şeylerde de böyledir.Bu durumda mufârak'ın fâili olmaz, çünkü mufârak için bir şeye nazaran "durum" sözkonusu değildir; cisimin de fâili olmaz,çünkü cismin fâilinin onun iki parçasının da fâili olması gerekir,çünkü cismin iki parçası gayrla olsaydı cismin fâili bu gayr olurdu.Cismin bu iki parçası heyûlâ ve sûrettir,bu ikisinden biri için de "durum" düşünülemez.Çünkü "durum"dan kasıt "şeyin bazı parçalarının,o şeyin dışındaki şeylere nisbeti sebebiyle arazlanması hey'eti"dir. "Ayakta olmak","oturmak" iki durumdur,yine "yukarıya doğru olmak","aşağıya doğru olmak" ta böyledir.Şüphesiz bu gibi hey'etler cismi olmayan bir şeye ârız olmazlar.Sûret ve heyûlâdan hiç biri cisim değildir,imdi bu ikisinden hiç biri için "durum" yoktur.O halde cisim sûret ve heyûlâdan hiç birinin fâili olamaz.Mufârak'ın,heyûlâ'nın,sûret'in fâili olmazsa da onun fiili arazların da İlk Mebde'i olmaz.Böylece İlk Mebde' olan Yüce Tanrı'nın cisim olmadığı sâbit olmuştur,istenen de budur.

---

(1) Burada metin iyece anlaşılamamıştır,bu parça şöyledir:

«وعلى تقدير كونها فاعلة لاتفعل تلك الصورة بل شيئا آخر» (s.149) .

Buna itiraz:

Birinci olarak:

Onların cisimsel sûretin ancak "örnek"lerden "durum müşâreketi" ile düşünülebileceğini açıklarken söyledikleri eksik tümevarımdır.Oysa eksik tümevarım ilim ifâde etmez ve bu gibi konularda eksik tümevarıma itibar edilmez.

İmam Râzî buna şöyle delil getirdi:Cismânî kuvvet kendisine yakın olana ve uzak olana eşit olarak tesirde bulunsaydı bu cisme hulûl etmiş olan "ateşsel kuvvet" ateşin bulunduğu yerin yakınını ısıttığı gibi uzağını da ısıtır,ateşsel kuvvetin bu cisme hulûlü diğer cisimlere hulûlünden daha uygun (evlâ) olmazdı,çünkü eğer ateşin etkisi bütün cisimlere nisbetle eşit olsaydı cisimlerden bir şeyle belirlemesi olmaz,böyle bir belirlemesi olmazsa da cismânî kuvvet olmaz,tersine mücerret kuvvet olurdu".(1)

Bu sözün zayıflığı gizli değildir,çünkü bütün cisimlere nisbetle etkinin eşit olmasından onlardan bir kısmı için başka bir bakımla onun bir belirlemesinin olmaması gerekmez. Etkinin farklı olmasında belirleme yönüne (ihtisas ciheti) inhisar etmeye delil nedir? Nasıl böyle olabilir ki mahalleriyle belirlenmelerine rağmen birçok cismânî kuvvet vardır ki, hiç bir zaman müessir değildirler.

Yine onun anlatımında varsayılan ateşsel kuvvetin,dışındaki uzak yakın cisimlere nisbetle etkisinin eşit olması durumuna bakalım.Onun bu cisimlere nisbetinin eşit olmasını var sayma durumunda mahalleri de dâhil olmak üzere bütün nisbetlerinin eşit olması nereden gerekiyor ki ateşsel kuvvetin

---

(1) F.Râzî,Şarh al-İşârât,İstanbul 1290,s.413-414.

ötekine değil de şuna hulûlünün evleviyet yokluğu (daha uygun, evlâ olmaması) gereksin?

Öteki İşârât şârihi(1) bunun üzerine, sûretlerin iki sınıf olduğunu belirterek bir çıkarım yapmıştır: Bu sınıflar: 1. Cisimsel ve türsel sûretler gibi, cisimlerin maddeleriyle var olan sûretler. Bu, bu cisimlerin maddeleriyle varlığı gibidir, böylece ondan, onun varlığından sonra sudûr eden bu madde vâsıtasıyla sudûr eder, öyleyse müşâreket, "durum"dan dolayıdır. 2. Varlıkları cisimlerin maddeleriyle değil zâtları gereği olan sûretler. Fiilleriyle değil, zâtlarıyla mufârak olan nefsler gibi. Fakat nefs olması bakımından yaptığı fiil sebebiyle cismin hassası olan nefs bu cisimle ve bu cisimde olur, aksi takdirde bütün olarak bu cisimin mufârak zâtı ve akıl'ı olurdu. Bu durumda da bu cisim için nefs (bu cismin nefsi) olmazdı. Bu ise farzedilene aykırıdır. Böylece sûretin "durum" müşâreketiyle fiilde bulunduğu ortaya çıktı.(2)

Burada da duralım. Çünkü söylenenden anlaşıldığına göre burada gâye sûretin fiilinin sûretin mahallinin veya bağlısının (müteallık) bir durumu olmaksızın gerçekleşmeyeceğidir. Çünkü sûretin fiili ancak madde vâsıtasıyla olur ve sûretle bitişik (mukârin) maddenin de mutlak olarak bir durumu vardır. Oysa onların demek istediğinin bu olmaması gerekir, çünkü bu, açıklanmaya muhtaç olmayan açık bir şeydir. Her cismin bir durumunun bulunduğu hiç kimseye gizli olmayan açık bir şeydir, hattâ onun zorunlu olarak fiili için eserine göre "yakınlık", "karşı olma" vbg. mahallinin belirli özel bir durumu vardır. Nasıl böyle olmaz ki, ateşin ve Güneş'in cirmine göre "uzak" ve "karşı" olmama için de bir durum vardır, bunlar da bir "durum"dur. Oysa onun söyledi-

---

(1) Nasîru'd-Din Tûsî.
(2) N.Tûsî, Şarh al-İşârât, s.48; F.Râzî, Şarh al-İşârât, s.79-80; K.Râzî, Kitâb al-Muhâkamât, s.413.

ğinden bu ortaya çıkmıyor.

Fakat onların demek istediğinin bu olduğu takdirde de birtakım problemler ortaya çıkar. Çünkü onlar, nefs-i nâtıka'nın, hallerinde (ahvâl) bedenine tesirini "durum müşâreketiyle cisimsel sûretin fiili" kabîlinden kılmışlardır. Burada durum bizim söylediğimiz ikinci anlamda düşünülemez, bilâkis sadece birinci anlamda düşünülebilir, bu durumda da problem onların sözünün temeline (ilke) döner.

Muhâkemât yazarı şöyle demiştir:

Bu hüküm, yani "cismin sûreti"nin "durum müşâreketi"yle düşünülebildiği bedîhîdir.

Bu (bedâhet iddiâsı) bazı öncüllerine kanıt getiremeyen her iddia sâhibinin düştüğü bir durumdur. Bu, insan kendi kendine düşünürken bir şey ifâde eder, ama "münâzara" sözkonusu olduğunda bunun bir anlamı yoktur, bu ancak bedâhet açık olursa bir şey ifâde eder (ve öncüle delil istenmez). Bu üzerinde bulunduğumuz konuyu nasıl bu kabîlden kabul edebiliriz? Nasıl olur da bunu iddia eden kimse karşısındakini âciz bırakmaz? Oysa bu durumda hiç kimse ile "münâzara" mümkün olmaz.

İkinci olarak:

Onlar cisimlerin sûretlerinin, sûretleri ve arazları kabul etmeye onları hazırlamakla başka cisimlerin maddelerine tesirde bulunduklarını söylemişlerdir. Kendisine komşu (mücâvir) olan suyun maddesini, onun üzerine sıcaklık mebde'inden ve Su sûretinden yayılması için hazırlıklı duruma getiren Ateş sûreti gibi. Eğer bu tesiri uygun kılan şeye göre onun bir durumu olmasına rağmen bu maddenin Ateş sûreti ile bir durumu olmasaydı

orada isti'dâdî keyfiyetler hâsıl ederek nasıl tesirde bulunurdu?O halde o maddeye göre orada bir sûret hâsıl ederek tesirde bulunması niçin uygun olmasın?

Eğer "Şartlı (meşrût)"durum" bir tesire nazaran olmak zorundadır.Susal (Mâî) sûrete ilişik (bitişik,mukârin) şu maddenin isti'dâdî keyfiyetinin var olması mahalli ateşe göre bu tesire uygun bir "durum"dur,fakat bu durum Susal sûret ile şartlıdır,ve bu maddede Havasal sûret ile Susal sûretin bir arada bulunması mümkün değildir,tersine önce bu maddeden Susal sûretin yok olması gerekir ki,hemen ardından,bu durumun yok olmasıyla,yani Susal sûretin yok olmasıyla bu maddeye Havasal sûret yerleşsin.Öyleyse Susal sûret Havasal sûretin var olması halinde artık var değildir,dolayısıyla önceki "durum"un bir faydası yoktur" denirse biz şöyle deriz:"Bu "durum"un özelliğiyle Susal sûretle şartlanmış olduğunu kabul etmiyoruz ki onun yok olmasıyla yok olması ve var olmaması gereksin.Aynı sûretle değil de müteâkip sûretlerden biriyle şartlanmış olması niçin câiz olmasın? Çünkü Su sûreti yok olduğu zaman,onun yok olması anında Hava sûreti var olur, o halde şartlının bulunmadığı bir anda şartlanmış bulunmaz, öyleyse Su sûretinin yok olmasıyla bu "durum"un yok olması gerekmez.Tıpkı sizin "Cisimsel sûret heyûlânın varlığı için illettir" demeniz gibi.Size"heyûlânın aynı kalmasıyla birlikte cisimsel sûret bazen heyûlâdan ayrılır" diyerek itiraz edildiği zaman siz,"Heyûladan bir sûret ayrıldığı zaman başka bir sûret önceki sûretin ardından gelir,illet işte bu müteâkip belirleme almış sûretlerden biridir" diye cevap verirsiniz. Tavan'ın ayakta durması mutlak olarak onu ayakta tutan direklerle şartlanmıştır.Direkler var olmakta birbirini takip ederse tavan yerinde durur,yoksa direklerden bir kısmının yok olmasıyla -yok olması anında yok olanın yerine bir başkasının gelmemesi durumunda- tavan çöker" diyerek cevap verdiniz.

Tesirle "durum" arasında da böyle olur,ama tesirin bu şahsî durumla şartlı olmasının bunun gibi olduğunu kabul etmiyoruz, bilâkis o kendi türüyle,yani türünün fertlerinden belirlenmiş olmayan biriyle şartlıdır.Eğer bu fertler,bazısı Susal sûretin,bazısı Havasal sûretin hâsıl olmasıyla ardarda gelirse tesir şartı hiç bir zaman yok olmaz,böylece tesir imkânsız olmaz ve öyleyse de önceki durumla var olması gerekmez.

Üçüncü olarak:

Maddî olanın mücerret olandan etkilenmesinin,etki etmenin mücerredin zâtının gerektirmesi olması yüzünden olduğunun söylenmesine gelince,"Maddî olan,maddeyle hâsıl olmasından sonra zâtının husûsiyeti yüzünden mücerret üzerinde müessir olur,öyleyse durumun tesir etmede bir etkisi yoktur" demek niçin câiz olmasın?Eğer maddeye hulûl etmiş olursa veya durumun mütehayyizi olursa bu durumda etki alma ve etkide bulunma arasında ne gibi bir fark olur?

Dördüncü olarak:

"Aralarında "durum" olmamakla birlikte maddî olan birçok şeyin mücerretleri etkilediğini görüyoruz.Nefs-i nâṭıḳa,cüz'î şeylerden müdrike kuvvesine akseden şeyler sebebiyle öfke,üzüntü,sevinç vbg. nefsânî arazlardan etkilenmektedir.Bu kuvveler (müdrike kuvveleri) "durum" sâhibi maddî şeylerdir,oysa nefs ve arazların durumları yoktur" denirse buna şöyle cevap verilir: Onlar,geçtiği üzere,fâil olması durumunda nefs için "durum" kabul ederler,öyleyse onların,etkilenme durumunda (münfail) da nefs için durum kabul etmeleri gerekir.Bu sözle söylenmek istenen,fiilin mahalliyle nefsin bağlı olduğu şey arasında bir durumun gerçekleşmemiş olduğudur.Çünkü burada bu ikisi aynı şeydir.Öyleyse daha önce söylediğimiz güçlüklere döneriz.

Kısaca,onların bu sözü,hiç gereği yokken yapılan uzatmaya rağmen karışıklıktan ve güçlüklerden uzak değildir. Bu da onların,açıklamalarında "cismin,sûretiyle bilfiilleşmesi" ve bunun üzerine yaptıkları çıkarım sonucu söyledikleri şeye ihtiyaç duyacağından dolayı "cismin,tözün fâili olmasının câiz olmayacağı"nı söyleyen öncülüdür.Bilâkis onların, burada,"Cisim,fiili ister zâtı yüzünden,ister sûreti yüzünden, ister maddesi yüzünden olsun durum müşâreketiyle bilfiilleştiğinden dolayı mufârak'ın fâili olamaz..ilah." demeleri yeterliydi.

Üçüncüsü:

Bu da İmam Huccetu'l-İslâm'ın -Tanrı ona rahmet etsin- getirdiğidir.(1) Bu şudur:Her cisim,"boyutların sonluluğu delili"nin gösterdiği üzere daha az ve daha çok olması düşünülebilecek olan belirli bir büyüklükle sınırlıdır.Her cisim zorunlu olarak kendisini bu hâl-i hâzır büyüklüğüyle belirleyen bir belirleyiciye muhtaçtır,öyleyse cisimlerden olan bir şey İlk Mebde' olamaz.O buna şöyle cevap verdi:Hâlihâzır büyüklüğünden daha büyük veya daha küçük olması durumunda küllî nizâm bozulacağından dolayı bu belirlemenin,küllî nizâmın var olabilmesi için,küllî nizâmın kendisine dayandığı bir belirleme olması câizdir.Tıpkı sizin şöyle demeniz gibi:İlk ma'lûl Son Feleğe,bu feleğe âit büyüklüğü düşünerek bu büyüklükteki cirmini vermiştir,yine bunun gibi diğer feleklere de belli büyüklükler vermiştir.Âlem nizâmının,aktüel şeklinde olabilmesi için diğer felekler de şu anda sâhip bulundukları büyüklüklerine sâhip olmuşlardır.Böylece bu büyüklük gerekli olmuş ve bunun dışındaki bir büyüklüğü kabul etmek felek için imkânsız olmuştur.

---

(1) Tahafut al-Falasifa,neşr.Bouyges,Beyrut 1927,s.203-204.

Bunun gibi ma'lûl-olmayan (gayr-ı ma'lûl) düşünülürse, çünkü soruyu şeyin kendisine yöneltip "bunun dışındaki bir belirlemeyi değil de niçin bu belirlemeyi almıştır?" demekle, soruyu illete yöneltip "bunun dışındaki belirlemeyi değil de niçin bu belirlemeyi vermiştir?" demek arasında hiç bir fark yoktur, Eğer, soruyu, "illet"ten, "Bu "büyüklük" bunun dışındaki gibi değildir, çünkü âlemin nizâmı bu "büyüklük"e dayalıdır, bunun dışındaki bir "büyüklük"te âlemin nizâmı bozulur" diyerek savmak mümkün olursa, bu soruyu aynı şeyi söyleyerek "şeyin kendisi"nden savmak ta mümkün olur.

Daha uygun olan şu şekilde cevap vermektir: Bu "büyüklük", cisimin İlk Mebde' olması takdirince, diğer sıfatlarında olduğu gibi, bunun dışındaki büyüklüğün kendisine nazaran mümkün olmamasıyla zâtının muktezâsı olur". O halde "büyüklükle belirleme" bir çıkarım ve cevap değildir, bilâkis bu, eşit olarak cisimlerin bütün lâzım (ayrılmaz) sıfatlarında söz konusudur.

ONUNCU BAHİS

BİLGİNİN HAKİKATI HAKKINDA

Bil ki kitabın aslında (-Gazâlî'nin kitabında-) X.mesele "Onların,âlemin bir Ṣâni'i ve illeti olduğu üzerine delil getirmelerinde âciz bırakılmaları"dır,oysa bu mesele daha önce "Onların,Ṣâni'in varlığı hakkındaki çıkarımlarında âciz kalmalarının açıklanması" adıyla geçmişti.Öyleyse amaç iki yerde de aynı olduğundan ve adı geçen konu hakkındaki çıkarım bakımları arasında çok büyük fark olmadığından ve bu ikisinden birisi diğerinin yerine kabul edilebileceğinden dolayı burada bu meseleyi bıraktık,bunun yerine gelecek bahsin esâsı olan "Bilginin Hakikatı" meselesine açıklamalar getirdik.

Bilginin hakikatı konusunda filozofların birçok açıklamaları vardır,ama bu konuda onların aralarında büyük anlaşmazlıklar da bulunmaktadır.Hattâ öyle ki Ebû 'Alî (İbn Sînâ) bilginin hakikatının,hayret edilecek bir şekilde,bir yerde "maddeden soyutlanma" olduğunu söylemiştir,buna göre bilgi yokluksal bir şey olur-ki bunun bozukluğu gizli değildir-;bir başka yerde bilgiyi "özü gereği keyfiyet,araz olarak nisbet (muzâf)" kategorisinden kılmıştır,buna göre bilgi kudret ve benzerleri gibi izâfete sâhip hakîkî bir sıfat olur;bir başka yerde de "bilinenin mâhiyetine uygun akıllı tözde mürtesim(iz bırakmış) sûret"ten ibâret kılmıştır,-sûret hakkında

söz ilerde gelecek-;bir başka yerde de bilgiyi"salt izâfet"-ten ibâret olarak yorumlamıştır.

Onun (Ebû Alî) bilginin hakikatı hakkındaki hayretini belirten bu sözleri,eğer kendi kanâati ise,-fakat onun bunları söylemekten kastı,kendi kanâati bunlardan biri olmasına rağmen,bilginin hakikati konusundaki görüşlerin farklılığına işâret etmek de olabilir-,bu onların sözlerinde bulunan kaypaklıktır.Onların aralarındaki bu ihtilâf,-hattâ onlardan bazıları idrâk'in mâhiyeti hakkındaki bu büyük ihtilâfın,bu mâhiyetin kapalılığından değil,bilâkis çok açık olmasından dolayı olduğunu söylemişlerdir-,onların söylediklerinin sağlam bir esasa ve güvenilir bir temele dayalı olmadığını gösterir,bilâkis onların söylediklerinin çoğu zan ve tahmine dayanmaktadır.

Biz, onların, bilginin mâhiyetini açıklayan sözlerinden sadece doğruya en yakınını söz konusu edeceğiz.Bu da Ebû Alî'-nin seçtiği ve İşârât ve diğer eserlerinde iddiasını üzerine kurduğu,bilginin "bir şeyin,mücerret zâtta hâsıl olan sûreti" olduğudur.Sûretin anlamı " "aslî" bir varlıkla değil ama "gölgesel"(zıllî) bir varlıkla (gölgesel bir varlık olarak) mücerrette bulunan"dır.

Bunun açıklaması:

Şey,bazen,"üzerine bu şeyin eserlerinin (âsâr) terettüp ettiği bir varlıkla var olan ve hakkında hükümleri(ahkâm)

sâbit olan" olarak var olur. Ateşin, çevresini ısıtması, kurutması, yakması ve aydınlatması gibi. Bu varlık "hâricî" ve "aslî varlık" diye adlandırılır, mevcut, bu itibârla "ayn" diye adlandırılır; şey, bazen de "üzerine eserleri terettüp etmeyen ve hükümleri sâbit olmayan" olarak var olur, bu varlık ta "gölgesel(zıllî)", "zihnî", "aslî-olmayan" varlık diye adlandırılır, bu itibarla mevcûda "sûret" adı verilir. Fakat aslında bu iki sıfatla sıfatlanan bir tek şeydir, aralarında iki varlığın tegâyürü "hasebiyle" olmaktan başka tegâyür ve ihtilâf yoktur. Bununla söylenmek istenen, şeylerin, hâriçte "ayn"lar ve zihinde "sûret"ler olduğudur.

Eğer, "Sizin açıklamanızda, iki varlık arasındaki fark açık değildir. Sizin söylediğiniz üzere hâricî varlığa terettüp eden eserler ve hükümler olduğu gibi, zihni varlığa da terettüp eden eserler ve hükümler vardır: Küllîlik, cüz'îlik, cinslik, türlük, fasıllık vbg. ikinci ma'kûller diye adlandırılan birçok şeyde olduğu gibi. Hattâ hâricî varlığa terettüp eden şeylerin bir kısmı aynen zihnî varlığa da terettüp eder: Dört için "çift" olmak, beş için "tek" olmak gibi. Bu yüzden lâzımları "hâricî lâzımlar", "zihnî lâzımlar" ve "mâhiyetin lâzımları" diye bölmüşlerdir denirse biz şöyle deriz: "Burada eserler ve hükümlerden kasıt, bir şeyin, kendisiyle belirlemeye sahip olduğu şey, yâni kısaca o şeyin belirlemesidir. Ateşe nisbetle söylediğimiz şeylerle biz, buna işâret etmek üzere bunları ateşe izâfe ettik ve "bunlar onun eserleri ve hüküm-

leridir" dedik.Oysa zihnî arazların bir mâhiyetle belirlemeleri yoktur,tersine onlardan her biri,örfte mâhiyetlerden birinin hassalarından sayılmadığı için birçok mâhiyete şâmildir,birçok mahiyeti kapsamaktadır.

Mâhiyetin lâzımı diye adlandırılan iki varlığa terettüp etmesine cevap:Onun eserleri ile kastedilen şey,sadece ona ait olan bütün eserlerdir.Bu eserlerden bazısı zihnî varlığa terettüp ederlerse de bütün olarak ele alındığında sadece hâricî varlığa terettüp ederler.Sonra,şeylerin hâricî varlığının "varlıkla sıfatlanması" anlamına gerçekleşmesi açıktır ve açıklanmaya ihtiyacı yoktur.Açıklanmaya muhtaç olan Mütekellimîn'in varlığını reddettiği,Felâsifenin ise varlığını kabul ettiği "zihnî varlık"tır.

Felâsife zihnî varlığın varlığı üstüne iki bakımla çıkarım yapmıştır.

Birincisi:

Biz hâriçte varlığı olmayan bir çok şey düşünürüz.Meselâ bazı geometrik şekilleri düşündüğümüz gibi.Hattâ biz hâriçte var olmaları imkânsız olan şeyler bile düşünürüz:İki karşıtın birleşmesi,iki karşıtın ikisinin de kaldırılması ve hakikatların değişmesi gibi.Ma'kûl olan her bir şey gayr'ından temeyyüz etmiştir(mümtâz),aksi takdirde İlk Ma'kûl'ün İlk Ma'kûl olması (İlk Ma'kûl olmak için) gayrından daha uygun olmazdı,hattâ ma'kûl olmayan,ma'kûl olmayan olmazdı,çünkü

"gayr"lık imtiyâzsız düşünülemez,öyleyse imtiyâzın sübûtu vardır,yoksa konu sırf yok olan (ma'dûm) olurdu,sırf yok-olanlar arasında ise temâyüz yoktur.Eğer konunun sübûtu varsa hâriçte değildir,çünkü farzedilen buydu,öyleyse konu zihindedir.Çünkü bu ikisi (hâriçte oluş-zihinde oluş) iki mütekâbildir,aralarında bir "ara-durum"(vâsıta) yoktur,öyleyse istenen sâbit olmuştur.

Buna itiraz:

"Sırf yokluklar arasında temâyüz yokluğu" konusunda ileri sürülen öncüle delil istenir.Yokluk için,-kendisinin değilse bile- kendisinin gayrının lâzımları vardır.Ma'lûlün varlığının şartı "gayrın yokluğu" değil,ama,"engel yokluğu"-dur.İki yokluk iki sırf yok-olandır(iki ʿadem iki sırf ma'-dûmdur),öyleyse onların görüşünden gerektiği üzere,nasıl olur da her hâdis ya zihinde veya hâriçte var olur?Ma'lûl için varlığından önce,çeşitli derecelerde onu varlığa yaklaştıran ardarda gelen hazırlayıcılar(muʿıddât) vardır.Eğer bu durumda olan kendi dışındakilerden temâyüz etmiş olmasaydı "şu hazırlayıcı"nın ma'lûle diğerinden daha yakın olduğu nasıl düşünülebilirdi? Niçin ma'lûl "şu hazırlayıcı" değil de "öteki" hazırlayıcı tamamlandıktan sonra var olmuştur? Onların bu iki sözü arasında birbirini nefyetme (tenâfî) kimsenin tereddüt etmeyeceği kadar açıktır.Bunu savuşturmak için söylenenler ise açıkça bir akla karşı çıkıştır(mukâbara). Burada açıklama bize düşmez,yok-olanlar(ma'dûm) arasında temâyüz bulunmadığı üzerine delil getirmek onlara düşer.Birçok kimsenin muhâlefet ettiği bir konuda zarûret iddiası ise dinlenmez.

İkincisi:

Biz, sözkonusu şeyler üzerine sübûti hükümler veririz, yani bu sübûti hükümlerde, "şundan daha genel", "bundan daha özel" diye hüküm verebiliriz. Bu şekilde hüküm verilebildiğinden dolayı ve (üzerine hüküm verilenlerin) ma'kûl olmalarından dolayı doğru olmamaklığın bu hükümlerin kavramlarında bir etkisi yoktur. Sübûti hükmün doğruluğu, üzerine hüküm verilen için kendisiyle hükmolunanın nefsu'l-emrde sübûtunu gerektirir. Çünkü doğruluğun, hükmün nefsu'l-emrde bulunana uygunluğundan başka bir anlamı yoktur. Bir şeyin nefsu'l-emrde bir başka şey hakkında sübûtu o başka şeyin orada sübûtunu gerektirir. Zâten bir şey hâriçte değilse zihindedir, çünkü nefsu'l-emr her ikisine münhasırdır.

Buna itiraz:

Önce Birincisi:

Sizin söylediğiniz, bizim "Mutlak yok-olan (al-ma'dûm al-mutlak) -yâni ister hâriçte ister zihinde olsun- bütün olarak mevcûda mukâbildir" sözümüzle çelişme durumundadır. Çünkü bu sübûti hüküm kesinlikle doğrudur. Oysa burada üzerine hüküm verilenin sübûtu düşünülemez.

Buna bazı kimseler şöyle cevap vermiştir: " "Mutlak yok-olan" (ma'dûm) kavramı "mutlak varlık"a mukâbil olmak bakımından (min haysu) ve zihinden bir kısım olarak zihinde mevcut olmak bakımından düşünülebilir. Bu durumda imkânsızlık

ve çelişme gerekmez,öyleyse bu itiraz düşüktür,çünkü "sübûtî hüküm" konunun sübûtunu gerektirseydi bu gerektirme ancak yüklemin de sübûtu durumunda söz konusu olurdu.Burada konunun zihinde mevcut olması durumunda mutlak mevcuda mukâbil olan nefsu'l-emrde kendisi için sübût sözkonusu olmazdı,bu mukâbelenin nefsu'l-emrde sâbit olması durumunda da onun için esâsen varlık sözkonusu olmazdı,bu açıktır.

İkincisi:

Eğer nefsu'l-emr,onların söylediği gibi,hâriç ve zihine münhasır olsaydı şu anda ilgilendiğimiz "hükmün doğruluğu" güç problemler ortaya çıkarırdı.Bu da,hükmün doğruluğunun anlamının "zihinde bulunanın nefsu'l-emrde bulunana uygun(mutâbık) olması" olduğu söylendiği zaman,bu hükmün hâricî bir şey üzerine olmamasıdır.Oysa zihinde bulunanın kendisine uygun olması -yanlışların doğruluğunu gerektirmekle beraber-, ma'kûl değildir,çünkü bu da zihinde hâsıl olmuştur,ve önermeyle "kendisi" arasında ve doğru hükümle yanlış hükümler arasında bir fark olmaksızın kendisine uygundur.

Eğer,"Doğru hükümlerin hepsi Fa'âl Akıl'da sâbittir, oradan,oradakilere uygun olarak bizim akıllarımızda hâsıl olur,doğru önermelerin nefsu'l-emre uygun olmasının anlamı budur.Oysa yanlış önermelerin oradakilerle böyle bir uygunluğu yoktur.İmdi fark sâbit olmuştur"(1) denirse biz şöyle deriz:"Doğru hükümlerin Fa'âl Akıl'da sübûtu ya aslî sübûttur,

---

(1) Burada söylenenin Şerh-i Tecrîd'den alındığını Mütemmimât-ı

yani varlıkları hâricî varlıktır, bu durumda "imkânsız"ın(mümteni') ve "yok-olan"ın (ma'dûm) hâriçte ebedî olarak mevcut olmaları gerekir; veya gölgesel sübûttur, yani varlıkları zihnî varlıktır, bu durumda da nefsu'l-emrde bulunana uygun olması gerekir ve problem bütünüyle geri döner, bu anlamın anlaşılması ise gâyet uzaktır.

Bazı kimseler bu noktayı araştırmıştır:(1)

"Nefsu'l-emr'in anlamı, "emr"in "kendisi olarak şey" (-veya-"şeyin kendisi") anlamına dayanarak, "hadd-i zâtında şeyin kendisi"dir. Eğer "Şey nefsu'l-emrde böyledir" dersek bunun anlamı o şey "hadd-i zâtında öyledir"dir ve "hadd-i zâtında öyle" olmasının anlamı o şey hakkındaki hükmün, bir farzedenin farzetmesi, bir düşünenin düşünmesi olmasa bile var olduğudur, yani bütün farzetme ve itibârlardan kat-ı nazar bu hükmün o şey için var olduğudur. O şey hakkındaki bu hüküm, bu şey ister hâriçte var olsun ister zihinde var olsun sâbittir. Şeyin hâriçte "şöyle" olmasının anlamı ise o şeyin bildiğin gibi, hâricî varlığında, yani aslî varlığında "öyle" olmasıdır. Öyleyse nefsu'l-emr hârici ve zihini içine alır, kapsar. O, hâriçten mutlak olarak -çünkü tersi olmaksızın hâriçte

---

Ta'rîfât bize aktarıyor (s.178), ancak kimin Şerh-i Tecrîd'inden alındığını bilemiyoruz, çünkü aynı adla hem Cürcânî'nin, hem Osmanlı bilginlerinden Ali Kuşçu(öl.1474)'nun N.Tûsî'nin Tecrîd'ine şerhleri vardır. Ancak Ali Tûsî bu alıntıyı yaptığına göre Cürcânî'nin olabileceği bir ihtimal olarak ileri sürülebilir.

(1) S.Ş.Cürcânî bunlardan biridir. Nefsu'l-emr'i incelediği Risâle fî Nefsi'l-Emr'inde söyledikleriyle Ali Tûsî'nin bize aktardığı arasında öze ilişkin bir fark yoktur. Bu

olan her şey kesinlikle nefsu'l-emrdedir- ve bir bakımdan (min vech) da zihinden daha geneldir, çünkü bâzen bir şey nefsu'l-emrde olur ama zihinde olmaz, hâriçte olmasına rağmen zihinde olmadığı gibi; bâzen de zihinde olur ama nefsu'l-emr'de olmaz, yanlışlar gibi. O halde hâriçte mevcut olmayan şeyler nefsu'l-emrde bazı sıfatlarla sıfatlanmış olur. Fakat sadece zihinde var olanların sıfatlanmaları da sadece zihindedir, aksi takdirde "malûl yokluğu" gibi şeylerle sıfatlanmada zihnî varlığın bir etkisi olmazdı. Akıl şöyle hükmeder: "Elin hareketi yok ise anahtarın hareketi yoktur", ama şöyle demek câiz değildir: "Anahtarın hareketi yok ise elin hareketi yoktur". Bu varlığa kıyasla illiyet delilidir. Akıl şöyle hükmeder: "Elin hareketi vardır, anahtarın hareketi vardır". Tersi doğru değildir. Aksi takdirde, illet yokluğu sadece zihinde gerçekleşseydi illiyetle sıfatlanma bu bakımdan sadece zihnî varlıkta olurdu ve bu sıfatlanmada zihnin bir etkisi olmazdı".

Onun söylediği, ibârelerindeki birtakım değişikliklerle budur.

Onun söylediğine göre hâricî yok-olanlar(ma'dûm) üzerine doğru hükümlerin uygunluğunun anlamı şudur: Hadd-i zâtında şeyler hakkında sâbit olan şeylerin bu şekilde sâbit olmaları bakımından aynen zihinde hâsıl olmasıdır. Oysa bu yanlışlar için sözkonusu değildir. Bu durumda fark ortaya çıkmış ve bu bakımdan güçlük giderilmiştir, fakat mutlak olarak yok-olanlar ve "imkânsız"lar üzerine, yani daha önce incelediğimiz gibi hâriçte ve zihinde mevcut olmaları durumu sâbit

---

risâle II. Felsefe Sempozyumunda (İzmir, Kasım 1987) tarafımızdan bir tebliğ olarak sunulmuştur. Risâlenin muhtelif yazmaları bulunmaktadır. Kemal Paşazâde'nin tanımı da Cürcânî'nin tanımından farklı değildir. (<u>Ta'rîfât-ı Kemalpaşazâde</u>, Süleymaniye Küt. Hasan Hüsnü Kol. 1167, y. 96b.

olmayanlar üzerine olan doğru hükümler konusundaki problem devam etmektedir. Yine illet yokluğunun ma'lûl yokluğuna illet olmasının zihinde hâsıl olmasına dayanması meselesi. Eğer bu illet yokluğunun ma'lûl yokluğuna illet olması zihinde hâsıl olursa bu, ona, zihinde illet olmuş olur, zihin dışına çıkıldığı zaman bu zihinde illet olan şeyden illetlik kalkar, öyle ki, kimsenin tasavvur etmediği, "İllet yokluğu ma'lûlünün yokluğunun illeti değildir" sözü kabul edilmez. Yine biz kesin olarak biliyoruz ki, -eğer zihnî varlık kabul edilirse- yok olanların zihinde var olmaları mümkündür, o halde orada var olmaları imkânı eşit olarak, yani zâtlarına nazaran varlıkları ve yoklukları eşit olarak, yok olanların imkânı yok olanların zihinde var olmalarından önce sâbittir. Öyleyse onların varlıkları herhangi bir bakımla gerçekleşmelerinden önce nefsu'l-emrde yokluğuyla eşit olmakla sıfatlanmıştır. Bilâkis biz deriz ki, bu şeyler zihinde var iseler, o halde onların varlıkları ne hâriçte ne zihinde vardır, çünkü biz şöyle söylemiştik: "Varlık, bu durumda adı geçen eşitlikle sıfatlanmakla birlikte mevcut olmaya uygun değildir". Varlığın mevcut olduğu kabul edilse nefsu'l-emrde yokluğun eşitliğiyle sıfatlandığı zaman yokluk zarûretle nefsu'l-emrde varlığın eşitliğiyle sıfatlanmış olur, aksi takdirde iki hakîkî korelatiften biri diğeri olmaksızın gerçekleşir, oysa bu zarûretle ve ittifakla geçersizdir. Yine bu, "Bir şeyin bir şey hakkında sübûtu, bu başkanın da sübûtunu gerektirir" diyen öncüle delil istenmesine delâlet eder. Eğer "Bu öncül zarûrî iken bu öncüle delil isteme nasıl zarûrî olur?" de-

nirse biz şöyle deriz:"Zarûrî olan,"başka" olan şeyin varlığıdır,cisim için varlığı gerektiren "hareket","siyahlık", "beyazlık" ve benzerlerinin varlığı gibi.Oysa "iki şey arasındaki bağ (râbıta)" olan "sübût" hakîkî bir varlık değildir.Görmez misin ki Zeyd için körlüğün hâriçte sübûtu vardır, ama körlüğün kesinlikle hâriçte varlığı yoktur.Neticede ârızlara nisbetle bu sübût,şeylerin ârızlarla sıfatlanmasıdır ve mevcut olmayan şeylerle sıfatlanmada sıfatlananın varlığı iddiası tartışma konusudur ve daha önce söylediğimiz gibi açık olan şeylerden değildir.Biz ise şu anda çözüm ve açıklama verme makâmında değiliz,ama açıklama isteme ve onların sözlerindeki eksik yerlere işaret etme makâmındayız. İddialarını açıklamak ve onların delillerine karşı bizim ileri sürdüklerimizi de şüpheye yer bırakmayacak şekilde kesin delillerle karşılamak onlara düşer.Onların "kesin", "zarûrî" veya "burhân" diye ileri sürdükleri şey,başka bir "benzeriyle mukâbele" olarak anlaşılabilir,hattâ belki bu mukâbele daha da kötüsüyle mukâbeledir,çünkü kitabımıza çok dikkatle bakan biri görür ki onların söylediklerinin çoğu, kendilerini taklid edenlerin söylediği gibi "tahkîk"e dayalı şeyler değildir.

Söylediklerimizden,onların zihnî varlık hakkındaki delilinin tam olmadığı ortaya çıkmıştır.Çünkü onların kendilerince iddia edildiği gibi bilgi "zihnî varlık" mıdır,yoksa "bu varlıkla (var olan) bir mevcut" mudur?Onların bu konuda söyledikleri şeyler ikirciklidir.

Bunun yorumunda onların ibârelerinin çoğu,bilginin "bu varlığın kendisi" olduğuna delâlet eder.Çünkü onlar şöyle derler:"Bilgi şeyin sûretinin akılda hâsıl olmasıdır",veya "İdrâk olunanın mâhiyetinin mücerret zâtta hâsıl olmasıdır" vbg.

Ebû Alî (İbn Sînâ) şöyle demiştir:"Şeyin idrâki,idrâk edende temessül etmiş bir hakikat olmasıdır",yani "iki elinin arasındaymış gibi o kimsede hâzır olmasıdır,yani o kimsede var (kâim) olmasıdır.".Kısaca o,bilgiyi "hâsıl olmak" veya "hâsıl olmak" anlamını kapsayacak şekilde bir anlamla açıklamaktadır. Oysa onlar bilgiyi keyfiyet kategorisinden kabul etmişlerdir, halbuki "varlık" bunun gibi bir kategori değildir.Bununla beraber onların sözleri arasında "Bilgi bilinene müsâvî sûrettir" sözü de bulunmaktadır.Bu yüzden muhakkıklar şöyle söylemiştir(1):

Onların nazarında bilgi sûretin kendisidir,ve onların "sûretin hâsıl olması" sözlerinden kasıtları "hâsıl olan sûret" tir.Bu onların tıpkı şöyle demelerindeki gibidir:"Birlik (vahdet) bölünme yokluğunun düşünülmesidir",onların bundan kastı birliğin,birlik hakkında "düşünülen bölünme yokluğu" olduğudur. Öyleyse onların çoğunun seçtiği görüşün özeti şudur:"Bilgi zihnî varlıkla mevcut mâhiyettir".

Bizim az önce söylediklerimizden ve,daha sonraki "iki varlık arasındaki fark" hakkındaki açıklamamızdan;sûretin mâhiyet oluşu ve ikisi arasındaki farkın itibârî oluşu hakkındaki açıklamamızdan;"şey"in iki tür varlığıyla farklı oluşuyla şeyin lâzımlarıyla hükümlerinin farklı oluşundan,onun iki varlığından biri hakkındakine terettüp edenin diğer varlığı üzerine terettüp etmesinin gerekmeyeceği hakkındaki açıklamalarımızdan bu makâmda onlara getirilen itirazlardan çoğu düşmüştür.Meselâ

(1) Cürcânî,Şarh al-Mavâkıf,s.100-103.

(şunun gibi):Siz bilgiyi kâh "sûretin hâsıl olması",kâh "sûretin kendisi" kabul ediyorsunuz,oysa ikisi arasındaki farkın açık olduğunda şüphe yoktur.Yine meselâ:Zihin,meselâ ateşin, siyahlığın,dalgalanmanın bilgisini elde etme esnâsında sıcak, siyah,ve dalgalı olması gerekir,ve yine siyahlık ile beyazlığın veya düz ile dalgalının zıt olduğu hakkında hüküm verirken zıtların birleşmesi gerekir.Yine bu şeyleri bilme esnâsında dağın büyüklüğüyle,hattâ göğün ve hattâ bütün cisimlerin hâsıl olmasının mümkün olabilmesi için zihinin "miktar" bakımından her şeyden daha büyük olması gerekir.Oysa İmam Râzî'nin ve başkalarının bu konuda söylediklerine göre bu neticelerin geçersizliği açıktır.

Filozoflara itiraz edenlerin söylediklerinin düşüklüğü bizim burada söylediklerimiz üstüne en ufak bir düşünmeyle bile açığa çıkar,öyleyse fazla ayrıntıya ihtiyaç yoktur.Ancak onlara savılması mümkün olmayan sağlam itirazlarla şöyle cevap verilmiştir:

Birincisi:

Onların söylediği üzere bilginin "nefsânî arazlardan" olması.Bu durumda bilgi,nefsin bu arazlarla sıfatlanması gerektiğinden,nefsle ḳâim olan aslî varlıkla mevcut olur.Bilginin mahallinin nefs oluşu,onun varlığının zihnî olmasını gerektirmez ve bu ikisinin anlamından bildiğin üzere,varlığının,hâricî aslî varlık olmasını nefyetmez.Kudret ve diğerleri gibi bütün nefsânî nitelikler mahalleri nefs olsa da hâricî mevcutlardır.Çünkü burada onların varlıklarına hükümler(aḥkâm) terettüp eder ve onlardan eserler(âsâr) sudûr eder.Yine onlar nazarında,bilinen nefste aslî varlıkla değil gölgesel varlıkla varolduğu için mâhiyet ve bilgi de gölgesel varlıktır,yakında işaret ettiğimiz üzere nefsin,kendileriyle sıfatlanabileceği

şekilde mevcut değildirler.Bu durumda o ikisinden biri nasıl diğeri olmaktadır?

İkincisi:

Biz bildiğimiz bir çok şeyin künhüyle bilmeyiz,fakat başka bir şekilde,başka bir bakımıyla biliriz.İnsanı "gülen" oluşuyla bilmemiz gibi.Bu durumda insan mâhiyetinin zihinde mevcut olmadığında şüphe yoktur,çünkü aksi takdirde "künhü"yle bilinecekti ve "gülen",insanın mâhiyeti olacaktı.O halde onların bilgi için verdikleri adı geçen tanım,yâni,bilgiyi "idrâk olunanın mâhiyetinin mücerret zâtta husûlüdür" diye tanımlamaları birçok bilgimizin bu çeşitten olmasıyla birlikte buna uygun düşmez.

Üçüncüsü:

Söylediğimiz üzere bilgi arazdır,oysa bilinen mâhiyetin araz olması gerekmez.Araz olursa söylenendeki bilgiye uygun (muvâfık) olması gerekmez,imdi ikisinin birleşmesi imkânsız olur.Çünkü bundan bir şeyin aynı zamanda hem araz hem töz olması gerekir veya arazın aynı zamanda iki kategoriden olması gerekir,oysa her ikisi de muhaldir.Eğer şöyle denirse:"Muhal olan,şeyin,aynı zamanda hem araz hem töz olmasıdır veya arazın her iki kategoriden olmasıdır,oysa burada bu gerekmez.Bilinen, mevzûuyla -ki bu mevzû nefstir- kâim olması bakımından arazdır, mâhiyet olmak bakımından tözdür.Eğer hâriçte var olursa bir konuda (mevzû) olmaz.Burada birbirini nefyetme (münâfât) yoktur.Birinci îtibârla,arazlar kategorisinden olması durumunda da birbirini nefyetme yoktur,ve ikinci îtibârla da diğerinden olmasında nefyetme yoktur,öyleyse bunda bir mahzur yoktur.", Biz şöyle deriz:"Bir şeyin töz veya araz oluşundan akla gelen, varlık kavramından akla gelende olduğu gibi,şeyin hâricî varlığıdır,bunu kimsenin tartıştığı yoktur.Yoksa Yüce Tanrı'nın

bir bakımdan araz olması gerekir ki bunu kimse söylemez".

Bu itirazlar,zihinde mevcut olan şeyin mâhiyetin kendisi olduğunu söyleyen kimsenin kurtulabileceği itirazlar değildir.Birçok muhakkık ta bu görüştedir.

Filozoflardan "zihinde mevcut olanın,bilinenin,mâhiyetin kendisi olmayıp duvar üstüne çizilmiş at resmi gibi bilinenin bir "misâl"i ve "hayâl"i" olduğunu söyleyenlere gelince, eğer bilinen için "zihinde mevcuttur" denirse bu zihinde oluş mecâzladır,yani orada mevcut olan bilinenin sûretidir."Şeyin gölgesel varlığı"nın anlamı onun misâlinin onun gölgesi gibi zihinde bulunmasıdır.Bu anlama yukarda geçen iki itirazdan hiç biri vârit olmaz.Çünkü şüphesiz bunda,o ikisinin aslî varlık ve gölgesel varlık olarak iki varlıkla var olmasında sûretin ve sûret sahibinin uygunluğu gerekmez,tersine anlam söylediğimiz gibidir.Yine bilinenin ve bilinenin sûretinin iki töz veya iki araz olması da gerekmez.O halde şeyin sûretinin zihinde aslî varlıkla mevcut olması,sûreti olduğu şeyin de, ,bilinenin de gölgesel varlıkla zihinde mevcut olması câizdir ve bu anlama alınınca hiç bir mahzur gerekmez.Sûretin de,asıl varlığında,yani hâricî varlığında nefsle ḳâim olduğundan dolayı araz olması,ve sûret sâhibinin hâricî varlığında bir şeyle ḳâim olmamasından dolayı töz olması câizdir.Yine o ikisinin, iki araz olmasından sonra,o ikisinden birinin bir kategoriden diğerinin başka kategoriden olması hiç bir mahzur gerektirmeksizin câizdir.Bütün bunlar açıktır.

Yoksa sana gizli değildir ki,bu görüşe göre,bir şeyin zihnî varlığının hakikatı yoktur,yani,zihnî varlık aslî-olmayan (ġayr-ı asîl), gölgesel varlıktır,onların terminolojisinde

"zihnî varlık"tan kasıt budur.Çünkü,o şunu açıklamıştır ki bilinenin gerçekten zihinde varlığı yoksa da sûretin zihinde varlığı hâricî bir varlıktır.Öyleyse onun bununla kastı şu olmalıdır:"Bilinen" nefsânî sıfatlardan değilse bile yine de bilinenin sûreti olarak zihinde mevcuttur.

ONBİRİNCİ BAHİS

YÜCE TANRI KENDİ DIŞINDAKİ ŞEYLERİ BİLİR

Din ve mezhep sahiplerine göre Yüce Tanrı kendi dışındaki şeyleri bilir.Çünkü kendi dışındaki şeylerin ihtiyârla fâilidir,ve ihtiyârla fâil zorunlu olarak yaptığını (mef'ûl) bilendir,çünkü onu irâdesiyle yapar.Bir şeyi irâde etmek,onu tasavvur etmeksizin ve onu bilmeksizin düşünülemez.Uykudayken veya gaflet halinde bir kimseden şuursuz olarak ta olsa ihtiyârla bir miktar fiil sâdır olabileceğinin söylenmesinin bir önemi yoktur,çünkü irâdenin gerektirmesinin "irâde edileni bilmek" olması zorunludur.Uykuda veya gaflet halinde olanın yaptığı şeyi bilmeksizin değil de irâdeyle yaptığı nereden bilinmektedir? Öyleyse bu yolla,onlar nazarında,Yüce Tanrı'nın kendi dışındaki varlıkların hepsini bildiği açık bir sübûtla sâbit olmuştur.

Felâsifeye gelince,onlar arasında Yüce Tanrı'nın bilgisi konusunda anlaşmazlıklar vardır.Onlardan bir kısmı Tanrı'nın ne Zâtını ne gayrını asla bilmediğini kabul eder,bir kısmı O'nun Zâtını bilmediğini gayrını bildiğini kabul eder,bir kısmı bunun tersini kabul eder,bir kısmı değişen cüz'îler hâriç her şeyi bildiğini kabul eder.Ebû Alî (İbn Sînâ)'nin görüşü de budur ve bu bölümün amacı da bu görüşün incelenmesidir.

Burada üç aşama vardır:1)Tanrı'nın kendi dışındakilerden küllîleri ve değişmeyen cüz'îleri bilmesi,2)Zâtını bilmesi ve 3)Değişen cüz'îleri bilmemesi.Biz bu bahiste Birinci'yi sözkonusu ediyoruz,diğer ikisini de bundan sonraki iki bahiste inceleyeceğiz.

Diyoruz ki,onlar Tanrı'nın bütün küllîleri ve değişmeyen cüz'îleri bildiği hakkında iki delil ileri sürerler.

Birinci delil:

Tanrı mücerrettir,yani maddeyle ilişkili değildir ve her mücerret,sözü geçen şeyleri bilir.Önce küçük önermeye bakalım.Bunun açıklaması geçmişti.Büyük önermeye gelince:Her mücerredin akledilmesi mümkündür.Çünkü şeyin akledilir olmasına (ma'kûl) engel olan onun "maddî ilişikleri"dir (levâhık), ve mücerret bu maddî ilişiklerden münezzehtir,onun için akledilir olmasına engel yoktur.O hadd-i zâtında akledilir olan,hadd-i zâtında gayrına nazaran (maʻa) akledilmesi mümkün olandır. Çünkü şeylerin akledilmeleri arasında birbirini nefyetme yoktur.Yine zarûretle biliyoruz ki,her düşündüğümüz (akletti̇ğimiz) bize kendisi üzerine ister "mümkün" oluşuyla olsun,ister "mevcut" oluşuyla olsun veya buna benzer bir şeyle olsun hüküm verme imkânı verir.İki şey arasında hüküm verme ise ancak o iki şeyin birlikte düşünülmesiyle mümkün olur.Öyleyse akılda ona bu gayrın birleşmesi (takârun) imkânı gerekir.Zâten şeyin düşünülmesinin anlamı akılda mâhiyetinin hâsıl olmasından başka bir şey değildir.O ikisi birlikte düşünülüyorsa o ikisi akılda birlikte olur,öyleyse o ikisinin birlikte düşünülmesi imkânı, o ikisinin akılda birlikte olması imkânıdır.Eğer o ikisinin akılda birlikte olması mümkünse o ikisinin ister akılda olsun ister hâriçte olsun mutlak olarak birlikte olmaları mümkündür. Çünkü ikisi arasındaki birlikte olma imkânı ya mücerredin akılda hâsıl olmasıyla şartlı olur veya şartlı olmaz.Birinciye göre "devir" gerekir,çünkü onun akılda hâsıl olması akılla birlikte olmasıdır,öyleyse akıl ile onun birlikte olmasının imkânı onun akılla olan birlikteliğiyle şartlanmış olur.Fakat zarûretle bilinmektedir ki,onun akılla birlikte olması birlikte olmanın imkânıyla şartlıdır.Öyleyse "devir" gerekir.İkinciye göre

istenen (matlûp) gerekir.Bu da ikisi arasında mutlak birlikte olma imkânıdır.Eğer hâricî varlığında mücerredin gayrının mâhiyetiyle birlikteliğinin imkânı sâbit olduysa o mücerret orada kendisiyle ḳâimdir.Öyleyse onun mâhiyetleri taakkul imkânı sâbit olmuştur,çünkü bu birlikte olma şu mâhiyetin mücerrette hâsıl olmasından başka bir şekilde düşünülemez ve taakkulün anlamı söylediğimiz gibidir.Eğer O'nun mâhiyetleri taakkulü imkânı sâbit olduysa onları bilfiil taakkulü sâbit olmuştur,çünkü mücerretler için mümkün olanların hepsi dâimâ bilfiil olarak hâsıldırlar. Yoksa onlar için bir şeyin vucûbu câiz olurdu,fakat bu câiz değildir.Çünkü geçtiği üzere hâdis olma maddeyle şartlıdır ve mücerret olan maddeden uzaktır. Her birinin "mücerret mâhiyet" olması yüzünden,bunlardan her biri hakkında,başka bir mâhiyete "muḳârin" olması şeklinde hüküm verilmesi,o halde onun,(bu mâhiyetlerden birinin) diğerlerini düşünmesi gerektiğinden,akılda birlikte bulunan (müctemi'a) aklî sûretler yüzünden delilin içinde nakz bulunması tevehhümüne karşı "O hâricî varlığında kendisiyle kâimdir" dedik,mücerret mâhiyetler mücerret mâhiyetlerden olmakla birlikte diğerlerini taakkul etmez,bilâkis hepsini akleden bu mücerretlerin mahalli olan Tözdür.Eğer bu "kayıt" eklenirse bu tevehhüm ortadan kalkar,çünkü bu sûretler "kendileriyle ḳâim olmamak"ta ve "varlıkta müstakil olmamak"ta eşittirler,öyleyse farazâ,onlardan bir kısmının bir kısmında irtisâmı (mürtesim olması) aksinden daha uygun değildir.Ya onlardan (mücerretler) biri diğerlerinin hepsinde irtisâm eder ve onlardan biri kendi dışındaki hepsine "hulûl eden" ve "mahal olan" olur,oysa bu muhaldir,veya kendi dışında onlardan hiç birine irtisâm etmez istenen de budur.O halde aklî sûretlerden biri diğerlerini akleden değildir,tersine onların hepsini akleden,bu mücerretlerin kendisine hulûl ettikleri mücerrettir.Mücerretlerden

biri hâriçte kendisiyle müstakil zâtıyla hâriçte ḳâim olursa bu durumda kendisine bitişik (muḳârin) olanın mahalli olur, öyleyse onu akleden olur.Bu,Yüce Tanrı'nın gayrını bilmesi hakkındaki birinci delilin anlatımıdır.

Bu delil,ya,açıklanmış olmayan veya doğru olmayan öncüllere dayanmaktadır.Onların bu sözü açıklarken söylediklerine itirazlardan anladığın üzere,onların "O mücerrettir" sözü böyledir.Fakat burada onların deliline iltifat etmesek te bu hakikatte onlara katılıyoruz.Biz diyoruz ki,onların "Her mücerredin taakkulü mümkündür" sözü kabul edilmez.Yine onların "Şeyin ma'kûl olmasını engelleyen onun maddî oluşudur" şeklinde yaptıkları sınırlama (ḥaṣr) da kabul edilmez.Şeyin taakkulüne başka bir şeyin engel olması niçin câiz olmasın?Sonra bu durumda,nasıl oluyor da mücerret olmakla birlikte Yüce Tanrı'nın hakikatını bilmenin insan için mümkün olmadığında anlaşabiliyoruz (müttefik)? Yine onların itiraf ettikleri gibi,Akılların, Nefslerin ve diğer etkin ve edilgin kuvvelerin hakikatları da böyledir.Bu hakikatların bilinebileceğinin mümkün olduğuna hükmetmek nereden gerekiyor? Bu kabul edilse bile hadd-i zâtında taakkulü mümkün olanın gayrını taakkulünün mümkün oluşunu kabul etmeyiz.Eğer "gayr"la,onu açıklarken söyledikleri iki bakımdan biri olan "kendi dışındakilerin hepsi"ni kastediyorlarsa taakkullerin birbirini nefyetmediklerine <u>eksik tümevarım</u>dan başka delilleri yoktur.Çünkü bunu yapabilmek için,onların, düşünceler arasında birbirini nefyetme bulunup bulunmadığını bilebilmeleri için bütün varlıkları düşünebilmeleri mümkün değildir.Oysa zarûrî bilgi,düşündüklerimiz üzerine bütünüyle değil ama bir kısmıyla hükmetme imkânının bilgisidir.Eğer "gayr"-la bütün olarak (fi'l-cümle) "gayr" anlamını kastederlerse bu kabul edilir,ama bu onlara bir fayda sağlamaz.Çünkü burada is-

tenen,Yüce Tanrı'nın kendisi dışındaki her şey hakkındaki bilgisidir,aksi takdirde istisnâ yapılmış olur (?).Bu takdirce ise bu ispat edilmiyor.Bu kabul edilse bile,bundan, akılda bulunan bu gayrın mâhiyetinin onunla bir arada bulunması imkânı gerekmez,bunun gerektiğini kabul etmeyiz.

Onların zikrettiği "Şeyi düşünmenin anlamı, mâhiyetinin akılda hâsıl olmasıdır" sözü kabul edilmez.Bunu daha önce geçersiz kılmıştık.O ikisinin akılda birlikte bulunması imkânının gerektiği kabul edilse bile,bundan,mutlak olarak o ikisinin birlikte bulunması imkânını kabul etmeyiz.Onların söylediği birlikte bulunma imkânının ya "Mücerredin akılda varlığıyla şartlı olması ..vd." bir netice vermez.Çünkü şeyin imkânı hiç bir şeyle şartlı değildir ki,zâtına nazaran vâcip veya mümteni' olsun da bu şarta nazaran mümkün olsun.Öyleyse bir şey vâsıtasıyla vâcip veya imkânsız (mümteni') olur ve bütün mümkünlerin durumu budur.Çünkü onun "mûcib"i gerçekleşir ve engeller ortadan kalkarsa o vâcip olur,aksi takdirde imkânsız olur.Halbuki her şeyin imkânı kendi zâtına nazaran o şeyin lâzımıdır,ondan asla ayrılmaz.Fakat burada mâhiyete aykırı (mütehâlif) üç şey bulunmaktadır:1)Bir mahalle hulûl eden iki şeyin birlikteliği.İkisi birlikte düşünüldüğünde,mücerredin ve gayrının mâhiyetlerinin birlikteliği gibi.2)Hulûl edenin mahal ile olan birlikteliği.O ikisinden her birinin (hulûl edenin ve mahallin) akılla olan birlikteliği.3)Mahallin hulûl edenlerle olan birlikteliği.Akılın o ikisiyle olan birlikteliği gibi.Son ikisi gerçekleşmekte birbirine bağlı iki şey (iki mütelâzim) ise de mâhiyette ayrıdırlar(mütebâyin). Araz üçüncüyle değil ikinciyle vasıflanır.Töz türleri sûretin

gayrıdır ve ikinciyle değil üçüncüyle vasıflanır.Eğer üçü de farklı mâhiyetler olursa mutlak birliktelikte ortaklaşmış iseler de bunlardan her birine ebedî olarak mümkün deriz. Bunlardan bir şeyin imkânı her hangi bir şeyle şartlanmış değildir ve bir şeyin imkânı kendisinden asla ayrılmaz.Fakat birincinin gerçekleşmesi mücerredin akılda hâsıl olmasının lâzımı olan ikincinin gerçekleşmesiyle şartlanmıştır.Bu hâsıl olma onun imkânıyla şartlanmıştır ve onun imkânı,ve hattâ birincinin de imkânı bir şartla şartlı değildir.Burada "devir" düşünmeye kesinlikle yer yoktur.O ikisinin akılda bir şeyin karşılıklı şartlanma (iştirâṭ) olmaksızın mutlak birlikteliğinin mümkün olduğu kabul edilse bile o ikisinin hâriçte birlikte olması imkânını kabul etmeyiz.Aklî ve hâricî şeyler çoğunlukla imkân ve imkân yokluğuyla farklı olurlar (iḫtilâf). Onların söylediği şöyle demek gibidir:İki çelişiğin birlikteliği,bir araya gelmesinin imkânsızlığıyla hükmolunduğu zamanki gibi akılda mümkündür.Bu imkân o ikisinin akılda hâsıl olması ile şartlı değildir.Çünkü o ikisinin orada hâsıl olması,aralarında bir birlikteliktir ve bu da imkânlarıyla şartlıdır. Öyleyse o ikisinin akılda birlikteliğinden ve bunun imkânından her biri onun sahibine (bu imkân ve birlikteliğin taşıyıcısına) bağlı olur.Oysa bu imkânsız olan bir "devir"dir.Öyleyse o ikisinin mutlak birliktelikleri,yani ister akılda olsun ister hâriçte olsun birliktelikleri sâbit olmuştur.Bunun geçersizliğinde ise şüphe yoktur.O ikisinin hâriçte de birliktelikleri imkânı kabul edilse bile,onlar,ancak bu mâhiyetin mücerrette hâsıl olmasıyla düşünülebilir,o halde O'nun onu (mücerredi,mâhiyeti) düşünmesini kabul etmeyiz.Bu,eğer bu hâsıl olma düşünme olsaydı veya düşünmenin gereklisi (müstelzim) olsaydı gerekirdi,oysa bu kabul edilmez.Bu hâsıl olmanın

düşünmenin ayrılmaz gereklisi olmayan bir "şartı" olması niçin câiz olmasın?Öyleyse gerçekleşmesi durumunda onun gerçekleşmesinden düşünmenin gerçekleşmesi ve gerçekleşme imkânı gerekmez.Onların "nakz"ın ortadan kalkması için ekledikleri "aklî sûretlerin kendileriyle ḳâim olma yokluğu bakımından eşit olmaları,öyleyse bazılarının bazılarında irtisâmında (mürtesim olmasında) ve irtisâm etmemede eşit olması gerekir, birincisi muhaldir,ikincisi istenendir" kaydına şöyle cevap verilir:

Önce bu lüzûmun öncüllerine delil istenir (men').İki şeyin bir ârızda eşit olması o iki şeyin bütün hükümlerinde eşit olmasını gerektirmez.Aksi takdirde iki şey arasında aslâ hüküm ayrılığı (iḫtilâf-ı ḥükm) bulunmazdı.Zâten iki şey arasında herhangi bir şeyde eşitlik elbette bulunur.Öyleyse aklî sûretlerin bazısında o sûretlerden diğeri ile veya diğerinde irtisâmını gerektiren bir husûsiyetin bulunması câizdir.Diğer bazıları için ise bu husûsiyet bulunmaz.Görmez misin ki "kendileriyle ḳâim olmayan iki şey olmak" bakımından eşit olan hız ve hareket için bir husûsiyet vardır ki, birinci, sıfat ve ikinci, sıfata mahal (mevsûf) olur.

Bu lüzûm kabul edilse bile -lâzım hakkında onların söylediklerine göre- birinci şıkkın imkânsızlığı kabul edilmez.Muhal olan,hâricî varlıkları itibârıyle iki şeyden birinin diğerine hem hulûl eden hem de hulûl yeri (mahal) olmasıdır.Ama "hulûl edenlik" ve "mahal olmaklık"ta zihnî varlık olmaları itibarıyle alınırsa burada bir imkânsızlık yoktur. Görmez misin ki,iki mücerretten biri diğerini düşünür ve böylece mücerret hem "hem hulûl eden" ve hem de hulûl edene "mahal" olur,burada bir imkânsızlık yoktur.

Evet,başka bir bakımla da aklî sûretin "düşünen"(akıl) oluşunun imkânsızlığını açıklamak mümkündür,fakat onun burada delil olarak söylediği söz budur.

Bu itirazlardan bazısını savmak için zorlanmış birtakım bakımlar ileri sürülmüştür,fakat eğer bunları nakletmekle ve bunlardaki yanlışlıkları açıklamakla meşgul olsaydık sözü uzatmak gerekecekti.Zâten buna çok ihtiyaç olduğuna da kânî değiliz.Çünkü akıllı biri bu itirazlar üzerine düşünürse görür ki,bu itirazlar,biri de delilin geçersizliğini göstermek olan istenene temel olmaya yeterli olacak "tevcîh" ile savunulabilecek olan şeylerden değildirler.

İkinci delil:

Yüce Tanrı eğer Zâtını bilen ise söylediklerimizden O'nun kendi dışındakileri de bilen olduğu (anlaşılır).Fakat O Zâtını bilendir,öyleyse söz konusu şeyleri,(-kendi dışındakileri-) de bilendir.

Buradaki mülâzemet:Yüce Tanrı kendi dışındaki varlıkların küllî olarak ve cüz'î olarak illetidir.İlleti bilmek ma'lûlü bilmeyi gerektirir.

Buradaki öncülün doğruluğunun incelenmesi bu bahisten sonraki bahiste gelecektir.

Buna itiraz:

Birinci olarak:Bu,değişen cüz'îlerle nakz durumundadır. Bu cüz'îler alanında geçerlidir,hattâ onun geçerli olduğunun ortaya çıktığı yer sadece burasıdır,yani cüz'îler alanıdır. Zâten küllîler küllî olmak hasebiyle hâricî varlıklar değildirler,nerde kaldı ki ma'lûl olsunlar.Tersine küllîlerin varlığı kendilerine dâhil cüz'îlerinin varlığıdır.Oysa zihnî varlık bizce sâbit değildir.Değişmez cüz'îlerin,yani mücerretlerin varlığı da böyledir.Sizce Yüce Tanrı,açıklaması daha sonra

geleceği üzere bu cüz'îleri bilmez.Bu yüzden meseleyi koyarken başlangıçta bir istisnâ yaptım.

İkinci olarak: Sizin "illeti bilmek ma'lûlü bilmeyi gerektirir" sözünüz kabul edilmez.Çünkü bundan,bir şeyi bilenin,o şeyin bütün ma'lûllerini ve bu şeyin ma'lûllerinin de ma'lûllerini bilmesi gerekir.Bu sayılamayacak kadar çok sayıda da olsa böyledir.Oysa bilinmektedir ki böyle değildir.

Yine Yüce Tanrı'nın Zâtını bilen olmasını açıklarken sizin kendisine tutunduğunuz da -inşâallah burada açıklayacağımız üzere- tam değildir.

Birinci karşılıklı çelişkiye (münâkaḍa) şöyle cevap verilmiştir:

İlletiyle tam bilme ma'lûlü bilmeyi gerektirir.İlleti tam bilmek,illetin zâtını ve bununla birlikte sıfatlarını -ki illiyet bu cümledendir- bilmektir.İlliyeti bilmek ma'lûlü bilmeksizin mümkün değildir,çünkü illiyet illetle ma'lûl arasındaki nisbettir.Oysa nisbeti bilmek iki nisbetleneni bilmeksizin mümkün değildir.Öyleyse Yüce Tanrı'nın Zâtını bilmesi tam bilgidir.Öyleyse O'nun bilgisi ma'lûlleriyle bilgi olmak gerekir.

Bu delil,eğer,Yüce Tanrı'nın,Zâtını onların söyledikleri anlamda tam bir bilgiyle bildiği sâbit olursa tam olur. Oysa bu bedîhî değildir,ve onların Yüce Tanrı'nın Zâtını bildiği temeline dayalı çıkarımları,üzerinde durulacağı üzere tam değildir.O halde bu bilgi nasıl tam olur?Burada söylenen şuydu:"Arş'ta sâbittir,oradan dağılır".Onlardan,bu nakz,inşâallah daha sonra söyleyeceğimiz bir "bakım"la savuşturulabilir.

ONİKİNCİ BAHİS

YÜCE TANRI ZATINI BİLİR

Filozoflar Yüce Tanrı'nın Zâtını bildiğini birkaç bakımla istidlâl etmişlerdir.

Birincisi:

(Önceki bahiste söylenenlerden) O'nun gayrını bildiği sâbit olmuştur.Her gayrını bilenin,yakın bir imkânla gayrını bildiğini bilmesi mümkündür.Hattâ denilmiştir ki,"Şeyi bilmekle bu bilgiyi bilmek birdir".Yüce Tanrı için her mümkün olan O'nun için bilfiil vardır.Öyleyse bilgi O'nun için bilfiil hâsıl olan bir şeydir.Akıllı kimseler Yüce Tanrı hakkında bilkuvve kemâl olmadığında müttefiktirler.Öyleyse O gayrını bildiğini bilir.Böyle bir bilgi ise ancak zâtını bilme'den sonra mümkün olur.Çünkü O bu bilginin bilinen parçalarından biridir.Öyleyse O'nun Zâtını bildiği sâbit olmuştur.

Bu,daha önce yaptığınız ispâtta -ki itiraz bakımlarından biri de bu idi- kendisine dayandığınız delillerden -özellikle ikinci delil- O'nun "gayrını biliyor" olmasına dayanmaktadır.Buradaki delilin önceki delile dayalı olmasından da burada bir "devir" bulunduğu açıktır.

İkincisi:

Yüce Tanrı'nın bilgisinden kasıt "taakkul"dür.Taakkul de mâhiyetin gizli (ğarîb) örtülerinden ve maddî ilişiklerinden sıyrılmış olarak mücerret zâtta "hâzır" olmasından (huzûr) ibârettir.Taakkul,Yüce Tanrı hakkında O'nun Zâtına nisbetle hâsıl olur.Çünkü O'nun zâtı madde şüphesinden (şâibe)

mücerrettir ve O,kendisine uzak ve kendisinden habersiz değildir.Her mücerret nefsine nisbetle böyledir.Öyleyse O Zâtını bilendir.

Buna itiraz:

"Taakkul"ün hakikatının sizin söylediğiniz şey olduğunu kabul etmiyoruz.Sizin bu iddianız bedîhî değildir ve herhangi bir delille de ispatlanmış değildir.Taakkul ve bilginin sizin nazarınızda "keyfiyet" cinsinden olması nasıl mümkün olabilir? Hâsıl olma ise iki şey arasında olan bir nisbettir. Bilginin,"hâsıl olma" olması kabul edilse bile,bu,şeyle kendisi arasındaki nispet yüzünden meydana gelmez.Çünkü bir şeyin diğerinde huzûru (hâzır olması) ancak o iki şey "başka"(mütegâyir) olursa düşünülebilir.Tıpkı bir şeyin bir şeyin altında ve üstünde olmasında olduğu gibi.Burada ise itibârî tegâyür yetmez.İtibârî tegâyürün bilginin bir izâfet veya izâfet sâhibinin bir sıfatı olduğunu söyleyen nazarında şeyin kendisini bilmesinde yetersiz olduğu gibi,bazı nisbetlerde iki nisbet edilen arasında yeterli olması konusunda söylediğimiz üzere, itibârî tegâyürün bütün nisbetlerde yeterli olması gerekmez.

Sonra sizin burada söylediğiniz,meselâ,bilginin "zihnî varlık" olduğuna,"aslî-olmayan varlık" veya "böyle bir varlıkla var olan bir varlık" olduğuna ve "bilene hulûl etmiş bir sûret" olduğuna dair söylenmiş olanlara aykırıdır.Oysa burada sizin söylediğinize göre bilgi,aslî-olmayan bir varlık,ve bir şeyin bir şeye hulûlü değildir.

Onlardan bazısı,onların sözlerini "tevcîh" için şöyle demiştir:"Onlar nazarında bilgi iki kısımdır:<u>Husûlî bilgi</u> ve <u>huzûrî bilgi</u>.Onların daha önce geçen "sûretin hâsıl olması"

şeklinde ifâde ettikleri husûlî bilginin tanımıdır,burada söyledikleri ise huzûrî bilginin tanımıdır,veya iki kısım arasında müşterek olan daha genel bir anlamın tanımıdır.Buna göre onların birinci delilinin,Yüce Tanrı'nın Zâtını birinci anlamda bilmesinin ispâtı olduğunu ve ikinci delilinin de ikinci anlamda ispâtı olduğunu söylemek uzak sayılmaz".

Biz deriz ki:

Herkesin zarûretle anladığı anlamda bilmek bir şeyin künhünü (özünü),veya,o şeyi gayrından ayıran ayırıcı özelliklerini bilmektir.Kesinlikle bilinir ki,şeyin sadece kendisinden uzak olmaması -ki bunu "kendisinde huzûr" diye adlandırıyorlar- ister bu şey mücerret olsun isterse maddî olsun bu kavrama yüklenene,(-"bilgi" denmeye-) uygun değildir,ve şeyin kendisinden uzak olmamasında,birinin bilgi olması diğerinin olmaması bakımından mücerretle mücerret olmayan arasında fark yoktur.Bu,insaf sahibi kimse için kendisinde şüphe bulunmayan şeylerdendir.

Üçüncüsü:

Bu,"hakikat" yoluyladır (-"ilzâmî" değildir-).Tam olursa Yüce Tanrı'nın Zâtını ve gayrını bildiğine delâlet eder.

"İlim yokluğu cehldir ve cehl noksanlıktır,oysa bu Yüce Tanrı hakkında muhaldir.Ve yine ilim şereftir ve olgunluktur, bilen bilmeyenden daha olgun ve daha şereflidir.Eğer Yüce Tanrı Zâtını bilmeseydi bundan,yarattıklarından bazısının O'ndan daha olgun ve şerefli olması gerekirdi,oysa Yüce Tanrı bu şekilde olmaktan uzaktır".

Buna itiraz:

"İlim yokluğu" mutlak olarak (ʿale'l-ıtlâḳ) "cehl" de-

ğildir.Bilâkis bu bilgi yokluğunun,kendisi için cehl olması, gerçekliği (şe'niyet) "bilmek" olan için söz konusudur.Eğer Yüce Tanrı'nın Zâtını bilmesiyle ,"huzûrî bilgi" diye adlandırdığınız bilgiyi kastediyorsanız bu anlamda Yüce Tanrı'nın Zâtını bilmemesi tasavvur olunamaz.Bunu,bunun "bilgi" olmadığını iddia eden dışında kimsenin tartıştığı yoktur.Eğer başka bir anlam kastediyorsanız bunu açıklayın ki Yüce Tanrı'nın bu anlamda Zâtının bilgisine sahip olduğu ve bunun yokluğundan da cehl gerektiği söylensin.

Bu durumda siz kurduğunuz şeyi yıkmış olursunuz.Çünkü siz Yüce Tanrı için Zâtına "zâit" sıfatın varlığını mümkün görmüyordunuz.Çünkü "Zât'ta sûret hâsıl olması" Zât'ın aynı değildir.

Yine,"Bilgi şeref ve kemaldir" sözünüzle "gayrına nisbetle" böyle olduğunu kastediyorsanız bu kabul edilir,fakat bunun size bir faydası olmaz.Eğer "mutlak" olarak böyle olduğunu kastediyorsanız bunun da size bir faydası yoktur.Bu doğru olursa,bu,sizin,Yüce Tanrı hakkında sıfat kabul etmenin O'nun gayrla olgunlaşmasını gerektireceğinden O'nun hakkında eksiklik kabul etmek demek olacağını söyleyen ilkenize aykırıdır.Nasıl aykırı olmaz,çünkü sizin bu söylediğiniz Kudret,İşitme,Görme vbg. bütün kemâl sıfatları için söz konusudur,zıtları da Yüce Tanrı hakkında imkânsız olan eksiklikler gerektirir.

Yine bu sıfatlarla "daha olgun"(ekmel) olması bu sıfatların Yüce Tanrı hakkında sübûtunu gerektirir,oysa siz bunu kabul etmezsiniz.Bu itiraz,sizin malûm ilkenize dayalı çıkarımınızın bozukluğunun anlaşılmasından başka bir şey değildir.

ONÜÇÜNCÜ BAHİS

YÜCE TANRI'NIN DEĞİŞEN CÜZ'ÎLERİ BİLMEDİĞİ HAKKINDA

İmam Râzî şöyle demiştir:"Bilginin,sûretin hâsıl olması olduğunu söyleyen kimseye Yüce Tanrı'nın,"teşekkül etmiş" cüz-îleri -isterse bunlar onlara göre kadîm felek cirimleri olsun-bilmediğine inanması uygundur.Çünkü cüz'îleri bilmek cismânî âletlerle olur.Çünkü teşekkül etmiş olan ancak bölünen olarak düşünülebilir.Bölünenin bölünmeyende irtisâmı (mürtesim olması) muhaldir.Öyleyse Yüce Tanrı'nın cüz'îleri bilmesi imkânsız olur,çünkü O cismânî âletlerden münezzehtir.Bizim nazarımızda ise bilgi "sûretin hâsıl olması" olmadığı için bu gerekmez".

Filozoflar Yüce Tanrı'nın değişen cüz'îleri bilmediğini üç bakımla istidlâl etmişlerdir:

Birinci bakım:

Eğer Yüce Tanrı cüz'îleri bilseydi ya "bilgisiz"(câhil) olması veya "değişen" olması gerekirdi.Oysa bunların ikisi de muhaldir ve imkânsızlıkları açıktır.

Buradaki lüzûm yönü:Çünkü meselâ Zeyd eve girecek olsa, girişinden önce Tanrı ya onun oraya gireceğini bilir,ya girmiş olduğunu bilir veyahut ta bu ikisinden hiç birini bilmez.Son ikisinden biri olursa ister "basit" olsun ister "mürekkep" olsun cehl gerekir.Birincisi olursa,gireceğini bilirse,onun girişinden sonra ya girdiğini bilir veya gireceğini bilir veyahut ta bu ikisinden hiç birini bilmez.Son iki durum söylediğimiz gibi "bilgisizlik"(cehl) gerektirir.Birinci durumda "gireceği"-ni bilmesi,ile bilgisi varlıktan yokluğa,ve "girdi"ğini bilmesi ile yokluktan varlığa değişir.O halde iki şeyden birinin lüzû-mu sâbit olmuştur.

Buna itiraz:

Bu gibi değişikliğin Yüce Tanrı hakkında imkânsız oluşunun öncülüne delil isteme söz konusudur.Bu,izâfetler ve nisbetlerdeki değişme kabîlindendir.Çünkü bizce bilgi,bilenle bilinen arasındaki izâfetin kendisidir,veya izâfete bağlı bir sıfattır.Hangi takdirle olursa olsun,söylendiği şekilde değişmez,sadece nisbetin veya sıfat olduğunu söyleyenlerce sıfatın kendisi değişir.İmdi bu izâfet tektir,değişmez,bu izâfetin bağlı olduğu şeylerin ve sıfatların sayısının artmasıyla artmaz. Nisbetlerde ve izâfetlerde değişme ise Yüce Tanrı hakkında câizdir.

Eğer denirse ki,""Burhân" Yüce Tanrı'nın sıfatlarında mutlak olarak değişmenin imkânsızlığına dayalıdır.O,eğer bütün sıfatları araz olarak alırsa şunlardan berî olamaz:Ya Yüce Tanrı'nın Zâtı bu sıfatların kendisi için sübûtunda yeterlidir, veya onların kendisi için yok olmasında (intifâ') yeterlidir, veyahut ta onların ne sübûtunda ve ne de yok olmasında yeterli değildir.Birincisi olursa Zât devam ettiği sürece sıfatların sübûtları vâcip olur,ikincisi olursa Zât devam ettiği sürece onların yok olmaları vâcip olur,yoksa ma'lûlün tam illetinden geri kalması gerekir,üçüncüsü olursa bütün bu sıfatların kendisinden yok olmaları başka bir şeye muhtaç olur,eğer bu şey O'nun için bir sıfat olursa sözü teselsül gerekinceye kadar bu sıfata naklederiz.Eğer meselâ sıfat değil de O'nun Zâtından ayrı bir şey olursa Yüce Tanrı'nın Zâtı bu sıfatın sübûtunda bu sıfatla sıfatlanması bakımından gayr'a muhtaç olur,oysa mutlak olarak gayr'a ihtiyaç zâtî vücûbu nefyeder,özellikle de bu gayr O'ndan ayrı(munfasıl) olursa",biz deriz ki:"Bu söylenen şöyle denerek nakzedilmiştir:Yüce Vâcip günlük hâdislerden

önce vardır,sonra günlük hâdislerle birlikte de vardır,sonra günlük hâdislerden sonra varlıkta devam eder.Bunun bir değişme olduğunda şüphe yoktur,fakat bu değişme nisbet ve izâfet itibârıyla bir değişmedir.Sizin "burhân" diye ileri sürdüğünüz ancak hakîkî sıfatlar konusunda tam olur".

Bazıları,mülâzemetin öncülüne delil istenmesiyle ileri sürülen delilin temeline itiraz sadedinde şöyle demişlerdir: "Bu itiraz şuna dayanır:(Zeyd'in) eve girmesinden önceki gireceği hakkındaki bilgi ile girmesinden sonraki girdiği hakkındaki bilgi birdir,aynıdır.İlk bilgi ezelîdir.Eğer bu bilgi ikinci bilgiye mugâyir olmadıysa,öyleyse girişten sonra hiç bir bilgi yok olmamıştır ve hiç bir bilgi yenilenmemiştir,bilâkis ezelî ilk bilgi devam etmektedir,öyleyse burada,Tanrı bilgisinde varlıktan yokluğa ve yokluktan varlığa bir değişme gerekmez,iki bilginin birliği açıktır.Eğer biz Zeyd'in yarın eve "gireceği"ni biliyorsak bu bilgi bizde yarına kadar ve "giriş"in gerçekleşmesine kadar devam eder,bize bu bilgide bir gaflet ârız (ṭârî) olmazsa birinci bilgiyle onun oraya girdiğini biliriz,yoksa bu bilgi bizde başka bir bilgiyle yenilenir.Bizim ilk bilgimizde gaflet bulunursa başka bir bilgiye ihtiyacımız olur.Yüce Tanrı bundan münezzehtir.Öyleyse O'nun,onun "girecek" olduğuna dâir ilk bilgisi "girdi"ğine dâir olan bilgisiyle aynıdır".

Buna muḳâbil başka bazı kimseler bunu inkâr etmişler ve bu durumun aleyhine,"değişmeme" aleyhine beş bakımla delil getirmişlerdir:

Birincisi:Buradaki iki önermenin yüklemleri muvâṭâtla olmakla birbirini nefyeder.Girişten önce "girecek" olması

inancı (i'tikâd) bilgidir,"girdi"ği inancı cehldir,girişten sonra birincisi cehl ikincisi bilgidir.

İkincisi:İkisinin yüklemleri,bu yüklemlerin iştikâkla yüklenmeleri yüzünden birbirini nefyeder.Çünkü bir kimsenin Zeyd'in gireceğini bilmesini bilmesi,ama girdiğini bilmemesi mümkündür,onun girdiğini bilmesi veya bilmemesi farketmez.Yine girdiğini bilmesini bilmesi,ama gireceğini bilmemesi mümkündür,gireceğini bilmesi veya bilmemesi farketmez,eşittir.

Üçüncüsü:Bu iki önermenin şartlarının birbirini nefyetmesi.Onun girmesi,girdiğine dâir bilginin şartıdır,girmemiş olması da gireceği hakkındaki bilginin şartıdır.Bu söylenenlerden birindeki değişme iki bilginin farklılığı için yeterlidir.

Dördüncüsü:Bu iki bilginin,bilgisi olduğu şeylerin (müteallık) başkalığı.Çünkü şüphesiz "girdi"nin hakikatı "girecek"in hakikatı değildir.İki bilinenin farklı olması iki bilginin farklı olmasını gerektirir.

Beşincisi:Çoğu zaman iki bilgiden biri diğeri olmaksızın bulunur.Bir şeyin elbette "olacak"(vukû bulacak) olduğu bilinir,ama olduklarından sonra oldukları bilinmez.Bu bilgilerden bazısı bu bilginin konusu olan olayın vukûuna kadar bizde sürüp gitmez.Bunun tersi de çoğu zaman olur.Kimsenin şüphesi yoktur ki,sayılamayacak kadar çok şey hakkında bu şeylerin "olacak" olduğuna dâir kimsenin bilgisi olmamakla birlikte olduğuna dâir bilgisi bulunmaktadır.Şeyin kendisinden ayrılması ise zarûretle muhaldir.

Bu bakımlarla ortaya çıktı ki,bir şeyin gerçekleştiği

hakkındaki bilgi ile gerçekleşeceği hakkındaki bilgi farklıdır,bu iki bilgi aynı değildir.Öyleyse mülâzemet sâbit olmuştur ve delil tamdır,geçerlidir.

İlk ikisi için söyledikleri iki bilginin farklılığını kabul ederiz,ancak bu farklılığı,bilgisi ve yargısı zamansal olan için kabul ederiz.Çünkü "oldu" ile "olacak" arasındaki fark ,ittifakla,sadece,birincisinin "geçmiş"e,ikincisinin ise "gelecek"e delâlet etmesidir.Bu ikisi ise zamansallara nisbetle düşünülebilir."Geçmiş"in anlamı "şu "hükmî zaman"dan önce olan"dır,ve "gelecek"in anlamı "şu "hükmî zaman"dan sonra olan"-dır.Bu iki anlam,ancak,yargısı hakkında zamanla belirlemesi bulunan hakkında gerçekleşir.Öyleyse bilgisi ve yargısı değişmeksizin,yenilenmeksizin ezelî ve ebedî olarak sürekli olan için,ve yargısı zamanla kayıtlanmayan hakkında,kendisine,bilgisine ve yargısına nisbetle "geçmiş" ve "gelecek" düşünülemez. Öyleyse Tanrı'ya nisbetle "girdi" ile "girecek" arasında fark yoktur.İmdi O'nun bu cüz'î "giriş"i bilmesinden O'nun bilgisinde bir değişiklik gerekmez.Zâten burada,biri diğerini nefyeden ve biri diğerinin yerine geçen iki bilgi yoktur.Öyleyse buradaki mülâzemet sâbit olmamıştır ve öyleyse delil geçersizdir.

Erdemli bilgin Muhâkemât yazarı felâsifenin görüşünü bu anlamda yorumlamış ve şöyle demiştir:

"Onlar "Yüce Tanrı cüz'îleri bilmez" demediler,bilâkis cüz'îleri "küllî vecih üzere (küllî olarak) bilir" dediler.Onların "cüz'îleri bilmez"den kasıtları,cüz'îleri bazısı şu anda, bazısı geçmişte,bazısı gelecekte olması hasebiyle dehrin sâbit ebedî zamanları altındaki "giriş"e tâbî (mütetâlî) bir bilgi olarak bilmez" demektir.Bu tıpkı Yüce Tanrı'nın bütün mekânlara nisbetinin eşit olması,ama buna rağmen O'nun mekânsal olmaması gibidir.O'na nisbetle bu mekânların kimisi yakın,kimisi uzak ve kimisi orta uzaklıkta değildir.Yine O'nun eşit olarak bütün

zamanlara nisbeti olmakla beraber zamansal olmaması da böyledir.O'na kıyasla zamanların kimisi "geçmiş",kimisi "gelecek" ve kimisi de "şu an" değildir.Zaman içinde vukû bulan şeyler de böyledir.Ezelden ebede varlıklar Yüce Tanrı'ya her vakitte malûmdur.O'nun bilgisinde "oldu","oluyor","olacak" yoktur.Çünkü bilinen,O'nda aslâ değişmeksizin bütün vakitlerde "hâzır"dır. Onların kasıtları ,bazılarının sandığı gibi "Yüce Tanrı'nın bilgisi cüz'îleri ve cüz'îlere terettüp eden şeyleri (ahkâm),özel halleri ve husûsiyetleri ile değil ama sadece "tabiatları" ile kuşatır" demek değildir.Bunu nasıl düşünebilirler ki,felâsifenin düşüncesi olan "illeti bilmek ma'lûlü bilmeyi gerektirir" sözü felâsife hakkında bu şekilde düşünmeyi engeller".

Biz deriz ki,onların (filozoflar) "teşekkül etmiş cüz'îleri bilmek cismânî âletlere ihtiyaç duyurur" sözüyle ifâde ettikleri görüşleri,bu erdemli kişinin filozofların görüşü üzerine bu şekilde yorum yapmasını engeller.

Herhangi bir kimse,onlar nazarında yerleşmiş bir ilkeyi nasıl yorumlarsa yorumlasın,onların görüşüne birbirini nefyetme gereklidir.Bu onların adı geçen iki ilkesinin birbirini nefyetmesini gerektirir ve onları bu birbirini nefyetmeden kurtarmaya da çâre yoktur.

İkinci bakım:

Her cüz'îyi idrâk cismânî bir âletle olur.Eğer Yüce Tanrı cüz'îleri idrâk etseydi,O,cisim veya cismânî olurdu.Oysa lâzım geçersizdir,o halde melzûm da geçersizdir.Her cüz'înin cismânî âletle idrâk edeceği delili,her cüz'înin "miktar sâhibi" olmasını gerektirir.Miktar sâhibi olanın miktar sâhibi olmayana intıbâı ise zarûretle muhaldir.

Onların bu delille amaçladıkları,Yüce Tanrı'nın bazı cüz'îleri,yani "müteşekkil"leri bilemeyeceğini göstermektir. Onların söylediğinin dış anlamı "genel"(ʿâmm) olmakla birlikte onların kastettiği "genel" değildir,çünkü onlar nazarında -onlar mücerretleri kabul ettikleri için- her cüz'î "miktar sâhibi" değildir.Bu delil,cüz'î olmak hasebiyle cüz'înin ancak "duyum","tahayyül" ve bu ikisi gibi cismânî bir âletle idrâk olunabileceğine dayanmaktadır.Mücerretler ise,gerçekte (fi'l-vâkıʿ) kavramlardan biriyle belirlemesi bulunmakla birlikte,ancak,kendilerine nazaran iştirâki engellemeyen küllî kavramlarla idrâk olunabilirler.

Buna itiraz:

Buradaki öncüle delil istenir.Delil sergilenirken söylenenler geçersizdir.Çünkü şeyin idrâkinin,o şeyi idrâk edende o şeyin intibâʿı ile olmasına dayanmaktadır.Oysa biz bunu geçersiz kılmıştık.Bu kabul edilse bile,Tanrı hakkında,"miktar sâhibi" olanın O'nda intıbâının muhalliğini kabul etmezdik.Böyle olurdu, eğer,intıbâʿ ve miktar sâhibi olma bir tek varlık itibârıyla olsaydı.Fakat bu intıbâ zihnî varlıkta olursa ve miktar sâhibi olma hâricî varlıkta olursa,onların düşüncesine göre,incelediğimiz konuda olduğu gibi,değil bedâhetini,bunun imkânsızlığını da kabul etmeyiz.Eğer onlar,hâricî varlıkta miktar sâhibi olmanın zihnî varlıkta da böyle olmayı gerektirdiğini iddia ederlerse onlardan buna delil isteriz.Çünkü bu zarûrî hükümlerden değildir.Halbuki onlar daha önce iki varlığın birtakım lâzımlarının ve bu varlıkların hükümlerinin (ahkâm) farklı olduğunda karar kılmışlardı.Öyleyse miktar sâhibi şeylerin,bu farklı olduğunu söyledikleri şeylerden olmadığı nereden bilinmektedir? Görmez misin ki onlar,büyük bir şeyin,-meselâ dağ gibi-,

Hiss-i Müşterek ve Hayal gibi gerçekten küçük bir büyüklüğe sahip bir şeye intıbâını kabul etmektedirler.Bu intibâ' ancak onun (muntabı' olan),bu ikisinde "küçük" olmasıyla düşünülebilir,oysa onlar bunun (muntabı' olan) varlığına nazaran miktarının büyüklük ve küçüklük bakımından farklı olduğunu itirâf etmişlerdir.Oysa bu farklılığın,bu ikisine nazaran varlık ve yokluk bakımıyla olması niçin câiz olmasın?

İmam Râzî dedi ki,"Onların ilkesine göre,büyük olanın küçük olana intıbâ'ı,miktar sâhibi olanın miktar sâhibi olmayana intıbâından daha uzaktır.Çünkü onlar heyûlânın miktarlara mahal olsa da miktarı olmadığına inanırlar".

Buraya bakalım:

Onların kanâati şudur:Heyûlânın hadd-i zâtında büyüklüğü yoktur,fakat farklı büyüklükleri kabul eder.Miktar sahibinin,büyüklüğü olan bir şeyin oraya hulûlü esnasında miktarlar da ona ârız olurlar.Yoksa büyüklüğü olanın,miktar sahibi olarak büyüklüğü olmayana hulûlünün imkânsızlığı hiç bir akıl sahibine gizli değildir,bu açıktır.Onların görüşüne göre,ma'kûllerin sûretlerinin muntabı' olduğu yer olan mücerretler,ne zâtları bakımından,ne de gayrları bakımından kendilerine büyüklük ârız olan şeylerden değildirler.

Üçüncü bakım:

Şu anda hâsıl olan veya hâsıl olmayan şeyin bilgisi,bu şeyin hasıl olmasına veya hâsıl olmamasına tâbidir.Eğer Yüce Tanrı vukû bulmuş cüz'îleri bilseydi bu bilgi,ya O'nun Zâtının tamamlayıcısı olurdu,veya O'ndan bir parça olurdu,bu durumda da O'nun Zâtının,bu "cüz'îlerin vukû bulması" olan gayrına ihtiyâcı gerekirdi ki, bunun muhalliğini açıklamaya ihtiyaç bile

yoktur,veyahut ta kendisine "zâit" bir sıfat olurdu ki,bu durumda da kendisinin gayrının O'nun Zâtını tamamlamakta etkisi olurdu,oysa bu muhaldir.

Buna itiraz:

Biz Yüce Tanrı'nın bilgisinin bilinene tâbi olduğunu kabul etmiyoruz.Bu bilinene tâbi olma "mümkünler"in bilgisi olan "infi'âlî bilgi"de söz konusudur.Oysa Yüce Tanrı'nın bilgisi "mümkünlerin varlık sebebi olması" anlamında "Fi'lî bilgi"dir.Öyleyse asıl bu "kendisine tâbî olunan"dır ve Yüce Tanrı'nın Zâtı dışında bir şeye muhtaç değildir.O'nun bilgisinin Fi'lî bilgi olması ve bilginin de zâit sıfat olması yüzünden O'nun mükemmelleşmesinde bir etkisi olması gerekmez.Buna göre, delil,Yüce Tanrı'nın küllîleri bilmesiyle ve diğer izâfetlerle "nakz" durumundadır,çünkü bu izâfet,birisi Yüce Tanrı'nın Zâtının gayrı olan iki muzâfa tabidir.Bu durumda burada,onların söylediği öncüller işletilir,ve onların buna vereceği cevap bizim vereceğimiz cevap olur.Çünkü bizce bilgi,sadece izâfettir,veya izâfete sâhip bir sıfattır.Onların söylemiş olduğu "tâbi olmaklık" ise sâdece izâfettedir.

ONDÖRDÜNCÜ BAHİS

FELEKLERİN, İRÂDEYLE HAREKET ETTİREN NEFS-İ NÂṬIḲASI OLUP OLMADIĞI HAKKINDA

Feleklerin, irâde ile hareket ettiren nefs-i nâṭıḳası olduğunu felâsife kabul, din ve mezhep sahipleri ise reddederler. Fakat din ve mezhep sahiplerinin bu reddetmesi, bizim, irâdemizin bedenlerimizi hareket ettirdiği gibi hareket ettirmesiyle, irâdesi, ve bedenlerimizle nefslerimizin bağlantısı gibi feleklerin cirimleriyle nefsleri arasında bağlantı bulunmasının imkânsızlığıyla hükmetmek anlamına bir reddetme değildir. Çünkü bunun sübûtuna delil olmadığı gibi, imkânsızlığına da delil yoktur, ve bunun bilgisi Yüce Tanrı'ya havâle edilmiştir. Bunu bilmek te ancak vahiyle olur. Oysa elimizde, bunun, ne nefyi ne de sübûtu hakkında vahiy bulunmamaktadır.

Felâsifenin bu konuda yapmış oldukları aklî çıkarımlarını serimlerken ileri sürdükleri tam değildir.

Biz önce onların bu konudaki görüşlerini belirtecek, sonra zikrettikleri çıkarımları söz konusu edecek ve nihâyet, inşâallah, bunlar üzerine konuşacağız.

Felâsifenin görüşleri:

Her feleğin her bakımdan mücerret bir aklı vardır. Bu akıl, olgunluklarında (kemâl) ve olgunlaşma isteklerinde feleğe bağımlı değildir. Her feleğin maddesi ve sûretinde muntabı' olan başka bir tözü vardır, bu töz, bizim, cüz'î amaçlarımız, hareketlerimiz ve vaz'ların mürtesim olduğu hayvânî nefsimiz mesâbesindedir. Buna "Cismânî Nefs" ve "Muntabı' Nefs" adı verilir.

Meşşâîlere göre felekler için bir tek nefs vardır. Filo-

zofların "müteahhir"lerinden bir kısmı -Ebû Alî (İbn Sînâ) da bunlardandır- zâtı bakımından maddeden mücerret,yönetmek ve hareket ettirmek bakımından (tahrîk) maddeyle ilişkili başka bir töz daha kabul etmiştir.Bu da zâtlarıyla küllîleri,cismânî âletler vâsıtasıyla cüz'îleri idrâk eden ve isteyen,bizim nefs-i nâtıkalarımıza tekâbül eden feleğin nefs-i nâtıkasıdır.

İmam Râzî,küllî irâdenin mebdei olarak bu Mücerret nefsi,cüz'î irâdenin mebdei olarak ta Muntabı' nefsi kabul etmiştir.İmam Râzî dışındakiler "Bu,ondan önce kimsenin ileri sürmediği bir şeydir" diyerek Râzî'nin bu ayırımını kabul etmemişlerdir.Bir tek cismin iki nefs sahibi olması,yani aynı zamanda sahip olduğu bu ikisi için âlet olan iki mütebâyin zâta sahip olması imkânsızdır.Nefs-i nâtıkanın sübûtu takdîrince,küllîleri ve cüz'îleri bütünüyle bilse de bilmese de idrâk eden nefs-i nâtıkadır.Eğer cüz'îlerin sûretleri cismânî nefse mürtesim olursa bu cismânî nefs cüz'îleri idrâkte nefs-i nâtıkaya âlet olur, tıpkı bizim nefs-i nâtıkamıza nisbetle hayâlimiz gibi.Yoksa hayâl bedende değildir (gayr-ı sârî),halbuki nefs feleğin bütün cirminde bulunur.Buna göre felek insan gibi "Düşünen canlı(Nâtık hayvan)" olur.Bu yüzden insan tanımına bir "kayıt" eklemişler ve felekten ayırmak için (ihtirazla) ona "Ölümlü düşünen canlı" demişlerdir.Bu,onların,felek hakkında nefs kabul eden görüşlerinin anlatımıdır.Nefsin anlamı ve kısımlarına bölünmesi ve buna ilişkin şeyler inşâallah Onsekizinci bahiste gelecektir.

Onların,felekler için nefs kabul etmelerine ilişkin çıkarımlarında iki "meslek" vardır.Birincisi onların Mücerret Nefs kabul etmelerine,ikincisi Cismânî Nefs kabul etmelerine dâirdir.

Birinci meslek:

Birinci meslekte iki bakım vardır.

Birinci bakım:

Eğer feleğin hareketi dâimî irâdî olsaydı hareketin mebdei mücerret olurdu.İstenen de budur.Şart cümlesine bakalım: İrâdî hareket için,hattâ her irâdî fiil için zorunlu olarak bizzât amaç (maksûd) olan veya üzerine bizzât amaç olan bir şey terettüp eden ve "ğaraz" diye adlandırılan bir şey gerekir, bu zorunludur.Feleğin hareketinden amaç,ya hareketin kendisidir,oysa bu geçersizdir,çünkü bu,hareketin mâhiyetinin ikinci bir kemâle vesîle olması için birinci kemâl olmasıdır,böyle olması durumunda bizzât amaç olması imkânsız olur.O halde hareketten amaç başka bir şeydir.Bu başka şeyin de var olmayan (ğayr-ı hâsıl) bir şey olması gerekir,yoksa elde edilmiş bir şeyin elde edilmesi gerekir (hâsılın tahsîli),oysa bu muhaldir. Yine zorunlu olarak "mümkün" olması gerekir,çünkü muhali talep etmek dâima muhaldir.Ve yine felek için mümkün olan bütün kemâller -bazı vaz'lar (yerler) hâriç- onun için bilfiil hâsıldır.Öyleyse feleğin hareketinden amaç "vaz'ların kuvveden fiile çıkması" olduğu sâbit olmuştur.Fakat amaç "fert olarak"(aynıyla) şahsî bir vaz' değildir.Aksi takdirde bu şahıs aslâ vâki olmasaydı onun ezelî ebedî hareketi salt ʿabes ve sırf heder olurdu,oysa bu,bu şerefli "yüksek cirimler" hakkında imkânsızdır;ve bu şahıs vakitlerden bir vakitte vâki olsaydı amaca ulaştığında feleğin hareketinden kesilmesi gerekirdi,oysa farzedilen hareketin dâimî oluşuydu.Bu,farzedilene aykırıdır.Öyleyse hareketten amaç <u>küllî</u> <u>muayyen</u> bir vaz'dır.

Eğer "Bu söz çelişiktir,çünkü şeyin "muayyen" olması "küllî" olmasını,"küllî" olması da "muayyen" olmasını nefyeder"

denirse biz şöyle deriz:"Böyle değildir."Muayyen",bunun,şunun ve şunun hakkında tasdik olunur,ve bir çok şey hakkında tasdik olunan küllîdir.Evet,bazen,"muayyen" adı "şahsen muayyen" olanlardan birine verilir ve bu adla "şahsen muayyen" olan bir şeye işâret olunur.Bu itibarla küllînin bölümü olur.Şüphe buradan kaynaklanmaktadır.Eğer feleğin hareketinden amaç küllî bir şey ise hareketin fâilinin kastettiği,amaçladığı bu şeyi taakkul etmesi zorunludur,çünkü meçhûlü kastetmek açıkça muhaldir ve küllî bir şeyi düşünenin de konusunda geçtiği üzere bir cisim veya cismânî bir şey olması câiz değildir.O halde,onun Akıl olması için bütün bakımlardan mücerret olması gerektiği sâbit olmuştur. Çünkü farzedilen,onun,harekete geçirmede feleğin cirmiyle bağlantılı olduğudur.Öyleyse o zâtça maddeden mücerret,akılca maddeyle bağlantılı olur.Nefsten kasıt ta mücerret olandır.Öyleyse feleğin hareketi dâimî irâdî olursa nefslerinin mebdeinin mücerret olacağı sâbit olmuştur.Bizim ileri sürdüğümüz budur.

Eğer,"Mülâzemetin açıklanmasında "Feleğin garazının hareketin kendisi olmasının nefyedilmesi"ne ihtiyaç duyuran,ve böylece öncülleri çoğaltan,sözü uzatan ve kendilerine karşı problemler getirilmesine sebep olan ve kendilerini bunlara cevap vermekte güçlüklere düşüren nedir?Oysa bunun yerine onlar "Garaz, ister hareketin kendisi,ve ister küllî ister muayyen cüz'î olarak başka bir şey olsun..,-ve öncüllerin devamı-,farketmez" demekle yetinselerdi onların birçok güçlüğü ortadan kalkardı" denirse biz şöyle deriz: Onlara göre her feleğin hareketi,hattâ başlangıcından sonuna kadar her hareket basit,cüz'î bir şeydir. Daha önce geçtiği üzere parçası ve ferdi yoktur.Garaz,hareketin kendisi olsaydı,onların,"Garaz muayyen değildir" sözü tam olmaz, ve,bunun üzerine,"çünkü bu durumda garaz hâsıl olduğunda feleğin hareketten kesilmesi gerekirdi,oysa lâzım geçersizdir" diye-

rek yaptıkları çıkarımları da doğru olmazdı.Çünkü eğer "Hâsıl olduğu zaman hareketten kesilirdi"den "hareketten sükûnete geçme" anlaşılırsa buradaki lüzûm kabul edilmez,bu,eğer bu cüz'î onun sürekli garazı olmasaydı gerekirdi.Eğer bununla başka bir cüz'îye geçmeyip te bu cüz'îde durması anlaşılırsa durum yine böyledir.O halde lâzım kabul edilmez.O halde her takdirce çıkarım bozuktur.Bu öncülleri zikretmek gerekir.

Önce öncülün doğruluğu:

Öncülün doğruluğu iki şeyin ispâtına muhtaçtır.Birincisi feleğin hareketinin irâdî olması,ikincisi feleğin hareketinin dâimî olması.

Birincisi:

Diyoruz ki,eğer irâdî olmasaydı ya tabiî olurdu veya kasrî olurdu.Son ikisi geçersizdir,o halde irâdî olduğu ortaya çıkmıştır.

Ayırmanın (infişâl) doğruluğuna gelince:Hareket için mebde' bulunması zorunludur,bu da hareketin hareket vericisidir(muharrik).Muharrik,vaz'da hareketliden "ayrık" olmakla ya hareketlinin dışındadır veya dışında değildir.Birinci durumda hareket kasrî olur,taşın yukarıya doğru olan hareketi gibi. İkinci durumda hareket ya kasıt ve irâdeden sâdır olur veya olmaz.Birinci durumda nefsânîdir,ister mebdei hareketlinin dışında olmasın,Meşşâîlerin görüşü üzere feleğin cüz'î hareketlerinin mebdei olduğunu kabul edersek cismânî nefs gibi,ve ister onun dışında olsun,-fakat ondan vaz'da temâyüz etmesi bakımından değil-,nefs-i nâtıka gibi.İkinci durumda tabiîdir,ister bilinçli olsun,insanın yüksek bir yerden düştüğünde olduğu gibi, ister bilinçli olmasın,taşın düşmesinde olduğu gibi.

Son ikisinin geçersizliğine gelince:

Önce tabîî hareket:

Feleğin hareketi dâireseldir,dâiresel harekette tabîî yan bulunmaz,öyleyse feleğin hareketinde tabîî yan bulunmaz. Küçük önerme açıktır.Büyük önermeye bakalım:Dâiresel hareket esnâsında kazanılan her vaz' kazanılmak istenen matlûptur,sonra bu kendisine ulaşılınca terkedilir.Öyleyse,eğer o,tabiatın iktizâsı olsaydı,aynı bir şeyin tabiatı gereği istenen ve tabiatı gereği kendisinden kaçılan olması gerekirdi,oysa bu muhaldir.İrâdî olanın tersine,çünkü irâdî olsaydı bir şeyin bir garaz için kastedilen olup bu garaz hâsıl olduğunda birincisinden daha önemli başka bir garazın ortaya çıkması câiz olur,bu da ancak birinci garazın terkedilmesiyle hâsıl olurdu,hattâ önceki garazın yok olmasının var olmasından daha uygun olmasının ikincinin hâsıl olmasından sonra ortaya çıkması câizdir.

Kasrî harekete gelince:

Bunda da iki bakım vardır.

Birincisi:

"Kasr" ancak "tabiat" hilâfına olur.Öyleyse dâiresel hareketin tabiat gereği olmasının câiz olmadığı ortaya çıktı. Doğru hareket ise yerinde geçtiği üzere tabiatı gereği olmak şöyle dursun, felekler hakkında câiz bile değildir.İki hareketten biri feleğin tabiatı gereği olmazsa onda tabiata aykırı bir hareket bulunması düşünülemez ki,bu hareket kasrî olsun. Biz kasrın ancak tabiat hilâfına olduğunu söyledik,çünkü kasra uğrayanın (maksûr,zorlanan) tabiatlarında zorlayana (kâsır) mukâvemet eden bir şey bulunmazsa onun,muayyen bir mesafede belirli bir kuvvetle hareket olduğunu farzederiz.O halde

hareketin "zamanda olmayarak" vukû bulmasının imkânsızlığı yüzünden bu hareketin bir zamanda vukû bulması zorunludur.Bu zamanın bir saat olduğunu farzedelim.Sonra bu ḳâsırın tabiatında kasr yönünün tersine meyil olan başka bir cismi aynı kuvvetle ve aynı mesafede hareket ettirdiğini düşünelim.Bunun da, söylediğimizden dolayı -"hareket zamanda olur"- bir zamanda olması ve bu zamanın da birincinin zamanından daha fazla olması zorunludur,çünkü ikinci harekette engelleyici (engel,ʿâiḳ) bulunmaktadır,farzedelim ki bu zaman iki saat olsun.Sonra onun,tabiatında birinci meylin yarısı kadarıyla kasr yönünün tersine üçüncü bir cismi aynı mesafede aynı kuvvetle hareket ettirdiğini düşünelim.O halde bu hareketin zamanı,birinci meyle sâhip hareketin zamanının yarısı olur.Çünkü yavaşlık ve hızlılıkta iki hareketin farklılığı sebebiyle iki hareketin zamanı farklı olur. Bu farklılık sadece iki hareketteki engelleyicilerin farklılığı yüzündendir.Çünkü iki harekette de muharrik kuvvet ve mesafe aynıdır,öyleyse iki zamanın farklılığı engeller bakımındandır. İkinci engel birinci engelin yarısıdır,o halde zamanı da birincinin zamanının yarısı kadar olur.Öyleyse engeli yok edici (ʿâdime) hareketin zamanı gibi bir saat olur.İmdi engelli hareket hızlılık ve yavaşlıkta engelsiz (engellenmemiş) hareket gibi olur.Oysa bu muhaldir.

Eğer "Bu,günlük hareketlerini Doğu'dan Batı'ya yapan bütün feleklerin hareketleriyle nakz durumundadır.En Büyük Feleğin dışındakilerin hareketi olan bu (Doğu'dan Batı'ya) hareketin mebdei En Büyük Felek'tir ve öteki feleklerin dışındadır. Öyleyse bu hareket kasrî olur.Oysa sizin delilinizden gereken (lâzım) bu hareketin kasrî olmamasıdır" denirse biz şöyle deriz:"Zikredilen kısımlara,yani irâdî,tabiî ve kasrî diye kısımlara bölünen, zâtî harekettir,yoksa,ârızî hareket değildir,oysa

feleğin hareketi bu çeşittendir.O halde nakz îrâd edilemez.

İkincisi:

Feleğin hareketi kasrî olsaydı "ḳâsır"a uygun olurdu, ḳâsıra uygun olsaydı ona hızlılık ve yavaşlıkta ve yön bakımından benzemesi gerekirdi.Çünkü burada bazısının bazısını zorlaması dışında zorlama (ḳasr) düşünülemez.Oysa bu netice (tâlî) geçersizdir.Çünkü onların çok azı dışında uygunluk ve benzeşme yoktur.

İkincisi,yani feleğin hareketinin dâimî olduğuna gelince.Bu hareket zamanın varlığının ve bâḳî olmasının sebebidir. eğer bu devamlı olmasa,varlıktan kesilse zamanın yokluk bulması gerekir,oysa Birinci Bahis'te geçtiği üzere,bu muhaldir.Öyleyse feleğin hareketinin dâimî olduğu sâbit olmuştur,istenen de budur.

Bu,feleklerin Mücerret Nefsi olduğunu ispat etmek için ileri sürülen iki bakımdan birincisinin anlatımıdır.

Buna itiraz:

Her ihtiyârî fiil için zorunlu olarak bir garaz bulunmasının zorunlu olduğunu kabul etmiyoruz.Bizce Yüce Tanrı'nın fiilleri ihtiyârîdir,ama garazla illetli (mu'allel) değildir.Hakkında büyük ihtilâflar bulunan bir konuda zarûret iddiası dinlenmez.Bu kabul edilse bile,hareketin kendisinin bizzât amaç olmasının geçersiz oluşunu kabul etmeyiz.

Hareketin mâhiyetinin "İlk kemâl" oluşu vd. hakkında söylediklerinizden kastınız,eğer,harekete "eyn","vaz'" vbg. başka şeylerin terettüp etmesinin gerektiği ise bu kabul edilir,fakat bundan fâilin fiilinden garazının,etmenin (bâis) garazının

onu bu başka şeye yöneltmesi gerekmez,(böyle olduğu söylenirse-) buna delil gerekir.Birçok melzûm vardır ki zâtları bakımından amaç olur,yoksa lâzımları bakımından değil,hattâ belki -(zâtları bakımından amaç olanın)- bazı lâzımları yüz çevrilecek şeylerdir (mekrûh);eğer (İlk kemâl hakkında söylediklerinizden kastınız) hareketin mâhiyetinin bizzât amaç olması ise bu kabul edilmez,çünkü bu sadece bir iddiadır.

Eğer "Fiilin garazının onun özü gereği mugâyiri olması gerekir,çünkü garazın hâriçte varlığının fiilin varlığına terettüp etmesi gerekir,bu durum ise bir şeyin kendisiyle (-kendisinin dikkate alınmasıyla-) düşünülemez.İrâdî hareketin zorunlu olarak bir garazı olduğunu teslim ettikten sonra,"hareketten bizzât amacın hareketin kendisi olması" sözünde nefyetme yoktur" denirse biz"Hareketin kendisini ona garaz kılan fiil, fâilin onu icâdıdır ve bu ikisinin tegâyüründe şüphe yoktur, bunda bir mahzûr da yoktur" deriz.

Hareketin bizzât amaç olmadığı açıklanırken şöyle de denebilir:

Hareketin tabiatının,irâdesi ve buna benzer şeyler bakımından zâtı gereği kararlı bir hareket ettirici gerektirmesi mümkün değildir,çünkü bir şeyin gerektirmesi o şeyin devâmıyla devâm eder.Zâtında kararlı olmayan bir şeyin kararlı olan bir şeyin devâmıyla devamlı olması mümkün değildir.Kararlı muharrik (kararsız şeyi) zâtı gereği değil ama başka bir şey gereği meydana getirir.Bu durumda da bu muharrikin zâtı gereği gerektirdiği şey bu şeydir,yoksa hareket değildir.Öyleyse hareket zâtı gereği istenen kemâllerden değildir.

Buraya bakalım.

Önce birincisi:

"Şeyin gerektirmesi bu şeyin devâmıyla devâm eder" sözü ile,eğer,Onun varlığının,kendisini gerektirenin (muktadî) varlığının devâmıyla devâm edeceği kastediliyorsa bu kabul edilir. Bundan,hareketin,zâtı gereği kararlı muharrikin gerektirmesi olmasının imkânsızlığı gerekmez.Çünkü hareket,daha önce harekeketin hakikatı olan "tavassut" anlamına hareket konusunda araştırdığımız üzere başlangıcından sonuna kadar varlıkta süreklidir,kararsız olmasının anlamı,onun,mesafenin hadlerinden bir hadde kalmasının devamlı olmayışıdır (eğlenmez oluşudur),yoksa "varlıkta devam etmez" oluşu değildir;("Şeyin muktezâsı onun devâmıyla devâm eder" sözü) ile eğer,onun "eyn"inde,"vaz'"ında vbg.hallerinde,kendisini gerektirenin varlığının devâmıyla devâm edeceği kastediliyorsa bu kabul edilmez,buna ne zarûret ve ne de "kesin delil" delâlet etmez.Nasıl delâlet edebilir ki, biz şöyle deriz:"Hareketin zorunlu olarak elbette bir gerektireni (muktezî) vardır ve onun gerektireni ya zâtça kararlıdır veya kararsızdır.Birinci olursa bu sözün geçersizliği açıktır. İkinci olursa sözü bu gerektirenin gerektirenine naklederiz, çünkü her zâtça kararsız olan,onun vâcip olmasının imkânsız oluşundan ve teselsülün muhal oluşundan dolayı bir gerektirene ihtiyacı vardır.Öyleyse zikrettiğimiz üzere "gerektiren"i kararlı olan kararsız bir şeye ulaşmak gerekir.Bu,tabiat bakımından gerekende kabul edilse bile,irâde bakımından gerekende kabul edilmez.Çünkü bunun irâdeye uygun olarak olması gerekir ve irâdenin de bir garaz yüzünden bir şeyin "karar"ına ve "devam"ına değil de varlığına taalluk etmesi câizdir.

İkincisi:

Onun söylediği,tam olma durumunda,sadece,kararsız olanın,

kararlı olanın zâtının gerektirmesi olmasının câiz olmadığına delâlet eder.O halde kararlı muharrik,hareketin varlığında ve ona tam illet olmakta yeterli değildir.Bundan da hareketin zâtı gereği istenen (matlûp) olmaması gerekmez,çünkü hareketin,hareket ettiricinin zâtının gayrı olan başka bir şeyin tavassutu ile olması câizdir.Bununla birlikte hareket başka bir istenen vâsıtasıyla değil ama kendi zâtı gereği istenen olur.

Denebilir ki,"Bu öncül,yâni hareketin zâtı gereği amaç olmaması bir delile muhtaç değildir.Çünkü hareket "gayr"a yerleşme ve oraya yönelmedir,öyleyse zâtı gereği istenen olması imkânsızdır".Bunun savuşturulması (def') bizim söylediklerimiz üzerine düşünülünce ortaya çıkar.

Bu kabul edilse bile,feleğin hareketinden amacın muhal olmasının imkânsızlığını kabul etmeyiz.Sizin "Muhali talep daima muhaldir" sözünüze gelince,bu kabul edilmez,çünkü muhal olan bu istenenin gerçekleşmesi ve istenenin imkânsızlığını öğrendikten sonra onu talep etmektir.Feleğin bütün muhalleri bilmesi ve onu istemekten kaçınması gerektiği nereden bilinmektedir? Bu kabul edilse bile felekler için,"vaz' hâriç,taakkul cinsinden olsun olmasın bütün kemâllerin bilfiil hâsıl olması"nı kabul etmeyiz.Bunun "burhân"la sâbit olması aslâ düşünülemez.

Bu kabul edilse bile bir vaz'ın bizzât kendisinin (aynıyla,bi'aynihi) feleğin hareketinin amacı olmasının imkânsızlığı -çünkü bu amaç gerçekleştiği zaman feleğin hareketten kesilmesi, yani durması gerektiği- hakkında söylediğiniz kabul edilmez. Bu söylediğiniz olurdu,eğer,hedeflenen yere irâdesiyle ulaşan felek için,hedeflediği bu yere ulaştığında bu irâde sona erip başka belirli bir yere ilişkin başka bir irâde hâsıl olmasaydı, ve bu böylece sonsuzca devâm etmeseydi.Bunu nefyetmek için ise

delil gerekir.Görmez misin ki Meşşâîlerin çoğu,sadece bu vaz'-ları isteyen,cüz'îleri idrâk eden cismânî nefs kabul etmişler-dir,bununla beraber onlar feleğin hareketten kesilmesini câiz görmezler.

Bu kabul edilse bile küllîyi düşünenin sadece mücerret olduğunu kabul etmiyoruz.Bu,taakkulün,sûretin ıntıbâ' veya intı-bâın gerektirmesi olduğuna dayanmaktadır,oysa biz bunun geçer-sizliğini açıklamıştık.

Öncülün doğrulunu açıklarken söylediklerine gelince,si-zin,dâiresel hareket cinsinden olan feleklerin hareketinin irâ-dî olduğu,tabîî olmasının câiz olmadığı hakkındaki birinci mese-lenin ispâtında söylediğiniz kabul edilmez.Bunun üzerine yaptı-ğınız çıkarımın seriminde söylediğiniz tabiatı gereği terkedi-lenin tabiatı gereği istenen olması ve lâzımın geçersizliği,doğ-ru hareketle "nakz" durumundadır.Sizin söylediğiniz tam olsaydı doğru hareketin tabîî olmaması gerekirdi,aksi takdirde tabiatı gereği terkedilen tabiatı gereği istenen olur.Çünkü hareketli-nin mesâfenin sonuna kadar her noktada (ḥad) ve "eyn"lerden her "eyn"(yer)de gerçekleşecek,bu durumda da bu ikisi (had ve eyn) tabiatı gereği istenen ve tabiatı gereği kaçılan yer ola-caktır.Oysa lâzım geçersizdir,çünkü bundan hareketin doğru hare-ket ve dâiresel harekete münhasır olmasından dolayı esâsen tabîî hareketin hiç var olmaması gerekir.O halde bu ikisinden (-iki tür hareketten-) birinden olan bir şeyin tabîî olması geçersiz olmuştur,öyleyse mutlak olarak hareketin tabîî olması geçersiz olmuştur.Oysa siz bunu söylemiyorsunuz.

Eğer "Tabîî olması takdirince doğru hareket hakkında gere-ken,tabîî olması takdirince tabiatı gereği istenenin tabiatı

gereği kendisinden kaçılan olması dâiresel hareket hakkında gerekmez,çünkü doğru harekette hareket mesâfenin noktalarından bir noktaya(had) hareket değildir,çünkü hareketlinin bu noktada gerçekleşmesi,tabiatı gereği istenen değildir,hattâ tabiatı gereği elde edilmek istenen,kendisi olmaksızın hareket olmayacak olan,"son"a ulaşmaktır" denirse biz şöyle deriz:"Bunun benzeri dâiresel harekette de olur,çünkü hareket her bir noktaya hareket değildir,ama bu noktalara terettüp eden ve tabiatı gereği istenen olan "vaz'"adır,hatta tabiatı gereği elde edilmek istenen hareketin kendisidir veya kendisi olmaksızın olmayacak olan hareketin melzûmlarından bir melzûmdur".

Bu çıkarım başka bir bakımla da takarrür eder, ve bu "bakım"a bu nakz gerekmez:

Dâiresel hareket tabîî olsaydı şeyin aynıyla tek bir halde hem kendisinden kaçılan,hem de istenen olması gerekirdi. Hattâ şeyden kaçışın istenen bir şey olması gerekirdi,oysa bunun imkânsızlığı açıktır.

Bu şöyle geri çevrilir:Bir noktayı veya vaz'ı terketmek onu "ayn"ıyla istemek değildir.Çünkü hareketlinin onu terketmesiyle o vaz' yok olmuştur ve geri dönmesi imkânsızdır.Onun amacı benzerini elde etmektir.O halde,kendisinden kaçtığı şeyin istediği şey,istediği şeyin de kendisinden kaçtığı şey olması gerekmez.Nasıl gerekir ki,bu durumda söylenen doğru olsaydı mutlak olarak,yani,ister tabîî ister irâdî olsun ve isterse kasrî olsun,dâiresel hareketin imkânsız olması gerekirdi.Çünkü bir şeyin her şeyiyle aynı olan bir şeye yönelmesi muhaldir. Oysa bu takdirce,her dâiresel hareketten bu gerekir.Oysa muhali gerektiren bir şey kesinlikle muhaldir.

Bu kabul edilse bile,sizin "Felek hareketinin kasrî olması câiz değildir" sözünüz kabul edilmez.Ve sizin,bu iddianızı

üzerine kurmuş olduğunuz "kasr ancak tabiat hilâfına olur" sözünüz kabul edilmez,yine sizin bunun üzerine yaptığınız "Tabiat ḳâsir'in muḳâvimi (zorlayanın karşı koyanı) olmasaydı engelli hareketin hızlılık ve yavaşlıkta engelsiz hareket gibi olması gerekirdi,oysa bu muhaldir" çıkarımınız iki öncülüyle de bozuktur.

Önce buradaki mülâzemete bakalım:

Bu sizin söylediğiniz gerekirdi,eğer,bütün olarak iki meylin farklılığı (tefâvüt) bakımından kasr yönü hilâfına meyle sahip iki hareketteki zaman farklı olsaydı.Oysa böyle değildir. Çünkü iki hareket zâtları gereği zamandan bir miktar gerektirir, çünkü hangi hareket olursa olsun zamanda olmaması imkânsızdır. Muharrik kuvvetin eşitliği ve mesafenin aynılığı bakımından, farzedilen üç hareket herhangi bir farklılık sözkonusu olmaksızın gerektirecekleri zaman bakımından eşittirler.Burada farklılığın dirençle ve engelle bir bağlantısı yoktur,zaman,farzedildiği üzere bir saattir.

İkinci harekette,yani daha güçlü meyle sâhip hareket,meyline muḳâbil farklı bir zamana sahiptir (-aynen-"başka bir saat"(?)).Eğer üçüncünün meyli,ikincinin meylinin yarısı olduğu farzolunursa,bu durumda bu meyle mukâbil zaman yarım saat (saatın yarısı) olur.O halde açığa çıktı ki,birinci hareketin zamanının sadece bir saat olmasına karşılık üçüncü hareketin zamanı birbuçuk saattir.Öyleyse engelli hareket engelsiz hareket gibi olmaz.

Bu takdirce hareketin zâtı gereği belirli (muayyen) bir miktarı gerektirdiği,hakkında söylenen geri çevrilmez,aksi takdirde "şu zaman"da gerçekleşmiş hareketin,aynı mesâfede gerçekleşmesi mümkün hareketlerin en hızlısı olması gerekirdi.Oysa bu geçersizdir.Çünkü her (bir) zaman bölünebilendir ve farzedilen zamanın "yarı"sı vardır (farzedilen zaman için "yarı" vardır).

O halde birinci hareketin mesâfesinde ve birinci hareketin zamanının yarısında bir hareket farzolunursa,bu hareket birinci hareketten daha hızlı bir hareket olur.Yine,söylenen,"zaman,onlarca sonsuza kadar bölünme kabul edendir,hareket te öyledir" de aynı şekildedir.

Zamandan her bölüm zamandır,hareketten her bölüm de harekettir,o halde farzedilen her hareket bir zamandadır.Öyleyse bir hareketin yarısı da zamanda olur.Bu, sonsuza kadar böyledir. Anlaşıldı ki hareket, özü gereği, zamandan belirli bir miktarı gerektirmez,tersine mutlak olarak zamanı gerektirir.

Miktarların husûsiyetleri ise sadece engelleyicileri bakımıyla değildir.Miktarlar arasındaki farklılık engelleyicilerin farklılığı bakımıyladır.Biz deriz ki,bu iki öncül bu anlatımla geri çevrilemez,çünkü biz hareketin mutlak olarak belirli bir zamanı gerektirdiğini kabul etmiyoruz.Bizim burada amacımızı açıklarken buna ihtiyacımız yoktur.Bilâkis bize,belirli bir miktar zamanı gerektiren hareketin muharrik kuvveti ve mesâfesinden ortaya çıkan husûsiyetleri bakımıyla üç hareket yeterlidir. Bunlardan birincisi,kendisinde (fî nefsihî) tam olmasa da,çünkü bir zamanın yarısında meydana gelen hareketin gerektireceği zamanda meydana geldiği farzolunan hareketin mesafesinde meydana gelen hareketin gerçekte mümkün olduğuna dayanmaktadır,bunu ispât etmek ise gerçekten zordur.

Lâzımın geçersizliğine gelince:

Çünkü engelin etkisi bulunmamakta doruğa (limit) ulaşması ve engellemede bir etkisinin kalmaması câizdir.Öyleyse bu çok zayıf engelle karşılaşan hareket zarûretle engelsiz hareket gibi olur.Bunda bir imkânsızlık yoktur.

Sonra biz deriz ki:

Sizin,bir kazığın aşağıya doğru kayayı delerek yere batırılması olayındaki ileri sürdüğünüz delillere (bakalım). Açıktır ki,kazığın bu hareketi kasrî harekettir.Bu hareketle kazığın duvara batırılması veya tavana batırılması arasında, -birinci hareketin,tabiatı hilâfına olmasa,hattâ tabiatına uygun bir hareket olsa da-,hiç bir fark yoktur.Kasr'ın "Tabiat hilâfına olmak"tan ibâret olduğu kabul edilse bile doğru hareketin felekler hakkında câiz olmamasını kabul etmeyiz.Doğruluğunun kabul edilmesi durumunda,onların ileri sürdükleri delil özellikle En Büyük Felek (En Dış Felek) hakkındadır,siz bütün felekleri kapsayan bir delil ileri sürmediniz ki bu delilin doğruluk ve yanlışlığına bakılabilsin.(Sizin ileri sürdükleriniz) kabul edilse bile feleğin tabiatının sükûnu gerektirmesi niçin câiz olmasın?O halde ,feleğin hareketi tabiî uzamında olursa ögesel cisimde olduğu gibi nasıl kasrî olur?

Eğer denirse ki,"Tabiatının gerektirmesi olmak şöyle dursun,felek hakkında sükûn muhaldir.Biz bunun imkânsız olduğunu söylerdik,çünkü felek basîttir,yani farzedilen parçaları mâhiyetinin tamamında eşittir,o halde felek lâzımlarında da eşittir.Onun,içinde bulunduğu bütün mekânlara nisbeti,araz olarak bulunduğu vaz'ları eşittir.Felek için bu vaz' ve mekânların bazısı bazısından ayrılmış,belirlenmiş,farklı değildir, hepsi eşittir.Felek ya bu uzamlardan herhangi bir uzamda ve vaz'lardan herhangi bir vaz' üzere olmamakla veya bu uzamların her birinde her vaz' üzere olmakla (düşünülebilir),oysa bu iki kısım da açıklamaya ihtiyaç duyulmayacak derecede açıktır; veya onlardan (felekler) her biri bu mekânlardan her birinde ve bu vaz'lardan biri üzere ya "devâm" üzere bulunur,bu,felek

hakkında "sükûn"dur,yine bu da muhaldir,çünkü müreccihsiz tercihtir;veya "geçiş" ve "değiştirme"(intikâl ve tebâdül) üzere bulunur,bu dâiresel harekettir ve felek için mümkün olan bölüm budur.Bu delil felek hakkında sükûnun imkânsızlığına delâlet ettiği gibi,felek hakkında doğru hareketin imkânsızlığına da delâlet eder".

Biz şöyle deriz:

Bu,feleğin basitliğine dayanmaktadır.Bu,Sınırlayan (Muḥaddid) hakkında kabul edilse bile bunun dışındakilerde kabul edilmez.Sizin "dışındakiler" hakkında deliliniz yoktur.Eğer delil tamamlanmış olsaydı,felek hakkında doğru hareketin ve sükûnun imkânsızlığı gibi dâiresel hareketin de imkânsızlığına delâlet ederdi.Çünkü feleğin eşit olarak bütün taraflara (cânip) ve bu taraflarda tasarlanan noktalara nisbeti kutup olmaya ve küçük veya büyük daireden parça olmaya uygun olmakta eşittir. Feleğin dâiresel hareketi ya bütün sonsuz taraflarda aynı zamanda gerçekleşir ve onun her noktası kutup olabilir ve büyük ve küçük dâireden her bir parça birlikte hareket ederdi,oysa bunun imkânsızlığında şüphe yoktur;veya feleğin hareketi bu iki noktanın dışındakilerden her birinin küçük dâireden ve büyük dâireden bir parça olması için hali hâzırda olduğu gibi gerçekleşmesi için sadece "belirli bir taraf"a olurdu;veyahut ta "her taraf"a olurdu,fakat birlikte değil "ardarda gelme"(teâkup) olarak.Her iki takdirce de sükûnette ve doğru harekette olduğu gibi -onlar bunu,bu harekette kabul etmeseler de- "tercih ettiricisiz tercih" gerekir.Eğer bölümler bütünüyle geçersiz olduysa dâiresel hareket felek hakkında imkânsız olur,hatta feleğin harekette veya sükûnette olması da imkânsız olur.O halde bu neticeyi veren bu delilin geçersizliğinde şüphe yoktur.

Eğer tamamlansaydı feleğin dâiresel hareketinin irâdî değil tabîî olduğuna delâlet ederdi.Çünkü felek hakkında doğru hareket ve sükûnette olma imkânsızsa feleğin tabiatı gereği dâiresel hareket ettiği ortaya çıkar.Çünkü hareketli olan için (müteharrik) bu hareketlerden biri zorunludur,ve sizin iddianız bunun irâdî olduğudur.Dâiresel hareketin tabîî olması câiz değildir,öyleyse sizin deliliniz bu iddianızı nefyetmektedir.

Sonra sizin feleğin hareketinin kasrî hareket olmasının imkânsızlığı hakkındaki ikinci delilinizde söylediğiniz "Eğer böyle olsaydı benzeşirlerdi" sözünüz kabul edilmez.Bu gerekirdi,eğer,onların birbirlerini zorlamaları (kasr) dışında zorlayan (ķâsır) olmadığı ve bütün feleklerin,aralarında zorlayan--zorlanan (ķâsır-maķsûr) bakımından farklılık düşünülemeyecek şekilde benzer tabiatta olmaları kesin delille sâbit olmuş olsaydı.Oysa ikincisi onların görüşüne aykırı olsa da bu ikisinden hiç biri sâbit değildir.Tamamlanması durumunda bu delil,feleklerin bütün hareketlerinin kasrî olmadığına delâlet ederdi, fakat bir kısmının böyle olmaması durumunda delil esâsen buna delâlet etmez.

Sizin,feleğin hareketinin dâimî olduğu,oysa feleğin hareketten kesilmesinden,zamanın "yok" olması gerekeceği hakkında söylediğiniz sözdeki <u>lâzım</u> muhaldir ve bu söylenen iki öncülüyle de kabul edilmez.

Buradaki mülâzemet:Bu tam olurdu,eğer,onlardan bazılarının sandığı gibi zaman feleğin hareketinin miktarı olsaydı,oysa zaman feleğin hareketinin miktarı değildir.

Lâzımın geçersizliği:

Zamanın kesintiye uğramasından sizin vehmettiğiniz gibi zaman için ayrıca bir zaman gerekmez.Bütün bunlar kitabımızın Birinci Bahsinde açıklanmıştı,oraya mürâcaat olunsun.Ebû Alî,Şifâ'da feleğin hareketinin dâimî olmayı gerektirmediğini açıklamıştır.Mecistî'nin sonunda söylendiği gibi,feleklerin hareketleri nefsânîdir,öyleyse onların "devre"lerini tamamlamamaları imkânsız değildir.Onun bu sözü,onların kurmuş oldukları birçok şeyin yıkımıdır.

İkinci bakım:

Felekler için Mücerret Nefs ispâtı için iki bakımdan ikincisi.

Açıklaması geleceği üzere feleğin hareket etmekten amacı (ğaraz) mücerretlere benzemektir.Amacın bu olması,hareketlinin (müteharrik) kendisine benzemek istediğini idrâk etmesine dayanmaktadır,bu da mücerrettir,ve cismânî kuvveyle (yeti) mücerret olanı idrâk etmek mümkün değildir,tersine bu,mücerret nefsle mümkündür.Öyleyse feleğin mücerret nefsi vardır.

Eğer"Hareketten amacın bu olduğunu bilmek,bu hareketin irâdî olduğunu bilmeye dayanmaktadır,bunu bilmek te hareketlinin bir nefsi olduğunu bilmeye dayanmaktadır.O halde feleğin nefsi olduğuna dâir çıkarım onun hareketten amacına (dayalı) olur,oysa bu devirdir" denirse biz şöyle deriz:"Amacı bilmek amaç sahibinin mücerrette veya maddede muntabı' olmasından daha genel olan bir nefsi olduğunu bilmeye dayanır.Burada çıkarımın amacı özellikle mücerret nefs ispat etmektir,yoksa mutlak olarak nefs ispat etmek değildir.Geneli bilmek ise özeli bilmeyi gerektirmez,öyleyse burada devr yoktur".

Bu bakıma itiraz:

Bu söylenen,idrâkin ve bilginin "idrâk olunanın sûretinin idrâk edende hâsıl olması" olduğuna dayanmaktadır.Ama bu ikisi (bilenle bilinen) arasındaki özel münâsebetten ibâret olursa mücerretlerin cismânî kuvvelerle idrâkinin imkânsız olmasını kabul etmeyiz.Bunun durumunu da daha önce geçenlerden biliyorsun ki,bunu tekrâra gerek yoktur.Yine (filozofların bu iddiası) feleğin hareketinden asıl amacının daha önce geçen "benzeme"(teşebbüh) olmasına dayanmaktadır ki bunun durumunu inşâallah öğreneceksin.

İkinci meslek:

Her ihtiyârî fiil için,zorunlu olarak fiilin yöneleceği cüz'înin özelliğine ilişkin bir irâdesi vardır,ve burada küllî irâde bu cüz'îye yönelme için yeterli değildir.Çünkü küllînin eşit olarak bütün cüz'îlerine nisbeti,ya bütün fertlerinin gerçekleşmesidir (vâkiʿ),bu geçersizdir;veya bazı fertlerinin gerçekleşmesidir,bu da müreccihsiz tercihtir;veya onlardan hiç birinin gerçekleşmemesidir.İstenen de budur.O halde fiil için özelliğine ilişkin cüz'î bir irâde vardır.Ve bedâhetle bilinmektedir ki,bilmeksizin bir şeyi "murâd" etmek muhaldir.O halde feleğin özel vaz'ları ve cüz'î hareketleri elde etmede bu cüz'îlerden her birini irâde etmek için bir mebde' gerekir ve bu mebde'in de onları bilmesi gerekir.Maddî cüz'îleri bilmek yerinde geçtiği gibi ancak cismânî kuvvelerle mümkün olur,cismânî nefsten kasıt bu kuvveden başka bir şey değildir.Öyleyse feleğin cismânî nefsi olduğu sâbit olmuştur.İstenen de budur.

Buna itiraz iki bakımladır:

Birinci bakım:

Sizin söylemiş olduğunuz,"Cüz'î fiilin,bir şeyin özelliğine ilişkin bilgi ve irâdeye dayanması"na ilişkin sözünüzü vicdân kabul etmez.Çünkü herkes kendi şahsında şunu bulur:Önünde bulunan yemeği yemeyi isteyen kimse her lokmayı yemeden önce o lokmayı,o lokmanın diğer lokmalarla iştirâk etmediği yerleri,yani o lokmanın özelliğini (ḫuṣûṣ) düşünmeden yer, ve yine bu lokmaya ilişkin cüz'î yemeyi asla düşünmez.Yine bir yere gitmek isteyen,bulunduğu yerle gitmek istediği yer arasındaki mesâfeyi geçmeyi genel olarak (ʻale'l-icmâl) hedefler,sonra adımlarından her bir adımın özelliğini düşünmeksizin yürümeye koyulur.Bu yürüme eylemini,ayağını nerede kaldıracağını,ne kadar kaldıracağını ve nereye koyacağını ve bunun gibi adımlarının belirlenmesinde (taşaḫḫuṣ) etkisi olan başka şeyleri -meselâ zaman gibi- düşünmeksizin yapar.Bu belirleme adamın adımını tasavvurda o iki yerin dışından bir şeyin bu belirlemeye girmemesi ve o iki yerin dışından bir şeyin de bu belirlemeden çıkmaması hasebiyle iki yerini iki sınırıyla tasavvur etmediği bir şeydir,o halde belirlemesiyle adımın tasavvuru hâsıl olmamıştır.Ayağını kaldırma miktarının durumu da budur. Zaman da böyledir.Bir kimsenin günlerce,hattâ aylarca ve yıllarca ister gaflet halinde ister başka bir şeyi düşünürken veya önüne çıkıverecek haydutların kendisini korkutmasına aldırmadan bu zikredilen (belirlemeleri) düşüneceği iddiası büyük bir "akla karşı çıkış"tır (mükâbara),oysa çoğunlukla olan şudur:Bir kimsenin ayağını koyacağı yerde bir yılan veya acı verecek başka bir şey olsa,o kimse de bunu hissetse,hattâ oraya yaklaşmadan önce bunu vehmetse değil oraya ayağını koymak,oraya yaklaşmazdı bile.Bizim zaman ve mekânın belirlemesi diye zikrettiğimiz bu tasavvur "adım"ın taşaḫḫuṣunu (belirleme) tasavvurda yeterli olmaz.

Çünkü şu mekânı şu zamanda geçmek,birçok mekânlara yüklenebilecek olan "küllî kavram"dır ve fiile ilişkin şahıslaşmalar belirlemeler akılda bu filin şahıslaşmasını gerektirmez.Evet, onun bir tanesi hakkındakinin doğru olması müstesnâ bilfiil doğru olmaması gerekir.Hattâ şahıslaşması ve cüz'îliği bakımından cüz'îleri idrâk ancak duyumlarla mümkün olur.Duyumla idrâk ise duyumla algılananın varlığına bağlıdır,yok olan duyumla algılanamaz.Cüz'î olması bakımından cüz'î fiili düşünmek (tasavvur) bu cüz'înin varlığına bağlıdır.Eğer onun varlığı bu bakımdan onu bilmeye bağlı olursa bu devr olur.Doğrusu,küllînin fertlerini tasavvur ve onlara icmâlen kastetmek onun muhtâr olandan sâdır olmasında yeterlidir.Onlardan her birinin sâdır olmasında o cüz'îye şahsen yönelinmesini ve o cüz'înin şahsen tasavvur edilmesini şart koşmak gerekmez.Görmez misin ki,bilinmeyen bir şeyi nazarla elde etmek,bilmek isteyen kimseye bu nazardan önce bu bilinmeyeni "bütün bakımlardan" tasavvur etmek gerekmez,fakat o bilinmeyeni "bir bakımdan",bir vecihle tasavvur etmek yeterlidir,velev ki "daha genel"(eamm) olsun.

Görüyoruz ki erdemli düşünürlerin çoğu,sözü geçen şart koşmaya (iştirâṭ) inanmaktadırlar.Bu yüzden biz,hakikatı arayan kişilerin,bu erdemli kişilerin sözlerinin dış anlamıyla yetinmesinden korktuğumuz için burada sözü bir hayli uzattık.

İkinci bakım:

İkincisi,bilginin "sûretin hâsıl olması" olduğuna dayanmaktadır.Yoksa cismânî kuvveler olmaksızın maddî cüz'îleri bilmek imkânsız olmazdı.Oysa biz bunu daha önce geçersiz kılmıştık,buna bir şey eklemeye gerek yoktur.

Bil ki onların,irâde ve ihtiyârla fiilin varlığı hakkındaki sözü güçlükleri bulunan bir sözdür.Çünkü onların kabul ettiklerine göre ihtiyârî fiil fâilinin yapmaya ve yapmamaya kâdir olduğu fiildir,yapma ve yapmamanın fâiline nisbeti eşittir.Bu ikisinden birinin gerçekleşmesi (vukû') bu gerçekleşeni diğerine tercih ettiren bir irâde sebebiyle olur.Oysa onların görüşü her mümkün mevcûdun, zorunlu olarak,var olduğunda mümkünün de var olduğu,yokluğu durumunda da mümkünün var olmadığı tam müessiri vardır.Öyleyse biz deriz ki,"İhtiyârî fiilin fâilinden sâdır olması halinde ya tam müessiri mevcuttur veya mevcut değildir.Birinci durumda mümkünün varlığı,ikinci durumda mümkünün yokluğu gerekir.Bu durumda ihtiyârı,ve iki tarafın eşitliğini,yani bu ikisini câiz görmek nereden gerekmektedir?

Eğer "İhtiyâr ve irâde müessirin tamamındandır (bütünleyicisi olan şeylerdendir),bu ikisinin gerçekleşmesi takdirince fiilin varlığı gerekir,iki tarafı câiz görmek ikisinden kat-ı nazar var olur" derlerse biz şöyle deriz:"Biz sözü bu irâdeye ve onun müessirine naklederiz.O bu durumda ya mevcuttur veya mevcut değildir.Birinci duruma göre ikisinin varlığı ve öyleyse de fiilin varlığı gerekir.İkinci duruma göre bu ikisinin yokluğu ve öyleyse de fiilin yokluğu gerekir.Durum onun müessirinde de aynıdır.O halde bunlara göre ihtiyârın bir anlamı olmaz ve ihtiyârî fiil aralarında bir fark olmaksızın hakikatte,"şartlarla şartlanmış ihtiyârî olmayan fiil"ler gibi olur.Eğer irâde sebebine terettüp ederse,bu durumda fiil de sebebine terettüp eder.Ateşin oduna yakınlığının sebebine terettüp etmesi ve odunun yanmasının da bu yakınlığa terettüp etmesi gibi.Bu durumda birincide "fiili yapmanın ve yapmamanın câiz olduğu" ve "bu ikisinin fâile nisbetinin eşit olduğu" hükmü

uygun olmaz,oysa ikincide böyle değildir.Onlar zorunlu olarak şunu itiraf etmelidirler:İrâde,gerçekliği,"tam mûcip" olmaksızın fiili yapmak ve yapmamak tarafından birine bağlı olan bir sıfattır.

Eğer böyle ise,fâili Muhtâr Kadîm olmakla birlikte âlemin hâdis olmasının câiz olması ortaya çıkmıştır.Bu da kitabımızın Birinci Bahsinde yapacağımıza dair söz verdiğimiz açıklamadır.

Sonra bu makamdan açığa çıkmış oldu ki,felsefeciler, kadîm'i Muhtâr Fâil'in eseri kılmışlardır.Onlar bu hareketleri ihtiyârî kabul etseler de,onlara göre her feleğin hareketi kadîmdir.Öyleyse kim ki,kadîmin,-iki grubun ittifakıyla-,Muhtâr olana dayandırılmasının imkânsızlığıyla hükmederse hatâ etmiş olur.

ONBEŞİNCİ BAHİS

EN DIŞ FELEĞİN HAREKETİNDEN ASIL AMAÇ

Özü gereği amaç (maksûd),fiile bazen dolaysız olarak, bazen bir vâsıta ile veya vâsıtalar ile terettüp eder.Bu durumda,vâsıta ile terettüp ettiği durumda vâsıta garaz olur, fakat araz olarak (arazen) garaz olur.Onların,geçen bahiste zikredildiği üzere,söyledikleri,feleğin hareketinden garaz vaz'ları kuvveden fiile çıkarmaktır,bundan amaç araz olarak garazdır,fakat onlar onun asıl garazının,feleğin kendisinden daha olgun olana benzemek olduğunu söylemişlerdir.Bu da,feleksel nefsin zâtında olgunluktur.Feleklerin cirminin daha olguna benzemesinde ve böylece olgunlaşması konusunda ise geçtiği üzere ihtilâf vardır.

Feleklerin hepsi bir tek şeye mi benzemek ister,yoksa kendisine benzenmek istenenin sayısı çok mudur?Bazısı,"kendisine benzenen"in bütün felekler için İlk Mebde' olduğunu,bazısı da her bir feleğin "kendisini kuşatan"a benzemek istediğini, Felek-i Aksâ'nın da İlk Mebde'e benzemek istediğini söyler.

Ebû ʿAlî (İbn Sînâ) iki görüşü de reddetmiştir.Çünkü bu iki görüş bütün feleklerin hareketlerinin yönünde,hızlılık ve yavaşlıkta uyuşmasını gerektirir.Oysa feleklerin çok azı hâriç bu bakımlardan uyuşmazlar.

Önce birinci görüş:

Kendisine benzenmek istenen,hareketlerinin farklılığına rağmen bütün felekler için bir tek ise,farklılığın (ihtilâf) sebebi ya feleğin cirmidir veya nefsidir.Birinci durumda farklılık onun cisim oluşundan kayanklanmaktadır.Bu geçersizdir,

çünkü feleklerin belirli yönleri veya hızlılık ve yavaşlıkta bir sınırı (had) gerektiren tabiatları yoktur.Çünkü her bir feleğin her bir parçasının bir yönde olması ve parçalarının benzer oluşundan dolayı hızlılık ve yavaşlıkta bir sınırda olması mümkündür (muhtemel).İkincisi de geçersizdir,çünkü feleklerin muharrik nefsleri bakımından farklı olmaları ancak irâdelerinin farklılıkları yüzünden olur.İrâdenin farklılığı da ancak garazlarının farklılığından dolayıdır.Oysa burada garaz "benzemek"tir.Eğer kendisine benzenen çok olsaydı böyle olurdu,oysa burada tek olduğu farzedilmiştir.Öyleyse nefsânî hareketlerin farklılığı,farzedilenin farklılığını gerektirir, bu durumda da geçersiz olur.Kısımların bütünü geçersiz olursa da,kendisine benzenenin tek olması takdirince hareketlerin farklılığı geçersiz olur.O halde bu takdirce hareketlerin (farklılığı geçersiz olursa) uyuşması (tevâfuk) lüzûmu sâbit olur, istenen de budur.

İkincisine gelince:

Eğer Sekizinci felek Yedinci feleğe benzemek isterse (benzerse) hareketlerinde ve hallerinde ona uyması gerekir,aksi takdirde ona "benzer" olmaz.Yine Yedinci feleğin de Sekizinci feleğe farzedilen hareketinde uyması gerekir.Diğer "daha aşağı"(esfel) feleklerde de durum böyledir.Öyleyse hepsi yön, hızlılık ve yavaşlık bakımından birbirlerine benzerler.Yâni hepsinin hareketi "günlük" hareket gibi olur.Oysa böyle değildir.Bilâkis onlardan biri -özellikle Sekizinci felek- hareketinde Yedinci feleğe uymaz.Oysa bu takdirce Sekizinci felek Yedinci feleğe uymakta en uygunu olmalıdır.Halbuki bu ikisinin hareketi yön bakımından farklıdır (mübâyin) ve hızlılık ve yavaşlıkta aralarında felekler arasında benzeri olmayan büyük fark vardır.

(Ebû Alî'nin) bu sözünden anlaşılan,onun,iki görüşü de reddettiğidir.

Buraya bakalım:

Onun önce birinci görüşü reddederken söyledikleri:Onun "farklılık sebebi,ya feleğin cirmidir veya feleğin nefsidir" sözündeki bölme tüketici değildir (gayr-ı hâşır).Çünkü hâriçten başka bir şeyi sebep kabul etmeye cevâz vermeyecek kadar kuşatıcı değildir."Bu durumda hareket irâdî olur.Burada söylenecek söz vardır" denemez,çünkü biz şöyle deriz:"Buradaki lüzûm kabul edilmez.Bu gerekirdi,eğer bu hareketin aslı (ilkesi) bu sebebe dayansaydı.Oysa böyle değildir.Bilâkis bu (asıl) onun bir durumu ve bir sıfatıdır.Hareketin irâdî olması,bütün hallerinin irâdî olmasını gerektirmez.Çünkü bir çok kimse vardır ki, hızlı yürümek ister ama onu hızlı yürümekten bir engel alıkoyar. Böyle oldu diye onun hareketi irâdî olmaktan çıkmaz.Bu kabul edilse bile onun "feleklerin tabiatı yoktur..ilâh." sözü kabul edilmez.Yine onun "feleğin parçalarından her bir parça" sözü daha önce geçen bir şeyin başka bir ibâreyle tekrar edilmesidir.Yine onun "onun parçaları benzerdir" sözü son derece düşüktür(sâkıt),çünkü bu kabul edilirse her feleğin ayrı ayrı bütün parçaları hakkında gerçekleşir ve buradaki farklılık bir feleğin parçalarıyla diğer feleğin parçaları arasında olurdu.Halbuki onlara göre iki feleğin parçaları arasında benzerlik yoktur.Bu kabul edilse bile onun "irâdî hareketlerin farklılığı ancak garazların farklı olması yüzündendir" sözü,sadece,delilsiz bir iddiadır.Bu nasıl olur?Çünkü biz kesinlikle biliyoruz ki çoğu zaman iki kişi,aynı zamanda,iki hareketle belirli bir şeyi yerinden almak isterler,bu durumda bu iki kişinin amaçları farklı olmasa da,hareketleri hızlılıkta,yavaşlıkta ve yön bakımından farklıdır.Yine onun "Kendisine benzenen çok olursa

benzerlik çoğalır" sözü kabul edilmez.Kendisine benzenilenin sıfatlarından ve hallerinden benzeme bakımlarının sayısının artması yüzünden benzemenin artması niçin câiz olmasın?

Eğer "Burada kendisine benzenmek istenen,kendisinde bir bakımla çokluk bulunmasıyla İlk Mebde'dir,o da Yüce Tanrı'dır, burada söylenecek söz vardır" denirse biz deriz ki:"Bu kabul edilse bile O'ndaki çokluk hakîkî sıfatlar bakımından değildir. İzâfî sıfatlar bakımından çokluk ise Yüce Tanrı hakkında mümkündür,burada tartışma yoktur,izâfî sıfatların da benzeme yönü olması uygundur.Aksi takdirde sizce Yüce Tanrı'nın mutlak olarak kendisine benzenen olması imkânsız olurdu,çünkü siz O'ndan hakîkî kemâl sıfatlarını temelinden nefyetmektesiniz".

İkinci görüşü reddederken söylediklerine gelince:

Onun söylediği "Eğer Sekizinci felek Yedinci feleğe benzemek isterse hareket ve hallerinde ona uygun olması gerekir,aksi takdirde ona "benzeyen"(müşâbih) olmaz" sözü kabul edilmez. Çünkü bir şeyin bir şeye benzerliği bu iki benzer arasında sadece müşterek bir şey bulunmasını gerektirir,ister bu müşterek şey hareket olsun,isterse onun hallerinden bir hal veya başka bir şey olsun.Görmez misin ki Felek-i Akṣâ hareketinde İlk Mebde'e veya bir başka mücerrede benzer.Ama burada harekette bir uygunluk söz konusu değildir.İki feleğin hareket ve halleri dışında bir başka şeyde birbirine benzemesi niçin câiz olmasın? Bu kabul edilse bile benzeme yönünün hareketin kendisi olması veya hareketlerinin dâiresel oluşu olması niçin yeterli olmasın? Mümkündür ki hareket durumlarından Felek-i Aksâ için câiz olan Sekizinci felek için imkânsız olsun.Bunu nefyetmek için delil nedir?

Neticede onun (Ebû Alî) iki görüşü reddetmek için söyledikleri bütün olarak tam değildir.Fakat iki görüş hakkında da doğru

olan bir şey varsa,o da,söylediklerinin delilsiz oluşu yüzünden ileri sürdüklerinin sâbit olmayışıdır.Açıktır ki,iki görüşü kabul edenler de söylediklerini "evleviyet" ve "daha yakınlık" üzerine kurmaktadırlar.

Onların çoğunluğuna göre "kendisine benzenen" çok sayıdadır,bunlar da "mücerret akıllar"dır.Her feleğin hareketinden amacı yakın mebde'ine,yani kendisinin mûcidi olan kendisinden önceki akıla benzemektir.

Bunlara İmam Râzî şöyle itiraz etmiştir:

Sizin,kendisine benzenilenin tekliğini,yani hareketlerin farklı olmamasını iddia edene karşı getirdiğiniz güçlük,onun çok olması (taaddüt) ile savuşturulamaz,hattâ bu sizin hakkınızda da geçerlidir,çünkü siz "Felek akıla benzemek ister" sözünüzle sadece şunu demek istiyorsunuz:"Felek akıl'ın kendisi için mümkün olan kemâllerinin hepsini kuvveden fiile çıkardığını bildiği zaman,kendisi için mümkün kemâllerin hepsini kuvveden fiile çıkarmak ister".Eğer böyle ise feleğin akıla benzemesi bu "belirli"(muayyen) bakımından olmaz,tersine bu kemâl bakımından olur.Oysa bütün akıllar bu kemâlde ortaktırlar,yani kendileri için mümkün olan bütün kemâllerin bilfiil oluşunda ortaktırlar. Eğer akıllardan her birini gayrından ayıran ayırıcı özelliği (mâ bihi'l-imtiyâz) feleklerin kendisiyle birbirlerine benzer olduğu şeyden hâriç olursa akıllardan kendisine benzenilen olur, o da müşterek "kader"(al-ḳadar) olur.O halde kendisine benzenen bir tek şey olur".Onun sözü bu kadar.

Buna şöyle cevap verilmiştir:

Feleklerin hareketlerinin gayesi cüz'î benzeyişlerdir. Çünkü cüz'î hareketlerin gayesi küllî benzeme değildir,çünkü küllî bir şeyin cüz'î hareketin gâyesi olması mümkün değildir. Bir tek zamanda farklı benzemeler ise kendisine benzenen tek olmakla mümkün değildir.

Buraya bakalım:

Küllî bir şeyin cüz'î bir hareketin gâyesi olmasının mümkün olmayacağını kabul etmiyoruz.Açık bir şeydir ki,ticaret amacıyla yola çıkan bir tüccar cüz'î hareketler yapar.Ama bu haraketlerle "belirli" bir malı elde etmeyi kastetmesi gerekmez,ki,bunu elde etmesi,husûlünden önce,bu adamın bilmesi mümkün olmayan bazı şeylere dayanmaktadır,bilâkis o tüccara bu hareketlerinde "mal elde etmek" düşüncesi ve mutlak olarak buna kasıt yeterlidir.Yani hakîkî ve cüz'î anlamda olmayarak herhangi bir bakımla bilmek yeterlidir.

Sonra onların,feleğin hareketinden amacın "bilfiil benzemek" olması hakkındaki çıkarımları:

Sâbit olmuştur ki,feleğin hareketi irâdîdir ve irâdî hareketle hareket edenin bir garazı olması zorunludur.Onun bu hareketinden garazı da ya şehvânî bir şeydir,ya gadabânî (gazabânî) bir şeydir,veya bu ikisinin dışında bir şeydir.İlk ikisi birkaç bakımdan geçersizdir.

Birincisi:

Felek için şehvet ve gazap yoktur.Çünkü şehvet cismin hoşa giden şeylerini çekmenin kaynağı olan kuvvedir.Gazap ta cismin hoşa gitmeyen şeylerini uzaklaştırmanın kaynağı olan kuvvedir.O halde bu ikisi,kendisinde,hoşlanılmayan bir halden hoşlanılan bir hale geçmeye -ve tersi- uygun olan cisim bulunan hakkında uygun olur.Oysa felek böyle değildir.Çünkü o,halleri birbirine benzeyen "basit"tir.

İkincisi:

Feleğin hareketleri sonsuzdur.Şehvetin ve gazabın sonsuz olması ise düşünülemez.

Üçüncüsü:

Kendisine şehvet duyulan (arzu edilen) veya kendisinden kaçılan,ya bir vakitte elde edilmeye veya bir vakitte kendisinden kaçılmaya uygundur.Birinci durumda sebebi yok olduğu için feleğin hareketten kesilmesi gerekir.İkinci durumda feleğin bilgisizliğinin ve saçmanın (abeş) devamı gerekir.Oysa iki netice de geçersizdir.Öyleyse feleğin hareketinin şehvet veya gazap yüzünden olduğu geçersiz olmuştur.O halde feleğin hareketinin "ma'şûk"u istemek olduğu ortaya çıkmıştır.Bu durumda da istenen (matlûp),ya ma'şûkun zâtının elde edilmesidir,veya ma'şûkun sıfatlarından bir sıfatın elde edilmesidir veyahut ta ona benzemektir.Çünkü bu kısımlardan biri olmasaydı onun ma'şûkla farzolunan ilişkiyi(taalluk) istemesi söz konusu olmazdı.İlk iki kısım geçersizdir.O,istediğini yani ma'şûkun zâtını veya sıfatını,ya bir vakitte elde eder veya hiçbir zaman elde edemez.Birincisi feleğin hareketten kesilmesini gerektirir,ikincisi ise ezelî ebedî olarak bilgisizliğin ve saçmanın devamını gerektirir.Oysa iki netice de geçersizdir.Öyleyse bu iki neticeden birisinin iki melzûmu da geçersizdir.O halde onun hareketinden istediği ,mümkün olması hasebiyle kemâllerinde bu ma'şûkla benzerlik hâsıl etmektir.Zikrolunduğu ve konusunda açıklandığı üzere bu ma'şûk için mümkün kemâllerin hepsi bilfiil hâsıldır,gerçekten bilfiil vardırlar.Bir feleğin kemâlleri ile diğer feleğin kemâllerinin birleşmesi mümkün değildir.Çünkü felek için kemâllerin sayısı sonsuzdur,felek vaz'ları gibi.Felek için gâye mümkün bütün kemâlleri bilfiil olan ma'şûka benzemektir,o da fertlerinin hiç kesilmeksizin ebedî olarak ardarda gelmesiyle türü muhafaza etmektir.O,bu türün sürmesi için onlardan bir ferdi kuvveden fiile çıkarmakta dâimî olur.O halde ma'şûka benzemesi türün devâmı bakımından olur,yoksa fertlerinin zevâli ve

yenilenmesi bakımından değil.Öyleyse felek için harekete bağlı olan (terettüp eden) bir kemâl mümkün değildir.Öyleyse felek zikrolunduğu üzere ancak vaz'la sıfatlanır.Çünkü burada vâki kategoriler,"hareket",özellikle "eyn","kem","keyf" ve "vaz'"-dır.Tabîî harekette geçtiği üzere,ve feleğin ilk üçündeki değişmesi burada açıklandığı üzere muhaldir.Öyleyse feleğin hareketiyle elde ettiği ve ma'şûkuna benzediği kemâl "vaz'"dır.Bununla da onun hareketinden asıl garazın bu benzerlik olduğu sâbit olmuştur.İstenen de budur.

Bundan önceki bahiste ve diğer bahislerde zikrettiklerimize dayalı bu delilin öncüllerindeki eksikliklerin çoğu düşünen akıllı kimselere gizli değildir.Bu eksiklikleri çoğaltmaya ve tekrar etmeye gerek yoktur.Fakat iyice görünsün diye bazılarına işâret ediyoruz.

Şöyle ki:

Bu öncüllerden çoğu zarûrî olmayan iddialardır.Kesin delille açıklanmak şöyle dursun imkânsızlığında şüphe yoktur.Meselâ onların "Feleğin hareketinin şehvet veya gazap yüzünden olduğu geçersiz oldu,öyleyse "benzemek" için olduğu ortaya çıktı" hükmü gibi.Yine meselâ "Şehvetin ve gazabın sonsuzluğu düşünülemez" gibi.Yine onların "Feleğin cehlinin ve (felek hakkında) saçmanın devamı muhaldir" vbg. sözleri.

Şöyle ki:(eksikli öncüllerinden):

Mücerret vaz' kemâl değildir.Onların fikrine göre felekler bu yüksek dereceli kemâlleri elde etmek için ezelî ve ebedî,ve sürekli olarak bir saat bile durmaksızın bu dereceleri

elde etmeye uğraşırlar.Filozofların iddiasına göre felekler, kendileri hakkında istikrarsızlığın mümkün olmadığı kemâllerinde sürekli olan ve kemâllerinin sona ermesi imkânsız olan varlığa benzerler.

Sen buraya akıl gözüyle bak ve insaf ile hüküm ver ki, burada açık olan "benzeme" midir,yoksa "benzeme"den uzak oluş mudur?Eğer felekler hareketsiz dursaydılar ve bir hal üzere kararlı olsaydılar,ve bir halden bir hale geçmeleri câiz olmasaydı İlk Mebde'e daha benzer olmaz mıydılar? Bir kimse kendi çevresinde mümkün olan bütün hızıyla dönmeye başlasa ve hareketini hiç değiştirmeksizin sürdürse,o kimseye yaptığı şeyden amacının ne olduğu sorulsa,ve o da "Amacım bu vaz'larla olgunlaşmak ve olgunlukta bu vaz'ların sebebine benzemektir" dese bu kimsenin yaptığı sadece akıl eksikliğine ve yaratılış bozukluğuna bağlanır ve onun bu uğraşının boşuna olduğu kabul edilir ve yaptığı iş saçma sayılır.Oysa bunu yapacağına hareketsiz dursa ve bir şeyle uğraşmasa böyle düşünülmez.

Sonra,bu vaz'ları elde etmenin amaç ve benzemeye sebep teşkil etmeye uygun olacağı düşünülse bile felek onlarca basittir ve bütün "hal"lerin feleğin parçalarına nisbeti eşittir. Oysa feleğin özel hareketiyle elde ettiği vaz'lar ve başka yöne hareketiyle elde edebileceği sonsuz vaz'lar ve hızlılık ve yavaşlıkta başka bir sınırla zikredilen garaza ve feleğe nisbetle eşitken,diğer yerlerin değil de bu yerlerin gerçekleşmesi tercih ettiricisiz tercihtir ve bu da geçersizdir.

Buna bazıları şöyle cevap vermiştir:

Durum böyle ise de,ancak,feleklerin bu hâl-i hâzır bakım üzere hareketlerinin âlem düzeninde ve ögeseller üzerine

iyiliklerin (hayırların) yayılmasının sebebi olan "tesdîsât", "terbîât","teslîsât"("1/6'lar","1/4'ler","1/3'ler"),"mukârin"ler, "mukâbil"ler vbg. şeylerde bu hareketlerin etkisi vardır,buna rağmen hareketin ilkesi "benzemek"tir.Bu hareketin "aşağı"lara (süflî) inâyetten dolayı yön,hızlılık ve yavaşlık gibi keyfiyeti vardır.Bu tıpkı iyi bir adamın zâten gidecek olduğu bir yere gideceği zaman kendisini gideceği yere ulaştıracak iki yol bulunsa,bunlardan birinde fazladan bir fayda olsa,o adamın bu fazladan bir fayda bulunan yolu seçmesi gibidir.Bu durumda o kimse o birinci yolu ikinciye tercih eder.Oysa ikinci yolda da hayır vardır,fakat ikinci yolda birincideki gibi fazladan bir fayda yoktur.

Bu cevabı Ebû ʿAlî şöyle reddetmiştir:(1)

"Yüksek"in (âlî) asıl fiilinden,sıfatından ve keyfiyetinden amacının kendisinden daha aşağıdakinin faydalanması olması câiz değildir.Bu şekilde yorumlanabilecek bir şey,yani faydaya râciʿ olabilecek bir şey olması da câiz değildir.Aksi takdirde Yükseğin "aşağı" olan ile kemâl bulmak istemesi gerekir.Bu durumda da Şerefli,"aşağı olan"(ḫasîs) ile kemâl bulur, oysa bu geçersizdir.

Buraya bakalım:

Yükseğin Aşağı ile kemâl bulmak istemesi,Yüksek,Aşağıdan her bakımdan daha olgun olursa câiz olmaz.Onunla kemâl bulmak istemesinin anlamı,ondan,kemâl bakımından onda mevcut olan kemâllerden istifâde etmesidir.İncelediğimiz konuda ise ikisi de kabul edilmez.

Önce birincisi:İnsan için feleklerde bulunan olgunluk-

(1) İbn Sînâ,K.al-İşârât ..,Tahran,1339,s.120.

ların dışında olgunluklar bulunmadığını kabul etmiyoruz.Bilâkis insanların çoğu -onlar peygamberler ve özellikle bizim peygamberimiz ,salât ve selâm onların üzerine olsun- feleklerden ve feleklerin nefslerinden,hattâ bizim akıllarımızdan da daha faziletli ve daha olgundur,ve çoğu zaman daha olgun, daha eksikli olanda bulunan bir olgunluktan mahrum olabilir ve eksikli,olgundan istifâde eder,meselâ çoğu zaman hoca öğrencisinden yararlanır.

İkincisi:Feleğin hareket etmesinden garazının "aşağılar"da mevcut olan kemâlleri onların üzerine yaymasıyla "aşağılar"ın faydalanması olmasından,onun ğâyesinin,onun kemâlinin hâsıl olmasında etkisi olması gerekmez.Şerefli olanın bu anlamda "aşağı" olan ile olgunlaşma isteğine sahip olmasının geçersizliğini kabul etmiyoruz."Mümkün" varlıklardan hangi Şerefli, maslahat ve olgunluklarını elde etmede "aşağı"lardan müstağnîdir? Buna,"bununla müreccihsiz tercih savılmış olmaz" diye cevap verilir.Çünkü onlarca felek basittir,basit olduğu için ve hallerinde bütün parçaları benzer olduğu için feleğin her karşı iki parçasının (mütekâbil) iki kutup noktası olması câizdir.Öyleyse sonsuz yönlerden hangisine olduğu farzolunursa olsun ve hangi hızla olursa olsun,ve öyleyse zikredilen nisbetler feleğin hareketinin bir başkasıyla,-sonsuz olarak--bir başka hareketiyle elde edilebilir.Meselâ şu andakinin tersine Doğudan Batıya olan hareketi gibi.Bu,"aks"e karşı "aks" olur.Öyleyse özel bakım üzere hareketle kazanılan nisbetler tercih ettiricisiz tercihtir.

Eğer "Şu andaki belirli bakımlar üzere olan nisbetler Düzenin sebepleri ve Aşağı varlıkların faydası içindir,eğer başka bir bakım üzere husûl bulsa bu garaz değişir" denirse

biz şöyle deriz:"Hâl-i hâzır husûsiyetlerin bu nisbetleri Aşağıların faydalandığı şeylerin ortaya çıkması için sebeplerdir, bunu bilmenin yolu tecrübedir.Sizin görüşünüze göre bunu bilmenin tecrübeden başka yolu da yoktur.Siz,bu hareketler başka nisbetlere göre meydana gelseydiler başka nisbetlere göre meydana gelecek olan bu başka hareketlere göre bu eserlerin terettüp etmeyeceğini nereden biliyorsunuz? Sizin buna mutlaka delil getirmeniz gerekir,burada size yaklaşıklık yoluyla konuşmanın faydası yoktur,çünkü siz çıkarım yapma durumundasınız.

İmam Râzî'nin,onların delilini anlattıktan ve bu delil üzerine konuştuktan sonra filozofların bu yolu anlatırken gevşeklik gösterdiklerini söylemesi doğrudur.[1] Bil ki onların hepsi,sonunda,bu "benzeme"yi ayrıntısıyla ve "künhü"yle açıklamaktan âciz olduklarını itiraf etmişlerdir,oysa onlar,sonda gördüklerini başta görebilseydiler bütün bu belâlar başlarına hiç gelmeyecekti.

Doğru yola ileten Yüce Tanrı'dır,yardım ve başarı O'ndandır.

(1) bkz.F.Râzî,Şarḥ al-İşârât,İstanbul,1290,s.377.

ONALTINCI BAHİS

GÖKSEL NEFSLERİN KÂİNATIN HALLERİNİ BİLMESİ

Felâsifenin görüşüne göre feleksel nefsler ve akıllar "olacak" olan,"olmuş" olan ve "olmakta" olan her şeyi bilirler,âlemde bulunanlardan hiç bir şey onların bilgisinden gizli kalmaz,çünkü ezelî ebedî mevcutların hepsi sûretleriyle bu nefslere nakşedilmiştir (muntakış).Şâri'in (Şeriat Koyucu) sözündeki "Levḥ-i Maḥfuẓ" bunlardan ibârettir ve bunlara "remz"-dir,yoksa bundan kasıt yazının resmedilmesi gibi kelimeler ve harfler şeklinde resimlerin bulunduğu,genişliği olan yüzeysel bir cisim değildir.Çünkü boyutları sonsuz olan bir cismin varlığı muhaldir ve sonsuzun sonlu bir cisim üzerine yazılarak ayrıntılı bir şekilde tasviri mümkün değildir.Çünkü akılsal suretler hilâfına iki harfin şekil olarak aynı mahalde bir araya gelmesi imkânsızdır,çünkü aynı mahalde bir araya gelebilenler bölünme kabul etmeyenlerdir.

Onlar,Şeriattaki "Melekler" sözcüğünün bu rûhânîlikten ibâret olduğunu ileri sürerler.Onlara göre "En Yüksek Melekler","Kerrûbiyyûn" ve "Muḳarrebûn Melekler" akıllardan ibârettir ve bu ikisi anlamca yakındırlar,çünkü birincisi "düştü" ve "yaklaştı" anlamına "karaba"(كرب)dan türemiştir."Göklerin melekleri" Göksel nefslerden,"Kalem" "İlk Akıl"dan ibarettir.

Bu yüzden Peygamber -Allah'ın salât ve selâmı onun üzerine olsun- "Yüce Tanrı'nın ilk yarattığı Kalemdir" ve yine "Yüce Tanrı'nın ilk yarattığı Akıldır" dedi.Bu kelimeyi ("Kalem") kullanması yazı şekillerinin kalemden yayılması gibi bütün mümkünlerin olgunluklarının ondan yayılmış olması yüzündendir. "ʿArş" Yedinci felekten,"Kürsü" Sekizinci felekten ibârettir.

"Gâip"teki bazı şeyleri uykuda bilmenin sebebi hakkındaki açıklamalarını buna dayandırmışlar ve şöyle demişlerdir: İnsan nefs-i nâtıkası mücerretler âleminden bir töz olduğundan kâinatın sûretlerinin feleksel nefslerde olduğu gibi insan nefs-i nâtıkasına nakşedilmiş olması gerekir.Fakat insan, duyumlardan kaynaklanan "şehvet"le ilgili olan şeylerle ve kaçınılacak (müstekrihât) şeylerle fazlaca ilgilendiğinden akılsal sûretlerden uzak kalır.Duyumlar uyku sebebiyle bu engellerle karşı karşıya olmaktan kurtuldukları zaman,insan nefs-i nâtıkası bu tözlerle birleşir ve bu tözlerdeki muntabıʿ sûretler insan nefs-i nâtıkasına muntabı' olur.Çoluk çocuğunun,mallarının ve memleketinin ve benzeri şeylerin sûretlerinin iz bırakması gibi.Nefslere muntabı' olan sûretlerin bazısı cüz'îdir, ve cüz'î olarak,uyuyan kimseye intıbâʿ eder (muntabıʿ olur),bazısı küllîdir.Uyuyan bir kimsenin Mütehayyilesi cüz'î sûreti tahayyül eder ve onu hayâline geçirir.Sonra sûret oradan Hiss-i Müşterek'e geçer ve onu cüz'î olarak görür.Bu sûretler,eğer, küllîden cüz'îye olan değişimden başka bir değişime uğramadan alındığı gibi kalırsa rüyânın tâbire ihtiyacı olmaz.Eğer böyle değişmeden kalmaz da,değişime uğrarsa,eğer görülen iki sûretle onların kaynağı arasında lüzûm veya tezât gibi bir münâsebet varsa,neticede görülen,kaynağına vâsıtasız olarak veya bir vâsıta ile bağlamanın mümkün olması yüzünden bu rüyâ da muteber rüyâ olur,fakat tâbire muhtaç olur."Taʿbîr" kelimesi "ʿubûr" (عبور)'dan,yani,"bir yakadan öbür yakaya geçmek","bir şeyden bir şeye karşılıklı geçmek" kökündendir,çünkü burada rüyânın zâhirinden kaynağına geçiş söz konusudur.Eğer görülenle kaynağı arasında böyle bir münâsebet bulunmazsa o rüyâ "karışık rüyâlar"dandır ve bunlara îtibâr olunmaz.

Onlardan(Bu açıklamalardan):

Eğer nefs uyumadan önce bir şeyle gerçekten ve çokça meşgul olursa bu şeyi rüyâsında görür.

Onlardan:

Uyumadan önce duyusal sûret Hayâlde hâsıl olursa uyku halinde oradan Hayâle intikâl eder ve bu durumda nefs onu görür.

Onlardan:

Eğer Mütehayyile bir sûretle çokça ülfet ederse onunla meşguliyetinden dolayı o sûreti uykusunda görür. Bu yetilerin, yani Hiss-i Müşterek, Hayal ve Mütehayyilenin açıklaması inşâallah Onsekizinci bahiste gelecektir.

Onlardan:

Mizâçta dört hılttan birinin gâlip olması durumunda, bu mizâç sahibi, eşyâyı, bu gâlip hıltın renginde görür: Kanın gâlip olması durumunda şeyleri kırmızı, Safranın gâlip olması durumunda sarı, Sevdânın galip olması durumunda siyah, Balgamın gâlip olması durumunda şeyleri beyaz görür.

Onlar peygamberlerin ve velîlerin gâipten haber vermelerini de bu temel üzerine kurarlar ve açıklarlar. Bu konuda şöyle derler:

Bazı nefsler doğuştan, veya, iyi ameller ve övgüye değer mücâhede ile kazanılmış yetiye sahip olabilirler ve duyumlarının ve bedenin yönetimiyle meşgul olmalarının kendilerini engellemeye güç yetirememeleri yüzünden bu engellere karşı koyarak

Tecerrüt âlemine tam bir yönelimle yönelir ve Yüksek Mebde'-lere ulaşırlar.Bu mebde'lerde muntabı' ma'kûl sûretlerden bazısı nefslerin saflığı ve mebde'lerle münâsebeti derecesinde o nefslere muntabı' olur.Birçok nakışın (şekilin) bulunduğu bir yere karşı tutulan parlatılmış bir ayna gibi,ki,bu aynada karşısında bulunan nakışlar aynanın parlatılma derecesine bağlı olarak görünürler.Bu olgun kişiler,bu hallere,farklı derecelerde vâkıf olurlar,yani vâkıf olmada eşit değildirler.Peygamberler için,insanın düşünebileceği şeyleri bir defada veya bir defaya yakın bir zamanda düşünmek kolaydır.Kendilerinden bir mûcize (âyet) istendiği zamanda,kendilerinden başkalarının yapması çoğu zaman zor olan "gâip"ten haber vermeleri peygamberler için kolaydır.

Peygamberler için kendilerini peygamber olmayanlardan ayıran iki özellik (haslet) daha vardır.

Birincisi:

Peygamberler ögesel cisimlere doğa-dışı tasarruf etmeye kâdirdirler.Çünkü onların irâdesi ögesel cisimleri yönetebilir,tıpkı her kişinin irâdesinin kendi bedenini yönettiği gibi.Bu,inkâr edilmeyecek bir şeydir.Çünkü nefsin bedene bağlılığı hulûl ve intıbâ' bağlılığı değildir,tersine yönetme ve tasarruf bağlılığıdır.Tıpkı her nefsin bedeninde kalkması,oturması,yükselmesi,alçalması gibi ihtiyârî tasarruflar,ve utanmaktan kızarmak,korkudan sararmak gibi gayr-ı ihtiyârî tasarruflardaki gibi tasarruf etmesinin câiz olması gibi;yine bir kimsenin, kâbiliyeti olmasına rağmen düşme korkusundan dolayı yüksek bir duvar üstünde veya bir çukur üstüne konmuş kalas üzerinde,düşeceğini düşünmekten dolayı yürümekteki tereddüdü gibi,oysa çoğu

zaman yerde bundan daha dar bir alanda yürümüştür. Eğer, nefslerin yönettiği, nefsten ayrı şeyler olan bu bedenlerin nefs tarafından yönetilmesi câiz ise, bir nefsin kendi dışında olsa da birçok bedende tasarrufta bulunması câiz olur. O halde bu nefslerin, irâdesiyle şiddetli rüzgârlar, şiddetli depremler, cisimleri yakmak ve toplulukları boğmak vbg. âdet-dışı (hâriku'l-ʿâda) şeyler nefslerin irâdesiyle meydana gelebilir.

İkincisi:

Peygamberlerin "mütehayyile" yetilerinin, orada mücerret akılların "temsîl" ve "hayâl"lerinin temessül etmesiyle, onlarla düzgün ve işitilecek şekilde konuşabilmeleri. Uyuyan bir kimsenin doğru rüyâsında bazı kişilere lâfızca ve anlamca düzgün sözler söylemesi ve ondan da böyle sözler duyması ve sonradan bunun doğru ve hakikat oluşunun ortaya çıkması gibi. Bu, inkâr edilebilecek bir şey değildir. Nefste "mürtesim" ma'kûl'ü duyusal cisimde tebârüz ettirebilmesi ve ma'kûle duyusalın (gözlenen, müşâhid) sûretini giydirebilmesi Mütehayyile yetisinin gerçekliğindendir. Mütehayyile yetisi bundan sonra (ma'kûle duyusal sûret giydirdikten sonra) onu <u>Hayâl</u>den gelen duyusal sûretinde <u>Hiss-i Müştereke</u> gönderir. Bazı nefsler için aşağılık dünyanın gösterişlerinden ve bedensel meşgalelerden kendilerini tecrît ettikleri için "Kutsal Âlem"le (ʿÂlam al-Ḳuds) <u>birleşme</u> ve <u>bağlanma</u> (ittiṣâl ve incizâp) gerçekleşirse en aşağı derecede bir yönelimle uyanıklık halinde bile ma'kûlleri "müşâhede" imkânı doğar.

Neticede, olgunluğun en üst derecesinde, kendisinde üç yeti bulunan kimse peygamberdir.

Birinci yeti:

Nazarî aklî yeti.Bu yeti insanlar arasında farklı farklıdır.Kimisi,bilimleri,gerektiği şekilde öncüllerine ve düzenlenmesine (tertîb) sâhip olmak bakımından bilimleri büyük güçlüklerle elde eder,kimisi bunu farklı derecelerde olmak üzere kolaylıkla elde eder,kimisi bazı nazarîlerde "nazar"a ve "kesb"e ihtiyaç duymaz,ama dışırdan bir kimsenin uyarmasına (tenbîh) ihtiyaç duyar,kimisi,başkasının bir uyarmasına ihtiyaç duymaksızın,zihnî neticeyi tasavvur etmekle öncüllere intiḳâl eder ve o kimse hads (sezgi) ile sonucu bilir,kimisi kutsal yetiye sahiptir,bu yüzden o nazarî bilgilerin tümünü veya bir kısmını "evveliyât" derecesinde bilir ve bu bilgileri herhangi bir kimsenin yardımı olmaksızın belirli bir zamanda veya kısa bir zamanda düşünebilir (mülâhaza).Bu durumlar nicelik ve nitelik bakımından farklı derecelerde olur,kimisi sürekli çalıştığı halde çok az bir şey anlamış olmasına veya çok zor anlamasına şaşar.Anlatılır ki,Sîrâfî'den Sîbeveyh'in Nahiv kitabını okuyan biri,kitabı bitirdiğinde şöyle demiş: "Allah seni mübârek kılsın.Ama ben bu kitaptan bir harf bile anlamadım".Temizlik ve arılıkları yüzünden peygamberlerin nefsi (nefsleri) de gücü yettiği kadarıyla az bir zamanda bütün varlıkları veya varlıkların çoğunu düşünen Kutsal Nefstir (al-Nafs al-Ḳudsiyye).Yüce Tanrı'nın şu sözü buna bir işârettir:"(Cam) sanki inciden bir yıldız.Ne Doğuya ve ne Batıya mensûb olmayan mübarek bir zeytin ağacı(nın yağı)ndan yakılır, ki,neredeyse ateş değmese de yağı ışık verir.Nûr üzerine nûrdur".(1)

İkinci yeti:

ʿAmelî yeti.Bu yeti de insanlarda olgunluk ve eksiklikte

(1) Kur'an,XXIV/35 (Nur Suresi 35.ayet).

farklı farklıdır.Bunların kimisi irâdenin yönettiği bedeninin organlarını,kendisini tembellik kapladığı için veya başka bir sebeple tam olarak kullanamayanlardır,kimisi,kendisini bedenlerinin yönettiği kimselerdir,bedenleri o kimseyi istediği şekilde yönetir,kimisi kendi bedenini yönetmekle kalmaz,başkalarının da bedenlerini ve birçok cismi yönetir.Öyleyse gerçekten yönetici yetilere sahip olan peygamberlerin nefsi (nefsleri) eğer rüzgârın hızla esmesini veya yağmur yağmasını,yıldırım düşmesini veya yer çökmesini düşündüğü (içinden geçirdiği) zaman ve yine bir şahsa veya bir topluluğa hükmetmek istediği zaman bu cisimlere hükmeder ve onlar üzerinde tasarrufta bulunur.

Üçüncü yeti:

Mütehayyile yetisi.Gerçekliği,"ayırma" ve "birleştirme" (tahlîl ve terkîp) ile Hiss-i Müşterek yoluyla Hayâl'de olan duyusal sûretlerde tasarruf etme olan yeti.Meselâ iki başlı insan veya başsız insan tasavvur etmek gibi.Yine Hâfızada bulunan cüz'î anlamlarda (mânâ,ma'kûl) vehmî yeti yoluyla dostu düşman,düşmanı dost diye tahayyül etmek gibi.Bu mâkûl sûretlerde de olur,mâkûllere duyusal sûretler giydirerek Hiss-i Müştereke göndermek gibi.Bu durumda nefs onu duyusal sûretinde idrâk eder ve bu şekliyle "hâriç"ten geldiğini zanneder.Bu yüzden "mutaşarrıfa" diye adlandırılır.Bu yeti uykuda olsun,uyanıklıkta olsun faâliyetten kesilmez.Uyanıklık halinde duyusal sûretlere ve bunlara ilişkin şeylere yönelimlerinden dolayı peygamberin hâricindekilerin,peygamber olmayanların mütehayyileleri ma'kûl sûretlerle ve bu sûretlerle tasarrufla çok meşgul olmaz,fakat bu mütehayyileye sâhip kişi uyuduğu ve yönelmek istediği şeyle ilgili duyumları zayıfladığı zaman ma'kûllere yönelim artar.

Bu yüzden insanların çoğu uyanıklık halinde görmedikleri bir çok şeyi rüyâlarında görürler.Peygamberin Mütehayyilesi ise duyumların kendisini zorlamasını ve duyumlara yönelimi savuşturmakta güçlüdür.Böylece duyular âleminden uzak durduğu ve Kutsal âleme şiddetle yöneldiği için peygambere,başkasına çok az görünen birçok şey uyanıklığı halinde görünür.

Bu söylenenler temelde ve ayrıntıda filozofların görüşlerinin anlatımıdır.

Onlar bu temel üzerine "akıllar" hakkında çıkarım yapmışlardır,-geçtiği üzere onların iki delille Yüce Tanrı'nın şeyleri bilmesi hakkındaki çıkarımları gibi-,fakat o delillerin ikincisi burada kendisinden önce gelen ve kendisine kaynak teşkil eden her akıl hakkında geçerli değildir,tersine ma'lûllerinde geçerlidir.Bu çıkarıma cevap daha önce geçti,bu cevâbı burada tekrarlamaya gerek yoktur.

Sonra onlar bu temel üzerine "nefsler" hakkında çıkarım yaptılar -ki bu bahisten asıl amaç budur- ve şöyle dediler:"Feleklerin hareketlerinin irâdî olduğu sâbit olmuştur ve her hareket için zorunlu olarak bir "cüz'î irâde" vardır,ve bir şeyi irâde etmek onu tasavvur etmeksizin mümkün değildir,öyleyse feleksel nefsler kendilerinden sâdır olan hareketlerin hepsini bilmektedirler.Eğer hareketleri biliyorlarsa bu hareketlerin netîcelerini (müsebbep) de,yani,hareketlerin <u>lâzımı</u> olan <u>hâdis vaz'</u>ları ve bu vaz'ların lâzımı olan nisbetleri de -"mukârenet","tesdîsât","teslîsât" vbg.- bilirler.Çünkü sebebiyle tam bilgi neticeyi bilmeyi gerektirir.Bizim,sebepleri bilmemiz netîcelerin tümünü bilmemizi gerektirmez,çünkü biz bütün sebepleri bilemeyiz ve bizim nefslerimizin,bedenin yönetilmesi ile

ve bedenle meşgûliyetle yoğunlaşması ve nefsimizin "sebeplerle tam bilme"yi engelleyen tam bilmeye ters düşen duyumlara bağlı olması yüzünden bildiklerimizi de tam bir bilgi ile bilemeyiz. Bu yüzden,bizim için,bir şeyin bütün sebeplerinin bilgisi bulunsa,bizde elbette onun vukûunun (olacağının) bilgisi bulunurdu. Nasıl ki,Güneş doğsa,güneşe karşı olan ıslak bir elbise olsa ve güneşin ışığını engelleyen bulut veya başka bir engel bulunmasa biz biliriz ki,güneş o elbiseyi elbette kurutacaktır.Öyleyse felek,âlemde olan bütün hâdisleri bilir,çünkü bu hâdislerin hepsi,kitapta işâret olunduğu üzere,bu vaz'lar ve nisbetler vâsıtasıyla bu hareketlerin neticeleridir ve bu hareketlere dayanmaktadır.O halde felek,olanların tümünü bilmektedir ve yerde ve göklerde zerre kadar bir şey onun bilgisinin dışında kalmaz.

Buna itiraz:

Biz,feleklerin hareketlerinin,feleklerin nefslerinin irâdesiyle olması anlamına olmak üzere irâdî olduğunu kabul etmiyoruz.Evet,bu hareketler irâdîdir,ama Yüce Tanrı'nın irâdesiyle olmaları anlamında olmak üzere irâdîdir.Oysa bu düşünce onlara bir fayda vermez.Bu kabul edilse bile,her cüz'î hareketin bir irâdeye ve cüz'îleri düşünmeye bağlı olduğunu kabul etmeyiz.Bunun açıklaması geçen bahiste geçmişti,buna bir şey eklemeye gerek yoktur.Bu kabul edilse bile,onların "Sebebi tam bilme neticeyi bilmeyi gerektirir" sözündeki "sebeple tam bilme"den kasıtları nedir?Eğer bununla,sebebi "künhüyle tasavvur"u kastediyorlarsa netîcesini bilmeyi gerektirdiğini kabul etmeyiz.Bu böyle olurdu, eğer, dar anlamıyla (eḫaṣṣ) "sebep netîcenin açıkça lâzımı" olsaydı,halbuki sebebine nisbetle her netîce böyle değildir ,eğer bununla,şunu tasavvur etmekle,bunun

şunun sebebi olduğunu tasdîk etmeyi kastediyorlarsa,bunun,feleğin nefsinin neticesi (hâşıl) olduğunu kabul etmeyiz.Sizin "şüphe"nizin delâlet ettiği şey,cüz'î hareketler tasavvurunun bu nefsler için kaçınılmaz olduğu değildir.Bu tasavvur,hareketlerin,şeylerin sebepleri olmasını tasdîk etmeyi gerektirmez.Nasıl böyle olur ki,bu şeyler yine belirli başka şeylerin sebepleri olur.Bu sonsuz olarak böyledir.Bu,sonsuz hâdislerden, bu hâdislere dayanan şeylerin tümünün bilgisini gerektirir. Onların söylediğine göre tamâmının bilgisinin elde edildiği farzedilse bile bu,neticelerin (müsebbep) bilgisini verir, yoksa sebeplerin ve mebde'lerin bilgisini vermez.Oysa sizin iddiânız, feleğin,şeylerin tümünü bildiği idi.Onların "şüphe"leri iddiâlarına nazaran eksiktir."Alt dallara bölme"(tefrî') olarak söyledikleri de sadece vehme dayalı ve dolayısıyla sağlam olmayan bir sözdür.Doğrusu ma'lûm ("mezkûr") kişilerin şu görüşü,yâni bütün hâdislerin,irâdesi ve ihtiyârıyla vâsıtasız olarak (ibtidâen) Yüce Tanrı'nın var etmesine dayalı olduğu görüşü ve onların şu inancıdır:Peygambere uyanıklığı halinde "latîf" bir cisim olan ve tasavvur olunmaktan münezzeh olan Melek,Yüce Tanrı'nın istediği sûrette (kılıkta) gelir ve Peygambere Yüce Tanrı'nın Kelâmını iletir (okur),peygamber Meleğin sözünü işitir ve anlar.Bütün bunlar hakîkat yoluyla olur,yoksa tahayyül ve vehim yoluyla değil.Bazen bu meleği peygamberin yanında bulunanlar da görür,bazen onu peygamber bile görmez,fakat söylediğini işitir,anlar ve onu "hıfz" eder.

Hakikatten saptıktan ve doğru yoldan ayrıldıktan sonra başka bir ihtimal daha vardır ki,bu,onların zikrettiğinden daha uzak değil,belki,daha da yakın bir ihtimaldir.O da şudur: İnsânî nefs eğer töz bakımından rûhânî âlemden ise,küllî sûretlerin üzerine resmedilmesine müsâit (kâbil) olur.Onu bundan

engelleyen nefsin bedenin yönetilmesiyle meşgul olması ve geçtiği üzere,üzerine duyusal sûretlerin ardarda gelmesidir. Eğer onun için ister uyku yüzünden ister başka bir sebeple, bir tür "engellerden kurtuluş" sözkonusu olursa,oraya niçin hâricî şeylerin sûretleri olan bu engellerin sûretlerinin intıbâı gerçekleşmesin? "Bu sûret başka şeylerde hâsıl olmuş sûretlerden hâsıl olur" demeye ne gerek var?Buna delil nedir?

Onların peygamberlik konusunu açıklarken söylemiş oldukları,onların,peygamberin varlığının ve kendisini kendi dışındakilerden ayıran (temyîz) belirlemesi bulunmasının "ezelî ʿinâyet"te vâcip olduğunu itiraflarına rağmen peygamberin üç özellik (haslet) ile belirlemesinin bulunduğu hakkında söyledikleri tam değildir.

Onların,peygamberin birinci özelliği ile ilgili olarak söyledikleri,peygamberin,insanın bilmesi (ıṭṭılaʿ) mümkün olan şeylere bir defada veya buna yakın kısa bir sürede bunu bilmesi,ona vâkıf olmasıdır,oysa peygamber dışında biri için bu mümkün değildir.Halbuki filozofların görüşüne göre nefsler hakikatte "müttefik" benzerdirler (mütemâsil).Öyleyse onların bu söyledikleri güçlük ortaya çıkarır.Çünkü,iki benzerden biri için câiz olan diğeri için câiz,ve biri için imkânsız olan diğeri için de imkânsız olur.Eğer böyle ise onların söyledikleri bu özellik peygamber hakkında kesin delillerle sâbit olmamakla beraber,peygamber,peygamber olmayanlardan bu özellik ile ayrılmaz.Anlaşıldığı üzere bazı kimselerin bazı konulara vâkıf olması,peygamberle peygamber olmayanlar arasında "müşterek"tir, öyleyse peygamberin <u>ayırıcı</u> <u>vasfı</u> olmaz.

Onların,peygamberlerin ikinci özelliği olarak peygamberlerin ögesel cisimlerdeki âdet-dışı tasarruflarını ileri

sürmeleri de böyledir,yani onların söylediği şekilde "ayırıcı vasıf" olmaz.Bu ögesel cisimlere tasarruf,şâhit olunduğu ve tevâtürle nakledildiğine göre,peygamber dışında,velîlerden de sâdır olur.Hatta bu gibi şeyler velî olmayan birinden de sâdır olabilir.

Meselâ sihir gibi.Sihirin aslı,insânî nefsin kendi bedeni dışında bulunan cisimler üzerindeki etkisidir.Sihirin ve etkisinin vâki' oluşu örfçe ve şeriatça kabul edilmiştir(maktu').

Yine meselâ tılsımlar gibi.Tılsımların aslı,göksel ve yersel kuvvetlerin bir araya getirilmesidir (temzîc).Göksel kuvvetler hâdislerin fâilleridir ve hâdisler için,kendileriyle, bu kuvvetleri kabul etmeye müsâit oldukları birtakım şartları vardır.Bu şartları ve kuvvetleri bilen ve bu ikisini birleştiren bir kimseden âdet-dışı (hârikulâde) garip şeyler sâdır olur.

Yine meselâ yıldızları çağırmak gibi.Bu sadece feleksellerden yardım istemedir.

Yine meselâ "özellikler"(hâşşalar)'i bilmek gibi.Bu,"aşağı" cisimlerin özelliklerini bilmektir.Mıknatıs taşının demiri,kehribarın saman çöpünü çekmesi gibi.Mâverâünnehir yörelerindeki meşhur yağmur yağdırma olayı gibi:Oralarda bir taş varmış,bu taş suya atıldığı zaman yağmur yağarmış.Semerkand'da bir adam bu taşın değdiği sudan içmiş ve hiç bir şeyin farkında olmadan oradan çıkmış.Rivâyet edilir ki yağmurlar o adamın bulunduğu yöre halkına zarar verecek şekilde devam etmiş.Bu adamın,sözü geçen taşa değmiş olan suyu içtiği öğrenilince,bu adamı onun,oranın ileri gelenlerinden olmasına rağmen şehirden sürmüşler ve orada yağmur dinmiş.Ama bu defa o adamın gittiği yerde yağmur yağmaya başlamış.Bu durumu öğrenen o yöre sâkinleri de onu oradan sürmüşler.Böylece bu durum yıllarca sürmüş.

Sonra bu hal o adamdan gitmiş te adam Semerkand'a dönmüş.

Yine meselâ iyi dilekte bulunmak ("azîmet"),yâni iyi ruhlardan yardım istemek vbg. Bunların en açığı ve en meşhuru "göz değmesi"dir.Bu gözlemle ve şer'î delillerle sâbittir.

Böylece anlaşıldı ki,ögesel cisimlerde âdet-dışı tasarrufta bulunma -(sadece)- peygamberin özelliklerinden değildir.

Sonra "Özelliğin hakîkî olması gerekmez,izâfî olması câizdir" demek bir şey ifâde etmez.Çünkü amaç peygamberi peygamber olmayanlardan ayıracak şeyleri ispât etmektir,eğer özellik (ḫaṣṣa) hakîkî olmazsa özellik sâhibini gayrından ayırmaz. Din ve mezhep sâhipleri mûcizeler konusunda bizim onlara cevap verdiğimiz şekilde cevap veremez,çünkü biz şöyle deriz:Her şey Yüce Tanrı'nın irâdesiyle ve aracısız yaratmasıyladır.O da yalancı peygamberlik iddiasında âdet-dışı bir şey yaratmaz".Kim ki kendisinde peygamberlik iddiâsı ve âdet-dışı zuhûrâtı birleştirir,bilinir ki o kimse peygamberdir ve âdet-dışı zuhûrâtla gayrından ayrılır.Bu birleştirme peygamber için hakîkî özelliktir ve bunda bir güçlük yoktur.Hem nefslerin benzerliğini ileri süren hem de iki benzerin kendilerine gerekenlerde ve kendileri hakkında imkânsız olanlarda eşit olmalarını ileri süren <u>felâsife</u> için iki özellik hakkında kendilerine karşı ileri sürülenlerden kurtuluş yoktur.

Üçüncü özellik hakkında söylediklerine gelince,bunun bozukluğu (fesâd) açıktır.Çünkü onların söylediği,değer olarak ve tehlike olarak insanlığın en şerefli hallerinden olan peygamberliği en düşük mertebeye indirmek ve peygamberin emirlerini ve yasaklarını delilerin ve zâtülcenpli kimselerin sözleri gibi hakikatı olmayan mahz hayâllere ve asılları olmayan salt vehimlere

dayandırmaktır. Çünkü özel sûretlerde mücerretlerin zuhûru ve onlardan sesler çıkması, bu ikisi, onların söylediklerine göre gerçekten muhaldir.

Sonra âlemin kıdemi, âlemin Sânii'nin bizzât mûcip olması, İlk Mebde'den çok olanın çıkmasını câiz görmeme vbg. konularda sizin söylediklerinizin doğru olmayıp âlemin hudûsünü, İlk olan Yüce Tanrı'nın her şeyin ihtiyârla mûcidi olduğu vbg. konularda sizin yanlış fikirlerinize karşı doğruyu ortaya koymakta peygamberlerin hepsinin Mütehayyileleri nasıl çakışabiliyor? Bu sözden kasıtlarını açıkça belirtmemiş olmalarına rağmen bütün halkın cehâlet ve dalâlette kalmamaları için -sadece felâsife'-den ibâret olan küçük bir grup müstesnâ-, gönderilen peygamberler insanları Hakka götürmekte ve âlemi ıslâh etmekte niçin birleşebilmişlerdir? Hiç akıllı bir kimse bu şekilde konuşmayı kendisine revâ görür mü, veya peygamberliği ve peygamberlikteki hikmetin "halkı hidâyete ulaştırma" olduğunu itiraf ettikten sonra böyle bir şeyi kabul eder mi?

Fakat Tanrı bir kimseye nûr ihsân etmedi mi o kimsede nûr bulunmaz.

ONYEDİNCİ BAHİS

MEVCUTLARDAN BİR KISMININ BİR KISMINA BAĞLILIĞI (TERETTÜP) HAKÎKÎ İLLETSEL VE AKILSAL BİR BAĞLILIKTAN DOLAYI MIDIR YOKSA DEĞİL MİDİR?

Din ve mezhep sahiplerinden "müessire ihtiyaç duyuran hudûstür" diyenlere göre zâtı gereği mevcut olan için esâsen illet mevcut değildir;ve "illete ihtiyaç duyuran tek başına "imkân"dır diyenler Yüce Tanrı için hakîkî sıfatlar kabul etmektedirler ve Yüce Tanrı'nın Zâtı bu sıfatların illetidir, diğer "mümkün"lerde ise durum -geçtiği üzere,doğrusu da budur--,her şeyin,aracısız olarak (ibtidâen),kendisinde zâtî bir îcâp bulunmaksızın Yüce Tanrı'nın ihtiyârıyla yaratmasına dayandığıdır.Evet,O'nun âdeti sadece kendisinin bildiği gizli bir hikmet yüzünden bir kısmının bir kısmından hiç tehallüf etmemesi -bu tehallüf çok ender olarak vâki olabilir- şeklinde cereyân eder.Ama O'nun,birini diğeri olmaksızın var etmeye ve ikinciyi birinciye bağlı kılmaya ve birinciyi zıddına bağlı olan bir şeye bağlı kılmaya kudreti tamdır.Meselâ,nefsu'l-emrde pamuğun yanmasının suya değmesine bağlı olması ve yanmamasının da ateşe değmesine bağlı olması câizdir.Böyle olmasıyla şu andaki gibi olması (-yani ateşle yanan suyla sönen olması-) arasında ateşle suyun tabiatlarına nazaran bir fark yoktur.Eğer Yüce Tanrı'nın âdeti böyle cereyan etseydi ve bu uzun süre böyle olduğu gözlemlenseydi,pamuğun ateşle yanması suyla sönmesi, şimdi tersinin uzak görüldüğü gibi uzak görülecekti.Evet bazı şeylerin var olması için şartlar vardır,bu şeylerin bu şartlar olmaksızın var olması mümkün değildir.Arazların varlığında olduğu gibi,çünkü mahallinin var olmaması durumunda araz var olmaz.

Felâsifeye gelince:

Onlara göre mevcutların bazısı bazısının hakîkî illetidir.Onlar mümkünlerde de bu illiyeti kabul ederler.Filozofların hepsi İlk İlletin Vâcip Varlık olduğunda müttefiktir,O, zâtı gereği,kendisinden varlığa gelen mümkünlerin mûcip illetidir.Onların,mümkünlerin sudûru konusundaki görüşlerini açıklarken geçtiği üzere,mümkünlerin bazısı bazısının illetidir ve mümkünlerin bazısının bazısının illeti olması "Faâl Akıl" ve "Mebde-i Feyyâz" diye adlandırdıkları Onuncu Akıl'a kadar sürer.

Ögesel mevcutların durumuna gelince,bu ögesel mevcutların fâilinin ne olduğu konusunda onların sözlerinde ihtilâf ve karışıklık (ıztırâp) vardır.Onların sözlerinde,bazı yerlerde,mümkünlerden bazısının "tabiat"ları bazısının fâilliğinin illetidir.Söylediklerine göre "hafiflik" çevreye doğru meylin, "ağırlık" merkeze doğru meylin,"cisimlik" yayılımın,"suyun tabiatı"nın soğukluğun,"ateşin tabiatı"nın sıcaklığın illeti olduğu gibi. Onların,müstakil fâilî illetten amaçları şudur:Müstakil fâilî illet,bu şey üzerine terettüp eden hükümlerin (ahkâm) kendisiyle ortaya çıktığı şeydir.Arazlar ve sûretlerden ibâret ögesel âlemdeki şeylerin hepsinin,hattâ insânî nefslerin bile fâilî illeti vardır,bu illet de Mebde-i Feyyâz'dır.Mebde-i Feyyâza dayanan (ulaşan) diğer şeylerin varlıkları şartlar ve sebepler yüzündendir.Böylece varlık,şeyler üzerine kâbiliyet ve istîdâtlarına göre kendilerine lâyık olduğu şekilde Mebde'den yayılır, ama neticede fâil Mebde'dir,başka bir şey değildir.

Burada konuyu,onların birinci ve ikinci sözlerini geçersiz kılmak (iptâl etmek) ve ortaya koyduklarını doğru görüşle reddetmek için üç fenne ayırmak uygundur.

Birinci fen:

Onlar şöyle dediler:Şeylerin tabiatları ya varlıksal şeylerin fâilî illetidir,bu da ya ateşin kuruluğu ve sıcaklığı gibi şeylerin zâtlarında veya kendisine yakın (mücâvir, komşu) olanı kurutma ve yakma gibi zâtın dışındakilerin illetidir;veya yokluksal şeylerin fâilî illetidir,feleksellerin "ḫarḳ" ve "iltiyâm"ı kabul etmemeleri, ve cansız için konuşmanın uygun olmaması gibi.

Filozoflar bu "eser"lerin bu tabiatlardan sapmalarının, ayrılmalarının (tehallüf) imkânsız olduğuna hükmederler.Bu yüzden peygamberlerin bazı mûcizelerini inkâr ederler veya bu mûcizeleri te'vîl ederler.İbrahim a.s.'ın bedeninin Nemrud'un ateşinden etkilenmemesi,Ay'ın yarılması,çakıl taşının Tanrı'yı ululaması (tesbîḥ) vbg.

Feleksellerin "ḫark"ı kabul etmemesine gelince,buna "aklî burhân"şeklinde "şüphe" getirirler.Oysa bu getirdikleri yerinde açıklandığı üzere tam değildir.Bu şüpheyi nakletmekle ve onun sahteliğini göstermekle sözü uzatmamak için meşgul olmayacağız.Bunun dışındaki konularda ise,onların söylediklerine, bir şeyin bir şeye terettübü hakkında o şeyleri uzun süre gözlemlemelerinden başka delilleri yoktur.Oysa bu hakîkî illetsel ve akılsal alâkaya (bağa) delâlet etmez,aksine sadece ʿâdî sebepliliğe delâlet eder,bunda da tartışma yoktur.

Ayrılmanın (tehallüf) imkânsızlığı hakkındaki söze gelince,onlar,kendileri âdet-dışı-oluşu (ḫarku'l-ʿâde) câiz görürler, hattâ vuḳûunu itirâf ederler."ʿÂdet" uzun süre devamlılığı göz-

lenen şeyden ibârettir,uzun süre gözlenen devamlılıktan (kararlılık) ibârettir.Sözkonusu "hârika"lardan çoğu,daha önce benzeri olmayan şeylerdendir,tersine âdet,bu âdet-dışı'nın oluşuna kadar kararlı bir şekilde,bulunduğu hal üzere devam etmiştir.Ateşin pamuğu yakmasının,aksinin vukûu câiz olmakla beraber devam eden'âdiyat'tan olmadığı nereden bilinmektedir? "Âdî"den kasıt,şimdiye kadar vukû bulmadığı,veya,uzun süre önce vukû bulduğu halde (-bu sürenin uzunluğundan-) dolayı işitilmemiş (unutulmuş) olmasıdır.Onlar,birbirine terettüp eden iki şeyden birinin,birincinin "gerçek illetlik"le(şe'nî illiyet) bilmekle kayıtlanmış olan şeye terettübünde zarûret iddia ederler,oysa bu kabul edilmez.Çünkü,birçok akıllı kimsenin ihtilâfa düştüğü bir konuda zarûret iddiâsı dinlenecek şey değildir.Bu nasıl olabilir ki,onlar birçok yerde,bütün ögesel hâdislerin fâilinin,başka bir şey değil ama Faâl Akıl olduğunu söylemektedirler.Yine onlar itirâf ederler ki,bu terettüp, illiyeti ve ma'lûliyeti bilmeyi gerektirmez.Nerde kaldı ki zarûrî veya nazarî olsun.

O halde zikredildiği üzere -burada amaç bu geçersizliği göstermektir-,bu tabiatların illiyetiyle hükmedebilmeleri için bir "bakım" olmadığı tahakkuk etmiştir.Çünkü bu,Yüce Tanrı'nın,her şeyin muhtâr fâili olduğunu nefyetmeye dayanmaktadır.Oysa yerlerinde açıklandığı üzere bu geçersizdir.

İkinci fen:

Onlar şöyle derler:"Bizim bu âlemimizdeki hâdisler Mebde-i Feyyâz'ın eseridir.Ögelerin heyûlâsında,onlar üzerine sûretler,arazlar ve nefsler yaymakla tasarrufta bulunan

Mebde-i Feyyâz'dır.Zâtının gerektirmesi olarak kendisinde yokluk ve cimrilik bulunmaksızın feyzi sürekli olan Mebde-i Feyyâz'dır.Ancak O'ndan bu yayılmayı kabûl edecek mahallin istîdât bakımından hazır olmadığı durumda (zamanca) geri kalabilir.Çünkü her hâdisin varlığı,başlangıç bakımından sonsuzca ardarda gelen istidâtlara dayalıdır (mevkûf),ve mahal,yani heyûlâ veya mevzû' veya beden üzerine irâdî sermedî feleksel hareketlere dayanmaktadır.Sermedî feleksel hareketler vâsıtasıyla hâdis var olmaya ve mahalli de varlığı kabul etmeye istidâtlı olmaya derece derece yaklaşır.(Varlığa) en yakın istidâda ulaşıncaya kadar böyledir.Bundan sonra o şey var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymaz.Böylece bu hâdis,Mebde'den mahal üzerine yayılır ve bu istidâtlar vâsıtasıyla Mebde'in eserleri,Mebde' bizzât tek olmasına rağmen farklı farklı olur (çeşitlenir).Bazen de,bazı şartlar bir (müttehid) olmasına rağmen eserleri farklıdır.Güneş'in ışığına karşı duranda olduğu gibi.Güneş ışığı çamaşırcının yüzünü siyahlaştırır ama elbisesini ağartır,yine mumu yumuşatır ama çamuru kurutur.

Bu onların ikinci sözüdür.Bu birincisinden "ehven"dir. Çünkü burada zikredilen terettüp,illiyet "şüphe"sini hazırlamak için bir sebeptir.Oysa söylediklerine göre,burada delil olarak kabul edilebilecek bir şey yoktur.Çünkü bu hâdislerin fâilinin İlk Akıl veya Onuncu Akıl'dan daha yüksek Mebde'lerden bir başkası olmadığı nereden bilinmektedir? Yine feleksellerdeki gibi ögesellerin fâilinin de sayıca çoklaşmadığı nereden bilinmektedir? Yine bu aklın,ihtiyârla fâil olmayıp zâtı gereği mûcip olduğu nereden bilinmektedir? Bütün bu hükümlerin hiçbiri için delil yoktur.

Sonra onların,Yüce Tanrı'nın ihtiyârla fâil değil de

zatı gereği mûcip oluşu hakkında -tam olmamakla birlikte- delil diye ileri sürdüklerinin burada kesinlikle geçerliliği yoktur.

Sonra onların bu sözü kendi kâideleri̇nden birçoğunu nakzeder:

Bunlardan (-kendi kaidelerini nakzettiği yerlerden-):

Onların "Ağırın merkeze,hafifin çevreye doğru tabîî hareketi" sözü böyledir.Çünkü bu hareketin mebdei,yani fâili onların söylediğine göre Akıl'dır,yoksa hafif olanın veya ağır olanın tabiatı değildir.Çünkü onlar "aşağı" âlemdeki her hâdisin Akıl'dan olduğunu söylemişlerdir.Bu akıl onların fâili ve mebdeidir.

Bunlardan:

Onların,hareket ve tabîî meyilleri,tabîî,kasrî ve irâdî olarak ayırmaları.Bu takdirce "aşağı" cisimlerin hareket ve meyilleri,geçtiği üzere tabîî değildir,çünkü mebde'leri hareketlinin dışındadır.İki bakımla da kasrî değildir:Birinci bakım:Onlar kasrî hareketi,mebde'inin hareket edenden ayrı ve ondan vaz'da "mümtâz" olması olarak yorumladılar.Yine kasrî meyilde de böyledir.İkinci kayıt burada nefyedilmiştir,çünkü fiil için vaz' yoktur.İkinci bakım:Onlar iki kasrî meyilde ve harekette bu ikisinin tabîî meyil hilâfına olmalarını şart koşmuşlardır.O halde meyl tabîî olmazsa hareket kasrî olmaz.Özellikle cansızların hareketi kasrî meyille veya irâdî meyille değildir.Çünkü irâdî hareket mebde'in kasıt ve irâdesiyle olan harekettir.İrâdî meyil de böyledir.Oysa onlar nazarında mebde' muhtâr değil mûciptir.

Bunlardan:

Onların yargısına göre "her cismin bir tabîî yayılımı vardır,şu anlama olmak üzere ki,o cisim bu mekândan boşaltılırsa onun tabiatı gereği,orada varlığı kendisinin dışındaki her şeyi orada olmaktan engelleyen belirli bir mekânı vardır. Onu ancak kendisini bir zorlayıcı zorlarsa değiştirebilir.Eğer kendi dışından ona böyle bir zorlama vâki olursa,zorlanan yerine dönmek ister ve engel kaldırıldığında tabiatı gereği bu yerine döner".Buradaki "tenâkuz" bakımı şudur:Onun,bu mekânda hâsıl olmasının onun arazlarından olması.Oysa farzedilen,bütün arazların fâilinin Faʿâl Akıl olduğu idi.Öyleyse bu,(bu mekânda olmak),bu cismin tabiatının gerektirmesi olmaz.Aksi takdirde tek bir ma'lûlde iki müstakil illetin üstüste gelmesi gerekir, oysa bu muhaldir.

Üçüncü <u>fen</u>:

Onlar din ve mezhep sâhiplerine şöyle dediler:
"Sizin bütün hâdisleri Muhtâr Fâile isnâd etme düşüncenizden dolayı birtakım kötü işleri ve yadırganacak (müstebʿad) şeyleri de O'na atfetmeniz gerekir.Oysa bunu hiç bir akıllı söylemez ve kimse kabul etmez.İrâde taallukunun uygun olması için üzerine kudret terettüp edenin (makdûr) iki tarafa nisbetinin eşit olması gerekir ve iki taraftan birine taalluktan sonra her an değişip diğer tarafa taalluk etmesi mümkündür.Bu durumda bizim mümkünlere ilişkin kesin nazarî ve bedîhî bilgilerimizin kesinliği ortadan kalkar.Çünkü önümüzde yüksek dağlar,sağımızda çeşitli ağaçları olan bağlar ve bahçeler,solumuzda yeşillikler ve havuzlar,çiçekler ve şakayıklar,arkamızda yüksek sesli davullar ve borular ,tepemizde tâvus kuşları ve leylekler,altımızda sergiler ve yastıklar,bedenlerimizde çarpıntı-

lar ve bazı sesler bulunması,ancak bizim onlardan hiçbir şeyi görmememiz,işitmememiz ve onları algılamamamız mümkündür(câiz), çünkü Yüce Tanrı bizde onları bilmeyi yaratmamıştır.Parlak ışıkların ve yüksek ağaçların bulunması,ama Yüce Tanrı'nın bizim onları görmemizi irâde etmemesi câizdir,o halde bizde onları görmeyi yaratmaz.Yine önümüzde yüksek sesli çok büyük davulların bulunması (çalması) ama Yüce Tanrı'nın bizde onları duyma yaratmaması câizdir.Yine (Tanrı) çarşı-pazar ehlini hakîm filozof ve çarşı-pazar ehlinin kumaşlarını da felsefî kitaplar ve teolojik eserler kılabilir,yine evin kap-kacağını zâhid,'âbid ihtiyarlar,ve sinekleri güçlü delikanlılar vbg. sayılamayacak birçok şey haline getirebilir.Öyleyse biz,bütün bunların sahip oldukları bu "imkân"dan dolayı,ve bizim çarşıdan ve evden ayrı kaldığımızda bu şeylere Yüce Tanrı'nın irâdesinin taalluk etmesinin câiz olmasından dolayı "tam bilgi" ile bilemeyiz.Yine bizim bildiklerimiz içinde "bedîhî" olan bir şey yoktur.Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki,"nazar"la ne ilâhiyâtta ne de diğer alanlarda "yakîn" yoktur,hattâ önerme kurmak ta yoktur. Çünkü sizce,Yüce Tanrı'nın bizde -sebeplerinden sonra olsa bile- zarûrî şeyleri bilmeyi yaratmaması câizdir.Yine -doğru nazar'dan sonra olsa bile- neticeyi bilmeyi yaratmaması câizdir, aksine bizde onları bilmemeyi (cehl) yaratmıştır (yaratır).
O halde zihnimizde zarûretle veya nazardan sonra vâki olan (bulunan iki şey) birbirine bağlanamaz (meczûm),(-yani önerme kurulamaz-).Bu düşüncenin neticelerinin bozukluğunu ise açıklamaya bile ihtiyaç yoktur".

Buna cevap:

Sizin bize karşı ileri sürdüğünüz,aynen sizin için de

vârittir.Siz,zâtına nazaran mümkünün vukû bulması bakımından iki tarafın,vukû bulması ve vukû bulmamasının eşit olduğunu söylüyorsunuz.Bu iki taraftan hangisi vukû bulursa bir tercih ediciden dolayı vukû bulur.Oysa sebeplerin ve şartların varlığından ve engellerin kalkmasından (ibâret olan) tercih ediciler sayılamayacak kadar çoktur.O halde siz her hâdis için başlangıç bakımından (tarafından) sonsuz hazırlayıcılar olduğunu nasıl söylüyorsunuz ve bir kimsenin bunları tesbit edebileceğini nasıl tasavvur edebiliyorsunuz? Eğer böyle olsaydı "dağı görme"-nin vbg. söylenenlerin şartlarından hiç bir şey bir türlü,hiç bir zaman var olamazdı (mefkûd),ve biz de şuracıkta mevcut olan şu dağı,mevcut olmasına rağmen göremezdik.Öyleyse onun yokluğu hakkındaki bilgimiz yakînî olmaz,hattâ "birleştirilmiş" (meczûm) bile olamaz.Durum,sesi duymama ve zikredilen şeylerin duyum yokluğu durumunda da böyledir.Eğer oluş ve bozuluşu (kevn u fesâd),mebde'in yayılmasını ve istidâtların çokluğu hasebiyle çoklaşmasını câiz görürseniz,o halde,âdete aykırı olsa da,bilmediğimiz sebepler yüzünden çarşı-pazar adamının filozof ve erdemli kişiler olması câizdir (mümkündür).

Siz âdet-dışı oluşun mümkün olduğunu kabul ettiğinizi itirâf ediyorsunuz.O halde Mebde'den bu âdet-dışı olan yayılır (feyz),bu binlerce alışılmışa (aykırı olsa da) uzak bir şey değildir ve eğer bunun sebepleri gerçekleştiyse,kumaşların maddesinin "kumaş" sûretini soyunup "kitap" sûretini giyinmesi câizdir (mümkün),söz,sinekler ve kap-kacak konusunda da böyledir.

Yine siz,duyumun bazen yanıldığını da itirâf ediyorsunuz,ve sizin bunu itiraf etmemenize imkân da yoktur.Çünkü herkes bilir ki,yukarıdan inen bir damla doğru bir çizgi,yine dönen bir alev dâire şeklinde görünür,yine ırmak kenarında

ayakta duran ağaç suda baş aşağı görünür,göze yakın tutulan yüzük gibi küçük bir halka büyük bir dâire gibi görünür,oysa büyük bir halka uzaktan küçük görünür.Bunun örnekleri çoktur, bu yanılgılar inkâr edilemez.Öyleyse temeli duyumlarla idrâk olan bir bilgi yakînî bilgi olamaz.Çünkü duyumla algılanan bütün sûretlerde yanılma imkânı sâbittir.Yanılma imkânı olan bir şeyle ise yakîn hâsıl olmaz.Duyumla algılanan bir şey yakînî bilgi olmazsa da hiç bir şey yakînî bilgilerden olmaz, çünkü bilgilerin hepsi duyumla idrâkin dallarıdır (fer') ve duyumlara dayanmaktadır.Yakînî olmayana dayanan da,zarûretle, yakînî değildir.

Dedik ki, bütün bilgiler (ʿulûm) duyumlarla idrâkin dallarıdır,çünkü insan,tabiatının başlangıcında,doğduğunda bütün idrâklerden bomboştur (-tabula rasa-).Sonra o,cüz'îleri duyumlar.Cüz'îleri duyumla algılayarak cüz'îler arasındaki "müşâreket" ve "mübâyenet"leri farkeder,ayırır.Sıcaklığa sâhip olan fertleri tek tek duyumsadığı zaman onlar arasındaki "müşâreket"i,sıcaklığı soğuklukla birlikte duyumsadığı zaman ikisi arasındaki "mübâyenet"i farkeder.Bu cüz'îlerden küllî sûretleri çekip çıkarır ve bu çıkardığı küllî sûretlerin bir kısmını bir kısmına olumlu veya olumsuz olarak yükler.Bunu ya bedîhîlerde olduğu gibi aklının bedâhetiyle,veya tecrübe veya "işitme" (simâ') veya diğer nazarîlerde ve zarûrîlerde olduğu gibi nazar gibi başka şeylerin yardımıyla yapar.

Böylece açıkça ortaya çıktı ki,size de "ilzâm" vârittir ve sizin buradaki cevabınız bizim de cevabımızdır.

Bütüne cevap:

Bir şeyin nefsu'l-emr'de hâsıl olmamasının (ʿadem-i huṣûl)

imkânı,ve bu şeyin orada yokluğunun imkânı onu yakînî olarak bilmenin hâsıl olmasını nefyetmez.Bu ister Yüce Tanrı'nın bizde o şeyi yakînî bilme hâsıl etmesiyle olsun -ki doğrusu budur-,ister sizin zannettiğiniz gibi başka bir sebeple olsun, bu şeyi biz kesin olarak biliriz,ve,nakîzının mümkün olduğunu ve bu şey hakkında bilgimizin olmamasının da mümkün olduğunu bilmekle birlikte,bunu bilmekte tereddüt etmeyiz.Ben kesin olarak biliyorum ki,şu anda dokunduğum iki şey kalem ve kağıttır.Yine nefsu'l-emr'de bu ikisinin bana dokunan iki şey olmamasının mümkün olduğunu kesinlikle bilmekle birlikte kesinlikle biliyorum ki,böyle olmaması ihtimal dâhilinde değildir.Bunu inkâr eden doğruyu söylemeyendir ve onunla konuşmaya değmez. Hak ehlinin görüşüne göre bu cevap gâyet açıktır.Çünkü Yüce Tanrı'nın bir kulda,o kulun,diğer tarafın imkânını bilmesiyle birlikte mümkünün iki tarafından birinin yakînî bilgisini yaratması uzak bir şey değildir.Çünkü kulun bilgisinin başka bir bilginin doğmasında ve bir bilginin yok olmasında illiyet bakımından bir etkisi yoktur.Aksine "dolaysız" olarak (ibtidâen) yaratmasıyla her şey Yüce Tanrı'dandır.

Bilgilerin aklî öncüllere dayandığına inanan kimselere gelince,şu anda "şeyin yokluğu imkânı"nı bilen bir kimsenin durumunda onların düşüncesine "şüphe" ârız olur,çünkü o kimse şu anda onun varlığından nasıl emin olabilir?Bunun cevabı bizim anlattığımız şekildedir.

ONSEKİZİNCİ BAHİS

İNSÂNÎ NEFSİN MÜCERRET OLUP OLMADIĞI HAKKINDA

"Tecrîd"den kasıt mütehayyiz olmamak ve bir mekâna hulûl etmiş olmamaktır.Burada "nefs"in anlamının ve nefse ilişkin şeylerin anlamlarının açıklanması gerekir.

Diyoruz ki,onlar,felekler,bitkiler,hayvanlar ve insanlar için nefs kabul etmişlerdir ve son üç nefse"Yersel nefs" (arzî) adını vermişlerdir.Bu üçüne ve feleksel nefslere "nefs" adının verilmesinin <u>lâfzî iştirâk</u>le olduğunu sanmışlardır.Çünkü bu iki cins için (ḳabîl) bu ikisini belirtmek için uygun şümûllü bir kavram yoktur.

İmâm Râzî <u>İşârât Şerhi</u>'nde şöyle demiştir:(1)

Şeyh (İbn Sînâ) nazarında göksellere ve yersellere "nefs" sözcüğünün verilmesi (ıtlâḳ) salt iştirâkledir.Çünkü bir bakımla o "Göksel nefsin girdiği (yayıldığı) yere Bitkisel nefs giremez,ve tersi" şeklinde bir yorum yapmış ve bu yüzden "Göksel ve Yersel nefste üç tarz (uṣûl)..." demiştir,ama mutlak olarak "nefste" dememiştir.Buna dayanarak bu ikisini tanımlarken birbirinden ayırmışlar ve Yersel nefsi "Bilkuvve olarak hayat sâhibi âletsel tabîî cismin ilk kemâli" olarak tanımlamışlardır. "Kemâl"in anlamı"türü tamamlayan"dır.Bu da iki kısımdır.Çünkü ya onu zâtında tamamlar ve "ilk kemâl" diye adlandırılır,"yataksal sûret"(yatağın sûreti) gibi,veya onu sıfatında tamamlar ve "ikinci kemâl" diye adlandırılır,hareket,vaz' ve diğer sıfatlar gibi.İlk kemâl,türün,kendisine dayandığı şeydir.İkinci kemâl ise türe dayanır.O halde bizim "Cinsin kemâli" sözümüz birinci kayıtla ikinci kemâlleri dışta bırakır,"Cisim için"

(1)F.Râzî,<u>Şarḥ al-İşârât</u>,İstanbul,1290,s.178.

sözümüz mücerretleri ve arazları dışta bırakır,"tabîî" sözümüz yapay cisimlerin sûretlerini dışta bırakır,"âletsel" sözümüzden kasıt "cüzler"(eczâ') ve muhtelif "kuvve"(yeti)ler sâhibi olmasıdır,bunlar vâsıtasıyla ondan eserler sudûr eder ve bu sözümüz ögesellerin ve madenlerin sûretlerini dışta bırakır.Bu ikisinin sıcaklık,soğukluk ve ısıtma,soğutma gibi vbg. eserleri ve fiilleri zikrettiğimiz anlamda "âletler" değildir,tersine bu sûretlerin kendileridir."Bilkuvve hayat sâhibi" sözümüzden kasıt,ondan beslenme,büyüme,benzerini doğurma, idrâk,irâdî hareket etme ve konuşma (düşünme,nutk) gibi "hayat fiilleri"nin sâdır olmasının mümkün olmasıdır.

Bu kaydın faydasını açıklamak öncüle bir "temhîd" gerektirir:

Onlar arasında,her feleğin meyil,dönme ve çıkma bakımından özel (has) bir harekete ve bir tek nefse sâhip mi olduğu yoksa nefs "bütün felekler için küllîdir ve bütün felekleri bu nefs hareket ettirir,cüz'î felekler de bu nefsin âletleri" mesabesinde mi olduğu konusunda ihtilâf vardır.Meşhur olan birinci görüşe göre "âletsel" kaydı ile feleksel nefsler dışta kalır, oysa bu eklemeye ihtiyaç yoktur,fakat onlar bunların mutlak olarak -yâni iki görüşe göre de- tanımdan dışta kalmasını istemişlerdir.İkinci görüşe göre,bu kayıtla o dışta kalmaz,bu yüzden bu tanıma onu dışta bırakmak için bu kaydı eklemişlerdir, çünkü ancak bu eklemeyle o dışta kalabilir,çünkü "bilkuvve"den kasıt "fiil" mukâbili olan "imkân"dır.Öyleyse feleksel nefs, "cismin tabîî âletsel ilk kemâli" olsa bile ondan "hayat fiilleri" -yâni irâdî hareket ve idrâk- sürekli (dâimen) bilfiil hâsıl olursa olur,Yersel nefslerin aksine,çünkü yersel nefsler beslenme,büyüme,benzerini doğurma konusunda "sürekli" değildirler.

Bazı bilginler,tanımın,ikinci görüşe göre feleksel nefsi kapsadığını söylemiştir,çünkü bu nefs te cismin "tabîî âletsel ilk kemâli"dir ve ondan bazı "hayat fiilleri" çıkması mümkündür.Bu,tanımın özetidir.Onun bu sözü,onun,"kuvve" ve "imkân"dan,fiile de şâmil genel anlamı kastetmesine dayanmaktadır,fakat bu durumda "bilkuvve" ile yapılan kayıtlama (takyîd) esâsen bir faydası olmayan gereksiz bir şey olur.

Feleksel nefsin "sürekli idrâk ve harekete sâhip tabîî cismin ilk kemâli" olmasına gelince,iki tanıma göre de,ilk kemâlin anlamı söylenirken zikredildiği üzere "Mücerret olan insânî ve feleksel nefslerin cismin ilk kemâli olmaması","Cisim, zâtında,maddesi ve cisimsel ve türsel sûretiyle "tamam" olur, bundan sonra onun zâtının "tamam" olmasında başka bir şeye ihtiyacı yoktur" denerek geri çevrilir (red).Evet,bazı ülkelerin kemâllerinin yöneticisine (sultan) bağlı olduğu gibi insanın bazı kemâlleri de bu nefse bağlıdır.Bu iki tanım felekler için mücerret nefs kabul eden kimse için "toplayıcı"(câmiʿ) değildir,ama felekler için sadece <u>muntabıʿ</u> nefs kabul eden kimse için tamdır.

Eğer "İnsânî nefs tür olarak insan için ilk kemâldir, çünkü tanımından anlaşıldığı üzere ilk kemâl sadece türe nisbetle olur,yoksa herkes tarafından bilindiği ve gözlemlendiği üzere "insan"dan cisim olması anlaşılır" denirse biz şöyle deriz:"İnsan türü şu mahsûs cismin hakikatı ise durumunu biliyorsun.Eğer bu cisim başka bir şeye nazaran (maʿa) olursa "insan" hakîkî tür olmaz,tersine "itibârî mürekkep" olur,bu durumda da onun nefsi olmaz.Çünkü nefs hakîkî türler için vardır".

Mutlak olarak nefs tanımları içinde en yakını Ebû ʿAlî'nin <u>Şifâ</u>'sında verdiği tanımdır:"İrâdeyi yok edici bir vetîre

(süreç) üzere olmayan fiillerin sudûru için mebde' olan her şeyi biz nefs diye adlandırıyoruz".Bu tanımdan anlaşıldığı üzere nefs göksel ve yersel nefsler arasında "müşterek genel kavram"dır.Çünkü bir şey fiil ortaya çıkarabilir, ama bu fiiller ya tek vetîre üzere olmayabilir,bu mebde' yersel nefstir ve bu nebâtî veya hayvânî veya insânî olmaktan daha geneldir, bunlardan her biri, fiiller,yani çeşitli eserler için mebde'dir; veya mebde' bir tek vetîre üzere fiiller ortaya çıkarır,fakat bu süreçte irâdeyi yok etmez,tersine irâde vardır,bu feleksel nefstir ve bu kavram bu iki kısma şâmildir;veya esâsen fiillere kaynak değildir,veya fiillere kaynak olur ama bir tek vetîre üzere ve irâdeyi yok edici bir şekilde kaynak olur:

Ögelerin "sûret"i,madenlerin "sûret"i,beslenme kuvvesi,büyüme kuvvesi gibi.Bu kavram bu iki kısma şâmil olmaz.Bu ikisinden hiç biri nefs değildir.

Ümit edilir ki öğrencinin kendisi,burada fiillerinde "nefsin âleti" olarak söylenen "kuvve"leri düşünerek bulabilir, fakat burada kısaca bu kuvvelerin ayrıntısına işâret etmekte bir beis yoktur.Ancak bunu yaparken "Yersel nefsin kuvveleri" (yeti) konusunda sözü kısa tutacağız.Çünkü böyle yapmak konumuz için daha uygundur.

Diyoruz ki,onlar,eserlerinin keyfiyet ve halleri ikisinde farklı olsa da hayvan ve bitkilerin zâtlarında iştirâk ettikleri sekiz kuvve (yeti) kabul etmişlerdir.Biz burada sözü,bu yetilerin hayvanlardaki durumuna getirmek istiyoruz.Hayvanlardaki yetileri anladıktan sonra bitkilerdeki yetilerin durumunu anlamak daha kolay olacaktır.Bu yetilerin bazısı <u>şahsın</u> bekâsı ve olgunlaşması için,bazısı da <u>türün</u> bekâsı için gereklidir.

Birinci (türden olanlar,şahsın bekâsı için olanlar):

Çekici yeti (Câzibe):

Besinleri çekme gücüdür.Bu besinlerin hepsi veya bir kısmı,mide ağızdan daha yukarıda olsa da (?) ağızdan beslenenin midesine gider.Sonra oradan yavaş yavaş karaciğere gider. Burada dört hılt birbirinden ayrılır.Sonra hıltlar karaciğerden damarlara geçer ve her organa yarayışlı besin ayrılır.Sonra her organ bu oluşumdan kendine yarayışlı olanı alır.

Tutucu yeti (Mâsike):

Kilosa (kîlûsâ)(1) oluncaya kadar besini midede ve hıltlar ayrılıncaya ve her organa yarayışlı hale gelinceye kadar damarlarda tutan yeti.Bu,besin organa benzeyecek derecede değişime uğrayıncaya kadar damarlarda kalır ve sonra organa katılır.

Hazım yetisi (Hâzime):

Çekici yetinin çektiği ve Tutucu yetinin tuttuğu besinleri pişirip besini alanın bir parçası olmaya uygun hâle gelinceye kadar kıvâma erdirme yetisi.

Bu kıvâma erme,pişme ve olgunlaşma dört mertebede olur:

Birincisi midede olur.Burada besinlerin kaynamış "kişk" suyu gibi kıvam buluncaya ve "beyaz" oluncaya kadarki durumu.Bu faâliyet ağızda başlar,çünkü ağızın yüzeyi midenin yüzeyi gibidir. Bu aşamada besin "kilosa" diye adlandırılır.

İkincisi karaciğerde olur.Karaciğerde besin midede piştiği ve kıvam bulduğundan daha fazla kıvâm bulur.Bu aşamada besin "kimosa" diye adlandırılır.(2)

---

(1)Kilûs veya Keylus:Yemeklerin midede,sonra da bağırsaklarda ezildikten sonra aldığı hal,ki,lenf damarları tarafından emilmeye elverişlidir.Kelimenin aslı Yunancadır.F.Develliioğlu,<u>Osmanlıca Sözlük</u>.

(2)Kîmûs veya Keymûs:Yemeklerin midede ezildikten sonra aldığı hal.(age.

Üçüncüsü damarlarda olur.Hıltlar karaciğerden damarlara karışım olarak yayılır.Bu karışımın dış görünüşü kan rengindedir.Bu aşamada damarlarda,karaciğerde olduğundan daha fazla pişer,kıvâm bulur.

Dördüncüsü organlarda olur.Damarların ucundan organlara sızar.Bu aşamada da bir çeşit kıvam bulur.Burada organa,ondan bir parça olacak derecede birleşmeye müsâit oluncaya kadar oluşur, kıvam bulur.

Her hazım mertebesinde vucûdun dışarıya attığı bir artık söz konusudur:Birinci mertebede dışkı.Bağırsaklar yoluyla çıkar. En çok miktarda olan artık budur,bu yüzden yolu,diğer artıklara nazaran daha geniştir.İkinci mertebe için sidik.Mesâne yoluyla atılır.Sevdâ dalak yoluyla atılır.Safra "merâre" yoluyla atılır.Bunların ilki miktarca en çok olandır.Üçüncü mertebede buhar,ter,kir,saç,bit.Deri vasıtasıyla çıkar.Tükrük,balgam,gözyaşı,kulak kiri ve diğer bozuk kanlar,kusmuk,cerâhat,irin bulundukları yerlerden atılırlar.Dördüncü mertebede meni.

Burada,bu artıkların mebdei olan başka bir yeti vardır, bu da adıgeçen yetilerin dördüncüsüdür.Bu yeti Uzaklaştırma Yetisidir (Dafi'a).

Beslenme yetisi(Ġâẕiye):

Hazım yetisinde işlemleri bittikten sonra besinleri organlara ileten yeti.Bu durumda besin artık kendi sûretini kaybetmiştir.

Büyüme yetisi (Nâmiye):

Organın parçaları ile besinleri karıştıran yeti.Besin organa,organı üç boyutta geliştirmek için eklenir.Miktar ba-

kımından,bedenin tabiatı bedenin neresinin gelişmesini gerektiriyorsa bu yeti oraya bu besini ekler.Sonra çalışmadan kesilir.Biz "üç boyut" kaydını koyduk,çünkü bu kaydı koymazsak "semirme" de büyümeye girerdi.Oysa semirme,şişmanlama büyüme değildir.Çünkü büyüme yaşından sonra da şişmanlama olabilir.Oysa normal büyüme üç tarafta olur,tek tarafta değil.Boy uzaması çok aşırı olmaz.Bu kaydı "verem"den (şişme) dolayı olan büyümeyi dışta bırakmak için de koyuyoruz.Çünkü bu büyüme de "verem" sahibinin tabiatına uygun değildir.

Bu yetiler şahsın kendisinin normal boy ve genişlikte ve normal genişlikte olmak için ihtiyaç duyduğu yetilerdir.

Bir de türün bekâsı için ihtiyaç duyulan yetiler vardır. Bunlar iki yetidir.

Birincisi:Doğurucu yeti (Muvallida).Özellikle bu konuda aralarında ihtilâf bulunan iki görüşten birine göre,tohum birincinin türünden başka bir şahıs olur,çoğunlukla olduğu gibi, veya onun cinsinden olan başka bir şahıs olur,katır gibi,ve yine kurtla köpeğin birleşmesinden hâsıl olan yavru gibi.Birinci görüşe göre meni,cüzleri farklı mizâçları aynı olandır.İkinci görüşe göre cüzleri benzer istidâtları farklı olandır.

İkincisi:Sûret verici yeti (Musavvira).Rahimde bulunan bir yetidir.Hakikatte farklı bu cüzlere veya istidâtlara,kendisinden doğacak olanın bilfiil kendi benzeri olması için doğacak olana sûretler,yetiler,şekiller,büyüklükler verir.

Bu yetiler "tabîî yeti" diye adlandırılır.Çünkü birçok şey hakkında tabiat "kendisinden,irâdî olmayarak eser çıkan" hakkında kullanılır.Sonra bu yetilerde bitkiyle iştirâk halinde olan hayvanın kendisine has başka yetileri vardır.

Hayvanı bitkiden ayıran idrâk ve irâdî harekettir.Hayvanı bitkiden ayıran ve idrâk ve irâdî hareketin de kaynağı olan bir yeti vardır.Birincisinin kaynağı Müdrike Yetisidir, veya idrâk etmeye has olan yetilerdir.Bunların on tane olduğu söylenmiştir.Bunların beş tanesi zâhirî olanlarıdır,beş duyum denenler.Bunlar açıktır ve bilinmektedir,bu yüzden ayrıca açıklamaya gerek yoktur.

Beş tanesi de beyindedir (dimâğ).Bunlar da bâtınî duyumlardır.

Birincisi:

Hiss-i Müşterek.Dış duyumlarla algılanan duyusalların sûretlerinin bulunduğu yer.Beynin birinci karıncığının önünde bulunur.Beyin üç parçadır.Birinci parçası bu parçaların en büyüğüdür,sonra üçüncüsü gelir,ikincisi ise ikisini birbirine bağlayan birinciden üçüncüye,böcek,kurt görünümünde bir menfez gibidir.

İkincisi:

Hayâl.Hiss-i müşterekten duyusal sûretler kaybolduğu zaman bu sûretlerin izlerini koruyan yetidir.Bu yeti hiss-i müşterekin deposu gibidir.Yeri,beyinde birinci karıncığın arkasıdır.

Üçüncüsü:

Vehim.Duyusallarda olan cüz'î akılsal (maânî) sûretlerin izlerinin bulunduğu yer.Duyumlama esnâsında Amr'ın algı-

ladığı Zeyd'in dostluğu gibi.Yine hayvanların duyumlama esnâsında kurdun düşmanlığını algılaması gibi.Yeri beynin ikinci karıncığının arkasıdır.

Dördüncüsü:

Hâfıza.Vehmin idrâk ettiği sûretleri koruma yetisidir. Bu yeti,hiss-i müşterek için Hayâl neyse,onun gibi depo mesâbesindedir.Yeri beynin üçüncü karıncığının önüdür.

Beşincisi:

Mutaṣarrıfa.Zâhirî duyumlarla alınan duyusal sûretlerde ve oradan alınan cüz'î sûretlerde tasarrufta bulunan yetidir. Hatta arı ma'kûl sûretlerde de tasarrufta bulunur.Ma'kûl sûretlerin bir kısmını bir kısmıyla birleştirir (terkîp) ve bir kısmını bir kısmından ayırır (taḥlîl).İki kanatlı at ve başsız vücut tasavvuru,dostunu düşman,düşmanını dost gibi tasavvur etmek gibi.Bu yeti uyku halinde ve uyanıklık halinde faaliyetten kesilmez.Bu yetiyi kullanan Akıl olursa bu yeti "Müfekkire",eğer bu yetiyi kullanan Vehim olursa bu yeti "Mütehayyile" diye adlandırılır.Yeri,orada tasarrufta bulunana benzetildiğinden dolayı ikinci karıncığın önüdür.

İkincinin (-irâdî hareket-) kaynağına gelince,bu yeti de ya fâil yetidir veya bâis yetidir.İkincisi nefretsel (nüzûî) ve arzusal,isteksel (şevḳî) diye adlandırılır.Hareket sahibinin ulaşmayı tahayyül ettiği şey faydalı olup ona ulaşmak için harekete neden olursa şehevî diye adlandırılır,eğer zararlı olur da ondan kaçmak için harekete neden olursa gazabî (gaḍabî) diye adlandırılır.

Nefs önce hareketi bu iki bakımdan biriyle tahayyül eder,sonra onu arzu eder,sonra irâde eder,sonra sinirleri

hareketin kaynağına bir defa uzatır,elin "tutma" hareketinde olduğu gibi,sonra onu bu yönden başka yöne gönderir,elin "bırakma" hareketinde olduğu gibi.Böylece bu ikisinden her biri için bir hareket ortaya çıkar.Bu,hayvanların ihtiyârî hareketlerinin dört kaynağıdır.Sinirlerin "uzatma" ve "bırakma"sının kendisinden dolayı olduğu bu yetinin adı Muharrike (Harekete geçirme) Yetisidir.Hayvana has olan bu yetiler,onların,belirleme için hayvan nefsine nisbet edilmesiyle veya insan nefsine nisbet edilmesiyle "nefsânî" diye adlandırılırlar.Çünkü bu yetiler insanda,insan dışındaki hayvanlarda olduğundan daha olgundur.

Bu söylenenler,onların nebâtî ve hayvânî yetiler hakkında söylediklerinin özeti ve kısaca anlatımıdır.

Onlar, zikredilen bakımla bu yetilerin etkilerinin (âsâr) ve fiillerinin sayıca çoklaşması lehine çıkarım yapmışlardır: Beslenme,büyüme,çekme,tutma (imsâk),hareket ve idrâk gibi.Bunların kaynağının ve fâilinin hayvânî ve nebâtî sûret gibi,veya başka,ama,tek olan bir yeti gibi tek olduğunu câiz görmemişler ve bu yetilerden her birinin fâil olduğunu kabul etmişlerdir. Onların,kendilerinin,bozuk olsa da -imkânsız olan- "Bir'den ancak bir çıkar" ilkesine dayanarak onların sözleri reddedilir. Çünkü bütün bakımlardan Bir olanda nebâtî ve hayvânî sûret ve bu ikisinin diğer yetileri bulunmaktadır.Oysa bu onların söylediklerine uymamaktadır.Çünkü bunlar,kendileri için sayılamayacak kadar çok sayıda istidâtlar ve âletler bulunan ve mahallere hulûl etmiş olan bölünebilen,kendilerine "zâit" varlıkla hâdis olmuş olan mümkün mevcutlardır.

Sonra birçok bakımı bulunan böyle bir Bir'den çok olanın çıkmasının imkânsızlığı nereden gerekmektedir?Bu temel ilke doğru olsa bile Bir'den ancak şàhsen (bi'ş-şahs) bir olanın çıkacağına delâlet eder,çünkü bu yetilerden her birinden çıkan,birçok fertlerdir,bunlar çekme (cezb),tutma ve bu ikisinin dışındaki yetilerin fertleri mâhiyetçe bir (aynı,müttehid) olsa bile onların bazısından mâhiyetçe farklı şeyler çıkmaktadır:Hayâl ve Vehim gibi.Bu ikisinin kendilerine muntabı' olan sûretleri korumaları,tutmaları,o ikisinin bu sûretleri idrâk etmeksizin düşünülemez.Yine kendisinden "terkip" ve "tahlil" sâdır olan Mütehayyile gibi.

Sonra filozoflar burada,kendi ilkelerini nefyeden şeyler söylemektedirler.Çünkü onlar,bu âlemdeki her hâdisin mebdeinin ve fâilinin Faâl Akıl olduğunu söylemektedirler.Buna rağmen onların İlk Ma'lûl'den,daha önce geçtiği üzere,üç şeyin çıkmasını câiz görmeleri,yine Onuncu Ma'lûl'den sonsuz şeylerin çıkmasını câiz görmeleri,yine sonsuz şartlar ve istidâtlarla iç içe olmasına ve çoklaşmış yönlerle belirlenmiş olmasına rağmen Bir'den iki şeyin çıkmasını câiz görmemeleri tuhaftır. Bunun, erdemli ve akıllı kişilerce nasıl kabul edildiğini anlamıyorum.

Bu söylediklerimiz açıklama kabîlinden şeylerdi.

Şimdi bu bahsi ortaya koymamızın asıl sebebine dönelim.

Biz diyoruz ki,onlar insan Nefs-i Nâtıkası'nın birçok bakımdan mücerret olduğu hakkında çıkarım yapmışlardır.Bu çıkarımların bazısı nefsin beden olmadığına,bedenin parçası da (cüzü) olmadığına ve mizâç ta olmadığına delâlet eder,bazısı

da mutlak olarak cisim ve cismânî olmadığına delâlet eder.

Onların buradaki delilleri iki gruptur.
Birinci gruba dâhil delilleri üç tanedir.(1)

Birincisi:

Nefs uyku halinde ve sarhoşluk halinde bile kendi zâtından gaflet etmez. Bu yüzden, uyuyan bir kimseye özel adıyla seslenildiği zaman, yine ona vurmak gibi veya ateş gibi acı veren bir şey yaklaştırıldığı zaman uyanır. O, bu yaklaştırılan şeyi algılamazsa ve geri çekilmezse o kimse ölüdür. Eğer yaklaştırılan şeyi idrâk ediyorsa ve onun kendisine acı vereceğini algılıyorsa, o kimsenin, kendisine acı veren şeyin kendisine ulaşmasından ve değmesinden önce zâtını biliyor olması gerekir. Çünkü bir şeyin bir şeye nisbetinin bilgisi, birbirine nisbeti olan bu iki şeyi bilmeksizin muhaldir. O halde nefs bedeninden ve bedenin parçalarından ve mizâcından bütünüyle habersizdir. Bedenin yetilerinden ve bedene hulûl etmiş olan arazlardan habersizdir. Bu şöylece de açığa çıkar: Akıl ve mizâç bakımından sağlam olan bir kimse düşünelim. Bu kimse bedeninin parçalarını görmeyecek ve bu parçalara dokunmayacak şekilde sıcak olmayan soğuk ta olmayan bir havada asılı olsun. Bu durumda bu kimse bedeninin "dış"ından (ẓavâhir) habersiz olur, çünkü "dış" ya görme ile veya dokunma ile algılanır. Oysa bu kimse burada bu ikisinden "ḫâlî" farzedilmişti. "İç"inden de (bâṭın) habersiz olur, çünkü bu ancak teşrîh ile bilinir, oysa bu, yaratılışın başlangıcında sözkonusu değildir. Halbuki bu kimse zâtından habersiz olmaz. O halde nefsin bedeninin aynı olmadığı, ondan bir parça da olmadığı, bedenin mizâcı da olmadığı, duyumlarından ve yetilerinden bir şey de olmadığı sâbit olmuştur.

---

(1) Bu deliller için bkz. İbn Sînâ, <u>İşârât..</u>, M. Şehâbî neşri, Tahran 1339, s.89, 133-134.

nefs fiillerinde kuvvetlenir.İhtiyarlık yaşlarında insanın bedensel âletlerinin (duyumlarının) azalmasına ve çökmesine mukâbil düşünme gücü kuvvetlenir.

Eğer "Bu söylediğiniz,insanın son derece ihtiyarladığında çocuklaşmasına ve bunamasına aykırıdır,o halde onun idrâki zayıflamaktadır,öyleyse âletin bozulmasıyla düşünme gücü de bozulur,bu da insanın nefsinin bedene hulûl etmiş olduğuna delâlet eder" denirse biz şöyle deriz:"Bu kabul edilmez, âletin bozulmasıyla düşünmenin bozulması esâsen fâilin âlete hulûl ettiğini göstermez.Çünkü tersine âletin zayıflığına rağmen aklın ve gücünün artması fâilin cisme (bedene) hulûl etmediğine delâlet eder".

Buna itiraz:

Nefsin,fâilin,kendisiyle kâim olduğu cismin i'tidâlinden bir "had"(sınır) ve fiilin kemâlinde bir şart olması niçin câiz olmasın?Bu hadde "zâit" olanın da ya ona bir etkisi bulunmaz veya bu zâit olan aklı kemâlinde etkiler,ona olumsuz etkisi bulunur.Eksiklik ise sadece bu "zâit" olan üzerinde gerçekleşirdi,bu durumda akıl bu eksikliğe rağmen ya "durumu üzere" olurdu veya "daha tam" olurdu.Eksiklik bu "had"den daha fazla olursa akıl ihtiyarlığın sonunda olduğu gibi "daha eksik" olurdu.Bizim bu söylediğimizle şu söylenen de savuşturulmuş olur: Bu haddin bekâsı,fiilin durumu üzere bekâsını gerektirir,yoksa cismin eksikliği durumunda artmasını(izdiyâd) değil.Oysa çıkarım geçtiği üzere bu "artma"ya bağlıdır,yoksa eksiklik (ihtilâl) yokluğuna bağlı değildir.

Üçüncüsü:

Eğer nefs beden olsaydı veya bedende olsaydı, yıllar önce mevcut olan şahıs şu andaki mevcut olan şahıs olmazdı. Tâlî geçersizdir, çünkü herkes zarûretle bilir ki, yüz sene önce doğmuş bile olsa o şahıs o şahıstır.

Buradaki mülâzemet: Beden, beden hallerinin değişmesi ile sürekli değişmektedir. Öyleyse uzun sürede, önceki beden bütünüyle yok olur, bu yok olanın yerine benzeri hâsıl olur. Eğer bu beden yok olursa, arazın mahalsiz bâkî kalmasının ve arazın başka bir mahalle intikâlinin imkânsızlığı yüzünden, zarûretle bütün yetileri ve arazlarıyla yok olur.

Eğer, "Bu söylenen tam olurdu, eğer hallerin değişmesi (tahallül) bedenin bütün parçalarına ârız olsaydı. Oysa bu kabul edilmez, çünkü bedenin bazı aslî parçalarının, şahıs devam ettiği sürece bâkî kalması mümkündür. O halde bu parçalar nefstir veya nefsin mahallidir" denirse, biz, "Bedenin, et vs. den her önemli (asıl unsur) parçaları mâhiyetçe benzerdir (müteşâbih), bu parçalardan her biri hakkında câiz olan diğeri hakkında da câizdir. O halde diğer bazısına değil de belli bazısına değişme ârız olursa bu, tercih edicisiz tercih olur" deriz.

Buna itiraz:

Eğer mâhiyet benzer ise onlardan biri hakkında câiz olan şeyin başka biri hakkında da câiz olması gerekir. Ama onlardan biri hakkında <u>vâki'</u> olanın diğeri hakkında vâki olması gerekmez. Tercih edicisiz tercihi kabul etmiyoruz. Bazısının değil de, değişmesi câiz olan bazısının Muhtâr'ın tercih etmesi ile -ki doğrusu budur- veya diğer mümkünlerde olduğu gibi başka bir sebeple değişmesi niçin câiz olmasın?

İkinci grup deliller de iki gruptur.Bir grup cisim ve cismânî olmadığına,bir grup ta cismânî olmadığına delâlet eder ve bu delil eğer cisim olmadığına delâlet eden delile eklenirse istenenin tamamına delâlet eden bir delil olur.

Birinci grupta da üç delil vardır.

Birinci delil:

Nefsin,cisim için veya cismânî olan için sübûtu imkânsız olan ârızları ve halleri vardır.Eğer böyle ise nefs ne cisimdir ne de cismânîdir.

Büyük önerme açıktır.Küçük önermenin açıklaması birkaç bakımladır:

Birinci bakım:

Nefs,vaz' bakımından ayrı (mütebâyin) kısımlara bölünemeyen şeylerin hulûl ettiği yerdir.Bölünemeyenin cisim olana veya cismânî olana hulûlü imkânsızdır.

Birinci öncülün açıklaması:Makûllerin nefste olması.Ma'kûller nefstedir ve ma'kûllerden olan şeyler bölünme kabul etmez.Aksi takdirde her ma'kûl sonsuz parçalardan mürekkep olurdu.O halde sonsuz şeylerin bir defada düşünülmesi gerekeceğinden onun düşünülmesi imkânsız olurdu.Bunun imkânsızlığı ise açıktır.Eğer bu kabul edilseydi istenen hâsıl olurdu,çünkü her sonlu çokluk olan yerde birlikten (vahdet) bir şey vardır,çünkü çokluk birlerden mürekkeptir.Öyleyse nefsin Bir'i düşünmesi bölünmezin oraya hulûlüdür.

İkinci öncülün açıklaması:Cisim ve cismânî olanın her ikisi de bölünür.Mahallin bölünür olması o mahalle hulûl edenin bölünür olmasını gerektirir.O halde bu ikisinden birine bölünmezin hululü imkânsız olur.Cismin bölünmesi açıktır.Cismânî olanın

bölünmesine gelince:Mahallinin bölünür olmasına rağmen cisme hulûl eden bölünmez olsaydı ya bütünüyle mahallinin parçalarının her birine hulûl etmiş olurdu,bu durumda ise sonsuz mahallere hulûl etmiş olurdu,bununsa geçersizliği açıktır,veyahut ta mahallin parçalarının hiç birine hulûl etmiş olmazdı,bu durumda da esâsen oraya hulûl etmiş olmaz,bu ise farzedilene aykırıdır. Mahallin parçalarının bazısına değil de bazısına hulûl etmiş olması durumunda da hulûl edenin mahalli farzedildiği üzere bütün değil o "bir kısım" (bazı parçalar) olur.Sonra bu "bir kısım" bölünmez ise hulûl eden,cisme hulûl etmiş olmaz.Çünkü bölünmeyen cisim olmaz.Cisme hulûl etmiş olduğu farzolunursa bu başta farzedilene aykırı olur.Eğer bu "bir kısım" bölünür ise sözü ona,ve o mahalle hulûl edenin bütün parçalarına mı yoksa o parçalardan birine mi..vd.hulûlüne naklederiz.Böylece bölünmezin cisim olana ve cismânî olana hulûl etmesinin imkânsızlığı ortaya çıkar.

Bu bakıma itiraz:

Bu bakım,düşünmenin,düşünülenin,düşünenin zâtına hulûl etmesi olduğuna dayanmaktadır.Oysa bu kabul edilmez.Bilâkis düşünme,şeyin,hulûl etmeksizin ve sûretin irtisâmı sözkonusu olmaksızın düşünende inkişâfıdır(açığa çıkma,açılma)."Hulûl" kabul edilse bile,onun bir âleti olması câiz olduğundan düşünenin (ʿâkıl) zâtına hulûl ettiğini kabul etmeyiz,bu durumda da bu âlette inkişâf eder.Hangi takdirce olursa olsun,bölünmezin nefse hulûlü gerekmez.

Yine onların "mahallin bölünürlüğünden,oraya hulûl edenin bölünür olması" gerektiğini açıklarken söyledikleri birçok şeyle çelişir durumdadır (menḳuḍ):Mesela "nokta","birlik","babalık" vbg.izâfetler gibi.Bütün bunlar onlar nazarında bölünme kabul

etmeyen mevcut şeylerdir.Nokta ve birliğin bölünme kabul etmediğinde şüphe yoktur.İzâfetlere gelince,çünkü "babalık"ın yarısının babanın yarısında olduğunu söylemek doğru değildir. Halbuki toplamın mahalleri bölünebilir şeylerdir,bu açıktır.

Onların bazısı bu nakza şöyle cevap vermiştir:İddia edilen,mahallin bölünebilirliğinin mahalle hulûl edenin bölünmesini mutlak olarak gerektirdiği değildir,bilâkis vaz'ı bölünme kabul edenin,bu bölünmeyi kabul etmesi bakımından "bu" olmasıyla bu şeyin hulûl ettiği mahallin bölünmesidir,tıpkı miktarın veya hareketin veya siyahlığın,kendisine hulûl ettiği cisim gibi. Vaz'da ayrık olmayan cinsine ve faslına veya maddesine ve sûretine bölünen cisim gibi parçalarına bölünen mahalle gelince, burada vaz'da ayrık parçalara bölünen mahal yoktur,vaz'da ayrık parçalara bölünen mahalle hulûl eden,bu mahalle,bu mahal olması bakımından hulûl etmez,bilâkis başka bir tabiata bitişik olması bakımından oraya hulûl eder.Çizgi gibi,ki,çizginin bölünebilir olması yüzünden oraya hulûl etmiş olan nokta bölünebilir olmaz,çünkü nokta çizgiye onun çizgi olması bakımından hulûl etmez,tersine onun sonlu olması bakımından oraya hulûl etmiştir.Yine baba gibi ki,"babalık"babaya onun o şahıs olması bakımından hulûl etmiş değildir,tersine ondan başka bir şahıs doğmuş olması bakımından hulûl etmiştir.Yine parçalar gibi ki, birlik onlara onların parça olmaları bakımından hulûl etmemiştir,bilâkis onların toplam (mecmû') olmaları bakımından onlara hulûl etmiştir.Öyleyse amaç "mahallin bölünmesinin o olması bakımından oraya hulûl edenin bölünmesini gerektirir" olmasıdır.O halde bu şekilde söylenmekle nakz geri çevrilmez.

Buraya bakalım:

Çünkü eğer,o,nakzda,mahal olmaklıkta diğer bir tabiatın

-meselâ "sonlu olmak"(intihâ') gibi- etkisi olduğunu kastederse böyle değildir,çünkü nokta çizgiye hulûl etmiştir,yoksa çizginin toplamına değil.Sonluluk ile,mahalline hulûl edenin hulûl etmesinin şartı olması kastedilirse bu kabul edilir,fakat bunun bir faydası yoktur,çünkü siyahlık,beyazlık vbg. her hâdisin hulûl etmesi,mahallin,bu,oraya hulûl edecek olanı kabul etmek için hazırlıklı kılan şartlarla zâten şartlanmıştır (meşrûṭ).Öyleyse mahallin bölünmesi oraya hulûl etmiş olan hâdislerin bölünmesini gerektirmez.Öyleyse nefsin bölünmesi,oraya hulûl etmiş olan hâdis bilginin bölünmesini gerektirmez.Onun "birlik" hakkındaki sözünün ise konuyla ilgisi yoktur.Çünkü "birlik",o olması bakımından şeye hulûl eder,yoksa başka bir şeyin parçası olması bakımından veya toplam olması bakımından değil.Birlik,Zeyd'in toplam olmasından veya toplamın parçası olmasından kat-ı nazar Zeyd hakkında sâbittir,hattâ parçalarının toplamı değil de basit olsa o bir olmaz.

Başka bazı kimseler de bu nakza şöyle cevap vermiştir:

İddia edilen,yani hulûl edenin hulûlü "sereyânî"[1] olursa mahallin bölünmesi hulûl edenin bölünmesini gerektirir.Oysa nakzdaki hulûl "sereyânî" değildir,bu durumda nakzla cevap verilmiş olmaz.Bu söylenen şöyle denerek reddedilir:Eğer mahallinin bölünmesi hulûl edenin bölünmesini gerektirmeyen bir hulûl

---

(1) al-Hulul al-sarayani:İki cismin birleşmesinden ibarettir,öyle ki bu ikisinden birine işaret etmek diğerine işaret etmek olur.Gül suyunun güldeki hululü gibi.Sereyan eden "hulul eden",kendisine sereyan olunan "mahal" diye adlandırılır".

"al-hulul al-civarı:İki cisimden birinin diğerine zarf olmasından ibarettir.Suyun testiye hululü gibi".(Cürcani,Ta'rifat,İstanbul,1327,s.63-64).

çeşidi kabul edilirse (isbât) bu durumda,bölünmeyenin nefste hulûlü bu çeşitten olur ve bu durumda mahallin bölünmesi hulûl edenin bölünmesini gerektirmez.Yine onların,hulûlün,kendisine olduğu nefsin bölünmez olduğunu açıklarken söyledikleri eğer tam olsaydı,nefse hulûl eden cismânî şeylerin bölünmez olduğuna delâlet ederdi,çünkü şöyle denmişti:"Duyusal algılananlar duyulara hulûl eder,bu algılananlardan olan da bölünebilen şeylerden değildir.Aksi takdirde her algılanan bir defada algılanmayı imkânsız kılacak olan sonsuz parçalardan mürekkep olurdu,bu durumda da onu bir defada algılamak imkânsız olurdu".Bunun mümkün olacağı kabul edilse bile istenen hâsıl olmuştur.Öyleyse duyuların "bir"i algılaması ve duyuların cismânî yetiler olduğu sâbit olmuştur.Böylece bu,tam olsaydı nefsin cisim veya cismânî olmadığını ispât edecek olan delili geçersiz kılmıştır.O halde bu delile göre nefsin uzamlı atom (cevher-i ferd) olması ihtimâli bulunduğundan dolayı mücerret olması gerekmez.Oysa onlar bu konuda söylediklerini atomun (cüz' lâ yetecezzâ) geçersizliği üzerine kurmuşlardır ve bu konudaki sözleri de atomun nefyine dayalıdır.

İkinci bakım:

Nefsin ârızı mücerret olur.Cismin ve cismânînin ârızının mücerret olması imkânsızdır.

Birincinin açıklaması:Küllî kavram nefse hulûl eder.Küllî kavram muhtelif fertler arasında nicelik,nitelik,"eyn"(yer) ve vaz' vbg. şeyler arasında müşterektir.Eğer o mücerret olmasaydı bu iştirâk düşünülemezdi,çünkü bu durumda o maddî ilişiklerden (levâhık) olur ve özel "nicelik","özel nitelik","özel yer" vbg. maddî ilişik olur ve kendisi için bu özel arazlar bulunmayanla çakışmaz ve bu durumda da iştirâk vâki olmaz ve onun bir fertle mutâbakatı imkânsız olurdu.

İkincinin açıklaması:Her cisim ve cismânî olan,zorunlu olarak,mücerret için gerçekleşmesi imkânsız olan bu arazlara sâhiptir.Mahallin bu arazlarla belirlenmesi bu mahalle hulûl edenin de bu arazlarla belirlenmesini gerektirir.

Buna itiraz:

Bu da birinci bakım gibi,bilginin,bilinenin mâhiyetinin nefste intıbâına dayanır.Oysa bu kabul edilmez.Bu kabul edilse bile muntabı' olan küllî anlamın (mânâ) sûretidir,kendisi değildir.Gerçek atla at resminin sûretlerinde olduğu gibi,ki, sûret ile sûret sahibinin hükümlerde (aḥkâm) ve lâzımlarda çakışması gerekmez.O halde sûret sahibinin müşterek olmasına rağmen sûretin müşterek olmaması câizdir,ve yine sûretin birtakım arazlarla sıfatlanmış olmasına rağmen sûret sâhibinin bu arazlarla sıfatlanmış olmaması câizdir.Sûretin bu arazlarla sıfatlanması kabul edilse bile bu,onun mahalli tarafından olmasını gerektirirdi.O halde bu arazlardan mücerret olması ve zâtları gereği müşterek olması câiz olur.

Üçüncü bakım:

Nefsin sonsuz fiillere gücü yeter.Oysa cisim olanın ve cismânî olanın sonsuz fiillere gücünün yetmesi imkânsızdır.

Birincinin açıklaması:Nefs sonsuz sayıları,şekilleri ve bu ikisinin derecelerini düşünür.

İkincinin açıklaması:Yerinde geçtiği üzere cismânî yetilerin şiddet bakımından zaman bakımından ve sayı bakımından sonsuz eserlere gücü yetmez.

Buna itiraz:

Biz,değil sonsuza gücü yetmek,nefsin esâsen fiil yetisi bulunduğunu kabul etmiyoruz.Her şeyin fâili Yüce Tanrı'dır.Bu kabul edilse bile,onların,nefsin fiile gücü yettiğini açıklarken söyledikleri bozuktur.Çünkü düşünme fiil (etki) değil edilgidir (infi'âl).Sizin,iddianızı ve açıklamanızı "etki" ve "edilgi"yi (fiil ve infi'âl) içine alacak şekilde genelleştirmeniz sizin lehinize değildir.Çünkü "Cismânî yetilerin sonsuz edilgilere gücü yetmez" sözünün geçersizliği açıktır.Yüksek Mebde'lerden kemâlleri kabul etmek için feleksel muntabı' nefslerin edilgisi ve ögelerin heyûlâsının Mebde-i Feyyâz'dan sûretleri ve arazları kabul etmek için edilgisi,bu ikisi devamlıdır (sonsuz).

Eğer siz,nefslerin düşünmelerinin,sonrasını kendisinden sonra bir başkasının düşünemeyeceği bir sınıra ulaşmayacağını kastediyorsanız bu kabul edilir.Fakat bunun cismânî yetilerde imkânsız olduğunu kabul etmeyiz.Yine sizin,cismânî yetilerin sonsuza güçlerinin yetmeyeceği hakkında söylediklerinizin bozukluğu yerinde açıklanmıştır.Bu bakımların en açığı,kendilerinden sonsuz cüz'î hareket verme ve irâdelerin çıkmasına rağmen cismânî yetiler olan feleksel nefslerle yapılmış olan nakzdır.

Dördüncü bakım:

Nefs,zâtını,idrâk etmesini ve âletlerini idrâk eder.

Buna itiraz:

İkinci öncül zarûrî ve delilli değildir.Nefsin cisim ve cismânî oluşuna inanan bir kimse bunu nasıl kabul eder?Bu doğru olursa vahşî hayvanlar da mücerret nefslere sahip olurlar.Oysa filozoflar bunu kabul etmezler.

Beşinci bakım:

Zihine fiillerini tekrar etmek yüzünden yorgunluk ve zayıflık gelmez.Bilâkis sürekli düşünme onu güçlendirir ve düşünme bu sürekli antrenmanla daha da güçlenir.Oysa cisim ve cismânî olanlar fiillerini tekrar etmekten yorulurlar ve zayıflarlar.

Buna itiraz:

Hepsi cismânî olmakla birlikte düşünme yetisinin diğer yeti türlerinin aksine olması câizdir.Öyleyse bunlardan bazısının "yorgunluk"la (bıkkınlık,kelâl) belirlemesi bulunması ve bazısının bulunmaması delile zarar vermez.Eğer "Bu kıyas kötüdür" denirse biz şöyle deriz:"Büyük önermenin küllîliği kabul edilmez.Nefsin cisim veya cismânî olduğunu kabul eden bir kimse bunu kabul etmez.Nasıl kabul eder ki,adale ve sinirlerde, bir eyleme başlamadan önce bu eylemi güçleştiren bir sertlik bulunur,bu sertlik hareket etmek suretiyle ısındıktan sonra yumuşar ve azalır.Böylece kişi hareket ve eylem için daha güçlü olur.

Altıncı bakım:

Nefs kuvvetli şeyleri algıladıktan sonra zayıf şeyleri de algılayabilir.Oysa cismânî yetiler böyle değildir.Görme yetisi Güneş'in cirmine (kursuna) baktıktan sonra yeşil şeyleri algılayamaz.Tat alma yetisi çok tatlı bir şeyi algıladıktan sonra daha az tatlı olanı algılayamaz.

Yedinci bakım:

Nefse,birbirini yok etmeden birçok sûret gelebilir.Oysa

cisim ve cismânî olan böyle değildir.Meselâ duvar üstüne çizilmiş bir at resmi silinmeden onun yerine bir başka resim yapmak mümkün değildir.

Bu ikisine itiraz:

Sonuncusunun Hayâl ve Müfekkire ve bu ikisinin dışındakilerle "nakz" olmasının (intiḳâḍ) açığa çıkmasıyla bu itiraz Beşinci bakımda geçen gibidir.

Sekizinci bakım:

Nefse,aynı zamanda,birlikte iki zıt mâhiyet düşebilir. Oysa cisim ve cismânî olanda böyle değildir.

Önce küçük önermeye bakalım:Nefs iki zıt arasında bir nisbetle hüküm verir.İki şey arasında bir nisbetle hüküm vermek için o iki şeyi bilmek zorunludur.Bir şeyi bilmenin anlamı o şeyin mâhiyetinin bilende intıbâından başka bir şey değildir.

Büyük önermeye gelince:Cisimde ve cismânî olanda iki zıt olanın birleşmesinin imkânsızlığı açıktır.

Buna itiraz:

Bu da bilginin,intıbâ' olmasına dayanmaktadır ve bunun durumunu da sen daha önce geçtiği üzere biliyorsun.Bu kabul edilse bile zihnî varlığın ve hâricî varlığın bir arada bulunmasının (ictimâʿ) imkânsızlığında iştirâkini ve bunun mümkün olduğunu kabul etmeyiz.Bu,bu grubun bu "bakım"lardan her birini,ileri sürülenin temeli (asl) için her birine delil yapma alışkanlığından ileri gelir.

İkinci delil:

İnsan bâtınî ve zâhirî duyumlarla duyumladıkları üstüne hükümler verir.Tıpkı şu görülen ve şu tahayyül edilen hakkında "acı" veya "tatlı","sıcak" veya "soğuk","sert" veya "yumuşak" diye hüküm vermesi gibi,ve şu işitilenin ve şu vehmedilenin "hoş" olması veya "kötü" olması ile veya tersi ile hükmetmesi gibi. Bu şekilde hüküm verdiği gibi sırf ma'kûller üzerine de hüküm verir:Varlığı Vâcip olanın tek olduğuna hükmetmesi gibi.O halde insanda,zorunlu olarak,bütün bu şeyleri idrâk eden bir şey bulunmalıdır.Biz zarûretle biliyoruz ki,bu tür idrâklerin tümünü hâsıl eden o kimsenin kendisinde bulunan bir cisim değildir,veya cismânî bir şey değildir.Öyleyse bu şeyleri idrâk eden ve bazısını bazısına yüklem yapan,ne cisim ne de cismânî olmayan bir şeydir.İstenen de budur.

Buna itiraz:

Nefsin cisim veya cismânî olduğuna inanan biri,iddia edilen bu zarûreti kabul etmez.Zâten tartışılan da cisim ve cismânî olmayan için bu idrâklerin husûl bulup bulmamasından başka bir şey değildir.O halde burada "cisim"e dayalı delil getirmek tam olmaz.

Üçüncü delil:

Eğer nefs cisim veya cismânî olsaydı bir kimsenin aynı anda ve aynı bakımdan bir şeyi hem "bilen" hem de "bilmeyen" olması gerekirdi.Oysa bu zarûretle muhaldir.

Buradaki mülâzemet:Çünkü bu durumda,cisimsel olması

halinde bölünme kabul edeceğinden dolayı bilginin nefsin bir parçasıyla var olması (kıvâm),bilgisizliğin de (cehl) başka bir parçasıyla var olması câiz olur.Bu durumda da hem bilen hem de bilmeyen olur.

Buna itiraz:

Birinci olarak:

Eğer buradaki "bilgisizlik"ten "basit bilgisizlik"(cehl-i basîṭ) kastedilirse söylenenin bozukluğu açıktır.Çünkü bu, basit bilgisizlik,mahalliyle var olan (ḳâim) sübûtî bir sıfat değildir,tersine,gerçekliği "bilmek" olanın bilgisizliğidir. Bir şeyi bilen,o şeyin bilgisine bütünüyle (fi'l-cümle) sahip olan,bilmeyen ise o şey hakkında asla bilgisi olmayandır.Eğer bilgi bir kimsenin nefsinden bir parçayla ḳâim ise o kimse "bilen"dir,yoksa "bilmeyen" değildir.Eğer biri o kimsenin nefsinden bir parçanın bilgiden uzak olması yüzünden ona "bilmeyen" diyorsa bu,tıpkı,o kimseye bilginin nefsinden bir parçayla ḳâim olması yüzünden "bilen" demek gibidir.Onunla tartışma yoktur, bunda bir imkânsızlık ta yoktur.

Eğer buradaki bilgisizlikten "mürekkep bilgisizlik" (cehl-i mürekkeb) kastediliyorsa,çünkü mülâzemet açıklanırken söylenen "ilmin bir parçayla ḳâim olması...ilah." kabul edilmez. Böyle olurdu eğer bilgi nefsin bir parçasıyla ḳâim olurken nefs başka bir parçasıyla bilgisizliğe engel olmasaydı.Fakat bir kimsenin bir tek halde iki çelişiğe inancı olmasının imkânsızlığı zarûridir.İster bu iki inanç tek bir mahalde olsun,ister iki mahalde olsun.

İkinci olarak:

Bu,nefret ve arzû,haz ve acı gibi cismânî arazlarla

nakzedilmiş durumdadır.Bunların mahalli cisimdir.Ama bununla birlikte,bir şahsın,aynı şeyi aynı zamanda hem arzulaması hem de o şeyden nefret etmesini,yine bir şeyden aynı zamanda hem zevk alması hem de acı duymasını câiz görmek gerekmez.

İkinci grup delillere gelince:

Bu bir tek delildir,o da şudur:Nefs eğer kalp,beyin veya,hangi cisim olursa olsun,bir cisme hulûl etmiş olsaydı iki şeyden biri gerekirdi:Ya nefsin mahallini idrâk etmesinin devamı,veya nefsin mahallini idrâk etmesinin imkânsızlığı.

Tâlî iki kısmıyla da geçersizdir.Öyleyse öncül de geçersizdir.

Şartlı önermenin açıklaması:

Anlaşıldı ki idrâk,idrâk edende idrâk edilenin sûretinin hâsıl olmasıdır.Bu durumda ya asıl sûretin gerçekleşmesi (taḥaḳḳuḳ) nefsin mahallini idrâk etmek için yeterlidir,veya yeterli değildir,tersine orada başka bir sûretin hâsıl olmasına ihtiyaç duyar.Birinci takdirce birinci duruma dönülür,çünkü bu sûret onda hep "hâsıl olmuş"tur,ikinci takdirce ikinci durum gerekir,çünkü nefste nefsin mahallinin başka bir sûretinin hâsıl olması imkânsızdır.Aksi takdirde aynı mahalda iki benzer sûretin bir arada bulunması (ictimâʿ) gerekir.Çünkü bir şeye hulûl etmiş olan şeye hulûl eden o şeye hulûl etmiş olur,ve yerinde geçtiği üzere iki benzerin bir mahalde bir arada bulunması muhaldir.Bu durumda onun mahallini idrâk etmesi esâsen imkânsızdır.

Tâlînin geçersizliğine gelince:

Çünkü nefs bazı zamanlarda kalbi,beyni ve bu ikisinin dışındaki cisimleri idrâk eder,bazen de idrâk etmez.

Buna itiraz:

Bu da,durumunu daha önce gördüğün üzere,idrâk ve bilginin,sûretin hâsıl olması olduğuna dayanmaktadır.Bu kabul edilse bile biz,nefsin,mahallini idrâk etmek için başka bir sûrete ihtiyacı olmasını seçeriz ve buradaki imkânsızlığı kabul etmeyiz.Çünkü iki benzerin bir arada bulunmasının imkânsızlığı o ikisinin varlığının birliği durumunda,yani o ikisi zihinde veya hâriçte birlikte var olurlarsa sözkonusu olur ve delil bu durumda bunun imkânsızlığına delâlet ederdi,ama o ikisinden birinin varlığı zihnî ve diğerinin varlığı hâricî olursa bunun imkânsızlığına delil yoktur.Çünkü bu durumda ,hakikatte,bu,bir mahalde birlikte bulunma değildir,çünkü o iki benzerden birinin mahalli hâricî madde ve diğerinin mahalli onun hulûl etmiş olduğu nefstir.Bu kabul edilse bile tâlînin geçersiz olduğu kabul edilmez,bunun açıklamasında söylenen tam değildir.Çünkü onun mahallinin,nefsin,onu idrâki imkânsız olan madde olması câizdir ve bunun nefyedilmesine eksik tümevarım dışında hiç bir delil yoktur.Eksik tümevarım ise bu gibi konularda bilgi vermez.

Yine delil,şöyle denebileceği için,nefsin sıfatlarıyla nakz durumundadır:"Onu idrâkte,onun mâhiyetinin nefste "huzûr"u (hâzır olması) kâfî gelirse onu sürekli idrâk eden olması gerekir.Eğer kâfi gelmezse onu idrâk etmesinin imkânsızlığı gerekir.Aksi takdirde iki benzer bir arada bulunur.Hattâ burada bir arada bulunma en açık bir şeydir,çünkü burada her ikisinin mahalli başka bir şey değil ama nefstir".Tâlî iki kısmıyla geçersizdir.Çünkü nefs onu bazen idrâk eder,bazen de idrâk etmez.Öyleyse bu durumda onun nefste sübûtu imkânsız olur,fakat bu sübût hem vicdânla hem de ittifakla sâbittir.

Bil ki,bazı kimseler sözlerini güçlendirmek,yol ve yönelimlerini takviye etmek ve savunmak için "zâhiri bakımı"yla bu delillere itirazlar vârit olduğunu itiraf etmişlerdir. Sonra bu delillerin öncüllerinin "yakînî" olduğunu ama bunlarda bir tür kapalılık (ḫafâ') da bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.Öyleyse bu kapalılığı giderecek veya bunu açıklayacak sezgi (ḥads) veya tecrübeye ihtiyaç bulunmaktadır.O halde bunu reddedeni "ilzâm" etmeye gerek yoktur.Fakat doğruyu "iz-'ân"la ve "inkıyâd"la bulmak isteyen kimse bu söylenenlerden yararlanabilir.

Bu söylenenleri anlamak kimse için zor değildir,çünkü delilini tamamlamakta güçlük çeken kimse şöyle der:"Delilin öncüllerinde bir takım güçlükler bulunsa bile,bu,doğruyu bulmak isteyen kimseye gizli değildir".Oysa bu durumda tartışma (münâzara) yolu kapanır.

Bu kadar çok ve "yakînî" olmasına rağmen nasıl oluyor da bu delillerden hiç birinde uygunluk ve doğruluğun açıklığında uzlaşılmıyor ve her biri açıklanması mümkün olmayacak derecede gizli kalıyor?Ve bu yüzden onlar (filozoflar) bu şekilde konuşmaya sığınıyorlar ve aslında sözlerini tamamlamaya son derece özen göstermelerine rağmen bir açıklama getiremiyorlar?

Eğer,"Eğer onlara göre nefs-i nâṭıḳa mücerret ise niçin onlar,nefsi,sükûn ve hareketle değişme bakımından tabîî cismin hallerinden söz eden Tabîî Bilimler içine soktular?" denirse biz şöyle deriz:" "Nefs" adı "eserlere (âs̱âr) mebde' olan"a verilir,ama "zâtı" bakımından,veya "eserlere mebde' olan" bakımından veya bir başka itibarla değil.Bu adlandırma,nefsin

tanımından da ortaya çıktığı üzere "cisimin ortaya çıkaranı (muḥaṣṣıl) ve türlendireni (munavviʿ)" olmasından dolayıdır. Buna bir işâret olmak üzere nefsi "Cisimler" konusunda incelediler.Böyle yapmakla onlar,sanki,"cismin mücerret nefsi var mıdır yok mudur?" bunu inceler gibidirler.

ONDOKUZUNCU BAHİS

İNSÂNÎ NEFSİN KADÎM Mİ HÂDİS Mİ OLDUĞU VE BEDENİN ÖLÜMÜNDEN VE YOK OLMASINDAN SONRA BÂKÎ KALIP KALMADIĞI HAKKINDA

Burada iki makâm vardır.

Birinci makâmda nefsin kıdemi ve hudûsünden bahsedilir.

Diyoruz ki, din ve mezhep sahipleri insânî nefsin hâdis olduğunda ittifak etmişlerdir. Çünkü nefs âlemden olan bir varlıktır ve âlem de geçtiği üzere bütün parçalarıyla hâdistir. Din ve mezhep sahipleri arasındaki ihtilâf insânî nefsin bedenle aynı zamanda mı yoksa bedenden önce mi hâdis olduğu konusundadır.

Felâsife arasında insânî nefsin kadîm mi hâdis mi olduğu konusunda ihtilâf vardır.

Platon ve öğrencileri onun kadîm olduğuna inanırlar ve bunun hakkında üç bakımla çıkarım yaparlar:

Birinci bakım: Nefs hâdis olsaydı maddî olurdu. Çünkü geçtiği üzere her hâdis maddeye muhtaçtır. Öyleyse "tecrîd delilleri"nde geçtiği üzere tâlî geçersizdir. O halde öncül de geçersizdir. Öyleyse varlığın kadîme ve hâdise hasredilmesi yüzünden insânî nefsin kadîm olduğu sâbit olmuştur. İkisinden biri geçersiz olduğuna göre zarûretle diğeri sâbit olmuştur.

İkinci bakım: Eğer insânî nefs hâdis olsaydı bozulurdu (fesâd). Çünkü her sonradan olan (kâin) bozulma kabul edendir. İkinci makâmda geleceği üzere tâlî geçersizdir. O halde öncül geçersizdir. İstenen (matlûp) doğrudur.

Üçüncü bakım:Eğer nefs hâdis olsaydı -öncekine- terettüp etmesine rağmen sonlu olmaması gerekirdi.Tâlî Tatbik Burhânı ile geçersizdir.Öncül de tâlî gibidir.Buradaki mülâzemetin açıklanması:Nefs, hâdis olması takdirince şartlara -ki her nefsin bir bedeni olması bu cümledendir- ihtiyaç duyar.Bedenler sonsuzdur ve sermedî olan feleksel hareketler devam ettiği sürece hudûslerinin devâmı için birbirlerine nazaran ardarda gelirler (müterettip).Öyleyse birbirlerine terettüp etmekle birlikte yerinde geçtiği üzere tenâsuhun imkânsız olmasına rağmen nefslerin sonlu olmaması gerekir.Eğer "Nefslerin sonsuzluğunu nefyedip bedenlerin sonsuzluğunu nasıl câiz görürsünüz?İkisi arasındaki fark nedir?" denirse biz "Fark şudur:Bedenler sonsuz olsa da onların sonsuzluğu varlıkta bir arada bulunmaz,tersine bedenler ardarda gelirler.Burada dâimâ mevcut olan sonlu bir kümedir (cümle),öyleyse Tatbik Delili burada cârî değildir.Öyleyse varlıkta bir arada bulunan hakkında söz konusu olan bozukluk gerekmez.Oysa nefsler hakkında böyle değil,tersinedir.Nefslerin fânî olmaları imkânsız olursa,istisnâsız,varlıkta bir arada bulunmaları gerekir.Bu durumda da Tatbik delili geçerli olur ve muhal gerekir" deriz.

Aristoteles ve Aristoteles'e uyanlar nefslerin bedenle birlikte hâdis olduğuna inanmışlardır.Buna,"Eğer kadîm olsaydılar,hattâ bedenle taalluklarından önce mevcut olsaydılar şu dört şeyden biri gerekirdi" diyerek şu delilleri ileri sürmüşlerdir:Ya sonsuz nefslerden her birinin,nefsin bir tek ferdine münhasır olan tür olması gerekirdi;veya tenâsuh gerekirdi;veya bütün insan fertlerinin bütün nefsî sıfatlarda iştirâki gerekirdi;veya nefsin parçalarına ayrılması ve bölünmesi gerekirdi. Oysa kısımlarıyla tâlî geçersizdir

Buradaki mülâzemet:Nefs bedenden önce mevcut olsaydı, ya bu halinde sayıca çoklaşmış (müteaddid) olurdu veya olmazdı. Eğer çoklaşmış olursa zorunlu olarak bu çoklaşma için temâyüz bulunması gerekirdi.Onun temâyüzü de ya zâtları ve mâhiyetleri gereği olurdu ki,bu,birinci durumdur;zâtı gereği olmayarak olursa zorunlu olarak kabul edenleri (ķâbil) gereği olurdu, çünkü bir tek türün fertlerinin çoklaşması,yerinde geçtiği ve daha önce işâret edildiği üzere kabul edenleri yüzünden olur, öyleyse nefslerden her biri şu anda mevcut bedeniyle bağlanmasından önce başka bir bedenle bağlanması söz konusu olur ki bu ikinci durumdur;bu durumda çoklaşmış olmazsa ve bedenlerle bağlanmasından sonra eğer-Zeyd'in nefsinin Amr'ın nefsi olmasında olduğu gibi- birliği üzere bâķî kalırsa bu ikisinin bilgi,kudret vbg. nefsin sıfatlarında iştirâk etmesi gerekir ki,bu,üçüncü durumdur;eğer birliği üzere aynı kalmaz da bilâkis çoklaşırsa bu da dördüncü durumdur.

Bu durumların geçersiz oluşuna gelince:

Birincisi açıktır,çünkü onların hepsinin benzer (mütemâsil) olmadığı kabul edilirse bazılarının benzerliğinde şüphe olmaz.İkincisi hakkında yerinde deliller ileri sürülmüştür.Üçüncü ve dördüncünün geçersizliği ise kimseye gizli değildir.

Platon ve taraftarlarına şöyle cevap verilmiştir:

Birinciye cevap:Her hâdisin maddeye muhtaç oluşunu teslim ettikten sonra,bu madde oraya "hulûl eden hâdis"ten veya "onunla ilişkisi"nden daha geneldir.Nefsin maddesi ikinci kabîlden olmak üzere bedendir,öyleyse zâtı hasebiyle hâdisin tecerrüdünü nefyetmez.

İkinciye cevap:Her sonradan olanın fâsit olacak olduğuna dâir mülâzemet açıklanırken söylenen sâbit olmayan salt

iddiadır.Evet bu önerme akıllı kimseler dilinde "her hâdisin zâtı gereği fesâda kabiliyetli olması" anlamınadır,ama bu,onun fesat bulacak olmasını gerektirmez.Çünkü hâdisin zâtının dışında olan bir "engel" bu fesâdın ona gelmesini engelleyebilir.

Üçüncüye cevap:Tatbik delili,bedenler gibi varlıkta bir arada bulunmayan şeylerde geçerli (cârî) olmadığı gibi,nefsler gibi aralarında vaz'î veya tabîî terettüp bulunmayan şeylerde de geçerli değildir.Hâdis olmaları takdirince nefslerin terettübü zamansaldır,yoksa bu terettüp başka tür bir terettüp değildir.

Aristoteles ve taraftarlarının delillerine cevap:

Onların,"temâyüz" hakkındaki mülâzemeti açıklarken,temâyüzün ya zâtın veya kabul edenin gerektirmesiyle (iktizâ) olması şeklinde söyledikleri kabul edilmez.Çünkü temâyüz,illete ihtiyacı olmayan yokluksal (ʿademî) bir şeydir,o halde illete ihtiyacı yoktur.Bu kabul edilse bile bu ikisi arasındaki sınırlama (hasr) kabul edilmez.Bir tek türün fertlerinin temâyüzünün kabul eden (ḳâbil,madde) ile olmasını söylemeleri tam değildir.Biz bu konudaki gizliliği (örtü) daha önce ortadan kaldırmıştık.Bu kabul edilse bile Birinci durumun geçersizliğini kabul etmiyoruz.Çünkü her nefsin bir ferde hasredilmiş (münhasır) tür olmasına ve esâsen iki nefsin benzeşmesine bir engel yoktur.Bu salt iddiadır ve bu gibi ilmî meselelerde hiç bir fayda sağlamaz.

Yine ikinci durumun,yani,tenâsuhun geçersizliğinde çok söz vardır ve delil hasmı "ilzâm" edici değildir.

İkinci makâm:

Nefsin,bedenin yok olmasından sonra bâkî olup olmadığı meselesi.

Din ve mezhep sâhipleri ve bunların dışında birçok erdemli kimse nefsin,bedenin yok olmasından sonra bâkî kaldığına inanır.Nefsin bâkî olduğuna sadece,nefsin beden olduğuna veya bedenin mizâcı olduğuna inananlar inanmaz.Çünkü bu durumda fenâ bulması,mizâcın fena bulmasının gereklisi olan bedenin fenâ bulmasına rağmen nefsin bekâsı düşünülemez.Din ve mezhep sâhipleri bu konuda Kitap,Sünnet ve İcmâ-ı ümmette zikredilmiş,ebedî olarak nefsin bekâsına delâlet eden naslara dayanırlar.

Felâsifenin bu konuda üç delili vardır:

Birinci delil:

Asıl olan (ʿumde) da budur.

Nefsin mücerret olduğu sâbit olmuştur.Zâtında ve tözünde maddeye ihtiyâcı yoktur.Mücerredin bedenle ilişkisi (taalluk) nefsin kemâllerini kazanabilmesi için bedenin ona âlet olmasıdır.Bu kemâller elde edilince nefsin bu konuda bedene ihtiyâcı kalmaz.Çünkü beden,bu kemâllerin hâsıl olmalarının şartıdır yoksa bâkî olmalarının şartı değildir.Bedenin fesat bulmasıyla nefsin ne zâtında ne de kemâllerinin bekâsında artık kendisine ihtiyaç duymadığı bir şey fesat bulmuş olur.O halde bedenin fesat bulması nefsin fesâdını,bedenin fenâ bulması nefsin fenâ bulmasını gerektirmez.Sonra nefs,ezelî ebedî Yüksek Mebde'lerin ma'lûlüdür,o halde bu Yüksek Mebde'lerin bâkî olmalarıyla nefs kemâllerinin tümüyle birlikte bâkîdir.İstenen de budur.

Buna itiraz:

Eğer bu mebde'ler nefslerin varlığı için ya "tam illet"-tir,eğer böyle ise bu illetlerin kadîm oluşuyla nefslerin de kadîm olmaları gerekir,oysa siz bunun aksini (intifâ) söylüyorsunuz;veya bu mebde'ler nefslerin sadece "fâilî illet"idir,bu durumda onların bâkî olmalarından nefslerin bâkî olmaları gerekmez.Nefsin hudûs şartı beden olduğu gibi bekâ şartının da beden olması niçin câiz olmasın?Bu durumda da bedenin fenâsı nefsin fenâsı olur,tıpkı bedenin hudûsünün nefsin hudûs şartı olduğu gibi.

İkinci delil:

Bilfiil bâkî olmasına rağmen nefsin fenâ bulması mümkün olsaydı ya bir mahalde iki birbirini nefyedenin bir arada bulunması (ictimâʿ) gerekirdi veya nefsin maddî olması gerekirdi. İkisi de geçersizdir.Birincisi zarûretle,ikincisi "tecrît delili"nde geçtiği üzere geçersizdir.Maddî olmasının câiz görülmesi takdirince ya onun maddesi için başka bir madde ve bu madde için de başka bir madde gerekir ve bu sonsuzca devam ederdi,bu ise geçersizdir,veya kendisi için başka bir madde bulunmayan bir maddede sona erer,bu durumda da bu,fenâ bulması imkânsız olan mücerret bâkî töz olur.Çünkü maddî olmayanın fenâ bulması imkânsızdır,biz nefsten sadece bunu anlıyoruz.

Buradaki mülâzemetin açıklaması:Eğer nefsin fenâ bulması mümkün olsaydı nefs için bilfiil bâkî olmak ve bilkuvve fânî olmak (fenâ bulma kuvvesi) bulunurdu,oysa bu ikisi farklıdır (muhtelif) -aksi takdirde her bilfiil bâkî olanın,hattâ Vâcibin bile,bilkuvve olarak fânî olması gerekirdi,oysa bunun geçersizliği açıktır- ve birbirini nefyeder.Çünkü bekâ mahalli "aynı"yla fenâ kuvvesinin mahalli olsaydı fenâ bulmayı kabul eden olurdu.Kabul edenin kabul edilen şeyle bir arada bulunması

câizdir.Öyleyse bâkî olanın zâtının fenâsıyla bir arada bulunması gerekir.Oysa bunun geçersizliğinde şüphe yoktur.Böylece bu ikisinin birbirini nefyeden iki şey olduğu ortaya çıktı.Bu durumda ya bekânın mahalli ve fenânın kuvvesi nefs olur ve bu bir arada bulunma gerekir,veya bekânın mahalli nefs ve fenânın mahalli maddesi olur.Çünkü bir şeyin imkânının mahallinin,yerinde açıklandığı üzere,maddesinden başka bir şey olması câiz değildir,bu durumda da nefsin maddî olması gerekir.Buna itiraz "tecrit delilleri"nde birkaç bakımla geçti.Bu kabul edilse bile,bu deliller,ancak nefsin cisim veya cismânî olmadığına delâlet eder.Bu da cisimlerin maddesi ve sûreti olduğu gibi onun,iki muhâlif şeyi,yani madde ve sûreti olmamasını gerektirmez.(Böyle olursa) onun maddesi hudûsünden önce mevcut olur ve nefsin fenâsından sonra bâkî kalır.

Onların "Biz,"nefs"ten "fenâ bulması imkânsız olan mücerret bâkî tözü anlarız.Öyleyse tözün bekâsı aynen nefsin bekâsıdır" sözü geçersizdir.Çünkü bu farzedilen töz,nefsin bir parçasıdır ve şeyin bir parçasının o şeyin kendisi olması imkânsızdır.İmdi bu durumda bu maddenin bekâsıyla nefsin fenâ bulması imkânsız olmaz.

Bazıları buna şöyle cevap vermişlerdir:

Nefste,kendisinden dolayı nefsin fenâ bulması mümkün olacak olan madde bulunması câiz değildir.Çünkü bu madde ya vaz' sâhibi olur veya olmaz.Birincisi muhaldir,çünkü vaz'ı olanın vaz'ı olmayanın bir parçası olması zarûretle imkânsızdır.İkincisi , ya fertleşmesiyle (infirâd) varlık (kıvâm) sâhibi olur veya olmaz.Birinciye göre zâtını düşünen (âkil) olur çünkü nefsiyle kâim her mücerret,Onbirinci bahiste geçtiği

üzere zâtını düşünendir,öyleyse nefs olur,bu ise farzedilene aykırıdır,çünkü nefsin maddesinin nefsin aynı olmadığı farzedilmiştir.İkinciye göre,nefsin,varlığında ya bedenin etkisi vardır veya yoktur.Birinciye göre nefs varlığında bedene muhtaç olur,oysa sâbit olmuştu ki böyle değildir.İkinciye göre onun varlığı,kendisine hulûl etmiş olan sûretle olur.Ona varlık veren (mukîm) bu sûretin,nefsin bedenle alâkasının kesilmesinden sonra değişmesi ve fâsit olması câiz olmaz.Çünkü değişme ve fesat ancak cisimde olur.

Bu cevap,onun "Biz nefsten mücerret töz..vd. başka bir şey anlamıyoruz" sözünün -kendinde geçersiz olmakla birlikte- geçersiz olması hakkında söyleneni savmaz(def').Çünkü onun "değişme ve fesat ancak cisimde olur" sözü kabul edilmez,hattâ bilâkis burada tartışılan ve meselenin çıkış yeri zâten budur.

Sonra,delilin esâsının,mülâzemet açıklanırken söylenen "Kabul edenin kabul edilenle bir arada bulunması câizdir" sözü "fesat" gibi,"fenâ" gibi,"geçersizlik(butlân)" gibi şeylerde uygun olmaz.Eğer bu sözle "hâriçte bir araya gelme" kastediliyorsa,şeyi kabul etmenin anlamı,şeyin hâriçte gerçekleşmiş olması ve bu anlamların hâriçte ona ârız olması değildir,bilâkis onun anlamı orada yokluk bulduğudur (in'ıdâm).Bunun böyle olduğunu gösteren şey de şudur:Yokluk ve yokluk kabul etme hâriçte bir şey değildir.Eğer bu sözle, zihinde şeyin hâsıl olmasının câiz olması anlamıyla -hâriçte yokluk buna dayanılarak düşünülür- zihinde bir araya gelme kastedilirse bu doğrudur.Ama bundan iki birbirini nefyedenin bir arada bulunması (ictimâ') gerekmez.Bu kabul edilse bile nefsin fena bulmasının kuvvesinin mahalli,hudûsü imkânının mahalli olduğu gibi beden veya heyûlâsı olabilir.Şeyin hâdis olması ile fenâ bulmasının imkânı arasında mahalle ihtiyacı olmak veya ondan müstağnî olmak bakımından

fark yoktur.Nefsin hudûsünün imkânı,mahallinin heyûlâsının değil,bedeninin,yani maddenin olması câiz olduğu gibi,bu anlamda onun maddî olmasında bir imkânsızlık yoktur.Öyleyse onun fenâ bulmasının imkânının mahallinin,yine bu anlamda olmak üzere madde olması câiz olur.

Bazıları buna şöyle cevap vermişlerdir:

Bir şeyin hâdis olması imkânının,ve fenâ bulması imkânının mahallinin,zarûretle,ayrı (mübâyin) olması câiz değildir. Aksi takdirde,"insan"ın hâdis olması imkânının mahallinin "taş" olması -ve tersi-,ve Doğuda bulunan bir şeyin fenâ bulması imkânının Batıdakinin -ve tersi- olması gerekirdi.Oysa bunun geçersizliğinde şüphe yoktur.O halde nefsten ayrı olması yüzünden beden nefsin hâdis olması imkânına mahal olamaz.Fakat beden,üzerine türsel sûretin yayılması için hazırlıklı (hâzır,müsta'id) olursa,bu istidâdın bedende hâsıl olması için de,orada, bu sûret için bir uygun belirli "hey'et" ve "hâl" gerçekleşmesi zorunludur,bu sûretin hâsıl olması için de bedene nefsin yayılması (feyezân) zorunludur.Çünkü nefs,bu sûretin ve illetlerinin mebde'lerindendir.O halde bu "hey'et"le birlikte bedenin nefsle irtibât ve münâsebeti vardır,bu yüzden nefsin hâdis olmasının imkânına mahal olması câizdir.Beden,nefsten ayrı olmak bakımından,mücerret töz olması hasebiyle nefsin hâdis olmasının imkânına mahal olamaz,bilâkis beden zikredilen irtibât ve yönetimsel (tadbîrî) bitişiklik itibârıyle bu sûretin illeti olması bakımından nefsin hâdis olmasının imkânına mahal olur.Nefs hâdis olduğu ve sûret hâsıl olduğu zaman bu belirli hey'et ve nefsin hâdis olma imkânı yok olur (zâil).Öyleyse bu sûretin fesâdı mümkündür,çünkü sûretin fesâdının imkânı için bir mahal vardır, bu da sûretin mahallidir,yâni,nefsin hilâfına bedenin heyûlâ-

sıdır.Onun mübâyini olması yüzünden bedenin veya bedenin heyûlâsının,sûretin fesâdı ve fenâsının mahalli olması câiz değildir,ve sûreti yok olduğu için bedenin isti'dâdının nefsi yok olduğu için bedenin isti'dâdının mûcibi olması câiz değildir, tıpkı sûretin hudûsünden dolayı bedenin isti'dâdının , nefsin hudûsünden dolayı bedenin isti'dâdının mûcibi olduğu gibi.Çünkü bir şeyin isti'dâdı o şeyin bütün illetlerinin isti'dâdının mûcibidir ve sûretin illetlerinden biri de,geçtiği üzere,nefstir.Bir şeyin yok olmasının (in'ıdâm) isti'dâdına gelince,bu, o şeyin şartlarından veya illetlerinden sadece birinin isti'dâdını gerektirir.

Buraya bakalım:

Önce birincisi:

Ebû Alî ve başkaları gibi bu delile dayanarak çıkarım yapanlar,kitapta bu konuya işâret edildiği üzere,her hâdisin, maddesiyle öncelenmiş (mesbûk) olması sözlerini "zâtî imkân" üzerine kurmuşlardır.Hâdisin varlığının zâtî imkânı,hâdisin hâdis olması için heyûlâsında veya bedeninde farzedilen bir hazırlayıcı "hey'et"in hâsıl olmasından önce gelir.Öyleyse onlara göre,bu imkânın bir mahalli bulunması zorunludur.O halde bu hey'etin bedende hâsıl olması,bu imkânın mahalli olmasında vâsıta olmasına nasıl uygun olur?

İkincisi:

Onun "Nefs hâdis olduğu zaman onun imkânı yok olur" sözü bu takdirce uygun değildir.Çünkü "zâtî imkân" mümkünden aslâ ayrılmaz.

Üçüncüsü:

"Hangi bakımla olursa olsun,bedenle nefs arasında "ayrıklık"(mübâyenet) kalktığı ve ikisi arasında sağlam bir bağ hâsıl olduğu zaman nefs bedende dilediği gibi tasarrufta bulunur ve beden nefsin kemâllerini kazanması için âlet olur" sözüne bakalım:Bu durumda bedenin,bu bağ yüzünden nefsin fenâsı için mahal olması niçin câiz olmasın? Kısaca bu cevap derde devâ değildir.

Üçüncü delil:

Nefs fenâ bulsaydı bu fenâ bulma ya bedenin fesâdıyla veya Ḳâdir'in kudreti ve irâdesiyle veya nefse aykırı (münâf) bir şeyin gelivermesiyle (ṭarv) olurdu.Oysa bunların hepsi imkânsızdır.Birincisi,bedenin fenâ bulmasının nefsin fenâ bulmasını gerektirmeyeceği hakkında söylenenlerden,bunun geçersiz olduğu anlaşılmıştır(anladın).İkincisi,"fenâ bulmak" bir "şey" değildir ki gerçekleşmesi için kudret ve irâde gereksin.Üçüncüsü,tözler arasında aykırılık (münâfât) ancak bir maddeye hulûlü itibârıyle düşünülebilir.Nefs maddî değildir ki, ona,kendisine aykırı olan bir şeyin (münâf) gelmesi düşünülebilsin.Lâzım,bölümleriyle imkânsız olursa melzûm da imkânsız olur.

Buna itiraz:

Nefsin fenâ bulmasının üç sebeple sınırlandırılmasının (inḥiṣâr) "men'" edilmesine dayanılarak,cisim ve sûretlerinin maddesi gibi olmayarak onun madde ve sûretten mürekkep olmasını câiz görmek hakkında daha önce geçenlere binâen buradaki

mülâzemetin öncülüne delil istenir (men').Öyleyse sûretinin yok olmasıyla nefs fenâ bulur.Bu kabul edilse bile,lâzımın, ya bildiğin üzere "Bedenin nefsin bekâsı için şart olması yüzünden,bedenin harâp olmasından dolayı bekâ şartı fenâ bulduğundan nefs fenâ bulur" diyen birinci kısmını,veya ikinci kısmını kabul etmeyiz,çünkü fenâ sırf yokluk ve mutlak nefy değildir,bu yüzden bu gibi şeylerin (fenâ) kudret ve irâde dâhilinde olmayan şeyler olduğunu kabul etmeyiz,veya üçüncü kısmını, onun "nefs maddî değildir" sözünü kabul etmeyiz.Eğer bu sözle onun maddeye hulûl etmiş olmadığını kastediyorsa,bu kabul edilse bile ona bir fayda sağlamaz,eğer bu sözle nefsten maddeyi nefyetmeyi kastediyorsa,bu,onun,"nefsin mahalli" olmasından veya "sûretinin mahalli" olmasından daha geneldir,bu takdirin durumu da az önce geçti.

YİRMİNCİ BAHİS

CESETLERİN HAŞRİ VE RUHLARIN BEDENLERE DÖNÜŞÜ MÜMKÜN VE VÂKİ' MİDİR DEĞİL MİDİR?

Burada ilim ehlinin "meâd" hakkındaki görüşlerini açıklamak gerekir.

İmam Râzî 'Arbaîn'de şöyle demiştir:

"Bil ki meâd hakkında mümkün olan görüşler beşi geçmez:Şöyle ki meâd ya sadece cismânîdir,mütekellimînden çoğunun görüşü budur;veya sadece rûhânîdir ilâhiyyûndan olan felsefecilerden çoğunun görüşü budur;veya ikisi birliktedir (-hem rûhânî hem cismânîdir-),muhakkıkînin çoğunun görüşü budur;veya meâd aslâ vâki' değildir,Doğa Filozoflarından olan Eskiler'in (Kudemâ') görüşü budur;veya nihâyet bu dört ihtimalden hiç biri kabul edilmez,tersine bu ihtimallerin her biri,hakkında karar verilemeyecek şeylerdendir (tevakkuf ehli).Galenos'un şöyle demiş olduğu nakledilir:"Ben,nefsin,mizâcın dışında bir şey olup olmadığını açıkça bilemiyorum".Nefsin mizâç olması takdirince ölüm geldiğinde nefs yok olur,yok olanın (ma'dûm) ise iâdesi (tekrar var olması) mümkün değildir.(Felâsifenin) düşüncesine göre,yâni,bâkî töz olması durumunda mizâcın fâsit oluşundan sonra meâd mümkün olur,ama nefsin mizâç mı yoksa başka bir şey mi olduğu hakkında karar veremeyen biri için bu konuda karar verememek kaçınılmazdır".Onun sözü bu kadar.

Bir görüşe göre cismânî meâdın anlamı "Önceki bedenin bütünüyle yok olmasından sonra varlığa dönmesidir".Bir görüşe

göre "Yokluktan sonra ilk bedenin benzerinin varlığa dönmesidir".Bir görüşe göre de "İlk bedenin parçalarının ayrıldıktan sonra tekrar bir araya gelmesidir".

Sadece rûhânî meâd kabul edene göre rûhânî meâd "Nefsin, bedenden ayrıldıktan sonra "tecerrüd âlemi"ne dönmesi ve ulvî rûhânîlerle birleşmesidir".

Hem cismânî hem rûhânî meâd kabul edene göre meâd "Nefsin bedenden ayrıldıktan sonra tekrar bedenle ilişkisi olmasına dönüştür".

Mütekellimînin çoğu sadece cismânî meâdı kabul eder,çünkü onlara göre nefs suyun ağaçta,ateşin kömürde bulunması gibi ("sereyân") bedende bulunan latîf nûrânî bir cisimdir.Öyleyse meâd nefsle birlikte duyusal heykeli (mahsüs,duyusal sûret) olan cisim içindir.

Bu bahsi gerektiği gibi tamamlamak için "ma'dûmun iâdesi"nin mümkün olup olmadığını açıklamak gerekir.Bu yüzden,birincisi ma'dûmun iâdesinin durumunun,ikincisi meâdın durumunun açıklanması olmak üzere konuyu iki "makâm"a ayırıyoruz.

Birinci makâm:Ma'dûmun iâdesi durumunun açıklanması.

Din ve mezhep sahiplerinin çoğunluğu,özellikle "mümkün ma'dûm"un bir "şey",yani özel (mahsûs) zâtının yoklukta sâbit olduğunu ileri süren Mu'tezile,ma'dûmun iâdesini câiz görürler. Onların bu iddialarına delili "ma'dûmun zâtında mümkün" olmasıdır,

yoksa "önceki beden"(ilk beden,ilk olarak) var olmazdı.Zâtî imkân zâttan ayrılmaz ve Yüce Tanrı'nın kudreti bütün mümkünlere şâmildir,öyleyse ma'dûmun var edilmesi Yüce Tanrı'nın kudretinin terettüp ettiği bir şey (makdûr) olur ve O'ndan sâdır olması câiz olur.İstenen de budur.Halbuki felâsife,bazı tenâsuhçular,Mu'tezile(1) ve Kerrâmiye bunun câiz görülmesini inkâr etmişlerdir.

İmkânsızlığın zarûrî olduğunu söyleyenler bu gruptandır.Ebû ʿAlî şöyle demiştir:"Selim fıtratına mürâcaat eden ve nefsinin sapmasından ve yobazlıktan kurtulan kimsenin sarih aklı ma'dûmun iâdesinin imkânsızlığına şehâdet eder".Fakat bir delile tutunarak birçok akıllı kimsenin ihtilâf ettiği bir konuda zarûret iddiâsı dinlenecek bir şey değildir.

Yine bu gruptan buna birkaç bakımla çıkarım yapanlar vardır.

Birinci bakım:

Şeyle kendisi (nefsi) arasına yokluk girmesi muhaldir, ma'dûmun iâdesi ise bunu gerektirir.Öyleyse ma'dûmun iâdesi muhaldir.Bunun gerektirmesine bakalım:(Ma'dûmun iâdesi sözkonusu olursa) ilk varlıkla ikinci varlık arasına yokluk girer. Aksi takdirde zâten iâde düşünülemez.İâdesi halinde de ya ikinci varlık birincinin gayrıdır veya aynıdır.Gayrı olursa,ikinci ile mevcut olan,birinci ile mevcut olanın aynı değildir,çünkü, zarûretle,bir tek aynı şey iki müteğâyir varlıkla mevcut olamaz.O halde ma'dûmun iâdesi gerçekleşmez.Düşünülen ise bunun tersidir.Aynı olursa gerektirme sâbit olur.

(1)Mu'tezile,kendi içinde bütünsel bir yapı arzeden ve bu gruba dahil düşünürlerin hepsinin aynı fikri paylaştıkları bir grup değildir.Bu yüzden aynı konuda,ikisi de "mu'tezilı" olmasına rağmen birbirine karşıt iki fikir olabilir.Ali Tusı'nin aktarmasına göre burada bu konuda olduğu gibi."..Mu'tezilenin kendi arasında,biri diğerini küfürle suçlayan yirmi

Buna itiraz:

Biz ikinci şıkkı seçiyor ve gerektirmeyi kabul etmiyoruz."Yokluk" şeyle kendisi arasına girmemiştir,tersine,şeyin yokluğu zamanı,o şeyin iki var olması zamanı arasına girmiştir.Eğer "Sizin "önceki varlıkla sonraki varlığın birleşmesi" sözünüz iki varlığın tegâyürünü gerektirir ve böylece istenen sâbit olur,çünkü iki varlık mütegâyir olursa bu ikisi mütegâyir sıfatlarla sıfatlanmış olur" denirse biz şöyle deriz:"Evet ama sizin amacınızın gerçekleşmesi için i'tibârî tegâyür yeterlidir,zâtî tegâyüre ihtiyaç yoktur.Bununla da o şeyin yokluğu zamanının,iki varlık arasına girdiğini söylemek uygun olur.Çünkü araya girme (tahallül) mütegâyir olan iki şeyden başka bir şey gerektirmez.Her hangi bir tegâyür ise tegâyürün "zâtî" veya "itibârî" olmasından daha geneldir".

Buraya bakalım:

İlk varlık,ona gelen yokluktan zamanca hakikaten öncedir,yine ikinci varlıktan da öncedir.Çünkü bir şeyden hakikaten önce olandan önce olan hakikaten o şeyden öncedir.Bu söylenenden,o şeyin kendisinden hakikaten önce olması gerekir.Oysa bunun imkânsızlığı zarûrîdir.Bu bir varlığın parçalarının bazısının bazısından önce olması gibi değildir,çünkü oradaki parçalar bilfiil değil,bilâkis buradaki iki varlık hilâfına "itibarla"dır.O ikisinden her biri diğerinden bilfiil ayrıdır (munkatı').

Bir şeyin iki varlıkla mevcut olamayacağı hakkındaki tartışma bundan daha uzak değildir ve bunun zarûreti şöyle denerek men' edilir:Varlık,mümkünün mâhiyetinin ârızıdır ve

---

fırkaya ayrılmış olduğu..."(Abdu'l-Kahir el-Bağdadı,Mezhepler Arasındaki Farklar(al-Fark bayna'l-Fırak),çev.E.R.Fığlalı,Kalem Yay.,İstanbul 1979,s.100).

mâhiyete "zâit"tir.Bir şeyin,kendisine mütegâyir olan iki fertle mevcut olması niçin câiz olmasın?Meselâ bir şeyin,bir vakit itibârıyla câiz olmamakla birlikte,iki vakit hasebiyle farklı (müteğâyir) iki beyazla beyaz olması gibi.

İkinci bakım:

Ma'dûmun iâdesi,ancak,mevcut yokluktan sonra önceki mevcut olmasının aynıyla mevcut olmasıyla gerçekleşir.Önceki vaktin iâdesi de bunun zarûri kıldığı bir şeydir.Yoksa o aynı varlık olmaz.Çünkü "bir zaman"da mevcut olan "başka bir zaman"da mevcut olanın gayrıdır.Eğer böyle olursa öncekinin vaktinde mevcut olur,bu durumda da baştan yaratılmış olur (mübtede') ikinci kez yaratılmış olmaz.Bu ise farzedilene aykırıdır.Veya, "öyleyse meâd olmak bakımından "baştan yaratılan"dır" deriz,bu muhaldir,çünkü bu iki durum birbirini nefyeder.

Buna itiraz:

Önceki vaktin iâdesinin zarûretini kabul etmiyoruz.Böyle olurdu eğer "vakit" onun belirlenme şartlarından (teşahhuş şartlarından,muşahhaşât) olsaydı.Oysa böyle değildir.Yukarıda geçen "Bir zamanda mevcut olan başka bir zamanda mevcut olanın gayrıdır" sözü ile eğer bizzât "gayrlık"(mugâyeret) kastedilirse bu geçersizdir,çünkü her bir şahsın kararsız arazlar gibi her anda başka bir şahıs olması gerekir,bunun geçersizliği ise kimseye gizli değildir;bu sözle eğer itibârî bile olsa bütünde "gayrlık" kastedilirse bu kabul edilir,fakat bu istenene bir fayda vermez.Bu kabul edilse bile mevcudun mutlak olarak birincinin (öncekinin) vaktinde baştan yaratılmış

(mübtede') olduğunu kabul etmeyiz,hattâ bundan önce hâdis olmadıysa onun vakti de meâd olmaz.Ama böyle olursa o meâddır,baştan yaratma değildir.O halde farzedilene aykırılık ve iki birbirini nefyedenin bir araya gelmesi gerekmez.

Üçüncü bakım:

Ma'dûmun iâdesi "iki şey arasında temâyüz yokluğu" gerektirir.Lâzım zarûretle geçersizdir.Temâyüz olmaksızın ikilik olmaz.

Buradaki mülâzemet:Ma'dûmun iâdesi câiz olursa Yüce Tanrı'nın,bütün arazlarında ve zâtında o şeyin benzerini yaratması câiz olur.Bu durumda câiz iki şeyin vukûunu farzedebiliriz, bu durumda ise "meâd(yeniden yaratılan)" ile farzedilen benzeri arasında bu ikisinin zâtta ve bütün arazlarda iştirâkinden dolayı temâyüz bulunmaz.

Buna itiraz:

Müşahhas arazlarda benzerini yaratmayı câiz görmeyi kabul etmiyoruz.Eğer sizin bu söylediğiniz doğru olsaydı "mümkün"-lerden olan bir şahsın varlığının ne "ilk" olarak ne de "meâd" olarak esâsen mümkün olmaması gerekirdi.Çünkü bu öncüllerin geçerliliği hepsi içindir,sadece "iâde"ye has değildir.

Dördüncü bakım:

Ma'dûmun iâdesi câiz olsaydı ma'dûm hakkında iâdesinin câiz olduğu hakkındaki hüküm doğru olurdu.Hangi hüküm olursa olsun bir hükmün doğruluğu nefsu'l-emrde bir nisbetin gerçekleşmesini gerektirir.Bu durumda ma'dûmun,yokluğu durumunda "iâdesinin câiz olması" ile sıfatlanması gerekir.Bu da onun

"mümteni'"den temeyyüzünü gerektirir.Aksi takdirde bu,bu sıfatlanmayla mümteni'den "daha uygun"(evlâ) olmazdı.Fakat bu temeyyüz muhaldir,çünkü "salt yokluk" ve "mahz nefy" için temeyyüz düşünülemez.

Buna itiraz:

Önce "Mümkün ma'dûm bir şeydir" diyen görüşe göre olan duruma bakalım,bu açıktır.Bunu ileri sürmeyen görüşe göre:İâdenin câiz görülmesi ve bunun gerektirmesi olan temeyyüz,akılda hâsıl olması halinde nefsu'l-emrde hâsıl olan iki itibârî sıfattır.Bu,zikredilen hükmün doğruluğunda yeterlidir ve ma'dûmun o ikisiyle hâriçte sıfatlanmasına dayanmaz,"mümteni'"ler üzerine olan doğru hükümler gibi.Nasıl öyle olur ki,bu doğru olsaydı bir şeyin esâsen hudûs bulmasını câiz görmemek gerekirdi.Çünkü bu durumda şöyle denebilirdi:"Bir şeyin hudûs bulması câiz olsaydı o şeyin hudûs bulmasından önce,yokluğu durumunda o şeyin hudûs bulmasının câiz olduğu hükmü doğru olurdu.Onun hudûs bulması câizdir.Bu da nefsu'l-emrde nisbetin gerçekleşmesini gerektirir..ve öncüllerin devamı".Öyleyse "hudûs bulmayı câiz görme"ye verilecek cevap "iâdeyi câiz görme"ye verilecek cevabın aynıdır.

İkinci makâm:Cismânî meâd.

Din ve mezhep sâhipleri zâhirî anlamlarıyla birçok kesin delile aykırı düşen "tecsîm","teşbîh" gibi te'vîle müsâit naslar gibi olmayan ve aslâ te'vîl kabul etmeyen birçok kesin nassa dayanarak cismânî meâdı kabul ederler.

Felâsife ise cismânî meâdı inkâr eder.Felâsife şöyle der:"Beden için ölümden sonra hayat,Cennet,Cehennem,cismânî haz,cismânî acı gerçekte yoktur.Peygamberler ve bilginlerin bu kabîlden olan sözleri ise sırf akılsal şeyleri idrâk etmekten âciz olan eksik akıllılara bunları anlaşılır kılmak ve onları iyi ahlâka ve iyi amellere düşkün hale getirmek ve kötü davranışlardan yüz çevirtmek ve böylece onları En Büyük Saadet'e (al-Saâda al-ʿUẓmâ) ulaştırmak ve bunu hakikatıyla idrâk ettirmek için ma'ḳûl şeyleri duyusal şeylerle tasvîr ve temsîl etmektir.Bu saâdet te rûhânî hazlardır.Eğer erdemlerle sıfatlanıp rezilliklerden kaçınırlarsa Büyük Saâdet'e ulaşmaya ve bu saâdeti hakikatıyle idrâk etmeye hazır olurlar.Bu saâdet te neredeyse künhüne vâkıf olunamayacak olan ezelî-ebedî "rûhânîler"dir.Bunun tersiyle sıfatlanırlarsa büyük mutsuzluklarına (şaḳâvet) hazırlanmış olurlar.Bu mutsuzluk ta bu hazlardan mahrum kalmak ve bu mahrumiyetten dolayı ya sürekli olarak veya çeşitli zamanlarda acı duymaktır.Eğer bunlardan biriyle sıfatlanmazlarsa onlar için öldükten sonra esâsen ne acı duyma vardır ne de haz duyma vardır.

Bunun açıklaması:

Felâsife mücerret nefslerin fenâ bulmalarının imkânsız olduğunu söyleyen ilkelerine dayanarak zikrettiğimiz anlamda rûhânî meâdı kabul eder ve ma'dûmun iâdesinin imkânsız oluşuna dayanarak da cismânî meâdı inkâr ederler.Yine felâsife cesetlerin haşrini ve tekrar yaratılmasını câiz görmemeyi -inşâallah üzerine konuşacağımız üzere- özel delillerle de istidlâl ederler ve derler ki:

Nefsler zâtlarıyla bâkî oldukları gibi bedenlerine bağlı oldukları sürede elde ettikleri ve cismânî hazlara benzemesi

düşünülemeyen,gücü yettiğince çok rûhânî tat aldığı kemâlleriyle de bâkîdirler.Kemâllerden uzak kalmış ve rezilce yaşamış olan nefsler de acı çekme bakımından böyledir.

Filozoflar rûhânî lezzetlerin cismânî lezzetlerden daha güçlü olduğuna dikkat çekerler ve ister hayâlî olsun ister vehmî olsun "bâṭınî" lezzetlerin cismânî lezzetlerden daha güçlü olduğunu birkaç bakımla şöyle açıklarlar:

Bu bakımlardan:

Duyusal hazların en güçlü olanları yeme-içme ve cinsel ilişkilerdir.Çoğu zaman kişi bunlara karşı çok arzu duyar ve bunları elde etmeye muktedir olur.Buna rağmen aklına satranç oynama fikri geldiğinde satrançta gâlip gelmeyi tahayyül eder ve bu iki duyusal zevki terkederek uzun bir süre satranç oynamakla meşgul olur.Eğer bu şerefli ömrün kaybolmasına sebep olan aşağılık bir şeyde gâlip gelme zevki duyusal zevklerden daha güçlü olmasaydı akıllı bir kişi bunu diğer iki zevke tercih etmezdi.

Bu bakımlardan:

Çoğu zaman kişi bu iki zevke arzu duysa da bunlardan dolayı kendisinin haşmetine zarar geleceğini düşünürse bu iki zevki terkeder.Eğer haşmet zevki o iki zevkten daha güçlü olmasaydı böyle olmazdı.

Bu bakımlardan:

Çoğu zaman bir kimse kendisinin oldukça ihtiyacı bulunmasına rağmen başkasının ihtiyacını kendi ihtiyacına tercih eder.Eğer bu tercih zevki ve bundan dolayı kendisine yapılacak

övgü ona daha güçlü gelmeseydi böyle yapmazdı.

Bu bakımlardan:

Bir kimse kötü ruhlu olmasına rağmen eksik ve aşağılık bir başkanlık elde etmek için malını dağıtır.Eğer başkanlık sadece bu malla elde edilebilecek olan duyusal zevklerden daha zevkli olmasaydı böyle olmaz ve o adam malını bunu elde etmek için dağıtmazdı.

Bu bakımlardan:

Çoğu zaman bir kişi kahramanlık yarışmasında ve kendisini yok edecek büyük bir toplulukla savaşta güzel bir şekilde anılacağı beklentisiyle kendisini ölüm tehlikesine hattâ bile bile ölüme atar.Ölümünden sonra övüleceği umuduyla ve bu övgüden kendisine bir yarar geleceği düşüncesiyle savaşta öne çıkar.Eğer övülme zevki ölüm ile yok olacak olan cismânî zevklerden daha güçlü olmasaydı bu böyle olmazdı.

Bu gibi şeyler insan hakkında çoğunlukla vârittir.Hattâ bâtınî zevklerin zâhirî zevklerden daha güçlü olduğu vahşî hayvanlarda bile gözlemlenebilir.Bu yüzden av köpeği veya av kuşu kendileri çok aç olsalar da sâhipleri için av yaparlar ve avladıkları şeyi sâhiplerine getirirler.Yine bu hayvanlar beslenme konusunda yavrularını kendilerine tercih ederler.Çoğu zaman da acı veren hattâ tehlikelerden kendisini korumak yerine yavrularını korumaya uğraşırlar.

Bütün bunlar mutlak olarak bâtınî zevklerin zâhirî zevklerden daha güçlü olduğuna delildir.Sonra salt akılsal zevkler bâtınî ve zâhirî zevklerden iki bakımla daha güçlü ve daha şereflidir:

Birinci bakım:

Aklî idrâkler duyusal idrâklerden daha güçlü ve akılla algılananlar duyumlarla algılananlardan daha şereflidir. Durum böyleyse aklî zevkler duyusal zevklerden daha güçlü ve daha şereflidir.

Küçük önermeye (suğrâ) bakalım: Bunun birinci parçasının açıklaması birkaç bakımladır: Birinci bakım: Akılla idrâk etmek bir şeyin "künh"üne ulaştırır. Akıl, mâhiyeti ile parçaları ve ârızları arasında ayırım yapar, mâhiyetin cinssel parçasını fasılsal parçasından ayırır, cinsinin cinsini faslından, faslının cinsini faslından, lâzımı mufâraktan vbg. ayırır. Duyum ise ancak duyusal görünüşlere ulaştırır. Öyleyse aklın idrâki daha güçlüdür. İkinci bakım: Akılın bâkî, duyumların fânî olması yüzünden aklın idrâkleri sonsuzdur, halbuki duyumların idrâkleri sonludur. Sonsuz olan sonlu olandan daha güçlüdür. Üçüncü bakım: Aklî idrâk için duyusal idrâkin aksine herhangi bir belirleme yoktur. Çünkü duyusal algıların her biri bir şeyle belirlenmiştir.

Bu bakımlarla aklî idrâklerin duyusal idrâklerden daha güçlü olduğu sâbit olmuştur.

Aklın algıladıklarının duyuların algıladıklarından daha şerefli olmasına gelince: Aklın algıladıkları Yüce Tanrı, ve zâtlarıyla mücerretlerdir, oysa duyuların algıladıkları sadece cisimlerin sıfatlarıdır. Akıllı bir kimse hiç şüphe etmez ki, birinciye kıyasla ikincinin şerefli olması sözkonusu değildir.

Büyük önermeye (kübrâ) bakalım: Zevk hoş olanın veya onun sebep olduğu şeyin idrâkidir. Eğer hoş olanın idrâki daha güçlü olursa zevk daha güçlü olur. Birinci takdirce olan açıktır. İkinci takdirce olana gelince: Sebep güçlü olduğu zaman netice

(müsebbeb) güçlü olur.Zevk,hoş olması hasebiyle hoş olanın veya ondan hâsıl olanın idrâki ise şüphesiz hoş olan daha şerefli ise hoşluk (mülâyemet) daha çok olur,öyleyse onun idrâkinde zevk daha güçlü olur.O halde aklî zevk bu bakımdan da daha güçlü olur.

İki bakımdan ikincisi:

Meleklerin zevkleri sadece akılsaldır.Hayvanların zevkleri sadece duyusaldır.Şüphesiz meleklerin durumu hayvanların durumundan daha zevkli daha neşelidir (behcet).

İmam Râzî "Bu bakım hakikaten (cidden) iknâî ve hitâbîdir" demiştir.Ve sanki Râzî "hakikaten" sözüyle onların bu konuyu isbât için ileri sürdükleri diğer zikredilen bakımların da iknâî olmaktan hâlî olmadıklarına işâret etmek istemiştir, fakat bu en çok burada açıktır.Bunun sahteliğini göstermekte çok fayda bulunmadığı için burada bununla meşgul olmuyoruz.Çünkü bunun böyle olduğunda birçok akıllı kimse müttefiktir.Avâm nazarında baskın görüş daha güçlü ve yüksek görünen duyusal zevkler ise ve bunların dışındaki zevkler hayaller gibi zayıf zevkler ise -hattâ küçük bir grup aklî zevkleri inkâr etmiştir- bunun bir önemi yoktur.Eğer "Eğer aklî zevkler diğer zevklere sizin söylediğiniz derecede tercih edilecek durumda ise birçok akıllı kimse nasıl bunlardan yüz çevirebiliyor ve kendisini en büyük zevke ulaştıracak olan aklî bilimlerle meşgul olmuyor?" denirse biz şöyle deriz: Bildiğin üzere zevk idrâksiz hâsıl olmaz ve insanın sâhip olduğu idrâklerin ilki ve çoğu duyusal idrâklerdir.İnsan önce duyusal zevki elde eder ve onu tekrar elde etmek için arzu duyar,bunu tekrar elde etmeye yönelir ve daha önce kalbi bu aklî zevklenmeden hâlî iken veya bununla çok az meşgul iken bu zevklenme tekrarlanmış olur.Tıpkı süt

çağına nisbetle çocukta olduğu gibi.Hazlardan önce gelenler (daha önce hâsıl olanlar) öncelikleri sebebiyle daha zevk vericidir.Boş bir yere tesâdüf eden (etki) orada daha kalıcı olur.Bu yüzden nefsler işin başında cismânî zevklere yakınlık duyarlar.Çoğu zaman bir şey onu Büyük Saâdet'e ulaşma sebeplerini elde etmekten engellemekte devam ettiği sürece ömrünün sonuna dek bu zevkler içinde kalır.Cismânî zevklere dalması ve bu zevklerin kendi tabiatına sızması,doğuştan olanın bozulmasına (fesâd) yol açar ve o kimse ma'kûllerin idrâkinden zevk almaz ve ma'kûlleri elde etme sebepleriyle uğraşmayı kötü görür. Tıpkı tat alma duyusu (mizâç) bozulan ve bu yüzden tatlıyı acı, zevk veren bir şeyi zevk vermeyen bir şey (müstebşi') gibi algılayan hasta kimse gibi.

Yine akılsal acı da (elem) zevk konusunda geçen bakımlardan anlaşılacağı gibi duyusal acıdan daha güçlü ve daha şiddetlidir.

(Filozoflar) akılsal zevk ve acılar bakımından nefslerin bedenlerinden ayrıldıktan sonra dört tabaka olduğunu söylemişlerdir.Çünkü nefsler,

Ya hakîkî bilimler ve tanrısal bilgilerle olgunlaşmış ve bedenle bağlı olduğu sırada kazanılmış aşağılık görünüm (hey'et) ve kötü sıfatlardan ve şehvete bağlı ilişkilerden uzak kalmış olan mutlu kimselerin nefsleridir.Bu nefsler ezelî-ebedî, sâhip oldukları kemâlleri düşünmekle zevklenirler.Bu zevklenme bu nefsler için bedenlerinden ayrılmadan önce kemâle ermez,çünkü duyusallarla ve zarûrî bedensel arzularla bu dünya hayatının gereği olan kirlilik ve kötülüklerle mücâdelesine rağmen bu uğraş o kimseyi bu kemâllere ve hakikatleri incelemeye ve bu

hakikatlerden tam zevk almaya tam olarak yönelmesini engeller.O nefslerden bu engeller ve "şâibe"ler kalktığı zaman bu kemâller ortaya çıkar ve bu zevkler ve neş'eler(behcet) gerçekleşir.

Veya bu bilgi ve ʿirfândan (maʿârif) yoksun kalarak bunların zıtlarıyla sıfatlanan nefslerdir.Bu nefsler de bu kemâlleri elde etmekten tam anlamıyla ümitsizliğe düştüklerini hissederek kemâllerinden mahrum olmaları ve eksiklikleri yüzünden ebedî olarak acı veren mutsuzlukta son dereceye erişmiş mutsuzların nefsleridir.

Veya hakikatleri bilen ama bedensel arzulara uymaları ve yasaklanmış işlere bulaşmaları yüzünden aşağılık görünümlerle sıfatlanan nefsler.Bunlar büyük acı duyan "fâsıḳ"ların nefsleridir.Bu nefsler bu acıyı bedenlerden ayrıldıktan sonra duyarlar.Acının sebebi ise nefslerin ülfet ettikleri şeylere arzu duymaları ama bir daha bunlara ulaşmak ümidi olmayacak şekilde bunlardan mahrum kalmalarıdır.Ancak nefsin acısı bu düşük görünüşler kendisinde bâḳî kaldığı sürece devam eder,bu bâkî kalma da bu düşük görünüşlerin kendilerinde kökleşmiş (rusûḫ) olup olmamasına göre farklılık gösterir.Sevilen şey zamanla unutulur.Bu yüzden nefs özlem duyduğu şeyi unutursa bu acıdan kurtulur ve nefs için bilgilerinden tam zevk almak mümkün olur.

Veya ne bilen ve ne de "cehl-i mürekkep"le bilgisiz olmayan nefsler.Bunlar "naîv" (basîṭ) nefslerdir.Kemâlleri idrâkle,dünya işleriyle ve şehvet çağrılarıyla ilgilenmemişlerdir.Çocukların ve hayvanların nefsleri gibi.Bu nefslerin,bedenlerinden ayrıldıktan sonra , kemâl bilincine sâhip olmadıklarından dolayı zevk veya acı duymaları sözkonusu değildir.

Bu söylenenler (filozofların) rûhânî meâd hakkındaki görüşlerinin anlatımıdır.

Onlar ma'dûmun iâdesini ayrıntısıyla anlattıktan sonra cismânî meâdın imkânsızlığına birkaç bakımla delil getirirler.Bu delillerin bazısı,bütün bedenlerin "mutlak" olarak iâdelerinin imkânsızlığına,bazısı da "keyfiyet üzere" iâdelerinin imkânsızlığına dâirdir.

Birinci çeşit deliller:

Eğer cismânî meâd sâbit olsaydı ya feleklerde veya ögeler dünyasında olurdu.Oysa ikisi de muhaldir.Çünkü birincisi feleklerde "yırtılma"(inhırâk),ikincisi tenâsuh gerektirirdi.Halbuki ikisi de muhaldir.

Buna itiraz:

Tenâsuh gerektirmesine delil istenir.Çünkü farzedilen önceki bedendir,yani meâddır.Bu kabul edilse bile feleklerin yırtılmasının imkânsızlığını kabul etmeyiz.Bunun üzerine yapılan çıkarım yerlerinde gösterildiği üzere doğru değildir(sahte).

(Şu çıkarım) o cümledendir:

Bir insan bir insanı yese,yenen kimsenin bazı parçaları yiyenin parçası olsa,bu durumda bir parça iki kimseyle birlikte yeniden var olur.Bu zarûretle muhaldir,veya o iki kimseden sadece biriyle yeniden var olur,bu durumda diğeri aynıyla yeniden var olmuş olmaz.

Buna itiraz:

İâdede düşünülen o şahsı o şahıs yapan,ondan ayrılmayan

aslî parçalardır.Bu parçalar doğumunun başlangıcından ölümüne kadar o şahıstan ayrılmaz.Bir tek şeyin bu şekilde iki kişinin parçası olabileceğini kabul etmiyoruz.Yenen parçalar,ya o ikisinin veya o ikisinden birinin ârızî parçalarıdır,bunda imkânsızlık yoktur.Bu kabul edilse bile bu delil,eğer,meâd,aynıyla yaratma olsaydı tam olurdu.Oysa biz bunda (aynıyla yaratmada) ısrâr etmeyiz,buna kesin delil de yoktur.Hattâ duyumla birincisinden ayrılamayacak ve "O odur" denecek kadar benzerinin (misl) tekrar yaratılması câizdir.Buna göre de delil tam olmaz.

Eğer,"Bu durumda ödüllendirilen ve cezâlandırılan,itâat etmiş olan ve ʿâsî olmuş olan olmaz,tersine başka iki şahıs olurdu.Bu ise akılca ve Şeriatça geçersizdir" denirse biz "İtâat eden de âsî olan da,ödüllendirilen de cezâlandırılan da nefstir başka bir şey değildir.Beden burada sadece âlettir. İki âletin biribiriyle değişmesi ise âlet sâhibinin değişmesini gerektirmez" deriz.

(Şu çıkarım da) o cümledendir:

Bedenler yeniden yaratılsaydı mutlu kişilerin bazısı kör, bazısı tek gözlü,bazısı felçli,bazısı topal vbg. olurdu.Oysa bunu ne akıl ne de Şeriat câiz görmez.

Buna itiraz geçenlerden anlaşılmış olmalıdır.

(Şu çıkarım da) o cümledendir:

Bedenler yeniden yaratılsaydı bu ya bir garaz için olmayarak (garazsız) olurdu,oysa bu hikmete uygun olmaz,o halde Yüce Tanrı'dan garazsız bir şeyin sudûru imkânsızdır;veya bir garazla olurdu,bu garaz da ya Yüce Tanrı'ya âit olurdu,bu du-

rumda Yüce Tanrı o garazla olgunlaşmış olurdu,oysa bu ittifakla muhaldir veya yeniden yaratılana âit olurdu.Bu da ya acı vermek için (ʾîlâm) olurdu,bu da zarûretle ve ittifakla geçersizdir,veya zevk vermek için (ʾilzâẕ) olurdu,bu ise garaz olmaya uygun değildir.Çünkü cismânî zevk sadece acıyı veya acıdan doğacak neticeyi bertaraf etmekten ibârettir.Öyleyse yeniden yaratılana önce acı vermek,sonra da ona zevk vermek için bu acıyı ondan yok etmek gerekir.Oysa bu,hiç bir aklın râzı olmayacağı bir şeydir.Yüce Tanrı'dan böyle bir şeyin sâdır olması nasıl düşünülebilir?Bu yeniden yaratılan acı kendisinden kaldırılacak olsa bile,acının ondan kaldırılması için bu acı halinin o kimsede hâsıl olmuş olması gerekir.

Buna itiraz:

Biz,sözkonusu yeniden yaratmanın bir garaz için olmadığını seçeriz.Yüce Tanrı'nın fiillerinden hiçbiri garazla illetli değildir.Bu (sizin söylediğinize) delil nedir? Bu kabul edilse bile garazın,acı verme ve zevk vermenin,kulların özgür irâdeleriyle işledikleri tâat ve isyanlarına cezâ olmasının geçersiz oluşunu kabul etmeyiz.

Yine "Zevk acının savılmasıdır" sözü geçersizdir.Tersine zevk,acı gibi vicdânın şehâdetiyle mevcut olan bir niteliktir (keyfiyet).Onun neticesi olduğu kabul edilir,fakat sebebinin acıya hasredilmesi kabul edilmez.

Yine "Bu hal yokluk halinde meydana gelir" sözü son derece çürük bir sözdür.Çünkü zevkin mevcut olmadığı kabul edilse bile,o,acının savılmasıdır,mutlak olarak onun nefyi değildir. Hiç,bir kimse diyebilir mi ki "Zevk,ma'dûmun hâsıl olmasıyla

savılmasıdır"?Bunun dünyasal zevklerde acının savılmasına hasredilmesi kabul edilse bile ötedünyasal zevklerde bunu kabul etmiyoruz.Çünkü bu ikisi,hakikat ve lâzımlarında farklı olması mümkün olan şeylerdendir.

(Şu çıkarım da) o cümledendir:

Yine bundan (meâdın kabûlü) "tevlîd" olmaksızın (doğurmasız) doğma gerekir.Oysa bu muhaldir.

Buna itiraz:

Âdem a.s. örneğinde olduğu gibi bunun imkânsızlığını kabul etmiyoruz.Yine birçok hayvanlarda da bu durum vâkîdir.

İkinci çeşit deliller("Keyfiyet" üzere iâdenin imkânsızlığı):

Eğer sizin sandığınız gibi cismânî meâd sâbit olsaydı feleklerin küresel olmaması gerekirdi.Çünkü siz itâatkâr olanların sevaplarının Cennet'te verileceğini ve Cennetin de gökte,yani göğün üstünde olduğunu söylüyorsunuz.Oysa lâzım geçersizdir,o halde melzûm da geçersizdir.

Buna itiraz:

Buradaki lüzûmu kabul etmiyoruz.Bir şeyin -bu şey ister küresel olsun,ister küreselin dışında bir şekle sâhip olsun- -bir şeyin üstünde olması ikincinin küresel olmasını nefyetmez. Bu kabul edilse bile lâzımın geçersizliğini kabul etmiyoruz. Çünkü feleklerin küreselliği delili tam değildir.

(Şu çıkarım da) o cümledendir:

Sizin zannettiğiniz gibi olsaydı yanmanın (iḥtirâḳ) ebedî hayatla birlikte ebedî olması gerekirdi.Bu ma'kûl değildir.

Buna itiraz:

Bu salt bir uzak saymadır (istib'âd).Bunda bir mahzûr yoktur ve bunun imkânsızlığına bir delil de yoktur.Eğer canlının uzun müddet ateşte olmasına rağmen hayatın sürmesi câizse -meşhur olduğu üzere "semender" adlı hayvan gibi- yanmanın sürmesine rağmen hayatın sürmesi niçin câiz olmasın? Yanmanın hayatı ortadan kaldırmaktaki etkisinin ateşin yakmadaki etkisinden daha güçlü olduğu olduğu nereden sâbit olmuştur?

(Şu çıkarım da) o cümledendir:

(Sizin söylediğiniz) sâbit olsaydı cismânî kuvvetin te'sirinin sonsuz olması gerekirdi.Çünkü sürekli ödül ve cezâ sürekli uyarılmayı gerektirir.Lâzım geçersizdir,öyleyse melzûm da geçersizdir.

Buna itiraz:

Lâzımın geçersiz oluşunun öncülüne delil istenir.Cismânî kuvvetlerin edilginliklerinin (infi'âlât) sonsuzluğu câiz olduğu gibi -sizce feleklerin hareketlerinde olduğu gibi- cismânî kuvvetlerin fiillerinin sonsuzluğu da câizdir.

Yüce Tanrı en iyi bilendir.

KİTAPTA GEÇEN AÇIKLAMALAR İÇİN HÂTİME

Biz bu kitapta, felâsife ile münâzara ve mübâhaselerimize işâret ettik. Burada amaç onların bütün söylediklerinin geçersizliğine hükmetmek değildir. Çünkü onların söylediklerinin bir kısmı kesin olarak doğrudur: Rûhânî meâd gibi, akılsal zevklerin cismânî zevklerden daha güçlü olması gibi. Bir kısmı, kesine yakın bir zanla doğru olduğunu zannettiğimiz hükümlerdir: Nefs-i nâtıkanın mücerret oluşu gibi. Bir kısmı kesine yakın olmayarak zannettiklerimizdir: Nefslerin, bağlı olacağı bedenlerine bedenin hâdis olmasıyla gelmesi gibi. Bir kısmı iki taraftan birini tercih etmeksizin haklarında tereddüt ettiğimiz hükümlerdir: Feleklerin mücerret nefslerinin varlığı gibi. Bir kısmı, geçersiz olduğuna hükmettiğimiz ama bundan dolayı bu hüküm sâhiplerini tekfîr etmediğimiz hükümlerdir: Mümkünlerden bazısı ile bazısı arasında illiyet bulunduğunu söylemeleri gibi. Çünkü bunu, din ve mezhep sâhiplerinden bir grup ta söylemiştir. Meselâ fâilin bir fiilinin başka bir fiili gerektirmesi anlamına -dövmek ve acı vermek gibi- "tevlîd" fikrini ileri süren Mu'tezile gibi. Bir kısmı, geçersiz olduğuna kesinlikle hükmettiğimiz ve bundan dolayı bu hüküm sâhiplerini tekfîr ettiğimiz hükümlerdir: Âlemin kadîm olduğunu söylemeleri, Yüce Tanrı'dan "ihtiyâr"ı selbetmeleri, yine Yüce Tanrı'dan kulların fiillerinin de buraya girdiği "cüz'îleri bilme"yi nefyetmeleri, cesetlerin haşrini inkâr etmeleri gibi.

Bizim bu kitabı yazmaktan amacımız şunu açıklamaktır:

Akıl, tanrısal meseleleri hakikatleriyle idrâk etmekte bağımsız değildir. Yüce Tanrı'nın gönderdiğiyle desteklenmiş vahiy sahibinin te'yidini dikkate almayan aklın "nazar"ı

tanrısal meseleleri kuşatmakta kendisine güvenilecek bir şey değildir.

Kitabımızı,doğruyu ilhâm eden Yüce Tanrı'ya hamdederek, O'ndan bol hayır ve sevap ümit ederek,kendisine vahiy indirilenlerin ve kitap verilenlerin efendisine,O'nun en iyi âile ve arkadaşlar olan âilesine ve arkadaşlarına ve gidiş-gelişte onları takip eden İki Yeni'ye (Tâbi'în ve Tebeu't-Tâbi'în) ṣalât ederek,ve O'na ve onlara çok çok selâm ederek bitiriyoruz.

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

ʿALÂʾADDİN ʿALÎ AL-ṬÛSÎ
KİTÂB AL-ẔUḪR
III
(DEĞERLENDİRME)

DOKTORA TEZİ

T. C.
Yükseköğretim Kurulu
Dokümantasyon Merkezi

TEZ DANIŞMANI:
PROF.DR.MÜBAHAT TÜRKER-KÜYEL

TEZİ HAZIRLAYAN:
RECEP DURAN

ANKARA 1989

İ Ç İ N D E K İ L E R

Önsöz. . . . . I-VI
Ali Tûsî'nin problemlere yaklaşımı ve genel tavrı. . 1
Problemler:
I. Âlemle ilgili meseleler
1. Âlemin kıdemi. 10
2. Âlemin ebediliği. 43
3. Sâni' meselesi. 50
4. İlliyet Meselesi. 58
II. Tanrı ile ilgili meseleler
1. Tanrı'nın birliği. 69
2. Tanrı'nın sıfatları. 74
3. Tanrı'da terekküp bulunup bulunmadığı. 80
4. Tanrı'da varlık-mâhiyet meselesi. 89
5. Tanrı'nın cisim olmadığı. 100
6. Tanrı'nın bilgisi. 103
a. Tanrı'nın kendi dışındakileri bilmesi. 105
b. Tanrı'nın Zâtını bilmesi. 108
c. Tanrı'nın değişen cüzîleri bilmesi. 111
III. Feleklerle ilgili meseleler
1. Feleklerin canlı oluşu. 120
2. Felek hareketlerinin amacı. 127
3. Göksel nefslerin kâinatı bilmesi. 135
IV. Ruhla ilgili meseleler
1. İnsânî nefsin mücerretliği. 141
2. İnsânî nefsin kadîm mi hâdis mi olduğu. 150
3. Meâd. 153
Sonuç. 164
Bibliyografya. 167

G İ R İ Ş

İnsan aklı için,herhalde,aynı bir konuya,aynı zamanda,aynı bakımdan farklı iki yüklemin yüklenmesi kadar rahatsız edici başka bir şey düşünülemez.Meselâ konu "âlem" olduğunda,ona,"kadîm"i yüklemek ve "hâdis"i yüklemek,yine meselâ konu "Tanrı" olduğunda, O'na,"bilen"i ve "bilen-olmayan"ı yüklemek gibi.Düşünce Tarihi'nde, aynı anda aynı bakımdan farklı yüklemlerin yüklenebileceğinin savunucusu olan Sofist düşünce,-Dünya yüzünde,özellikle Değerler alanında kalıntıları bulunsa da-,teorik olarak,Socrates,Platon ve özellikle de Aristoteles'in gayretleriyle iddialarını sürdürememiş ve ciddiyetini kaybetmiştir.Ancak,"tek zihin" için bunun imkânsızlığı ortaya konabilmişse de,"iki ayrı zihin" için bunun ortaya konması çabaları sonuçlanamamış ve tarih boyunca sürüp gitmiştir. Denebilir ki,Düşünce Tarihi,biraz da bu çatışkıların tarihidir. Kant'ın Antinomileri bunun Yeniçağdaki bir örneği,ve sanki felâsife ile kelâmcıların tartışmalarının bir özetidir.

Felsefe ile Din arasındaki bir "karşılaştırma" olan Yahudi Filon'un yaklaşımı,herhalde,düşünce tarihinde gerçek anlamda felsefe ile dinin ilk karşılaşmasıdır.Çünkü,burada,Socrates'in Eutyphron'a soruları hatırlanabilir,ama,Wolfson'un da işâret etmiş olduğu üzere,gerçek anlamda,yani bir yahudinin,bir hristiyanın,bir müslümanın din önermeleri karşısındaki durumu,Socrates'in,Eutyphron'un, Yunan dini karşısındaki durumundan farklıdır,çünkü,"Grek filozofları dînî ibâdetin popüler formunu ilâhî olarak emredilmiş bir şey telakkî etmezler",oysa Filon'a göre Eski Ahdin Beş Kitabı vahiyle

gelmiştir,tamamen mükemmel ve hakîkattir.(1)

Az önce işaret ettiğimiz üzere,bir konuya aynı zamanda iki zıt yüklemin yüklenmesi olgusunun bir ifâdesi olan felsefe ve din münâsebeti problemi,başlangıçta hellenistik kültlerden birisi olan Hristiyanlık için de aynen vârit olmuştur.(2)

İşte,İslam Dünyasında Kelâm okullarının teşekkülünün ve felsefî eserlerin tercümelerinin ve felsefe okullarının ortaya çıkmasının ardından,özel olarak bu "karşılaşma" anlamı yüklenmiş olan "tehâfüt"ler,bu hakikat<u>ler</u> arasında tercih probleminin bir ifâdesidir.İslâm Dünyasında bu probleme bir eser hasretmiş olan ilk düşünürün Gazâlî olduğu bilinmektedir.Bu problem,incelenmeye Gazâlî ile başlamış,ama onunla bitmemiştir.Hemen arkasından İbn Rüşd (1126-1198),Gazâlî'nin <u>Tehâfüt</u>ünde filozofların,İlâhiyat konularında Matematik ve Tabiî bilimlerde olduğu gibi yakînî önermelere sahip olmadıkları ana tezine karşı çıkarak bu meseleleri halk önünde tartışmayı doğru bulmayarak Gazâlî'nin tezini reddetmiştir.

Özellikle,Şehristânî,Fahreddin Râzî,Îcî,Teftâzânî,Cürcânî gibi düşünürlerin dahil bulunduğu XIII.-XIV.yüzyıldaki felsefî düşünce bakımından hayli verimli devreden sonra,XV.yüzyılda,problem, bu "verimli devre" dediğimiz devredeki düşünürlerin "nokta-i nazar"-ları da eklenerek müstakil olarak tekrar ele alınmıştır.

Bu kez,zamanın hükümdarı Fâtih'in "tehâfüt" konusunda birer kitap yazmalarını emretmesiyle düşünce sahnesinde görünen düşünür-

---

(1)M.Türker,<u>Üç Tehafüt..</u>,s.6.

(2)<u>age</u>,s.6.

lerin adları Ali Tûsî ve Hocazâde'dir. Ali Tûsî'nin bu konuda söyledikleri bu doktora tezimizin konusudur. Hocazâde'nin aynı konuda söyledikleri, "Tehâfüt"ler konusunun araştırılmasının ülkemizdeki başlatıcısı olmak özelliği, -yanlış anlaşılabilecek bir kelime kullanmamak için "özelliği"-, kendisine âit bulunan Mübahat Türker'in eserinden takip edilebilir.(1)

XVI. yüzyıla gelindiğinde, konunun tekrar ele alındığını görüyoruz. Bu kez bu konuyu, Devletin idârî ve ilmî olarak yüksek mevkilerinde biri olan Şeyhu'l-islâmlığı elinde bulunduran, ve XVI. yüzyıl Osmanlı düşünürlerinden, kendisinden kaynaklarda hep sitâyişle bahsedilmiş olan Kemal Paşazâde ele almaktadır.(2)

Kemal Paşazâde'nin çalışması da Tehâfütlerin sonuncusu değildir. Daha sonra da bu konuyla ilgilenilmiştir ve XVIII. yüzyıl düşünürlerinden olan Mestçizâde (öl. 1735) ile Tehâfütler geleneği devam etmiştir.(3) Mestçizâde'nin bu eserinin adı el-Hılâfiyyât ve'l-Vifâkıyyât beyne'l-Hukemâ' ve'l-Mütekellimîn'dir(4), ve müellif bu eserinde "iki karşıt grub"un fikirlerini serimlemektedir.

---

(1) Türker, M., Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münâsebeti, (Doktora tezi), Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay. Nu: 102, TTK Bas. Ankara 1956.

(2) Kemal Paşazâde'nin konuyu ele alışı, D.T.C. Fakültesi Felsefe Bölümünde yapılmış olan Ahmet Aslan'ın doktora tezinden takip edilebilir. (Bkz. burada "Bibliyografya").

(3) Mestçizâde'nin Tehâfüt'ü de Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü araştırma görevlilerinden Ülker Öktem tarafından, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak Prof. Dr. Mübahat Türker-Küyel nezaretinde doktora tezi olarak hazırlanmaktadır.

(4) Dobraća, Kasım, Katalog Arapskih, Turskih i Persijskih Rukopisa, Gazi Husrev-begova Biblioteka u Sarajevu, I. cilt, Sarajevo 1963, s. 6; Bursalı M. Tahir, Osm. Müel. II, 27; Bağdatlı İsmail Paşa, I, 483, 800.

Tehâfütlerle ilgili olarak, bildiğimiz kadarıyla kültürümüz çerçevesinde en son münâsebet, Tarihi, Teolojik, Metafizik, Pozitif devirlere ayırarak, "pozitivizm"i, "tarihin bir zorlaması", dolayısıyla karşı durulması mümkün olmayacak "zarûret" gibi sunmak isteyen pozitivizmin, ülkemize girişi zamanlarına rastlayan bir zamanda devlet yönetiminin başında bulunan II. Abdülhamid'in Gazâlî'nin Tehâfüt'ünü "Serküttâb-ı Hazret-i Şehriyârîleri Süleyman Hasbî" efendiye çevirtmesidir.

Böylece, İnsanlık Tarihinde, Felsefe-Din münâsebeti konusuyla, İslâm Dünyasına tekâbül eden dilimde, Gazâlî'den başlamak üzere, XI, XII, XV, XVI,[1] XVIII ve XIX. yüzyıllarda, tehâfütler vasıtasıyla ilgilenilmiş olduğu görülmektedir, ve bu problem çağımızda da tartışılmaktadır.

x x x

Ali Tûsî'nin Zuhr'unun metni bizi çok uğraştırdı. Bu çabanın gerektirdiği "emek" görmezlikten gelinse bile, bu çalışmanın aldığı "zaman"ı görmezlikten gelmek, çalışmamızın "süre" ile sınırlı olması yüzünden, en azından pratik olarak mümkün değildir. Her "bahs"ine herhangi bir zorlama sözkonusu olmadan, rahatlıkla uzunca sayılabilecek bir makalenin hasredilebileceği, -nitekim bu "bahis"lerden her biri için çeşitli zamanlarda yazılmış müstakil risâleler yazma kütüphanelerimizde bulunmaktadır-, bu çalışmanın "süre" ile kısıtlı bulunması, bu çalışmanın zorlayıcı planlayıcısı olmuştur. Buna rağmen, Ali Tûsî'nin Zuhr'unu kültürümüze "bütün" olarak kazandırma arzumuz, bizi, onun eserini bu amacımıza uygun olarak ortaya

---

(1) Bu düşünürler arasında Karabâğî'nin adı da zikredilirse Tehâfütlerin sayısı XVI. yüzyılda ikiye çıkar.

koymamız için itici güç olmuştur.Bu yüzden Ali Tûsî'nin metnini bütün olarak,yine çevirisini bütün olarak ortaya koyduk,eserin aslını olduğu gibi verdik.Tercümesinde de herhangi bir "tasarruf"-ta bulunmadık.Bu çalışma yerine,"Ali Tûsî'nin kıdem anlayışı",veya "meâd anlayışı",veya "bilgi anlayışı" vbg.bir konuyu ele alıp bir "felsefe doktora tezi" yapılabilirdi,fakat bu,ne Ali Tûsî'yi, -en azından Zuhr'unu-,bütün olarak ortaya koyardı,ve ne de Ali Tûsî'yi olduğu gibi ortaya koyardı.Çünkü böyle bir çalışma Ali Tûsî'yi bir bakışa göre ortaya çıkarırdı.Oysa bizim yapmak istediğimiz,bir uygarlığın üzeri küllenmiş "kategoriler"ini ortaya çıkarmaktı.Kanâatimizce buna katgıda bulunmanın en emin yolu da "metin çalışması"dır.Bu da "eksikli" olmayan,yani katışıksız ve "yaklaşım"sız "neşir"lerle mümkün olabilir.Bizce Ali Tûsî'nin ne demek "istediği" o kadar önemli değildir,ama ne "dediği" önemlidir.Ali Tûsî'yi bu yaklaşımla ortaya koymaya çalıştık.Ama belirtildiği üzere bu çalışmanın,-tâbiri câiz görülürse-,iddiası ilk iki kısmıdır.

Ali Tûsî'nin,bir XV.yüzyıl düşünürü olduğu,beşyüz yıl öncesinin "kategoriler"inin bugünkü dille ifâdesinin güçlüğü,hele "bükümlü" bir dilden "eklemeli" bir dile aktarılmasının zorluğu göz önüne alınırsa,ve bunlara "Felsefe Sözlüğü" yapmanın,"madde"ye "özdek" ve "ruh"a "tin" demekten ibâret olduğunun sanılması yanlış anlayışı eklenirse karşılaşılan güçlük,ve önemlisi harcanan zamanın niçin önemli olduğu daha net olarak ortaya çıkar.Bu söylenenler "mazeret"lerin sıralanması değildir,ama "metin neşri"nin gerek küllenmiş "kategoriler"e,-"kategoriler"in tekrar edinilmesinin düşünme faaliyetinin kendisi olmadığı açıktır,düşünme faaliyeti için "kategoriler"in zorunluluğu da açıktır-,sahip olmaya ve özlenen ve gereken ve muhakkak gereken "Sözlük" çalışmalarına katgısının

tartışılmaz olduğunun vurgulanmak istenmesidir. Yoksa metin neşri bir "lüks" değildir, ama bizim alanımız için, Felsefe için, daha da belirlenmiş kavramıyla İslâm Felsefesi için, Kültür Tarihi nokta-i nazarından "Osmanlı Kültür ve Düşüncesi ve Felsefesi" için, "ana malzeme"dir, "yapı taşları"dır. Yapı taşlarının öneminin ise kimse tarafından tartışılmayacağı kanaatindeyiz.

Burada, bu çalışmada bizi en çok "Sözlük" meselesinin zorladığını bir defa daha belirtmek isteriz, ve bunun vurgulanmasının "fazla" olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü bu mesele, metinlerin anlaşılabilmesi için muhakkak halledilmesi gereken bir meseledir. Amaç, bir uygarlığın "felsefe"sini ortaya çıkarmak ve buna gayret etmek ise, bunun yolunun bu uygarlığa dahil eserlerin tek tek ortaya konması olduğu açıktır. Bu eserler tek tek ortaya konmalı ki, bu uygarlığın "Felsefe Tarihi" yazılabilsin. Aksi takdirde İslâm Felsefesi Tarihi yazmak isteyen müelliflerimiz, kendilerini, kitaplarının başlıklarına hep "giriş" kelimesini eklemek zorunda hissedecekler ve bir türlü "İslâm Felsefesi Tarihi", veya "İslâmda Felsefe Tarihi" adını rahatlıkla verebilecekleri eserlerini yazamayacaklardır. Biz, "neşir bir lüks değildir" derken işte bunu kastediyorduk.

Son olarak teknik birkaç açıklama: Bibliyografya her cildin sonuna değil de, üç cildin bibliyografyası üçüncü cildin sonuna konmuştur. Yayınlanması durumunda, teknik olarak felsefe ile doğrudan teması olmayan okuyucu için konulması düşünülebilecek olan "lügatçe"ye burada gerek görülmemiştir. Ayrıca belirtilmek gerekir ki, üçüncü cildimizde de geçen birçok terim, ikinci ciltte açıklanmış olduğundan, tekrardan kaçınmak için tekrar açıklanmamış, sadece bu açıklamanın bulunduğu sayfaya gönderme yapılmakla yetinilmiştir. Çalışmamızda Türkçe İslâm Ansiklopedisinin transkripsiyonu kullanılmıştır.

ALİ TÛSÎ'NİN PROBLEMLERE YAKLAŞIMI VE GENEL TAVRI

Ali Tûsî'ye göre, insan için, Tanrı'yı tanımaktan öte bir mutluluk yoktur. Bu tanımanın yolu da, Tanrı'nın varlık vermiş olduğu eserler üzerine tefekkürde bulunmaktır. Fakat, ona göre bu tefekkür faâliyetinde akıl yalnız başına yeterli değildir. Çünkü tanrısal meseleler "zor" meselelerdir, bu yüzden akıl yalnız başına, yani vahye baş vurmaksızın, vahiyden destek almaksızın, sırf düşünce ve nazarla tanrısal meseleleri çözüme bağlayabilecek kapasitede değildir. Bu yüzden insanlar, Tanrı'yı gerektiği gibi tanıma ve bilme konusunda çeşitli fikirlere ve karşıt görüşlere sahip olmuşlardır. Bu kimseler arasında, özellikle, kendilerine "filozof" denen ve "nazar" ve "istidlâl"i çok kullanmakla belirginleşen bir grup düşünür, İlâhiyât konularında bile salt aklı hâkim kılmışlar ve vahyi nazar-ı dikkate almamışlardır. Oysa, Ali Tûsî'ye göre, vahye muhâlefet etmek doğru "nazar"ın gerektirdiği bir şey değildir. Halbuki salt akıl, bazı konuları çözüme kavuşturmakta yeterli değildir.(1) Nitekim İlâhiyat konuları bu tür konulardandır. Filozoflar bu noktada, din ve mezhep sahipleriyle (Milliyyûn) karşı karşıya bulunmaktadırlar, çünkü din ve mezhep sahipleri İlâhiyat konularında sadece akıl ile yetinmeyip vahye de başvurur, akıla ek olarak vahyi de kullanırlar.(2)

---

(1) Bkz. Zuhr, "Giriş" ve "Hâtime" bölümü.

(2) Burası yanlış anlaşılmamak gerekir, şöyle ki, Kelâmcı, kutsal kitabı, Kur'ân'ı temel kabul edip, burada ortaya konan kâideleri

Ali Tûsî,insanların,Tanrı'yı bilme konusunda iki grup olduğunu bu şekilde ifade ettikten sonra,iki grubun fikirlerini inceleyerek Gazâlî'nin "üslûb"u üzere,yani filozofların sözlerinde gördüğü "tashîh","iptâl","tercîh" ve "zayıflık" yanlarına işaret edeceğini belirterek,"her ne kadar içinde böyle bir eser yazma isteği zaten var idi"yse de,Fâtih Sultan Mehmed'in emriyle "emre uymak vâcip olduğundan ve itâat etmemeye Şeriatça ve akılca ruhsat olmadığından" eserini yazmaya başlıyor.Ancak konunun zorluğunu ve bu yüzden kabul etmekte veya reddetmekte tereddüt ettiğini de ifâde etmekten geri durmuyor:"Bu yüzden sen,benim, kitapta bir adım ileri attığımı,bir adım geri çekildiğimi görürsün".(1)

Ali Tûsî'nin,eserini,kendisi hakkında "halîfe" tâbirini kullandığı Fâtih Sultan Mehmed'in emri üzerine yazdığını söylemesi,kaynaklarda verilen bilgiyle uyuşmakta,ve Ali Tûsî'nin söyledikleri,kaynaklarda verilen bilgileri te'yîd etmektedir.Yalnız, Ali Tûsî'nin,biraz müphem bir ifadeyle ve şikâyetâmiz bir edâyla söylediği "dağınık halime,kafamın karışıklığına .." sözüyle ne demek istediği pek anlaşılmıyor.Bütün bunlara,bu dağınık haline ve olgun yaşına rağmen eserini yazmaya koyuluyor.

Bu eserinde Ali Tûsî,filozofların sözlerinde gördüğü zayıflık ve karışıklıkları ortaya koymaya çalışacak idi.Çünkü

"ispat etmek" için yola çıkar.Bununla birlikte kelâmcı,delilini, ilke olarak,Kur'ân'dan seçip kullanmaz,ama öncelikle kullandığı "akıl"dır.Bu yüzden "akıla ek olarak vahiy" diyoruz.

(1) Zuhr,s.5.

ona göre filozoflar aklî öncüllerden başka bir şeye dayanmazlar ve problemleri incelerken fikrî nazardan(1) başka eğilimleri yoktur. Oysa din ve mezhep sahipleri aklî nazara dayansalar da onların dil uzatılamayacak olan sağlam kesin delilleri vardır. Bu konularda akıl gereklidir, ama nakille gelenlerin doğrulukları da tartışılmayacak kadar açıktır.

Ali Tûsî'nin lehine, biraz sonra geleceği üzere, Ali Tûsî'nin, kendisine koyduğu şartlara uyduğunu gösteren bir sözü var ki, dikkat çekmeye değer. Bu da onun şu sözüdür: "Filozofların görüşleri çürütüldüğünde, onların sağlam olan temellerine bir zarar gelmez, onların söylediklerinden doğru olanlar yerinde kalır".(2)

Ali Tûsî'nin, eserini yazarken kendisine koyduğu şartlar şunlardır:

1-Bana doğru olduğu kesin görünmeyen hiç bir şeye kitabımda yer vermeyeceğim.

2-Gerçekten şüpheli ve problemli olmayan hiç bir şeyi itiraz konusu yapmayacağım.

3-Beni zulmetmeye zorlayacak taassup isteğine uymayacağım.

4-Söylenmesi gereken şeyleri söylerken de insaf yolundan sapmayacağım.

Ali Tûsî'nin, bu güzel sözlerine, kendisine koyduğu bu şartlara uyup uymadığını araştırmamız ilerledikçe göreceğiz.

---

(1) "Fikrî nazar" için bkz. Zuhr, s. 2.

(2) Zuhr, s. 6.

Ali Tûsî,problemleri incelemeye başlamadan önce,eserine bir "Giriş" yapıyor.Bu girişte,insanın bir takım yetileri (kuvâ) bulunduğunu,ama bu yetilerin "tam" olmadığını,aklın,idrâkin de bir yeti olarak tam olamayacağını,dolayısıyla her şeyin hakikatını idrâk edemeyeceğini,şu halde de her hangi bir şüphe kalmayacak şekilde tanrısal konuları da kesin bir şekilde anlayamayacağını söylüyor.Bunu,sadece akılla ilâhiyat meselelerinin çözülemeyeceğini belirtmek için söylüyor,dolayısıyla insan tanrısal meselelerle uğraşacaksa "nakil"e de yer vermelidir.Aslında bu tez Gazâlî'nin de ana tezidir.

Ali Tûsî'ye göre "nakil"le gelene de yer verilmelidir, çünkü salt akıla dayanan filozoflar şu duyusal cisimin neliği hakkında bile uyuşamadıkları gibi,("heyûlâ-sûret" anlayışı,"muttasıla" anlayışında olduğu gibi),kendilerine en yakın ve bilinmesi en kolay olması gereken "Nefs" konusunda bile anlaşamamaktadırlar.Öyleyse,"Bilgisinin derecesi bu olan kimse,hakikatına vâkıf olmak isteyerek düşünmekte büyük çaba göstermesine rağmen, ne kendi zâtının hakikatını,ne de eliyle tutup gözüyle gördüğü şeyin hakikatını bilememektedir".[1] O halde,ne kendisini,ne de dış âlemi bilemeyen insan ilâhiyat konularında sadece akıl ile kesin bilgiye ulaşamayacaktır.Ama bu,tanrısal konuların insana kapalı olduğu,bu alanda insanın bilgi sahibi olamayacağı anlamına gelmez.İnsanın bu alanla ilgili meselelerde bilgi sahibi olması mümkündür,ancak bu,<u>salt akılla</u> mümkün değildir,çünkü ancak "mûcizelerle desteklenen akıl doğruyu bulabilir".[2]

---

(1)<u>Zuhr</u>,s.8

(2)<u>Zuhr</u>,s.9,ve bir çok yerde.

Ali Tûsî'ye göre,Gazâlî'nin de Tehâfüt'ünün "Mukaddime"lerinde belirttiği ve ısrarla vurguladığı üzere,filozoflar,kendilerinde şüphe bulunmayan kesin bilimlere ulaşmışlardır,ve onlar matematik,geometri,ve matematik ve geometriye bağlı bilimler ile, mantık gibi bilimlere sırf akıl ve fikirle ulaşmışlardır.Bu bilimlerde ilerlemişler ve birçok şeyi açıklamışlardır.Fakat,sahip oldukları bu büyük nimete şükretmeyerek akıllı kimsenin aşmaması gereken sınırları zorlamışlardır. Ali Tûsî,zekânın,insanın saâdete ulaşması için kaçınılmaz bir şey olduğu kanâatindedir,ancak bu böyle diye,bazı bilimlerde ilerlemiş bir kimsenin,Gazâlî'nin de ısrarla söylediği ve sıkça vurguladığı üzere,başka alanlarda da söylediği her şeyin doğru olması gerekmez,oysa filozoflar,söyledikleri her şeyin doğru olduğuna inanmışlardır.Bu yaklaşım,yani bir bilimde ileri seviyede olan birinin,başka konularda da,meselâ Gazâlî'nin örneğiyle,"filozofların matematik ilimlerin hepsinde ve tabiî ilimlerin bir kısmında burhânî önermelere hiç şüphesiz olarak sahip bulundukları meydandadır.Fakat ilâhî ilimlerinde de böyle önermeleri olduğu iddiaları temelsizdir".(1) O halde Ali Tûsî'ye göre akıl,hakikatı bulmak için gereklidir, ama yeterli değildir.Bazı yerlerde,meselâ matematik ve matematiğe dayalı bilimlerde ileri sürülen yüzde yüz doğru önermeler bulunmaktadır,ama bu,yani matematik ve matematiğe dayalı bilimlerde doğru önermeler ileri sürenlerin , bu alanda doğru önermelere sahip bulunduklarından dolayı, bu alan dışındaki alanlarda da söyledikleri her şeyin doğru olmasını gerektirmez.Çünkü "filozoflar arasında seçkin ve zekî kimseler bulunsa da,bunların

---

(1)M.Türker,Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münâsebeti,Ankara 1956,s.7.

arasında bazı kimseler vardır ki,akıl,apaçık bir şekilde,bu kimselerin söylediklerinde,doğru olmasına imkân olmayan taraflar bulabilir.Oysa aklın gerektirdiği şeyin tersi,tereddütsüz muhaldir".(1)

Ali Tûsî'ye göre,Gazâlî'de olduğu gibi,filozoflarla Şeriat Ehli'nin ters düştükleri üç yer bulunmaktadır:Birincisi, sadece terminoloji konusundadır,burada iki grup arasındaki tartışma sözel bir tartışmadır;ikincisi,filozofların söylediklerinin şeriatın zâhirî anlamına uymadığı yerlerdir,fakat burada şeriatın söylediklerini "te'vil" etmek mümkündür;üçüncüsü de filozofların kesin delilleri olmadığı halde şeriata muhâlif oldukları yerlerdir.

Filozofların Şeriat Ehline ters düştükleri yerlerden biri, Ali Tûsî'ye göre,sadece adlandırma ve terminoloji bakımındandır. Ali Tûsî'nin örneğiyle,"Bir kısmının "kendi kendine kâim olma"yı kastederek Yüce Tanrı'ya "töz" adını vermeleri gibi.Biz ise Tanrı'ya "töz" demeyiz,çünkü biz "töz"den "özü gereği uzanımlı olan"ı, veya "kendi kendisiyle kâim olan mümkün"ü anlarız.Oysa Yüce Tanrı "uzanımlı olmak"tan ve "mümkün olmak"tan uzaktır.Filozoflardan bir çoğu Tanrı'ya "töz" dememek hususunda bizimle uyuşur.Bu tartışma sözel bir tartışmadır".(2)

Filozofların Şeriat Ehline ters düştüğü bir yer de,filozofların hükümlerinin,Şeriat'ın hükmünün zâhirî anlamına aykırı olduğu yerdir.Ancak burada filozofların kesin delilleri bulun-

---

(1)Zuhr,s.11.

(2)Zuhr,s.11 vd.

maktadır, oysa burada Şeriat'ın nasları kesin değildir. Astronomideki birçok hüküm gibi. Bu hükümler filozoflar tarafından, ya kesin geometrik kanıtlarla, veya deney yerine geçen gözlemlerle kanıtlanmış olan hükümlerdir. Oysa Şeriatta, filozofların bu gibi hükümleriyle ters düşüp de te'vîle uygun olmayan kesin delil yoktur. Oysa aynı bir konuda biribirini çelen iki önermenin aynı zamanda doğru olmasına imkân yoktur, çünkü doğru önerme, tekâbül ettiği objesini olduğu şekliyle aksettiren önermedir. Öyleyse burada ancak önermenin bir tanesi doğrudur, yani, ya Bilimin söylediği veya Vahyin söylediği doğru olacaktır. Ali Tûsî'nin burada önerdiği çözüm te'vîldir: "Kendileri hakkındaki hükümler kesinlikle çelişik olan iki şeyin hâriçte birlikte gerçekleşmesi nasıl düşünülebilir? Evet, bazı metinlerin zâhirî anlamı filozofların bazı görüşlerinin hilâfına delâlet edebilir, ancak ihtiyaç halinde zâhirî anlamları te'vîl kapısı açıktır. Ama biz, bu kitabımızda konunun bu tarafıyla ilgilenmiyoruz".(1) Ali Tûsî, daha sonra, "İlliyet bahsi"nde görüleceği üzere, filozoflara bilginin kesinliği hakkında bir takım itirazlarda bulunsa da (2), burada, bilimsel bilgi lehinde olmak üzere fikir beyan etmektedir.

Filozofların Şeriat Ehli'ne ters düştüğü üçüncü yer, filozofların, ileri sürdükleri hakkında kesin delilleri bulunmadığı halde bu söyledikleriyle şeriat ehline muhâlif olmalarıdır. Ali Tûsî, bu kitabı yazmaktan asıl amacının işte burada, yani filozofların, kesin delillere sahip bulunmadıkları halde, sanki kesin delilleri varmış gibi şeriata karşı çıktıkları bu yerde söylediklerine karşı çıkmak, onların burada söyledikleri sözlerde ve ileri

---

(1) Zuhr, s.13.

(2) Esâsında Ali Tûsî, "kesin bilgi"nin imkânına inanmaktadır, bkz. Zuhr, XVII. bahis, özellikle s. 313.

sürdükleri iddialarında bulunan "çelişki" ve "zayıflık"ları belirtmek ve onlara cevap vermektir.[1] Bilindiği üzere bu, Gazâlî'nin en temel tezidir.

Ali Tûsî'nin vereceği bu cevap, onun kendi ifâdesine göre iki yönlüdür:

Birincisi, şeriatta kesin delille sâbit olana aykırı düştüğünden dolayı filozofların hükümlerinin, onların "küfür"le sıfatlanmasını gerektiren yön. "Âlemin kıdemi"ni ileri sürmeleri, "Cismânî meâd"ı kabul etmemeleri gibi. Bu iki konuda, ve buna benzer konularda, göreceğin üzere onların delilleri zayıftır, oysa bu konuda Şeriat'ın delilleri kesindir.

İkincisi, Şeriatın, aksine hüküm bulunmadığından dolayı filozofların küfürlerini gerektirmeyen hükümleri. Bu, "Sıfatları kabul etmek tevhîd'e aykırı düşer" diyerek filozofların, Yüce Tanrı hakkında, hakîkî sıfatları nefyetmelerinde olduğu gibidir. Şeriat'ın nasları, bu sıfatların varlığına açık bir delâletle delâlet eder, ancak "el", "yüz" ve başkaları gibi, Yüce Tanrı'da bulunduğuna delâlet eden nasların yorumlandığı gibi te'vîli mümkün naslardır. Bu yüzden bazı din ve mezhep sahipleri bu konuda filozoflarla uyuşmaktadırlar".[2]

Ali Tûsî'nin asıl amacı filozoflara cevap vermek olmakla beraber, onun bir amacı da, inananları, bilgilerinin eksik kaldığı konularda bilgi sahibi kılmak ve inananların, bu konularda, kendilerinin sandığı gibi hatâ ve eksiklikten uzak olmadığı husûsunda

---

(1) Zuhr, 13.

(2) Zuhr, s. 13.

onları uyarmak,bunu yaparken de inananların,sadece yanlışlıklarına işaret etmekle yetinmeyip ileri sürmüş oldukları delillerdeki eksik yerlere de işaret etmektir.Çünkü,"eğer mesele hakikatsa,birçok bakımdan onlara açıklanmalıdır ki,bu inançlarında aşırılığa kaçmaları,araştırma ve araştırmaları sonucunda isâbet etmeleri yüzünden değil,ama sadece taklit yüzündendir,ve onların görüşlerinin çoğu bilgi ve yakîn değil,ama,zan ve tahmîndir". (1)

Gazâlî'nin,Tehâfüt'ünün başına koyduğu "Dört Mukaddime"-sine tekâbül eden Ali Tûsî'nin bu girişinden anlaşılan,felâsife ve din ve mezhep sahipleri diye iki düşünür grubunun bulunduğu, bu iki grubun düşüncelerinin de,bazen çelişik,bazen biribirine muhâlif ama te'vîle müsâit,bazen de aynı olduğudur.Ama bu,Ali Tûsî'nin bir tercihi bulunmadığı anlamına gelmemektedir.Çünkü o, açıkça,aklın,yalnız başına,yani vahye başvurmaksızın tanrısal meseleleri kavrayabileceği,anlayabileceği kanâatinde değildir. Ona göre akıl,peygamberlerin "zeki kimselerde hiçbir şüpheye yer bırakmayan açık mûcizeleriyle" desteklenmelidir.Bu tutum da, Ali Tûsî'nin Gazâlî,Şehristânî,Fahreddin Râzî,Îcî,Cürcânî vbg. kimselerin dâhil bulunduğu Kelâmcılar grubuna dâhil bulunduğunu gösterir. (2)

---

(1)Zuhr,s.14.

(2)Ali Tûsî'nin kelâmcılar grubundan olduğu hakkında bkz.Kritik Edisyon,s.III.not.3.

PROBLEMLER

I.Âlemle ilgili problemler.

I.1.Âlemin kıdemi.

Din ve mezhep sahiplerine göre Tanrı'nın Zâtı ve Sıfatlarının dışında her şey demek olan âlemin tümü hâdistir, yani daha önce yok iken varolmuştur.

Felsefeciler,bu konuda,din ve mezhep sahipleriyle aynı kanâatte değildirler.Çünkü felsefecilere göre,kadîm olan,sadece,Tanrı değildir.Tanrı ile birlikte İlk Akıl,cirimleri,akılları,nefsleri,zâtları ve sıfatlarıyla Felekler,Hareket,Zaman, Durum(Vaz'),ögeleri,maddeleri,mutlak cisimsel ve türsel sûretleri ile cisimler kadîmdirler.Feleğin cüz'î hareketleri ve bu hareketlere bağlı olan şahsî konumları ve sıfatları hâdistir. Felsefecilere göre,türsel sûret çeşitlerinin kadîm oluşunda veya hâdis oluşunda bir imkânsızlık yoktur.İnsan "nefs-i nâtıka"larının kadîm veya hâdis olması konusunda filozoflar arasında ayrılık vardır.(1)

Ali Tûsî,filozofların,âlemin kadîm olduğu hakkında dört delili bulunduğunu ve bu dört delilin en kuvvetli ve temel(ʿumde) olanının da Birinci Delil olduğunu söyler.Bu birinci delil şudur:Âlem <u>ittifakla</u> <u>mümkün</u>(2) bir varlıktır.Her mümkün varlı-

---

(1)<u>Zuhr</u>,s.15.

(2)Bu deyim için bkz.<u>Zuhr</u>,s.16,not.1.

ğın zorunlu olarak bir müessiri vardır.Âlemin müessiri ya kadîmdir ya hâdistir.Hâdis olması teselsül gerektirir,oysa bu muhaldir,o halde âlemin müessiri kadîmdir.Bu kadîm müessirde de,âlemi var etmek için gerekli tesir şartları,ya ezelde kendisinde bulunmaktadır ya ezelde kendisinde bir arada bulunmamaktadır ve hâdis bir şarta dayanmaktadır,bu,teselsül gerektirir. O halde söz konusu tesir şartları ezelde kadîm müessirinde mevcuttur.İmdi,ma'lûlün tam illetinden geri kalması muhal olduğundan , ve varlıksız var etme ma'kûl olmadığından müessirin eserinin kadîm olması gerekir,bu da âlemin kadîm olması demektir.Kısacası,müessirin kadîm olması, şu iki şeyden birini gerektirir:Ya kadîm müessirin eseri yoktur,veya kadîm müessirin eseri kadîmdir.O halde âlemin kadîm olması gerekir.(1)

Filozofların,âlemin kadîm olduğu hakkındaki ikinci delili:Filozofların burada biri ilzâmî,diğeri tahkîkî(2) olan iki delilleri vardır.Tahkîkî olan iki aşamalıdır.Önce, delile dayanak olan öncülün hazırlanması gerekir.Bu hazırlama da, kaç tür "öncelik" bulunduğunun gösterilmesine bağlıdır.Filozoflara göre öncelik beş kısımdır:İlliyet bakımından,tabiat bakımından, zaman bakımından,şeref bakımından,ve sıra bakımından öncelik. Önceliği bu şekilde sınırladıktan sonra, İkinci Delili iki şekilde şöyle kurarlar:Birincisi,"konum"u gerektiren hareketin miktarı olan zaman kadîmdir,zaman âlemden bir varlıktır,o halde âlem kadîmdir.Çünkü, zaman hâdis olsaydı, zamanın yokluğu varlığından önce olurdu,oysa bu öncelik zamansız olmaz.Yine,zaman için de bir zaman gerekirdi,oysa farzedilen,zamanın varlığının yokluğundan sonra olmasıydı.İmdi,zamanın hâdis olması muhali gerektiriyorsa zamanın kadîm olması gerekir.İkincisi,âlem eğer hâdis olsaydı Yaratıcısı âlemden önce olurdu.Bu öncelik de,

---

(1)Zuhr,s.17-18.

(2)Bu terimler için bkz.Zuhr,s.49,not;Kemal Paşazâde,Tehâfüt Hâşiyesi,çev.A.Aslan,s.398,not.11.

ya sonlu bir miktardır veya sonsuz bir miktardır.Sonlu olması Yaratıcı'nın hâdis olmasını gerektirir,bu da hareketli cismin, konumun ve hareketin kadîm olmasını gerektirir,bu ise âlemin kadîm olmasıdır.

İlzâmî olan delil de zamanın varlığına ulaşır.Tanrı, bu âlemi yaratmadan önce başka bir âlem yaratmaya kâdirdir,ondan da önce olan başka bir âlem yaratmaya da kadirdir.Bu âlemlerin var olmalarının başlangıcı arasında "fark" vardır,ilk âlem diğerlerinden "önce" olacaktır.O halde zaman vardır,öyleyse zaman hâdis değildir,kadîmdir.(1)

Filozofların üçüncü delili şudur:Âlemin varlığının imkânı ile Yaratıcı'nın âlemi var etmesi imkânı ezelîdir,o halde âlemin ezelde var olması,yani kadîm olması gerekir.Aksi takdirde imkânın imkânsızlığa,imkânsızlığın imkâna dönüşmesi gerekir. Oysa bu dönüşüm imkânsızdır.Sonra âlemin yokluğu durumunda, -çünkü âlemin hâdis olması âlemin yok bulunduğu bir zamanı gerektirir-,Yaratıcının Cömertliğinden (cûd) ayrılması,Cömert olmaması anlamına gelir,bu ise Yaratıcı'nın gerçekliğine uygun düşmez.(2)

Filozofların dördüncü delili:Bu delil,âlemdeki hâdislerin var olabilmeleri için imkânlarının bulunması gerektiği fikrine dayalıdır.İmkân iki çeşittir:Özsel imkân,isti'dâdî imkân.Özsel

---

(1)Zuhr,s.62.

(2)Zuhr,s.65.

<u>imkân</u>:İmkânın anlamı,varlığından veya yokluğundan önce,"mümkün"e hem varlığın hem yokluğun uygun düşmesidir."İmkânsız"ın "vâcip" olmakla sıfatlanması,bir şeyin,varlığı durumunda yokluğunu gerektireceğinden dönüşüm mümkün değildir,o halde hâdis mümkündür,öyleyse hâdis olana hudûsünden önce imkân gerekir.İmkân da varlıksal bir şeydir,çünkü,karşıtı mümkün-değil (lâ-imkan) "imkânsız"a uygun olduğundan imkânın karşıtı yokluksaldır,öyleyse imkân varlıksaldır.Ama imkân kendi kendisiyle kâim bir şey değildir,burada "izâfet" düşünmek gerekir,izâfetsiz düşünülemez. O halde, şeyin imkânı bir sıfattır,o halde zarûretle bir <u>mahalle</u> muhtaçtır.Bu sıfat fâilin mümküne kâdir olması değildir ki bu sıfatın mahalli fâil olsun.Çünkü fâilin bir şeye kudreti bu şeyin imkânını zâten gerektirir,yani fâilin bir şeye kâdir olabilmesi için, bu şeyin, imkânla muttasıf olması gerekir.Öyleyse her hâdis için hudûsünden önce bağlanacağı bir yer vardır.Bu yer, bu hâdisin imkânının mahallidir.Bu mahal bu imkâna nisbetle dayanaktır (substratum).Bu hulûl(1) edilecek yerin,mahallin,zorunlu olarak ya kadîm olması, veya hulûl edilecek kadîm bir yere ulaşması gerekir,-yoksa teselsül gerekir-,o halde varılacak yer <u>heyûlâ</u>dır.Buradan, heyûlânın kıdemi ortaya çıkar,bu da âlemin kıdemidir,çünkü heyûlâ sûretsiz var olamaz,bu ise cismin kadîm olması demektir.Cisim ise arazsız var olamaz,öyleyse arazların kıdemi de ortaya çıkmış oldu.O halde âlemin kıdemi ortaya çıkmış oldu.Çünkü âlem arazlardan ve tözlerden ibârettir.<u>İsti'dâdî</u>

---

(1)"Hulûl" için bkz.<u>Zuhr</u>,s.332.

imkân:Mümkünün özsel imkânı,varlığın kadîm müessirinden,mümkünün üzerine taşıp yayılmasına ya yeterlidir ya yeterli değildir. Yeterli ise ma'lûlün tam illetinden geri kalmasının imkânsızlığından dolayı, mümkünün kadîm olması gerekir;yeterli değilse, mümkünün varlığı bir şarta bağlı olur,bu şart da ya kadîmdir veya hâdistir.Hâdis ise başka bir hâdis şarta bağlıdır ve böylece devam eder.Bu durumda da, ya varlıkta bir arada olur veya ardarda gelen olur.Her hâdisin bir öncekine bağlı olup varlıkta bir arada bulunması muhaldir,o halde ardarda gelmeleri,yani varlıkta bir arada bulunmamaları gerekir.Bu durumda şu hâdis için bir mahal vardır,çünkü bu mahalle bağlı olmasaydı veya belirlemesi bulunmayan bir mahalle bağlı olsaydı bu mahaller aracılığıyla bu hâdisin hudûsü başkasının hudûsünden daha uygun olmazdı.Öyleyse her hâdisin bir mahalli olduğu,ve sonsuzca biribirini tâkip edip ardarda gelen şartları bulunduğu sâbit oldu.İmdi,bu mahallin kıdemi gerekir,aksi takdirde sonsuz şeylerin bu mahalle ardarda gelmesi imkânsız olurdu.Bu şartlar hâdisin isti'dâdının hâdisi var olmaya yaklaştıranın mahallidir.Buna isti'dâdî imkân adı verilir, ve bu imkân özsel imkândan keyfiyet kabîlinden olmasıyla farklıdır.Aklî bir itibâr olan özsel imkânın tek olmasına mukâbil isti'dâdî imkân sonsuzdur,ve isti'dâdî imkân mümkünün maddesine hulûl etmiştir. Bu imkân mâhiyetin lâzımı değildir.[1] O halde,imkân konusunda

---

(1)Zuhr,s.77-78.

söylenenlerden,var olan mümkünlerin, ya özleriyle,veya maddeleriyle kadîm oldukları sâbit olmuştur.Böylece de âlemin kıdemi sâbit olmuştur,istenen de budur.

Ali Tûsî'nin sunduğu şekliyle filozofların bu delilleri, 'Îcî'nin Mevâkıf'ında söz konusu ettiği,filozofların,cismin kadîm olduğu hakkında ileri sürdükleri "şüphe"lerdir.'Îcî Mevâkıf'ta şöyle demektedir:

Cismin kadîm olduğuna hasım dört "şüphe"yi delil gösterir:Birinci şüphe:Bu,maddî illetten(1) çıkarılmıştır.Madde kadîmdir,aksi takdirde başka bir maddeye ihtiyaç duyar,ve teselsül gerekir.Madde,sûretten ve türsel sûretten ayrı bulunamaz, o halde cismin kadîm olması gerekir.İkinci şüphe:Zaman kadîmdir,aksi takdirde..yok olduğu farzedildiği durumda mevcut olur. Üçüncü şüphe:Bu,onlar nazarında umdedir ve bu şüphenin temelinde "müessir illet" düşüncesi bulunmaktadır.Âlemin fâilinin fâilliği,yani fâilin âlemdeki tesiri ve onu yaratması kadîmdir.Bundan âlemin kadîm olması gerekir.Açıklaması:Eğer âlemin fâilliği bir vakitte hâdis olsaydı,bu,bu vakitte belirlenmiş bir hâdis şarta dayanırdı,böyle olmazsa da müreccihsiz tercih gerekirdi.Dördüncü şüphe:Âlemin sıhhati,yani varlığının imkânı için bir başlangıç yoktur.Aksi takdirde özsel imkânsızlıktan özsel imkâna değişme gerekir.Sonra (-ezelî olması durumunda-)

---

(1)"İllet" ve çeşitleri için bkz.burada s.

Mutlak Cömert'in cömertliğini terketmesi gerekir.[1]

Ali Tûsî,âlemin kıdemine dâir filozofların bu dört delilini,burada yaptığımız gibi toplu olarak vermiyor.O,sıra ile, önce birinci,sonra ikinci,üçüncü,dördüncü delilleri ayrı ayrı veriyor.O,bunu yaparken,önce filozofların delilini serimliyor, sonra delile itiraz ediyor.Ancak bunu yaparken,itirazını yapıp bırakmıyor,bu itirazı,"Eğer şöyle denirse...buna karşı şöyle denir.." diyerek sürdürüyor,ve kendi itirazını irdeliyor,kendi cevabını da tartışıyor.Öyle ki,bu itirazlar karşı itirazlarla, bu karşı itirazlar da yeniden karşı itirazlarla devam ediyor. Meselâ,âlemin kıdemine dâir filozofların birinci delilini incelerken bu delile "iki bakımdan" itiraz ediyor,bu "bakım"lardan birincisini "üç bakımdan" inceliyor,sonra,bu üç bakımdan birincisini tekrar "üç bakımdan" inceliyor.

Ali Tûsî,filozofların,alemin kıdemi hakkındaki birinci deliline iki "tarz"da itiraz ediyor:Birincisi "nakz",ikincisi "hal".[2]Birinci kısımda,yani "nakz" tarzında yaptığı itirazında üç şık bulunmaktadır:1-Filozofların kadîm olana "ekli" olan hâdisin imkânsız olması iddiası.2-Tezâyüf delili,ve 3-Tatbik delili.

Filozofların "oluş"u açıklarken söyledikleri şudur:Varlıktan hiç kesilmeksizin zâten var olan kadîm madde üzerine isti-

---

(1)Mevâkıf,Cürcânî,Şerhu'l-Mevâkıf içinde,s.445-447 .

(2)"Nakz" için bkz.Zuhr,s.25,"hal" için Zuhr s.34.

dâtlar ardarda gelir ve feleklerin ezelî ebedî hareketleri aracılığıyla yakınlık ve şiddette son noktasına ulaştığında, hâdis,kadîm müessirinden bü hareketler aracılığıyla hudûs bulur.Burada,hâdisin kadîmden çıkmasında aracı kılınan hareketin, Gazâlî'nin yaptığı gibi,kadîm mi hâdis mi olduğu şeklinde bir itiraza yer yoktur,çünkü feleklerin hareketlerinde iki taraf vardır:Sürekli olan taraf,ve yenilenen taraf olmak üzere."Kadîmdir" dendiğinde,bu sürekli tarafına işaret edilmek istenmektedir.Hâdislere aracı olan taraf ise hâdis olan,yenilenen tarafıdır.(1)

Ali Tûsî burada,filozofların,"isti'dâtların kadîm madde üzerine sonsuzca gelmesi hâdistir" sözlerine karşı çıkarak,bu sözün çelişik olduğunu belirtir.Ona göre "kadîm"in anlamı,"yoklukla öncelenmemiş olmak"tır,"hâdis"in anlamı "yoklukla öncelenmiş olmak"tır.Öyleyse kadîm,hâdis olabilecek her şeyden önce-gelen olmalıdır.Halbuki hâdislerden birine "bitişik"("ekli") olan, hâdistir.O halde, hâdise hem bitişik olup hem de kadîm olmak <u>vehmen</u> mümkün olsa da <u>aklen</u> imkânsızdır.(2)<u>Vehimce</u> mümkündür,çünkü <u>vehm</u>in gerçekliği cüz'îleri idrâk etmek ve cüz'îlerin hükümlerini bilmektir,yoksa küllîlerin hükümlerini bilmek değildir.Bu yüzden vehim,ardarda gelen ve kadîme ulaşan,her biri kendinden öncekiyle öncelenmiş olan hâdisler tasavvur eder,ama

---

(1)<u>Zuhr</u>,s.19;krş.<u>Zuhr</u>,s.307.

bunu tasavvur ederken de buradaki imkânsızlığı göremez.Oysa, gerçekliği,küllîleri idrâk etmek ve küllîlerin hükümlerini bilmek olan akıl,kadîm üzerine sonsuzca ardarda gelen hâdislerin bütününün,bu hâdislerin hepsinden önce olabileceğinin imkânsızlığına hükmeder.(1)

Ali Tûsî'nin burada öne çıkarmak istediği problem,"ezelî yaratım" problemidir.Çünkü bir şey hem "kadîm" olsun,hem de yaratılmış olsun,işte bu mümkün değildir.Oysa felâsifenin ileri sürdüğü,âlemin kadîm olması gerektiği iddiası bu çelişkiyi içermektedir.Nitekim daha sonra da geleceği üzere,filozoflar,bu çelişkiyi içerdiğinden dolayı,âlemin bir Sâni'i bulunduğunu da isbât edemezler.Çünkü filozofların bu tutumu,gerçekten açıklanması zor bir durumdur.Felâsifeye göre, Tanrı ezelîdir ve âlemin nedenidir,eserin tam nedeninden geri kalmasının imkânsızlığı yüzünden âlem de ezelîdir.Ama âlem,-onlara göre de-,yaratılmıştır.Oysa, bâtıl da olsa,âlemin kadîm olduğunu,bu yüzden bir Yaratıcıya ihtiyâcı bulunmadığını ileri süren Dehrîler'in görüşü için bu çelişki söz konusu değildir.(2)Çünkü Dehrîler "ezelî" kavramı ile "yaratım" kavramını yan yana getirmemektedirler."İmdi ezelî olarak mevcut olan bir eser,ezelî olarak mevcut olan bir neden ve ezelî yaratım kavramları çelişik kavramlardır.Çünkü neden ve yaratım kavramları zorunlu ola-

(1)Zuhr,s.2o.

(2)Zuhr,s.121.

rak bir "değişme" içerir".(1) Ali Tûsî,bunun gayet açık bir çelişki olduğu kanâatindedir,bu yüzden bunu ayrıntılı olarak açıklama gereği duymaz.Ona göre sonsuzca ardarda geliş,vehme dayanılarak verilen bir hükümdür.Oysa burada hüküm vermesi gereken akıldır,ve akıl da vehmin verdiği bu hükmü kabul etmez.(2)

Ali Tûsî'nin,âlemin kıdemi fikrini içeren,hâdislerin kadîme ulaşmakla başlangıçsız olduklarını ifâde eden filozofların bu sözlerindeki çelişkiye işaret ettikten sonra,sonsuzluğun geçersizliğini göstermek üzere sunduğu ikinci delil "Tezâyüf Delili"dir.Bu delil,Ali Tûsî'nin anlatımıyla şöyledir:Eğer şeyler sonsuzca önce-gelen ve sonra-gelen olsaydı, iki korelatiften (mütezâyif) birinin diğeri olmaksızın gerçekleşmesi gerekirdi.Oysa bunun geçersizliği zorunludur.(3)

Gazâlî'de bulunmayan bu delille,düşünülenin mümkün olamayacağı sonucuna ulaştırılarak,geçersizliği gösterilerek,sonsuzluk,yani âlemdeki varlıkların sonsuz bir şekilde hem illet hem ma'lûl olamayacağı gösterilmek istenir.Ali Tûsî bu delili şöyle ortaya koyar:"İki şey arasındaki öncelik-sonralık münâsebetinin anlamı,o ikisinden birinin önce,diğerinin sonra olmasıdır.Öncelik ve sonralık iki korelatiftir.Eğer varlıklar arasında başlangıç itibarıyle sonsuzca öncelik-sonralık münâsebeti

---

(1)A.Aslan,<u>Hâşiya..Tahlili</u>,s.87.
(2)<u>Zuhr</u>,s.2o.
(3)<u>Zuhr</u>,s.21.

bulunsaydı,meselâ her hangi bir şeyden önce gelmeyen öncelenmişlerden bir dizi düşünürdük,kendisinde önceleyenliksiz öncelenmişlik bulunan en son ma'lûl gibi.Oysa farzedilen dizinin parçalarının her birinde ,aynı zamanda hem önceleyenlik hem öncelenmişlik bulunduğu idi".[1] Ali Tûsî'nin burada göstermek istediği şudur:Filozofların iddiası,yani âlemde zamanca öncesizlik fikri doğru olsaydı,her terimin hem önceleyen,hem öncelenen,yani hem illet hem ma'lûl olması gerekirdi.Oysa elimizde ma'lûl olduğu halde illet olmayan bir terim bulunmaktadır.O halde filozofların iddiası bu örneğe uymamaktadır.Oysa diziye bir başlangıç kabul edilirse,yani dizi sonlu olursa,yani âlemin bir başlangıcı bulunup kadîm olmazsa, bu uygunsuzluk ortadan kalkar. Bu durumda bunu bir dizi kabul edersek "ilk terim" "son terim"e korelatif olur ve her hangi bir muhal gerekmez.Bir sınırlı A kümesi farzedelim.Bu kümenin içinde "önceleyen"ler ve "öncelenmiş"ler bulunsun ve bu iki grubun terim sayısı eşit olsun.Bu, eşit kabul edilen terim sayısına k diyelim.Ali Tûsî şunu söylemektedir: A=k iken,A+a=k 'dır.Yani,son ma'lûlü diziye dâhil etmeden de,dâhil ettikten sonra da eşitlik bozulmamaktadır.Oysa biz zarûretle biliyoruz ki,yalnız başına bir şeye eşit olan bir şeyin,başka bir şeyle birlikte aynı şeye eşit olması mümkün değildir.Eğer dizi sonsuzsa her parçasında önceleyenlik ve öncelenmişlik bulunmaktadır ve bu ikisinin sayısı alınan parçanın öncesinde zarûretle eşittir.Öyleyse nasıl oluyor da dizideki

---

(1)Zuhr,s.21.

"öncelenmiş"ler bir fazla birimle alınmasına rağmen "önceleyen" sayısına eşit oluyor, ve yine önceleyenler ve öncelenmişler sayıca eşit oluyor? Öyleyse filozofların, dizinin sonsuzluğu iddiası, yani âlemin kadîmliğini kabul etmek, birbirine aykırı zarûreti gerektirir. Öyleyse bu iddia geçersizdir.[1]

Tezâyüf Delili, terimleri arasında öncelik-sonralık münâsebeti bulunan bir dizideki sonsuzluğu geçersiz kılmak için ileri sürülmüş bir delildir.

Ali Tûsî'nin, sonsuzluğun geçersizliğini göstermek için getirdiği üçüncü delil, kendisinden önce yaşamış, meselâ, Şehristânî (1086-1153), Fahrettin Râzî (öl.1209, Icı (öl.1355 ve Cürcânî (öl.1413) gibi kelâmcılarda da gördüğümüz, mutlak olarak, sonsuz şeylerin var olmasının mümkün olmadığına delâlet etmesi bakımından Tezâyüf delilinden daha genel olan Tatbik Delilidir. Ali Tûsî'nin bu delili anlatımı Cürcânî'nin anlatımı gibidir ve şöyledir: "Eğer varlıklar sonsuzca gerçekleşmiş olsaydılar, biz, bu varlıklardan sonsuza giden bir küme farzederdik. Eğer sonsuzluğu sebepler tarafından düşünüyorsak, bir birimden önce başlayan ve sebepler tarafında sonsuza giden bir küme farzederiz, eğer sonsuzluğu sonuçlar tarafında düşünüyorsak, bu birimden sonraya konan ve sonsuza giden başka bir küme farzederiz. Sonra bu iki kümeyi, iki bakımdan da biribirine eşit olacak şekilde biribirine

(1) Zuhr, s.22

çakıştırırız.Eğer fazlalıklı dizideki her birimin karşısına eksikli diziden bir terim düşerse,birim bakımından eksikli dizi, birim bakımından fazlalıklı olan diziye eşit olmuş olur.Eğer fazlalıklı dizideki her birimin karşısına eksikli diziden bir terim düşmezse,eksikli dizinin,sonsuz olduğu düşünülen tarafında fazlalıklı dizideki birime tekâbül edecek olan terim bulunmadığından dolayı eksikli dizi sona ermiş olur.Oysa dizi sonsuz farzedilmişti.Fazla olan bir şey,ancak üzerine sonlu bir miktar eklenmekle fazla olur.Bu eklenmesi düşünülen miktar da,iki başlangıç arasındaki fark olan miktardır.Oysa hiç şüphe yoktur ki, sonlu olandan sonlu bir miktar fazla olan bir miktar,sonludur. İmdi fazlalıklı dizinin de sona ermesi,öyle ise de dizinin sonsuz olduğu farzedilen taraftan sonlu olması gerekir.(1)

Ali Tûsî,delili anlattıktan sonra,filozofların,bu delile karşı ileri sürdükleri,sayılar dizisi ile delili nakzetmelerini, ve,"tatbik"in olabilmesi için,kendilerine "tatbik" uygulanacak olan varlıkların hâriçte var olmaları şartını,sayıların <u>itibârî varlıklar</u> olduğunu,sayıların esâsen var olmadıklarını,oysa konunun itibârî varlıklar değil,<u>hâricî varlıklar</u> olduğunu söyleyerek reddetmektedir.Filozofların ikinci itirazını ise,temelinden reddederek,bu delilin amacının sonsuzluğun imkânsızlığını ve sonsuz varlıkların var olmasının mümkün olmadığını göstermek olduğunu söylemektedir.Eğer bu varlıkların hâriçte varlığı

---

(1)<u>Zuhr</u>,s.23-25.

şart koşulursa,veya bu şart kabul edilirse,zâten delil "hikmet-i vucûd"unu kaybetmiş olacaktır.Çünkü bu delille gösterilmek istenen, sonsuz varlığın imkânsızlığıdır.Filozofların burada "birebir tekâbül" istemeleri,bu delilin esprisine uymamaktadır.

Ali Tûsî,filozofların,âlemin kıdemi hakkındaki birinci deliline 1.Kadîmden hâdisin çıkmasına itiraz ettikten,ve 2.Sonsuzluğun imkânını,Tezâyüf delili ve Tatbik deliliyle geçersiz kılmaya çalıştıktan sonra,kadîmden hâdisin çıkışının filozofların söylediği "şekilde" oluşuna,yani "oluş"un,"varlığa geliş"-in "keyfiyet"ine itiraz etmektedir.Burada Ali Tûsî,oluşun,varlığa gelmenin,filozofların ileri sürdüğü şekilde olmadığını göstermek ister.Bunu da filozofların bu konudaki sözlerinde bulunan "çelişki"leri ortaya koyarak göstermek ister.Nitekim Ali Tûsî buraya kadar da bu yolu takip etmişti.Varlığa gelişin "keyfiyet"ine de aynı şekilde itiraz etmektedir.Burada o,varlıkların varlığa gelişleri hakkındaki filozofların ileri sürdüklerine,yani kadîm madde üzerine,feleksel hareketler yüzünden istidâtlar hâsıl olması ve bu yüzden varlıkların varlığa gelmesi hakkındaki açıklamalarına,bu açıklamaların "kadîm madde"ye dayalı olması yüzünden itiraz eder.Çünkü Ali Tûsî'ye göre tek kadîm varlık vardır,o da Sıfatlarıyla Tanrı'dır.Varlık ise,Tanrı'nın "doğrudan yaratma"sı ("ibtidâen") ile varlığa gelir.(1)

Ali Tûsî'ye göre,hâdisin,kendisinden önce gelen kadîm

---

(1)Zuhr,birçok yerde,meselâ "İlliyet Bahsi",s.303-313.

maddeye ihtiyacı,şu üç sonuçtan birini gerektirir:Ya 1.Varlığın,hâriçte,zâtında belirleme almış olmaksızın var olmasını, veya 2.Birçok ayrı şeyin âlemin çeşitli yerlerinde bir tek şahıs gibi var olmasını,veya 3.Heyûlânın hâdis olmasını.(1) Bu şıklardan birincisi,dışarda,hâriçte her varlığın,kendi dışındaki varlıklardan ayrı olarak,-çünkü bu varlığı,diğer varlıklardan ayırarak"bu varlık" diyoruz-,vardır.Bu varlık kendi sûretini almış olarak vardır ve bu haliyle "şahıs"tır."Şahs"ın anlamı ise,"kendisinde iştirâk bulunmasını engelleyen tasavvurun kendisi" olmaktır.(2) Öyleyse bu şık geçersizdir.İkinci şıkkın da geçersizliği açıktır.Üçüncü şık,yani heyûlânın hâdis olması ise filozofların düşüncesine göre geçersizdir.

Burada söz "iştirâk","küllî","küllînin hâriçte varlığı" konusuna gelince Ali Tûsî,filozofların,"hareket"i oluşa aracı kılmalarını problem yapmak isteyerek hareketi inceleme konusu yapmakta ve sonuçta,ister mâhiyet olarak "hareket"ten söz edilsin,ister "tavassut" anlamına hareketten söz edilsin,isterse de "katʿ" anlamına hareketten söz edilsin,hiç bir durumda hareketin oluşa aracı kılınamayacağını söyleyerek filozoflara itiraz eder.(3)

---

(1)Zuhr,s.3o.

(2)Zuhr,s.31.

(3)Zuhr,s.31-32;İslâm filozoflarının bu konuda kendisine dayandıkları Aristoteles'in devrî hareket(Gök Hakkında,I,3,4),hareket-zaman(Metafizik 1o67a35,Fizik 218b 1o-2o vd.,219b 1,

Ali Tûsî'nin,filozofların âlemin kıdemi hakkındaki birinci deliline,biri "nakz",biri "hal" olmak üzere iki "yol"la itirazda bulunduğunu söylemiştik.Ali Tûsî,"hal" tarzındaki itirazında,filozoflara,onların söylediklerinin temelinde,onların Tanrı'nın "mûcip" olduğu düşüncesinin bulunduğunu,dolayısıyla bu temelin geçersizliğinin gösterilmesi durumunda,onların,bu temel üzerine kurduklarının geçersiz olacağını belirterek Tanrı'nın "mûcip" olmadığına,tersine "muhtâr" olduğuna dâir beş delil ileri sürer.Bunu da,onların Tanrı'nın mûcip olduğu hakkında ileri sürdükleri delillerin geçersizliğini göstererek yapar.(1)

Filozofların,âlemin kıdemi hakkındaki ikinci delillerinde,Ali Tûsî'nin anlatımına göre iki delilleri vardı:1.İlzâmi delil,2.Tahkîkî delil.

Burada Ali Tûsî,önce tahkîkî delili inceler.Filozoflar bu delillerini serimlemeye bir "hazırlık" ile başlarlar.Bu "hazırlık" filozofların önceliği beş türle sınırlamalarıdır.Buna göre beş çeşit öncelik vardır:İlliyet,Zaman,Tabiat,Şeref,ve Sıra bakımından olmak üzere.(2)Filozoflar,âlemin kıdemine dâir

---

M.Türker,Üç Tehâfüt Bakımından..,s.246,4.madde),zaman-sayma (ruh)(Fizik,223a 21-29),yani zaman-insan ilişkisi gibi konular hakkında ve ayrıntı için bkz.S.H.Bolay,Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması,İstanbul 1980,s. 89-104).

(1)Zuhr,43-45.

(2)Zuhr,s.49-50;Krş.M.Küyel,"Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri", DTCF Dergisi,c.XVI,sayı:3-4,s.156-286.Fârâbî,"sıra" ve "şeref" bakımından önceliği Ali Tûsî'nin yaptığı gibi ayrı mad-

ikinci delillerini bu hazırlık üzerine iki şekilde kurarlar: 1.Zaman kadîmdir.Konumu gerektiren hareketin miktarı olmaktan ibâret olan zaman, bir âlem varlığıdır, âlemin bir parçasıdır. O halde âlem kadîmdir.Çünkü zaman hâdis olsaydı, yokluğu var oluşundan önce olurdu.Oysa bu önce oluş, zaman olmaksızın olamaz.O halde, bu durumda, yani yokluğu durumunda zaman var bulunurdu.Oysa bunun imkânsızlığı açıktır.Bu durum, zamanın yokluğu durumunda varlığını gerektirdiği gibi, zaman için de ayrıca bir zaman gerektirir.O halde, zamanın hâdis olması muhali gerektiriyorsa zamanın kadîm olması gerekir.İstenen de budur.2.Âlem eğer hâdis olsaydı, âlemin yaratıcısı âlemden önce olurdu.Bu açıktır. Bu önce oluş da, ya sonludur veya sonsuzdur.Sonlu olması Yaratıcı'nın hâdis olmasını, sonsuz olması zamanın kıdemini gerektirir. Zamanın kadîm olması ise, hareketli cismin, konumun ve hareketin kadîm olması demektir.(1)

Ali Tûsî'ye göre, iki şıkkı verilen, bu, âlemin kıdemi hakkındaki, filozofların ikinci delili, 1.Zamanın varlığına, ve 2."Hazırlık"ta ileri sürülen, önceliğin "beş çeşit"le sınırlandırılmasına dayanmaktadır.

---

deler halinde zikretmiyor, ikisini tek madde olarak sayıyor: "Bir şeyin bir şeyden dört bakımdan, ya zamanı, ya tabiatı, ya sırası, şerefi, yetkinliği bakımından veya o şeyin varlığının sebebi olmak bakımından önce geldiği söylenmektedir".s.197.

(1) Zuhr, s.51.

Burada Ali Tûsî,filozofların bu deliline nasıl itiraz edeceğinin planını sezdirmektedir.Gerçi Ali Tûsî için,burada ileri sürülen iki delilden birinin "çürük"lüğünü göstermek delile itiraz etmiş olmak için yeterlidir,ama o,ikisine de ayrı ayrı itiraz eder.Ali Tûsî'ye göre bu delil sağlam değildir.Çünkü,1-Zamanın varlığı sâbit değildir,ve 2-"Öncelik" hakkında filozofların yapmış oldukları sınırlama (hasr)(1) kabul edilmez.Şöyle ki,zaman parçalarının bir kısmının bir kısmından önce oluşu zaman ile olamaz,çünkü bu durumda zaman için zaman,zaman için zaman .. gerekir.Öyleyse zaman parçalarının bir kısmının öbür kısmından önce olması zaman bakımından değildir.Öteki dört bakımdan,yani illiyet,tabiat,sıra ve şeref bakımından da değildir.Çünkü bu dört bakımda "önceki" ile "sonraki"nin bir arada bulunması mümkündür.Buradaki öncelik Ali Tûsî'ye göre,o şeylerin zâtlarına göredir.Filozofların yapmış oldukları ve delili kendisine dayandırmış oldukları "beş çeşit"le sınırlama geçersizdir.Çünkü bu sınırlama <u>eksik tümevarıma</u> dayanmaktadır.Oysa genel olarak <u>kelâmcıların</u> düşüncesi olduğu gibi,Ali Tûsî'ye göre de eksik tümevarımın "kapsama" yönü sınırlıdır.(2)Burada Ali Tûsî'nin,eksik tümevarımı söz konusu ederek filozoflara itiraz etmekle demek istediği şudur:Felâsifenin tesbit etmiş olduğu bu önceliklerin

---

(1)"Hasr" için bkz.<u>Zuhr</u>,s.49 not.2.

(2)<u>Zuhr</u>,s.52.

dayanağı eksik tümevarımdır.Oysa öyle bir "öncelik" tesbit edilebilir ki,bu,"beş çeşit"le yapılan sınırlamayı geçersiz kılar.O halde bu sınırlamaya dayalı bilgi "zorunlu" bir bilgi değildir,o halde bu sınırlamaya dayalı çıkarım da zorunlu olmaz.(1)

Ali Tûsî'nin ve Ali Tûsî'nin de içinde bulunduğu kelâmcıların bu,eksik tümevarım hakkındaki düşünceleri,üzerinde durmaya değer düşüncelerdir.Çünkü onların bu şekilde düşünmelerinin bir olumsuz ve bir de olumlu yanı bulunmaktadır. Olumsuz yanı bilimsel bilgiye güveni sarsması,olumsuz yana nazaran daha değersiz olan olumlu yanı ise,bilimsel bilgi bile olsa zorunluluğundan,-hiç değilse teorik olarak-,şüphe edilebileceği düşüncesini içermesidir.Bu ise bilgiye yeni ufuklar açmak bakımından yararlı olabilir.Ama toplumsal ve büyük boyutlarda düşünüldüğünde,öyle görünüyor ki,kelâmcıların eksik tümevarım hakkındaki düşüncelerinin birinci yanı daha etkili olmuş ve İslâm Dünyasında XV.yüzyıldan sonra, özü gereği eksik tümevarımı kullanan bilimsel bilgi,"istidlâl" gibi kanıt olmak bakımından pek rağbet görmemiştir.Halbuki Ali Tûsî'ye göre "ferdî" eşyayı algılama yolu,hattâ "kavram"ın temeli ve dayanağı olan <u>duyumları</u>(2) kullanan bilimsel bilgi önemli olmalıydı.Çünkü onlar "dış âlem"den hiç

(1)<u>Zuhr</u>,52

(2)<u>Zuhr</u>,s.3I2.

bir zaman şüphe etmemişlerdir.Ancak şunu da eklemek gerekir ki,Ali Tûsî eksik tümevarım "bilgi vermez" dememekte,ama eksik tümevarımın vereceği bilginin zorunlu olmadığını söylemektedir.Aslında Ali Tûsî'nin "İlliyet" konusundaki düşünceleri dikkate alınırsa,(1) onun,eksik tümevarım hakkındaki bu düşüncelerinin tutarlı olduğu görülecektir.

Ali Tûsî,filozofların,"Eğer zaman hâdis olsaydı zaman için zaman gerekirdi,oysa zaman hâdis olmazsa,yani kadîm olursa böyle bir mahzur gerekmez,çünkü buradaki öncelik zamanla önceliktir,fakat başka bir zamanla öncelik değildir.Bu yüzden teselsül gerekmez,bilâkis bu öncelik,"bu zaman"ın kendisiyle önceliktir.Hattâ biz diyoruz ki,zamansal öncelik ilk olarak ve özü gereği ancak zamanın parçaları arasında ve ârızî olarak da zamanla sıfatlanan zamanın dışındaki şeylerde olur.Zamansal öncelik "önce-gelen"le "sonra-gelen"in birlikte bulunmasının mümkün olmadığı bir önceliktir.Yoksa "önce-gelen" "sonra-gelen"in zamanına nazaran önceki bir zamanda değildir.Çünkü bu anlam zaman olmaksızın gerçekleşmez."Önce-gelen" ve "sonra-gelen" zamanın parçalarından ise bu ikisinin başka bir zamana ihtiyacı olmaz. ..Ancak zamanın parçalarına ulaşıldığında önceliğin sebebi açıklanabilir ve önceliğin sebebi hakkındaki soru ortadan kalkar"(2) iddialarına karşı

---

(1)Zuhr,XVII.bahis.

(2)Zuhr,s.53.

önce,filozofların iddialarından olan zaman parçalarından "önce-gelen"in "önce-gelen" olmasının belirlenmiş olmasına dikkati çekerek filozofların,zaman parçalarının mutlak olarak bir kısmının bir kısmından önce gelmesi gerektiği iddiasıyla yetinmeyip önce-gelenin kendisinden sonra-gelenden önce gelmesinin özü gereği önce-gelen olması gerektiğini iddia etmeye hakları bulunmadığını belirtir.Çünkü diyor Ali Tûsî,filozoflar bunu yapmakla,eğer,1)Bu parçaların hakikatte "benzer" olduklarını söylemekte iseler,bu durumda filozofların getirmiş oldukları "belirleme" ortadan kalkar.Çünkü "benzer"lerde, benzerlerin biri için mümkün olan diğeri için de mümkün,ve biri için imkânsız olan diğeri için de imkânsız olur.Öyleyse bir kısmının önce-gelen olmasının ve tersi,zorunluluğu,bilfiil durumundan farklı olması daha uygun olmaz.Sorunun "zamana ulaşmak"la,yani öncelik-sonralığın sebebini açıklamak için zamanı temele koymakla sona ereceğini ifâde eden açıklama iknâî bir açıklamadır,burhânî değildir(1);eğer 2)Filozofların demek istediği, zamanın asıl özelliğinin "sona erme ve kesilme" olduğunu söylemek ve "parçalarının bir arada bulunması imkânsız olan sadece zamandır,dolayısıyla öncelik-sonralığın açıklanması için temele alınması gereken zamandır" demekse,bu da doğru değildir,çünkü Ali Tûsî'ye göre "hareket","kararsız şeyler" ve "birbirini nefyedenler" de böyledir,bunların parçaları da bir arada bulunmaz.O halde

(1)Zuhr,s.54;"iknâî" için bkz.Zuhr,s.49,not.1.

filozofların ileri sürdüğü "parçalarının bir arada bulunmaması" iddiası sadece zamana has bir özellik değildir.(1)

Filozofların iddiasına göre,öncelik ve sonralık söz konusu olduğunda zaman temeldedir ve bunun ölçüsü de zamandır. Zaman hâriçte vardır,bütündür,ancak akılda parçalanabilir. Oysa Ali Tûsî'ye göre zaman parçalarının bir kısmının bir kısmından önce oluşunun ölçüsü hâriçte olmayıp akıldadır ve zaman tasavvurunun var olmasını gerektirmez.Zaman parçalarını tasavvur etmek,öncelik-sonralığı tasavvur etmeye yeterlidir. Ama bu tasavvur,zamanın varlığını tasavvur etmeye yeterli değildir.Çünkü aklî arazların bir çoğu,bu arazların üzerine geldiği şeylerin var olduklarını tasdik etmeye yeterli değildir.(2)

Burada Ali Tûsî'nin "nominalist" tutumuna şâhit olmaktayız.Platoncu anlamda olarak,filozofların "realist" tutumlarına mukâbil Ali Tûsî'nin bize söylemek istediği şudur:Dışarıda var olan "önce-olan","sonra-olan","birlikte-olan"dır, yoksa zaman değildir.Biz,bu "önce-olan" ve "sonra-olan"lardan zaman tasavvuruna ulaşırız.Zaman parçaları arasında mutlak bir öncelik-sonralık olması zorunludur,ama bu,kesin olarak bir kısmının önce-gelen,bir kısmının sonra-gelen olarak belirlendiği anlamına gelmez.(3)

---

(1)Zuhr,s.54.

(2)Zuhr,s.55.

(3)Zuhr,s.57.

Ali Tûsî'ye göre,filozofların,öncelik-sonralığın sebebi hakkında söylemiş oldukları,zaman temele alındığında problemin ortadan kalkacağı anlamına "sorunun kesilmesi" sözüyle kastettikleri,eğer, buradaki "sebebin bilinmesi"ndeki "bilmek" eğer 1)"İnniyetle bilmek"(1) ise "önce-gelen"in önce gelişinin anlaşılması,dinleyen tarafından "önce-gelme"nin bilinmesine bağlıdır,"sonra-gelme" de böyledir.Bu ise mutlaka,zamana ulaşmakla anlaşılmak gerekmez ve bunun gerekliliği hakkındaki iddia kabul edilmez.Tersine,aralarında öncelik-sonralık bulunan hâdislerle de anlaşılabilir;eğer 2)"Limmiyetle bilmek" ise mesele zamana ulaşılınca kesilmez.Çünkü filozofların,zaman parçalarının bazısının "önce-gelen",bazısının "sonra-gelen" olarak belirlenmesi konusundaki zarûreti temellendirmeleri zordur.(2)

Ali Tûsî,bu itirazlarından sonra,filozofların delillerinin,iddiaları için yeterli olmadığını söyler.Çünkü filozofların zaman hakkındaki delilleri,zamanın,âlemden önce var bulunduğunu ifade etmektedir,oysa bundan zamanın kadîm olması gerekmez.Ali Tûsî böyle söylüyor,fakat,kendisi,filozofların "konumu gerektiren hareketin miktarı olmaktan ibâret olan zamanın.." dediklerini bilmektedir,yani,zamanın harekete bağımlı,hareketin de hareket edene bağımlı olduğunu Ali Tûsî,kendisi telâffuz etmektedir,dolayısıyla filozofların "varlık"tan

---

(1)"İnniyetle","limmiyetle bilmek" için bkz.Zuhr,s.58,not.1.
(2)Zuhr,s.58.

önce zamanın,yani tâbir câizse "boş" bir zamanın bulunduğunu söylemeyeceğini bilmekte,fakat buna rağmen "âlemden önce zaman" itirazını da yapmaktadır.

Şimdi Ali Tûsî'nin,zamanı "zarûrîler"den sayma temâyülünü belirten itirazına bakalım:İki şeyin "varlıkta bir arada olması" ile "birlikte olması" aynıdır."Birliktelik", "öncelik","sonralık",bölümleri bakımından eşittirler."Zamansal öncelik"in anlamını bilen,meselâ,elbette,"zamansal sonralık" ve "zamansal birliktelik"in anlamını da bilir.Halbuki filozoflar,zamansal önceliğin yorumunda şöyle diyorlardı: "Bu öyle bir "öncelik"tir ki,burada "önce-gelen"le "sonra-gelen"in "birlikte olma"sı imkânsızdır".(1)Ali Tûsî'nin burada demek istediği,burada,"öncelik","önce-gelen","sonra-gelen", "birlikte olma",deyim yerindeyse,bir tek kategorinin türevleridir.Öyleyse filozofların vermiş oldukları bu açıklama gerçek bir açıklama değildir.Ali Tûsî'nin önerdiği çözüm şekli şudur:Filozofların "öncelik","sonralık" ve "birliktelik"in zamansal bakımdan <u>tanıma ihtiyaç duyurmayacak şekilde zorunlu</u> olduğunu kabul etmekten başka çıkış yolları yoktur.Bu konuda söylenenler ise <u>hakîkî tanım</u> olmayıp <u>sözel açıklamalar</u>dır.(2)

Ali Tûsî,bazı şeylerin açıkça tanımının yapılamayacağı

---

(1)<u>Zuhr</u>,s.58.

(2)<u>Zuhr</u>,s.59.

kanâatindedir.Nitekim az önce bunu ifâde etmişti.Bu düşüncesini daha da pekiştirmek isteyerek şöyle bir örnek veriyor: "Burada,açıkça,zamanın gerçek anlamını açıklayıcı bir ifade bulamıyoruz.Nitekim bunun gibi ibâreler çoktur.Nasıl ki her birimiz,"Ankâ nefsu'l-emr'de mümkündür" dendiğinde ne denmek istendiğini anlarız,ama nefsu'l-emr'in anlamı sorulduğunda nefsu'l-emr'in ne olduğunu tam bir ifâdeyle açıklayamayız.. ve "şu değildir","şu değildir" şeklinde anlatmaya çalışırız"[1], zaman da işte böyledir.Ali Tûsî,bu söylenenin,Gazâlî'nin adını vererek,Gazâlî'nin söylediğinin bir özeti olduğunu ifadeyle,zamanın vehimin yaptığı bir "yorum" olduğunu belirterek,vehmin aynı yorumu mekân konusunda da yaptığını belirtiyor.Vehim,diyor Ali Tûsî,kendisine,"âlemin ötesinde ne doluluk ne boşluk vardır" dense,bunu kabul etmekten kaçınır,oysa akıl bu konuda vehmin gösterdiği bu tereddüdü göstermez.[2] Zaman da buradaki,âlemin ötesinde olduğu söylenen "mekân" gibidir,gerçekte yoktur,salt yorumdur,itibârdır.

İlzâmî yol:[3]

Filozoflar kelâmcılara şöyle derler:"Siz Yüce Tanrı'nın,bu âlemi yaratmadan önce başka bir âlem yaratmaya kâdir

---

(1)Zuhr,s.6o.

(2)Zuhr,s.61.

(3) Açıklama için bkz.Zuhr,s.49.

olduğunu söylüyorsunuz.Zamanımıza kadar feleğin 1000 dönüşü kadar yaşı olan gerçek âlemden önce 1100 dönüşlük bir âlem, bundan önce de 1200 dönüşlük başka bir âlem farzedelim.Bu miktarların farklı olduklarında şüphe yoktur.Öyleyse bu imkânlar eksiklik,fazlalık ve eşitliğe elverişli şeylerdir. O halde bunlar nicelik veya niceliksellere gerekli şeyler olurlar.Öyleyse üzerine,bu,eksiklik,fazlalık ve eşitliğin geldiği şey,zaman veya zamana gerekli şeylerdir.O halde zamanın varlığı sâbit olmuştur.(1)

Ali Tûsî,filozofların var olan şeyler olarak ileri sürdükleri imkânların,Kıdem bahsi dördüncü delilde ayrıntılı olarak inceleyeceği üzere,varlıksal şeyler olduklarını kabul etmez.Ona göre imkânlar vehmî,itibârî şeylerdir.Filozofların iddia ettikleri gibi,imkânlar,eşitlik,fazlalık ve eksikliğe elverişli şeyler olsa bile,bu durum,imkânların var olmalarını gerektirmez.Çünkü "eşitlik ve eşitsizlik,üzerine geldiği şeylerin hâriçte varlığına delâlet ederdi,eğer bu sıfatlanma hâriçte var olsaydı.Oysa burada böyle değildir.Buradaki sıfatlanma itibârîdir".(2)Buna örnek olmak üzere Ali Tûsî,Gazâlî'nin adını vermeden onun şu sorusunu filozoflara yöneltiyor:"Evren yuvarlağının çevresinin hâl-i hâzır durumundan

---

(1)Zuhr,s.62-63.

(2)Zuhr,s.63.

bir arşın veya on arşın daha büyük olması mümkün müdür yoksa mümkün değil midir?"(1) Şüphesiz on arşın bir arşından daha büyüktür, ama, üzerine bu büyüklüğün geldiği düşünülen mekân var değildir. O halde, filozofların verdiği örnekteki imkânların durumu, buradaki mekânın durumu gibidir. Yani bu imkânlar, üzerine azlık çokluk yüklenebilse bile, gerçekten var değildirler. Zaman da bu şekildedir, o da gerçekten var değildir, sadece bir aklî itibârdır.

Filozofların, âlemin kıdemi hakkındaki üçüncü delili şudur: Âlemin varlığının imkânı ile Yaratıcı'nın âlemi var etmesi imkânı, bu ikisi ezelîdir. Bundan, âlemin var edilmesinin de var olmasının da ezelde olması gerekir. Öyleyse âlemin ezelde var olması gerekir. Çünkü, 1. "Mümkün"ün imkânı zâtının gereklisidir ve imkânın mümkünden ayrılması imkânsızdır, aksi takdirde imkânsızlıktan imkâna ve imkândan imkânsızlığa değişme gerekirdi, ve 2. Âlemin yokluğu durumunda Yaratıcısı için Cömertliğinden vaz geçmesi, cömert olmaması söz konusu olurdu. Oysa bu, Yaratıcının gerçekliğine uygun düşmez.(2)

Ali Tûsî filozofların bu deliline şöyle itiraz eder:

Filozofların "Âlemin varlığının ve âlemi var etme imkânının ezelîliğinden âlemin ezelde yaratılması ve ezelde var-

---

(1) Zuhr, s.64.

(2) Zuhr, s.65.

lığı gerekir" sözündeki "ezelde" sözü,eğer,1)Âlemin var olmasına ve âlemin var edilmesine ilişkin ise kabul edilmez.Çünkü bir şeyin imkânının ezelîliği,varlığının ezelîliğini gerektirmez.Esâsında mesele bunun tersidir.Çünkü bütün hâdislerin imkânının ezelî olduğu doğrudur.Ama böyle diye,bu hâdislerin ezelde var olmaları gerekmez;"ezelde" sözü,eğer,2)"sıhhat"e,yani,"imkân"a ilişkin ise,yani filozoflar bu sözle hâdisin imkânının ezelî olduğunu söylemek istiyorlar ise bu kabul edilir,bunu ifâde eden söz doğrudur.

İmkânın ezelî oluşunun,ezelîliğin imkânını gerektirip gerektirmeyeceği problemi kelâmcılar arasında tartışılmış bir problemdir.Ali Tûsî bunu şöyle ifâde ediyor:"Muhakkıkların çoğunluğu "ezelîliğin imkânı imkânın ezelîliğinden başkadır" demişler ve bunu şöyle açıklamışlardır:Biz,eğer,a)"Şeyin imkânı ezelîdir" dersek,burada "ezel" imkânın bir zarfı anlamınadır.Öyleyse bu şeyin imkânla,daha önce bu sıfattan hiç kesilmeksizin sürekli bir şekilde sıfatlanması gerekir;eğer b)"Ezelîlik mümkündür" dersek,bu durumda "ezel" o şeyin varlığının bir zarfı anlamına olur,yani anlamı,o şeyin "yoklukla öncelenmeksizin sürekli varlığı mümkündür" olur.Birincisi,yani,"onun imkânı ezelîdir" demek,bir şeyin bütününde,sürekli,imkân ile mümkün olması,ama o şeyin esâsen sürekli bir şekilde var olmamasının câiz olması demektir".(1)
Ali Tûsî,muhakkıkların çoğunluğunun fikri dediği,imkânın ezelî oluşunun,ezelîliğin mümkün olduğunu gerektirmeyeceği fikrini aktardıktan sonra "bazı kimseler"in bu fikre karşı olduğunu , ad zikretmeden söylemektedir.Bu "bazı kimseler"den bir tanesinin

---

(1)Zuhr,s.66

Seyyid Şerif Cürcânî olduğunu anlayabiliyoruz. Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf'ta şöyle diyor: "İmkânın ezelîliği ezelîliğin imkânını gerektirir".(1)

Ali Tûsî'nin aktardığına göre "bazı kimseler" özetle şöyle demektedirler: "İmkânın ezelîliği, ezelîliğin imkânını gerektirir. Çünkü bir şeyin imkânı, ezelî sürekli ise, bu şeyin ezelin her hangi bir parçasında varlığı kabul etmeye zâtında bir engel yoktur. Bu engel yokluğu ezelin bütün parçalarında süreklidir, yani bu şeyin ezelin her bir parçasında varlıkla sıfatlanması mümkündür, bu mümkün olmanın da sadece ezelin bir tek parçasında yalnız başına değil, bilâkis ezelin bütün parçalarında birlikte olması gerekir. Onun, varlıkla, parçalarının hepsinde birlikte nitelenmesini mümkün görmek, onun zâtına nazaran ezelin bütün parçalarında sürekli varlıkla nitelenmesinin imkânıdır. Öyleyse, imkânın ezelîliği ezelîliğin imkânını gerektirir".(2)

Cürcânî'nin ve Cürcânî gibi düşünenlerin, burada yaptıkları, imkânın devamlı oluşunu öne çıkarmaları, vurgulamalarıdır. Halbuki bunu, -bir grup dışında-, tartışan yoktur, çünkü Ali Tûsî'ye göre, "varlığı kabul etmeye engel yokluğu" ile "varlığın imkânının sürekliliği" anlam bakımından aynıdır. Cürcânî'nin sözünde ise varlığın "bütün olarak" câiz olması gerektiğini ifâde eden bir şey yoktur. Cürcânî'nin buraya eklediği, Ali Tûsî'ye göre, "ezelin bütün parçalarında olarak, yoksa sadece bir tek parçasında olmayarak birlikte olması gerekir" sözüdür. Oysa diyor Ali Tûsî, "ezelin

---

(1) Şerhu'l-Mevâkıf, s.143.

(2) Zuhr, s.66-67

bütün parçalarında varlıkla vasıflanmak","ezelin bütün parçalarında varlıkta birlikte olmakla vasıflanmak"tan daha geneldir. Dolayısıyla gerektirmeleri aynı değildir. İmdi Cürcânî'nin, imkânın ezelîliğinin ezelîliğin imkânını gerektirdiği hakkındaki düşüncesi doğru değildir. Sonra, Cürcânî'nin bu görüşü, kararsız arazlarla da nakz durumundadır.

Ali Tûsî, filozofların bu delilde ikinci alt bölüm olarak söyledikleri, âlemin yokluğu durumunda, âlemin Yaratıcısının cömert olmaması, sahip bulunduğu cömertliği terketmesi gerektiğini ifâde eden sözlerini hıtâbî bulmaktadır. Bu sözler Ali Tûsî'ye göre delil olarak kabul edilemez, yani "yakînî öncül"lere dayalı sözler değildir.(1)

Ali Tûsî, filozofların dördüncü deliline, onların delilde ileri sürdükleri imkânın varlıksal bir şey olduğu, bu yüzden bir dayanak gerektirdiği hakkındaki düşüncelerine itiraz ederek karşı çıkar. Ali Tûsî'nin düşüncesine göre imkân varlıksal bir şey değildir, yani imkân hâriçte var değildir. Bu yüzden, üzerine geleceği bir "madde"ye ihtiyacı yoktur. Çünkü imkân "madde" ister denirse "imkânsızlık"("imtinâ'") da "madde" ister denir. Bu durumda, meselâ, Tanrı'nın, var olması imkânsız olan ortağının varlığının yerleşeceği bir yerin, hulûl edeceği bir mahallin var olması gerekirdi ki, bunun geçersizliğinde şüphe yoktur.(2)

---

(1) Zuhr, s.68.

(2) Zuhr, s.71.

Ali Tûsî'ye göre, imkân hâricî bir varlık değildir, tersine aklî bir itibârdır. Filozofların, imkânın varlıksal olduğu hakkında ileri sürdükleri "iki karşıttan biri yokluksal olursa diğeri varlıksal olur" iddiası geçersizdir. Çünkü "körlük" ve "kör-değillik" iki karşıttır, ama bunlardan hiç biri de varlıksal değildir, tersine ikisi de yokluksaldır. Öyleyse filozoflar, buna dayanarak imkânın varlıksal olduğunu, dolayısıyla "madde" gerektireceğini, bu yüzden, imkânın ezelî olmasından, -Ali Tûsî'ye göre "özsel imkân" ezelîdir(1)-, üzerine imkânın geleceği maddenin kadîm olması gerekmez.

Yine, filozofların, üzerinde çok ısrar ettikleri "hâdisin hudûsünden önce bağlanacak bir yere muhtaç olması" fikri kabul edilse bile, bu bağlanacak yer, Ali Tûsî'ye göre, bu hâdisin fâili olabilir. Buna, filozofların, "Bu durumda "imkân" "kudret" olurdu" itirazlarını Ali Tûsî dikkate alır, fakat mutlaka "kudret" olması gerekmeyeceğini, ama fâilin başka bir sıfatı olabilceğini ileri sürer, ama bu sıfatın adını vermez. Gerçi Ali Tûsî, kendi durumunu ve tartışmadaki yerini bilmekte ve hattâ bunu "Biz itiraz etmek ve delil istemek mevkiindeyiz" diyerek belirtmektedir. Bu durum, burada, Ali Tûsî'nin adını vermediği sıfat konusunda açık bir şekilde tebârüz etmektedir. Bu durum Ali Tûsî'nin pozisyonuna, yani kelâmcının pozisyonuna uygun ise de, öyle sanıyoruz ki Ali Tûsî sadece "itiraz" etmekte, ve onun, sözünü ettiği "sıfat"ın ne olacağı veya olabileceği hakkında bir bilgisi bulunmamaktadır. Fakat

(1) Bkz. Zuhr, Kıdem bahsi, üçüncü delil.

durumun böyle olması Ali Tûsî için -en azından bu kitapta- bir eksiklik değildir, çünkü o itiraz mevkiindedir, yani o programına uygun olarak davranmaktadır.

Filozoflar, kıdem hakkındaki dördüncü delili anlatımlarının ikincisinde şöyle derler: "Mümkün için şu iki şıktan biri söz konusudur: Ya 1) Mümkünün özsel imkânı varlığın kadîm müessirinden taşıp yayılmasına yeterlidir, veya 2) Yeterli değildir. Yeterli ise, ma'lûlün tam illetinden geri kalmasının imkânsızlığından dolayı mümkünün kadîm olması gerekir. İstenen de budur. Yeterli değilse, mümkünün varlığı bir şarta bağlı olur. Bu şart da, ya kadîmdir veya hâdistir. Hâdis ise zarûretle başka bir hâdis şarta bağlı olur, ve bu sonsuzca devam eder. O halde her hâdis varlık sonsuzca ardarda gelen ve birbirine bağlı hâdislere bağlıdır. Bu durumda da, ya 1) varlıkta bir arada olur, veya 2) ardarda gelen olur. Varlıkta bir arada olması muhaldir, o halde "ardarda gelen" olur. Bu durumda, bu hâdise bağlı bir mahal vardır. Çünkü bu mahalle bağlı olmasaydı, yani, ihtisâsı olmayan bir mahalle bağlı olsaydı, başka hâdisin değil de şu hâdisin hudûsü "daha uygun" (evlâ) olmazdı. Öyleyse her hâdisin bir mahalli ve sonsuzca birbirini takip edip ardarda gelen şartları olduğu sâbit olmuştur. İmdi bu mahallin kıdemi gerekir, yoksa sonsuz şeylerin bu mahalle ardarda gelmesi imkânsız olurdu.[(1)]

Ali Tûsî burada, filozoflara, onların söylediklerinin şu üç şeye dayanmakta olduğundan dolayı kabul edilemeyeceğini söyleyerek itiraz eder: 1. Tanrı'nın muhtâr değil mûcip oluşuna, 2. Mümkünün

---

(1) Zuhr, 77-78.

maddesinin kadîm oluşuna, ve 3. Sonsuz teselsülün mümkün görülmesine. Halbuki Ali Tûsî'ye göre Tanrı "mûcip" değil, "muhtâr"dır, madde kadîm değildir, ve sonsuz teselsül câiz değildir.

Ali Tûsî, kitabına yazmış olduğu "giriş"te, sadece filozoflara itiraz etmeyeceğini, ama yeri geldiğinde, bilgilerinin eksik olduğuna inandığı durumlarda "inanan"ların yanlışlıklarını da söz konusu edeceğini söylemişti.(1) Buna bir örnek olmak üzere, "var olmak için bir müessire ihtiyaç duyan her şeyin hâdis olmuş olması" gerektiğini söyleyen Fahrettin Râzî'ye, Tanrı'nın sıfatlarının özleri gereği vâcip olamayacağını, ancak "mümkün" olabileceğini, dolayısıyla kadîmde müessirin tesirinin bulunması gerekeceğini söyleyerek itirazını gösterebiliriz.

Fakat, diye ekliyor Ali Tûsî, din ve mezhep sâhiplerinden olan birinin, yani F. Râzî'nin bu sözüne itirazımızdan filozofların yararlanmasına imkân yoktur, çünkü din ve mezhep sahipleri, kadîm sıfatların varlığını iddia etseler de, din ve mezhep sahiplerine göre, müessire ihtiyaç duyuran sadece "imkân" değil, "hudûs"tür, yani, "Kadîm olan sıfatlar vâcip değildir, o halde "mümkün"-dür, o halde müessire ihtiyaç duyururlar" denemez, çünkü müessire ihtiyaç duyuran hudûstür.

Ali Tûsî, kıdem bahsinde, filozofların dört delilini inceledikten sonra, kendi tavrını da ortaya koyan, ve bizim Ali Tûsî'yi <u>kelâmcılar</u> safında görmemizin de dayanaklarından biri olan, ve karşı karşıya konduğunda, Ali Tûsî'nin filozoflar lehinde olmadı-

---

(1) <u>Zuhr</u>, s. 14.

ğının açıkça telâffuzu olan şu sözleri söylüyor:"Biz bu kitapta görmek isteyen akıllı kimsenin,filozofların inançlarının merkezinde ve yollarının başlangıcının temelinde bulunan kayma yerlerine ve eksik noktalara insaf nazarıyla bakmasını istedik.Böylece bu kimse din ve mezhep sahiplerinin sözlerinin münâzara ve mübâhase[1] yönünden filozofların sözlerinden daha güçlü olduğunu anlayabilir.Çünkü din ve mezhep sahiplerinin sözleri kesin kanıtlar ve yakînî delillerle desteklenmiştir.Bu deliller de açık görüşlü ve yaratılıştan zeki kimselerde şüphe bırakmayan yüce âyetler ve açık mûcizelerin tanıklığıyla kanıtlanmış olan peygamberlerin kesin sözleridir.Doğruyu elde etmek isteyen,filozofların ve din ve mezhep sahiplerinin sözlerini "nazar" ölçütüyle karşılaştırsın ve filozoflardan,din ve mezhep sahiplerinin kanıtları gibi kanıtlar istesin.Ama,filozoflar bu şekilde kanıt getiremeyeceklerdir".[2]

Az önce söylendiği üzere,burada,Ali Tûsî'nin, şahsî kesin tavrını görmekteyiz.Gerçi o,filozofların kanıtlarını incelerken, bu inceleme esnâsında hiç bir zaman "mûcize"lerden ve "âyet"lerden alınmış kanıt kullanmamıştır,ancak o,daha sonraki bölümlerde de yaptığı gibi,kendi bulunduğu "saf"ın düşüncelerinin doğruluğunu vurgulamaktan da geri durmamaktadır.

I.2.Âlemin ebediyeti meselesi.

Ali Tûsî,âlemin ebediyeti konusunu incelemeye,kıdem bahsinde

---

(1)Bu terimler için bkz.Zuhr,s.5.

(2)Zuhr,s.83 vd.

yaptığı ve kitap boyunca yapacağı üzere, din ve mezhep sahipleri ve felâsife olan iki tarafın görüşlerini belirterek başlar. Kıdem konusunda bu iki tarafın söyledikleri iki çelişikten daha "husûsî" iken, ebediyet konusunda söylediklerinde bu "husûsîlik" bulunmamaktadır. Ali Tûsî'nin "husûsîlik"ten kastettiği, ileri sürülen önermelerin "mod"larının belirtilmiş olmasıdır. Çünkü, "Âlem ebedîdir" önermesi ile "Âlem ebedî değildir" önermesi iki çelişik önermedir, fakat bu iki önermede "mod" belirtilmemiştir. Oysa kıdem konusundaki önermelerde "mod" belirtilmiştir. Çünkü filozoflar âlemin kadîm olmamasının imkânsız olduğunu, yani kadîm olmasının zorunlu olduğunu ileri sürerlerken, kelâmcılar kadîm olmasının imkânsız olduğunu, yani kadîm olmamasının zorunlu olduğunu söylüyorlardı. Dolayısıyla kıdem konusundaki çelişik olma durumu, ebediyet konusundaki çelişik olma durumundan daha husûsîdir.

Ali Tûsî, filozofların, âlemin kıdemi hakkında ileri sürmüş oldukları delillerden sadece ikinci ve üçüncü delillerin ebediyet konusunda geçerli olduğu kanâatindedir. Fakat, diyor, Ali Tûsî, bu deliller eğer tam olmuş olsaydı âlemin ebedîliğine delâlet ederlerdi, oysa bu deliller tam değildir.[1] Ali Tûsî, kıdem konusunda inceleyip eleştirdiği ve sonuçta reddettiği "Zaman ezelî ise bundan âlemin ezelîliği gerekir" şeklindeki iddialarını "ebedî" olma durumuna uygular, ve daha önce geçtiğine işâret edip, filozofların âlemin yok olmasının Sâni'inin yok olmasını gerektireceğini ifâde eden ve kıdem konusunda geçen delilini hatırlatır. Filozoflar üçüncü delillerinde âlemin yokluğa gitmesi durumunda Yaratıcı'nın, cömertlikten kesilmesi gerektiği iddialarına verdiği cevabı ayrıca

(1) Zuhr, s.86.

ele almak gerekir. Çünkü filozoflar, Ali Tûsî'nin iddia ettiği gibi "âlem" dedikçe "Şu gerçek âlemi" mi kastediyorlar, yoksa ale'l-ıtlak "âlem" mi kastetmektedirler? Yani daha önce tanımı verilen(1), "Tanrı'nın dışında her şey"i mi kastetmektedirler? Bu, "telâffuz" olarak açık gibi görünse de, anlamca o kadar açık görünmemektedir. Gerçi, Ali Tûsî, "Yüce Tanrı'nın dışındaki her şey kastedilirse" diyerek bunu telâffuz etmekte, ama açıkça da burada asıl kastedilenin, biraz da "keyfî" olarak bu olmadığını anlamak istemektedir. Burada Ali Tûsî'nin, "bu âlemin yerine başka bir âlemin gelmesi" fikrinde Stoa etkisinin düşünülebileceği, veya "gelecekteki hayat, âhiret" fikri düşünülebileceği gibi(2), bu düşünce sadece bir "imkân"a, yani kelâmcıların genellikle yaptıkları gibi, bunun bir imkân olarak düşünülmesine de yüklemek mümkündür. Yani A. Aslan'ın sıkça vurguladığı üzere "aklen mümkündür öyleyse olabilir" tavrına yüklemek de mümkündür. Nitekim, bunun bir örneği, yine bir kelâmcı olan Hocazâde'nin "yıldızlar feleklere çakılı olmayabilir"(3) şeklindeki ifadesinde de görülmektedir. Ali Tûsî'nin, feleklerin dairesel olmayabileceği hakkındaki kanâati de aynı yaklaşımla açıklanabilir. Yoksa feleklerin dairesel olmadığının söylenmesi için Modern Çağları beklemek gerekecektir.

Daha sonra Ali Tûsî, filozofların kıdem konusundaki ikinci delilini sözkonusu ederek bu delilin de ancak tam olma durumunda âlemin ebediyetine delâlet edecek olduğunu söyler. Oysa böyle değildir, çünkü zaman kadîm değildir.

---

(1) Zuhr, s.15.

(2) A. Aslan, Hâşiya.. Tahlili, s.149-150.

(3) M. Türker, Üç Tehâfüt Bakımından.., s.329.

Filozofların "imkân"a dayalı dördüncü delili ebediyet konusunda geçerlidir,ancak,eğer delil "özsel imkân"a dayandırılarak kurulursa geçerli olur,çünkü "isti'dâdî imkân"ın âlemin bekâsı ile bir ilgisi yoktur.(1)

Âlemin kıdemi hakkında,filozofların birinci delilinin ise, Ali Tûsî'ye göre,âlemin ebediyeti konusuyla bir ilgisi yoktur.

Ali Tûsî,âlemin kıdemi konusunda,filozofların delillerini özet olarak gözden geçirdikten sonra,ebedîlik konusunun anlatımının üç yönle olduğunu söyleyerek bu konuyu incelemeye başlar:

Birinci delilin en güzel ifâdesi Galenos'un şu sözüdür:"Güneş yok olmayı kabul etseydi,onda uzun zamanlar boyunca bir küçülme görülürdü.Ulvî cisimlerin miktarlarını bildiren rasatlar gösteriyor ki,binlerce yıldan beri böyle bir küçülme olmamıştır.Bu uzun sürede böyle bir küçülmenin olmaması güneşin "bozulmuyor" olduğuna delâlet eder".(2)

İkinci delilde filozoflar, âlemin yok olmayacağını,çünkü âlemi yok edici bir sebebin düşünülemeyeceğini söylerler.Çünkü yokluk bir "eser" değildir.Oysa "fâil"in eserinin varlık bakımından en düşük derecesi bile "varlık" olmalıdır.Oysa yokluk bir "varlık" değildir.Bu yüzden âlem yok olmaz.(3)

Üçüncü delilde filozoflar,kıdemi sâbit olanın yok olmasının imkânsız olduğunu söylerler.Çünkü kadîm vâcip ise yokluk bulması-

---

(1)Zuhr,s.87.

(2)Zuhr,s.88

(3)Zuhr,s.91.

nın imkânsızlığı açıktır."Mümkün" ise, vâcip bir fâile ulaşır.O halde âlemin yokluğa gitmesi,âlemin vâcip bir varlık olan fâilinin yokluğa gitmesini gerektirir.Oysa bu muhaldir.(1)

Bu delillerden birinci ve ikinci delil,Gazâlî'de de bulunmaktadır.

Ali Tûsî,Gazâlî tarafından da sözkonusu edilmiş olan birinci delili "zevk"le ve haklı olduğunun bilincinde olarak inceler. Ali Tûsî burada, gözlemi ve tabiat kanunlarının zorunsuzluğunu sözkonusu etmektedir.Çünkü bu delille Galenos ve taraftarlarının ortaya koymak istediği güneşin yokluk bulmasının imkânsızlığı ise, tartışma zaten bu konudadır.Çünkü gözlem,-doğru olsa bile-,olayın vukû bulduğuna veya vukû bulmadığına delâlet eder,yoksa bu gerçekleşmenin veya gerçekleşmemenin zorunluluğuna veya zorunsuzluğuna delâlet etmez.(2)Buna delâlet edebilirdi,eğer gözlenen sonuç,sebebin "gerekli"si olsaydı.Oysa bu gereklilik gözleme bakılarak çıkarılamaz.Kaldı ki gözlem,gözlenen şeyin gözleyene uzaklığı,küçüklüğü gibi çeşitli sebepler yüzünden bazı şeyleri tesbit de edemeyebilir.

Ali Tûsî'nin bu yaklaşımı,ve burada söyledikleri,salt tartışma çerçevesi içinde doğrudur.Nitekim bu konu,günümüz dâhil olmak üzere, çok tartışılmış bir konudur.Fakat bizim elimizde başka bir bilme imkânı bulunmamaktadır.Ali Tûsî,olgunun iki tarafının da farkındadır:Ne zarûret iddia edilebilir,ne de sırf "subjektivist",

(1)Zuhr,s.95.
(2)Zuhr,s.88.

giderek "relativist" olunabilir. Ali Tûsî'nin bu tutumu bizce çok "olumlu"dur. Ancak o, "realist" bir bilgi teorisi anlayışına sahip olduğu için burada kendi kendisiyle uyuşma durumunda değildir. Çünkü o, eserinin bir yerinde şöyle demektedir. "Ben kesin olarak biliyorum ki, şu anda dokunduğum kalem ve kağıttır. Kim ki bunun böyle olmadığını söyler, onunla konuşmaya değmez".(1)

Ali Tûsî'nin, "olgu"ya ve "olay"a dayalı birinci delile itirazındaki rahatlığını, filozofların ikinci deliline yaptığı itirazında göremiyoruz. O, filozofların ikinci delilinde iki problem bulunduğunu, birinci problemin, kadîmin mûcip oluşundan kaynaklandığını, oysa kadîmin muhtâr ve mürîd kabul edilmesi durumunda bu problemin ortadan kalkacağını söyler.(2) Daha güç olan problem, Ali Tûsî'ye göre, "mümkün"ün anlamı üzerinde gerektiği şekilde düşünülürse ortadan kalkar. Çünkü filozoflar, "mümkün"ün iki taraftan birinin, yani ister varlık olsun, ister yokluk olsun, bu ikisinden birinin gerçekleşmesinin ancak "mümkün"ün zâtının dışında bulunan bir sebep yüzünden olabileceğini söylerler. Öyleyse, bu durumda bir "taraf" olan yokluk, bir şeyden etkilenmiş olur, yani bir netice, bir "eser" olur. Çünkü, taraf olma bakımından varlık ve yokluk uçları arasında hiç bir fark yoktur.(3)

Ali Tûsî, burada, filozofların "imkân" anlayışlarında, filozofların reddetme durumunda bulundukları "âlemde imkân yoktur, imkân gerçekle bir düşme durumundadır" diyen Megaralılarla aynı fikri paylaştıklarını vurgulamak istemekte ve bu konuda filozof-

(1) Zuhr, s. 313.
(2) Zuhr, s. 91
(3) Zuhr, s. 92-93.

ları çok köktenci bir biçimde reddetmektedir.Çünkü Ali Tûsî'ye göre "mümkün", özü gereği,hakkında bir tercih sözkonusu olan şey ise,yani tercih var ise, niçin bu tercih mutlaka "yokluk" lehine değil de "varlık" lehine olsun?Öyleyse filozoflar,bu durumda,ya kendi imkân anlıyışlarından vaz geçerek Megaralıların imkân anlayışını benimsemeli,veyahut ta kendi imkân anlayışlarını sürdürüp "yokluk"un "eser" olduğunu,dolayısıyla âlemin yokluk bulabileceğini kabul etmelidirler.Ali Tûsî'nin bu itirazı çok güçlü bir itirazdır ve filozofu güç durumda bırakır,çünkü filozof ancak Ali Tûsî'nin önerdiği bu iki şıktan birini seçerek içinde bulunduğu durumdan kurtulabilir.

Ali Tûsî'ye göre,filozofların "Kıdemi sâbit olanın yok olması imkânsızdır vd." düşünceleri,âlemin kadîm oluşuna ve âlemin Var Edicisinin de mûcip olmasına dayanmaktadır.Oysa âlemin kadîm oluşu hakkında filozofların ileri sürdükleri,kıdem bahsinde incelenmişti.Ebediyet konusunda,filozofların bu üçüncü deliline Ali Tûsî ayrıca önem vermemiştir.

Ali Tûsi, ebediyet konusunda, iki önemli konuya değinmiştir: Gözlemin değeri ve imkân anlayışı.Ali Tûsî'nin burada vardığı neticeler gayet ma'kûl ve "karşı durulamaz" neticelerdir.Fakat onun imkân konusunda söyledikleri, önemli ve filozofları "susturucu" olmakla birlikte,bu neticelerde asıl önemli olanı,Ali Tûsî'nin gözlem ve rasattan hareketle ulaştığı tabiat kanunlarının zorunsuzluğu fikrini "olumsuz" bir yönde kullanmamış olmasıdır.Bu,kanâatimizce Ali Tûsî'nin lehine sayılması gereken bir tutumdur.

I.3. Âlemin Sâni'i ile ilgili meseleler.

Bu, âlemin Sânii'nin bulunup bulunmadığı bahsi, kıdem bahsiyle doğrudan ilişkili bir bahistir. Çünkü "yaratım" olayının sözkonusu olabilmesi için, varlığa bir başlangıç gerekmektedir. Hem kıdemi, hem de yaratımı kabul etmek mümkün değildir. Nitekim Ali Tûsî de bu konuda ısrar edecek ve filozofların Sâni' kabul etmelerinin ma'kûl olmadığını söyleyecektir.

Ali Tûsî bu bahsi incelemeye, bu konuda mümkün olan üç görüşü, yani, a) Sâni' bulunmadığını, b) Sâni' bulunduğunu ve Sâni'in muhtâr olduğunu, ve c) Sâni' bulunduğunu ve Sâni'in mûcip olduğunu ileri sürenlerin fikirlerini hatırlatarak başlar. Âlem için Sâni' bulunmadığını dehrîler, Sâni'in bulunduğunu ve muhtâr olduğunu din ve mezhep sahipleri, Sâni' bulunduğunu ama muhtâr olmayıp mûcip olduğunu da filozoflar ileri sürmektedirler.

Din ve mezhep sahiplerine göre "fiil" ve "sun'", kasıtla ve irâdeyle bir şey meydana getirmektir. Buna göre âlemin yaratıcısı muhtâr mürîd'tir. Ali Tûsî'ye göre filozoflar "fiil" ve "sun'"a hakîkî anlamlarını yüklemezler. Çünkü filozoflara göre âlem Yaratıcı'dan vucûp yoluyla sudûr etmiştir. Ateşten sıcaklık, sudan ıslaklık hâsıl olması gibi.(1)

Ali Tûsî'ye göre, "fiil"de irâde sözkonusudur. Bu yüzden varlığa gelme ve varlığa getirme'de irâde ve ihtiyâr bulunmaktadır. "Ateş yakar", "Kılıç keser" gibi kullanımlarda olduğu gibi irâde sözkonusu olmayan yerlerdeki kullanımlar mecâzî kullanımlardır.

---

(1) Zuhr, s. 97-98.

Buna delil Arap dili üstâdlarının yapmış oldukları belirlemelerdir. Buna mukâbil filozoflar, "fiil"in anlamının "etki etme" olduğunu, bu sözcüğün anlamında <u>ihtiyâr</u> ve <u>irâde</u> bulunmadığını ileri sürerler.

Bazı kimselerin, filozofların "isterse yapar istemezse yapmaz" anlamında olmak üzere, Tanrı'nın "Muhtâr Fâil" olduğunu ileri sürmelerini Ali Tûsî kabul etmez, ve bu sözün tahkik edilmemiş bir söz olduğunu söyler. Ali Tûsî'ye göre 1. İrâde ve ihtiyârla meydana gelen şeyin, fâilin zâtına nazaran hem varlığı hem yokluğu uygundur. Oysa filozoflara göre âlemin yokluğu fikri kabul edilmez. Çünkü âlem filozoflara göre kadîmdir. Öyleyse onlara göre Tanrı muhtâr mürîd olmaz. O halde âlemin sânii olmaz; 2. İrâdenin taallukunun hâdis olması gerekir. Oysa filozoflara göre âlem kadîmdir.

O halde, filozofların Tanrı'nın muhtâr olduğu hakkındaki sözleri saptırma ve karıştırmadır. Onların Tanrı'ya "Sâni'" adını vermeleri sadece mecâz yoluyladır. Yine Ali Tûsî'ye göre, filozofların "yaratma", "meydana getirme" vbg. şeyleri isnâd etmeleri de sebebe fiil isnâd etmek gibi mecâzîdir.[1] Zaten Tanrı, filozoflar nazarında âlemin bütün olarak fâili değildir. Tersine âlemin bir kısmının fâilidir.[2] Ali Tûsî, bu "bir kısım" üzerinde özel olarak durmakta, ve, hem "bütün ögesel hâdislerin fâilinin Mebde-i Feyyâz" olduğunu[3], hem de âlemde gerçek anlamda "illiyet" bulunduğunu[4] kabul eden filozoflara şu çarpıcı soruyu yöneltmektedir: "Siz niçin ateş ısıya daha yakın, ve ısı ateşin <u>gereklisi</u> olmakla birlikte

---

(1) <u>Zuhr</u>, s.103-104.
(2) aynı yer.
(3) <u>Zuhr</u>, s.101.
(4) <u>Zuhr</u>, s.304.

ateşi değil de Mebde-i Feyyâz'ı fâil olarak kabul ediyorsunuz?"[1]

Ali Tûsî,kitabının "giriş"inde söylediği üzere,sadece filozofları değil,gerektiğinde kendi grubundan,yani kelâmcılardan olan kimseleri de eleştirir.Buna,"tesir"i,"müessiri tâkip etme" olarak yorumlayan Muhâkemat yazarı Kutbeddin Râzî'ye[2] karşı yapmış olduğu eleştiri bir örnektir.Çünkü Ali Tûsî'ye göre bu "tâkip etme",ister tam illet olsun,ister eksik illet olsun,ister fâilî olsun ister olmasın bütün illetlerde[3] gerçekleşir.Öyleyse

---

(1)Zuhr,s.101-102.

(2)Zuhr,s.102.

(3)Bu kavramları Cürcânî şöyle açıklamaktadır:"İllet:Şeyin varlığı kendisine dayanan şey.Bu,şeyde,hâricî olarak müessir olur.Şeyin illeti:Bu şeyin kendisine dayandığı.İki kısımdır.Birincisi: Mâhiyetin parçalarından (eczâ') kendisiyle kıvâm bulduğu şey, bu,mâhiyetin illeti diye adlandırılır.İkincisi:Cüzleriyle kıvâm bulmuş mâhiyetin hâricî varlıkla ittisâfının kendisine dayandığı şey.Bu,varlığın illeti diye adlandırılır.Mâhiyetin illeti,ya, a.kendisi yüzünden ma'lûlün bilfiil varlığı gerekmez,sadece bilkuvve varlığı gerekir.Bu,maddî illettir;veya b.kendisi yüzünden ma'lûlün varlığı gerekir.Bu,sûrî illettir.Varlığın illeti: Ya bu illetten dolayı ma'lûl var olur,yani,bu ma'lûlde onun mûcidi olarak müessir olur.Bu,fâilî illettir;veya var olan bu illetten dolayı var olmaz,bu durumda da,ya ma'lûl o şey için vardır,bu gâî illettir,veya kendisi için var değildir.Bu,varlıksal olursa şarttır,yokluksal olursa engellerin kalkmasıdır. Tam illet:Varlığı durumunda ma'lûlün varlığı gereken illet. Denilmiştir ki,"Tam illet,şeyin varlığının kendisine dayandığı bütün (cümle)dür".Denilmiştir ki,"Tam illet,kendisinden ötede (sonra,verâ') şeyin dayanacağı şey bulunmayan anlamına şeyin varlığının kendisine dayandığı şeyin bütünüdür".Eksik illet: (-Tam illetin-) tersidir.Hazırlayıcı illet:Bu,ma'lûlün,kendisine dayandığı illettir,fakat,illetin varlığı ma'lûlün varlığını gerektirmez,adımlar gibi.Sûrî illet,şeyi bilfiil var eden illet,maddî illet,şeyi bilkuvve var eden illet,fâilî illet,şeyin kendisi yüzünden var olduğu illet,gâî illet,şeyin kendisi için var olduğu illettir.(Cürcânî,Ta'rîfât,s.103;Şerhu'l-Mevâkıf,s.168-170).

Kutbeddin Râzî'nin söylediği bu "tâkip etme" sadece "te'sîr"e has olmaz.(1)

Ahmet Aslan'ın da işaret etmiş olduğu gibi, filozofların en zayıf yanlarından biri, onların sudûr teorileridir.(2) Ali Tûsî'nin anlatımıyla, filozofların, âlemin nasıl varlığa gelmiş olduğu hakkındaki "yanlış" sanıları özetle şöyledir:

"Özü gereği Vâcibu'l-Vucûd olan İlk Mebde'den sudûr etmiş olan Akıl'dır. Bu akıldan ikinci bir akıl ve Nefs-i Nâtıka ve Dokuzuncu feleğin cirmi sudûr etmiştir. Bu akıldan Üçüncü akıl, İkinci nefs ve başka bir cisim, yani Sekizinci feleğin cirmi, yani Sâbit Yıldızlar feleğinin cirmi sudûr etmiştir. Bu akıldan da Dördüncü akıl, Üçüncü nefs ve başka bir cisim, Yedinci feleğin cirmi sudûr etmiştir. Bu süreç Dokuzuncu akıla ulaşılıncaya kadar böyledir. Dokuzuncu akıldan Onuncu akıl, Dokuzuncu nefs ve bir cisim sudûr etmiştir. Bu cisim Ay feleğinin cirmidir. Bu akıl "Fa'âl Akıl" diye, ve feleğin sonsuza kadar feleksel hareketler ve bu hareketlere tâbi özel durumları isti'dâtlar aracılığıyla madde âlemine ögesel sûretleri, nefsleri ve arazları irâdî olarak vermesi yüzünden "Mebde'-i Feyyâz" diye adlandırılır".

Filozofların bu şekilde düşünmelerinin dayanağı, onların, şu sanılarıdır: 1. "İlk Mebde' bütün bakımlardan birdir", ve 2. "Birden sayıca çok olanın sudûr etmesi mümkün değildir". O halde İlk Mebde'den ancak bir tek ma'lûl çıkar, bu da İlk Akıl'dır. Onun, mebdeini, nefsini ve mümkün varlığını düşünmesiyle olmak üzere, onun için

---

(1) Zuhr, s.102.

(2) A. Aslan, Hâşiya ala't-Tahâfüt Tahlili, "Âlemin Tanrı'dan sudûr etmesi meselesi", s.159-226, meselâ bkz. s.224.

bazısı bazısından daha şerefli olan üç bakım vardır. Uygun olan da şerefli olandan şerefli olanın çıkmasıdır. Ondan, "mebde'ini düşünmesi" bakımından İkinci akıl, "nefsini düşünmesi" bakımından bir nefs, ve "imkânını düşünmesi" bakımından da bir cisim çıkar. Böylece akıllar, nefsler ve diğer cisimler çıkar."(1)

Ali Tûsî, önce filozofların, "bakım" hakkındaki düşüncelerine, onların, bu, "bakımlar"ın sayısını bazen üç, bazen iki, bazen dört olarak belirlemelerine ve onların "birlik"e verdikleri anlama itiraz ederek karşı çıkar ve onların "Birden ancak bir çıkar" sözünde temel kavram olan "kaynaklık"ın itibârî ve izâfî olduğunu, hâriçte bir varlığı bulunmadığını bu yüzden hakîkî bir olmaklığa bir zarar vermeyeceğini ileri sürer. Çünkü, eğer, bu itibârî ve izâfîler birliğe zarar verseydi, onların düşüncesine göre, âlemin İlk Mebde'le zamanca "birlikte olmak" itibârî özelliği, O'nun birliğine zarar verirdi, yine İlk Mebde'in cisim olmaması, araz olmaması da böyledir. Oysa filozoflar, kendileri, bu önermeleri İlk Mebde' hakkında kullanmaktadırlar.(2)

Ali Tûsî, filozofların İlk Mebde'den sudûr edenin "bir" olması durumunda "husûsiyet" bakımından da bir problem bulunmayacağını ileri sürmelerine, bir'in zâtı bakımından kendisinden çıkmış olan iki şeye nazaran bir husûsiyete sahip olmasının imkânsız olmadığını söyleyerek cevap verir,(3) kaldı ki Ali Tûsî'ye göre varlığı olmayan bir şeyin, bir şeyin var olması için fâil olması mümkün olmasa bile,

---

(1) Zuhr, s.104-105.

(2) Zuhr, s.107-108.

(3) Zuhr, s.110.

fâilin fâilliğinde bir etkisinin bulunması mümkündür. Çünkü eserin varlığı sebebine bağlı olduğu gibi, engel yokluğuna da bağlıdır.[1] Öyleyse "husûsiyet" de bu şekilde varlığı olmayan bir şey olabilir. Kaldı ki filozoflar, hâriçte varlığı olmayıp da, itibârî olan şeylerin, varlığın varlığa gelmesinde etkisi olduğunu kabul etmektedirler. Çünkü onlar, İlk ma'lûlün "imkân"ını kendi zâtı için bir "bakım", başkasının varlığının "vucûb"unu, ondan nefsin ve feleğin sudûru için bir "bakım" kılmaktadırlar. Halbuki, "imkân" ve "vucûp" hâriçte varlıkları bulunmayan aklî itibârlardır.[2] Öyleyse varlığa geliş, filozofların söylediği gibi "aracılar" vâsıtasıyla olmayıp, bütün mevcut mümkünlerin fâili Yüce Tanrı'dır. Ali Tûsî'nin ana tezlerinden biri budur ve bunu her fırsatta ve açıkça vurgulamaktadır.[3] Ali Tûsî'nin sonuçta demek istediği şudur: Her varlık Tanrı'nın dolaysız olarak doğrudan yaratmasıyla, -"doğrudan yaratma"nın özel bir terimi "ibtidâen"dir[4]-, varlığa gelmiştir. Filozofların, varlıkların varlığa gelmeleri için araya koydukları aracılara gerek yoktur.

Ali Tûsî, bazı kimselerin, filozofların lehine düşünerek onların, bütün varlıkların Tanrı'dan sudûr ettiği ve varlığın mutlak olarak Tanrı'nın eseri olduğu hakkındaki sözlerinin doğru olmadığını, gerçekte filozofların var olanların varlıklarını Mebde-i Feyyâz diye adlandırdıkları Onuncu Akıl'a isnâd etmelerinin açık bir şey olduğunu, burada, ifâdede bir karışıklık bulunmadığını belirtmektedir. Fakat diyor Ali Tûsî, burada filozoflar lehine şehâdette bulunmanın bir hükmü yoktur, çünkü, âlemin hâdis olduğunu, bu yüzden teselsülün ortadan kalkması için, âlemin, zorunlu olarak bir Sâni'e ihtiyâcı

(1) Zuhr, s.111.

(2) Zuhr, aynı yer.

(3) Zuhr, "İlliyet" bahsi.

(4) Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, meselâ, s.28.

bulunduğunu söyleyen din ve mezhep sahiplerinin bu fikirleri doğrudur ve tutarlıdır;âlemin kadîm olduğunu,bu yüzden bir Sâni'e ihtiyâcı bulunmadığını ileri süren dehrîlerin bu fikirleri yanlıştır ama tutarlıdır.Oysa felâsifeye göre âlem kadîmdir,ama bununla birlikte varlığı zorunlu olan Yaratıcıya ihtiyâcı vardır.Ali Tûsî'ye göre filozofların bu söyledikleri tutarlı değildir.

Ali Tûsî,felâsifenin bu düşünceye,âlemin "ittifakla mümkün" olduğunu kabul etmelerinden dolayı vardıklarını söyler.(1) Çünkü "imkân"ın anlamı "mümkün"ün zâtına nazaran varlığı ve yokluğunun eşit olmasıdır.Bu yüzden filozoflara göre,bir şeyin var olması için eşitliğin bozulması,bir tarafın tercih edilmesi gerekir.Bu tercihi yapanın "mümkün" olması teselsül gerektireceğinden dolayı muhaldir.Öyleyse bu tercih edici Vâcip olan bir varlık olmalıdır. Ali Tûsî,felâsifenin bu çıkarımını kabul etmez.Çünkü varlığa getirme sözkonusu olduğunda "fâil" kavramının bir anlam ifâde etmesi için,üzerine "fiil"in terettüp ettiği şeyin var bulunmadığı bir zamanın bulunması gerekir.Halbuki filozoflara göre âlem kadîmdir. O halde âlemin bir fâilinin bulunması fikri,filozoflarca ileri sürülemez.(2)

Ali Tûsî'ye göre,felâsifeyi,"Sâni'" ve "Fâil"den,"illiyet"i kastettiklerini söylemeleri de düzlüğe çıkarmaz.Çünkü nasıl ki filozoflar,var oluş teorilerini açıklarken,neticede,"ardarda gelen sonsuz hareketler" yüzünden varlıkların varlığa geldiklerini ileri sürüyorlarsa,yani bu hareketlere bir başlangıç kabul etmiyorlarsa,

---

(1)Zuhr,s.17.

(2)Zuhr,s.122,krş.s.19.

aynı sonsuzluğu "illiyet" konusunda da kabul etmelidirler. Zaman konusu da böyledir. Zamanın parçalarının ve zamana tâbî şeylerin parçalarının birbirine dayanması, illiyetteki fertlerin birbirine dayanması gibidir. Eğer zamanın ve zamana tâbi şeylerin parçalarının, kendisinden önce parça bulunmayan bir parçaya ulaşmaması, yani başlangıcı bulunmaması mümkün görülürse, illiyet fertlerinin de, kendisinden önce illiyet bulunmayan bir ferde ulaşmaması mümkün görülmelidir.(1)

Ali Tûsî, kıdem konusunda felâsifenin söylediklerini dikkate alarak Sâni' konusunda felâsifenin söylediklerini geçersiz kılmak istemektedir. Ali Tûsî bunu yapmakta haklıdır. Çünkü illiyet, zaman-mekân dışında var olan bir şey değildir. Zaman da hareketin ölçüsü olmakla illiyete tâbi varlıklar sferinde bir "varlık"tır. Öyle ise bu ikisini, yani, zamanla illiyeti bir sfere koymak istemesinde Ali Tûsî haklı, bundan kaçmak isteyip, "illetlerin sonsuza kadar teselsülünün imkânsızlığına dâir delilimiz vardır, ama bu delil illetlerin dışındakileri kapsamak üzere genişletilemez" diyen filozof haksızdır.(2)

Burada, iki tarafın da, yani, felâsife ve kelâmcının, karşı tarafın "genel tutum"unu benimsediğini görüyoruz. Çünkü genel olarak varlıkta "tabiat" kabul etmeyerek, her şeyi, âit olduğu alana has, hattâ bu şeyin kendine has bazı açıklamalarla -"kanun" diyemediğimiz için böyle demek durumundayız- açıkladıkları için "pluralist" diyebileceğimiz bir anlayış sergilemek âdetinde olan kelâmcı, burada,

---

(1) Zuhr, s.122.

(2) Zuhr, s.123.

"monist" bir tavır takınmakta,buna mukâbil, varlıkta "tabiat"ı her zaman savunmuş olan filozof,sözkonusu delili, sadece illete hasretmek istemekle, kelâmcıların genellikle sergiledikleri "pluralist" tavrı takınmak durumundadır.Bu durum kelâmcıyı "bağlamaz" iken,tutarlılık,ve açıklamalarda bulunmak iddiası ile yola çıkan filozof için bir eksiklik durumunda bulunmaktadır.

Sonuçta,felâsifenin eksikliklerine işaret etmek ana düşüncesinden hareket eden Ali Tûsî,konumuna uygun olarak istediğine ulaşmış ve felâsifenin kendi içinde tutarlı olmadığını ve "kıdem" bahsinde söyledikleri ile,"Sâniin varlığı" bahsinde söylediklerinin çeliştiğini göstermiştir.Ali Tûsî'nin amacı da,Gazâlî'de olduğu gibi, bunu göstermekten başka bir şey değildir.Bu amacına ulaştıktan sonra Ali Tûsî,kendisinin genel tavrı olan,insanın,peygamberin söylediklerine "kulak vermesi" gerektiğini de ifâde etmekten geri durmaz:"Doğrusu,Yüce Tanrı'nın âlemi var etmesinin özüne, künhüne vâkıf olmaya tâlip olmak,kıyısı görünmeyen engin denize dalmak gibidir.Bu denize,özellikle de sırf akılla dalan kimse kurtulamaz.Akıllı kişiye düşen ise,kendisine ulaşan sağlam naklî veya kesin aklî delilleri aşmamaktır".(1)

I.4."İlliyet" meselesi.

"Âlem" konusuna dâhil ettiğimiz,ama,"Tanrı-âlem ilişkisi" adı altında da incelenebilecek olan "illiyet" bahsini Ali Tûsî, önce din ve mezhep sahiplerinin "illiyet" hakkındaki düşüncelerini

(1)Zuhr,s.120.

sonra, felâsifenin bu konudaki düşüncelerini vererek, konuyu üç bölüme ayırarak inceler.

Din ve mezhep sahiplerinden, "müessir"e ihtiyaç duyuranın "hudûs" olduğunu söyleyenlere göre, zâtı gereği mevcut olan için, esâsen illet mevcut değildir; illete ihtiyaç duyuranın tek başına "imkân" olduğunu söyleyenler, Yüce Tanrı için, hakîkî sıfatlar kabul ederler, ve Yüce Tanrı'nın Zâtının bu sıfatların illeti olduğunu söylerler. Bunun dışındaki "mümkünler"de ise durum şudur-Ali Tûsî, kendisinin bu görüşe katıldığını belirtmektedir-: Her şey aracısız olarak, kendisinde zâtî bir îcâp bulunmaksızın, Yüce Tanrı'nın ihtiyárla yaratmasıyla var olur. Tanrı'nın <u>âdeti</u>, "mümkün"lerde, mümkünlerin bir kısmının bir kısmından hiç tehallüf etmeyerek cereyân eder. Ama, Tanrı'nın bu mümkünlerden birini diğeri olmaksızın var etmeye, şu anda var olan münâsebeti ters çevirmeye kudreti tamdır. Meselâ, pamuğun yanmasının suya bağlı olması, sönmesinin de ateşe bağlı olması mümkündür. Bu şekilde olmasıyla, şu andaki gibi olması, yani, ateşle yanan suyla sönen olması arasında, ateşin ve suyun tabiatlarına nazaran bir fark yoktur. Bu böyle olmakla birlikte, bazı şeylerin var olması için bazı şartlar bulunmaktadır. Bu şeylerin, bu şartlar olmaksızın var olması mümkün değildir. Arazların varlığı için mahallerinin var olması şartı gibi.(1)

Felâsifeye göre durum, din ve mezhep sahiplerinin söylediği gibi değildir. Felâsifeye göre, mevcutların bazısı bazısının <u>hakîkî illet</u>idir, ve bu illet olma durumu Onuncu Akıl'a kadar sürer.

Ali Tûsî'ye göre, ögesel mevcutlardaki illiyet konusunda filozofların sözlerinde karışıklık bulunmaktadır. Onlar, bazen, "tabiat"ın

---

(1) <u>Zuhr</u>, s. 303.

illet olduğunu söylerler:"Hafiflik",çevreye doğru gitmenin,"ağırlık" merkeze doğru gitmenin sebebidir.Arazlar ve sûretlerden ibâret olan ögesel âlemdeki şeylerin hepsinin,hattâ insânî nefslerin bile fâilî illeti vardır.Bu fâilî illet de Mebde-i Feyyâz'dır. Mebde-i Feyyâz'a dayanan diğer şeylerin varlıkları şartlar ve sebepler yüzündendir.Böylece varlık,şeyler üzerine kâbiliyet ve isti'dâtlarına göre,kendilerine lâyık olduğu şekilde mebde'den yayılır,ama neticede fâil Mebde'-i Feyyâz'dır.[1]

Birinci bölüm:

Ali Tûsî,bu konuyu üç bölüme ayırmak istediğini söylemişti. Felekselllerin hark ve iltiyâmı[2] kabul edip etmemesi,ve eserin illetten ayrılıp ayrılmayacağı konusunun işlendiği birinci bölümde filozoflar şöyle derler:Şeylerin tabiatları ya 1.varlıksal şeylerin fâilî illetidir.Bu da ya a.zâtta,ateşin kuruluğu ve sıcaklığı gibi veya b.zâtta mücâvir olanda fâildir;veya 2.yokluksal şeylerin fâilî illetidir.Felekselllerin hark ve iltiyâmı kabul etmemesi gibi.Bu eserlerin bu tabiatlardan sapmaları,ayrılmaları imkânsızdır.Bu yüzden filozoflar peygamberlerin bazı mûcizelerini inkâr ederler,veya te'vîl ederler.İbrahim peygamberin bedeninin Nemrud'un ateşinden etkilenmemesi,ayın yarılması gibi.[3]

Ali Tûsî burada,filozofların,felekseller hakkında,âdetten , alışılmış olandan başka türlü oluş,"değişme" olarak anlam verile-

---

(1)Zuhr,304.

(2)"Hark ve iltiyâm","..ezelî âhenk ve düzen içinde olan âlemde bir takım "yeni" anormallikların (hark),ve bunların düzeltilmesi (iltiyâm).."(A.Aslan,Tahlil,s.55;ayrıca "hark" için bkz.Tahânevî,Keşşâf..,c.I,s.444;"Hark ve iltiyâm sûret-i cismiyyenin ittisâl ve infisâline derler..Hark ve iltiyâm için eczâ-yı felek iktirân ve iftirâk etmek lâzımdır".(M,Akkirmânî,İklîlü't-Terâcim,s.107).

(3)Zuhr,s.305.

bilecek olan "hark"ı kabul etmemelerini ve eserin illetinden ayrılmasının imkânsızlığı iddialarını ele alır. Ali Tûsî'ye göre filozoflar, feleksellerin harkı kabul etmemesine "aklî burhân" şeklinde "şüphe" getirirler. Oysa filozofların burada söyledikleri tam değildir. Çünkü filozofların, "bir şeyin bir şeye terettübü" hakkında söylediklerine, o şeyleri uzun süre gözlemlemelerinden başka delilleri yoktur. Oysa bu gözlem, daha önce "ebediyet bahsi"nde işaret edildiği üzere(1) hakîkî illetsel ve akılsal alâkaya delâlet etmez. Tersine, sadece âdî sebepliliğe delâlet eder.(2)

Filozofların, eserin illetten ayrılmasının imkânsızlığı hakkındaki iddialarına gelince, Ali Tûsî'ye göre, filozoflar bu iddialarında da haklı değillerdir. Çünkü filozoflar, âdet-dışı oluşu kabul ederler,(3) hattâ âdet-dışı oluşun vukûunu itirâf ederler. "Âdet", uzun süre devamlılığı gözlenen şeyden, uzun süre gözlenen devamlılıktan ibârettir. Âdet, âdet-dışı olanın oluşuna kadar kararlı bir şekilde devam etmiştir. Ateşin pamuğu yakması böyledir.(4) Ali Tûsî burada, filozofa sormaktadır: "Ateşin pamuğu yakmasının, aksinin vukûu câiz olmakla beraber, devam eden âdiyâttan olmadığı nereden bilinmektedir? Filozofların, birbirine terettüp eden iki şeyden birincisinin gerçek illet olduğunu söylemeleri ve bunda da zarûret iddia etmeleri doğru değildir. Çünkü onlar, birçok yerde, bütün ögesel hâdislerin fâilinin, başka bir şey değil, ama, Fa'âl Akıl olduğunu söylemektedirler. Sonra filozofların "tabiat"ların illet olduğuyla hükmetmeleri, her şeyin muhtâr fâilinin Yüce Tanrı olduğunu nefyet-

(1) Burada, I.2, s.43-49.
(2) Zuhr, s.305.
(3) Krş. Zuhr, XVI. bahis.
(4) Zuhr, s.305-306.

meye dayanmaktadır. Oysa bu geçersizdir.(1)

İkinci bölüm:

Oluş teorilerini tekrarladıkları bu ikinci bölümde filozoflar şöyle derler: "Bu âlemdeki hâdisler Mebde-i Feyyâz'ın eseridir. Ögesellerin heyûlâsı üzerine sûretler, arazlar ve nefsler yayarak onlara varlık veren Mebde-i Feyyâz'dır. Mebde-i Feyyâz'ın, zâtı gereği kendisinde cimrilik ve yokluk bulunmaksızın feyzi süreklidir. Ancak mahal, bu feyzi almaya istidâtlı değilse varlık geri kalabilir. Çünkü her hâdisin varlığı, başlangıç bakımından sonsuzca ardarda gelen isti'dâtlara dayalıdır.(2) Sermedî feleksel hareketler vâsıtasıyla hâdis var olmaya, mahalli de varlığı kabul etmeye derece derece yaklaşır. Varlığa en yakın isti'dâda ulaşılıncaya kadar bu böyledir. Bundan sonra o şey var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Mebde' tek olmasına rağmen isti'dâtlar yüzünden eserler farklı farklı olur. Bazen de şartlar aynı olmasına rağmen, eserler farklı farklıdır. Güneş ışığına karşı duranda olduğu gibi. Güneş ışığı bir kimsenin yüzünü siyahlaştırır, ama elbisesini ağartır. Yine, mumu yumuşatır, ama çamuru kurutur".(3)

Ali Tûsî'ye göre ise filozofların bu sözlerinde delil olarak kabul edilebilecek bir şey bulunmamaktadır. Çünkü, 1. Bu hâdisler için İlk Akıl, veya Onuncu Akıl'dan daha yüksek mebde'ler bulunmadığı nereden bilinmektedir? 2. Feleksellerde olduğu gibi, ögesellerin fâilinin de sayıca çoklaşmadığı nereden bilinmektedir? 3. Fâil olan

---

(1) Zuhr, s. 306.

(2) Krş. Zuhr, s. 19

(3) Zuhr, s. 306-307.

akılın, ihtiyârla fâil olmayıp zâtı gereği mûcip olduğu nereden bilinmektedir?[1]

Ali Tûsî, filozofların, Tanrı'nın ihtiyârla fâil olmayıp özü gereği mûcip oluşu hakkında söylediklerinin doğru olmadığını belirttikten sonra, filozofların buradaki iddialarının, onların, kendi "kâide"lerini nakzettiğini söyler ve bunları şöyle sıralar: 1. "Ağırın merkeze, hafifin çevreye doğru hareketi" hakkında söylenen böyledir. Çünkü onlara göre bu hareketin mebdei Akıldır, çünkü onlar aşağı âlemdeki her hâdisin Akıl'dan dolayı olduğunu söylemişlerdir. Bu akıl onların fâili ve mebde'idir. 2. Filozoflar hareket ve meyilleri tabîî, kasrî ve irâdî olarak sınırlamışlardır.[2] Buna göre, "aşağı" cisimlerin hareket ve meyilleri tabîî değildir. Tabîî olmazsa kasrî de olmaz. Geriye sadece irâdî meyil ve hareket kalıyor. Oysa onlar nazarında mebde' muhtâr değil mûciptir. Yani, Ali Tûsî'ye göre, burada, "irâde" ile "îcâp" yanyana konmaktadır. 3. Filozoflara göre her cismin bir tabîî yayılımı vardır. Şu anlama ki, bu cisim, bu yayılımın dışında olmaya zorlanırsa yerine dönmek ister, ve engel kaldırıldığında yerine döner. Buradaki tenâkuz bakımı şudur: Bu cismin bu mekânda hâsıl olması, onun arazlarındandır. Oysa filozoflara göre bütün arazların fâili Fa'âl Akıl'dır. Öyleyse, bu mekânda olmak, bu cismin tabiatının gerektirmesi olmaz. Aksi takdirde tek ma'lûle iki müstakil illetin üstüste gelmesi gerekir. Oysa bu muhaldir.[3]

Üçüncü bölüm:

Filozoflarca, "kötü işler"in Tanrı'ya isnâdı ve "bilgi"yi

---

(1) Zuhr, s. 307.
(2) Zuhr, s. 258-260.
(3) Zuhr, s. 308-309.

imkânsız kılacağı" mahzurlarının ön plana çıkarılmak istendiği ve önemli problemlerin işlendiği üçüncü bölümde filozoflar,din ve mezhep sahiplerine karşı şöyle derler:Bütün hâdislerin muhtâr fâile isnâd edilmesinden,1.Âlemdeki birtakım kötü işleri ve yadırganacak şeyleri O'na isnat etmek gerekir.2.İrâde taallukunun uygun olması için üzerine kudret terettüp eden şeyin iki tarafa nisbetinin eşit olması gerekir ve iki taraftan birine taalluktan sonra <u>her an</u> değişip diğer tarafa taalluk etmesi mümkündür.Bu durumda bizim mümkünlere ilişkin kesin,nazarî ve bedîhî bilgilerimizin kesinliği ortadan kalkar,çünkü önümüzde,arkamızda çeşitli varlıklar,hattâ bedenlerimizde çeşitli sesler ve çarpıntılar bulunması, ancak bizim bunlardan hiçbir şeyi algılamamız mümkündür.Çünkü Yüce Tanrı,bizde,onları bilmeyi yaratmamıştır.Yine Tanrı,çarşı-pazar ehlini hakîm filozoflar,çarşı-pazar adamının kumaşlarını da felsefî kitaplar ve teolojik eserler kılabilir.Öyleyse biz,bütün bu varlıkların sahip oldukları bu "imkân"dan dolayı,ve bizim çarşıdan ayrı kaldığımızda bu şeylere Yüce Tanrı'nın irâdesinin taalluk etmesinin câiz olmasından dolayı bu varlıkları "tam bilgi" ile bilemeyiz.Yine bizim bildiklerimiz içinde "bedîhî" olan bir şey de yoktur.Netice olarak diyebiliriz ki,"nazar"la,ne İlâhiyatta, ne de diğer alanlarda "yakîn" yoktur,hattâ "kesin inanç"("cezm") da yoktur.Çünkü size göre Yüce Tanrı'nın bizde,sebeplerinden sonra bile olsa,neticeyi bilmeyi yaratmaması câizdir.Bu düşüncenin neticelerinin bozukluğunu açıklamaya ise ihtiyaç bile yoktur".[1]

Ali Tûsî'nin burada filozoflara verdiği cevap "benzeriyle mukâbele" denebilecek olan,"Aynı şey sizin için de sözkonusudur".

---

(1)<u>Zuhr</u>,s.309-310.

demekten ibarettir,ki,olumsuz bir yaklaşımdır.Gerçi bu durum,Ali Tûsî'nin genel tavrına,yani amacına uygundur,onun amacına hizmet etmektedir,ama,kendisinin bir "bilgi teorisi" bulunmadığını sandırmaktadır,oysa Ali Tûsî'nin bir bilgi teorisi bulunmaktadır ve Ali Tûsî bunu bize söylemektedir.

Ali Tûsî'nin,filozofların,üçüncü bölümde ileri sürdüklerine verdiği cevap şudur:Sizin bize karşı ileri sürdüğünüz,aynen sizin için de vârittir.Çünkü siz,"mümkün"ün zâtına nazaran "mümkün"ün vukû bulması ile vukû bulmamasından ibâret olan iki tarafın eşit olduğunu söylüyorsunuz.Bu iki taraftan hangisi vukû bulursa,bir tercih ediciden dolayı vukû bulur.Oysa sebeplerin ve şartların varlığından ve engellerin kalkmasından ibâret olan tercih ediciler sayılamayacak kadar çoktur.O halde siz,her hâdis için başlangıç tarafından sonsuz hazırlayıcılar olduğunu nasıl söyleyebiliyorsunuz?Ve bir kimsenin bunları tesbit edebileceğini,ve dolayısıyla da bunlara bağlı bilgiye sahip olabileceğini nasıl tasavvur edebiliyorsunuz?Eğer böyle olsaydı,bilgi mümkün olmaz,ve şuracıktaki dağı göremezdik,bilgisini edinemezdik.Eğer oluş ve bozuluşu,mebde'in feyzini ve isti'dâtların çokluğu hasebiyle çoklaşmasını câiz görürseniz,o halde,âdete aykırı olsa da,-sonsuzluktan dolayı- bilmediğimiz sebepler yüzünden çarşı-pazar adamının filozof ve erdemli kişiler olması câizdir.Kaldı ki siz,âdet-dışı oluşun mümkün olduğunu kabul etmiştiniz.[1] O halde,Mebde'den bu âdet-dışı olan yayılır feyezân eder.Bu durum,binlerce alışılmışa aykırı olsa da,akla uzak bir şey değildir.Eğer sebepleri gerçekleştiyse kumaşların maddesinin "kumaş" sûretini soyunup "kitap" sûretini giyinmesi câizdir.[2]

---

(1)Zuhr,XVI.bahis.

(2)Zuhr,s.310-311.

Yine Ali Tûsî'ye göre, filozoflar, duyumların bazen yanıldığını kabul ederler. Bunu kabul etmemelerine imkân da yoktur. Çünkü duyu yanılmalarının örnekleri çoktur. Öyleyse, temeli duyumlarla idrâk olan bir bilgi yakînî bilgi olamaz. Çünkü duyumla algılanan bütün sûretlerde yanılma imkânı sâbittir. Yanılma imkânı olan bir şeyle ise yakîn hâsıl olmaz. Duyumla algılanan bir şey yakînî bilgi olmazsa da hiçbir şey yakînî bilgilerden olmaz. Çünkü bilgilerin hepsi duyumla idrâkin dallarıdır ve duyumlara dayanmaktadır. Yakînî olmayana dayanan da, zarûretle, yakînî değildir.(1)

Bu bölümde önemli problemlerin incelendiğini söylemiştik, çünkü Ali Tûsî, burada, "bilgi"nin meydana gelişini, bilginin temelinin ne olduğunu tartışmakta ve bütün bilgilerin "duyumla idrâkin dalları" olduğunu açıkça telâffuz etmektedir, ve, "bütün bilgiler duyumlarla idrâkin dallarıdır" dedik" diye de bu ısrârını ayrıca vurgulamaktadır. O, bu söylediğini şöyle açıklıyor: "Çünkü insan doğduğu zaman bütün idrâklerden bomboştur ("tabula rasa"). Sonra o, cüz'îleri duyumlar. Cüz'îleri duyumlarla algılayarak cüz'îler arasındaki "müşâreket" ve "mübâyenet"leri ayırır. Sıcaklığa sahip olan fertleri tek tek duyumsadığı zaman, onlar arasındaki müşâreketi, sıcaklıkla soğukluğu birlikte duyumsadığı zaman, ikisi arasındaki mübâyeneti farkeder. Bu cüz'îlerden "küllî sûret"leri çekip çıkarır ve bu çıkardığı küllî sûretlerin bir kısmını bir kısmına olumlu veya olumsuz olarak yükler. Bu yüklemeyi, ya bedîhîlerde olduğu gibi, "aklının bedâheti"yle, veya tecrübe veya işitme, veya diğer nazarîlerde ve zarûrîlerde olduğu gibi, "nazar" gibi başka şeylerin yardımıyla yapar.(2) Ali Tûsî'ye göre bilgi edinmenin tek

---

(1) Zuhr, s. 311-312.

(2) Zuhr, s. 312.

yolu budur. Oysa daha önce görmüştük ki, duyum yanılır. O halde bu konuda, yani bilginin kesinliği konusunda, filozoflara da "ilzâm vârittir".

Ali Tûsî'nin, bütün bunları söyledikten sonra, konuyu toparlayıcı mâhiyette olan, ve kendisinin, bilginin konusunun filozofların iddia ettiği gibi şu şekilde veya bu şekilde olması gerektiğini değil, ama, sahip olduğu bilginin kesinliğini net olarak vurguladığı "bütüne cevâb"ı şudur:

"Bir şeyin nefsu'l-emr'de hâsıl olmamasının imkânı, ve bu şeyin orada yokluğunun imkânı, o şeyi yakînî olarak bilmenin hâsıl olmasını nefyetmez. Bilgi, ister,-Ali Tûsî'nin tezi olduğu gibi,-Tanrı'nın yaratmasıyla olsun, ister,-filozofların tezi olduğu üzere,-başka sebeple olsun, bu şeyi, biz, kesin olarak biliriz, ve nakîzının mümkün olduğunu ve bir şey hakkında bilgimizin olmamasının da mümkün olduğunu bilmekle birlikte, bunu bilmekte tereddüt etmeyiz. Ali Tûsî'nin örneğiyle: "Ben kesin olarak biliyorum ki, şu anda dokunduğum iki şey kalem ve kâğıttır. Nefsu'l-emr'de bu ikisinin bana dokunan iki şey olmamasının mümkün olduğunu kesinlikle bilmekle birlikte, kesinlikle biliyorum ki, böyle olmaması ihtimal dahilinde değildir. Bunu inkâr eden doğruyu söylemeyendir, ve onunla konuşmaya değmez. Bu cevap gâyet açıktır, çünkü Yüce Tanrı'nın, bir kulda, o kulun, diğer tarafın imkânını bilmesiyle birlikte, mümkünün iki tarafından birinin yakînî bilgisini yaratması mümkündür. Kulun bilgisinin, başka bir bilginin doğmasında, ve bir bilginin yok olmasında bir etkisi yoktur. Aksine "dolaysız" olarak yaratmasıyla her şey Yüce Tanrı'dandır.". (1)

---

(1) Zuhr, s. 312-313.

Ali Túsî'ye göre, bilginin, Tanrı'nın yaratmasıyla olduğuna inanan kimse için bir problem bulunmamaktadır. Az önce Ali Túsî'nin söylediklerinden anlaşılacağı üzere, "kesin bilgi"ye sahip olunabilir, fakat bilginin aklî öncüllere dayandığına inanan kimselerin durumu, bilginin, Tanrı'nın yaratmasıyla olduğuna inananın durumu gibi değildir, çünkü, şu anda, şeyin yokluğu imkânını bildiği için, bu kimsenin düşüncesine "şüphe" ârız olur. Çünkü bu kimse, şu anda bilmekte olduğu şeyin varlığından nasıl emîn olabilir?[1]

---

(1) Zuhr, s. 313.

II.Tanrı ile ilgili meseleler.

II.1.Tanrı'nın birliği,yani O'ndan çokluğun nefyedilmesi.

Ali Tûsî,V,VI,VII,VIII,ve IX.bahisleri "çokluk" adı altında incelemek istemektedir.Bunu yaparken de,önce "çokluk" çeşitlerini, kaç çeşit "çokluk"tan söz edilebileceğini ortaya koyar:Varlıklarda "çokluk",ya cüz'îler bakımından olur,"İnsan" hakkında çokluk vardır,yani "insanın birçok fertleri vardır" denmesinde olduğu gibi; ya zihinsel parçalar bakımından olur,şeyin mâhiyetinin cins ve fasıldan mürekkep olması gibi;veya hâricî parçalar (eczâ') bakımından olur,şeyin zâtının hâriçte parçalardan mürekkep olması gibi.Bu cüzler biribirlerinden ya 1.Durum bakımından ayrılmıştır,felâsifeye göre cisimlerin sûret ve heyûlâdan teşekkülü gibi,veya 2.Bir şeye araz olarak gelen ve kendisine araz gelen (ma'rûz) bakımından ayrılır.Bu da iki şekilde olur.Ya 1.Mâhiyet ve bu mâhiyete ârız olan varlık gibi,ki,mevcut bununla mevcut olur,"mümkün" varlıklarda olduğu gibi,veya 2.Kendisinin var olabilmesi için bir başka varlığın varlığı gereken arazın varlığı gibi.Üzerine sıfat gelen şeyler ve varlıksal sıfatlar gibi.(1)

Felâsife bu çoklukların hepsini Tanrı'dan nefyeder.Din ve mezhep sahipleri bazısını Tanrı hakkında kabul eder.

"Birlik" konusunda tereddüt edilmiştir.Meselâ,kıdem konusunda,var etme ve varlığın vucûbu,âlemin yönetilmesi ve kulların fiilleri gibi konularda tartışmalar bulunmaktadır.

---

(1)Zuhr,s.138.

Felâsife,Mecûsîlerden bir grup,ve Tabip Râzî,kadîmlerin çokluğunu kabul ederler:Akıllar,nefsler,ve birçok cisimler gibi. Oysa Ehl-i Sünnet kıdem bakımından çokluk kabul etmez ve Tanrı'dan başka kadîm varlık bulunmadığını ileri sürer.Böylece Yüce Tanrı vâcibu'l-vucûd olarak düalistler hâriç olmak üzere,üzerinde ittifak olunmuş bir şekilde birlenmiş olur.(1)

Ali Tûsî'nin,Tanrı'nın birliğinden şüphe etmediğini biliyoruz.Onun buradaki amacı,filozofların,koymuş oldukları öncüllerinden ulaşmış oldukları sonuca ulaşılamayabileceğini,yani onların ulaşmış olduğu sonucun zorunlu olmadığını göstermektir.O,bu konuda filozofların üç delili bulunduğunu söyleyerek bu delilleri, diğer bahislerde de yaptığı üzere,önce serimler,sonra bu delillere itiraz eder.

Filozofların bu konuda birinci delili şudur:

Eğer iki vâcip olsaydı,var olmalarının vucûbu ikisi arasında müşterek olurdu.Halbuki,zorunlu olarak o ikisinden birinin diğerinden imtiyâzının bulunması gerekirdi.Çünkü,"ikilik" ve "çokluk"-un imtiyazsız olması düşünülemez,ve zarûretle imtiyâz sebebi iştirâk sebebinden farklıdır.Öyleyse bu iki vâcipten her biri iki şeyden oluşur.O halde vâcip mürekkep olur.Bu yüzden de vâcip değil,"mümkün" olur.O halde bu,iki,vâcip farzettiklerimiz vâcip değildirler.Çünkü her ikisi de mürekkeptir.(2)

Ali Tûsî'ye göre,filozofların bu delili,"her mümkünün mürekkep olduğu"na,dolayısıyla vâcibin sayıca çok olmasının imkân-

---

(1)Zuhr,s.140.

(2)Zuhr,s.141.

sızlığına dayanmaktadır. Oysa "her mümkünün mürekkep" olması, "Vâcibin sayıca çok olmasının imkânsızlığı"na dayanmaktadır. İmdi buradaki "devr" (devr-i bâtıl) açıktır. Filozofların bu delili, eğer, "vucûp" her iki vâcip için özsel (zâtî) olsaydı tam olurdu. Oysa "vucûp" Ali Tûsî'ye göre, her iki vâcip için araz olarak (arazen) olması câiz olabilir. Arazda iştirâk etmiş olmak ise, arazın üstüne geldiği şeyde terekküp gerektirmez. Çünkü vucûp, hâriçte gerçekleşmiş, varlıksal bir şey değildir, çünkü özsel vucûbun anlamı, esâsen varlığında bir şeye muhtaç olmaması bakımından bir şeyin varlığıdır, ve bu bakımdan var olması zarûrî olması anlamına olmak üzere ihtiyaç yokluğu salt itibârdır.[1]

Filozofların birinci delilde söylediklerine karşı, Ali Tûsî'ye göre muâraza[2] gerekir. Çünkü "vucûp vâcibin ârızı olmasaydı, ya zâtının aynı olurdu veya ondan bir parça olurdu". Çünkü 1. Hâriçte varlığı olmayan itibârî bir şeyin, yani vucûbun, hâriçte gerçekleşmemesi imkânsız olan, yani varlığı zorunlu olan bir şeyin nasıl aynı olur? 2. "Varlığın vucûbu", "Tanrı'ya, doğru, anlamlı bir yükleme ile iştikâkle[3] yüklem yapılır. Eğer aynı olsaydı, bu yükleme "Bu zât bu zâtındır" demek olurdu. 3. Biz varlığın vucûbunu düşünüyoruz, ama Vâcibin zâtının husûsiyetini düşünmüyoruz. Öyleyse Vâcip zâtın aynı olamaz. Parçası olması hakkında da birinci şıkta söylenen söylenebilir.[4]

Filozofların ikinci delili:

Varlığı vâcip olan için elbette belirleme (taayyün) vardır, çünkü o mevcuttur. Her mevcûdun, zarûretle, onu kendi dışındakilerden

---

(1) Zuhr, s.141-142.
(2) "Muâraza" için bkz. Zuhr, s.74, dipnotu.
(3) "İştikâk" için bkz. Zuhr, s.142, dip notu.
(4) Zuhr, s.142-143.

ayıran taayyünü ve temeyyüzü vardır. Bu taayyünün sebebi, ya varlığının vucûbudur, veya gayrı'nın vucûbudur. İkincisi gayra ihtiyâcı gerektireceğinden dolayı muhaldir. Varlığının vucûbu hakikatının aynı olduğundan, varlığın vucûbunun gayrı olan Vâcibin gayrıdır, o halde "mümkün" olur. Yine, ya özel taayyün varlığın vucûbunun sebebi olur, veya bu ikisinden biri diğerinin sebebi olmaz. İkisi de muhaldir. Birincisi, eserin sebebinden sonra gelmesi zorunlu olduğundan dolayı vucûp taayyünden sonra-gelen olur, oysa vucûp her şeyden önce gelmelidir, bu yüzden muhaldir. İkincisi de muhaldir, çünkü ya ikisi arasında "telâzum" meydana gelmesi için vucûp ve özel taayyün bir illetin iki ma'lûlü olur, veya olmaz; olursa gayra ihtiyaç, olmazsa ayrılma (infikâk) mümkün olur, bu durumda da vâcip vâcip olmaz.(1)

Ali Tûsî bu delile, bu delilin, vucûbun vâcibin aynı olmasına dayalı olduğunu ileri sürerek itiraz eder. "Varlığın vucûbu"nun "küllî" bir kavramı, ve "yüklemeye, gramatikal anlamda konu (özne, "kendisine bir şey yüklenen") olan" olarak çevrilebilecek olan <u>ma sadak</u>'<u>aleyh</u>'i vardır. Şüphesiz bu küllî kavram, hattâ <u>ma sadak aleyh</u> vâcip hakkında gerçekleşen bir fert değildir. O halde vâcip olan bu fert özel taayyünün sebebi olmalıdır. Öyleyse "Varlığın vucûbunun hakikatları bakımından muhtelif fertleri vardır" denebilir.(2)

Bazı kimseler, meselâ <u>Muhâkemât</u> yazarı Kutbeddin Râzî, vâcibin tekliğine karşı yapılan itiraza karşı İbn Sînâ'nın <u>Şifâ</u>'sında söylediği şu sözüne dayanmak istemişlerdir: "Varlığı vâcip olan,

---

(1) <u>Zuhr</u>, s.143-144.

(2) <u>Zuhr</u>, s.144.

varlıktan başka bir şey değildir. Bunda ihtilâf yoktur. Fakat mâhiyete eklenmiş varlık, mâhiyete izâfeti sebebiyle ihtilâflıdır, ama, mahz varlığa gelince, o, kendinde hakikattir, bunda ihtilâf yoktur".

Ali Tûsî, İbn Sînâ'nın bu sözüne karşılık olarak, ince bir şekilde, biraz da "esprili" olarak, Tanrı'nın "mahz varlık" olmadığını îmâ ederek şöyle diyor: "Vâcibin mahz varlık oluşu hakkında söz, Tanrı dilerse gelecektir, ama "Tanrı dilerse" diyorum, yoksa, "mahz varlık dilerse" değil. İbn Sînâ'nın söylediği tam olsaydı, vâcibin sayıca çok olmasının imkânsızlığına başlı başına kesin delil olur, ve bu konuda başka bir delile ihtiyaç kalmazdı. Ancak vucûp, vâcibin aynı olursa, bu durumda sebebinin şu veya bu olduğu hakkındaki bölme (terdîd) gereksiz olurdu".(1)

Ali Tûsî'nin, Gazâlî'nin filozoflardan aktardığını söylediği, filozofların üçüncü delili:

Eğer iki vâcip var olsaydı, varlığın vucûbu, o ikisinden her birine yüklenirdi. O ikisinden biri düşünüldüğü zaman, ya varlığının vucûbu zâtından olurdu, bu durumda vâcip birdir, iki olamaz ; veya varlığının vucûbu başkasından olurdu, bu durumda ise vâcip "ma'lûl" olurdu. Bu durumda ise vâcip vâcip olmaz. Çünkü bir şeyin ma'lûl olmasının anlamı "varlığının ve varlığının vucûbunun başkasından olması"dır.

Ali Tûsî, burada, Gazâlî'nin itirazını da vererek, varlığın vucûbunun zâtından olduğu şıkkını seçtiğini belirtiyor, ve ikinci delilde söylediklerini, yani, varlığın vucûbunun "küllî kavram"

---

(1) Zuhr, s.145.

olduğunu, dolayısıyla özellikleri (husûsiyet) farklı olan iki veya daha çok ferdinin bulunmasının mümkün olduğunu ifâde ederek, kendisinin genel tavrı olan, ana tezini tekrarlıyor: "Filozofların zikredilen delilleri, istenene delâlet etmesi bakımından tam değildir. O halde tevhîd, aklî delillere ve kesin naklî delillere sahip olan Hak Ehli yolu üzere ortaya çıkar". [1]

II.2. Tanrı'nın Sıfatları.

Tanrı'nın selbî sıfatlarla [2] sıfatlanması konusunda filozoflarla kelâmcılar arasında tartışma yoktur. "Tanrı cisim değildir", "Zamanda, mekânda değildir".. gibi. Din ve mezhep sahipleriyle felâsife arasındaki tartışma, Tanrı'nın, zâtî sübûtî, sıfatlarla sıfatlanması konusundadır: İlim, İrâde, Kudret gibi. [3]

Hak Ehli, zâtî sübûtî sıfatları kabul etmişler, felâsife ve din ve mezhep sahiplerinden Bid'at ve Hevâ Ehli reddetmişlerdir.

Felâsife, Tanrı'ya "Canlı", "Kadîm", "Bâkî" vbg. sıfatların "isim"lerini verirler, fakat bu sıfatların isimlerinden, yani bu kavramlardan Sözlükçe ve Örfçe anlaşılan anlamları kastetmezler, tersine bu kavramları ifâde eden isimleri te'vîl ederler. Böylece filozoflara göre bu sıfatlar Selbî Sıfatlara dönüşür. Meselâ filo-

---

(1) Zuhr, s.146-147.

(2) "Aksâm-ı Sıfât-ı İlâhiyye: Sıfât-ı ilâhiyye, bir muktezâ-yı iman evvel emrde üçe ayrılır: 1. Ademi zarûrî olur. Cenâb-ı Bârî'nin onunla ittisâfı müstahîl olur. Bu sıfâta Sıfât-ı Selbiyye veya Tenzîhât derler. 2. Vucudu zarûrî olur. Cenâb-ı Hakkın onunla ittisâfı vâcip olur. Bu sıfâta da Sıfât-ı Sübûtiyye derler. 3. Ademi de vucûdu da câiz olur. Hak Celle ve 'Alâ'nın onunla ittisâfı da adem-i ittisâfı da câiz olur. Bunlara da Sıfât-ı Câize derler. (İ.H. İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, s.256; Nûreddin es-Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akâidi, çev. B. Topaloğlu, Ankara, 1979, s.73-74).

(3) Zuhr, s.148.

zoflar Tanrı'nın "Canlı" oluşunu "şeyler hakkında bilgisizlikte cansızlar gibi olmamak"la te'vîl ederler, yine filozoflara göre Tanrı'nın "Kâdir" ve "Mürîd" oluşu, O'nun "âciz olmayışı" ve "dilerse yapar dilemezse yapmaz oluşu"dur.(1)

Filozofların, Tanrı'dan sıfatları nefyetme konusunda, sıfatların mümkün olmadığını ifâde eden iki delilleri vardır.

Filozofların birinci delili:

"Eğer Yüce Tanrı için "hakîkî" bir sıfat sâbit olsaydı, bu sıfat kesinlikle "mümkün" olurdu. Çünkü sıfatın kendisinin "gayr"ı olan sıfatlanan'a (mevsûf) ihtiyâcı vardır. Gayrına muhtaç olan her şey de "mümkün"dür. Öyleyse bu sıfatın zorunlu olarak bir fâili vardır. Bu fâilin, Tanrı'dan başkası olması mümkün değildir. Öyleyse bu sıfatlanmanın fâilinin Tanrı'nın Zâtı olması gerekir. Bu durumda bütün bakımlardan bir olan Yüce Tanrı'nın Zâtının, bu sıfatların hem fâili, hem ķâbili olması gerekir. Oysa bir şeyin bir şeye nisbetle hem fâil hem kabul eden (ķâbil) olması iki bakımdan câiz olmaz: 1. Bu durumda Hakîkî Bir'den iki şey çıkmış olur. Çünkü kabul etme ve fiil aynı zamanda sâdır olur. 2. Bir şeyin ķâbilliğinin ve fâilliğinin, bir şeyde bir araya gelmesi iki birbirini nefyedenin bir arada bulunmasını gerektirir. Bu iki birbirini nefyeden şey "vucûp" ve "vucûp yokluğu"dur. Çünkü fâillik nisbet etmek "eser meydana getirme" zorunluluğu"; ķâbillik nisbet etmek ise, ķâbile gelen şeyin meydana gelmesinin imkânını gerektirir. Meydana gelme özel imkânı, ve meydana gelme zorunluluğu iki birbirini nefyeden anlamlardır. Lâzımların birbirini nefyetmesi ise, melzûmların birbirini nefyetmesini gerektirir. Buradaki melzûm da Yüce Tanrı

---

(1) Zuhr, s.149.

zâit sıfat sübûtudur".(1)

Ali Tûsî, birinci bakıma, bir şeyin bir şeyin kabul edeni ve başka bir şeyin fâili olabilmesinin imkânsız olmadığını söyleyerek itiraz eder. İkinci bakıma, yani, "iki birbirini nefyedenin bir araya gelmesi"ne üç bakımdan itiraz eder: 1. "Müessir"e ihtiyaç duyuran "imkân" değil, "hudûs"tür. Kadîm Sıfatlar "mümkün" ise de "hâdis" değildir, öyleyse Sıfatlar konusunda fâile ihtiyaç sözkonusu değildir. 2. Fâil nisbet etmenin eser meydana getirme zorunluluğunu gerektirmesi sadece fâil'e has değildir. Tersine, aynı zorunluluk kâbillikte de sözkonusudur. Öyleyse fâillik ve kâbillik nisbet etme arasında bir fark yoktur, öyleyse birbirini nefyetme sözkonusu değildir. 3. Ali Tûsî burada, "kabul etme"nin, vucûbu nefyeden "özel imkân"ı(2) gerektirdiğini kabul etmez, tersine, ona göre "kabul etme" vucûbun taşıyıcısı olan "genel imkân"ı gerektirir. Her feleğin heyûlâsı için sûreti ile her feleğin şekli gibi. O halde karşılıklı birbirini nefyetme gerekmez. Çünkü aksi takdirde, bir kısmı bir kısmını nefyeden olmakla iki şeyin bir arada bulunmasının imkânsız olması gerekirdi. Çünkü bir şey hem "beyaz" olabilir, hem "yürüyen" olabilir. Oysa, sanki, burada denmek istenen şudur: "Bir şeyin "beyaz" olması ile "yürüyen" olmasının bir arada bulunması câiz değildir. Çünkü o şeyin "yürüyen" olması "siyah" olmasının da taşıyıcısıdır.(3) Ali Tûsî'ye göre, burada, eğer genel imkânın özel imkânın "karşıtlık" durumunda taşıyıcısı olduğu söylenmek isteniyorsa bu kabul edilmez, böyle değil de "bütün" olarak taşıması kastediliyorsa bundan birbirini nefyetme gerekmez.(4) İmdi bu nefyetmeye dayanarak

---

(1) Zuhr, s.149-151.

(2) "Özel-genel imkân" için bkz. Zuhr, s.152.

(3) Zuhr, 153.

(4) Zuhr, s.153.

filozofların Tanrı'dan Sübûtî Sıfatları nefyetmeleri doğru değildir.

Filozofların,Tanrı'nın Sübûtî Sıfatı olamayacağı hakkında ikinci delili:

"Yüce Tanrı'nın,tartışmasız kemâl sıfatı olmayan bir sıfatının bulunması câiz değildir.Eğer O'nun için "zâit" bir sıfat olsaydı bu sıfat kemâl sıfatı olurdu.Eğer böyle olursa Yüce Tanrı'nın Zâtı bu sıfat olmaksızın eksik ve bu sıfatla olgunlaşmak isteyen (istikmâl) olurdu.Oysa bu muhaldir".(1)

Ali Tûsî'ye göre,muhal olan filozofların söylediği gibi,Yüce Tanrı'nın zâtına zâit sıfatının bulunuşu değil,Tanrı'nın kemâllerinde gayrına muhtaç olmasıdır.Ama,Tanrı'nın zâtı,bu kemâllerin zâtından ayrılması düşünülemeyecek şekilde bu kemâlleri gerektiren olursa bu imkânsız değildir.(2)"Şayet zâtına zâit sıfatları bulunsaydı Tanrı'nın zâtı onlarsız eksik olurdu" sözü anlamsız bir sözdür.Çünkü Yüce Tanrı'nın zâtının bu sıfatlar olmaksızın var olması muhaldir.Eğer bu sözle söylenmek istenen,Tanrı'nın bu sıfatlardan soyutlanmış olarak düşünüldüğünde,Zât'ın eksik kalacağı ise bu doğrudur,yani bu sıfatlar olmazsa Zât eksik olur.Ama filozofların bu sözü şöyle demek gibidir:"Eğer Tanrı için kemâl olmasaydı,O,eksik olurdu".Oysa bu sözün bir anlamının bulunmadığı açıktır.(3)

Bu iki delile ek olarak zât-sıfat diye çokluk gerekeceğine

---

(1)Zuhr,s.154.

(2)Zuhr,s.155.

(3)Zuhr,s.155.

ve gayra ihtiyaç duyurma olgusuna dayalı iki bakım daha vardır. Ali Tûsî'nin ayrı bir önem verdiği __ilzâmî__ olan ikinci bakım şudur: Eğer Tanrı'nın zâit sıfatı olsaydı, O'nun sıfatının veya Zâtının kendi dışında bir şeye muhtaç olması câiz olmayacağından dolayı, ya, a) Sıfat ve zâttan her biri diğerinden bağımsız ve birbirinden müstağnî olur, bu durumda vâcip sayısı artardı, bu ise imkânsızdır; veya b) Sıfat ve Zât, her ikisi de birbirine muhtaç olurdu, veya c) Tersi olmaksızın sıfat ve zâttan biri diğerine muhtaç olurdu. Bu durumda da muhtaç olan "mümkün" olurdu.(1)

Ali Tûsî, bu iki bakımdan birincisinin, vâcibin sayıca çok olmasının imkânsızlığına dayandığını, -oysa filozoflar bunu isbât edememişlerdi-; ikincisinin Sıfat'ın Zât'a muhtaç olmasına dayalı olduğunu söyleyerek, esâsen, kendisinin sıfat anlayışını sergilemektedir: "Biz, sıfatın Zât'a muhtaç olduğunu kabul ederiz. Çünkü sıfat zâtı gereği vâcip değildir, tersine, sıfat "mümkün"dür. "Zâtı gereği vâcip varlık Yüce Tanrı ve Sıfatlarıdır" sözünden kasıt, Yüce Tanrı'nın sıfatlarının zâtları gereği vâcip olduğu değildir, bilâkis, sıfatlar Yüce Tanrı'nın Zâtı için vâciptirler, yani sıfatlar Yüce Tanrı'nın zâtının dışında hiç bir şeye muhtaç değildirler. Yoksa Yüce Tanrı'nın zâtı sıfatlarının fâili değildir ki, Tanrı diğer varlıklara nisbetle değil, ama, sıfatlarına nisbetle zâtı gereği vâcip olsun. Sonra, __kelâmcılara__ göre, "müessir"e ihtiyaç duyuran "hudûs"tür, yoksa salt "imkân" değildir. Bu yüzden filozofların ileri sürdüğü "fâil"-"kabul eden" problemi sözkonusu değildir. Yüce Tanrı'nın sıfatları hâdis değildirler, bu yüzden fâil gerektirmezler.(2)

---

(1) __Zuhr__, s.156.

(2) __Zuhr__, s.156-157.

Daha sonra Ali Tûsî,İbn Sînâ'nın,Kitâbu'l-İşârât'da söylediği bir sözüne dikkati çekerek,İbn Sînâ'nın,bu sözüyle filozoflar arasında yaygın olan "Birden ancak bir çıkar" gibi,"Yüce Tanrı izâfî olmayan ve selbî olmayan sıfatlarla sıfatlanmış değildir" gibi kendi ilkelerini yıktığını belirtir.Ali Tûsî'nin aktarmasına göre İbn Sînâ Kitâbu'l-İşârât'ta şöyle demiştir:"İlk Vâcip her şeyi düşünür.Aklî sûret düşünenle ve aklî sûretlerin bir kısmı bir kısmıyla birleşmez".İbn Sînâ,burada,aklî sûretlerin mütebâyin sûretler olduğuna hükmetmiştir.O halde,diyor Ali Tûsî,İbn Sînâ'ya göre İlk Vâcibin bütün bakımlarca bir olmaması gerekir. İbn Sînâ şöyle demiştir:"Bunda hiç bir mahzûr yoktur,çünkü Yüce Tanrı'nın zâtını çoklaşmaktan tenzîhe delâlet eden delil,ma'lûlün illetine terettübü gibi zâta terettüp eden bir şeydir.Ma'lûllerin ve lâzımların çokluğu,bu ma'lûllerin ve lâzımların illetinin birliğini nefyetmez.Çünkü ma'lûller ve lâzımlar illetlerin hakikatından sonra gelen şeylerdir,yoksa,zâtın kurucu ögeleri değildirler. O halde izâfî olsun,gayr-ı izâfî olsun Vâcip İlk'e lâzımlar çokluğu ârız olabilir.Bunun sebebi de Yüce Tanrı'nın isimlerinin çokluğudur.Fakat bu isimler çokluğunun,Tanrı'nın zâtının çoklaşmasında bir etkisi yoktur.O halde burada Tanrı'nın birliğini nefyetmezler".(1)

Ali Tûsî,burada,İbn Sînâ'nın,bu sözüyle Tanrı'nın,hakîkî bir sıfat olan İlimle sıfatlandığını açıklamış olduğunu,onun bunu kabul etmesinden de,-Ali Tûsî burada,kendisinin fikrî namusluluğunun açık bir ifâdesi olan,"Onun sözünde buna açık bir delâlet yoksa da" ibâresini ekleyerek-,İbn Sînâ'nın,Tanrı'nın,İlim dışında hakîkî sıfatlarla sıfatlanmasını kabul etmesi gerektiğini belirt-

---

(1)Zuhr,s.158.

mektedir.[1] Ali Tûsî, bu konuda İbn Sînâ'nın İşârât'daki sözüyle Mebde' ve Meâd'daki "Nefs bir şeyi düşündüğü zaman düşünülenle bir olur" sözünün uyuşmadığına işâret eder, fakat, aceleci bir tavırla bu uyuşmamayı, İbn Sînâ'nın çelişkiye düşmüş olduğu şeklinde yorumlamaz ve İbn Sînâ'nın Mebde' ve Meâd'ını Meşşâîlerin görüşünü açıklamak için yazdığını belirterek şöyle der: "Yoksa İbn Sînâ'nın Mebde' ve Meâd kitabındaki görüşleri ile diğer kitaplarındaki görüşleri çelişmekte değildir".[2]

Bu arada, Ali Tûsî'nin kendi grubuna, yani, din ve mezhep sahiplerine de bir eleştirisi bulunduğunu ifâde edelim. Bu eleştirisinde Ali Tûsî şöyle demektedir: "Bu arada şunu da söyleyelim ki, bazı kimseler, Ebû Alî (İbn Sînâ)'nın kendi ilkelerine aykırı olarak olsa da, söylediği doğruları söylememek için bazı kabul edilmesi imkânsız şeyler söylemişlerdir".[3]

Ali Tûsî, İbn Sînâ'nın söylediklerinde bulunduğunu söylediği bu çelişkiyi ifâde ettikten sonra, söylediğinin kapsamını genişleterek, genel olarak filozofların sözlerine güvenilemeyeceğini söyleyerek ana tezini tekrarlıyor: Yukarıda işaret edilen aykırılık, "hattâ daha da ağırı, doğru yolu göstermek için gönderilen peygamberlerin sözlerine başvurmadan salt akıl ve nazarla İlâhiyât konularını kavrayabileceğine inanan kimselerin kurtulamayacağı bir sonuçtur".[4]

II.3. Tanrı'da terekküp bulunup bulunmadığı.

"Terekküp" konusunu incelemeye başlamadan ve Tanrı'da "te-

(1) Zuhr, s.159.
(2) Zuhr, s.160.
(3) Zuhr, s.160.
(4) Zuhr, s.162.

rekküp" bulunmadığı hakkında filozofların iki delilini zikretmeden önce, Ali Tûsî, bu konuya uzunca bir "giriş" yaparak burada "temeyyüz", "taayyün", "müşareket"..vbg. kavramları açıklıyor.

"Hâricî varlıkların her biri kendi dışındaki her şeyden "temeyyüz" etmiştir ve onlardan ayrıktır. Varlıklar arasında "umûm ve husûsluk"ta(1) farklı derecelerde olmak üzere çeşitli bakımlardan "müşâreket" vardır. Bazı müşâreket bakımları varlıkların hepsini kapsar. "Kendisiyle müşâreketin olduğu şey", "kendisiyle temeyyüzün olduğu şey"den başkadır. Hepsini kapsamayan müşâreket bakımları, bir bakımdan temeyyüz sağlayan kabîlindendir. Varlığın kendi dışındakilerin hepsinden kendisiyle ayrıldığı şey, var olan şeyin hakikatından hâriç olması mümkün olmayan "taayyün" diye adlandırılır. Bu taayyün, ya, kendisine, kendisini müşâriklerinden ayıran şeylerin eklendiği küllî mâhiyeti olmaksızın hakîkatin kendisidir, veya, var olanın hakîkatine dâhil ve küllî mâhiyetine ârız olan başka bir şeydir. Bu iki kısımdır: 1. Bu, mâhiyetin, belirli bir ferdin taayyünü için yeterli olmasıdır. Bu durumda bu mâhiyetin bu ferde münhasır olması gerekir. Filozoflara göre Akıllarda olduğu gibi. 2. Bu, mâhiyetin, belirli bir ferdin taayyünü için yeterli olmamasıdır. Bu durumda mâhiyetin fertlerinin çok sayıda olması câiz olur, ve müşâreketi sağlayan şey, fertlerin mâhiyetinin dışındadır. Çünkü vâciple mümkün, tözle araz arasında zâtî müşterek bulunması mümkün değildir. Eğer müşâreketi sağlayan şey "yüklem" ise "genel araz"dır, yüklem değilse arazın dayanağıdır. Bazı varlıklar arasında müşâreketi sağlayanın fertleri, ya hakîkatının tamamı veya bir kısmı için zâtî olması câizdir. Hakikatının tamamı olması durumunda <u>tür</u>dür, tamamı olmaması durumunda <u>cins</u> veya <u>fasıl</u>dır; zâtî olmayıp

---

(1) "Umûm ve husûsluk" için bkz. <u>Zuhr</u>, s.50, dip notu.

arazî olması da câizdir.Bu durumda,eşitine kıyasla olursa hâssadır, "hayvan"a nisbetle "yürüyen" gibi,daha özele (ehas) nisbetle olursa genel arazdır,"insan"a ve "at"a nisbetle "yürüyen" gibi.Cins ve fasıl,akılda mürekkep mâhiyet için iki akılsal cüzdür(parça). Meselâ "insan"da olduğu gibi.İki parçanın toplamının meydana getirdiği "insan","insan"ın cinsi olan "hayvan" ve "insan"ın faslı olan "düşünen",hâriçte mevcut olan şeyler değildirler.Aksi takdirde, ikisinden birini diğerine yüklem yapmak imkânsız olurdu.Çünkü hâricî varlıkta temeyyüz etmiş iki şeyi birbirine yüklemek mümkün değildir.Çünkü "yükleme"nin anlamı,iki birbirinden ayrı kavramı zâtça birleştirmektir.O ikisinden her biri müstakil varlık olsaydı zâtça birleştirilebilirdi,oysa "insan" varlık olarak bir tek şeydir.Meselâ Zeyd gibi,ki,akıl onu düşündüğü zaman ondan küllî mâhiyeti çıkârır,intizâ' eder."İnsan","at" ve bu ikisi dışında kalan başka şeylere yüklenen "küllî mâhiyet",ne "insan"ın ne de "at"ın aynı değildir.Bu şey,bu ikisinin cinsidir,ki bu,"hayvan"dır.İkinci bir şey daha varlığı belirler,yani varlığı,Zeyd'in hakikatına uygun kılar.Bu da onun faslıdır,ki,bu,"düşünen"(nâtık)dir.Böylece bu ikisinin birleşmesinden Zeyd'in hakikati ortaya çıkar,bu da "insan"dır.Cins ve fasıl insan için hâricî değil,akılsal iki cüzdür.Muhakkıklara göre "taayyün" de akılsal bir cüzdür,hâriçte bir varlık değildir.Hâriçte mevcut olan bir tek şey vardır, o da ferttir.Fakat akıl,ferdi,düşünmesi esnâsında bu fertle benzerleri arasında bir "küllî müşterek mâhiyet"e ve bu ferdi kendi dışındakilerden ayıran "özel şeyler"e ayırır.Burada, hâriçte birbirlerinden temâyüz eden birçok varlık yoktur.Bu söylenene delil de şudur:Bunlar hâriçte birbirlerinden temâyüz eden ayrı varlıklar olsalardı,bunların bazısını bazısına yüklemek imkânsız olurdu.Tür,cins,fasıl hâriçte bağımsız varlıklar olsalardı

bunlardan her biri, aynı anda, değişik yerlerde olurlar, birbirlerini nefyeden sıfatlarla sıfatlanmış olurlar ve aralarında iştirâk bulunan şeyler olurlardı. Açıktır ki, hâriçte mevcut olan her bir şey, "kendi zâtında"dır ve kendi dışındaki şeylerden kat-ı nazar belirlenmiştir, ve zâtta iştirâk kâbil değildir. "Taayyün"ün hâriçte mevcut olduğuna inanan, bu sanısına, "belirleme"nin hâriçte mevcut olan "belirlenen"in bir parçası olduğunu, hâriçte mevcut olan bir şeyin parçasının da elbette hâriçte mevcut olacağı şeklindeki çıkarımını delil getirir. Oysa bunun cevabı söylediklerimizden çıkarılabilir".[1]

Bu uzunca "giriş"ten sonra Ali Tûsî, filozofların, Tanrı hakkında akılsal terkîbin de sözkonusu olmadığını, yani, Tanrı'yı, cinsi, faslı, küllî mâhiyeti ve bu mâhiyette müşterek olanlardan ayıran şeyin akılda hâsıl olması demek olan "künh"üyle düşünmenin mümkün olmadığını söyleyerek bu konuda filozofların iki delil ileri sürdüklerini söyler.[2] Bu delillerden birincisi, ister akılsal olsun ister hâricî olsun, mutlak olarak Tanrı'dan terkîbin nefyine, ikincisi, Tanrı'dan özellikle akılsal terkibin nefyine dâirdir.

Filozofların birinci delili şudur:

"Varlığı vâcip olan, parçalardan terekküp etseydi, O, bu parçalardan sonra gelirdi, ve onlara muhtaç olurdu. Çünkü her "mürekkep" parçalarından sonra gelir ve parçalarına muhtaçtır. Her, kendisinden önce gelen şeye muhtaç olan da "mümkün"dür. "Mümkün" olan bir şey de vâcip değildir. Varlığı vâcip olan, parçalardan terekküp etseydi varlığı vâcip olan olmazdı".[3]

Parçalarına muhtaç olma, bu yüzden de "mümkün" olma esprisi

---

(1) Zuhr, s.163-166.
(2) Zuhr, s.166.
(3) Zuhr, s.167.

Sıfatlar bahsinde de geçmişti.Bu birinci delilde ileri sürüleni Ali Tûsî,varlığı vâcip olanın,kendisine varlık veren bir fâile ihtiyacı olmasının câiz olmayacağını kabul eder,fakat der, "parçaya ihtiyacı olmaması açık değildir,buna delil gerekir.Çünkü tasavvur edilecek bu parçalar eğer fâile muhtaç olmazsa,mürekkep, fâile muhtaç olmaz.Böylece bu terkip mutlak olarak imkânı gerektiren ve vucûbu nefyeden bir şey olmaz".[1] Ali Tûsî'ye göre filozofların bu fikri,onların, vâcibin sayıca çokluğunun imkânsızlığına dayanmaktadır.Oysa filozoflar bu düşüncelerini delillendirebilmiş değillerdir.[2] Ali Tûsî'ye göre Tanrı'nın hâricî parçalardan terekkübünün imkânsızlığı kabul edilse bile,akılsal parçalardan terekkübünün imkânsızlığı kabul edilmez.Çünkü varlığı vâcip olanın vucûbu hâricî varlığına nisbetledir,yoksa akılsal varlığına nisbetle değildir.[3]

Ali Tûsî,filozofların,"tersine" bir akıl yürütmeyle,-çünkü Ali Tûsî,"hâricî terekkübün nefyini kabul etsek bile .." demişti-,akılsal parçaların hâricî parçalardan çıkarılmış şeyler olduğunu,bu yüzden,hâricî parça sözkonusu değilse,akılsal parçanın da sözkonusu olamayacağı iddialarını hâricî basitler için akılda mürekkep mâhiyetler kabul ettiğini belirterek reddeder.[4]

Filozofların ikinci delili şudur:

Yüce Tanrı mâhiyet bakımından,varlıklardan hiç bir şeyle iştirâk etmez.Çünkü Tanrı dışındaki her şeyin hakikatı "imkân"ı gerektirir,oysa Yüce Tanrı'nın hakikatı vucûbu gerektirir."İmkân"

---

(1)Zuhr,s.167.
(2)Zuhr,s.168.
(3)Zuhr,s.168.
(4)Zuhr,s.169;krş.s.164.

ve "vucûp" birbirlerini nefyederler.Lâzımların birbirini nefyetmesi ise melzûmların birbirini nefyetmesine delildir.O halde varlığın vucûbu şeylerden hiç bir şeyle, ister cins bakımından olsun, ister tür bakımından olsun,özel bir şeyde iştirâk etmez.O halde kendisini cinssel müşâreketlerden ayıracak şeye,yani fasıla ihtiyacı yoktur,veya kendisini cinssel müşâreketlerden ayıracak şeye, yani "taayyün" diye adlandırdığımız şeye ihtiyacı yoktur.Çünkü bu ikisinden birine ihtiyaç,ancak cins ve türde müşâreket olursa sözkonusu olur".(1)

Ali Tûsî,filozofların bu deliline şöyle cevap veriyor:

Eğer iki şeyden mürekkep bir mâhiyetin varlığına cevâz verilirse, o ikisinden her biri, o mâhiyeti müşârikinden temyîz eden fasıl olur.Öyleyse vâcibin varlıklardan biriyle cinste müşâreketi olmamasından fasıla ihtiyâcı olmaması gerekmez,ki,kendisi hakkında terkîbin olmamasını gerektirsin.Fakat filozoflar,sözlerini,mâhiyetin iki eşit şeyden teşekkül etmesinin imkânsızlığı üstüne kurarlar.(2)Burada Ali Tûsî ile filozofların konumları farklı değildir. Filozoflar sadece bir tek varlıkta cins ve faslın mümkün olmayabileceğini,dolayısıyla bu bir tek varlığın faslının bulunmayacağını ve dolayısıyla da hadle bilinemeyeceğini ileri sürüyorlar.Buna mukâbil Ali Tûsî,sadece bir tek varlıkta da olsa,"eşit iki şeyden mürekkep bir mâhiyet"in varlığına cevâz verilirse,bu mâhiyet için faslın sözkonusu olabileceğini ileri sürüyor.Belki buna örnek verilemez,-zâten her iki taraf da "sadece bir tek"ten söz etmektedir-,ama filozofların olabileceğini söylediklerine de örnek verilemez.Dolayısıyla filozoflar burada ne kadar haklı iseler,Ali Tûsî de o kadar haklıdır,ve tersi.Ali Tûsî'nin bu yaklaşımı,onun

---

(1)Zuhr,s.169.

(2)Zuhr,s.169-170.

genel tavrına aykırı değildir. Ali Tûsî burada, çizdiği programa uygun olarak itiraz etmektedir.

Ali Tûsî, filozofların, terekkübün imkânsızlığı hakkında ileri sürdükleri iki delile ek olarak bir delilden daha söz eder. Bu delili, kelâmcı, filozofa "ilzâmî" olarak ileri sürmüş, Ali Tûsî, filozofun bu delile cevabını incelemektedir. Kelâmcı tarafından vâcibin cinsi, faslı ve zâtına zâit bir taayyünü bulunmadığına delâlet eden, ve "ilzâmî" yolla ileri sürülen delil şudur:

"Töz, altındaki şey için (li mâ tahtahu) cinstir ve "töz" şöyle tanımlanmaktadır: "Töz", "bir konuda olmayarak mevcut olan"dır. Oysa vâcip, bu anlamda olmak üzere "töz" olmak gerekir. Öyleyse "töz" vâcibin cinsi olur, ve o halde de O'nun faslı ve taayyünü bulunmak gerekir. Çünkü zorunlu olarak, her mevcut için bir cins ve onu cinssel müşâriklerinden ayıran bir fasıl ve türsel müşâriklerinden ayıran bir taayyün vardır". (1)

Filozoflar bu ilzâmî delile, "mevcûd"un anlamının, bilfiil mevcut tözün resmi hakkında söylenen "bir konuda olmayan" olmadığını, ama tersine, bunun anlamının "var olduğunda bir konuda olmayan bir mâhiyet" olduğunu söyleyerek cevap verirler, oysa, filozoflara göre bu anlam iki bakımdan vâcip hakkında tasdîk olunamaz: 1. Bu anlam, bir şey için, bu şeyden ayrı bir "mâhiyet" ve bir "varlık" bulunmasını gerektirir. Oysa vâcip için varlık dışında bir mâhiyet yoktur. 2. Burada "mevcûd"un anlamının "bilfiil mevcut" olmadığına delâlet etmek bakımından iki şey vardır: 1. Eğer böyle olsaydı, bir şeyin töz oluşunu tasdik etmekten o şeyin mevcut olması

---

(1) Zuhr, s. 173-174.

gerekeceğinden, tasdik edilmemesinin imkânsızlığı gerekirdi. Oysa bu sonuç geçersizdir. Çünkü biz, Zeyd'in, meselâ zâtında töz olduğunu tasdik ederiz, ama, onun, değil "mukayyed" mevcut olduğunu, mevcut olduğunu bile bilmeyiz. 2. Farzedilen, tözün, kendisinin "altındaki şey için" zâtî olmasıdır. Şeyin zâtîsinin sübûtu o şeyin illeti olamaz. "Mümkün"lerde mevcûdiyet ancak bir illet yüzünden olur. O halde mevcûdiyetin zâtî olması uygun olmaz. Öyleyse tözün resmi yapılırken söylenen "mevcut"tan kastedilenin "bilfiil mevcut" olmadığı sâbit olmuştur".(1)

Kelâmcının filozofa ilzâmî olarak yaptığı itiraza filozofun verdiği cevaptaki "iki bakım"a, Ali Tûsî, "tözlük"ün, sadece zihnî bir sıfat olmadığını ve "tanımlayan"ın cins olmamasından "tanımlanan"ın cins olmamasının gerekmeyeceğini söyleyerek ayrı ayrı şöyle cevap verir:

1. "Zeyd tözdür" sözü olumlu bir hükümdür, ve doğru olması durumunda doğruluğu, konunun bilfiil varlığına dayanır. "Tözlük", şeyin, zihinde kendisiyle sıfatlandığı şeylerden değildir, ki, onun zihnî varlığı sübûtunda yeterli olsun, tersine o, şeyin hâriçte kendisiyle sıfatlandığı şeylerdendir. Öyleyse şeyin, bilfiil töz olmasını tasdik etmek, onun bilfiil mevcut olmasını tasdik etmeye dayanmaktadır. Bazen, varlığını bilmeden bir şeyin töz oluşuyla hükmedilebilir, ama bundan kasıt, onun bilkuvve töz, yani mâhiyet olmasıdır, yani o şeyin, var olma durumunda töz olacağıdır.

2. "Tanımlayan"ın cins olmamasından, "tanımlanan"ın cins olmaması gerekmez. Aksi takdirde tanımlayanın had olması gerekirdi. Oysa burada böyle değildir. Bilâkis söylediğimiz üzere o tözün bir resmidir. Meselâ, "hayvan"ı "irâdî hareket yeteneği olan ögesel

---

(1) Zuhr, s. 174-175.

varlık" olarak tanımladığımız zaman,bununla,bu tanımlayan kendisinden hâriç olmakla birlikte,"hayvan",insanın cinsi olmaktan hâriç olmaz.Bundan amaç şudur:"Töz" olmak,Yüce Tanrı hakkında doğrudur,uygundur.Çünkü tanımlayan O'na uygundur,ve had olsun resm olsun,tanımlayana uygun olanın tanımlanan hakkında doğru olması zorunludur.Eğer,"töz" olmak Tanrı hakkında doğru olursa Tanrı'nın cinsi olması gerekir.(1)

Ali Tûsî,genel olarak,filozofların söylediklerinin her zaman "mutlaka" yanlış olduğunu,Zuhr'unda hiçbir zaman söylemiyor. Nitekim,İbn Sînâ'nın söylediklerinin,yanlış olacağı için,yani,İbn Sînâ filozoflar grubundan olduğu için,sadece bu sebepten,söylediklerinin yanlış olacağı zehâbına kapılarak İbn Sînâ'nın söylediklerini söylememek için birtakım "tuhaf" şeyler söyleyen kelâmcılardan bazı kimseleri eleştirmişti.(2) Ali Tûsî'nin burada söylemek istediği,filozofların,İlâhiyat konularında söylediklerinin "zarûrî" olmadığını söylemektir.

Yoksa Ali Tûsî,"bedîhî olmayan"ı hadle bilmekten başka yol olmadığını filozoflarla birlikte kabul eder:" "Bedîhî olmayan"ı künhüyle bilmenin hadle bilmekten başka yolu yoktur,ve bilinmektedir ki,Yüce Tanrı'nın Zâtını künhüyle bilmek "bedîhî bilgi" ile bilmek değildir".(3)

Ali Tûsî,had dışında künhüyle nazarî bilme bulunmadığını kabul etmekle birlikte,burada,bize,hadle bilmenin dışında iki bil-

---

(1)Zuhr,s.175-176.

(2)Burada s. ;Zuhr,s.160.

(3)Zuhr,s.177.

gi türü önermektedir:1.Bir şeyin "hâssa"larından ittifak yoluyla, zihnin,bir şeyin künhüne varması imkânsız değildir.2.Yüce Tanrı'nın günah işleme bulanıklığından arınmış,kalp temizliğiyle süslenmiş kendisine yakın mü'min kullarından birinin kalbine tecellî etmesinin imkânsızlığına da bir delil yoktur.Bunun bilgisi ise Yüce Tanrı katındadır.(1)

Bir şeyin "hâssa"sının,o şeyin "öz"ünü,dolayısıyla künhünü verebileceğini filozof kabul etmeyecektir.Yine,tecellîyi,dolayısıyla tecellîye bağlı bilgiyi "objektif" olmayacağı iddiasıyla filozofun reddetmesine gerek kalmadan,Ali Tûsî,kendisi,burada, VIII.bahiste,Sühreverdî'nin olduğunu tahmin ettiğimiz,varlığın müşâhede ve mükâşefe ile anlaşılabilecek olması iddiasını pek "hoş" karşılamamaktadır.(2)Dolayısıyla Ali Tûsî'nin önerdiği iki bilme türünü,ancak,filozoflara karşı "itiraz" kabîlinden değerlendirme,yani Ali Tûsî'nin "genel tavrı" ile açıklama durumundayız, yoksa,biz,en azından ikinci tür bilgiyi Ali Tûsî'nin önermemesi kanâatindeyiz.

II.4.Yüce Tanrı'da varlık-mâhiyet meselesi.

Bu bahis,Zuhr'un VII.bahsiyle,yani,Tanrı hakkında tartışılan "terekküp" meselesiyle çok yakından ilgilidir.Çünkü terekküpten söz edebilmek için "mütebâyin" şeylerin varlığının kabul edilmesi gerekir.Bu bakımdan,filozoflar da kelâmcılar da,-"çoğunlukla" diye eklemek gerekir-,filozof,terekküp yokluğunu,kelâmcı,terekkübün mümkün olabileceğini söylemekle,bu iki bahisteki ana tezleri itibarıyla kendileriyle tutarlıdırlar.

---

(1)Zuhr,s.176-177.

(2)Zuhr,s.198.

Din ve mezhep sahiplerinden Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve ona uyanların dışındakiler, Tanrı'nın varlığından ayrı mâhiyetinin varlığını kabul etmişlerdir. Felâsife ise Tanrı'nın varlığından ayrı mâhiyetinin varlığını reddetmiş, Yüce Tanrı'nın zâtının, kendisiyle kâim varlık olduğuna ve Tanrı'nın "mümkünler" gibi, mâhiyetine eklenmiş varlıkla var olan bir varlık olmaktan münezzeh olduğuna inanmışlardır.(1)

Felâsifenin, Tanrı'nın varlığından ayrı bir mâhiyeti bulunmadığı hakkındaki delili şudur: "Eğer Tanrı'nın bir mâhiyeti olsaydı ve varlığı da mâhiyetinin gayrı olsaydı, Tanrı, mâhiyetin gayrı olan varlıkla kâim olurdu. Bu durumda "varlık", Tanrı için bir sıfat olur. Oysa bu Yüce Tanrı için zâit sıfatların imkânsızlığı yüzünden imkânsızdır. Ayrıca, 1. Bu durumda Tanrı'nın varlığı mâhiyetine ihtiyacı yüzünden "mümkün" olur. O halde zâtına nazaran yokluğu câiz olur, öyleyse vâcip olmaz. 2. Bu kabul edilirse, bundan, mâhiyetin varlıkla sıfatlanmadan önce mevcut olması, ve iki varlıkla mevcut olması gerekir. Çünkü, Tanrı'nın varlığı mâhiyetine ihtiyâcı yüzünden "mümkün" olur, ve O'na bir illet gerekir. Tanrı hakkında bu illetin, mâhiyetin gayrı olması câiz olmaz. Her sıfat zorunlu olarak ma'lûlünden varlık bakımından önce gelen bir illettir. Aksi takdirde "Sâni'in varlığı kapısı" kapanırdı. Çünkü elimizde Sâni'in varlığı hakkında, "mümkünlerin bir illete muhtaç olmaları"ndan başka bir delil yoktur.(2)

Ali Tûsî, filozofların, "zâit sıfatların imkânsızlığı" hakkında söylediklerine daha önce, "terekküp" konusunda, ve "Sıfatlar" bahsinde itiraz etmişti. Burada, filozofların, "ayrıca" diyerek ekledik-

(1) Zuhr, s.178.

(2) Zuhr, s.178-179.

leri,"ihtiyaç gerektireceğinden dolayı "mümkün" olması gerekeceği" nokta-i nazarına,yani,Birinci Bakıma itiraz eder:"Bundan vâcibin vâcip olmaması gerekmez,çünkü,bu,eğer O'nun mâhiyeti müstakil olarak var olmayı gerektirmeseydi gerekirdi.Fakat Tanrı'nın mâhiyetinin müstakil olarak varlığını gerektirmesi yüzünden,Tanrı'nın kendisine nazaran yokluk bulması mümkün olmaz.O halde,O'na "mümkün" diyemeyiz.(1)

İkinci bakıma itirazı:Eğer,"ihtiyaç" ile varlığı mâhiyete zâit olması düşünüldüğünde varlığın bir illete ihtiyacı olması yüzünden O'nun,O'na varlık veren,veya mâhiyetini varlıkla muttasıf kılan bir müessire ve fâile ihtiyâcı anlaşılıyorsa,bu kabul edilmez, çünkü varlığa varlık vermek ma'kûl değildir,ve mâhiyetin varlıkla sıfatlanması kadîmdir.Eğer,mâhiyetin illiyetiyle,mâhiyetin varlıkla illetlenmesinin,mâhiyetin muktezâsı ve gerektirmesi olması kastediliyorsa bu kabul edilir ve doğrudur.Fakat bir şeyin gerektirmesinin ve muktezâsının varlıkça bu şeyden önce olması kabul edilmez.Bu mâhiyet taayyünden varlıkça değil zâtça önce gelendir. Bu,varlığı kabul edenin varlıktan önce oluşunun varlıkça değil ama zâtça önce oluşu gibidir.Filozofların zarûret diye ileri sürdükleri "varlık veren" ve "müessir" hakkında sözkonusudur,yoksa onun gerektirmesinde sözkonusu değildir.O halde "Sâni' isbâtı kapısı"nın kapanması gerekmez.Çünkü âlem,kendisine varlık veren bir fâile muhtaçtır.Bu fâil de zorunlu olarak mevcut olmalıdır.(2)

Filozoflara göre,Tanrı'da varlıkla mâhiyet aynı olmazsa bazı imkânsızlık bakımları ortaya çıkar.Ali Tûsî'nin öne çıkarmaya

---

(1)Zuhr,s.179.

(2)Zuhr,s.180.

çalışarak özel olarak cevapladığı imkânsızlık bakımları:1.Mutlak varlığı künhüyle tasavvurun bedîhî olması,2.Varlığın hakikaten mevcut olmamasının gerekmesi,3.Zâtı gereği vâcibin vâcip olmamasının gerekmesi.

Ali Tûsî'ye göre "mutlak varlık" kavramı,akıllı olan hiç kimseye gizli değildir.Herkes bedîhî olarak bilir ki,"mutlak varlık" kavramı,muvâtâtla yüklendiği diğer varlıklara yüklendiği gibi,kendi kendine kâim olan bir varlığa yüklenmez.Çünkü bu muvâtâtla yüklemede sözkonusu olan, "tahakkuk"tur,"oluş"tur. Bunlar ise bir şeyle kâim olmayı gerektirirler."Gidiş","gülüş" vbg.şeyler kendi kendine kâim bir şeye yüklenmez.(1)

İkinci imkânsızlık bakımı:Ali Tûsî'ye göre "mevcûd"un anlamı "varlıkla sıfatlanmış olan"dır.Filozofların söylediğine göre, varlığın kendisi varlıkla sıfatlanmış değildir.Oysa,diyor,filozoflar "O,varlığının aynı olursa,bu durum O'nun mevcut olmasını nefyetmez".Çünkü varlığın dışında her şey mevcut oluşunda "varlık" olan gayrına muhtaçtır."Varlık" ise mevcut oluşunda gayrına muhtaç değildir.Çünkü "varlık"ın dışında her şey "varlık"la mevcuttur.Oysa varlık kendisiyle mevcuttur.Bu şunun gibidir:Işık dışında her şey,gayrla,yani,kendi dışında bir varlık olan ışıkla aydınlıktır."Işık"ise gayrıyla değil kendisiyle aydınlıktır.(2)

Ali Tûsî,burada,filosofların ""Varlık" dışında her şey "varlık"la mevcuttur,oysa "varlık" kendisiyle mevcuttur" sözünün

---

(1)Zuhr,s.181.

(2)Zuhr,s.181-182.

gerektirdiği konuyu,bir şeyin kendisiyle sıfatlanması konusunu incelemeye girişir:"Hakikatte bir şeyin kendisiyle sıfatlanmasının imkânsızlığı bedîhîdir.Filozofların söylemiş olduğu "vucûp vâciptir","Bekâ bâkîdir","Kıdem kadîmdir" vbg.sözler sırf itibârdır, itibârîlerde cârîdir,yoksa hâricî şeylerde cârî değildir.Varlıkta da cârî değildir.Varlık hâriçte varlıktır ama,hâriçte mevcut değildir."Işık" kendinde "ışık"tır,ama "aydınlık" değildir.Bu, "siyahlık"ın kendinde "siyahlık" olması,ama siyah olmaması,yine "hareket"in kendinde "hareket" olması,ama hareketli olmaması gibidir.Kısaca,"sıfatlanan","sıfat" ve "sıfatlanma"nın anlamını düşünen,bir şeyin,kendisiyle hakikaten sıfatlanmasının imkânsızlığından şüphe etmez.(1) Ali Tûsî'nin burada,"varlık"ın bir sıfat oluşunda ısrar etmesinin sebebi,var olduğunda kimsenin,yani,ne kelâmcının ne de filozofun tereddüdünün bulunmadığı,Tanrı'nın varlığının mâhiyetine eklenerek Tanrı'nın var olduğunu anlatmaya çalışmak istemesidir.Ali Tûsî'ye göre, filozoflar,kendisinin yaptığı,"bir şeyin gerçekten kendisiyle sıfatlanmasının imkansızlığı"na dayalı bu itirazdan <u>varlıkta</u> <u>dereceler</u> ileri sürerek kurtulmak isteyebilir,ve varlığın muhtelif tabiatlar hakkında söylenmesinin mümkün olduğunu,bazı varlıkların lâzımının <u>tekaddüm</u>,bazısının <u>teahhur</u> olduğunu,illet ile ma'lûl gibi;bazı varlıkların lâzımının <u>evleviyet</u>,bazısının <u>evleviyet-yokluğu</u> olduğunu,töz ile araz gibi;bazı varlıkların lâzımının <u>şiddetlilik</u>,bazısının <u>şiddetlilik-yokluğu</u> olduğunu,vâcip ile mümkün gibi;söyleyebilirler ve şöyle diyebilirler:Fertlerinin bu bakımlardan biriyle ihtilâf ettiği genele "müşekkik" denir.Anlaşıldı ki varlıklar mütebâyin hakikatlerdir.O halde Yüce Tanrı'nın varlığının zâtının aynı olmakla birlikte mevcut olmasından şeyin kendisiyle sıfatlanması gerekmez.

---

(1) <u>Zuhr</u>, s.182

Çünkü sıfatlananın, bu hakikatlerden bir hakikat olması câizdir, sıfat da bu hakikatlerden bir başka hakikattir".[1] Esâsında bunlar, filozofun söylemek istemediği şeylerdir, ve Ali Tûsî de bunu gerektiği şekilde kendi lehine olarak kullanmaktadır. Ali Tûsî şöyle diyerek filozofu tam bir ikileme sokmaktadır: "Eğer sıfat, sıfatlananın aynı olursa, şeyin kendisiyle sıfatlanması gerekir, eğer gayrı olursa Vâcibin varlığı zâtının aynı olmaz, yine sıfat "mümkün" olursa vâcibin "mümkün" olması gerekir, sıfat "vâcip" olursa, bu durumda da vâcibin sayıca çoklaşması gerekir. Oysa filozoflar bunlardan hiç birini kabul etmezler."[2]

Böylece Ali Tûsî, sözü "varlık"ın hâriçte var olup olmadığına getirmiş ve bu konuyu uzunca sayılabilecek şekilde incelemeye koyulmuştur. Bu inceleme, aynı zamanda onun, filozofların, " "varlık" hâriçte mevcut olmasaydı, bir şey hâriçte varlıkla sıfatlanmaz, ve bu durumda da bir şey hâricî mevcut olmazdı" itirazlarına da bir cevaptır:

-"Bir şeyin başka bir şeyle hâriçte sıfatlanması, sıfatlanan bu şeyin hâriçte var olmasına dayanır, yoksa sıfatın hâriçte var olmasına dayanmaz. Buna örnek şudur: Bir şahıs, "körlük" hâriçte var olmasa da kör olmakla sıfatlanır. Bu sıfatlanmanın şartı, sıfatlananın hâriçte varlığıdır, yoksa sıfatın hâriçte varlığı değildir. Çünkü, hâricî mevcut, "hâric"in, bu mevcûdun varlığı ve sübûtu için zarf olduğu şeydir, mevcûdun kendisi için zarf olduğu şey değildir. Meselâ "Zeyd hâriçte varlıkla sıfatlanmıştır" demek, "hâriç", 1. Zeyd'in ya varlığı için zarftır, veya 2. varlıkla sıfatlanması için zarftır. Birincisi olursa varlık hâricî varlık olmaz, ikincisi olursa "sıfatlanma" hâricî mevcut olmaz, bundan da varlığın hali, yani

---

(1) Zuhr, s. 182-183.

(2) Zuhr, s. 183.

varlığın hâricî mevcut olup olmadığı bilinmez. Çünkü şeyin hâriçte sıfatlanması hâriçte mevcut olan bir şeyle olabileceği gibi, hâriçte mevcut olmayan bir şeyle de olabilir. Fakat bu durumda, sıfat hâricî mevcut olmasa da, Zeyd'in hâricî mevcut olması gerekir. Çünkü, bir şeyin hâriçte bir şeyle sıfatlanmasında, sıfatın varlığı ve yokluğu tartışılsa da, sıfatlananın hâriçte varlığı tartışılmayacak şekilde bedîhîdir.(1)

Üçüncü imkânsızlık bakımında filozoflar şöyle derler: Varlığın zâtının aynı olmamasının düşünülmesi, zâtı gereği vâcibin zâtı gereği vâcip olmamasını gerektirir. Çünkü, "Zâtı gereği vâcib"in anlamı "Zâtı varlığını gerektiren" olmasıdır. Eğer varlık, zâtın aynı olmazsa zât için varlığın aynı olması düşünülemez, aksi takdirde onun kendisinden önce-gelen olması gerekirdi."(2) Ali Tûsî, filozofların bu iddialarına karşı, kendisinden öncekilerce, -bunların hangi gruptan olduğunu belirtmiyor Tûsî-, verilmiş olan cevabı tartışır ve bu cevapta yapılan "mutlak varlık"-"özel varlık" ayırımını kabul etmek istemez. Ona göre bu ayırıma gerek yoktur, çünkü buradaki "yükleme" <u>iştikâkle</u> yüklemedir, bu yüzden zâten yüklemeye konu olan fertlerin hakikati farklıdır, dolayısıyla tekrar farklılık "kaydı" koymak gerekmez. Çünkü "imkânsız"ın anlamı "varlığı mümkün olmayan"dır, yoksa "özel varlığına mutlak varlığın ârız olmasının imkânı olmayan" değildir. Yine, "mümkün"ün anlamı "varlığı ile yokluğu eşit olan"dır, yoksa "özel varlığına mutlak varlığın ârız olmasının ve ârız olmamasının eşit olması" değildir.(3)

---

(1) <u>Zuhr</u>, s.184.

(2) <u>Zuhr</u>, s.185.

(3) <u>Zuhr</u>, s.186.

Ali Tûsî'ye göre "mutlak varlık", varlığın bir ferdine izâfe edilemez. Bu yüzden, meselâ "İnsan Zeyd'dir", ve "Yürüyen Zeyd'dir" denemez. Yine mutlak varlığın, vâcibin varlığına ârız olması hâriçte olursa, filozofların, "Bir şey bir şeyin, hem fâili hem kabul edeni olamaz", ve "Bir'den ancak bir çıkar" ilkeleri birbirini nakzeder: 1. Bir şeyin her ârızı ma'rûzuna ihtiyâcı yüzünden "mümkün"dür, oysa bu vâcip hakkında imkânsızdır. Öyleyse ârızın fâili kendisidir. Kabul edenin de kendisi olduğu açıktır. Öyleyse hem fâil hem kabul eden olmalıdır. 2. Bu durumda ârız olan O'nun eseridir. Bu durumda O'ndan ilk sâdır olanın Akıl olduğunu söylemeleri doğru olmaz. Çünkü O'ndan Akıl'ın sâdır olmasının O'nun kendisine varlık ârız olmasından önce olması düşünülemez.(1) Mutlak varlığın vâcibin varlığına ârız olması akılda olursa, zâtı gereği mutlak varlığın gerektirmesinin akıla ve akılda hâsıl olmasına ihtiyâcı olacağından dolayı O'nun bağımsız bir şekilde var olmaması gerekir.(2)

Ali Tûsî, bu eserini yazmaktaki amacını belirtirken söylediği üzere, sadece filozofları değil, yanlışlıklarını gördüğünde, kendi grubundan olanları, yani kelâmcıları da eleştireceğini söylemişti. Bu cümleden olmak üzere onun bu konuda filozoflara itiraz eden Fahreddin Râzî'yi eleştirdiğini görüyoruz. Ali Tûsî, burada, Râzî'nin itirazlarının kaynağının, "fertler arasında kavramın müşterek olması durumunda bu kavramın fertlerinin hakikatte eşit olacağını sanması" olduğunu söyleyerek, Râzî'nin, filozofların şu sözünü yanlış anlamış olduğunu ve bu yüzden itiraz ettiğini söyler: "Varlık teşkîk ile söylenen bir şeydir, ve teşkîk ile söylenen bir şeyin fertlerinin hakikatte eşit olmaları câiz değildir, hattâ bu tevâtu' durumunda bile gerekmez".(3)

(1) Zuhr, s.187.
(2) Zuhr, s.187.
(3) Zuhr, s.193.

Burada, Ali Tûsî, "varlık"ı, genellikle kabul edildiği üzere, üstünde başka cins bulunmayan "En yüksek cins", "en genel kavram" kabul etmiyor, ona göre varlık için de küllî bir kavram bulunmaktadır, bu da "kevn"(oluş), ve "tahakkuk"(gerçekleşme)tur, bu durumda Ali Tûsî'nin, vâcibin zâtının, varlığın aynı oluşuna itirazları daha anlaşılır olmaktadır.

Ali Tûsî, "varlık" hakkında "onlardan bazıları"nın başka bir iddiası olduğunu söyler. Ancak bu iddia, iddia sahibinin de söylediği üzere akıl temelli bir "yaklaşım" değildir, tersine, müşâhede ve mükâşefe temellidir. XVIII. yüzyıl Osmanlı düşünürlerinden olan M. Akkirmânî(öl. 1760)'nin de sözünü ettiği[1], ve daha önce "İlliyet" konusunda sözü geçtiği üzere, Sühreverdî'nin olduğunu tahmin ettiğimiz bu iddia şudur: "Akıl, duyumun ma'külleri idrâk etmekten uzak olduğu gibi, "varlık"ı idrâk etmekten uzaktır. Varlık, mevcutların "heykel"leri üzerine yayılır ve orada "zâhir" olur. Varlık, şeylerin aynı ve hakikatıdır. Ancak itibârî belirleme ve kayıtlarla sayıca çoklaşır. Tıpkı deniz ve denizin dalgalar sûretinde zuhûr etmesi gibi. Burada bir tek hakikat vardır, o da, denizin hakikatıdır. Bu ancak müşâhede ve mükâşefe ile anlaşılabilir.[2]

---

(1)"Muhakkıkûn dediler ki, vucûd ayn-ı vâcib iken mevcûdâtın heyâkili üzere inbisât edip anda zâhir olmuştur. Ol vucûddan hâlî bir şey yoktur, belki vucûd eşyânın ayn-ı hakikatidir, ve mevcûdât beyninde olan temâyüz ve taaddüd değil illâ taayyünât-ı itibâriyye iledir, ol taayyünâtın hâriçte vucûdu yoktur, buna misâl bahrdir, ki, emvâc-ı mütekessire sûretinde zuhûr eder. Maa hâzâ ol makâmda bahrden gayrı şey yoktur, lâkin bu tavr, tavr-ı aklın verâsındadır. Buna tevassul olmaz, illâ müşâhedât-ı keşfiyye ile olur, münâzarât-ı akliyye ile olmaz...diye Şerif Allâme Hâşiye-i Tecrîd'inde hatm-i kelâm etmiştir. Malûm ola ki bu kelâm tâife-i vucûdiyyenin kelâmıdır, itikâdından hazer gerektir". (İklîl, s. 205).

(2)Zuhr, s. 197-198.

Biz, Ali Tûsî'nin, salt aklın İlâhiyâtta bütünüyle her şeyi idrâk edemeyeceği kanâatinde olduğunu biliyoruz. Yalnız, Ali Tûsî, bu konuda bizi şöyle diyerek uyarmaktadır: "Biz, aklın, İlâhiyat konularında birçok şeyi bütünüyle idrâk edemeyeceğini kabul ederiz, ancak, bunu, İlâhiyat konularında "hüküm vermek" anlamında olmak üzere kabul ederiz, yoksa bu konudaki polemikleri, ve "bedîhî hükümler" diye ileri sürülen polemiklere dayalı hükümleri anlayamayacağı anlamında olmak üzere aklın âciz olduğunu kabul etmeyiz".(1)

"Onlardan bazıları"nın yaptığı müşâhede ve mükâşefeye dayalı varlık üzerine "benzetme" ile yapılan açıklama şudur: ""Aydınlık şeyler"in "aydınlık şeyler" olmasında üç mertebe vardır: 1. Şeyin aydınlığının gayr'ından yayılmış olması. Yer ile Güneş gibi. Burada üç şey vardır: a. Yer'in yüzü. b. Işık, ve c. Işık kaynağı olan Güneş. 2. Güneş gibi ışığının zâtının muktezâsı olması. Burada iki şey vardır: a. Güneş, ve b. Işık. 3. Üzerine "zâit" bir ışıkla değil ama zâtıyla aydınlık olması. Burada tek şey vardır: Işık. Açıktır ki, Güneşin ışığı zâtında karanlık değildir, aksine o, kendisine eklenenle kâim olan kendisine zâit bir ışıkla değil, ama, kendisiyle aydınlıktır. Aydınlık olmada bundan daha yüksek bir "mertebe" yoktur. Eğer bu benzetme anlaşıldıysa: Varlık da mânevî bir ışıktır (nûr). Varlıklar için de, mevcut oluşlarında üç "mertebe" vardır: Varlığın, varlığının gayrından yayılmış olması. "Mümkün"lerin varlığında olduğu gibi. Burada üç şey vardır: a. Mümkünün zâtı, b. Varlık, ve c. Varlığın mebde'i. Bu tür varlığın varlıktan gitmesi mümkün, hatta vâkîdir. 2. Varlığın, varlıktan varlığın ayrılmasının imkânsız olması hasebiyle mevcûdun zâtının muktezâsı olmasıdır. Bu, din ve

---

(1) Zuhr, s. 198.

mezhep sahiplerinden çoğunun görüşüne göre Vâcibin varlığının durumudur. Burada iki şey vardır: a. Vâcibin zâtı, ve b. Zâtın muktezâsı olan varlık. 3. Varlığın mevcûdun aynı olmasıdır. Yani kendisine mugâyir varlıkla değil, "kendisiyle mevcut" olmasıdır. Karanlığa en uzak şeyin ışık olduğu gibi, yokluğa en uzak şeyin de varlık olduğunda şüphe yoktur. Yine ışığın kendisiyle aydınlık olduğu gibi, varlık da kendisiyle mevcuttur. Bu mertebede tek şey vardır, o da, kendisiyle mevcut olan varlıktır. Diğer varlıklar kabiliyetleri nisbetinde onunla mevcutturlar. Mevcûdiyette bu üçüncü mertebeden daha yüksek bir mertebe yoktur. İkinci mertebedeki varlığın yokluğunu tasavvur etmek mümkündür. Oysa üçüncü mertebe için bu mümkün değildir. Varlığı vâcip olanın mevcûdiyette en yüksek mertebede olması gerekir. O halde felâsifenin ve Sûfiyeden Muvahhidenin mezheplerinde olduğu gibi, Vâcibin, varlığın aynı olması gerekir". (1)

Ali Tûsî'nin, "varlık mertebeleri" hakkında söylenenlere üç itirazı vardır: 1. Burada söylenen "Işık karanlık değildir" sözü kabul edilir, fakat, "Işık kendisiyle aydınlıktır" sözü kabul edilmez. Çünkü, daha önce geçtiği üzere, bir şeyin kendisiyle sıfatlanması açıkça imkânsızdır, çünkü sıfatlanma bir "nisbet"tir ve ancak iki "mütegâyir" arasında düşünülebilir. 2. "Varlık mevcuttur veya ma'dûmdur" önermesi hakîkî bir önerme değildir. Çünkü, iki karşıttan birinin kendisiyle karşıtı arasında yapılan bölme (2) doğru değildir. Meselâ, "Cisim, ya beyazdır veya beyaz değildir" şeklinde yapılan bir bölme doğru bir bölmedir, ama, "Cisim ya cisimdir veya cisim değildir" şeklinde yapılan bir bölme, sadece şekil itibârıyla bir bölmedir, bir anlamı yoktur. "Varlık mevcuttur veya ma'dûmdur"

---

(1) Zuhr, s. 198-200.

(2) "Bölme" için bkz. Zuhr, s. 201, dip notu.

önermesi de böyle,anlamı bulunmayan bir bölmedir.3."Varlık yokluğa en uzak şeydir" sözüyle,bu ikisinden birinin diğerinin sıfatı olması itibârıyle uzaklık anlaşılıyorsa bu kabul edilmez.Varlık, harekete ve sükûnete,yokluğa nisbetle daha uzaktır.Çünkü,hiç kimse varlığın harekette veya sükûnette olduğunu vehmedemez.Oysa varlığın "yok-olan"("ma'dûm") olduğu doğrudur.(1)

II.5.Tanrı'nın cisim olmadığı.

Tanrı'nın cisim olmadığı meselesi Ali Tûsî'ye göre,meselâ, "âlemin kıdemi","Tanrı'nın Sıfatları" meseleleri gibi meselelere nazaran gerçekten mesele değildir.Çünkü bu konuda aklî ve naklî kesin deliller Yüce Tanrı'nın cisim olmadığına delâlet ettiği gibi,din ve mezhep sahipleriyle filozoflar arasında Tanrı'nın cisim olmadığı konusunda bir tartışma ve fikir ayrılığı yoktur.Ali Tûsî'nin bu konuyu tartışma konusu yapmasının sebebi,felâsifenin bu konudaki çıkarımlarının eksikliğini göstermek(2),böylece kendi amacını,İlâhiyat konularında vahye de başvurmak gerektiğini vurgulamaktır.

Ali Tûsî'ye göre,filozofların,Tanrı'nın cisim olamayacağına dâir üç delilleri vardır.

Filozofların birinci delili:Tanrı cisim olamaz,çünkü cisim "mümkün"dür.a.Cisim niceliksel ve akılsal parçalarına ayrılabilir, bu durumda mürekkep olur,oysa her mürekkep "mümkün"dür.b.Her cisim kendi türünden cisim meydana getirir,bu durumda da ma'lûl olur.(3)

---

(1)<u>Zuhr</u>, s.200-202.

(2)<u>Zuhr</u>, s.204.

(3)<u>Zuhr</u>, s.204.

Filozofların bu delili üzerine İşârât'ın iki şârihi, F.Râzî, ve N.Tûsî, itirazda bulunmuşlardır. Ali Tûsî, F.Râzî'nin, mahallin türsel müşâreketlerde lâzım kılınmasından dolayı Vâcibin maddî olması gerekeceğini dikkate alarak, N.Tûsî'nin ise cinssel müşâreket ve türsel müşâreket düşünüldüğünde mahallin lâzım kılınmasından Vâcibin ma'lûl olması gerekeceğini dikkate alarak itiraz ettiklerini söyler.(1) Burada Ali Tûsî'nin dikkate değer bir itirazı bulunmamaktadır.

Filozofların ikinci delili: Yüce Tanrı, cisimlerin ve âlemin İlk Mebde'idir. Cismin âlem için İlk Mebde' olması câiz değildir, çünkü âlem tözler ve arazlardan ibârettir. Eğer Tanrı sadece arazların fâili olursa İlk Mebde' olamaz, çünkü arazlar mahallerine muhtaçtır ve araz mahallerden sonra gelir. Mahallerin de bir fâili olması gerekir. O halde mahallerin fâili arazların fâilinden sonra gelendir. Öyleyse arazların fâili İlk Mebde' olamaz. Öyleyse tözlerin fâilinin İlk Mebde' olması gerekir. Halbuki tözlerin fâili de İlk Mebde' olamaz. Çünkü cisim sûretiyle bilfiil hale gelir. Bilfiil mevcut olmayan ise bilfiil fâil olamaz. Cismin bilfiil olması da sûretiyle olur. Maddeye nazaran cisim bilfiil mevcut olmaz, ancak bilkuvve mevcut olabilir, bu yüzden maddesiyle fâil olması mümkün değildir. Kısaca, sûretin ve sûretin fiilinin yaptığı ancak "durum" bakımından müşâreketle olabilir. Bu durumda mufârakın fâili olamaz, çünkü mufârak için "durum" sözkonusu değildir. Cismin de fâili olamaz, çünkü cismin fâilinin, cismin iki parçasının, yani hem maddenin hem sûretin fâili olması gerekir. Oysa ne madde için ne sûret için "durum" düşünülemez. O halde cisim sûret ve heyûlâdan hiç birinin

---

(1) Zuhr, s. 205.

T. C.
Yükseköğretim Kurulu
Dokümantasyon Merkezi

fâili olamaz.Mufârak'ın,heyûlânın,sûretin fâili olmazsa da,onun fiili arazların da İlk Mebde'i olamaz.Böylece İlk Mebde' olan Yüce Tanrı'nın cisim olmadığı sâbit olmuştur.(1)

Ali Tûsî burada,filozofların,cisimsel sûretin ancak "örnek"-lerden "durum müşâreketi" ile açıklanabileceğini açıklarken söylediklerinin <u>eksik</u> <u>tümevarıma</u> dayalı olduğunu,oysa eksik tümevarımın "ilim" ifâde etmeyeceğini söyleyerek itiraz eder.(2)Yine burada Ali Tûsî'nin F.Râzî,N.Tûsî ve Kutbeddin Râzî'ye itirazlarına şâhit oluyoruz.

Yine Ali Tûsî'ye göre,burada filozoflar,madde ve sûret için "durum" sözkonusu olmadığını söylüyorlar,fakat filozoflar,"oluş" teorilerini açıklarken,cisimlerin sûretlerinin,sûretleri ve arazları kabul etmeye onları hazırlamakla başka cisimlerin maddelerine etkide bulunduklarını söylemişlerdir.Ateş Sûretinin etkide bulunduğu maddenin Ateş Sûreti ile bir "durum"u olmasaydı,burada isti'dâdî keyfiyetler hâsıl ederek nasıl etkide bulunabilirdi?(3)

Neticede Ali Tûsî'ye göre,filozoflar,kısaca "cisim,fiili ister zâtı yüzünden,ister sûreti yüzünden,ister maddesi yüzünden olsun "durum müşâreketi"yle bilfiilleştiğinden dolayı mufârakın faili olamaz..." demekle yetinselerdi onların amacı gerçekleşmiş olurdu.Oysa onlar gereksiz yere sözü uzatmışlardır".(4)

Ali Tûsî,üçüncü delil olarak Gazâlî'nin,filozofların delili olarak aktardığı "boyutların sonluluğu"na dayalı delili Gazâlî'nin

(1)<u>Zuhr</u>,s.206-207.
(2)<u>Zuhr</u>,s.208.
(3)<u>Zuhr</u>,s.210.
(4)<u>Zuhr</u>,s.213.

anlatımıyla verir ve burada Gazâlî'nin bu delili gerçek bir çıkarım olarak kabul ettiğinden dolayı eleştirir.(1)

II.6.Tanrı'nın bilgisi.

Ali Tûsî,Tanrı'nın bilgisi konusunu incelemeden önce,"Bilginin hakikatı" diye bir bahis açıyor,ve bu bahsi incelemeye de bir kayıtla başlıyor.Ali Tûsî,daha önce,problemlerin sıralanmasında Gazâlî'nin yapmış oldugu sıralamayı takip edeceğini söylemişti,ama,burada,Gazâlî'nin,Tehâfüt'ündeki sıralamısını takip etmemektedir."Gazâlî'nin Tehâfüt'ünde X.mesele,"Onların (filozoflar), âlemin bir Sâni'i ve illeti olduğu üzerine delil getirmelerinde âciz bırakılmaları"dır.Halbuki bu mesele,daha önce "Onların,Sâni'in varlığı hakkındaki çıkarımlarında âciz kalmalarının açıklanması" adıyla incelenmişti.Öyleyse,bu ikisinden birisi diğerinin yerine kabul edilebileceğinden dolayı,Gazâlî'nin X.mesele olarak incelediği "Sâni' Meselesi"nin yerine,XI.,XII. ve XIII.bahiste incelenecek olan meselelere temel teşkil edecek olan "Bilginin Hakikatı"nı incelemek gerekir"(2)

Bu kayıttan sonra Ali Tûsî,filozofların,bilginin mâhiyetini açıklamaları içinde doğruya en yakını olduğunu söylediği İbn Sînâ'nın tanımı üzerinde duracağını belirterek İbn Sînâ'nın verdiği tanımı,yani,bilginin,"bir şeyin,mücerret zâtta hâsıl olan sûreti" olduğunu ifâde eden tanımını açıklamakla irdelemesine başlıyor: "Sûret"in anlamı," "aslî" bir varlıkla değil,ama "gölgesel"(zıllî) bir varlıkla mücerrette bulunan"dır.Çünkü varlık iki çeşittir:

(1)Zuhr,s.214.

(2)Zuhr,s.215.

Hârici varlık,zihnî varlık.1.Varlık eğer,üzerine,bu varlığın eserlerinin ve hükümlerinin terattüp ettiği şekilde varlıkta olursa, buna,hârici varlık denir.Bu çeşitten olan varlık "hârici varlık" "asli varlık","ayn" diye adlandırılır.Ateşin,ısıtması,kurutması, yakması,aydınlatması vbg.yani,ateş,"ısıtıyor","kurutuyor" vbg. ise,yani,bunun gibi etkileriyle var ise,bu,ateşin hârici olarak var olmasıdır.2.Varlık,eğer,üzerine bu varlığın eserleri ve hükümlerinin terettüp ettiği şekilde olmayarak var olursa buna da "zihnî varlık" denir.Bu çeşit varlığa "gölgesel","zihnî","aslî-olmayan" varlık,yani,"sûret" adı verilir."Ateş" var olsun,ama kurutmasın,yakmasın,çevresini aydınlatmasınvbg.,ama bir çeşit var olsun,işte bu ateşin "sûret"idir.Aslında bu iki çeşit varlıkla sıfatlanan varlık bir tek şeydir.Burada söylenmek istenen,şeylerin hâriçte "ayn"lar,zihinde "sûret"ler olduğudur.[1]

Ali Tûsî'ye göre,filozofların bilgi tanımı "zihnî varlık"ın varlığını gerektirir.Bu yüzden filozoflar, önce zihnî varlığın var olduğunu delillendirmek istemişlerdir.Kelâmcılar tarafından gerçekten önem atfedilerek incelenmiş olan[2] "zihnî varlığın varlığı" hakkında filozofların delillerinin tam olmadığını göstermeye çalıştıktan sonra Ali Tûsî,İbn Sînâ'nın,"Şeyin idrâki,idrâk edende temessül etmiş hakikat olmasıdır,iki elinin arasındaymış gibi o kimsede hâzır olması,o kimsede kâim olmasıdır" sözünü eleştirir. Çünkü Ali Tûsî'ye göre,bu sözüyle İbn Sînâ,bilgiyi,"hâsıl olmak" veya "hâsıl olma" anlamını da kapsayacak olan bir anlamla açıklamaktadır.Oysa filozoflar bilgiyi,keyfiyet kategorisinden kabul etmişlerdi,[3] bu söz,hem kendi söylediklerine,hem de kelâmcıların

(1)Zuhr,s.216-217.
(2)Bkz.Cürcânî,Şerhu'l-Mevâkıf,s.100-103.
(3)Zuhr,s.215.

bilgi anlayışlarına uymamaktadır, çünkü kelâmcılara göre bilgi "izâfet"tir, veya "izâfete bağlı bir sıfat"tır.[1] Ali Tûsî, onların bu delillerine itirazlarını serdettikten ve zihnî varlığa dayalı bilgi tanımlarına üç noktadan itiraz ettikten sonra, kendi bilgi anlayışını ortaya koymaktadır: Filozoflardan, zihinde mevcut olanın, bilinenin, mâhiyetin kendisi olmayıp, duvar üstüne çizilmiş at resmi gibi, bilinenin bir misâli ve hayâli olduğunu söyleyenlere gelince, eğer bilinen için "zihinde mevcuttur" denirse, bu "zihinde oluş" mecazladır, yani orada mevcut olan bilinenin sûretidir. "Şeyin gölgesel varlığı"nın anlamı, onun misâlinin, onun gölgesi gibi zihinde bulunmasıdır. Bu anlama, yukarıda yapılmış olan itirazlardan hiç biri vârit olmaz. Çünkü burada, bilginin ve bilinenin aslî varlık ve gölgesel varlık olarak iki varlıkla var olmasında sûretin ve sûret sahibinin uygunluğu gerekmez. O halde şeyin sûretinin zihinde aslî varlıkla mevcut olması, sûreti olduğu şeyin de, bilinenin'de gölgesel varlıkla zihinde mevcut olması câizdir, ve bu anlama alınınca hiçbir mahzur gerekmez".[2] Netice olarak, Ali Tûsî'ye göre bilgi, genel olarak kelâmcıların da fikri olduğu üzere, "izâfetten ibâret bir sıfattır", yoksa filosofların iddia ettikleri gibi, "zihinde mâhiyetin hâsıl olması", veya "sûretin hâsıl olması" değildir.[3] Nitekim Ali Tûsî, filozofların, Tanrı'nın bilgisi hakkındaki iddialarına yaptığı itirazlarının çoğunu bu düşüncesine dayandıracaktır.

II.6.1. Tanrı'nın kendi dışındakileri bilmesi.

Din ve mezhep sâhiplerine göre Yüce Tanrı, kendi dışındaki şeylerin ihtiyârla fâili olduğu için, kendi dışındaki şeyleri

(1) Zuhr, s.272, vb.
(2) Zuhr, s.229.
(3) Zuhr, s.244-245.

bilir, çünkü ihtiyârla fiil irâdeyi, irâde de irâde edileni bilmeyi gerektirir.

Filozoflar arasında, Tanrı'nın bilgisi konusunda anlaşmazlıklar vardır. Onlardan bir kısmı Tanrı'nın ne Zâtını, ne de gayrını bilmediğini, bir kısmı Zâtını bilmediğini, gayrını bildiğini, bir kısmı Zâtını bildiğini gayrını bilmediğini, bir kısmı değişen cüz'îler hâriç her şeyi bildiğini kabul eder.(1)

Felâsife, Tanrı'nın bütün küllîleri ve değişmeyen cüz'îleri bildiği hakkında iki delil ileri sürer. Birinci delillerinde özetle şöyle derler: Tanrı mücerrettir, yani maddeyle ilişkili değildir. Her mücerret, küllîleri ve değişmeyen cüz'îleri bilir. Bir şeyin akledilir olmasına engel olan maddî ilişikleridir. Akletme, hüküm verme imkânını ortaya çıkarır, hüküm verme birlikte düşünmedir, bu, birliktelik (mukârenet) imkânını içerir. Eğer hâricî varlığında mücerredin gayrının mâhiyetiyle birlikteliğinin imkânı sâbit olduysa, o mücerret orada kendisiyle kâimdir. Öyleyse onun, mâhiyetleri taakkul imkânı sâbit olmuştur, çünkü bu birlikte olma, şu mâhiyetin mücerrette hâsıl olmasından başka bir şekilde düşünülemez. Eğer onun, mâhiyetleri taakkulü imkânı sâbit olduysa, onları bilfiil taakkulü sâbit olmuştur, çünkü mücerretler için "mümkün" olanların hepsi dâima bilfiil olarak hâsıldırlar".(2)

Ali Tûsî, filozofların birinci deliline, onların iddia ettikleri, Tanrı'nın mücerret oluşuna, her mücerredin taakkulünün mümkün oluşuna, bir şeyin ma'kûl olmasını engelleyen şeyin onun maddî

(1) Zuhr, s. 231.

(2) Zuhr, s. 232-233.

oluşu olduğu hakkında söylediklerine karşı çıkarak itiraz eder. Ali Tûsî'ye göre, filozofların, taakkullerin birbirini nefyetmediklerine eksik tümevarımdan başka delilleri yoktur. Çünkü bunu yapabilmek için, onların, düşünceler arasında birbirini nefyetme bulunup bulunmadığını bilebilmeleri için bütün varlıkları düşünebilmeleri mümkün değildir. Oysa zarûrî bilgi, düşündüklerimiz üzerine, bütünüyle değil, bir kısmıyla hüküm verme imkânının bilgisidir.(1)

Filozofların ikinci delili:"Eğer Yüce Tanrı Zâtını "bilen" ise, O kendi dışındaki şeyleri "bilen"dir. O, Zâtını "bilen"dir, öyleyse O, kendi dışındaki şeyleri "bilen"dir. Çünkü Yüce Tanrı, kendi dışındaki varlıkların küllî olarak ve cüz'î olarak illetidir. İlleti bilmek, ma'lûlü bilmeyi gerektirir".(2)

Ali Tûsî, burada, filozofların sözlerinde bulunan "küllî olarak illet" ibâresini anlamsız bulmaktadır. Çünkü "küllî", sonuç değildir. "Küllî"ler var değildirler ki, ma'lûl olabilsinler. Ali Tûsî'ye göre, konseptüalist Aristoteles'te olduğu gibi, küllîlerin varlığı, kendilerine dâhil olan cüz'îlerin varlığıdır. Zihnî varlığın varlığını ise çoğu kelâmcılar gibi(3) Ali Tûsî de kabul etmemekte ve bunu "zihnî varlık bizce sâbit değildir" diyerek açıkça ifâde etmektedir. Ali Tûsî, bu delilde filozofların söylemiş olduğu "illeti bilmek ma'lûlü bilmeyi gerektirir" sözünü de kabul etmez.(4) Filozoflar bu konuda "illetiyle tam bilme ma'lûlü bilmeyi gerektirir, illeti tam bilmek, illetin zâtını ve sıfatlarını bilmektir. "İlliyet" de bu sıfatlardandır. İlliyeti bilmek, ma'lûlü bilmeksizin

(1) Zuhr, s.234.
(2) Zuhr, s.238.
(3) Bkz. Cürcani, Şerhu'l-Mevakıf, s.100-103.
(4) Krş. Zuhr, VII. bahis.

mümkün değildir.O halde Tanrı'nın bilgisi,ma'lûlleriyle bilgi olmak gerekir".(1) Oysa bu söz,Ali Tûsî'ye göre,Yüce Tanrı'nın, Zâtını,filozofların söylediği anlamda olmak üzere tam bilgi ile bildiği sâbit olursa geçerli olurdu.Oysa bu bedîhî değildir,ve filozofların,Tanrı'nın Zâtını bildiği hakkındaki çıkarımları tam değildir,öyleyse bu çıkarıma dayandırılan delil de tam değildir.(2)

II.6.2.Tanrı'nın Zâtını bilmesi.

Filozofların,Tanrı'nın Zâtını bildiği hakkında üç delili bulunmaktadır.

Birinci delil:"Tanrı'nın gayrını bildiği sâbit olmuştur. Her gayrını bilenin,yakın bir imkânla,gayrını bildiğini bilmesi mümkündür.Hattâ denilmiştir ki:"Şeyi bilmekle bu bilgiyi bilmek birdir".Yüce Tanrı için her "mümkün" olan, O'nun için bilfiil vardır.Öyleyse bilgi,O'nun için bilfiil hâsıl olan bir şeydir.O halde O, gayrını bildiğini bilir.Böyle bir bilgi ise ancak "Zâtını bilme"den sonra mümkün olur".(3) Ali Tûsî,bu delile,bu delilde "devir" bulunduğunu öne sürerek itiraz eder:Bu çıkarım,yani Tanrı'nın Zâtını biliyor olması,O'nun "gayrını biliyor" olmasına dayanmaktadır. "gayrını biliyor" olması konusunda şöyle deniyordu:"Yüce Tanrı eğer Zâtını bilen ise O'nun kendi dışındakileri de bilen olduğu anlaşılır.Fakat O, Zâtını bilendir,öyleyse gayrını bilir".(4) Buradaki delilin önceki delile dayalı olmasından ötürü de burada bir "devir" bulunduğu açıktır.(5)

---

(1) Zuhr, s.239.

(2) Zuhr, s.239.

(3) Zuhr, s.240.

(4) Zuhr, s.238.

(5) Zuhr, s.240.

Filozofların ikinci delili:Yüce Tanrı'nın bilgisinden kastedilen "taakkul"dür. Taakkul de mâhiyetin gizli örtülerinden ve maddî ilişiklerinden sıyrılmış olarak mücerret zâtta "hâzır" olmasından ibarettir.O halde taakkul Yüce Tanrı hakkında sâbittir.Çünkü O'nun Zâtı madde şâibesinden sıyrıktır,ve O,kendisine uzak ve kendisinden habersiz değildir.Her mücerret kendisine nisbetle böyledir.Öyleyse O,Zâtını bilendir.(1)

Ali Tûsî,filozofların bu delilinde ana kavram olan "taakkul" hakkında söylediklerine,onların söylediklerinin ne bedîhî ne de delilli olmadığı gerekçesiyle karşı çıkar."Hâsıl olma" iki ayrı şey arasında bulunabilecek bir nisbettir.Bilginin "hâsıl olma" olduğu kabul edilse bile,bu,şeyle kendisi arasındaki nisbet yüzünden meydana gelmez.Çünkü böyle bir nisbet,iki varlığın "başka"("mütegâyir")lığını gerektirir.Burada itibârî başkalık yeterli değildir. Kaldı ki filozofların,bilgi hakkındaki bu yorumu,onların,daha önce vermiş oldukları bilgi tanımlarına uymamaktadır:Meselâ,bilginin "zihnî varlık" olduğuna,"aslî-olmayan varlık" veya böyle bir varlıkla var olan bir varlık olduğuna, ve, "bilene hulûl etmiş sûret" olduğuna dâir söylediklerine aykırıdır.Burada filozofların söylediğine göre bilgi,aslî-olmayan bir varlık,ve bir şeyin bir şeye hulûlü değildir.Çünkü bir şeyin kendisine hulûlü mümkün değildir.(2)

Ali Tûsî'ye göre,burada,"bazı kimseler"in(3),filozofların

---

(1)Zuhr, s.241.

(2)Zuhr, s.241.

(3)A.Aslan'ın,Kemal Paşazâde'nin Tehâfüt Hâşiyesi'ni incelerken karşılaşmış olduğunu söylediği güçlükler,zannediyoruz ki,sâdece, Kemal Paşazâde'nin eserinde karşılaşılacak güçlükler değildir. Ahmet Aslan'ın Kemal Paşazâde ile ilgili olarak söylemiş olduğu

sözlerini düzeltmek için, bilginin "huşûlî" ve "huzûrî" olmak üzere iki çeşit olduğunu söylemeleri, durumu açıklayıp yeni bir yaklaşım getirmez. Çünkü, herkesin zarûretle anladığı anlamda "bilmek", bir şeyin künhünü, veya o şeyi gayrından ayıran ayırıcı özelliklerini bilmektir. Onların "huzûr" diye adlandırdıkları, "şeyin, sadece, kendisinden uzak olmaması, ister bu şey mücerret olsun, isterse maddî olsun, bu kavrama yüklenene uygun değildir, ve şeyin kendisinden uzak olmamasında birinin bilgi olması, diğerinin bilgi olmaması bakımından mücerretle mücerret olmayan arasında fark yoktur.(1) Oysa filozofların yapmak istediği, bu farkı ön plana çıkarmaktır.

Filozofların üçüncü delili: Bilgi yokluğu bilgisizliktir (cehl), ve bilgisizlik eksikliktir. Oysa bu, Tanrı hakkında muhaldir. Yine ilim şereftir ve olgunluktur. Bilen, bilmeyenden daha olgun ve daha şereflidir. Eğer Tanrı, zâtını bilmeseydi, O'nun yarattıklarından bazısının Tanrı'dan daha olgun ve daha şerefli olması gerekirdi. Oysa Tanrı bu şekilde olmaktan uzaktır.(2)

Ali Tûsî, filozofların bu deliline, genellikle yaptığı gibi, -meselâ, 1. ve 2. delilde yaptığı gibi-, sırf bu delilde söylediklerinde bulunan "kabul edilmez" yanlara işaret ederek karşı çıkmaz, fakat onların burada söyledikleriyle Sıfatlar konusunda söyledikleri arasında münâsebet kurarak da karşı çıkar: Bilgi yokluğu salt olarak düşünüldüğünde bilgisizlik değildir. Eğer bir şeyin gerçek-

---

şu sözler bukonuda çalışan günümüz araştırıcıları için de geçerlidir: "..sık sık bir takım eserlere atıflarda bulunuyor, bu atıflarda gerek üzerinde konuşulan şeyleri, gerekse sözkonusu eserleri çok ma'lûm farzettiği için..(bu şekilde davranıyor). Oysa ne bu üzerinde konuşulan meseleler bizim için üzerinde durulmayacak, açıklanmasına ihtiyaç gösterilmeyecek kadar basit ve açık, ne de sözkonusu ettiği şahıslar ve eserler elimizi attığımızda haklarında bilgi edinebileceğimiz, elde edilmeleri mümkün ve kolay şeylerdir". (Kemal Paşazâde, Tehâfüt Hâşiyesi, çev. A. Aslan, Ankara, 1987, s.15).

(1) Zuhr, s. 242.
(2) Zuhr, s. 242.

liği (şe'niyet) "bilmek" ise,bu şekilde olan bir varlık için bilgi yokluğu bilgisizliktir.Eğer Tanrı hakkında,O'nun gerçekliğinin "bilmek" olduğu isbât edilebilirse,O'nun hakkında bilgi yokluğu bilgisizlik olur, ve bilgisizliğin de bir eksiklik olduğu gösterilebilir.O halde,bu delilde,filozoflarca sözkonusu edilmek istenen eksiklik sözkonusu değildir,yani Tanrı,bu yüzden eksik sayılamaz. Kaldı ki,filozofların bu konuda söylediği kabul edilse bile,bu söylenen,onların kendi ileri sürdüklerine aykırıdır.Çünkü onlar,Tanrı hakkında,O'nun Zâtına "zâit" sıfat bulunmadığı iddiasındadırlar. Oysa,bilginin,bilinenin,filozoflarca ileri sürüldüğü üzere,mücerret zâtta sûret hâsıl olması fikri kabul edilirse mahzur ortaya çıkar.Çünkü "Zâtta sûret hâsıl olması", kendisinde sûret hasıl olan zâtın aynı değildir.Kısaca bu,filozofların sözlerindeki eksikliklerden biridir,[1] ve filozofların aleyhinedir.Sonra filozofların "Bilgi şeref ve kemâldir" sözü,kendilerinin "Yüce Tanrı hakkında sıfat kabul etmenin O'nun gayrla olgunlaşmasını gerektireceğinden, O'nun hakkında eksiklik kabul etmek demek olacağını ileri süren ilkelerine aykırıdır.Bu sıfatlarla "daha olgun" olması ise,bu sıfatların Tanrı hakkında sübûtunu gerektirir,oysa filozoflar bunu kabul etmezler".[2]

II.6.3.Tanrı'nın değişen cüz'îleri bilmesi meselesi.

Ali Tûsî,bu bahse,gerek Şerhu'l-İşârât'ını ve gerekse diğer eserlerini sıkça kullandığı Fahreddin Râzî'den bir alıntı ile başlar:"Bilginin,sûretin hâsıl olması" olduğuna inanan kimseye Yüce Tanrı'nın "teşekkül etmiş" cüz'îleri,-isterse bunlar onlara göre

---

(1)Zuhr, s.243.

(2)Zuhr, s.243.

kadîm olan felek cirimleri olsun-,bilmediğine inanması uygundur. Çünkü cüz'îleri bilmek,cismânî âletlerle olur.Öyleyse Yüce Tanrı'nın cüz'îleri bilmesi imkânsız olur,çünkü O,cismânî âletlerden münezzehtir.Bizim nazarımızda ise,bilgi "sûretin hâsıl olması" olmadığı için bu gerekmez".(1)

Filozoflar,Tanrı'nın,değişen cüz'îleri bilmediğine üç delil getirirler.

Birinci delil:Eğer Yüce Tanrı cüz'îleri bilseydi,ya bilgisiz olması gerekirdi,veya "değişen" olması gerekirdi.Oysa bu iki şık da O'nun hakkında imkânsızdır ve bu imkânsızlık açıktır.Çünkü,meselâ,bir kimse,bir eve girecek olsa,girişinden önce Tanrı,ya o kimsenin eve gireceğini bilir,veya girmiş olduğunu bilir,veya,hiç birini bilmez.Gireceğini bilmesi dışındaki seçeneklerde Tanrı'nın bilgisizliği gerekir.Gireceğini bilirse,o kimse eve girdikten sonra,ya girdiğini bilir,veya gireceğini bilir,veya hiç birini bilmez.Girdikten sonra gireceğini bilmesi,veya ikisinden hiç birini bilmemesi bilgisizlik gerektirir.O kimsenin girmesi ile Tanrı'nın o kimsenin gireceği hakkındaki bilgisi varlıktan yokluğa,girdiğini bilmesi ile bilgisi yokluktan varlığa değişir.O halde iki şeyden biri,yani,ya bilgisizlik veya değişme gerekir".(2)

Ali Tûsî'ye göre birinci delilde filozofların ileri sürmüş oldukları "değişiklik" Tanrı hakkında imkânsız değildir.Çünkü buradaki değişiklik izâfetler ve nisbetlerdeki değişme kabîlindendir, ve bilgi bizce,"bilenle bilinen arasındaki izâfetin kendisidir,veya izâfete bağlı bir sıfattır".(3)Eğer,"Delil,Yüce Tanrı'nın sıfat-

---

(1)Zuhr,s.244.

(2)Zuhr,s.244.

(3)Zuhr,s.245.

larında mutlak olarak değişmenin imkansızlığına dayalıdır.Çünkü bilgi sizin söylediğiniz gibi sıfat bile olsa,Tanrı,bütün sıfatlarını araz olarak alırsa,ya 1.Tanrı'nın Zâtı bu sıfatların sübûtunda yeterlidir,veya 2.Bu sıfatların yok olmasında yeterlidir,veya 3.Ne bu sıfatların sübûtunda ne de yok olmasında yeterlidir.Birincisi ve ikincisi değişmeyi dışta bırakır.Üçüncüsü,Yüce Tanrı'nın Zâtı, bu sıfatların sübûtu ve yok olmasında yeterli olmadığı için,başka ve kendi zâtından ayrı olan bir şeye muhtaç olur.Oysa zâtî vucûp gayra ihtiyaç duymayı nefyetmektedir.O halde Tanrı'nın bilgisi,değişmeyen bir bilgidir.Bu da,cüz'înin bilgisi olamaz,çünkü cüz'î değişir" denirse,Ali Tûsî buna,şöyle diyerek itiraz eder:"Bu söylenen şöyle denerek nakzedilmiştir:Yüce Vâcip,günlük hâdislerden önce vardır,sonra onlarla birlikte vardır,sonra onlardan sonra da varlıkta devam eder.Bunun bir değişme olduğunda şüphe yoktur,fakat bu değişme,nisbet ve izâfet itibârıyle bir değişmedir.Sizin delil diye ileri sürdüğünüz,ancak,hakîkî sıfatlar konusunda geçerlidir".(1)

Ali Tûsî'nin bu söylediği ile F.Râzî'nin "izâfetin değişmesiyle "bir"in değişmesi gerekmez" diyerek(2) ileri sürdüğü düşünce, öz bakımından aynıdır.Ancak burada gözden kaçan bir nokta bulunmaktadır.O da,filozofların,"bir"in değiştiğini değil,"bir" hakkındaki bilginin değiştiğini söylemekte olduklarıdır.Oysa Râzî şöyle diyor:"Bir,ikinin yarısı,üçün üçte biri,dördün dörtte biri..bu nisbetler sonsuzca böyledir.Bu nisbetlerin çokluğu,bir'in bir olmasına zarar vermez.Bu meseledeki (bilgi problemi) söz de böyledir".(3) Oysa filozoflar,aynı örnekten hareket edilirse,"1"i ve "2"yi bil-

---

(1)Zuhr,s.245-246.

(2)el-Erbaîn,s.137.

(3)age,s.137.

mekle,1/2'yi bilmek farklıdır" diyorlar,yoksa " 1 ile 1/2'deki 1 farklıdır" demiyorlar. Dolayısıyla, kelâmcıların buradaki düşünceleri̇nin çok net olmadığı görülüyor.

Bazıları şöyle demiştir:"(Zeyd'in) eve girmesinden önceki gireceği hakkındaki bilgi ile girmesinden sonraki girdiği hakkındaki bilgi birdir,aynıdır.İlk bilgi ezelîdir.Eğer bu bilgi,ikinci bilgiye mugâyir olmadıysa,öyleyse girişten sonra hiç bir bilgi yok olmamıştır ve hiç bir bilgi yenilenmemiştir,bilakis ezelî ilk bilgi devam etmektedir.Öyleyse,burada,Tanrı bilgisinde varlıktan yokluğa ve yokluktan varlığa bir değişme gerekmez,iki bilginin aynılığı açıktır.Eğer biz,Zeyd'in yarın eve gireceğini biliyorsak, bu bilgi bizde,yarına kadar devam eder,bize bu bilgide bir gaflet ârız olmazsa,birinci bilgiyle onun oraya girdiğini biliriz,aksi takdirde bu bilgi bizde,başka bir bilgiyle yenilenir,ilk bilgimizde gaflet bulunursa başka bir bilgiye ihtiyacımız olur.Oysa Yüce Tanrı bundan münezzehtir.Öyleyse O'nun,Zeyd'in girecek olduğuna dâir ilk bilgisi,girdiğine dâir olan bilgisiyle aynıdır".(1)

Tanrı'nın bilgisinde değişme bulunmayacağını,O'nun bilgisinin ezelî ve tek olduğunu söyleyenlere mukâbil,bazı kimseler bunu inkâr etmiş,ve değişmeme aleyhine beş delil ileri sürmüşlerdir.Ali Tûsî'nin "bazı kimseler" dediği bu kimselerden birisinin Ebu'l-Huseyn el-Basrî olduğunu bize Fahreddin Râzî söylemektedir.(2)

Ali Tûsî'nin aktardığı bu "beş" bakımla,delilde,1.İki önermenin yüklemleri muvâtâtla olmakla birbirini nefyeder.Girişten önce

(1)Zuhr,s.246.

(2)el-Erbaîn,s.138.

"girecek" olması inancı bilgidir,"girdi"ği inancı bilgisizliktir, girişten sonra birincisi bilgisizlik,ikincisi bilgidir.2.İki önermenin istikâkle yüklenmeleri yüzünden birbirini nefyeder.Bir kimsenin Zeyd'in gireceğini bilmesini bilmesi,ama girdiğini bilmemesi mümkündür.3.İki önermenin şartlarının birbirini nefyetmesi.Zeyd'in girmesi,girdiğine dâir bilginin şartıdır,girmemiş olması da gireceğine dâir bilginin şartıdır.4.Bu iki bilginin,bilgisi olduğu şeylerin farklılığı."Girdi"nin hakikatı,"girecek"in hakikati değildir.İki bilinenin farklı olması iki bilginin farklı olmasını gerektirir. 5.Çoğu zaman iki bilgiden biri,diğeri olmaksızın bulunur.Bir şeyin elbette olacak olduğu bilinir,ama o şeyin,olduğundan sonra olduğu bilinmez.Burada,bu durumda "ma'lûm" "meşkûk"a eşit olur ki,kimse bunu kabul etmez.Bu bakımlarla ortaya çıktı ki,bir şeyin gerçekleştiği hakkındaki bilgi ile gerçekleşeceği hakkındaki bilgi farklıdır.(1)

Ali Tûsî,bu beş bakımla itirazdan ilk ikisini,yani,1.Olmadan önce bir olay hakkındaki "oldu" hükmünün bilgisizlik,"olacak" hükmünün bilgi,ve olduktan sonra da tersinin doğru olduğu fikrini ve 2.Bir kimsenin bir olayın olacağını bilmesini bilmesi,ama olduğunu bilmemesinin mümkün olduğunu kabul eder,ama burada bir "kayd"ın gerekli olduğunu söyler:"Bu ikisinin farklılığını kabul ederiz, ancak bunu,bilgisi ve yargısı zamansal olan için kabul ederiz.Çünkü "oldu" ile "olacak" arasındaki fark zamansallara nisbetle düşünülebilir."Geçmiş" ve "gelecek",ancak,yargısı hakkında zamanla belirleme bulunan için vardır.Bilgisi ve yargısı yenilenmeksizin,değişmeksizin ezelî ve ebedî olarak sürekli olan için,"geçmiş" ve "gelecek" sözkonusu değildir.Öyleyse,Tanrı'ya nisbetle "girdi" ile

---

(1) Zuhr, s.246-247.

"girecek" arasında fark yoktur.Öyleyse,Tanrı'nın bu cüz'î girişi bilmesinden dolayı O'nun bilgisinde bir değişme gerekmez".(1)

Ali Tûsî'nin bu söyledikleri,Bilgi Teorisi çerçevesinde ve bilginin konusu,"irâde"si ve "hür seçimi" sözkonusu olmayanlar alanında kalındığı sürece herhangi bir itiraza mahal olmaksızın kabul edilebilir.Ancak insan fiilleri sözkonusu olunca,Ali Tûsî'nin "değişme"yi bertaraf etmek için söylediklerini aynı rahatlıkla söyleyebileceği kanâatinde değiliz,çünkü,iki bilgi arasında fark yoksa,Tanrı,insanın ne yapacağını önceden bilir ve bir insan ferdinin Tanrı'nın bilgisine uygun olmayan bir davranışta bulunması mümkün değildir,bu durum ise "cebr"i dâvet eder.Oysa <u>kelâmcılar</u> "cebr"i kabul etmek istemezler.

İbn Sînâ'nın <u>İşârât</u>'ına birer şerh yazmış olan iki düşünür, Nasîr Tûsî,ve F.Râzî'nin bu eserleri arasında bir karşılaştırma olan <u>Muhâkemât</u>'ın yazarı Kutbeddin Râzî,felâsife lehine bir yorum yapar,fakat Ali Tûsî,K.Râzî'nin bu yorumunda söylediklerini kabul etmez.K.Râzî'nin yorumu şudur:"Filozoflar,"Yüce Tanrı cüz'îleri bilmez" dememişlerdir,tersine "cüz'îleri küllî vecih üzere bilir" demişlerdir.Onların "cüz'îleri bilmez"den kastettikleri "Tanrı, cüz'îleri bazısı <u>şu anda</u>,bazısı <u>geçmişte</u>,ve bazısı <u>gelecekte</u> olması hasebiyle dehrin sâbit ebedî zamanları altındaki "giriş"e <u>tâbî</u> bir bilgi olarak bilmez" demektir.Bu,tıpkı,Yüce Tanrı'nın mekânlara olan durumu gibidir.Tanrı'ya kıyasla zamanların kimisi <u>geçmiş</u>, kimisi <u>gelecek</u> değildir.Zaman içinde vukû bulan şeyler de böyledir. O'nun bilgisinde "oldu","oluyor" ve "olacak" yoktur.Çünkü bilinen

---

(1)<u>Zuhr</u>,s.248.

O'nda aslâ değişmeksizin bütün vakitlerde "hâzır"dır. Filozofların kasıtları, bazılarının sandığı gibi, "Yüce Tanrı'nın bilgisi cüz'î-leri ve cüz'îlere terettüp eden şeyleri(ahkâm), özel halleri ve husûsiyetleri ile değil, ama sadece "tabiatları" ile kuşatır" demek değildir. Çünkü felâsifenin düşüncesi olan "illeti bilmek ma'lûlü bilmeyi gerektirir" sözü bu şekilde bir yorumu engeller".(1)

Ali Tûsî, Kutbeddin Râzî'ye, felâsifenin, cüz'îyi bilmenin cismânî âletle olabileceği, bu yüzden Tanrı'nın cüz'îleri bilemeyeceği hakkındaki düşüncelerini hatırlatarak, K. Râzî'nin bu yorumunu kabul etmez.

Filozofların, Tanrı'nın değişen cüz'îleri bilemeyeceği hakkındaki ikinci delili: Her cüz'îyi idrâk cismânî bir âletle olur. Eğer Yüce Tanrı cüz'îleri idrâk etseydi, O, cisim veya cismânî olurdu. Oysa lâzım geçersizdir, o halde melzûm da geçersizdir. Her cüz'înin cismânî âletle idrâk edileceği delili, her cüz'înin "miktar sâhibi" olmasını gerektirir. Miktar sahibi olanın, miktar sahibi olmayana intibâ'ı ise zarûretle muhaldir".(2)

Ali Tûsî'ye göre, filozofların bu delille söylemek istediği, Yüce Tanrı'nın bazı cüz'îleri, yani "teşekkül etmişler"i bilemeyeceğini göstermektir. Ancak, ona göre filozoflar, burada, "genel"den söz etmekte görünmekte iseler de, aslında, onların genelden söz etmeleri mümkün değildir. Çünkü onlara göre her cüz'î cismânî, yani miktar sahibi değildir.(3) Akıllarda olduğu gibi.

---

(1) Zuhr, s. 248-249.

(2) Zuhr, s. 249.

(3) Zuhr, s. 250.

Filozofların,Tanrı'nın,değişen cüz'îleri bilemeyeceği hakkındaki üçüncü delili:Şu anda hâsıl olan,veya hâsıl olmayan şeyin bilgisi,bu şeyin hâsıl olmasına veya hâsıl olmamasına tâbîdir.Eğer Yüce Tanrı,vukû bulmuş cüz'îleri bilseydi,bu bilgi,ya O'nun Zâtının tamamlayıcısı olurdu,veya O'ndan bir parça olurdu.Bu durumda da O'nun Zâtının,bu "cüz'îlerin vukû bulması" olan gayrına ihtiyâcı gerekirdi,bu muhaldir;veyahut da kendisine "zâit" bir sıfat olurdu ki,bu durumda da kendisinin gayrının,Tanrı'nın Zâtını tamamlamakta bir etkisi olurdu,bu da muhaldir.[1]

Ali Tûsî,Tanrı'nın bilgisini "olaylar"a tâbî kılan filozoflara iki çeşit bilgi olduğunu söyleyerek itiraz eder:"Yüce Tanrı'nın bilgisinin bilinene tâbî olduğunu kabul etmiyoruz.Bu bilinene tâbi olma "mümkünler"in bilgisi olan infiâlî bilgide sözkonusudur. Oysa,Yüce Tanrı'nın bilgisi,"mümkünlerin varlık sebebi olması" anlamında fi'lî bilgidir.Eğer tâbî oluş sözkonusuysa,asıl bu,"kendisine tâbi olunan"dır,ve bu bilgi Yüce Tanrı'nın Zâtı dışında bir şeye muhtaç değildir.O'nun bilgisinin fi'lî bilgi olması,ve bilginin de zâit sıfat olması yüzünden, Tanrı'nın mükemmelleşmesinde bir etkisi olması gerekmez.[2]

---

(1)Zuhr,s.251-252.

(2)Zuhr,s.252.

III. Feleklerle İlgili Problemler

1.Felekler canlı mıdır?

Felâsife,felekler için,felekleri irâdesiyle hareket ettiren Nefs-i Nâtıka bulunduğunu kabul eder.Din ve mezhep sahipleri ise,felekleri irâdesi ile hareket ettiren Nefs-i Nâtıka bulunduğunu reddederler.Fakat din ve mezhep sahiplerinin bu reddetmesi,meselâ kıdem bahsinde olduğu gibi,"imkânsızlık"(yani"zorunluluk") "mod"unda bir reddetme değildir.Çünkü din ve mezhep sahipleri bakımından bunun ne sübûtuna ne de imkânsızlığına bir delil yoktur.Onlara göre bunu kesin olarak bilmek ancak vahiyle olur.Oysa bu konuda vahye dayalı bir bilgi yoktur.(1)

Ali Tûsî,bu konuda filozofların çıkarımlarının tam olmadığını belirterek,burada,önce filozofların görüşlerini vereceğini,sonra bu görüşler üzerinde duracağını söyleyerek bu konuyu incelemeye başlar.

Felâsifeye göre,her feleğin,her bakımdan mücerret bir aklı vardır.Bu akıl olgunluklarında ve olgunlaşma isteklerinde feleğe bağımlı değildir.Her feleğin maddesi ve sûretinde muntabı' olan başka bir tözü vardır.Bu töz,bizim,cüz'î amaç ve hareketlerimizin mürtesim olduğu hayvânî nefsimiz mesâbesindedir.Buna "cismânî nefs" ve "muntabı' nefs" adı verilir.Meşşâîlere göre felekler için bir tek nefs vardır.(2)İbn Sînâ'nın da içinde bulunduğu Müteahhirîn,zâtı bakımından maddeden mücerret,yönetmek ve hareket ettirmek bakımından maddeyle ilişkili başka bir töz daha kabul eder.Bu da zâtlarıyla küllîleri,

---

(1)Zuhr,s.253

(2)Zuhr,s.253

cismânî âletler vâsıtasıyla cüz'îleri idrâk eden ve isteyen, insanın nefs-i nâtıkasına tekâbül eden, feleğin nefs-i nâtıkasıdır.[1] Ali Tûsî İbn Sînâ'nın bu görüşünü tartışırken, Fahrettin Râzî'nin iki nefs kabul etmesine Nasîr Tûsî'nin itirazını da aktarır.[2]

Filozofların, felekler için nefs kabul etmelerine dâir çıkarımlarında iki "yol" ("meslek") vardır. Birincisi, onların Mücerret Nefs, ikincisi Cismânî Nefs kabul etmelerine dâirdir. Ali Tûsî, önce filozofların söylediklerini, hiç bir müdâhalede bulunmadan bütün olarak verir, itirazlarını daha sonra yapar.

Birinci "yol" :Bu "yol"da iki bakım vardır. Birinci bakım: "Eğer feleğin hareketi dâimî irâdî olursa hareketin mebdei mücerret olur. İrâdî hareket için, her irâdî fiil için, zorunlu olarak bizzât amaç olan veya üzerine bizzât amaç olan bir şey terettüp eden, ve garaz diye adlandırılan bir şey gerekir, bu zorunludur. Feleğin hareketinden amaç ya 1) hareketin kendisidir, bu geçersizdir, ya 2) başka bir şeydir. Bu "başka" nın da, a) var olmayan, ve b) mümkün olması gerekir, çünkü muhali istemek dâima muhaldir. Yine felek için mümkün olan bütün kemâller-bazı vaz'lar hâriç-, onun için bilfiil hâsıldır. Öyleyse feleğin hareketinden amacın, "vaz'ların kuvveden fiile çıkması" sâbit olmuştur. Feleğin hareketinden amaç küllî bir şey ise, hareketin fâilinin amaçladığı bu şeyi taakkul etmesi zorunludur. Çünkü meçhûlü amaçlamak açıkça muhaldir ve küllî bir şeyi düşünenin de, cisim veya cismânî bir şey olması câiz değildir. O halde onun, akıl olması için bütün bakımlardan mücerret olması gerektiği sâbit olmuştur. Çünkü, farzedilen, onun, harekete geçirmede feleğin cirmiyle bağlantılı olduğudur. Öyleyse o, zâtça maddeden mücerret, akılca maddeyle bağlantılı olur. Nefsten kasıt da "mücerret olan"dır. Öyleyse

---

(1) Zuhr, s. 253-254.

(2) Zuhr, s. 254.

Filozofların bu anlatımında temel kavramın, yani çıkarımın dayanağının, hareketin devamlı olması ve irâdî olması olduğu açıktır. Nitekim filozoflar bunu kendileri de beyan etmektedirler. O halde burada yapılması gereken, feleklerin hareketlerinin dâimî olmasının ve irâdî olmasının gösterilmesidir. "Delilin öncülünün, yani, "Eğer, feleğin hareketi dâimî irâdî olursa mebdei mücerret olur" önermesinin doğruluğu iki şeyin isbât edilmesine muhtaçtır: 1. Feleğin hareketinin irâdî olmasına, ve 2. Dâimî olmasına. Bunu, filozoflar, diğer şıkların geçersizliğini göstermek sûretiyle yapmak istemektedirler. "Eğer irâdî olmasaydı ya tabiî olurdu, veya kasrî olurdu. Tabiî veya kasrî olması geçersizdir. O halde irâdî olduğu ortaya çıkmıştır".(1)

Felekler hakkında tabiî hareketin geçersizliği: Feleğin hareketi dâireseldir. Dâiresel harekette tabiî yan bulunmaz. Öyleyse feleğin hareketinde tabiî yan bulunmaz. Dâiresel harekette kazanılan her vaz' kazanılmak istenen matlûptur, sonra bu, kendisine ulaşılınca terk edilir. Eğer bu, ulaşılmak istenen, tabiatın iktizâsı olsaydı, tabiatı gereği istenen, tabiatı gereği kendisinden kaçılan olurdu, oysa bu, muhaldir. Halbuki bu durum irâdî hareket için gerekmez".(2)

Felekler hakkında kasrî hareketin geçersizliği: 1. Kasr ancak tabiat hilâfına olur. Oysa dâiresel harekette tabiat bulunmadığı daha önce ortaya çıkmıştı. Öyleyse feleğin hareketinde kasr sözkonusu değildir. 2. Feleğin hareketi kasrî olsaydı "kâsır"a uygun olurdu. "Kâsır"a uygun olsaydı, ona, hızlılık ve yavaşlıkta ve yön bakımından benzemesi gerekirdi. Oysa feleklerin çok azı dışında sözkonusu

(1) Zuhr, s. 257.

(2) Zuhr, s. 258.

uygunluk ve benzeşme bulunmaktadır.(1)

Feleklerin hareketinin <u>dâimî</u> olması:Feleğin hareketi,zamanın varlığının ve bâkî olmasının sebebidir.Eğer bu hareket devamlı olmasa,varlıktan kesilse,zamanın yokluk bulması gerekir.Oysa bu muhaldir.Öyleyse feleğin hareketinin dâimî olduğu sâbit olmuştur.(2)

Ali Tûsî,filozofların bu söylediklerine,onların söylediklerini teker teker ele alarak itiraz eder:1.Her ihtiyârî fiil için, zorunlu olarak bir <u>garaz</u> bulunduğunu kabul etmiyoruz.Yüce Tanrı'nın fiilleri ihtiyârîdir,ama bu fiiller garazla illetli değildir. 2.Her ihtiyârî fiil için garaz bulunduğu kabul edilse bile,hareketin kendisinin bizzât amaç olmasının geçersizliğini kabul etmeyiz. 3.Hareketin mâhiyetinin ilk kemâl oluşundan kastınız,eğer,harekete "eyn","vaz'",vbg.başka şeylerin terettüp etmesinin gerektiği ise bu kabul edilir,fakat bundan,fâilin fiilinden garazının onu bu başka şeye yöneltmesi gerekmez.Birçok melzûm vardır ki,zâtları bakımından amaç olur,yoksa lâzımları bakımından değil.4.Fiilin garazının,onun,özü gereği mugâyiri olması gerekir,çünkü garazın hâriçte varlığının,fiilin varlığına terettüp etmesi gerekir,bu durum ise bir şeyin sadece kendisini dikkate almakla düşünülemez.5.Feleğin hareketinden asıl amacın muhal olmasının imkânsızlığını kabul etmeyiz.Filozofların "muhali talep dâimâ muhaldir" sözü kabul edilmez. Çünkü muhal olan,istenenin imkânsızlığını öğrendikten sonra bu şeyi istemektir.Feleğin bütün muhalleri bilmesi ve bunlardan kaçınması gerektiği nereden bilinmektedir?6.Bir vaz'ın bizzât kendisinin, feleğin hareketinin amacı olmasının imkânsızlığı hakkında söylenen

(1)<u>Zuhr</u>,s.260.

(2)<u>Zuhr</u>,s.260.

kabul edilmez.7.Küllîyi düşünenin sadece mücerret olduğunu kabul etmiyoruz.Bu,düşünmenin,"sûretin intıbâ'ı",veya intıbâ'ın gerektirmesi olduğuna dayanmaktadır.8.İleri sürülen delilin öncülünün doğruluğu açıklanırken,feleklerin hareketlerinin tabîî olmasının câiz olmayıp irâdî olduğu hakkında birinci meselenin isbâtında söylenen kabul edilmez.Çünkü,tabiatı gereği terkedilenin tabiatı gereği istenen olmasının imkânsızlığı doğru hareketle "nakz" durumundadır.Eğer bu doğru olsaydı,doğru hareketin tabîî olmaması gerekirdi,yoksa tabiatı gereği istenen tabiatı gereği terkedilen olur.Çünkü hareketli cisim,mesâfenin sonuna kadar her noktada bulunacak,bu durumda,bu nokta,tabiatı gereği istenen ve tabiatı gereği terkedilen olacaktır.Bu durumda esâsen tabîî hareketin hiç var olmaması gerekir.9.Kasr'ın tabiat hilâfına olmaktan ibâret olduğu kabul edilse bile doğru hareketin felekler hakkında câiz olmamasını kabul etmeyiz. Ali Tûsî'nin burada,-eğer onun söylediklerini doğru anlıyor isek-,"tuhaf" bir davranışına tanık olmaktayız.Çünkü feleğin dâiresel olduğunu kabul ettikten sonra, -gerçi Ali Tûsî'nin bunu kabul ettiğine dâir bir sözü bulunmamaktadır,ancak,kabul etmediğine dâir de bir işâret bulunmamaktadır-, dâiresel olan,en azından doğrusal olmayan feleğin,nasıl olup da doğrusal hareket edebileceği fikri,değil açıklamaya,"anlaşılmaya muhtâç" bir düşüncedir.Oysa Ali Tûsî'nin,"Feleğin tabiatının sükûnu gerektirmesi niçin câiz olmasın?" sorusu az önceki düşüncesinden daha ma'kûldür.10.Filozofların,feleğin hareketinin dâimî olduğu,oysa feleğin hareketten kesilmesinden,zamanın yok olması gerekeceği hakkında,gerektiği söylenen lâzım muhaldir.Çünkü bu delil geçerli olurdu,eğer zaman,onların söylediği gibi,feleğin hareketinin miktârı olsaydı.Oysa böyle değildir.

Zaten İbn Sînâ da _Şifâ_'sında, feleğin hareketinin dâimî olmayı gerektirmediğini açıklamıştır. _Mecistî_'nin sonunda söylendiği gibi: "Feleklerin hareketleri nefsânîdir, öyleyse onların "devre"lerini tamamlamamaları imkânsız değildir". İbn Sînâ'nın bu sözü, onların kurmuş oldukları birçok şeyin yıkımıdır.(1)

Filozofların, mücerret nefs isbâtı hakkında birinci "yol" ("meslek")unun ikinci bakımı: "Feleğin hareket etmekten amacı, _mücerretlere benzemek_tir. Amacın bu olması, hareketlinin, kendisine benzemek istediğini idrâk etmesine dayanmaktadır, bu da mücerrettir, ve cismânî kuvve ile mücerret olanı idrâk etmek mümkün değildir, tersine, bu idrâk etme mücerret nefsle mümkündür. Öyleyse feleğin mücerret nefsi vardır".(2) Ali Tûsî, burada, filozofların ileri sürmüş olduğunun, onların bilgi tanımına, yani, "sûretin hâsıl olması"na dayalı olduğunu söyleyerek itiraz ederek, bilginin bilenle bilinen arasında özel münâsebetten ibâret olduğunun kabul edilmesi durumunda filozofların söylediği mahzûrun, yani mücerretlerin cismânî kuvvelerle idrâk edilmesinin imkânsızlığının ortadan kalkacağını ileri sürer. "Benzeme" konusu ise Ali Tûsî'nin söylediği üzere daha sonra incelenecektir.(3)

İkinci "yol", yani, Cismânî nefs isbâtı: Filozoflara göre, her ihtiyârî fiil için, zorunlu olarak, fiilin yöneleceği cüz'înin özelliğine ilişkin bir irâdesi vardır. Burada küllî irâde, cüz'îye yönelme için yeterli değildir. O halde fiil için, özelliğine ilişkin cüz'î bir irâde vardır. Bedâhetle bilinmektedir ki, bilmeksizin bir şeyi "murâd" etmek muhaldir. O halde, feleğin özel vaz'ları ve cüz'î

---

(1) _Zuhr_, s. 260-271.
(2) _Zuhr_, s. 271.
(3) _Zuhr_, s. 272.

hareketleri elde etmede bu cüz'îlerden her birini irâde etmek için bir mebde' gerekir,ve bu mebde'in de bu cüz'îleri bilmesi gerekir.Maddî cüz'îleri bilmek ancak cismânî kuvvelerle mümkün olur.Cismânî nefsten kasıt bu kuvveden başka bir şey değildir. Öyleyse feleğin cismânî nefsi olduğu sâbit olmuştur".(1)

Ali Tûsî'nin,burada,filozoflara itiraz olarak söyledikleri, sadece filozoflara cevap vermiş olması bakımından değil,ama,Platon'un,Menon'unda "bilgi" hakkında sözkonusu etmiş olduğu paradoksal durumu hatırlatması bakımından da ilginçtir.Burada Ali Tûsî,filozofların söylediklerine iki bakımla itiraz eder:

1."Cüz'î fiilin,bir şeyin özelliğine ilişkin bilgi ve irâdeye dayanması" düşüncesini vicdân kabul etmez.Çünkü,a.Önünde bulunan yemeği yemek isteyen bir kimse her lokmayı yemeden önce o lokmayı,o lokmanın diğer lokmalarla iştirâk etmediği yerleri,yani o lokmanın özelliğini düşünmeden yer.Yine,o lokmaya ilişkin cüz'î yemeyi aslâ düşünmez.b.Bir yere gitmek isteyen bir kimse,bulunduğu yerle gitmek istediği yer arasındaki mesâfeyi geçmeyi genel olarak,bütün olarak (ale'l-icmâl) hedefler,sonra adımlarından her bir adımın özelliğini düşünmeksizin yürümeye koyulur.Bu yürüme eylemini,ayağını nerede kaldıracağını,ne kadar kaldıracağını ve nereye koyacağını adımlarının belirlenmesinde etkisi olan başka şeyleri düşünmeksizin yapar.Bir kimsenin,başka bir şey düşünmeden, veya önüne çıkıverecek haydutların kendisini korkutmasına aldırmadan,atacağı adımın belirlemelerini düşüneceği iddiası büyük bir "akla karşı çıkış"tır.

Sonra,cüz'îliği bakımından cüz'îleri idrâk etmek ancak duyumlarla mümkün olur.Duyumla idrâk ise,duyumla algılananın varlı-

---

(1)Zuhr, s.272.

ğına bağlıdır.Yok-olan duyumla algılanamaz.Cüz'î olması bakımından cüz'î fiili tasavvur etmek,bu cüz'înin varlığına bağlıdır.Eğer onun varlığı,bu bakımdan onu bilmeye bağlı olursa bu devir olur. Doğrusu,küllînin fertlerini tasavvur etmek ve onları icmâlen kastetmek,onların muhtâr olandan sâdır olmasında yeterlidir.O cüz'îye şahsen yönelinmeyi ve o cüz'înin şahsen tasavvur edilmesini şart koşmak gerekmez.Tıpkı bilinmeyen bir şeyi nazarla bilmek isteyen kimseye,bilinmeyeni,"bütün bakımlardan" tasavvur etmek gerekmediği,fakat "bir bakımdan" tasavvur etmek yeterli olduğu gibi.(1)

2.Filozofların söylediği,bilginin,"sûretin hâsıl olması" olduğuna dayanmaktadır.Yoksa cismânî kuvveler olmaksızın maddî cüz'îleri bilmek imkânsız olmazdı.(2)

Ali Tûsî'ye göre,filozofların,irâde ve ihtiyârla fiilin varlığı hakkındaki sözü,-çünkü filozoflar,feleklerin irâdeyle hareket ettiklerini söylüyorlardı-,güçlükleri bulunan bir sözdür. Çünkü onlara göre,ihtiyârî fiil,fâilinin yapmaya ve yapmamaya kâdir olduğu fiildir,yani,yapmak ve yapmamak fâiline nisbetle eşittir.Bu ikisinden birinin gerçekleşmesi,birini diğerine tercih ettiren bir irâde sebebiyle olur.Oysa filozofların görüşü,her mümkün mevcûdun,zorunlu olarak,var olduğunda mümkünün de var olduğu, yokluğu durumunda da mümkünün de var olmadığı tam müessiri vardır. Öyleyse,ihtiyârî fiilin fâilinden sâdır olması halinde,ya tam müessiri mevcuttur,ya mevcut değildir.Mevcut olması durumunda mümkünün varlığı,mevcut olmaması durumunda mümkünün yokluğu gerekir. Bu durumda ihtiyâr,ve iki tarafın,yani mümkünün varlık ve yokluk

---

(1) Zuhr,s.273-274.

(2) Zuhr,s.274.

tarafının eşitliği düşüncesi temelsiz kalmaktadır. O halde filozoflara göre, ihtiyârın bir anlamı olmaz, ve ihtiyârî fiil, aralarında bir fark olmaksızın, hakikatte, "şartlarıyla şartlanmış olan ihtiyârî olmayan fiiller" gibi olur.(1) Dolayısıyla filozoflar irâde kabul etmiş olmazlar. Eğer irâde, sebebine terettüp ederse, fiil de sebebine terettüp eder. Ateşin oduna yakınlığının, sebebine terettüp etmesi, odunun yanmasının da bu yakınlığa terettüp etmesi gibi. Bu durumda, fiili yapmanın ve yapmamanın câiz olduğu hükmü, ve, fiilin ve fiil yokluğunun fâile nisbetinin eşit olduğu hükmü uygun olmaz.(2)

Ali Tûsî, burada, sözü, "temel problem" saydığı "âlemin kıdemi" problemi ile irtibatlandırarak, Sâni'i'nin kadîm olmasına rağmen âlemin kadîm olmayabileceğini vurguluyor ve "irâde"nin tanımını veriyor: "İrâde, gerçekliği, "tam mûcip" olmaksızın, fiili yapmak ve yapmamak tarafından birine bağlı olan bir sıfattır. Eğer böyle ise, fâili Muhtâr Kadîm olmakla birlikte âlemin hâdis olmasının câiz olması ortaya çıkmış olur".(3) Bu durumda, Ali Tûsî'ye göre, filozoflar "irâde"yi kabul edemezler, ve o halde de onlar, bu bahisteki asıl iddiaları olan feleklerin irâde ile hareket ettikleri iddiasını temellendiremezler.

III.2. Felek hareketlerinin amacı.

Filozoflara göre, feleğin hareketinden garaz, vaz'ları kuvveden fiile çıkarmaktır. Fakat bu, araz olarak garazdır, asıl garaz

---

(1) Zuhr, s. 275.
(2) Zuhr, s. 275.
(3) Zuhr, s. 276.

feleğin,kendisinden daha olgun olana benzemektir.Yalnız filozoflar, feleklerin hepsinin <u>bir tek şeye</u> mi,benzemek istediğini,yoksa kendisine benzenmek istenenin <u>birden fazla</u> mı olduğu konusunda farklı düşüncededirler.(1)

İbn Sînâ,kendisine benzenenin tek olmasını ve feleğin kendisini kuşatana benzemek istediği düşüncesini kabul etmemiştir,çünkü bu iki görüş,feleklerin,hareketlerinde yön ve hızda benzeşmesini gerektirir.İbn Sînâ'nın birinci görüşü eleştirisi:Kendisine benzenmek istenen tek ise,gözlemlenen farklılık sebebi,ya feleğin cirmi,veya nefsidir.Feleğin cirminin olması geçersizdir,çünkü feleklerin,belirli yön ve hız gerektiren tabiatları yoktur.Farklılık sebebinin feleğin nefsinin olması da geçersizdir,çünkü nefslerin farklılığı irâdelerinin farklılığı yüzündendir.İrâdenin farklılığı da garazların farklılığındandır.Oysa burada garaz tektir,o da benzemektir.İbn Sînâ'nın ikinci görüşü eleştirisi:Eğer bir felek bir feleğe benzemek isterse,hareketlerinde ve hallerinde ona uyması gerekir,aksi takdirde ona benzer olmaz.Nitekim Sekizinci felekle Yedinci felek arasında hareket ve yön bakımından çok büyük farklar vardır.Neticede İbn Sînâ bu iki görüşü de reddetmektedir.(2)

Ali Tûsî,İbn Sînâ'nın,bu,"kendisine benzenen"in tek olduğu hakkındaki görüşü eleştirirken söylediklerini ele alarak inceler.Burada,Ali Tûsî,İbn Sînâ'nın,birinci görüşü eleştirirken,onun, farklılık sebebi olarak feleğin cirmini veya nefsini kabul etmesini yeterli derecede "tüketici" bulmaz,buna,başka bir şeyin se-

---

(1)<u>Zuhr</u>,s.277.

(2)<u>Zuhr</u>,s.277-279.

bep olabileceğini söyler. Yine İbn Sînâ'nın irâdî hareketlerin farklılığının ancak garazların farklılığı yüzünden olacağını söylemesini, "garaz"ları aynı olmasına rağmen, bu garazın sebep olduğu hareketlerin farklı olacağının mümkün olduğunu söyleyerek itiraz eder: Aynı bir şeyi yerinden almak isteyen iki kişinin hareketlerinde olduğu gibi.(1)

Ali Tûsî'nin, İbn Sînâ'nın ikinci görüşü incelerken söylediklerine itirazı şudur: İbn Sînâ'nın, "Eğer Sekizinci felek Yedinci feleğe benzemek isterse, hareket ve hallerinde ona uyması gerekir" sözü kabul edilmez. Çünkü bir şeyin bir şeye benzer olması, bu iki benzer arasında, sadece müşterek bir şey bulunmasını gerektirir. Benzerlik, hareket veya başka bir hal olabilir. Bunun en açık örneği En Dış Felek'in (Felek-i Akşâ) İlk Mebde'e, veya başka bir mücerrede benzemesidir. Ama burada, harekette bir uygunluk sözkonusu değildir. İki feleğin hareket ve halleri dışında bir başka şeyde birbirine benzemesi niçin câiz olmasın? Benzeme yönünün hareketin kendisi olması, veya hareketin dâiresel olması niçin câiz olmasın?(2)

Ali Tûsî, İbn Sînâ'yı eleştirdikten sonra, biraz da "espirili" olarak hem İbn Sînâ'yı hem de İbn Sînâ'nın karşı çıktıklarını eleştirir. "Hem İbn Sînâ'nın söyledikleri hem de İbn Sînâ'nın karşı çıktıkları hakkında doğru olan bir şey varsa, o da, söylediklerinin delilsiz oluşu yüzünden iki tarafın da iddialarının sâbit olmayışıdır. İki tarafın da söyledikleri "daha uygunluk" ve "daha yakınlık" üzerine kurulmaktadır.(3)

---

(1) Zuhr, s. 279.
(2) Zuhr, s. 280.
(3) Zuhr, s. 281.

Ali Tûsî'nin anlatımına göre,filozofların çoğunluğu "kendisine benzenen"in çok sayıda olduğu kanaatindedirler,bu,"kendisine benzenen"ler de mücerret akıllardır.Her feleğin hareketinden amacı,yakın mebde'ine,yani kendisinin mûcidi olan,kendisinden önceki akıla benzemektir.Filozofların bu iddiasına Fahreddin Râzî karşı çıkar,F.Râzî'nin bu karşı çıkışına Nasîr Tûsî olduğunu tahmin ettiğimiz biri itiraz eder,Nasîr Tûsî'nin bu itirazına da Ali Tûsî itiraz eder.Fahreddin Râzî,filozofların,"kendisine benzenen"in çok sayıda olması fikrine şöyle diyerek karşı çıkar: "Felek akıla benzemek ister" sözüyle filozoflar şunu kastederler:Felek,akılın kendisi için mümkün olan kemâllerini kuvveden fiile çıkardığını bildiği zaman,kendisi için mümkün kemâlleri kuvveden fiile çıkarmak ister".Öyleyse feleğin akıla benzemesi, bu "belirli" bakımdan olmaz,tersine bu kemâl bakımından olur.Oysa bütün akıllar bu kemâlde ortaktırlar,yani kendileri için mümkün kemâllerin bilfiil oluşunda ortaktırlar.O halde kendisine benzenen çok sayıda olmaz ama bir tek şey olur.(1)

Nasîr Tûsî'nin,Fahreddin Râzî'nin itirazına itirazı şu şekildedir:Feleklerin hareketlerinin gayesi cüz'î benzeyişlerdir. Çünkü cüz'î hareketlerin gâyesi küllî benzeme değildir,çünkü küllî bir şeyin cüz'î hareketin gâyesi olması mümkün değildir.Bir tek zamanda farklı benzemeler ise kendisine benzenen tek olursa mümkün değildir.(2)

Ali Tûsî,Nasîr Tûsî'nin olduğunu tahmin ettiğimiz bu cevaba itirazında,küllî bir şeyin,cüz'î bir hareketin gâyesi olabileceğini

---

(1)Zuhr, s.281.

(2)Zuhr, s.281.

ileri sürer."Ticâret amacıyla yola çıkan bir tüccar cüz'î hareketler yapar.Bu cüz'î hareketler,husûlünden önce bu adamın bilmesi mümkün olmayan bazı şeylere dayanmaktadır.Dolayısıyla bu adamın "mal elde etmek" olan küllîyi kastetmesi,onun,cüz'î hareketlerinin gâyesi olabilir".(1)

Filozofların,feleğin hareketinden amacın "bilfiil benzemek" olması hakkındaki çıkarımları şudur:Feleğin hareketi irâdîdir ve irâdî hareketle hareket edenin bir garazı olması zorunludur.Onun bu hareketinden garazı da,ya şehvânî bir şeydir,ya gazabânî(gadabânî) bir şeydir,veya bu ikisinin dışında bir şeydir.

Şehvânî ve gazabânî olması üç bakımdan geçersizdir:1.Felek için şehvet ve gazap yoktur.Çünkü şehvet ve gazap cisimle ve "hoşlanmak"la ilgilidir,ve kendisinde cisim bulunan hakkında uygun olur.Oysa felekte halden hale geçme yoktur,felek basittir.2.Feleğin hareketleri sonsuzdur.Oysa şehvet ve gazap sonsuz olamaz. 3.Kendisi hakkında şehvet veya gazap duyulan,ya bir vakitte elde edilmeye,veya bir vakitte kendisinden kaçılmaya uygundur.Buna göre,bir durumda feleğin hareketten kesilmesi,bir durumda saçmanın devamı gerekir.O halde feleğin hareketinden amacı ma'şûku istemektir.Bu durumda da amaç,ya ma'şûkun zâtını,veya bir sıfatını elde etmek,veyahut da ona benzemektir.Zâtını veya sıfatını elde etmesi, hareketten kesilmesini gerektireceğinden geçersizdir.O halde feleğin hareketinden amacı,mümkün olması hasebiyle kemâllerinde ma'şûka benzemektir.Bu da fertlerinin,hiç varlıktan kesilmeksizin ebedî olarak ardarda gelmesiyle türünü muhâfaza etmektir.Hareket hakkında vâkî kategoriler "eyn","kem","keyf" ve "vaz'"dır.Feleğin ilk

(1)Zuhr,s.282.

üçünde değişmesi muhaldir. O halde feleğin ma'şûkuna benzediği kemâl vaz'ıdır. Böylece feleğin hareketinden asıl garazın bu benzerlik olduğu açığa çıkmış olur.(1)

Ali Tûsî, burada, filozofların söylediklerine dayanak kılmış oldukları öncüllerin zorunlu olmadığını söyleyerek filozoflara itiraz eder. "Buradaki öncüllerin çoğu zarûrî olmayan iddialardır. Meselâ, 1. "Feleğin hareketi şehvet veya gazap yüzünden değildir, öyleyse "benzemek" içindir" gibi, 2. "Şehvet ve gazabın sonsuzluğu düşünülemez" gibi, 3. "Felek hakkında saçmanın devamı muhaldir" gibi. Ali Tûsî şöyle diyor: "Filozofların düşüncesine göre felekler, yüksek dereceli kemâlleri elde etmek için ezelî ve ebedî sürekli olarak hareket ederler. Felekler kemâllerinde sürekli olan ve kemâllerinin sona ermesi imkânsız olan varlığa benzerler. Buraya akıl gözüyle bakmak ve insafla hüküm vermek gerekir. Burada açık olan "benzeme" midir, yoksa "benzemeden uzak oluş" mudur? Çünkü felekler hareketsiz dursaydılar İlk Mebde'e daha çok benzer olurlardı. Çünkü, meselâ, bir kimse kendi çevresinde, mümkün olan bütün hızıyla dönmeye başlasa ve yaptığını hiç değiştirmeden sürdürse, ve bu davranışının amacı sorulduğunda, amacının "bu vaz'larla olgunlaşmak ve olgunlukta bu vaz'ların sebebine benzemek" olduğunu söylese, bu kimsenin yaptığı akıl eksikliğine hamledilir ve yaptığı iş saçma sayılır. Oysa böyle yapacağına hareketsiz dursa böyle düşünülmez".(2)

Yine Ali Tûsî'ye göre, bu vaz'ları elde etmenin, amaç ve benzemeye sebep teşkil edeceği kabul edilse bile, felek, filozofların düşüncesine göre basittir ve bütün hallerin, feleğin parçalarına

---

(1) Zuhr, s. 282-284.

(2) Zuhr, s. 284-285.

nisbeti eşittir. Oysa feleğin şu vaz'ı elde etmesi diğer vaz'ı elde etmesine nazaran "tercih ettiricisiz tercih"tir. Oysa tercih ettiricisiz tercih geçersizdir.(1)

Bu itiraza bazılarının, "Şu hâl-i hâzır bakım üzere hareketlerinin, âlem üzerinde ve ögeseller üzerine hayırların yayılmasının sebebi olmakta etkisi vardır, bunun sebebi de Yüksek varlıkların Aşağı varlıklara inâyetidir" demelerine, Ali Tûsî'nin aktarmasına göre İbn Sînâ şöyle cevap vermiştir: "Yüksek'in asıl fiilinden, sıfatından ve keyfiyetinden amacının kendisinden daha aşağıdakinin faydalanması olması câiz değildir. Faydaya râcî olabilecek bir şey olması da câiz değildir. Aksi takdirde Yüksek'in Aşağı ile kemâl bulmak istemesi gerekir, ki, bu durumda Şerefli olan, Aşağı olan ile kemâl bulur. Oysa bu geçersizdir".(2)

Ali Tûsî, burada, filozofların birbirleriyle muhâlefetlerini gözler önüne sermek istemekle birlikte, bu çelişkileri ortaya koymakla yetinmez, ayrıca İbn Sînâ'ya itiraz eder. Bu davranışı, Ali Tûsî'nin kendisine çizmiş olduğu programına uygundur.

Burada, Ali Tûsî'nin, İbn Sînâ'ya iki itirazı bulunmaktadır: Yükseğin Aşağı ile kemâl bulmak istemesi, Yüksek, Aşağı'dan her bakımdan daha olgun olursa câiz olmaz, oysa 1."İnsan için feleklerde bulunan olgunlukların dışında olgunluklar bulunmadığını kabul etmiyoruz. Peygamberlerin nefsleri, feleklerin nefslerinden daha olgundur. Kaldı ki daha olgun, bazen, eksikli olandan yararlanır. Hoca'nın bazen talebesinden yararlanması gibi. 2. Feleğin hareketinden

(1) Zuhr, s. 285.
(2) Zuhr, s. 286.

amacın,Aşağılarda mevcut kemâlleri onların üzerine yaymasıyla Aşağıların faydalanması olmasından,feleğin gâyesinin,feleğin kemâlinin hâsıl olmasında etkisi olması gerekmez.Şerefli olanın,bu anlamda Aşağı ile olgunlaşma isteğine sahip olmasının geçersizliğini kabul etmiyoruz."Mümkün" varlıklardan hangi "Şerefli",maslahat ve olgunluklarını elde etmede aşağı varlıklardan müstağnîdir?".[1]

Yine burada,Ali Tûsî'ye göre bir problem vardır.Bu problem de "tercih ettiricisiz tercih" problemidir.Çünkü filozoflarca felek basittir.Feleğin bütün parçaları benzer olduğu için,her karşı iki parçası kutup olabilir.Dolayısıyla feleğin şu hareketiyle elde edilen,bir başka hareketiyle elde edilebilir.Meselâ,şu andaki hareketinin tersine,Doğu'dan Batı'ya olacak hareketiyle elde edilebilir.Öyleyse "özel bakım" üzere hareketle kazanılan nisbetler "tercih ettiricisiz tercih"tir.[2]

Ali Tûsî,filozofların,"Şu andaki belirli bakımlar üzere olan nisbetler,şu andaki Düzen'in sebepleridir,ve Aşağı varlıkların faydası için böyledir.Eğer başka bir bakım üzere hareket söz konusu olursa bu garaz değişir" diyemeyecekleri kanâatindedir.Çünkü,şu andaki husûsiyetlerin bu nisbetleri,Aşağıların faydalarının ortaya çıkması için sebeplerdir.Filozoflara göre bunu bilmenin yolu tecrübedir,ve bunu bilmenin tecrübeden başka yolu yoktur.Filozoflar şuna cevap vermelidirler:Bu hareketler,başka nisbetlere göre meydana gelseydiler,başka nisbetlere göre meydana gelecek olan bu başka hareketlere göre bu eserlerin meydana geleceğini filozoflar nereden bilmektedirler?Filozofların,buna mutlaka delil getirmeleri gerekir.Burada yaklaşıklık yoluyla konuşmak fayda ver-

---

(1)Zuhr,s.286-287.

(2)Zuhr,s.287.

mez.Çünkü filozoflar,çıkarım yaptıkları iddiasındadırlar".[1]

Ali Tûsî'ye göre,filozoflar,feleklerin hareketlerinin amacını açıklarken söylediklerinde,Fahreddin Râzî'nin söylediği gibi,"gevşeklik" göstermişlerdir.

Ali Tûsî,bu konuyu,genel amacına uygun bir netice çıkararak, yani,filozofların sözlerinin "her zaman doğru" olmayacağını vurgulayarak bitirmektedir:"Filozofların hepsi,sonunda,feleklerin hareketlerinde kendisini kuşatan feleğe,veya İlk Mebde'e "benzeme"lerini ayrıntısıyla ve "künh"üyle açıklamaktan âciz olduklarını itirâf etmişlerdir.Halbuki filozoflar,bu âcizliklerini,sonda değil,başta itirâf etmeliydiler".[2]

III.3.Göksel nefslerin kâinatı bilmesi.

Ali Tûsî,filozofların,Şeriat ehlince kullanılmış olan "Levh-i Mahfûz","Melekler","Arş" gibi bazı kavramları,ve "peygamberlik" ve "velîlik" gibi bazı "olgu"ları açıkladıkları bu bahiste,önce filozofların açıklamalarını oldukça uzun bir şekilde verir,daha sonra filozofların bu konuda söylediklerine itirazlarını serdeder.

Felâsifenin görüşüne göre, feleksel nefsler ve akıllar, olacak olan,olmuş olan ve olmakta olan her şeyi bilirler,çünkü ezelî ebedî mevcutların hepsi, sûretleriyle bu nefslere nakşedilmiştir.Şeriattaki "Levh-i Mahfûz" bunlardan ibârettir.Yoksa, bundan kasıt, üzerinde şekiller bulunan yüzeysel bir cisim değildir.Çünkü boyutları

(1)Zuhr,s.287-288.

(2)Zuhr,s.288.

sonsuz olan bir cismin varlığı muhaldir. Yine, Şeriattaki "Melekler" bu rûhânilikten, akıllardan; "Kalem" İlk Akıl'dan; "Arş" Yedinci felekten; "Kürsü" Sekizinci felekten ibârettir.[1]

Filozoflar, gâipteki şeyleri bilmeyi bu benzetmeye dayandırırlar: İnsan nefs-i nâtıkası mücerretler âleminden bir töz olduğundan, kâinâtın sûretleri feleksel nefslerde olduğu gibi insan nefs-i nâtıkasına nakşedilmiştir. İnsan, duyumlardan kaynaklanan "şehvet"le ilgili şeylerden uzak kaldığı zaman, insan nefs-i nâtıkası bu tözlerle birleşir ve bu tözlerdeki muntabı' sûretler insan nefs-i nâtıkasına muntabı' olur. Filozoflar, peygamber ve velîlerin gâipten haber vermelerini, peygamber ve velîlerin nefs-i nâtıkalarının göksel nefslerle birleşmeleriyle açıklarlar. Bazı nefsler doğuştan, veya "mücâhede" ile kazanılmış yetilere sahip olabilirler. Böylece bu kimselerin nefsleri Tecerrüt âlemine tam bir yönelimle yönelir ve Yüksek Mebde'lere ulaşırlar. Tıpkı bazı şekillere karşı tutulan ayna gibi, ki, bu şekiller aynada, aynanın parlatılma derecesine göre görünürler.[2] Tecerrüt âlemiyle ilişkisinden başka, peygamberler için, kendilerini peygamber olmayanlardan ayıran iki özellik daha vardır: 1. Peygamberler, ögesel cisimlere doğa-dışı tasarruf etmeye kâdirdirler. 2. Peygamberlerin Mütehayyile yetilerinin, orada mücerret akılların "temsîl" ve "hayâl"lerinin temessül etmesiyle, oradakilerle düzgün ve işitilecek şekilde konuşabilmeleri mümkündür. Mütehayyile yetisi, "ma'kûl"e duyusal sûret giydirdikten sonra, onu Hayâlden gelen duyusal sûretinde His-s-i Müştereke gönderir. Bazı nefsler kendilerini bedensel meşgalelerden tecrîd ettikleri için "Kutsal Âlem"le birleşir ve bağla-

---

(1) Zuhr, s. 289.

(2) Zuhr, s. 292.

nırsa,bu nefsler için en aşağı derecede bir yönelimle uyanıklık halinde bile ma'kûlleri müşâhede imkânı doğar.

Neticede,filozoflara göre kendisinde şu üç yetiyi bulunduran kimse peygamberdir:1.Nazarî aklî yeti.Bu yeti insanlar arasında farklı farklıdır.Temizlik ve arılıkları yüzünden peygamberlerin nefsleri,az bir zamanda bütün varlıkları veya varlıkların çoğunu düşünen kutsal nefstir.2.Amelî yeti.İnsanların bedeni veya bedenleri yönetme yetisidir.Kimi nefsler,kendi bedenlerini yönetmekle kalmaz,başkalarının da bedenlerini ve birçok cismi yönetir. Gerçekten yönetici yetilere sahip peygamberlerin nefsleri cisimlere hükmeder ve cisimler üzerinde tasarrufta bulunur.3.Mütehayyile yetisi.Bu yeti,gerçekliği "ayırma" ve "birleştirme" ile Hiss-i Müşterek yoluyla Hayal'de bulunan duyusal sûretlerde tasarruf etme olan yetidir.Meselâ,iki başlı insan,veya başsız insan tasavvur etmek gibi.Bu tasarruf ma'kûl sûretlerde de olur:Ma'kûllere duyusal sûretler giydirerek Hiss-i Müşterek'e göndermek gibi.Bu durumda nefs ma'kûl sûreti duyusal sûretinde idrâk eder ve bu şekliyle "hâriç"ten geldiğini zanneder.Peygamber dışındakiler uyudukları zaman ma'kûllere yönelimleri artar,oysa peygamberler duyular âleminden uzak durdukları ve kutsal âleme şiddetle yöneldikleri için,peygamber olmayanlara çok az görünen bir çok şey peygamberlere uyanıklıkları durumunda da görünür.Filozoflar nefs hakkında şöyle derler:Feleklerin hareketleri irâdîdir.Her hareket için zorunlu olarak bir "cüz'î irâde" vardır.Bir şeyi irâde etmek,o şeyi tasavvur etmeksizin mümkün değildir.O halde feleksel nefsler kendilerinden sâdır olan hareketlerin hepsini bilmektedirler.Eğer bu hareketleri biliyorlarsa,bu hareketlerin neticelerini de,yani bu hareketlerin <u>lâzımı</u> olan hâdis vaz'ları ve bu vaz'ların

lâzımı olan nisbetleri de bilirler.Çünkü sebebiyle tam bilgi,neticeyi bilmeyi gerektirir.Bizim,sebepleri bilmemiz,neticelerin tümünü bilmemizi gerektirmez,çünkü biz bütün sebepleri bilemeyiz. Bizim nefslerimizin, bedenin yönetilmesiyle,ve bedenle meşguliyetinden dolayı "sebeplerle tam bilme"yi engelleyen duyumlara bağlı olması yüzünden bildiklerimizi tam bir bilgi ile bilemeyiz.Bu yüzden,bizim için,bir şeyin bütün sebeplerinin bilgisi bulunsa,bizde elbette o şeyin olacağının bilgisi bulunurdu.Nasıl ki güneş doğsa,güneşe karşı ıslak bir elbise bulunsa,ve güneşin ışığını engelleyen bir şey bulunmasa,biz biliriz ki,güneş o elbiseyi elbette kurutacaktır.Öyleyse felek,âlemde olan bütün hâdisleri bilir.Çünkü bu hâdislerin hepsi,bu vaz'lar ve nisbetler vâsıtasıyla bu hareketlerin neticeleridir,ve bu hareketlere dayanmaktadır.O halde felek,olanların tümünü bilmektedir ve yerde ve göklerde zerre kadar bir şey feleğin bilgisinin dışında kalmaz.(1)

Ali Tûsî,filozofların görüşlerini özetle bu şekilde aktardıktan sonra filozoflara şöyle itirazda bulunur:1."Biz,feleklerin hareketlerinin,feleklerin nefslerinin irâdesiyle olması anlamına olmak üzere irâdî olduğunu kabul etmiyoruz.Bu hareketlerin irâdî olduğu doğrudur,ama,Yüce Tanrı'nın irâdesiyle olmaları anlamına olmak üzere irâdîdir".2.Her cüz'î hareketin bir irâdeye ve cüz'îleri tasavvur etmeye bağlı olduğunu kabul etmeyiz.3.Filozofların,"Sebebi tam bilme neticeyi bilmeyi gerektirir" sözündeki "sebebi tam bilme"den kasıtları,eğer,"sebebi künhüyle tasavvur" ise bu kabul edilmez,çünkü bu,dar anlamıyla sebep neticenin açıkça lâzımı olsaydı olabilirdi,oysa sebebine nisbetle her netice böyle değildir.(2)

---

(1)Zuhr,s.290-297.

(2)Zuhr,s.297;krş.Zuhr,VII.bahis.

Peygamberlik hakkında, Ali Tûsî'ye göre, filozofların söyledikleri doğru değildir. Ona göre, filozoflar, peygamberliği kabul etmelerine, peygamberlerin peygamber olmayanlardan kendileriyle ayrıldığı "temyîz"lerinin bulunması gerektiğini kabul etmelerine rağmen, filozofların sözünü ettikleri "üç özellik" ile belirlemelerinin bulunduğu hakkında söyledikleri eksiktir: 1. Filozoflara göre nefsler "benzer"dirler (mütemasil). Öyleyse bir nefs için câiz olan diğeri için de câiz olmalıdır. Bazı konulara "vâkıf" olmak, peygamberle peygamber olmayan arasında "müşterek"tir, öyleyse peygamberin ayırıcı özelliği olmaz. 2. Doğa-dışı tasarruf. Bu, peygamber olmayan kimselerde de gözlenebilir. Sihir, Tılsım, Yıldızları çağırmak, Hâssaları bilmek, Azîmet, buna örnektir. O halde ögesel cisimlerde âdet-dışı tasarrufta bulunmak sadece peygambere has bir özellik olmaz. 3. Filozofların söylediklerine göre, insanlığın en şerefli hallerinden biri olan peygamberlik, en düşük mertebeye inmekte ve peygamberin söyledikleri delilerin ve hasta kimselerin sözleri gibi mahz hayal ve salt vehimlere indirgenmektedir.(1)

Filozoflara bu şekilde itiraz ettikten sonra, Ali Tûsî, peygamberlik konusunda kendi düşüncelerini ortaya koyar: "Her şey Yüce Tanrı'nın irâdesiyle ve aracısız yaratmasıyladır. Tanrı da yalancı peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin lehinde delil olabilecek bir şey yaratmaz. Kim ki peygamberlik iddiasında bulunur, ve âdet-dışı zuhûrat gösterir, bilinir ki o kimse peygamberdir. Bu iki özellik peygamber için hakîkî özelliktir, ve, bu açıklamada bir güçlük yoktur. Güçlük filozofların açıklamasındadır. Çünkü, hem nefslerin benzerliğini ileri süren, hem de iki benzerin

---

(1) Zuhr, s. 299-302.

kendilerine gerekenlerde ve kendileri hakkında imkânsız olanlarda ileri süren felâsife için, iki özellik hakkında kendilerine karşı ileri sürülenlerden kurtuluş yoktur". [1]

(1) Zuhr, s. 301.

IV. Ruhla (nefs) ilgili meseleler.

IV.1. İnsânî nefsin mücerret olup olmadığı.

Ali Tûsî'nin bu bahsi ortaya koymasının asıl sebebi, onun kendi ifâdesine göre, filozofların insan nefs-i nâtıkasının mücerret olduğu hakkındaki çıkarımlarını eleştirmektir. Filozoflar bu çıkarımlarından bazısında 1. Nefsin beden olmadığını, bedenin parçası da olmadığını, mizâç da olmadığını, bazısında 2. Nefsin mutlak olarak cisim ve cismânî olmadığını göstermek isterler.(1) Filozoflar, felekler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar için nefs kabul etmişler ve bitkiler, hayvanlar ve insanların nefslerine "Yersel Nefs" adını vermişlerdir.(2)

Ali Tûsî'ye göre, nefs tanımları içinde doğruya en yakını, İbn Sînâ'nın Şifâ'sında verdiği tanımdır: "İrâdeyi yok edici bir vetîre üzere olmayan fiillerin sudûru için mebde' olan her şeyi biz nefs diye adlandırıyoruz". Bu tanımdan anlaşıldığı üzere nefs, göksel ve yersel nefsler arasında müşterek genel bir kavramdır.(3)

Filozoflar, nefsin fiillerinde nefsin âleti olarak kuvveler (yeti) kabul etmişlerdir. Ali Tûsî'nin anlatımına göre filozoflar, eserlerinin keyfiyet ve halleri ikisinde farklı olsa da, hayvan ve bitkilerin zâtlarında iştirâk ettikleri sekiz yeti kabul etmişlerdir. Bunlardan bir kısmı şahsın bekâsı, bir kısmı da türün bekâsı için gerekli olan yetilerdir.

---

(1) Zuhr, s. 324-325.
(2) Zuhr, s. 314.
(3) Zuhr, s. 317.

Şahsın bekâsı için olan yetiler:1.Çekici yeti (Câzibe),besinleri çekme gücüdür.2.Tutucu yeti,besini damarlarda tutan yetidir.3.Hazım yetisi,çekici yetinin çektiği ve tutucu yetinin tuttuğu besinleri kıvâma erdirme yetisidir.4.Uzaklaştırma yetisi,her hazım mertebesinde vücûdun dışarıya atması gereken artıkları atma yetisi.5.Beslenme yetisi,besinleri hazımdan sonra organlara ileten yeti.6.Büyüme yetisi,organın parçalarıyla besinleri,organların "üç boyutta" gelişmesi için karıştıran yeti.Türün bekâsı için olan yetiler:7.Doğurucu yeti,tohum bir görüşe göre türünden, bir başka görüşe göre cinsinden başka bir şahıs olur.Birinci görüşe göre, meni, cüzleri farklı mizâçları aynı olandır,ikinci görüşe göre, cüzleri benzer isti'dâtları farklı olandır.8.Sûret verici yeti.Rahimde bulunan bir yetidir.Hakikatte farklı olan bu cüzlere veya isti'dâtlara,kendisinden doğacak olanın bilfiil kendi benzeri olması için doğacak olana sûretler,yetiler,şekiller vs.verir.Bu yetiler "tabiî yeti" diye adlandırılır.Çünkü birçok şey hakkında "tabiat","kendisinden,irâdî olmayarak eser çıkan" hakkında kullanılır.Bu yetilerde bitki ile iştirâk halinde olan hayvanın kendine has başka yetileri vardır.Hayvanı bitkiden ayıran idrâk ve irâdî harekettir.İdrâkin kaynağı müdrike yetisidir.Bunlar idrâk etmeye has olan yetilerdir.Beş tanesi zâhirî,beş tanesi bâtınî olmak üzere on tanedir.Zâhirî olanlar beş duyum denenlerdir.Batınîler: 1.Hiss-i Müşterek.Dış duyumlarla algılanan duyusalların sûretlerinin bulunduğu yerdir.2.Hayâl.Hiss-i müşterekten duyusal sûretler kaybolduğu zaman bu sûretlerin izlerini koruyan yetidir.Bu yeti hiss-i müşterekin deposu gibidir.3.Vehim.Duyusallarda olan cüz'î akılsal (maânî) sûretlerin bulunduğu yerdir.4.Hâfıza.Vehmin idrâk ettiği sûretleri koruma yetisidir.Bu yeti, hayâlin,hiss-i müşterek için depo olduğu gibi,vehim için depo mesâbesindedir.

5.Mutasarrıfa.Zâhirî duyumlarla alınan duyusal sûretlerde ve cüz'î sûretlerde tasarrufta bulunan yetidir.Hattâ arı ma'kûl sûretlerde'de tasarrufta bulunur.Ma'kûl sûretlerin bir kısmını bir kısmıyla birleştirir(terkîp) ve ayırır(tahlîl).Bu yeti,uykuda ve uyanıklık halinde faâliyetten kesilmez.Bu yetiyi kullanan akıl olursa bu yeti "Müfekkire",vehim olursa "Mütehayyile" diye adlandırılır.(1)

Ali Tûsî,filozofların bu anlatımlarını aktardıktan sonra, filozofların bu söylediklerinin,onların ana ilkelerinden olan ve sudûr bahsinde kendisinden sıkça söz edilmiş bulunan "Birden ancak bir çıkar" kâidesi,ve yine filozofların ana kavramlarından olan "Faâl Akıl" karşısındaki durumlarına bakarak filozoflara itiraz eder:"Filozoflar bu yetilerin etkilerinin (âsâr) ve fiillerinin sayıca çok olduğunu kabul etmişlerdir,oysa bu,onların "Birden bir çıkar" ilkesine uymamaktadır.Çünkü bütün bakımlardan bir olanda nebâtî ve hayvânî sûret ve diğer yetiler bulunmaktadır.Yine,filozoflar,bu âlemdeki her hâdisin mebdeinin ve fâilinin Fa'âl Akıl olduğunu söylerler,buna rağmen İlk Ma'lûl'den "üç şey"in çıkmasını câiz görürler".(2)

Ali Tûsî,filozoflara yaptığı bu itirazından sonra, onların, nefsin mücerret olduğu hakkındaki delillerini inceler.Burada,"tecrîd"den kasıt,"mütehayyiz olmamak ve bir mekâna hulûl etmiş olmamak"tır.(3)Filozofların,bu konuda iki grup delili vardır.Birinci grup deliller nefsin,beden,bedenin parçası,ve mizâç olmadığı hakkındadır.Birinci grubun birinci delili:Bu delilde iki "örnek"

---

(1)Zuhr,s.317-322.
(2)Zuhr,s.323-324.
(3)Zuhr,s.314;"Hulul" için bkz.Zuhr,s.332,not.1.

vardır:1.Nefs uyku ve şarhoşluk halinde bile kendi zâtından gaflet etmez.Meselâ,uyumakta olan birine özel adıyla seslenildiği zaman veya acı veren bir şey yaklaştırıldığı zaman o kimse uyanır.Eğer nefs bedensel olsaydı,kendisine seslenildiği zaman algılamaması gerekirdi.O halde nefs bedenden ve bedenin parçalarından bütünüyle bağımsızdır.2.Yine akıl ve mizaç bakımından sağlam olan bir kimse düşünelim.Bu kimse bedenin parçalarını görmeyince ve bu parçalara dokunmayacak şekilde,sıcak olmayan,soğuk da olmayan bir havada asılı olsun.Bu durumda bu kimse,bedenin "dış"ından habersiz olur.Çünkü "dış",görme veya dokunma ile algılanır.Oysa burada bunlar yok farzedilmişti.Bu kimse "iç"inden de habersiz olur.Çünkü "iç" ancak teşrih ile bilinebilir.Oysa bu,doğuşunda sözkonusu değildir.Halbuki,bu iki şarta rağmen bu kişi zâtından habersiz olmaz.O halde nefsin bedenin aynı olmadığı,ondan bir parça da olmadığı,duyumlarından ve yetilerinden bir şey de olmadığı sâbit olmuştur.(1)

Ali Tûsî,filozofların "uçan adam" örneğine ve bu birinci delile şöyle itiraz eder:"Bu söyleneni,nefsin ve algılayanın beden ve mizaç olduğunu,-meselâ Galenos bunlardandır-,kabul eden bir kimse,bu "asılı" adamın zâtını idrâk ettiğini nasıl kabul eder?Çünkü bu durumda beden ve mizaç sözkonusu değildir.Yine, sarhoşluk ve uyku halinde nefsin bilgi sahibi bulunduğu hakkında söylenen,bir şey ifâde etmez.Nefs için bilginin,seslenme ile ve acı veren şeyin etkisi ile,bu etkinin kendisine ulaşmasıyla aynı zamanda hâsıl olması mümkündür.Kaldı ki bu,sadece insana has değildir,bazı hayvanlar hakkında da vârittir".(2)

---

(1)Zuhr,s.325.

(2)Zuhr,s.326.

Filozofların, nefsin beden olması durumunda, bedenin zayıflamasıyla zayıflayacağına, oysa durumun bunun aksi olduğuna dayalı delilini Ali Tûsî, nefsin, fâilin kendisiyle kâim olduğu cismin i'tidâlinden bir sınır ve fiilin kemâlinde bir şart olabileceğini ve bu sınıra eklenen veya ondan çıkarılan bir şeyin bu sınırı değiştirmeyeceğini söyleyerek reddeder.(1)

Filozofların üçüncü delili: "Eğer nefs beden olsaydı, veya bedene hulûl etmiş olsaydı, yıllar önce mevcut olan şahıs, şu anda mevcut olan şahıs olmazdı. Oysa bu netice geçersizdir. Eğer "bedenin bazı aslî parçalarının şahıs devam ettiği sürece bakî kalması mümkündür, o halde bu parçalar nefstir veya nefse mahaldir" denirse, biz, "Bedenin bütün parçaları mâhiyetçe benzerdir, bu parçalardan her biri hakkında câiz olan diğeri hakkında da câizdir. O halde diğer bazısına değil de belli bazısına değişme ârız olursa, bu, tercih ettiricisiz tercihtir" deriz".(2) Ali Tûsî'nin buna cevabı şudur: Eğer mâhiyet benzer ise, parçalardan biri hakkında câiz olan şeyin, başka biri hakkında câiz olması gerekir. Ama onlardan biri hakkında vâkî olanın diğeri hakkında vâkî olması gerekmez. "Tercih ettiricisiz tercih"i kabul etmiyoruz, çünkü bu tercih Muhtâr'ın tercih etmesi ile, -ki bu doğrudur-, veya diğer mümkünlerde olduğu gibi başka bir sebeple olabilir".(3)

Filozofların, ikinci grup, yani nefsin cisim ve cismânî olmadığı hakkındaki delillerine gelince: Bu grup, tekrar iki gruba ayrılmaktadır.

---

(1) Zuhr, s. 326-327.
(2) Zuhr, s. 328.
(3) Zuhr, s. 328.

Birinci grup deliller:1.Bu grubun birinci delilinde filozoflar,nefsin,cisim için veya cismânî için sübûtu imkânsız olan ârızları ve halleri bulunduğunu,eğer böyle ise,nefsin,cisim veya cismânî olmaması gerektiğini söyledikten sonra,"Büyük Önerme"nin, yani, nefsin cisim ve cismânî olmamasının açık olduğunu,burada asıl açıklanması gerekenin "Küçük Önerme" olduğunu söyleyerek,sekiz madde halinde küçük önermeyi,yani nefs için,cisim veya cismânî olan için sübûtu imkânsız olan ârızlar bulunduğunu açıklarlar: 1.Nefs,vaz' bakımından mütebâyin kısımlara bölünemeyen şeylerin hulûl ettiği yerdir.Bölünemeyenin cisim olana veya cismânî olana hulûlü imkânsızdır.2.Nefsin arazı mücerret olur.Cisim ve cismânî olanın mücerret olması imkânsızdır.3.Nefsin sonsuz fiillere gücü yeter.Sonsuz sayı ve şekilleri düşünmek gibi.Oysa cisim olan ve cismânî olanın sonsuz fiillere gücü yetmez.4.Nefs,zâtını,idrâk etmesini ve idrâk etmekte kullandığı âletlerini idrâk eder.5.Zihne, fiillerini tekrar etmek yüzünden yorgunluk ve zayıflık gelmez,tersine sürekli düşünme onu güçlendirir.Oysa cismânî olanlar,fiillerini tekrar etmekten yorulurlar ve zayıflarlar.6.Nefs,kuvvetli şeyleri algıladıktan sonra zayıf şeyleri de algılayabilir.Oysa cismânî yetiler böyle değildir.7.Nefse,birbirini yok etmeden birçok sûret gelebilir.Oysa cisim ve cismânî olan böyle değildir. Meselâ duvar üstüne çizilmiş bir at resmi silinmeden,yerine başka bir resim yapmak mümkün değildir.8.Nefse aynı zamanda iki zıt mâhiyet düşebilir.Oysa cisim ve cismânî olanda iki zıt olanın birleşmesi imkânsızdır.(1)

Ali Tûsî burada,birinci,ikinci ve sekizinci maddeye,bu maddelerin,bilginin,bilinenin sûretinin bilende hâsıl olması olduğuna

---

(1)Zuhr,s.329-337.

dayandığını, oysa bunun kabul edilemeyeceğini söyleyerek, üçüncü maddeye, düşünmenin fiil olmayıp infiâl (edilgi) olduğunu, bu yüzden kabul edilmeyeceğini, kaldı ki filozofların cisimlerde sonsuzluk kabul etmekte olduklarını söyleyerek itiraz eder. Çünkü filozoflar, 1. Yüksek Mebde'lerden kemâlleri kabul etmek için feleksel muntabı' nefslerin edilgilerinin ve 2. Ögesellerin heyûlâsının Mebde'-i Feyyâz'dan sûretleri ve arazları kabul etmek olan edilgilerinin sonsuz olduğunu kabul etmektedirler.[1] Ali Tûsî'nin diğer maddelere itirazları dikkate değer bir önemi hâiz değildir.

Filozofların, ikinci grubun birinci grubunun ikinci delili şudur: "İnsan batınî ve zahirî duyumlarla duyumladıkları üzerine "acı"-"tatlı", "soğuk"-"sıcak" vbg. hükümler verdiği gibi sırf ma'kûller üzerine de hükümler verir. Varlığı vâcip olanın tek olduğuna hükmetmesi gibi. O halde insanda bunu idrâk eden bir şey olmalıdır. Biz, zarûretle biliyoruz ki insanda bu tür idrâklerin tümünü hâsıl eden o kimsede bulunan cisim değildir, veya cismânî bir şey değildir. O halde bu şeyleri idrâk eden ve bazısını bazısına yüklem yapan, ne cisim ne de cismânî olmayan bir şeydir".[2] Ali Tûsî'nin bu delile itirazı, nefsin cisim veya cismânî olduğuna inanan bir kimsenin burada ileri sürülen zarûreti kabul etmeyeceği şeklindedir. Ona göre zâten burada tartışılan, cisim veya cismânî olmayan için bu idrâklerin husûl bulup bulmamasından başka bir şey değildir.[3]

Filozofların üçüncü delili: "Eğer nefs, cisim veya cismânî olsaydı, bir kimsenin aynı zamanda aynı bakımdan bir şeyi hem "bilen"

---

(1) Zuhr, s. 335.

(2) Zuhr, s. 338.

(3) Zuhr, s. 338.

hem de "bilmeyen" olması gerekirdi. Oysa bu zarûretle muhaldir. Çünkü nefsin cisimsel olması durumunda bölünme kabul edeceğinden dolayı bilginin nefsin bir parçasıyla var olması, bilgisizliğin de başka bir parçasıyla var olması câiz olur. Bu durumda da hem "bilen" hem "bilmeyen" olur".(1)

Ali Tûsî bu delile iki bakımla itiraz eder. 1. Eğer burada bilgisizlikle "basit bilgisizlik" kastediliyorsa bu kabul edilmez, çünkü bu sübûtî bir sıfat değildir, eğer "mürekkep bilgisizlik" kastediliyorsa, söylenen "bilginin bir parça ile kâim olması" kabul edilmez, çünkü bilgi nefsin bir parçasıyla kâim olurken, nefsin bir başka parçası bilgisizliğe engel olabilir. Bir kimsenin aynı zamanda aynı bakımdan iki çelişiğe inancı olmasının imkânsızlığı zarûrîdir. İster bu iki inanç tek mahalde olsun, isterse iki mahalde olsun. 2. Filozofların ileri sürmüş olduğu iddia, nefret ve arzu, haz ve acı gibi cismânî arazlarla nakz durumundadır. Nefret ve arzunun, haz ve acının mahalli cisimdir, ama buna rağmen bir kimsenin bir şeyi aynı zamanda hem arzulaması hem de o şeyden nefret etmesini câiz görmek gerekmez.(2)

Ali Tûsî, filozofların ikinci grup deliller dediği grupta aslında bir tek delil bulunmakta olduğunu söylemektedir. Bu delil şudur: Nefs, eğer, kalp, beyin vbg. bir cisme hulûl etmiş olsaydı iki şeyden biri gerekirdi: Ya nefs mahallini sürekli idrâk ederdi, veya, nefsin mahallini idrâk etmesi imkânsız olurdu. Bu durumda, ya asıl sûretin gerçekleşmesi nefsin mahallini idrâk etmesi için yeterlidir veya yeterli değildir. Birinci durumda nefs mahallini sürekli idrâk eder, ikinci durumda nefs mahallini asla idrâk edemez. Çünkü

---

(1) Zuhr, s. 338-339.

(2) Zuhr, s. 339-340.

nefste,nefsin mahallinin başka bir sûretinin hâsıl olması imkânsızdır.Aksi takdirde aynı mahalde iki benzer sûretin bir arada bulunması gerekir.Oysa iki benzerin bir mahalde bir arada bulunması muhaldir.Oysa nefs,bazı zamanlarda kalbi,beyni ve bu ikisinin dışındaki cisimleri idrâk eder,bazen de idrâk etmez.(1)

Ali Tûsî'nin bu delile itirazı,yine,temelde,onun,filozofların bilgi tanımını kabul etmemesine dayanmaktadır.Ona göre,bilgi filozofların söylediği şekilde,yani,sûretin hâsıl olması olsa bile, nefsin mahallini idrâk etmek için başka bir sûrete ihtiyacı olması kabul edilebilir ve burada filozofların ileri sürdüğü imkânsızlık gerekmez,çünkü Ali Tûsî'ye göre iki benzerin bir arada bulunmasının imkânsızlığı,o iki şeyin varlığının birliği durumunda,yani,bu varlıklardan her ikisi de zihinsel,veya her ikisi de hâricî varlık olursa sözkonusu olur.Birinin varlığı zihinsel,diğerinin varlığı hâricî olursa burada sözkonusu edilen imkânsızlık sözkonusu olmaz.(2)

Ali Tûsî,bu bahsi,filozofların söylediklerini,onların lehine yorumlamak isteyen "bazı kimseler"in yorumlarını eleştirmekle neticelendirir ve filozofların bu bahiste söylediklerinin <u>yakînî</u> olmadığını vurgular.Ona göre bu "bazı kimseler" filozofların söylediklerinin yakînî olduğunu,ama bu delillerde bir tür kapalılık bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.Öyleyse bu kapalılığı giderecek <u>sezgi</u> veya <u>tecrübe</u>ye ihtiyaç bulunmaktadır.Öyleyse bu delilleri reddetmek doğru değildir.Ali Tûsî,bu kimselerin filozofların lehine yaptıkları yorum hakkında şöyle demektedir:"Bu <u>bazı kimseler</u>in söylediklerini anlamak zor değildir.Çünkü delilini tamamlamakta güçlük çeken kimse şöyle der:"Delilin öncüllerinde birtakım güçlükler bulunsa

---

(1)<u>Zuhr</u>,s.340.

(2)<u>Zuhr</u>,s.341.

bile,bu,doğruyu bulmak isteyen kimseye gizli değildir".Bu söylenen bir şey ifâde etmez.Çünkü bu kabul edilirse tartışma yolu kapanır. Kaldı ki,bu deliller,bu kimselerin söylediği gibi <u>yakînî</u> olsaydı üzerinde uzlaşılır ve kapalılık giderilirdi.Oysa böyle değildir".(1)

IV.2.İnsanî nefsin kadîm mi hâdis mi olduğu.

İki aşamadan (makâm) oluşan bu bahiste insânî nefsin hudûsü ve kıdemi incelenir.Birinci aşamada insanî nefsin hudûsü,ikinci aşamada nefsin,bedenin yok olmasından sonra bâkî kalıp kalmadığı incelenir.

Din ve mezhep sahipleri arasında insânî nefsin hâdis olduğu konusunda bir ayrılık yoktur.Çünkü nefs "âlem"den bir varlıktır. Burada din ve mezhep sahipleri arasındaki ayrılık,insânî nefsin ne zaman yaratıldığı,bedeniyle aynı zamanda mı,yoksa bedeninden önce mi yaratıldığı konusundadır.(2)

Felâsife arasında insânî nefsin kadîm mi hâdis mi olduğu hakkında ihtilâf vardır.Platon ve taraftarları nefsin kadîm olduğu,Aristoteles ve taraftarları nefslerin bedenle birlikte yaratılmış olduğu,yani hâdis olduğu düşüncesindedirler.(3)

Nefsin,bedenin yok olmasıyla yok olmadığı hakkında din ve mezhep sahipleriyle felâsife arasında bir ayrılık yoktur.Din ve mezhep sahipleri "nas"lara dayanarak nefsin ebedî olarak bâkî olduğuna inanırlar.Felâsife de,nefsin,bedenin ölümünden sonra bâkî

(1)<u>Zuhr</u>,s.342.
(2)<u>Zuhr</u>,s.344.
(3)<u>Zuhr</u>,s.344-345.

kaldığına inanırlar.Nefsin,bedenin ölümünden sonra bâkî kalmadığına,sadece,nefsin beden olduğuna veya bedenin mizâcı olduğuna inananlar inanmaz.

Felâsifenin,nefsin bekâsına dair üç delili vardır:Birinci delil:Nefsin mücerret olduğu sâbit olmuştur.Nefsin,zâtında ve tözünde maddeye ihtiyacı yoktur.Beden,nefs için kemâllerini kazanabilmesi için sadece âlettir.Beden,bu kemâllerin elde edilmesinin şartıdır,yoksa bu kemâllerin bekâ şartı değildir.O halde bedenin fesat bulması nefsin fesat bulmasını gerektirmez.Yine,nefs ezelî ebedî Yüksek Mebde'lerin ma'lûlüdür.O halde nefs,bu Yüksek Mebde'lerin bâkî olmalarıyla kemâlleriyle birlikte bâkîdir.(1)

Ali Tûsî,filozofların bu deliline,"illet" tanımını dikkate alarak "fâilî illet"-"tam illet" ayırımını temele alarak şöyle itirazda bulunur:Bu Yüksek Mebde'ler nefslerin varlığı için ya tam illettir,veya fâilî illettir.Tam illet ise,illetin kadîm olması yüzünden nefsin kadîm olması gerekir,fâilî illet ise,illetin bâkî olmasından ma'lûlün,yani nefslerin bâkî olması gerekmez.(2)

Nefsin bâkî olduğu hakkında filozofların ikinci delili:Nefsin fenâ bulması mümkün olsaydı,ya 1.Bir mahalde birbirini nefyedenin bir arada bulunması,veya 2.Nefsin maddî olması gerekirdi. Nefs maddî olursa,ya maddesi için başka bir madde,bu madde için başka bir madde .. gerekirdi,veya kendisi için başka bir madde bulunmayan bir maddede sona erer,bu durumda da,fenâ bulması imkânsız olan mücerret bâkî töz olur.Nefs denen işte bu fenâ bulması imkân-

(1)Zuhr,s.348.

(2)Zuhr,s.349.

sız olandır.Nefsin fena bulması mümkün olsaydı nefs için "bilfiil bâkî olma" ve "bilkuvve fânî olma" bir arada bulunurdu. Oysa bu durumda her bilfiil bâkî olanın,hattâ Vâcibin bile bilkuvve olarak fânî olması gerekirdi.Oysa bu geçersizdir,çünkü,bekâ mahalli, aynıyla fenâ kuvvesinin mahalli olsaydı fenâ bulmayı kabul eden olurdu.Kabul edenin kabul edilen şeyle bir arada bulunması câizdir.Öyleyse bâkî olanın zâtının fenâsıyla bir arada bulunması gerekir.Oysa bunun geçersizliğinde şüphe yoktur.Böylece "bilfiil bâkî olma" ve "bilkuvve fânî olma"nın birbirini nefyeden iki şey olduğu ortaya çıkmış oldu.[1]

Ali Tûsî,filozoflara,onların "Biz,"nefs"ten,"fenâ bulması imkânsız olan mücerret bâkî töz"ü anlarız.Öyleyse tözün bekâsı,aynen nefsin bekâsıdır" sözüyle anlatılmak isteneni kabul etmediğini belirterek itiraz eder.Çünkü A.Tûsî'ye göre,farzedilen töz nefsin bir parçasıdır,oysa şeyin parçasının o şeyin kendisi olması imkânsızdır.[2] Sonra Ali Tûsî,filozofların,kabul edenin,kabul edilenle bir arada bulunmasını câiz görmelerini kabul etmez,çünkü bu,"fesât", "fenâ","geçersizlik" gibi şeylerde uygun olmaz.[3] Filozofların,"mahal"le dayandırdıkları sözü Ali Tûsî,şöyle diyerek reddeder:"Şeyin hâdis olması ile fenâ bulmasının imkânı arasında mahalle ihtiyacı olmak,veya mahalden müstağnî olmak bakımından fark yoktur.Nefsin hudûsünün imkânının mahalli beden olması yüzünden,fenâ bulmasının imkânının mahallinin beden olması ,yani madde olması câizdir".[4]

Nefsin bekâsı hakkında filozofların üçüncü delili:.Nefs fenâ

---

(1) Zuhr, s. 349-350.

(2) Zuhr, s. 350.

(3) Zuhr, s. 351.

(4) Zuhr, s. 352.

bulsaydı bu fenâ bulma,ya 1.Bedenin fesat bulmasıyla,ya 2.Kâdir'in kudreti ve irâdesiyle,veya 3.Nefse aykırı (nefyeden,münâf) bir şeyin gelivermesiyle olurdu."Fenâ bulmak" bir şey değildir ki gerçekleşmesi için kudret gereksin,yine tözler arasında aykırılık (münâfât) ancak bir maddeye hulûl itibarıyle düşünülebilir.Nefs maddî değildir ki,nefse,kendisine aykırı olan bir şeyin gelmesi düşünülebilsin.Lâzım,bölümleriyle imkânsız olursa,melzûm da imkânsız olur.O halde nefs bâkîdir.[1]

Ali Tûsî,burada,filozofların,nefsin fenâ bulmasını "üç"le sınırlamalarına delil isteyerek,yine "fenâ"nın "sırf yokluk ve mutlak nefy" olmadığını,dolayısıyla "eser" olduğunu ve neticede üzerine kudret terettüp edebileceğini,yani Kâdir'in kudretiyle olabileceğini söyleyerek filozofların ileri sürdüklerine itiraz eder.[2]

IV.3.Meâd meselesi.

Bu bahiste Ali Tûsî,daha önce de işaret edildiği üzere,kendisinden sıkça yararlandığı,-ve bir o kadar da eleştirdiği-,Fahreddin Râzî'nin "meâd" hakkındaki görüşlerini aktardıktan ve cismânî,rûhânî ve cismânî-rûhânî meâd'ın ne anlama alındığını ve Kelâmcıların meâd hakkındaki düşüncelerine temas ettikten sonra, bu bahsin gerektiği şekilde incelenebilmesi için konunun iki "aşama"da ele alınması gerektiğini belirtir.Fahreddin Râzî Erbâîn'inde şöyle demiştir:"Meâd hakkında mümkün olan görüşler beşi geçmez.Meâd,ya 1.Sadece cismânîdir,Kelâmcılardan çoğunun görüşü budur,veya 2.Sadece rûhânîdir,İlâhiyyûndan olan felsefecilerin görüşü budur,3.Hem cis-

---

(1)Zuhr,s.354.

(2)Zuhr,s.355;krş."imkan" anlayışı,burada s.48.

mânî hem rûhânîdir.Muhakkıkların görüşü budur.4.Meâd aslâ vâkî değildir.Doğa Filozofları ve Filozoflardan,Eskiler'in(Kudemâ) görüşü budur.5.Bu dört ihtimalden hiçbirini kabul etmeyenler.Bu düşünürlere göre bu konular,haklarında karar verilemeyecek olan şeylerdendir.Bu konularda tevakkuf gerekir.Tevakkuf Ehlinin görüşü budur.Nitekim Galenos şöyle demiştir:"Ben,nefsin,mizâçtan başka bir şey olup olmadığını açıkça bilemiyorum".(1)

Cismânî meâd,bir görüşe göre "Önceki bedenin bütünüyle yok olmasından sonra varlığa dönmesidir",bir görüşe göre,"Yokluktan sonra ilk bedenin benzerinin varlığa dönmesidir",bir görüşe göre de "İlk bedenin parçalarının birbirinden ayrıldıktan sonra tekrar bir araya gelmesidir".Rûhânî meâdı kabul edenlere göre rûhânî maâd "Nefsin bedenden ayrıldıktan sonra "tecerrüd âlemi"ne dönmesi ve ulvî rûhânîlerle birleşmesidir".Hem cismânî hem rûhânî meâd kabul edenlere göre meâd "Nefsin bedenden ayrıldıktan sonra tekrar bedenle ilişkisi olmasına dönüştür".Kelâmcıların çoğu,sadece cismânî meâdı kabul eder,-Ali Tûsî'nin bu konuda,yani ruhun cismânî olduğu konusunda bu gruptan olduğuna dâir Zuhr'unda sadece bir tek işâret bulunmaktadır(2)-,çünkü onlara göre nefs,suyun ağaçta,ateşin kömürde bulunması gibi ("sereyân") bedende bulunan latîf nûrânî bir cisimdir.(3)

Ali Tûsî,bu konunun iki aşamada incelenmesi gerektiğini söylemişti:1.Ma'dûmun iâdesinin durumu.2.Cismânî meâd.

---

(1)Zuhr,s.356.

(2)Zuhr,s.298.

(3)Zuhr,s.356-357.

1.Ma'dûmun iâdesi.

Din ve mezhep sahiplerinin çoğunluğu,özellikle "mümkün ma'-dûm"un bir "şey" olduğunu ileri süren Mu'tezile,ma'dûmun iâdesini câiz görür.Felâsife,Mu'tezile'den bazı kimseler[1],Kerrâmiye ma'-dûmun iâdesini câiz görmez.İbn Sînâ şöyle demiştir:"Selim fıtratına mürâcaat eden ve nefsin sapmasından ve yobazlıktan kurtulan kimsenin sarîh aklı ma'dûmun iâdesinin imkânsız olduğuna şehâdet eder".[2]

Ali Tûsî'ye göre ma'dûmun iâdesini mümkün görmeyenler bu düşüncelerini şöyle delillendirirler:

1."Şeyle kendisi arasına yokluk girmesi muhaldir.Ma'dûmun iâdesi ise bunu gerektirir.O halde ma'dûmun iâdesi muhaldir.Çünkü iâdenin gerçekleşebilmesi için ilk varlıkla ikinci varlık arasına yokluk girmesi gerekir.İâde halinde ikinci varlık ilk varlığın ya aynıdır,veya gayrıdır.Gayrı olursa,ikinci mevcut olan ilk mevcut olanın aynı değildir.Çünkü bir tek şey iki mütegâyir varlıkla mevcut olamaz.O halde ma'dûmun iâdesi gerçekleşmez.Aynı olursa iâde zaten sözkonusu değildir".

Ali Tûsî'nin,filozofların bu sözüne karşı söylediği,""Yokluk" şeyle kendisi arasına girmemiştir,tersine şeyin yokluğu zamanı,o şeyin iki var olması zamanı arasına girmiştir" sözü,Ali Tûsî'nin tavrıyla söylersek "bir şey demek değildir",çünkü şey yok ise,zamanın hâdis varlığın "üzerinde" olduğunu,müstakil olarak zamanın varlığını kabul etmeyen Ali Tûsî'nin bu cümlesi temelsiz bir cümledir.Yine onun,"Bir şeyin kendisine mütegâyir iki fertle mevcut olması niçin câiz olmasın?Buna bir şeyin,bir vakit itibârıyla olmamakla birlikte,iki vakit hasebiyle farklı iki beyazla beyaz

(1)Mu'tezile'den olan bazı kimselerin birbirlerini çelmesi hakkında bkz.Zuhr,s.358 dip notu.

(2)Zuhr,s.357-358.

olması" cümlesi de böyledir.Çünkü "iki beyaz" dendiği zaman "dört beyaz"dan,"dört beyaz" dendiğinde "sekiz beyaz"dan..bahsedilmelidir.Oysa bu anlamsızdır.(1)

2."Ma'dûmun iâdesi,ancak,mevcut yokluktan sonra,şeyin önceki mevcut olmasının aynıyla mevcut olmasıyla gerçekleşir.Önceki vaktin iâdesi de bunun zarûrî kıldığı bir şeydir.Yoksa iâde olduğu söylenen varlık öncekiyle aynı varlık olmaz.Çünkü "bir zamanda" mevcut olan,"başka bir zamanda" mevcut olanın gayrıdır."Başka bir zamanda" mevcut olan baştan yaratılmış olur.Bu ise meâd olmaz".

Ali Tûsî,burada,filozofların ileri sürmüş olduğu "vaktin iâdesi"nin zarûrî olduğunu kabul etmez.Çünkü ona göre "vakit",varlığın belirlenme (teşahhus) şartlarından değildir.(2)

3."Ma'dûmun iâdesi iki şey arasında temâyüz yokluğu gerektirir. Temâyüz olmaksızın ise ikilik olmaz.Çünkü ma'dûmun iâdesi câiz olursa Yüce Tanrı'nın,bütün arazlarında ve zâtında o şeyin benzerini yaratması câiz olur.Bu durumda câiz iki şeyin vukûunu farzedebiliriz.Bu durumda ise meâd ("yeniden yaratılmış olan") ile farzedilen benzeri arasında bu ikisinin zâtta ve bütün arazlarda iştirâkinden dolayı temâyüz bulunmaz".

Ali Tûsî,burada,filozofların meâd için sözkonusu etmiş oldukları imkânsızlık bakımlarını bütün "mümkünler"e teşmil ederek,filozofların söylediklerinin kabul edilmesi durumunda bir şahsın varlığının imkânsız olacağını ileri sürer:"Müşahhas arazlarda benzerini yaratmayı câiz görmeyi kabul etmiyoruz.Eğer bu kabul edilirse "mümkünler"den olan bir şahsın varlığının ne "ilk" olarak ne de "meâd"

---

(1)Zuhr,s.358-359.

(2)Zuhr,s.360.

olarak esasen mümkün olmaması gerekirdi. Çünkü bu öncüllerin geçerliliği hepsi içindir, sadece "iâde"ye has değildir".(1)

4."Ma'dûmun iâdesi câiz olsaydı, ma'dûm hakkında iâdesinin câiz olduğu hakkındaki hüküm de doğru olurdu. Hangi hüküm olursa olsun, bu hükmün doğruluğu nefsu'l-emr'de bir nisbetin gerçekleşmesini gerektirir. Bu durumda ma'dûmun, yokluğu durumunda "iâdesinin câiz olması" ile sıfatlanması gerekir. Bu da ounun "mümteni'"-den temeyyüzünü gerektirir. Aksi takdirde bu, bu sıfatlanma ile mümteni'den "daha uygun"(evlâ) olmazdı. Fakat bu temeyyüz muhaldir. Çünkü "salt yokluk" ve "mahz nefy" için temeyyüz düşünülemez."

Ali Tûsi, filozofların burada söylediklerinin, "mümkün ma'dûmun bir şey olduğunu söyleyenlerin görüşüne göre doğru olmadığını, söyleyerek, filozofların sözlerini "mümkün ma'dûm"un "şey" olmadığını ileri sürenlere göre ele alır: "Mümkün ma'dûm"un bir "şey" olmadığını ileri sürene göre, iâdenin caiz görülmesi ve bunun gerektirmesi olan temeyyüz, akılda hâsıl olması hâlinde nefsu'l-emr'de hâsıl olan iki itibârî sıfattır, ve bu, zikredilen hükmün doğruluğunda yeterlidir."Mümteni'"ler üzerine olan doğru hükümler gibi. Eğer filozofların, "hükmün doğruluğu, nefsu'l-emr'de bir nisbetin gerçekleşmesinin gerektiğini ve buna dayanarak yokluklar arasında temeyyüz bulunması gerekir, öyleyse ma'dûmun iâdesi imkânsızdır" diyerek ma'dûmun iâdesini mümkün görmemeleri hakkındaki fikirleri doğru olsaydı, bir şeyin esâsen hudûs bulmasını câiz görmemek gerekirdi. Çünkü bu durumda şöyle denebilirdi: "Bir şeyin hudûs bulması câiz olsaydı o şeyin hudûs bulmasından önce, yokluğu durumunda o şeyin hudûs bulmasının câiz olduğu hükmü doğru olurdu. Onun hudûs bulması câizdir.

---

(1) Zuhr, s. 361.

Bu da nefsu'l-emr'de nisbetin gerçekleşmesini gerektirir...".Öyleyse "hudûs bulmayı câiz görme"ye verilecek cevap "iâdeyi caiz görme"ye verilecek cevabın aynıdır.Yani,hudûs bulma câizse,ki filozoflar bunu câiz görürler,ma'dûmun iâdesi de câizdir.(1)

2.Cismânî meâd.

Ali Tûsî'ye göre,din ve mezhep sahipleri cismânî meâdı,te'vîl kabul etmeyen birçok kesin nassa dayanarak kabul eder,felâsife ise cismânî meâdı inkâr eder.Bu konuda felâsife şöyle der:"Beden için ölümden sonra hayat,cennet,cehennem,cismânî haz,cismânî acı gerçekte yoktur.Peygamberler ve bilginlerin bu kabîlden olan sözleri, sırf akılsal şeyleri idrâk etmekten âciz olan eksik akıllılara bunları anlaşılır kılmak ve onları En Büyük Saadet'e (al-Sa'âda al-'Uzmâ) ulaştırmak ve bu saâdeti onlara hakikatiyle idrâk ettirmek için,ma'kûl şeyleri duyusal şeylerle tasvîr ve temsîl etmektir.Bu saâdet de rûhânî hazlardır.Bu saâdetten mahrûm kalmak mutsuzluktur.(2)

Felâsife,nefslerin zâtlarıyla bâkî oldukları gibi,elde etmiş oldukları kemâlleriyle de bâkî olduklarını ve rûhânî hazların cismânî hazlardan daha güçlü olduğunu söyleyerek bunu "beş bakımla" şöyle açıklarlar:1.Duyusal hazların en güçlüsü,yeme,içme ve cinsel ilişkidir.Buna rağmen bir kimse satranç oyununda gâlip gelmeyi tahayyül ederek yeme içmeyi unutur.Gâlip gelme zevki diğerinden güçlü olmasaydı böyle olmazdı.2.Kişi,yeme içme ve cinsel arzu duysa da bunlar onun "haşmet"ine zarar verecekse gerektiğinde bu iki zevkten vazgeçebilir.3.Çoğu zaman kişi,kendi ihtiyâcı bulunsa da bu terci-

(1)Zuhr,s.361-362.
(2)Zuhr,s.363.

hinden dolayı kendisine yapılacak olan övgü yüzünden kendisine başkasını tercih edebilir.4.Bir kimse kötü ruhlu olmasına rağmen başkanlık elde etmek için malını dağıtır.Başkanlık zevki duyusal zevklerden daha güçlü olmasaydı böyle davranmaz,malını dağıtmazdı. 5.Çoğu zaman kişi kahramanlık yarışmasında ve savaşta,ölümünden sonra övüleceği duygusuyla kendisini duyusal zevklerden mahrum bırakacak ölüme atılır.Övülme zevki duyusal zevklerden daha güçlü olmasaydı bunu yapmazdı.Bu "beş bakım",mutlak olarak bâtınî zevklerin zâhirî zevklerden daha güçlü olduğuna delildir.(1)

Filozoflar bu açıklamalarından sonra akılsal zevklerin bâtınî ve zâhirî zevklerden iki bakımdan,daha güçlü ve daha şerefli olduğunu açıklarlar.1.Daha güçlüdür,çünkü,a.Akılla idrâk bir şeyin künhüne ulaştırır,duyum ise duyusal görünüşlere ulaştırır b.Aklın bâkî,duyumların fânî olması yüzünden aklın idrâkleri sonsuzdur,oysa duyumların idrâkleri sonludur.Sonsuz olan sonludan daha güçlüdür. c.Aklî idrâk için duyusal idrâkin aksine herhangi bir belirleme yoktur.Çünkü duyusal algıların her biri bir şeyle belirlenmiştir. Daha şerefli olmasına gelince:Aklın algıladıkları Yüce Tanrı ve zâtlarıyla mücerretlerdir.Oysa duyuların algıladıkları sadece cisimlerin sıfatlarıdır.Akıllı bir kimse birincinin daha şerefli olduğundan şüphe etmez.2.Meleklerin zevkleri sadece akılsaldır.Hayvanların zevkleri sadece duyusaldır.Şüphesiz meleklerin durumu hayvanların durumundan daha zevkli,daha neş'elidir.(2)

Ali Tûsî,filozofların "ma'dûmun iâdesi"ni,hakkındaki açıklamalarını verdikten,ve daha sonra filozofların,nefslerin "bilgi"ye

---

(1)Zuhr,s.364-365.

(2)Zuhr,s.365-367.

ve bilgi derecelerine bağlı derecelenmelerini hatırlattıktan sonra onların "cismânî meâd"ın imkânsızlığı hakkındaki, beş tanesi mutlak olarak imkânsızlığına, üç tanesi de keyfiyet üzere imkânsızlığına delil olmak üzere sekiz delilini zikreder. Ali Tûsî bu delilleri, kendi itirazlarını her delilin hemen arkasında olmak üzere verir. Önce cismânî meâdın mutlak olarak imkânsızlığı hakkındaki deliller:

1. "Eğer cismânî meâd mümkün olsaydı, ya feleklerde veya ögeler dünyasında olurdu. Feleklerde olsaydı, feleklerde "yırtılma" (inhırâk) gerekirdi, ögeler dünyasında olsaydı tenâsuh gerekirdi. Oysa ikisi de muhaldir". Ali Tûsî burada, imkânsızlığı ileri sürülen iki durumu da kabul etmez. Çünkü her ruh kendi bedenine gireceği için tenâsuh sözkonusu değildir, ve Ali Tûsî'ye göre feleklerin yırtılması mümkündür.

2. "Bir insan bir insanı yese, yenen kimsenin bazı parçaları yiyenin parçaları olsa, bu durumda ya bir parça iki kimse ile birlikte var olur, bu muhaldir, veya sadece biriyle var olur, bu durumda diğeri aynıyla var olmuş olmaz". Ali Tûsî buna şöyle itiraz eder: "İâdede düşünülen, o şahsı o şahıs yapan aslî parçalardır. Bu parçalar doğumundan ölümüne kadar bir şahıstan ayrılmaz. Bir parçanın, bu şekilde, iki kişinin parçası olabileceği kabul edilmez. Kaldı ki biz "aynıyla yaratma"da ısrar etmeyiz. Duyumla ayrılmayacak kadar benzerinin tekrar yaratılması câizdir. Bu durumda filozofların delili tam olmaz. Eğer "Bu durumda ödüllendirilen ve cezâlandırılan, itâat eden ve âsî olan kimse olmaz, başka iki şahıs olur" denirse, Ali Tûsî buna şöyle cevap verir: "İtâat eden de âsî olan da, cezâlandırılan da ödüllendirilen de sadece nefstir. Beden burada âlettir. Âletin değişmesi ise âlet sahibinin değişmesini gerektirmez".

3."Beden yeniden yaratılsaydı mutlu kişilerin bazısı kör,bazısı tek gözlü,..olurdu.Oysa bunu ne akıl kabul eder ne de Şeriat". Ali Tûsî bu söyleneni ayrıca incelemez ve "Bunun cevabı geçenlerden anlaşılmıştır" demekle yetinir.

4.Bedenler yeniden yaratılsaydı,bu yaratma ya bir garaz için olurdu,veya garazsız olurdu.Garazsız olması hikmete uygun olmaz.Garaz için olursa,bu garaz,ya Yüce Tanrı'ya âit olurdu,bu durumda Tanrı,bu garazla olgunlaşmış olurdu,bu muhaldir,veya yeniden yaratılana âit olurdu.Bu da,ya acı vermek için,veya zevk vermek için olurdu.Acı vermek için olması zarûretle ve ittifakla geçersizdir. Zevk vermek için olması garaz olmaya uygun değildir,çünkü cismânî zevk sadece acıyı veya acıdan doğacak neticeyi bertaraf etmekten ibârettir.Meâd durumunda önce acı vermek,sonra bu acıyı yok etmek gerekir.Oysa bu hiçbir aklın kabul etmeyeceği bir şeydir".Ali Tûsî filozofların buradaki sözlerindeki "garaz"a itiraz ederek Yüce Tanrı'nın fiillerinin garazla olmadığını ileri sürerek,acı vermenin , kulların özgür irâdeleriyle işlemiş oldukları fiillerin karşılığı olduğunu söyler,ve filozofların "zevk" tanımlarını kabul etmez.Zevk, filozofların iddia etmiş olduğu gibi "acının savılması" değildir. Tersine zevk,acı gibi vicdânın şâhit olduğu,mevcut olan bir niteliktir (keyfiyet).Zevkin var olması,mutlaka acının zâten var olmasını gerektirmez.

5."Meâd kabul edilirse "tevlîd" olmaksızın "tevellüd" gerekir, oysa bu muhaldir".Ali Tûsî'nin buna cevabı gayet kısadır:"Âdem (a.s.) örneğinde olduğu gibi,bu imkânsız değildir.Yine bu durum bazı hayvanlarda da gözlemlenmektedir".(1)

---

(1)Zuhr,s.370-373.

Cismânî meâdın keyfiyet üzere imkânsızlığı hakkında filozofların üç delili vardır.

1.Filozofların "Eğer cismânî meâd sâbit olsaydı feleklerin küresel olmaması gerekirdi.Çünkü siz itâatkâr olanlara sevaplarının Cennette verileceğini,Cennetin de gökte,yani göğün üstünde olduğunu söylüyorsunuz.Oysa lâzım geçersizdir,o halde melzûm da geçersizdir" iddialarına karşı Ali Tûsî,"Bir şeyin,bu şey ister küresel olsun,ister başka bir şekle sahip olsun,bir şeyin üstünde olması, ikincinin küresel olmasını engellemez" diyerek cevap verir, kaldı ki,Ali Tûsî'ye göre feleklerin küreselliği hakkında filozofların delili tam değildir.

2.Filozoflara göre,cismânî meâd sâbit olsaydı,"yanma"nın (ihtirâk) ebedî hayatla birlikte ebedî olması gerekirdi.Oysa filozoflar bunu "ma'kûl" bulmazlar.Yani,onlara göre,hem yanma sürekli olsun,hem de hayat devam etsin,bu ma'kûl değildir.Oysa aynı şey,Ali Tûsî'ye göre gayet ma'kûldür,çünkü uzun müddet ateşte bulunmak,hayatın sürmesine engel değildir.Ateş içinde yaşayan "Semender" adlı hayvan buna bir örnektir."Yanma hayatı yok eder" önermesi,Ali Tûsî'ye göre zarûrî bir önerme değildir.

3.Filozoflar üçüncü delillerinde şöyle derler:"Cismânî meâd sâbit olsaydı,cismânî kuvvetin etkisinin sonsuz olması gerekirdi. Çünkü sürekli ödül ve sürekli cezâ sürekli uyarılmayı gerektirir. Oysa lâzım geçersizdir,öyleyse melzûm da geçersizdir".Bunun cevabında Ali Tûsî,filozofların özellikle "oluş" teorilerini açıklarken söylemiş oldukları gibi,cismânî kuvvetlerin edilginliklerinin sonsuzluğunu -feleklerin hareketlerinde olduğu gibi- kabul ettik-

lerini belirterek onların burada sözkonusu etmiş oldukları sonsuzluğu kabul etmeleri gerektiğini söyler:"Felekler hakkında edilgi sonsuz ise cismânî kuvvetlerin fiillerinin sonsuzluğu da câizdir".[1]

(1)Zuhr, s. 373-374.

SONUÇ

Tehâfüt'ünün "Mukaddime"lerinde söylediği üzere Gazâlî'nin amacı, filozofların matematik ilimlerinin hepsinde, tabiat bilimlerinin bir kısmında sahip oldukları genel, zorunlu, doğru, yani apodeiktik önermelere İlâhiyatlarında sahip olmadıklarını göstermekten ibâret idi. Gazâlî'nin amacı budur, ve sadece budur. Bu "mütevâzı" görünen iddia, aslında çok önemli neticeler ihtivâ eden bir iddia idi, ve Önsözümüzde işâret edildiği üzere Gazâlî bu tezinde yalnız kalmadı.

Ali Tûsî'nin de ana tezi budur. Ona göre "salt akılla İlâhiyât konularına dalmak, kıyısı görünmeyen engin denize gemisiz açılmak gibidir". Ali Tûsî buradaki "tehlike"yi, salt akılla engin denizlere açıldıklarını kabul ettiği felâsifenin İlâhiyât konularında ileri sürmüş oldukları tezlerini inceleyerek göstermek istemektedir. Bunu yaparken de Ali Tûsî, filozofların tezlerinin "zorunlu" olmadığını aksini ispat etmeye çalışarak göstermek istemektedir. Aslında, burada, Ali Tûsî'nin de içinde bulunduğu grup olan kelâmcının "iş"i filozofa nazaran daha kolaydır, ve kelâmcı da bu avantajının farkındadır. Hattâ bu avantajını bazen, Ali Tûsî'nin yaptığı gibi, "feleklerin doğrusal hareketi"ni öne sürecek kadar aşırı biçimde kullandığı da olmaktadır.

Fakat Ali Tûsî, Zuhr'unun "Hâtime"sinde işâret ettiği üzere, filozofların bütün söylediklerini reddetmez, çünkü filozofların sözlerinde kesin doğru olanlar vardır, kesine yakîn bir zanla doğru olanlar vardır, bu şekilde olmayarak zannedilenler vardır, tereddütlü

olanlar vardır, ve nihâyet geçersiz olduğuna hükmedilenler vardır. Ali Tûsî'nin bu çalışmasında asıl konu ettiği işte bu geçersiz olduklarına hükmettiği iddialardır. Bunlar da iki kısımdır: 1. Filozofların "tekfîr" edilmesini gerektiren iddiaları, ve 2. "Tekfîr" gerektirmeyen iddiaları.

Ali Tûsî'nin eseri dikkatle incelendiğinde görüleceği üzere Ali Tûsî eleştirilerini bu "tekfîr" gerektiren konularda yoğunlaştırmıştır: Bütün meselelerin başı olarak tavsîf ettiği, filozofların "âlemin kıdemi"ne kâil olmaları gibi, filozofların Tanrı'dan "ihtiyâr"ı selbetmeleri, yine Tanrı'nın "cüz'îleri" bilmeyeceğini söylemeleri, cesetlerin haşrını inkâr etmeleri gibi.

Bununla birlikte, Ali Tûsî'nin Zuhr'daki tavrı genel olarak "savunmasal" ("apolojetik") tavır olarak sıfatlandırılabilir. Ancak Ali Tûsî Zuhr'unda sadece bu tavırla yetinmiş değildir. O, konunun gerektirdiği yerlerde kendi fikrini de açıkça söylemiş ve sadece savunma durumunda kalmamıştır: "Kıdem", "ebediyet", özellikle "illiyet", -"özellikle" diyoruz, çünkü "kesin bilgi"nin imkânına inanan biri, bu konuda, kelâmcılığının aleyhine olmak üzere mütereddit davranabilirdi-, "bilgi" gibi konularda yaptığı gibi.

Ali Tûsî, tek tek meseleleri ele alırken kendi konumunu hep göz önünde bulundurmayı başarabilmiş, kendisine çizmiş olduğu programda belirttiği üzere "insaf yolu"ndan sapmamış, ve bilerek ve seçerek karşısında bulunduğu felâsifeye "cevr" etmemiştir. Kanâatimizce bu, hakkında hiç bir şey bilmediğimiz, onun kendi eğitimiyle açıklanabilecek bir olgudur. Çünkü Ali Tûsî, Önsözümüzde "verimli devre"

diye adlandırdığımız XIII.-XIV.yüzyılların kültür "menba'"ının bulunduğu çevreye mensuptur, o, bu "kaynak"tan gelen bir düşünürdür.

Ali Tûsî, "akıl tanrısal meseleleri hakikatleriyle idrâk etmekte bağımsız değildir" derken aklın sınırlarını, "(Ay ve Güneş tutulmasının niteliği ve sebepleri vbg. bilimsel konularda) şeriatların nasları kesin değildir" derken de dinin sınırlarını tamamen ve çok net bir şekilde biliyordu ve bu bilgisinin de bilincindeydi. Bu yüzden Ali Tûsî, "zekâ insanın saâdete ulaşması için kaçınılmaz bir şeydir" diyerek aklı gerekli görürken, insanın saâdete ulaşması için vahye de "kulak verme"si gerektiğini söylemekte ve bu ana tezini eseri boyunca sürekli vurgulamaktadır.

Bibliyografya

Abdulkâhir el-Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar (al-Fark bayna'l-Fırak), çev. E. R. Fığlalı, Kalem Yay., İstanbul, 1979.

'Ahî Çlbvty, İlâveli Zübdetü't-Ta'rîfât, İstanbul, 1308.

Ahmet Cevdet Paşa, Âdâb-ı Sedâd, İstanbul, 1294.

Algazel (Gazâlî), Tahâfot al-falâsifat, neşr. Bouyges, Beyrouth, 1927.

Ali Tûsî, Tehâfüt al-Falâsifa, neşr. Rıza Saâda, 2. bs. Beyrut, 1983.

Aslan, A., Hâşiya ala't-Tahâfut Tahlili, Kültür Bak. Yay., İstanbul, 1987.

Baltacı, C., XV.-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri. Teşkilât-Tarih, İstanbul, 1976.

Bingöl, A., Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı, (Yayınlanmamış doktora tezi), yer yok, tarih yok.

Bingöl, A., Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi, (Yayınlanmamış doçentlik tezi), Erzurum, 1982.

Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litterature (GAL), I, II, Supplement, I, II, III, Leiden, Brill, 1943, 1949, 1937, 1938.

(Celâleddin Devvânî), Celâl, (Gelenbevî, Hâşiye ale'l-Celâl) içinde, İstanbul, 1316.

Cürcani, Şerhu'l-Mevâkıf, İstanbul, 1286.

Cürcani, Ta'rîfât, İstanbul, 1327; neşr. Flügel, Lipsiae, 1845.

Daiber, Hans, "New Manuscript Findings from India Libraries", in Manuscripts of the Middle East, ed. Jan Just Witkam, volI, Ter Lugt Press/Leiden, 1986.

De Boer, "'Anniyet" maddesi, İslâm Ansiklopedisi, IV. cilt, Milli Eğ. Bas. İstanbul, 1988.

———, "Feyz" maddesi, İslâm Ansiklopedisi, IV. cilt.

Fahreddin Râzî, Kelâma Giriş (el-Muhassal), çev. H. Atay, Ankara, 1978.

———, Kitâb al-'Arbaîn fî 'Usûl al-Dîn, Meclis-i Dâireti'l-Maârifi'l-Osmâniyye Matb., Dekken Haydarâbâd, 1353.

———, Şerhu'l-İşârât, İstanbul, 1290; (Kitâb Lubâb al-İşârât), neşr. M. Şehâbî, Tahran, 1339.

Gardet-Anawati, Introduction à la Théologie Musulmane, Paris, 1948.

Gazalı, Tehâfütü'l-Felâsife, çev. B. Karlığa, İstanbul, 1981.

Goichon, A.M., Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sînâ (Avicenne Desclée de Brouwer, Paris, 1938.

Gümüş, S., Seyyid Şerif Cürcânî, İstanbul, 1984.

Gündüz, İ., Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri, Sehâ Neşriyat, yer yok, tarih yok.

Halhalî, Hâşiye ale'l-Celâl, (Gelenbevî, Hâşiye ale'l-Celâl içinde), İstanbul, 1316.

Halil al-Cârr, Lârûs, al-Mu'cam al-Arabî al-Hadîs, Paris, 1973.

Hoca Sâdettin, Tâcü't-Tevârîh, V. cilt, yalınlaştıran İ. Parmaksızoğlu, Kültür Bak. Yay., İstanbul, 1979.

Hüseyin (Bosnalı), Bedâyiu'l-Vekâyi', Tıpkı basım, Moskova, 1961.

İbn Cülcül, Tabakât al-Atıbbâ' va'l-Hukamâ', neşr. F. Sayyid, 2. bs. Beyrut, 1985.

İbn Sînâ, Kitâb al-İşârât, neşr. M. Şehabı, Tahran, 1339. ; (Livre des Directives et Remarques), çev. A.M. Goichon, Paris, 1951.

İbn Sînâ, al-Ta'lîkât, neşr. A. Badavî, Kum, 1404.

İsmail Gelenbevî, Hâşiye ale'l-Celâl, İstanbul, 1316.

İzmirli, İ.H., Yeni İlm-i Kelâm, Haz. S. Hizmetli, Ankara, 1981.

Janet, P.-G. Séailles, Metâlib ve Mezâhib, çev. H. Yazır, İstanbul, 1978.

Katip Çelebi, Kaşf al-Zunûn, Haz. Ş. Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, MEB. Bas. I. c. İstanbul, 1971.

Kemal Paşazâde, Hâşiya ala't-Tahâfut, neşr. A. Aslan, Kritik edisyon, (Yayınlanmamış doktora tezi), Ankara, 1972.

Kemal Paşazâde, Ta'rîfât-ı Kemal Paşazâde, (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Kol. 1167.

Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli, haz. S. Ateş, Ankara, 1980.

Kutbeddin Râzî, Kitâb al-Muhâkemât, İstanbul, 1290.

Mecdî,Tercüme-i Şakâyık,İstanbul,1269.

Mehmed Akkirmânî,İklîlü't-Terâcim,Der Saâdet (İstanbul),1316.

Mehmed Süreyyâ,Sicill-i Osmânî,III.cilt,İstanbul,1311 basımından ofset basımla Gregg International Publishers Limited,Heppenheim/Bergstrasse West Germany,1971.

Mehmed Tâhir,Osmanlı Müellifleri,İstanbul 1333;sadeleştirenler:A.F. Yavuz-İ.Özen,Meral Yay.,İstanbul,1972.

Mercânî,Şerh ale'l-Celâl,(Gelenbevî,Hâşiye ale'l-Celâl) içinde,İstanbul,1316.

Mütemmimât-ı Ta'rîfât,İstanbul,1327.

Nasır el-Dîn el-Ṭûsî,Muhtasar fî ilm el-Tencîm ve Ma'rifet el-Takvîm (Risâle si fasl),çev.Ahmed-i Dâî,Bugünkü Türkçeye çev.T.N. Gencan ve M.Dizer.İstanbul,1984.

Nasîreddin Ṭûsî,Şerhu'l-İşârât,Dârü't-Tıbâati'l-Âmire,(İstanbul),1290.

Nişancızâde,Mir'âtü'l-Kâinat,Cüz-i sânî,Tatyos,1290.

Öner,N.,Klasik Mantık,5.bası,Ankara,19 .

Rıza Saâda,Muşkila al-Sırâʿ bayn al-Falsafa va al-Dîn,Beyrut,1981.

Ṣabbân,Hâşiya ala Şarh al-Mîvy alâ al-Sullam,Vâdî el-Nîl el-Mısrıyye Matb.,1292.

Sena,C.,Filozoflar Ansiklopedisi,II.c.İstanbul,1975.

Şehristânî,el-Milel ve'n-Nihal,çev.Nuh b.Mustafa,Âmire matb.,İstanbul,1297.

Şemseddin Sâmî,Kâmûs-u ʾAʿlâm,IV.cilt,İstanbul,1311 (1894).

Şeyhulislâm İbn Kemal Sempozyumu.Tebliğler Tartışmalar.(Tokat 26-29 Haziran 1985),Ankara,1986.

Taftâzânî,Şerhu'l-Akâid,haz.S.Uludağ,2.bs.İstanbul,1982.

Tahânevi,Keşşâf-ı Istılâhâti'l-Fünûn,Bibliotheca Indica,Old Series, Kalküta,1862'den ofset basım,Kahraman Yayınları,İstanbul,1984.

Tanyu,H.,Türklerde Taşla İlgili İnançlar,A.Ü.İlahiyat Fak.Yay.,Anakara,1968.

Taşköprülüzâde, eş-Şakâyiku'n-Nu'mâniye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniye, neşr. A.S. Furat, İstanbul, 1985.

Türker-Küyel, M., Aristoteles ve Fârâbî'de Varlık ve Düşünce Öğretileri, DTCF Yay., Ankara, 1969.

Türker, M., Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münâsebeti, DTCF Yay. TTK Bas., Ankara, 1956.

Uşı, Emâlî'(ye Şerh), çev. Seyyid Ahmed Âsım, İstanbul, 1304.

Uzunçarşılı, İ.H., Osmanlı Tarihi, II. c. 4. bs., Ankara, 1983.

Uzunçarşılı, İ.H., Osmanlı Devletinin İlmiyye Teşkilâtı, TTK bs. 2. bs. Ankara, 1965.

Yusuf İlyas Serkis, Mu'cam al-Maṭbûât al-ʿArabiyya, Serkis Matb. 1346/1927.

Zebîdî, İthâf al-Saâda, I., Kâhire, 1331.

T. C.
Yükseköğretim Kurulu
Dokümantasyon Merkezi