

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**İBN BÂCCE’NİN “RİSALE Fİ İTTİSÂLİ’L-AKLİ Bİ’L-İNSÂN”
ADLI ESERİNİN TAHKİK, TAHLİL VE TERCÜMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Hadis BİLGİN

Enstitü Anabilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

Tez Danışmanı: Dr. Öğretim Üyesi Abdulkadir COŞKUN

HAZİRAN 2019

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İBN BÂCCE’NİN “RİSALE Fİ İTTİSÂLİ’L-AKLİ Bİ’L-İNSÂN”
ADLI ESERİNİN TAHKİK, TAHLİL VE TERCÜMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Hadis Bilgin (157215006)

Enstitü Anabilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

Bu tez 26/06/2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

	Adı SOYADI	Kanaati			İmza
Jüri Başkanı <i>(Danışman)</i>	DR.ÖĞR. ÜYESİ ABDULKADİR COŞKUN	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	DR. ÖĞR. ÜYESİ KENAN TEKİN	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	DOÇ. DR. FERRUH ÖZPİLAVCI	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	

BEYAN
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS / DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: İbn Bâcce'nin Risale fî İttisâli'l-Akli Bi'l-İnsân Adlı Eserinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 87 sayfalık kısmına ilişkin aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 31 /05/ 2019 tarihinde aşağıda ismi yazılı araştırma görevlisi tarafından şahsıma iletilen Ithenticate intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı % 6 'tır.

Uygulanan filtrelemeler:

1. Kaynakça hariç,
2. Alıntılar dâhil,
3. 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç.

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

İmza

Adı SOYADI : Hadis Bilgin
Öğrenci Numarası : 157215006
Ana Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı : Felsefe ve Din Bilimleri Tezli Yüksek Lisans
Türü : () Proje (X) Yüksek Lisans Tezi () Doktora Tezi

Taramayı Yapan Arş. Gör.
(Adı Soyadı, İmzası, Tarih)

Danışman
(Adı Soyadı, İmzası, Tarih)
Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir COŞKUN

ÖNSÖZ

Endülüs düşünce tarihi ilimler alanında tefsir, hadis ilminden matematik ve geometri gibi birçok ilmî çalışmaların ortaya konmasına şahitlik etmiştir. Bu ilimler içerisinde felsefe, zaman zaman idarecilerin siyasî kaygılarından dolayı çok etkin bir rol oynayamamış gibi görünse de, felsefe öğretilerini bir şekilde ortaya koyanların sayısı da az değildir.

Endülüs'ün Fârâbî'si olarak adlandırılan İbn Bâcce, felsefî literatürün oldukça yüksek olduğu bir dönemde yetişmiştir. Görüşlerinde büyük çoğunlukla Aristoteles'ten etkilenen ve onun eserleri üzerine şerhler yazan İbn Bâcce, siyaset ve ahlâk felsefesi alanında yeni bir doktrin ortaya atarak “yalnız insanın kendini yönetmesini” (tedbîru'l-mütevahhid) görüşünü geliştirmiştir. İnsanın kendinde bulunan fiillere büyük önem atfeden İbn Bâcce, yalnız insanın kendinde bulunan akıl cevherini kullanarak kendini geliştirebileceğini ve bunun neticesinde de faâl akıl olarak sayılan en üst akıl seviyesine çıkarak, onunla irtibat kurabileceğini ifade etmektedir.

Çalışmamıza konu edindiğimiz eser, İbn Bâcce'nin akıl ile ilgili olarak ele aldığı önemli eserlerden biri sayılmaktadır. Aklın mahiyeti ve içerisinde bulundurduğu kuvvetleri ve onun faâl akıl ile ilişkisine dair önemli bilgileri bize aktaran İbn Bâcce'nin bu eserinin tahkik ve tahlilini yaptığımız çalışmamız, onun eserlerinin değerine bir kez daha dikkat çekmek amacını taşımaktadır.

Bu çalışmanın ortaya konmasında fikir ve önerileriyle yol göstererek yardımlarını benden esirgemeyen danışman hocam Sayın Dr. Öğretim Üyesi Abdulkadir Coşkun'a, lisans hayatım boyunca felsefe alanına karşı ilgimi ve bilgimi artıran ve bugünlere gelmemde üzerimde büyük emekleri bulunan Sayın Aygün Akyol hocama teşekkürlerimi sunarım. Çalışmalarım boyunca maddî ve manevî desteklerini benden bir an olsun esirgemeyen, her daim yanımda olan sevgili babam Yakup Bilgin ve sevgili annem Fatma Bilgin'e, ağabeyim Lokman ve kız kardeşim Kübra'ya, yabancı kaynakları okumamda yardımlarını eksik etmeyen dayım İlhami Ülker'e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca çalışmalarım süresince istifade ettiğim İSAM Kütüphanesi yetkili ve çalışanlarına, bu süreç içerisinde bana destek olan yüksek lisans dönem arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Hadis BİLGİN

31/05/2019

İÇİNDEKİLER

BEYAN	i
ÖNSÖZ	ii
KISALTMALAR	v
ÖZET	vi
SUMMARY	vii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	3
1. İBN BÂCCE’NİN HAYATI VE ESERLERİ	3
1.1. Hayatı	3
1.2. Eserleri	4
1.2.1. Kitâbu Tedbîru’l-Mütevahhid	6
1.2.2. Risâletü’l-Vedâ	7
1.2.3. Kitâbü’n-Nefs	7
1.2.4. el-Vukuf ale’l-Akl el-Fa’âl	7
1.2.5. Fi’l-Gâyeti’l-İnsâniyye.....	8
İKİNCİ BÖLÜM.....	9
2. <i>RİSALE Fİ İTTİSÂLİ’L AKLİ Bİ’L-İNSÂN</i> ’IN ANALİZİ	9
2.1. Adı	9
2.2. Telif Sebebi	10
2.3. Konusu ve Planı.....	10
2.4. Dil ve İmla Özellikleri.....	16
2.5. Kaynakları	18
2.6. Alanındaki Diğer Çalışmalar	19
2.7. Fârâbî ve İbn Bâcce’de İttisâl.....	21
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	24
3. ESERİN TAHKİKİ	24
3.1. Tahkikte Takip Edilen Yöntem	24
3.2. Tahkikli Metin	24

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	63
4. ÇEVİRİ	63
4.1. Çeviriye Dair	63
4.2. Çeviri Metin.....	63
SONUÇ	75
KAYNAKÇA	76
ÖZGEÇMİŞ	78
TIPKIBASIM	79



KISALTMALAR

a.g.e	:Adı geçen eser
a.g.m.	:Adı Geçen Makale
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
m.	: Miladî
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme
vrk.	: Varak
Yay.	:Yayınları

Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tez Özeti

Tezin Başlığı: İbn Bâcce'nin "Risale fi İttisâli'l-Akli bi'l-İnsan" Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik Ve Tercümesi	
Tezin Yazarı: Hadis Bilgin	Danışman: Dr. Öğretim Üyesi Abdulkadir Coşkun
Kabul Tarihi: 26/06/2019	Sayfa Sayısı: vii (ön kısım) + 87 (tez)
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri	
Bu çalışmada, Endülüslü filozof İbn Bâcce'nin felsefe alanında yazmış olduğu <i>Risale fi İttisâli'l-Akli bi'l-İnsan</i> isimli eserinin tahkik, tahlil ve tercümesi yapılmıştır. Eserin adından da anlaşılacağı üzere, insanın faâl akılla ittisâl kurma sürecini konu almakta, bu süreçte aklın ve ittisâlin nasıl olması gerektiği ve ittisâlin çeşitleri ele alınmıştır. Akıl konusu, felsefî düşünce geleneğinde çok önemli bir konuma sahiptir. Pek çok filozof tarafından ele alınan, varlığın hakikatini idrak eden cevher şeklinde tanımlanan akıl, bilgi nazariyesinin özünü teşkil etmektedir. İbn Bâcce, temelde insan ve insan mutluluğunu ele alsada akıl onun bilgi nazariyesi için oldukça önemlidir. İnsanın düşünme yetisine sahip olması, onu diğer varlıklardan ayıran en büyük özelliğidir. Bu özellikteki insanda, varlıklar âlemindeki bilgilere sahip olacak güç de mevcuttur. İbn Bâcce'ye göre, akıl, kendisiyle akledilen bir kuvvettir. Bu aklî kuvvet, insanda belirli aşamalar halinde bulunur. Bu aşamalar üç mertebe şeklinde olup, bir mertebeden diğer mertebeye yükselmek mümkündür. İbn Bâcce'nin yazmış olduğu bu risalede, mertebeler detaylı olarak ele alınmıştır. Son mertebe, insan aklının en üst seviyeye ulaştığı faâl akıl mertebesidir. İnsan bu mertebede, hakikatleri kendisi ile görmektedir. Çalışmamızda İbn Bâcce'nin eserini incelemek, onun bu konudaki görüşlerinin ne'liğini de ortaya koyacaktır.	
Anahtar Kelimeler: İbn Bâcce, insan, faâl akıl, faal akılla ittisâl, aklî idrak.	

Yalova University Insitute of Social Sciences Master Thesis Summary

Thesis Title: Analysis, Critical Edition and Translation of Ibn Bajja's Risalat ittisal al-‘aql bi-l-insan	
Thesis Author: Hadis Bilgin	Advisor: Assist.Prof. Abdulkadir Coşkun
Date of Acceptance: 26/06/2019	Total Number of Pages: vii (pre text) + 87 (main body)
Department: Philosophical and Religious Sciences Field of Study: Philosophical and Religious Sciences	
In this study we have provided, the translation and a esitical edition of Ibn Bajja's Andulusian scholar work, Risalat fi ‘ttisal al- aql bi'l-insan. As understood from the name of the work, the process of imposing human with active mind, how the intellect and agglutination should be in this process and the types of agglutination have been discussed. As understood from the name of work, the process of imposing human with active mind, how the mind and agglutination should be in this process and the types of agglutination have been discussed. The subject mind has a very important place in the philosophical thought tradition. The mind that is the essence of knowledge has been studied by many philosophers, defined as the ability that realizes the truth of existence. Although Ibn Bajja takes human and human happiness as a basis, the mind is very important for his theory. The fact that human has the ability to think is the most important feature that separates human from other existents. In this realm of human being that has this feature has the power to have information too. According to Ibn Bajja the intellect power of the intellection itself. This mental power has certain stages in human. These stages are in the form of three stages. It is possible to rise from one to another. In one of the manuscript that Ibn Bajja has written, the rankings have been discussed in detail. The last range is the level of active mind where the human mind reaches the highest level. The human beings see the truth itself in this level. In this study, my aim is to examine the work of Ibn Bajja and reveal the nature of his views on this issue.	
Keywords: Ibn Bajja, human, active intellect, contact with active intellect, mental perception.	

GİRİŞ

Endülüs, gerek coğrafi konumu gerekse bilim ve düşünce alanındaki katkılarından dolayı İslâm medeniyet tarihinde oldukça önemli bir konuma sahiptir. Bu dönemde yaşanan toplumsal, siyasî ve kültürel olaylar, dönem içerisindeki ilmî hayatı da oldukça etkilemiştir. İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan* adlı felsefî romanında Endülüs'te hâkim olan felsefî ve ilmî düşüncenin gelişimini üç merhaleye ayırarak anlatmaktadır. Bunlar: Matematik ilimleri diye tercüme edilebilen Te'âlîm ilimleri, Mantık ilmi ve Felsefe ilmi merhalesidir. İbn Tufeyl'e göre, üçüncü merhale olan felsefe merhalesinin zirve ismi, İbn Bâcce'dir.¹

İbn Bâcce, Aristoteles ve Fârâbî'nin düşünce sistemini yakından takip ederek onların izinden giden, felsefesinin merkezine akıllı esas alan bir filozoftur. İbn Bâcce, sağlam ve kesin bilgiye ancak akılla ulaşılabilceğini ifade etmektedir. Akıl, mutluluğa ulaşmanın da kapısını aralamaktadır. Aynı şekilde ahlâk da akla bağımlıdır. İnsan kendisinde bulunan akıl sayesinde en aşağı mertebeden içinde ilâhî gerçekleri barındıran en yüksek mertebeye çıkmakta ve bununla ona açılan bilgileri bilmektedir. İbn Bâcce, âlemda bulunan akılları "insanî akıl, faâl akıl ve küllî akıl" olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Faâl akıl, insanî akla etki yaparak bilgilerin ona aktarılmasını sağlamaktadır.² İnsanın en yüce gayesi olan nihaî mutluluğa erişme arzusu da faâl akılla ittisâl kurmasıyla gerçekleşecektir.

İbn Bâcce'nin siyaset ve ahlâk felsefesinin içeriği de akıl kavramı üzerine temellendirilmektedir. Siyaset ve ahlâk felsefesi alanına kazandırılmış bir başyapıt olarak sayabileceğimiz eseri *Tedbiru'l-Mütevahhid*'de yalnız insanın tedbirinden bahseden İbn Bâcce, eserinde "nitelikli bilgiye ulaşma imkânının kalmadığı ve hicret edilebilecek erdemli bir devletin bulunmadığı bir toplumda yaşayan filozofun durumunu ve onun bu bozuk toplumda mutluluğa ulaşabilmesini" anlatmaktadır. İnsanı diğer canlılardan ayıran "akıl ve irade sahibi" olma özelliği, onu kendini etkin kılma seviyesine getirerek düşünce becerisini en üst seviyeye ulaştırmasını mümkün kılmaktadır. İnsana verilen bu kabiliyet ile insan, ahlâken bozuk bir toplumda yaşıyor olsa bile, akli ve iradesi ile düşünce becerisini en üst seviyeye çıkartmalıdır. Bu da insanın kendini her türlü maddîlikten uzaklaştırması ve maddîliğe ihtiyaç duymaması ile mümkün olacaktır. Çünkü insana özel imkân olarak tanınan nihaî mutluluğa ulaşma arzusu, ancak bu şekilde netice verecektir. İbn Bâcce böylelikle, ahlakî etkinlik olarak nitelediği akıl etkinliğini, ahlâk ve siyaset felsefesinin merkezinde konumlandırmaktadır.³

¹ Köroğlu, Burhan, *İbn Bâcce'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Divân: İlmî Araştırmalar, 1996, C.:1, Sayı: 1, s. 45-46.

² Çubukçu, İbrahim Agâh, "*İbn Bâcce ve Felsefesi*", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1967, C.: XV, s. 152-153.

³ Köroğlu, *İbn Bâcce'nin Ahlâk ve Siyaset Felsefesi*, s. 55-56.

Çalışmamıza konu edindiğimiz *İttisâlû'l Akli bi'l-İnsân* adlı risale, İbn Bâcce'nin insanî akla dair ele almış olduğu kısa bir metindir. Özet bir metin örneğini sergileyen bu risalede, insanda bulunan aklın ne'liğinden ve kuvvetlerinden bahsederek kendisini diğer akıl mertebelerine yükseltmesi, üst mertebedeki faâl akıl ile ilişkisinden bahsetmektedir.

Eserin günümüzde üç farklı nüshasının olduğu bilinmektedir. Bunlardan ilki; Berlin nüshasıdır (nr. 5060), bu nüshayı Miguel Asin Palacios 1942 yılında ve Mâcid Fahrî ise 1968 yılında neşretmiştir. İkincisi; Oxford Bodleian nüshası (nr. 206) tam metnin çok az bir kısmını içermektedir. Üçüncüsü ise; çalışmamızı üzerine bina ettiğimiz nüsha olan ve Türkiye Kütüphanelerinden Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi 5683/3 numaralı koleksiyonunda bulunan nüshadır.⁴

Çalışmamızın ilk bölümünde İbn Bâcce'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi vereceğiz. Ardından *İttisâlû'l Akli bi'l-İnsân* eserinin tahlil ve tahkikini, daha sonra çeviri metnini ve son olarak da metnin tıpkıbasımını vererek çalışmamızı sonlandıracağız.

⁴ Aydın, Yaşar, “*İttisâlû'l Akli bi'l-İnsân*”, DİA, XXIII, 485-487; el-Alevî, Cemâleddin, *Mü'ellâfatü İbn Bâcce*, Darü's-Sekâfe Yayınları, Beyrut, 1983, s. 71; 99-100.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İBN BÂCCE'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

İbn Bâcce, miladî 12. yüzyılda Endülüs'te yaşamış Müslüman filozoflardan biridir. Kaynaklarda tam ismi *Ebû Bekr Muhammed b. Yahya b. Es-Saiğ*⁵ olarak geçse de “*İbnü's-Saiğ*” olarak bilinmektedir.⁶ *Ebû Bekr Muhammed b. Yahya b. Es-Saiğ b. Bâcce et-Tucîb el-Endelüsî es-Sarakustî* şeklinde zikredilen isim künyesinden de anlaşılacağı üzere *Tucîb* ailesine mensup olan İbn Bâcce, Endülüs'ün kuzeyindeki Sarakusta şehrinde muhtemelen 1077'de dünyaya gelmiştir.⁷ Batı'da ise, “*Mohammed ben Bagia, Aben-pace, Avempace*” olarak bilinmektedir.⁸

Hayatının ilk ve gençlik dönemleri ile ilgili çok fazla bilgi bulunmayan İbn Bâcce'nin eğitilmiş bir ailede yetişmiş olabileceği düşünülmektedir. İlk eğitimini Sarakusta'da tamamladığı, Sevilla'da eğitimine devam ettiği, daha sonra Gırnata'ya gittiğinde tahsil hayatını tamamlamış olup birçok ilim alanında yetkin olduğu da bize ulaşan rivayetler arasındadır.⁹

Kur'an hâfızı olduğu, Arapça ve edebiyat alanında seçkin bir konumda oluşu ile anılan İbn Bâcce'nin, mûsiki sanatında da oldukça yetkin olduğu, mahir bir ûdî olarak bilindiği zikredilmektedir.¹⁰ Bunların yanı sıra tıp alanında önde gelenlerden sayıldığı, astronomi, geometri, fizik ve botanik gibi ilimlerde de önemli bir konuma ulaştığı söylenilmektedir.¹¹ İbn Bâcce'nin, Ebû Ca'fer Yusuf b. Hasday'a yazdığı bir mektupta da dile getirdiği gibi, sırasıyla müzik, astronomi ve mantıkla uğraşıp ve onları tamamladıktan sonra, tabiat ilimlerine geçmiştir. Eğitim hayatıyla ilgili kesin bilgilere ulaşamayıp, Sarakusta ve Balansiye şehirlerinde öğrenimini tamamladığı, daha sonra da felsefi eserlerini ortaya koyduğu İşbiliye şehrine geçtiği tahmin edilmektedir.¹²

İbn Bâcce'nin hem öğrencisi hem de en yakın dostu olarak zikredilen Ebû Hasan Ali b. Abdülaziz b. el-İmâm, İbn Bâcce'nin eserlerinden oluşturduğu derlemenin başında, onun

⁵ İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubbâ*, (thk. Nizar Rıza), Daru Mektebi'l-Hayat, Beyrut, s. 515.

⁶ İbn Hâllikan, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, (Çev. Baron Mac-Guckin de Slane), (C.: 3), Beyrut: Librairie du Liban, 1970, s. 429.

⁷ Aydınlı, Yaşar, “*İttisâlü'l-Akli bi'l-İnsân*”, DİA, XXIII, 485-487.

⁸ M.M. Şerif, *İslam Düşünce Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, s.127.; Aydınlı, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, İstanbul, 1997, s. 23.

⁹ Özalp, Hasan, *İslam Felsefesi Tarihi*, Sivas, 2014, s. 175.

¹⁰ İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubbâ*, s. 515.

¹¹ Aydınlı, “*İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*”, s. 13.

¹² Aydınlı, *a.g.e.*, s. 16.

zekiliğinden, üstün ve ince manaları kolayca anladığından bahsetmektedir. Buna karşın yaşadığı dönemde birçok sıkıntı çekmiş ve halkın hakaretlerine maruz kalmıştır¹³, bazı çağdaşlarından da tepkiler almış ve “kâfir” gibi sıfatlarla nitelendirilmiştir.¹⁴

Hayatının bir döneminde Vali İbn Tîfelvî'te vezirlik yaptığı bilinen İbn Bâcce, İbn Tîfelvî ile dostluk kurmuş ve yine vezirliği esnasında bir hapis hayatı yaşamıştır. Bu hapis hayatında ise geometri ile ilgilendiği ifade edilmektedir. Serbest bırakıldığında Valensiya'ya geçmiş ve orada vezirliğini yaptığı dostu İbn Tîfelvî'nin ölüm haberini almıştır. Daha sonra oradan ayrılarak Sevilla'ya giden İbn Bâcce, burada bir süre tıp ilmi ile ilgilenererek geçimini sağlamıştır. Oradan ayrılıp Gırnata'ya geçmesi, onun ilmî birikimi ile meşhur olmasına olanak sağlamıştır. Ancak başka bir seyahat esnasında bid'at suçlamasıyla Murabıt Emîri Yusuf b. Taşfîn tarafından tekrar tutuklanmıştır. Araya araçların girmesiyle hürriyetine yeniden kavuşan İbn Bâcce, bir kez daha vezirliğe başlamış ve Yusuf b. Taşfîn'in yirmi yıl boyunca vezirliğini yapmıştır.¹⁵

Hayatı hakkında fazla bir malumata sahip olmadığımız İbn Bâcce'nin ders aldığı hocaları hakkında da kesin bir bilgiye sahip değiliz. Yaşar Aydın'ın *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü* adlı eserinde de belirttiği gibi, Abdurrahmân b. Seyyid el-Mühendis'ten geometri okuduğu belirtilmektedir. Ayrıca dönemin tabip ve astronomlarından sayılan Ebû Ca'fer Yûsuf b. Hasday'la da arkadaşlık kurduğu bilinmektedir.¹⁶

Endülüs'ün Fârâbî'si olarak adlandırılan İbn Bâcce, Aristoteles ve Fârâbî felsefesi üzerine yorumlar geliştirmiştir. Aristoteles üzerine şerhler yazdığı da bilinmekle birlikte, onun dil, müzik, astronomi gibi ilimlerde en çok Fârâbî üzerine yoğunlaştığı bilinmektedir.¹⁷

Yaşamış olduğu kısa ömründe felsefî düşünceye katkı sağlayan ve pek çok ilmî faaliyette bulunan İbn Bâcce'nin, h. 533/m.1139 yılında¹⁸ Fas'ta bir yumurta çeşidi ile zehirlenerek öldürüldüğü¹⁹ söylenilmektedir.

2. Eserleri

İbn Bâcce'nin eserlerini günümüze taşıyan kütüphane ve mecmualar;

¹³ İbn Ebû Usaybia, “*Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakat et-Enbâ*”, s. 515.

¹⁴ İbn Hâllikan, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, (Çev. Baron Mac-Guckin de Slane), (C.: 3), s. 131.

¹⁵ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 23-30.; Nasr, Seyyid Hüseyin-Leaman, Oliver, *İslam Felsefesi Tarihi “İbn Bâcce”*, (Çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu), Açılım Kitabevi, 2007, s. 349.

¹⁶ Aydın, *a.g.e.*, s. 30.

¹⁷ Özalp, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 176.; Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1985, s. 235.

¹⁸ Aydın, Yaşar, “*İttisâlü'l-Akli bi'l-İnsân*”, DİA, XXIII, 485-487.

¹⁹ İbn Hâllikan, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, (Çev. Baron Mac-Guckin de Slane), (C.: 3) s. 132.

- a. Oxford Bodleian Yazması (E. Pococke, 206),
- b. Escorial Yazması (Derenbourg, 612),
- c. Berlin Mecmuası, (Ahlwardt, 5060),
- d. Taşkent Yazması (No, 2385),
- e. Kahire Yazması (Dâru'l-Kütüb el-Mektebe et-Teymüriyye, el-Ahlâk, 290),
- f. İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Ktp. Hacı Mahmud Efendi (No. 5683/3) olarak kısaca zikredilebilir.²⁰

Bunlara ilave olarak es-Seyyid Abdurrezzâk el-Hasenî isimli bir şahısta İbn Bâcce'ye ait bir mecmuanın bulunmuş olabileceği de söylenilmektedir. Oxford yazmasındaki eserlerin kesin olarak hangi tarihte yazıldığı bilinmemekle birlikte, bu yazma eserleri inceleyenlere göre 547 senesine dayandığı söylenilmektedir. Müstensih olarak da İbn Bâcce'nin öğrencisi Ebû'l-Hasen b. El-İmam'dan nakleden el-Hasen b. Muhammed b. Nadr zikredilir.²¹ Yazmaların içinde 47 eser ismi geçmektedir. Escorial Yazması'nda, İbn Bâcce'nin mantıkta Fârâbî'ye yaptığı ta'likleri içeren 13 risalesi bulunmaktadır.²² İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki tek kaynak olarak zikredilen Berlin Yazması'nda ise 22 risalenin adı geçmektedir.²³

İbn Ebû Usaybia'a göre İbn Bâcce'ye nispet edilen eserlerin isimleri şunlardır:

1. *Şerhuhu li Kitâb es-Simâu 't-Tabî li-Aristotâlis,*
2. *Kavlun alâ ba'di Kitâbi'l-Asari'l-Ulviyye li-Aristotâlis,*
3. *Kavlun alâ ba'di Kitâbi'l-Kevni ve'l-fesâd li-Aristotâlis,*
4. *Kavlun ala ba'di el-Makalati'l-ahîrati min Kitâbi'l-Hayevân li-Aristotâlis,*
5. *Kelâm ala badi Kitâbi'n-Nebati li-Aristotâlis,*
6. *Kavlun zukira fihî et-Teşevvuku't et-tabî ve Mahiyetihi ve Übtidie en yu'ti Esbâbe'l-Burhan ve Hakikatihi,*
7. *Risâletü'l-Vedâ,*
8. *Kavlun Yetlû Risâle el-Vedâ,*
9. *Kitâbu İttisâli'l-Akli bi'l-İnsân,*
10. *Kavlun ala Kuvvetu'n-nuzüiyye,*
11. *Füsûlun Tatazammanu el-Kavl ala İttisâli'l-Akl bi'l-İnsân,*
12. *Kitâbu Tedbiru'l-Mütevahhid,*
13. *Kitâbü'n-Nefs,*
14. *Teâliku ala Kitab Ebî Nasr fi's-Sînâ'ati'z-Zihniyyeti,*
15. *Füsûl Kalîle fi's-Siyâse el-Medeniyye ve Keyfiyye el-Müdün ve hâl el-Mütevahhid fihâ,*
16. *Nebzün Yesîra ale'l-Hendese ve'l-Hey'e,*

²⁰ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 42-44.

²¹ el-Alevî, *Mü'ellâfatü İbn Bâcce*, s. 43.

²² el-Alevî, *a.g.e.*, s. 73.

²³ el-Alevî, *a.g.e.*, s. 102.

17. *Risâletü Ketebe biha ila Sadığıhi Ebu Ca'fer Yûsuf b. Ahmed b. Hasdây ba'de Kadumihî ila Mısr,*
18. *Teâlikun Hikemiyyun vücudet Muteferrikaten,*
19. *Cevâbuhü lima Süile an Hendese İbn Seyyîd el-Mühendis ve Turukihî,*
20. *Kelâmun ala şey'in min Kitâbi'l Edviyyeti'l-Müfredeti li-Câlinus,*
21. *Kitâbu'l-Tecrubeteyni ala Edeviyyeti İbn Vafid ve Ebu'l-Hasan Sufyan,*
22. *Kitâbu İhtisâr el Hâvî li'r-Râzî,*
23. *Kelâmun fi Gâyeti'l-İnsâniyye,*
24. *Kelâmuhu fi Umuri'l- elleti biha yumkinü'l-Vukûfu ala'l-Akli'l-Faâl,*
25. *Kelâmuhu fi'l-İsm ve'l-Müsemma,*
26. *Kelâmuhu fi'l-Burhân,*
27. *Kelâmuhu fi'l-Ustukussât,*
28. *Kelâmuhu fi'l-Fahsi ani'n Nefsi'n-nuzu'iyye ve Keyfe hiye ve lime tenezzeu ve bimaza tenezzeu,*
29. *Kelâmuhu fi'l-Mîzâc bimâ hüve Tıbbiyyun.*²⁴

İbn Bâcce'nin hemen hemen her ilmî alan ile ilgilendiği ve bu alanlarla ilgili risaleler bıraktığı söylenilmektedir. Bu eserlerin bir bölümü günümüze kadar ulaşmış, bir bölümü ise sadece kaynak kitaplarda geçen isimleriyle bilinmektedir. İbn Bâcce'nin günümüze ulaşan eserlerinin bir çoğu neşredilerek yayımlanmıştır. Biz yaygın olarak bilinen eserlerinin genel olarak tanıtımını yapacağız.

1.2.1. Kitâbu Tedbîru'l-Mütevahhid

Tedbîru'l-Mütevahhid kitabı, üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm; tedbirin anlamı, amacı ve amacını nasıl temsil ettiği ile ilgilidir. İkinci bölüm; insanî fiiller hakkındadır. Ahlakî sorumluluk ve ödül ve cezayı belirleyebilecek insan fiillerini seçme ve bu seçimlerini belirleme için insan fiilleri ile hayvan ve bitki gibi diğer varlıkların fiillerini birbirinden ayıran eylemlerle ilgilidir. Kitabın on yedi bölümünü içeren en büyük kısmı olan üçüncü bölüm ise, rûhânî sûretler hakkındadır.²⁵

İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid* adlı eserinde, en büyük yaratılış gayesini ve nihai mutluluğu dünyevî hayatın içinde bilgi ve tecrübelerle nasıl gerçekleştirileceğini, ahlâk ve siyaset felsefesi kapsamında ele almakta ve yalnız kişinin toplum içerisinde nasıl bir tedbir uygulaması gerektiğine dair bilgiler vermektedir.

Eser, ilk defa 14.yüzyılda Moses Narboni tarafından İbrânice olarak özetlenmiş, Edward Pococke tarafından da 1671 yılında Latince'ye aktarılmıştır. Ardından Fransızca ve Almanca'ya tercüme edilen eserin tamamı, ilk defa 1946 yılında Don Minguel Asin

²⁴ İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etubbâ*, s. 516-517.

²⁵ Afifi, Zeynep, *İbn Bâcce ve Ârauhu'l-Felsefiyye*, Kahire, 2009, s. 73-74.

Palacios tarafından İspanyolca olarak neşredilmiştir. Mâcid Fahrî tarafından 1978 yılında *Resâ'ilü İbn Bâcce el-İlâhiyye* içerisinde yeniden yayımlanmıştır.²⁶

1.2.2. Risâletü'l-Vedâ

İbn Bâcce, uzak bir yolculuğa çıkmadan önce öğrencisi İbnü'l-İmam'a hitâben yazmış olduğu bu risalede, ahlâk ve siyaset alanındaki bazı meseleleri ele almaktadır. Risale, İbrânice ve Latince'ye aktarılmıştır. Asin Palacios'un İspanyola'ya çevirdiği bu eser, Mâcid Fahrî tarafından *Resâ'ilü İbn Bâcce el-İlâhiyye* içerisinde yeniden neşredilmiştir.²⁷

1.2.3. Kitâbü'n-Nefs

İbn Bâcce'nin Nefs kitabı, *Tedbirü'l-Mütevahhid* kadar bilinen bir eser olmasa da tabîî ilimlerde önemli eserlerden biridir. Aristoteles'in "*Nefs*" kitabındaki bazı önemli meseleleri ele almıştır. Aristoteles'in kitabına özet veya şerh olduğu söylenirse de İbn Bâcce bu eserin, müstakil bir telif olduğunu beyan etmektedir. Aristoteles'in yanında İskender, Themistius ve Galen'in ile düşünceleri üzerine yazmış olduğu bazı önemli meseleleri de bu kitabında ele almaktadır. Aynı şekilde Fârâbî'den akıl hakkındaki bazı sözlerine de alıntı yapmıştır.²⁸

Günümüze eksik olarak ulaşan bu eser, Muhammed Sagir Hasan el-Mâsumî tarafından neşredilmiş ve İngilizce'ye tercüme edilmiştir.²⁹

1.2.4. el-Vukuf ale'l-Akl el-Fa'âl

Bu risale İbn Bâcce'nin, *Vedâ* ve *İttisâl* risalelerinde bahsettiği ittisâlin gayesini ve insan aklının cevherini sunduğu kısa bir felsefî risalesidir. Adından da anlaşılacağı üzere, fa'âl akılla ittisâl imkânını gerçekleştirme konusunun ehemmiyetini vurgulamakta ve bu konudaki ilahi ve metafiziksel konulara işaret etmektedir. Risale Mâcid Fahrî tarafından yayınlanmış olup³⁰ Muhammed Sagir Hasan el-Masûmî tarafından İngilizce'ye, T. Druart tarafından da Fransızca'ya çevrilmiştir.³¹

²⁶ Aydınli, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 45.; Özalp, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 177., Neşirler için bkz. S. Munk, *Melanges de Philosophie*, Juive et Arabe, New York, 1980, s. 389-409.; Don Miguel Asin Palacios, *El Regimen Del Solitario (Tedbir el-Mütevahhid)*; Mâcid Fahrî, *Tedbir el-Mütevahhid "Resâ'ilü İbn Bâcce el-İlâhiyye"* içerisinde, Beyrut, 1991, s. 37-96.

²⁷ Afifi, *İbn Bâcce ve Ârauhu'l-Felsefiyye*, s. 77.; Aydınli, a.g.e., s.45.; Özalp, a.g.e., s. 177. Bkz., Miguel Asin Palacios, *La "Carta de Adios" de Avempace*, al-Andalus, Madrid-Granada, VIII, 1943, s. 15-40.; Mâcid Fahrî, *Risâle el-Vedâ*, "*Resâ'ilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*" içerisinde, s. 113-143.

²⁸ Afifi, a.g.e., s. 79-80.

²⁹ Bkz., M.S. Hasan Masûmî, *Ibn Bajjah's Ilm al-Nafs*, Karachi-5, 1961.

³⁰ Fahrî, "*Resâ'ilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*", Beyrut, 1991, s. 108.

³¹ Özalp, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 178. Bkz., Mâcid Fahrî, "*Resâ'ilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*" içerisinde, s. 107-109.; M. S. Hasan al-Masumi, "*Ibn Bajjah on Agent Intellect*", Journal of Asiatic Society of Pakistan, Dacca, Vol. V, 1960.; Therese - Anne Druart, *Le Traite D'Avempace Sur "Les Choses Au Moyen Desquelles on Peut Connaitre L'intellect Agent"*, Bulletin de Philosophie Medievale, 1980, s. 75-77.

1.2.5. Fi'l-Gâyeti'l-İnsâniyye

Tam neşri Mâcid Fahrî tarafından yapılan bu risale, *Resâ'ilü İbn Bâcce el-İlâhiyye* adlı kitabında yayınlanmıştır. Risalede, tabîî insan aklının belirli sınırdaki gayesinin ne olabileceği ve bu gayeye ulaşma amacı açıklanmaktadır. İbn Bâcce'nin buradaki temel hedefi de ittisâle ulaşma gayesidir.³² Mâcid Fahrî tarafından yayınlanan bu eser, el-Mâsumî tarafından İngilizce'ye, T. Druart tarafından ise Fransızca'ya çevrilmiştir.³³



³² Fahrî, “*Resâ'ilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*”, s. 99.

³³ Özalp, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 178., Neşirler için bkz. Mâcid Fahrî, “*Resâ'ilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*” içerisinde, s. 99-104.; M.S. Hasan al-Masumi, “*Ibn Bajjah on Human End*”, Journal of Asiatic Society of Pakistan, Dacca, Vol. II, 1957.; Therese - Anne Druart, *La Fin Humaine Selon Ibn Bajjah (Avempace)*, Bulletin de Philosophie Medievale, 1981.

İKİNCİ BÖLÜM

2. RİSALE Fİ İTTİSÂLİ'L AKLİ Bİ'L-İNSÂN' IN ANALİZİ

İttisâlü'l Akli bi'l-İnsân adlı risalemizin analizine geçmeden önce, tahlilinde bulunduğumuz risale hakkında bilgi vermek istiyoruz.

Çalışmamıza konu olan yazma eser, Türkiye kütüphanelerinden Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi 5683/3 numaralı koleksiyonunda bulunmaktadır. 14 varak şeklinde bulunan risalenin satır sayısı 17'dir. Eserde müstensih ve istinsah kaydı ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

2.1. Adı

İbn Bâcce'den bahseden kaynakların önemli bir kısmında onun *İttisâlü'l-Akli bi'l-İnsân* adlı bir eser kaleme aldığı bilgisi yer almaktadır. İbn Ebû Usaybia tarafından bize aktarılan eser listesinde de risalenin adı «كتاب اتصال العقل بالإنسان»³⁴ şeklinde geçmektedir. İbn Bâcce'nin eserlerinin günümüze kadar ulaşmasında büyük katkısı olan öğrencisi Ebû'l-Hasan Ali b. Abdülaziz İbnü'l-İmâm da risalenin adını *Mülhak* adlı risalesinde «اتصال العقل بالإنسان»³⁵ şekilde vermektedir.³⁵ Bir rivayete göre risalenin ismi İbnü'l-İmâm tarafından «اتصال الإنسان بالعقل الفعال» şeklinde zikredilmiş ve “faâl akıl” terimi risalenin adına eklenmiştir.³⁶

İbn Rüşd, İbn Bâcce'nin ittisâl risalesinin adı ile ilgili farklı görüş ortaya koymaktadır. Ona göre, risalenin adı “Akılın İnsan ile İttisâli” veya “İnsanın Akıl ile İttisâli” şeklinde olabilir. Bunların hangisinin doğru olarak kabul edileceği ise, risalenin içeriğinde ortaya çıkmaktadır.³⁷

Risalenin içeriğine bakıldığında, “Akılın İnsan ile İttisâli” başlığı daha doğru olacaktır. İbn Rüşd'e göre, İbn Bâcce bu iki yöne dikkat çekmek istemiştir. İnsan için ilk mertebe olarak ruhânî sûret vardır, bunun ile makullere ulaşır. Sonra ulaştığı makuller vasıtasıyla akılla ittisâl kurar. Makullerin, ruhânî sûretlerden çıkışı, “yükselişe” benzetilir. Fiilde bulunması durumunda ise bunun karşıtı olur ki, o da “inişe” benzemektedir. Risale, bu konu ışığında, insan aklının ruhânî sûretleri ile akledilirlere ulaşması konusu ile devam etmektedir. Akledilirlere ulaşan akıl, belirli seviyelerden geçerek son akla ulaşır ve burada ittisâl kurar.³⁸

³⁴ İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubbâ*, s. 516.

³⁵ Fahrî, “*Mülhak*”, *Resâ'ilü İbn Bâcce el-İlâhiyye içerisinde*, s. 177.

³⁶ El-Ehvânî, *Telhisu Kitâbi'n-Nefs*, (ed. Fuat Sezgin), *Islamic Philosophy*: 59, s. 49.

³⁷ el-Ehvânî, *a.g.e.*, s. 50.

³⁸ el-Ehvânî, *a.g.e.*, s. 50-51.

Nitekim Asin Palacios'un neşrettiği Oxford yazmasında risalenin “Aklın insan ile ittisâlinde, bazı kardeşlere hitaptır.” şeklinde bir ibare ile başlaması, bu görüşü desteklemektedir.³⁹

2.2. Telif Sebebi

İbn Bâcce, eserini öğrencisi ve en yakın dostu İbnü'l-İmâm'a hitaben kaleme almıştır. Bu konu hakkında onu bilgilendirmeyi kendine bir görev olarak gördüğünden ancak vaktinin dar ve kısıtlı olduğundan şimdilik bu şekilde ele alacağından bahsetmiştir.⁴⁰ Ayrıca kargaşadan uzaklaşma sebebiyle Vehran'a gideceğini ve bu konuyu burada tam manasıyla inceleyeceğini de vurgulamıştır.⁴¹

Risalenin yazılış tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Risalede müstensih adı ve istinsah kaydı bulunmaması bu bilgiye sahip olmayı zorlaştırmıştır. Ancak İbn Bâcce'nin de *İttisâl* risalesinde zikretmiş olduğu Vehrân'a yaptığı ziyaret neticesinde iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi; İbn Bâcce'nin Sarakosta'dan ayrıldığı yıllardan sonra yazmış olabileceği düşüncesidir. İkincisi de; vezirlik yaptığı dönemlerden sonrasına tekabül eden dönemlerden birinde yazmış olabileceği düşüncesidir.⁴²

2.3. Konusu ve Planı

“İnsanın düşünme ve bilme gücünü işlevsel hale getiren ve maddî eşyada kuvve halinde, maddî olmayan âlemde fiil halinde bulunan aklî objeleri ona kazandıran ilke”⁴³ olarak tanımlanan faâl aklın insan ile irtibat kurmasına “ittisâl” adı verilmektedir. Risalenin ana konusu da Yeni Eflatunculuğun klâsik düşüncesinde temel konulardan birini teşkil eden “Faâl Akılla İttisâl” meselesi üzerine bina edilmiştir. İbn Bâcce, bu konuyu insanın bu amaca yönelik çalışmalarının manasını ve şekillerini ayrıntılı olarak ele almaktadır. Eflatun- Aristoteles kaynaklı klasik İslam düşüncesini savunan İbn Bâcce, bu mutluluğun ancak toplum içinde ve ideal devlette sağlanabileceğini⁴⁴ vurgulamaktadır.

İnsanın en son gayesi olarak adlandırdığı bu ittisâl, insanı en yüce mutluluğa ulaştıracaktır. İbn Bâcce, bu ulaştırma yolunu temel kavramların üzerinden başlatarak açıklamaya başlamıştır. “birlik, sûret, içgüdü... vs.” gibi kavramları konudan önce açıklayarak ittisâl konusunun daha iyi anlaşılmasını amaçlamaktadır. Konu hakkında aktarmak istediği görüşlerini aktardıktan sonra görüşlerini paylaştığı filozoflara atıfta

³⁹ el-Alevi, *Mü'ellesfatü İbn Bacce*, s. 71.

⁴⁰ İbn Bâcce, *İttisâlü'l-Aklî bi'l-İnsân*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, nr. 5683/3, vr. 90^a.

⁴¹ İbn Bâcce, *a.g.e.*, 103^a-103^b.

⁴² Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 37.

⁴³ Kutluer, İlhan, “*İttisâl*”, *DİA*, XXIII, 484-485.

⁴⁴ Köroğlu, Burhan, “*İbn Bacce*”, M. Cüneyt Kaya (Ed.) *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler içinde*, İstanbul, İSAM Yayınları, İstanbul, 2014, s. 333.

bulunarak, detaylı bir bilgi aktarımı için kaynak göstermekte ve bu şekilde ittisâl konusunu kademeli bir biçimde sunmaktadır.

Risale ana hatlarıyla şu konulardan oluşmaktadır:

- a. Besmele, Salvele, Telif Sebebi [90^b],
- b. Birlik ve birlik çeşitleri [90^b-92^a],
- c. İlk muharriki hareket ettiren kuvvetler [92^a-92^b],
- d. İçgüdü [92^b-93^a],
- e. İnsanın halleri ve hareket ettirici kuvvetleri [93^a-93^b],
- f. Şahıs çeşitleri [93^b-94^a],
- g. İnsanda ilk hareket ettirici olan akıl [94^a-95^b],
- h. Sayı olarak aklın birliği [95^b-95^a],
- i. Bilfiil Akledilirlere bakış [95^a-96^b],
- j. Akledilirler ile ittisâl [96^b-97^b],
- k. Akledilirler ile ittisâl mertebeleri [97^b-100^a],
- l. Üç mertebede akıl görüşleri [100^a-102^a],
- m. Nefs kuvvetlerinin halleri [102^a-102^b],
- n. Hâtime [102^b-103^b].

Kapalı bir anlatım biçimine sahip olan risalede, anlaşılmasını kolaylaştırma adına konu geçişlerinde başlıklandırma yapılmıştır. Bu başlıklandırma ile metnin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilme ve risale içerisindeki konu bütünlüğünü ortaya koyabilme amacı göz önüne alınmıştır.

Risalede mukaddime bulunmamaktadır. Filozofumuz besmele ve salveleden sonra öğrencisi İbnü'l-İmam'a selam ederek cümlesine başlamakta ve risaleyi niçin yazdığını dair kısa bir bilgi vermektedir. Aklın insan ile bağlantısı konusunu detaylandırmadan, özet bir metin halinde bizlere sunan İbn Bâcce, konuya temel kavramları açıklayarak başlamaktadır.

Bu temel kavramlardan kısaca bahsedecek olursak:

- **Vahdet/Birlik (الواحد):** İbn Bâcce risalesine “birlik” kavramını açıklayarak başlamaktadır. Tür (النوع), cins (الجنس), araz (العرض) ve bir bütüne (الجملة) kavram olarak bir denilmektedir. Bir bütünde oluşan her şey bir olarak adlandırılır ki, buna birçok örnek verilebilmektedir. İbn Bâcce burada daha çok sayı ile bir olan “biri” kastetmektedir. Buna bağlı olarak bir şeye bitişen (المتصل) , yapışan (الملتحم) veya bağlı olan (المربوط) da sayı olarak bir kabul edilmektedir ancak bunlar, bitiştikleri veya bağlı olduklarından ayrıldıkları zaman sayı ile çok olacaktır.

Bu birlik ruhânî sûretlerde de böyledir, ruhânî sûretlerdeki bir, heyûlânî sûretteki bire bağlıdır. Aynı şekilde akledilirlerde de bir kavramı

kullanılmakta, bir lafızla işaret edildiğinde “bir” olarak kabul edilmektedir.⁴⁵

- **Tenasüh (التناسخ):** İbn Bâcce’ye göre tabîî ilimlerle ilgilenenlerden bazıları bu konu ile ilgilendiklerinde, tenasühün var olduğunu iddia etmektedirler. Ancak birçok yerde tenasühün imkânsız olduğu ispat edilmiştir. Tenasühün var olduğunu iddia edenler, insandaki ilk muharriği detaylı olarak değil, onu sadece bir bütün olarak gördüklerinden “bir” olmayanı adet olarak “bir” yapmışlardır. Bu da iddia ettikleri düşüncede yanılığa düşmelerine sebep olmuştur.⁴⁶
- **İlk Muharrik (المحرك الأول):** İnsanda bulunan ilk muharrik, iki sınıf aletlerden hareket ettirilmektedir. Bunlar; Cismanî ve Ruhânî aletlerdir. Cismanî aletler de kendi içerisinde tabîî ve yapay olmak üzere iki bölüme ayrılmaktadır. Tabîî aletler, yapay aletlerin önüne geçtiği/üstün geldiği için onlara “Aletlerin Aleti” denmektedir. Tabîî aletler kendi içerisinde de öncelik ve sonralık sırasına göre farklılık göstermektedir. Burada kastan önce gelen sinir ve onların hepsinden önce gelen içgüdü örneği verilmiştir.⁴⁷
- **Garizî Sıcaklık (الحرار الغريزي):** İnceleme ve ölçme aleti olarak da adlandırılan garizî sıcaklık, kanı olan ve olmayan her canlıda bulunmaktadır. Garizî sıcaklık hareket gücü olduğundan dolayı, ruhun sûreti ve ilk hareket ettiricisi olarak da adlandırılmaktadır. Nefs ve ona teslim olan ruh da garizî sıcaklığın peşinden gelmektedir, bu yönü ile insanın diğer canlılardan daha ayrıcalıklı olduğu vurgulanmaktadır.⁴⁸
- **Hareket Ettirici Kuvvetler (القوى المحركات):** İnsanda üç hareket ettirici kuvvet bulunmaktadır. Bunlar; beslenme kuvveti (el-kuvvetü ga’diyye), büyüme kuvveti (el-kuvvetü tenmiyye) ve düşünme kuvveti (el-kuvvetü haya’liyye). Bu kuvvetlerin hepsi fail kuvvettir, fiille birlikte mevcuttur. Bu konudaki detaylı bilginin *Kitâbü’l-Mütevahhid*’de açıklandığı belirtilmektedir.⁴⁹
- **İttisâl (اتصال):** İnsan için ilk olarak mertebeleri üzerine ruhânî sûretler bulunmaktadır, bu sûretler ile akledilirler vasıtasıyla ittisâl kurmaktadır. İttisâl; yükselmeye benzetilmektedir. Ruhânî sûretten akledilirlere geçiş şeklinde de açıklanabilen ittisâl, bir hâlden diğer hâle geçmek gibidir. Bu

⁴⁵ İbn Bâcce, *İttisâlü’l-Akli bi’l-İnsân*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, nr. 5683/3, vr. 90^b.

⁴⁶ İbn Bâcce, *a.g.e.*, 92^a.

⁴⁷ İbn Bâcce, *a.g.e.*, 92^a.

⁴⁸ İbn Bâcce, *a.g.e.*, 92^b.

⁴⁹ İbn Bâcce, *a.g.e.*, 93^b-93^a.

süreçte akıllar çoğaldığı için, onların çok olduğu zannedilmektedir. Çünkü birbiri üzerine ilave edilerek ilerlemektedir. Risalede ittisâl “yükseliş” benzetilmektedir.⁵⁰

- **Faâl Akıl (العقل الفاعل):** Risalede faâl akıl terimi “kendisiyle akledilen akıl” olarak tanımlanmaktadır. O, fail kuvvettir. Kendisiyle akledilir olması yönüyle, akledilirden anlaşılan ondan anlaşılmaz. Birdir ve çoğalmaz. O insanın nihai mutluluğudur, onunla yüce şeylere ulaşmaktadır. O cevherdir, fani olması veya bozulması mümkün değildir.⁵¹

İbn Bâcce, Aristoteles ve Fârâbî’ye atıfta bulunarak birlik kavramının üzerinde durmaktadır. Bu birlik ile bireysel aklın kendini korumasını ve diğer akıllarla bağlantı kurmasını anlatmaktadır. Birlik kavramını örneklendirirken; sirkeli bal şerbeti örneğini kullanmakta, sirke ve bal gibi iki farklı cinsten meydana gelmesine rağmen onun bir olarak zikredildiğine vurgu yapmaktadır.

Ruhânî sûretler de bir kavramı ile ifade edilmektedir. Ruhânî sûretlerdeki birlik, heyûlânî sûretlerdeki bire tabidir. Aynı şekilde mürekkeb bir lafızla işaret edilen akledilirler de bunun gibidir. Burada “geometrice katip” örneğini kullanan İbn Bâcce bu şekilde ifade edildiğinde bu önermenin de bir kabul edileceğini, “İnsan geometrice katiptir.” Önermesinin ise bir olarak kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Bu konu Aristoteles tarafından *Peri Hermenias* adlı kitapta özetlenmiştir.

İnsan şahsını da birlik kavramı içerisinde ele alan İbn Bâcce, insanın cismanî olduğu zaman sayı olarak bir kabul edildiğini, heyûlâsız ise bir kabul edilemediğini ifade etmektedir. İnsan ana rahmindeyken cenin halinde bulunur, doğduktan sonra çocuk olur. Daha sonra sırasıyla; genç, orta yaşlı ve ihtiyar olan insan, bu evrelerinde her zaman sayı olarak bir olarak kabul edilmektedir. Cahil olduktan sonra âlim olması ya da ümmî olduktan sonra kâtip olması, onun bir oluşunda bir değişiklik meydana getirmemektedir. Değişiklik sadece hissi durumda olmaktadır. Bunun örneği; birini çocuk iken görmek ve o insanı genç iken görmek gibidir. Zihinde ayrı iki insan olarak hissedilmesi durumunda, onun aynı olup olmadığı bilinmemektedir. İbn Bâcce’ye göre insan, hisse tabîi olmayan bir birliktir.

İnsan şahsında yapılan değişiklik, onun bir oluşunda herhangi bir değişiklik meydana getirmemektedir. Onun elini veya uzuvlarından birini kaybetmesi, bir çocuğun dişlerinin düşüp yeniden çıkması gibi durumlarda, insandaki cevher aynı kaldığı müddetçe, insan şahsı bir olarak kabul edilmektedir. Çünkü ilk muharrik, kendisi ile eşit bir canlı olarak kaldığı müddetçe bir olduğu açıktır.⁵²

⁵⁰ İbn Bâcce, *a.g.e.*, 98^b.

⁵¹ İbn Bâcce, *a.g.e.*, 94^a.

⁵² İbn Bâcce, *a.g.e.*, 90^b-91^b.

İnsandaki ilk muharrik, cismanî ve rûhanî aletler ile hareket ettirilmektedir. El ve ayak gibi insanın bedenî hareketlerini hareket ettiren cismanî aletler, kendi içerisinde tabîî ve yapay olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Tabîî aletlere “uzuv/aza” adı verilmekte, bitiş noktaları ise sinir sistemi kabul edilmektedir. Burada safra kesesi örneğini veren İbn Bâcce, onun gibi sıvı olanları bir alet olarak kabul etmemektedir. Bunlara bir bütün olarak “beden” denmektedir. Tabîî aletler, yapay aletlerin önüne geçmektedir, bu sebeple onlara “Aletlerin Aleti” denmektedir. Bu tabîî aletlerin gerçekleşme zamanları birbirinden farklıdır.⁵³

Tabîî aletlerden olan garîzî sıcaklık (الحار الغريزي), kanı olan her canlıda bulunmaktadır. Hareket gücü olması yönüyle, ruhun sureti ve ilk hareket ettiricisidir. İbn Bâcce, nefis ve ruh kavramlarını aynı manada kullanmakta, garizî sıcaklığın da nefis ve ruhun peşinden geldiğini ifade etmektedir. Bitkilerde de buna benzer bir şey vardır, ancak onlardaki içgüdü nefislerinden/ruhtan nispeten daha farklı ve uzak bir konumdur. Burada insan nefsinin ayrıcalıklı olduğunu belirten İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*'te bu konuyu detaylı olarak açıkladığını vurgulamaktadır.⁵⁴

İnsanın, bitkilere benzer bir hali bulunmaktadır. Onun bu hali, bilkuvve halidir. Ana rahminde bulunduğu zaman önce şekillenir, kemâle erince beslenir ve büyür. Cenin anne rahminden çıktığı zaman ise, hislerini kullanmaya başlar. Onun bu hali, hareket etme ve iştah duyma kuvvetlerine sahip konuşamayan canlıya benzetilmektedir. İnsan, ruhani suretle meydana geldiğinde ise; beslenme, büyüme ve düşünme kuvvetlerine sahip olacaktır. Bu kuvvetlerin hepsi fail kuvvettir, fiille birlikte mevcut olan bu fail kuvvetler, bitkilere nispet edilmez, canlılara nispet edilir. Bu konu *Kitabü'l-Mütevahhid*'de özetlenmiştir.⁵⁵

İnsanî ilk hareket ettirici akıl, bilfiil olan akıldır. Bilfiil akıl da fail kuvvet olarak adlandırılmaktadır. Sadece akıl değil, bütün hareket ettirici kuvvetler fail kuvvet olmaktadır. Bu konunun *Risaletü'l-Veda*'da yeteri kadar geçtiğini ifade eden İbn Bâcce, aklî ruhânî sûretleri açıklamaya devam etmektedir.⁵⁶

Aklı, Allah'ın razı olduğu kullarına ödülü ve bir nimeti olarak gören İbn Bâcce, sevap ve günahı çekenin akıl olmadığını, onun nûzu'yye nefis için olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, hatalı veya doğru yapan nefistir. Kim ki Allah'a itaat eder ve O'nun razı olduğu şekilde amel ederse, Allah ondaki akli sevaplandıracak ve bu akli onun için hidâyet edeceği bir nur kılacaktır. Kim de O'na isyan eder ve O'nun razı olmadığı şekilde amel etmeye devam ederse, Allah ondaki akli örtecektir. Ta ki bu akıl, beden ondan ayrılana kadar cehalet karanlıklarının içinde kalacaktır. İbn Bâcce burada “ittisâlin”

⁵³ İbn Bâcce, *a.g.e.*, 92^a.

⁵⁴ İbn Bâcce, *a.g.e.*, 92^b.

⁵⁵ İbn Bâcce, *a.g.e.*, 903^b.

⁵⁶ İbn Bâcce, *a.g.e.*, 94^a-94^b.

akletme ve düşünme ile gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. Bu akıl Allah tarafından her insana verilmiştir ancak bu akıl kullanmak, insanın onu etkin hale getirmesiyle mümkün olabileceğini söylemektedir. Eğer insan kendisinde var olan bu akıl etkin kılarsa, bu akıl sebebiyle nurlardan bir nur olarak kalacaktır. Aklın bu mertebeye ulaşması ile insan, Allahû Teâla'nın da buyurduğu gibi "Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, Sıddıklar, şehitler ve sâlih kişiler ile beraber olacaktır." (Nisa Suresi 4/69) ve onlarla birlikte Allah'ı tesbih edecektir.⁵⁷

Akledilir ile ittisâl kurma süreci, ruhânî sûretler ile başlamaktadır. İlk olarak ruhânî sûret, akledilir ile ittisâl kurar. Sonra o akledilir diğer akıl ile ittisâl kurarak, diğer akıllara doğru bir yükselişe başlar. Bundan dolayı tabîî yönden akledilirler ile ittisâl kurma, yükseliş durumu gibidir. Onda yükselme olduğu gibi, inme de mümkündür. Bu iki durumun orta mertebesinde ise, heyûlânî akıl bulunmaktadır. Heyûlânî akıl, insandan insana farklılık göstermektedir. İbn Bâcce'ye göre, Cerir'de bulunan akıl ile İmrû'l-Kays'ta bulunan akıl/akletme bir olmamaktadır.⁵⁸

Heyûlânî akıldan sonra, kendi ile akledilir olan faâl akıl gelmektedir. İbn Bâcce'ye göre faâl akıl, birdir ve çoğalmaz. Onun fani olması ve bozulması mümkün değildir. Ondaki muharrik, kendisiyle hareket edendir. Bu akıl insanın en nihaî mutluluğudur. İnsan orada, yüce şeyleri görmektedir. Bu yönden bakıldığında faâl akıl, insanın ulaşabileceği son mertebedir.

İbn Bâcce, akıl ile idrak etme mertebeleri açısından üç sınıf insandan söz etmektedir. Bu mertebeler, akıl ile idrak etme derecelerinin ilk mertebeden son mertebeye gelişmesine göre şu şekilde sıralanmaktadır:

1. **Cumhûr (الجمهور):** Mertebelerin ilki, cumhûrun mertebesidir. Cumhûr için akledilirleri elde etme, tabîî yollar ile olur. Onların akledilirleri, heyûlânî suretler ile bağlantılıdır. Akledilirlere ancak onlarla ulaşılır. Pratik sanatların elde edilmesi, bu mertebenin içerisindedir. Akledilirde cumhûrun durumu, mağarada görenlerin durumu gibidir. Orada güneş doğmadığı için ışık yoktur ve orada bulunanlar, bütün renkleri gölgede görürler. Mağaranın girişinde olan kimse de, aynı şekilde renkleri gölgede olduğu gibi görmektedir. Cumhur da, mağaradakiler gibidir. Varlıkları sanki gölgede imiş gibi aklederler. Akledilirlerin ışığını göremez, onların yansımasını görürler.
2. **Nûzzar (النظار):** Tabîî ilimleriyle ilgilenenlerin mertebesidir. Onlar aklı başka bir şeyle bağlantılı olarak görmektedir. Bu teorik bağlantı ile onlar, ilk olarak akledilirlere, ikinci olarak konuya bakmaktadır. Nûzzar ile cumhur arasındaki fark; nûzzarın ilimlerde kullanılan önermelere bir bütün olarak bakması ve işaret edilenleri tümel olarak idrak etmesiyle ortaya çıkmaktadır.

⁵⁷ İbn Bâcce, *a.g.e.*, 95^b.

⁵⁸ İbn Bâcce, *a.g.e.*, 98^b.

İbn Bâcce, nûzzarın durumunu, mağarada açığa çıkan güneşin ışığını görenlerin durumuna benzetmektedir. Onlar akıllı, güneşin aynada veya su üstünde görünmesi gibi başka bir şeyle bağlantılı olarak görebilmektedir. Suda ya da aynada görünen onun kendisi değil, hayalidir. Matematik ve fizik ilimleri ile uğraşan kimseler, bu mertebe içerisinde sayılmaktadır.

3. **Suedâ (السعداء):** Bu mertebe, şeyi kendisi ile görenlerin mertebesidir. Onların durumu güneşe bakanların durumu gibidir. Aracı olmaksızın ışığı görmeleri onların özellikleridir. İbn Bâcce güneş örneği ile suedâ mertebesinde olanlar için, Aristoteles ile bir olduğunu söylemektedir. Bu mertebedekilerin heyûlânî olanlara benzerliği yoktur, onlar akledilirler ile idraklerinde bir üst seviyeye çıkmıştır. Bu aşamada akıl sayı ile bir olmakta ve aklediliri idrak etme onun kendisinde bir cevheri haline gelmektedir.

Bu mertebede, büyük bir mutluluk durumu vardır. Bu mutluluk durumu, faâl akılla ittisâlin gerçekleşmesi ile mümkün olmaktadır. İnsan, faâl akıl ile ittisâlinde nihaî hedefe ulaşmaktadır.⁵⁹

İbn Bâcce, suedâ mertebesinde olanlar hakkında söylenecek daha çok sözün bulunduğunu ancak onu ifade ederken sözün uzamasından endişe ettiğini çünkü vaktinin kısıtlı olduğunu vurgulayarak risalesini tamamlamaktadır. Öğrencisi İbnü'l-İmam'a "Umarım ki Allah sana suedâların olduğu mertebeyi verir" diyerek bu konuda eksik olanları tamamlayıp, kendisine göndereceğini ifade etmektedir.⁶⁰

Kendisinin dinlenme amacıyla karışıklığın daha az olduğu Vehrân'a gideceğini, Allah'ın hâmd ve yardımıyla risalenin tamamlandığını ifade ederek cümlesini bitirmektedir.⁶¹

2.4. Dil ve İmla Özellikleri

İbn Bâcce, Arap dili ve belâgatında oldukça seçkin bir konuma sahiptir. Şiir ve mûsiki ile uğraşması onun bu özelliğini desteklemektedir. Arap diline olan vukûfiyeti tabakat kitaplarında da belirtilmiştir.⁶² Öğrencisi İbnül İmâm da hocasının seçkin özelliğinden bahsetmektedir.⁶³ Arap diline oldukça hâkim olması ve sözlerindeki işaretlerin kuvvetli olmasına karşılık, onun dağınık bir anlatıma sahip olduğu da söylenilmektedir. Metinlerindeki kapalı anlam ifadeleri, onun anlaşılmasını zorlaştırmış olduğu da söylenilmektedir.⁶⁴

⁵⁹ İbn Bâcce, *a.g.e.*, 98^b-102^b.

⁶⁰ İbn Bâcce, *a.g.e.*, 103^a.

⁶¹ İbn Bâcce, *a.g.e.*, 103^b.

⁶² İclal Arslan, "Tedbîru'l-Mütevahhid'in Dil Yapısına Dair Birkaç Söz", *Tedbîru'l-Mütevahhid* içerisinde, Trc.: Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, s. 223.

⁶³ Fahrî, "Mülhak", *Resâ'ilü İbn Bâcce el-İlâhiyye* içerisinde, s. 170.

⁶⁴ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 40-41.

Risale baştan sona kadar incelendiğinde; özet bir metin özelliği sergilediği görülmektedir. İbn Bâcce öğrencisine aktarmak istediği ittisâl konusunu açıklarken, konuları çoğunlukla yarıda bırakmış ve konunun detaylı olarak ele alındığı kaynak isimlerini zikrederek, başka bir konu ilişkisine değinmiştir. Metin içerisinde “ قد لخص / قد تلخص ” ifadelerini kullanarak, öğrencisini konu hakkında detaylı bir bilgi için Fârâbî’nin ve Aristoteles’in eserlerine yönlendirmektedir. *Tedbîru’l-Mütevahhid*, *Kitabü’n-Nefs* ve *Risaletü’l-Veda* gibi eserlerinden daha sonra yazmış olduğu ittisâl risalesinde aktardığı konuları daha önceki eserlerinde açıkladığına dikkat çekerek, bu eserlerine atıfta bulunmaktadır.

Bir bütün halinde metne bakıldığında, metnin içinde göze çarpan bir diğer ifadesi, vaktinin dar olması sebebiyle konuyu ince detayları ile ele alamadığına sık sık vurgu yapmasıdır.⁶⁵ İbn Bâcce, ele almış olduğu risalenin düzensiz olabileceğinden, anlaşılamayan ibareler bulunduğundan kendisi de bahsetmektedir.⁶⁶

Risale konu özeti mahiyetinde ele alınmış olması sebebiyle, bir konu detayları ile açıklanmadan başka bir konuya geçiş yapılmıştır. Bu durum da müellifin sözleriyle neyi kastettiği tam manası ile anlamayı zorlaştırmıştır. Metin içerisindeki cümlelerde tekrar ifadeleri de göze çarpmaktadır. Bu ifadeleri konunun ehemmiyetine dikkat çekmek adına yaptığı da düşünmek mümkündür.

Yaşadığı dönemde ünlü bir hekim olarak bilinmesi nedeniyle metinlerinde verdiği örneklerde tıpla alakalı “عصب – صفراء” terimlerine de rastlanılmaktadır.⁶⁷

Akıl ile ittisâl konusunu temel bağlamda ele alan risalede, “اتصال” terimi 6 kere geçmekte iken, “عقل” kavramı 31 yerde zikredilmektedir. Faâl akıl teriminin ise “fail kuvvet” şeklinde geçmesi dikkat çekmektedir.

Risaleyi hitâben ele aldığı öğrencisi İbnü’l İmâm’a da yer yer övgü ve nasihatlerde bulunan İbn Bâcce, felsefe ilminin zorluğundan da bahsetmektedir. Bu ilmin yolunun meşakkatli ve zor olduğunu, bu ilmi isteyenlerin bir kısmının bu yola devam edemediğini ve başka ilim yollarını seçerek felsefe ilminden ayrıldıklarını söylemektedir. Bununla birlikte felsefe ilminin, mertebe olarak ilimlerin en yücesi olduğunu vurgulayan İbn Bâcce, öğrencisini tebrik ve takdir ederek bu ilimde vardığı noktadan bahsetmektedir. Son olarak da öğrencisinde bulunan faziletlere dikkat çekerek, onun ittisâl mertebelerinden suedâların bulunduğu mertebede olmasını temenni etmektedir.⁶⁸

⁶⁵ İbn Bâcce, *İttisâlü’l-Akli bi’l-İnsân*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, nr. 5683/3, vr. 90^b, 94^b, 103^a.

⁶⁶ İbn Bâcce, *a.g.e.*, 103^a-103^b.

⁶⁷ İbn Bâcce, *a.g.e.*, 92^b.

⁶⁸ İbn Bâcce, *a.g.e.*, 94^a, 99^a, 102^b-103^b.

2.5. Kaynakları

Faâl aklın olgunlaşarak diğer akıllar ile bağlantı kurmasını konu alan ve bu konuda önemli bir eser olarak görebileceğimiz *İttisâlü'l-Akli bi'l-İnsân* risalesi, kısa bir eser olmasına rağmen birçok kaynaktan beslendiğini söyleyebiliriz. İbn Bâcce bu risalesinde birden çok esere atıfta bulunmuş ve bahsinde bulunduğu konuları, bu eserlerden detaylı olarak istifade edinilebileceğini ifade ederek ve ilmi çalışmasına kaynak olarak göstermiştir. Başta Aristoteles olmak üzere Yeni-Eflatuncu düşüncenin izlerini taşıyan filozoflara atıf yapmaktadır. Bunun yanı sıra kendi kitaplarından da alıntılar yaparak konunun, diğer eserleri ile bağlantısına da dikkat çekmektedir. Tahkikini yaptığımız risalemizde, bu eserler dipnotta belirtilmiştir. Bu kaynak eserlerini sadece ismen zikredilenden başlayarak en çok atıf yapılan doğru kısaca ele alalım.

Risalemizde karşımıza çıkan ilk kaynak eserimiz; Fârâbî'ye ait olan “*el-Vâhid ve'l-Vahde*” dir. Fârâbî, bu eserinde “Bir ve Çokluk” kavramlarını, varlık ve ontolojik merkezli bir anlayışla ele almakta, çokluğun cins, tür ve arazda görülmesi durumunda zikredilen birin ne'liği üzerinde durmaktadır. Aynı zamanda risalede İbn Bâcce'nin de zikrettiği gibi, sayısal bir ve bölünme özelliği olan bitişken, bileşik ve mahiyetiyle belirgin olan birleri açıklamaktadır.⁶⁹

Risâlemizde adı geçen bir diğer eserimiz, Aristoteles'e ait olan “*Peri Hermeneias*” adlı eseridir. Mantık alanında başyapıt olarak zikredilen Organon'un bölümlerinden biri olan bu eser, önermeler hakkında bilgi vermektedir. İbn Bâcce, birlik konusu bahsinden sonra “Beyaz insan”, “Geometrice Kâtip” örneklerini vererek Aristoteles'in kitabını bize kaynak olarak sunmaktadır.

Aristoteles'e ait olarak zikredilen bir diğer eser, hayvanların hareketi üzerine yazdığı “*Kitâbü'l-Hayevân*”dır. Bu eserde; her bir türe ilişkin olarak hayvanların/canlıların hareketi, bunların birbirlerinden nasıl ayrıldığı ve her birinin sahip olduğu niteliklerin incelemesi konu edilmiştir.⁷⁰ İbn Bâcce, içgüdü bahsinden sonra, Aristoteles'in bu eserini kaynak göstermekte ve vukûfiyeti artırabilmesi için öğrencisini buraya yönlendirmektedir. Aynı şekilde Aristo'nun “*Mâ Ba'de't-Tabi'â*” adlı eserine de atıfta bulunulmuştur.

Aklın cevher oluşu konusunu beyan ederken İskender Afrodisî'nin “*es-Suverü'r-Rûhaniyye*” kitabına da değinen İbn Bâcce, onun Aristoteles'in de olduğu gibi ilk muharrik olarak kabul edildiğini ve kendisi ile hareket etme özelliğinden dolayı yine kendisine döndüğünü ifade etmektedir.

⁶⁹ Bkz. Kılıç, Cevdet, “*İslam Düşüncesinde Bir Metafiziği ve Fârâbî'nin el-Vâhid ve'l-Vahde İsimli Eseri*”, Fecr Yayınları, Ankara, 2014.

⁷⁰ Aristoteles, “*Hayvanların Hareketi Üzerine*”, (Çev. H.Nur Erkızan), Bulut Yayınları, İstanbul, 2000, s. 14.

İbn Bâcce kendi yazmış olduğu eserlere de atıfta bulunarak, öğrencisini detaylı bir bilgi edinme kaynağı olarak bu eserlere yönlendirmektedir. Nefis ve nefsin güçlerini konu edindiği *Kitâbü'n-Nefs* adlı eserini üç yerde zikretmektedir. Nefs ve onu teslim ettiğimiz ruhun içgüdü ile ilişkisini, insanın bu konudaki ayrıcalıklı konumunu, insanda bulunan bilfiil akledilir ve nefste bulunan güçlerin ilişkisinin anlatıldığı bölümler bu alıntılara konu olmaktadır.

Risâletü'l-Vedâ' adlı eseri de risalede zikredilen kaynak eserler arasındadır. Bilfiil kuvvetin diğer fail kuvvetler arasındaki yerini belirlemede, aynı şekilde ilk muharriğin ruhani ve cismani aletlerle ilişkisini açıklamada Vedâ Risalesi kaynak olarak zikredilmektedir.

Risale içerisinde akıl ile ittisâl konusunu ele alırken en fazla atıf yaparak kaynak gösterdiği eser, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*'dir. İbn Bâcce'nin ahlak ve siyaset alanında yazmış olduğu, mütevahhidin kendisini yönetmesi ve toplum içinde kendisine yer bulabilmesini konu edinen bu eser, İbn Bâcce'nin bu alandaki önemli görüşlerini de bize ulaştırdığı için, oldukça önem arz etmektedir.

2.6. Alanındaki Diğer Çalışmalar

İslam felsefesi tarihi kaynaklarına bakıldığında, faâl akıl düşüncesinin ortaya çıkışı Aristoteles'in aklı "ruhun bir parçası" olarak adlandırması ve onun aklı "her şey olabilen" ve "her şey yapabilen"⁷¹ olarak yorumlamasıyla başlamaktadır. O, aklı etkin ve edilgen akıl olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Etkin akıl, aklın kendi kendine salt çalışmasıdır. Edilgen akıl ise kendi kendine işleyemeyen ve beden aracılığıyla duyu verilerini işleyerek biçimlendirmesine yardımcı olan akıldır.⁷² Aristoteles bu konudaki düşünceleri ifade ederken faâl akıl terimini zikretmemektedir, "Faâl akıl" ifadesinin ilk defa İskender Afrodisî tarafından Aristoteles'in *De Anima* adlı çalışmasını yorumlamasıyla ortaya çıkmış olduğunu söylemek mümkündür.⁷³

Faâl akıl ile ilgili görüşlerini; *Ruh Üzerine*, *Akl Üzerine* ve *Mebâdiül-küll* adlı risalelerinde⁷⁴ ele alan İskender Afrodisî, bu risalelerde aklı; bilkuvve akıl, kazanılmış akıl ve faâl akıl şeklindeki üçlü bir hiyerarşi sistemi içerisinde ele almaktadır.⁷⁵ Bilkuvve akıl bedende bir duyuya sahip değildir. İnsanî nefsin bir yetisidir ve sûretler ile küllîleri kabul etmesiyle bilfiil olmakta ve faâl akıl aracılığıyla kazanılmış akıl aşamasına yükselmektedir. Kazanılmış akıl ise, kabul edilen küllîleri idrak etmek ve suretleri soyutlamakla kazanılmaktadır. Faâl akıl maddi/bilkuvve akıl ve kazanılmış aklın gelişim

⁷¹ Leaman, "Ortaçağ Felsefesine Giriş", (Çev: Turan Koç), s. 120.

⁷² Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2012, s. 79.

⁷³ Leaman, "Ortaçağ Felsefesine Giriş", (Çev: Turan Koç), s. 120.

⁷⁴ Korkut, Şenol, *İskender Afrodisî'nin Faal Akıl Teorisi*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: V, Sayı: 9, s. 47.

⁷⁵ Korkut, a.g.m., s. 48.

sürecinin her aşamasında etkili olmaktadır.⁷⁶ İskender Afrodisî faâl akıllı “madde olarak telakki edilen insan ruhunu kuvveden fiile çıkaran Tanrı” ile özdeşleştirmektedir.⁷⁷ Bu faâl akıl, kazanılmış akıl ile etkileşimi neticesinde nihaî mükemmelliğine erişecek ve tanrısal yetkinliğine ulaşacaktır.

İslâm felsefesinde faâl akılla ittisâl meselesinde bir doktrin ortaya koyan ilk filozof sayılan Fârâbî,⁷⁸ *Risâle el-Akl* adlı risalesinde aklın mahiyetinden bahsetmekte ve akıl kelimesinin birçok anlamını açıklamaktadır. Fârâbî’nin bu konu hakkındaki görüşlerini bir sonraki başlığımızda detaylı olarak ele alacağız.

Faâl akıllı kozmolojik akılların sonuncusu ve “etkin akıl” olarak tanımlayan İbn Sînâ bu akıllı, tümel sûretlerin ve bilgilerin kendisinden ortaya çıktığı bir kaynak⁷⁹ olarak görmektedir. İbn Sînâ’ya göre tümel bilginin elde edilmesi, aklın kendi gücüyle gerçekleştireceği bir olay değildir. Akıl bunu yapabilmek için, bir dış etkene gereksinim duyar, bu etken de faâl akıl olmaktadır. Faâl aklın nispetini, güneşin göze olan nispetine benzeten İbn Sînâ, bilme gücüne sahip olan aklın, faâl aklın ışığı olmaksızın bilfiil olarak bilme işlemini yerine getiremeyeceğini söylemektedir.⁸⁰ Çünkü İbn Sînâ’ya göre “faâl akılla ittisâl”, bütün bilgi ameliyesinin anahtarıdır.⁸¹ İnsan akıllı, bu ittisâli gerçekleştirerek tümel sûretlerin bilgisine ulaşabilmektedir. İnsan aklının, faâl akılla ittisâl kurarak tümel bilgileri elde edebilmesi için; “heyûlânî akıl”, “meleke halindeki akıl”, “fiil halindeki akıl” ve “müstefâd akıl” aşamalarından geçmesi gerekmektedir. İnsan akıllı tam yetkinlik olan müstefâd akıl aşamasına çıktığında faâl akıl olmaktadır. İbn Sînâ’ya göre, faâl akıl olmaksızın insanın nefsi yetkinlik ve mutluluğa erişmesi mümkün olmayacaktır.⁸²

İbn Rüşd’ün; “*Şerhu Risâleti’l-ittisâli’l-Akl bi’l-İnsân l’ibni’s-Sâ’iğ*”, “*Makâle fi İttisâli’l-Akli’l-Mufârik bi’l-İnsân*” ve “*Makâle Sâniye fi İttisâli’l-Akli’l-Mufârik bi’l-İnsân*” adlı risaleleri onun doğrudan doğruya akıl ile olan görüşlerini içeren eserlerinden bir kaçını oluşturmaktadır. İbn Bâcce’nin *İttisâli’l-Akl bi’l-İnsân* adlı risalesine yazmış olduğu *Şerhu Risâleti’l-ittisâli’l-Akl bi’l-İnsân l’ibni’s-Sâ’iğ* risalesi ise müstakil olarak günümüze ulaşmamış olup, bu risaleye yazmış olduğu kısa bir “telhis” olarak *Telhisu Kitaâbi’n-Nefs* adlı eserinin nâtık kuvvet bölümünün sonunda yer almaktadır.⁸³

⁷⁶ Korkut, *a.g.m.*, s. 76.

⁷⁷ Leaman, “*Ortaçağ Felsefesine Giriş*”, s. 120.

⁷⁸ Kutluer İlhan, “*İttisâl*”, DİA, XXIII, 484-485.

⁷⁹ Alper, Ömer Mahir, *İbn Sînâ*, İSAM Yayınları, Ankara, 2018, s. 73.

⁸⁰ Alper, Ömer Mahir, “*İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu*” İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler içinde, (Ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul, 2014, s. 261.

⁸¹ Fahrî, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 169.

⁸² Alper, *İbn Sina*, s. 75.

⁸³ Kurtoglu, Akif, *İbn Rüşd’de Fa’al Akılla İttisâl Problemi*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995, s. 36.

İbn Rüşd'e göre akıl; güç halindeki akledilirleri bilfiil hale getiren, bunları idrak eden ve bunlar üzerinde tahlil ve terkip yaparak ortaya yeni hükümler çıkaran güçtür. Aklın bu işlevleri, onun bilgi üretme sürecindeki aşamaları da ortaya koymaktadır. Bu aşamalar; "heyûlânî akıl", "meleke halindeki akıl", "müktesep akıl" ve "faâl akıl" olarak adlandırılmaktadır.⁸⁴ Heyûlânî akıl diğer akıl aşamalarından geçerek faâl akıl düzeyine ulaşır. Buna göre faâl akıl, heyûlânî aklın bu aşamalardan geçerek fiili ortama çıkmasına sebep olması bakımından onun fâil sebebi olmaktadır. Faâl aklın; nazari makûllerin oluşumunu sağlaması ve bizzat heyûlânî akılla ittisâl kurması şeklinde iki etkisi mevcuttur. Bu etkiler ile önce nazari makûllerin bulunduğu bilmeleke akıl yetkinleşir, sonra da faâl akılla ittisâl kurarak heyûlânî akıl ile faâl akıl arasında bir idrak ve varoluş oluşturur.⁸⁵ Yetkinlik bakımından faâl akıl, insan aklının son suretidir ve İbn Rüşd'e göre bu akılla ittisâl neticesinde insan nihaî mutluluğa ulaşacaktır.

2.7. Fârâbî ve İbn Bâcce'de İttisâl

Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl* adlı risalesinde faâl akıl; "Faâl akıl, hiçbir maddede bulunmayan ve asla bulunmayacak olan ayırık bir sûrettir. Bir bakıma fiil halindeki akıl olup müstefâd akılla yakın bir benzerliğe sahiptir. Bilkuvve aklı bilfiil akıl, bilkuvve kavramları bilfiil kavram haline getiren faâl akıldır."⁸⁶ şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımla, faâl akıl bilkuvve aklı bilfiil akla dönüştürme etkisini elinde bulunduran bir akıl olarak karşımıza çıkmaktadır. Fârâbî'nin faâl akılla ilgili bir diğer görüşü onun "müstefâd akıl türünden olması sebebiyle, kendi üstünde bulunan ayırık varlıkların sûretlerinin ezelden ebede onda bulunuyor oluşu" iledir.⁸⁷ Bu sûretlerin bulunuşu bilfiil akıldaki düzenden farklı olmaktadır. Bilfiil akılda en bilinenden, en bilinmeyene doğru bir sıra düzeni bulunmakta ve sıra düzeninde en mükemmel olan, en meçhul olan olup en son ulaşılacak düzeyde bulunmaktadır. Faâl akılda ise bu durumun tersi mevcuttur ve onda mükemmellik en öndedir. Çünkü faâl akıl, özü gereği "akletmeye en mükemmel varlıklardan başlamakta" olmalıdır.⁸⁸

İbn Bâcce'ye göre faâl akıl ise, "maddeden soyut rûhânî suretler arasında olan ve genel rûhânîlikle nitelenen mâ'kullerin fâili" ve "heyûlânî aklın tamamlayıcısı ve müstefâd aklın faili"⁸⁹ olarak tanımlanmaktadır. *İttisâlü'l-Akl bi'l-İnsân* adlı risalesinde de fail kuvvet olarak zikredilen faâl akıl, bu tanımlara göre akledilirlerin bilkuvveden bilfiile

⁸⁴ Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2018, s. 83.

⁸⁵ Kurtoğlu, *İbn Rüşd'de Fa'al Akılla İttisâl Problemi*, s. 54-56.

⁸⁶ Kaya, Mahmut, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 133.

⁸⁷ Kaya, a.g.e., s. 134.

⁸⁸ Kaya, a.g.e., s. 134.

⁸⁹ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 192.; Uyanık, Mevlüt-Akyol, Aygün, *Tedbir'ul-Mütevahhid*, Elis Yayınları, Ankara, 2017, s. 42.

yükselmesindeki fail kuvvettir. Fail kuvvetin desteğiyle gerçekleşen bu yükseliş sürecinde, akıl yetkinleşecek ve faâl akıl ile ittisâl aşamasına gelecektir.

Fârâbî'ye göre “insanî varlığın ay-üstü dünyaya en yakın mertebesi”⁹⁰ faâl akıl, İlk İlke'ye dayanmaktadır. Bu ilke, Allah'tır. Onun İlk İlke'den aşkın oluşu, akledilebilir olması sebebiyledir. Faâl akıl, İlk İlke'ye sudur aracılığıyla ilişkili olduğu için son aklın ay feleği akli ile özdeşleşmektedir. Buna göre, faâl akıl İlk İlke olan Allah değil, Cebrail meleği ile özdeşleşmektedir. Bu şekilde Fârâbî, faal akli melekî bir özellik ile bağdaştırmaktadır.

Görüşlerinde Aristoteles'in ve Eflatun'un etkisi bulunan ve Yeni-Platoncu felsefi geleneğin içinde yer alan İbn Bâcce faâl akli, “sûretlerin vericisi” olarak tasvir etmekte ve bu akli Fârâbî'nin aksine tabîî imkân alanı dâhilinde aklın bilme faaliyetini gerçekleştiren bir öz olarak görmektedir.⁹¹

Fârâbî'nin düşünce sisteminde benimsediği sudûr teorisi; psikoloji, sosyoloji gibi birçok alanı metafizik ile birleştirmiştir. Sudûr teorisi ile; ay-altı âlem ve ay-üstü âlem arasındaki ilişki sistemini düzenleyen Fârâbî'nin faâl akıl teorisi, bu sistemin merkezinde yer almaktadır. Fârâbî, faâl akıl için Aristoteles'in ışık örneğinin tersine güneş örneğini vermektedir. Güneş ışığındaki görülebilirler, gözdeki bilkuvve halini bilfiil haline dönüştürerek gözün görme yetisini meydana getirmesini sağlar. Aynı şekilde faâl akıl da, bilkuvve akli bilfiil akla dönüştürerek, onun müstefâd akıl seviyesine ulaşmasını sağlar. Müstefâd akıl düzeyine gelen akıl, faâl akıl için madde konumundadır. Bu madde, insanda nazârî ve amelî gücünü ortaya çıkarır. Bütün bu oluşumlar, temelde faâl aklla ittisâle zemin hazırlamaktadır.⁹²

İbn Bâcce'de ittisâl kavramı, “mânevî bir yükseliş”i ifade etmektedir. Bu yükseliş; insanın duyu ve düşünme gücünü kullanarak kendi aklî idrâkini gerçekleştirmesiyle başlamakta ve son kazanılmış akıl mertebesi olan müstefâd akla ulaşana kadar devam etmektedir. Müstefâd akıl mertebesinde faâl aklla ittisâl kurarak, aklî idraklerini en üst dereceye çıkartmış olacaktır. İbn Bâcce, ittisâl kelimesi ile “bilme” kavramını eşleştirmektedir. Ona göre insan, akledilirleri bilme ve tümel olanı kavrayabilmesiyle ittisâldeki derecesini ortaya çıkaracaktır. İbn Bâcce, aklî idrâkleri kullanabilme durumlarına göre insanları üç kısma ayırmaktadır: Cumhûr (Sıradan İnsanlar), Nûzzar (Filozoflar) ve Sûeda (Mutlu İnsanlar). Cumhûr, aklî idrâklerini kullanmada en alt mertebede bulunmaktadır. Onların bu idrâkleri elde etme yöntemi tabîî bir şekilde gerçekleşmektedir. İbn Bâcce, Cumhûrun durumunu mağaradakilerin durumuna benzeterek cumhûrun durumunu şöyle açıklamaktadır: “Cumhûrun durumu, mağaradakilerin durumu gibidir. Orada güneş doğmaz, orada bulunanlar bütün renkleri gölge halinde görürler. Mağaranın en uzağında olan renkleri karanlığa benzer bir

⁹⁰ Yaşar Aydın, “*Farabi'de Tanrı ve İnsan İlişkisi*”, İz Yayınları, İstanbul, 2000, s. 103.

⁹¹ Aydın, “*İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*”, s. 194.; Leaman-Nasr, “*İslam Felsefesi Tarihi*”, s. 355-356.

⁹² Bkz. Kurtoglu, “*İbn Rüşd'de Faâl Akıl ile İttisâl Problemi*”; Aydın, “*Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*”.

durumda görür. Mağaranın girişinde olan kimse ise renkleri gölgede görür.”⁹³ İkindide bulunan nûzzara (filozoflar) gelince; onlar tabî bilmenin en üst seviyesinde aklî idrâklerini gerçekleştirmiş olanlardır. İbn Bâcce, onları “*mağaradan çıkıp güneşin ışığını görenlere*” benzetmektedir. Üçüncü mertebe; mutluların (suedâ) mertebesidir. “*Şeyleri kendisi ile gören*” kimseler olarak tanımlanan bu grubun, ışıkları görmekte benzerleri yoktur. Onlar, güneşin kendisine bakanın durumunda olan gibi akledilirlerle aracısız olarak ittisâl kurma seviyesindedir. Bu seviyeye ulaşmış insan, “en yüce mutluluğu” elde etmiş olmaktadır. İbn Bâcce bu mutluluk durumundaki insanı, ilâhî bir varlık mertebesine yükselterek “*cevherî akıllardan birisi*” haline getirmektedir.⁹⁴

Özetle şunu diyebiliriz ki İbn Bâcce ve Fârâbî, faâl akılla ittisâl süresinde insana büyük bir görev yüklemektedir. İnsanın bu dünyadaki amacı, nihaî mutluluğa ulaşma arzusudur. Bu arzu ile insan kendini geliştirmekte ve aklî idraklerini kemal seviyesine ulaştırma çabasına girmektedir. Kendinde bizatihi olarak var olan akıllı etkin kılması, onu diğer insanlardan ayıracak ve üst mertebeye ulaştıracaktır. Bir insanın ulaşabileceği en üst mertebe ise, faâl akılla ittisâl kurup varlıkların hakikatlerini kendilerinde var olan özleri ile bilmenin mümkün olacağı mertebedir. Bu mertebeye ise ancak düşünme ve idrak etme ile ulaşılır.

⁹³ İbn Bâcce, *İttisâlü'l-Akli bi'l-İnsân*, vr. 100^a.

⁹⁴ Bkz. Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 164-196.; Kurtoğlu, *İbn Rüşd'de Fa'al Akıl ile İttisâl Problemi*.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ESERİN TAHKİKİ

3.1. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Risale fi İttisâli'l-Akli bi'l-İnsân adlı risalemizin tahkikinde, standart esaslar açısından İSAM Tahkikli Neşir Esasları benimsenmiştir. Müellifin elimizde bulunan İstanbul yazma nüshası üzerine yaptığımız tahkik çalışmasında, Mâcid Fahrî'nin ve Asin Palacios'un yapmış olduğu neşirlerinden yararlanılarak tahkikimize bu iki çalışmayı da ekledik.⁹⁵

Risaleye eklenen başlıkları, köşeli parantez [] içerisinde **bold** şeklinde gösterdik. Karşılaştırmalı okuyuşu kolaylaştırma düşüncesi ile arapça metnin ve çeviri metnin paragraf başlarına köşeli parantez içi numaralandırma ekledik. Metin içerisinde yapılan çalışmada kullanılan rumuzlar:

1. *İttisâli'l-Akli bi'l-İnsân* risalesinin Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi 5683/3 numaralı koleksiyonu (ح),
2. Mâcid Fahrî'nin *Resâilü İbn Bâcce* içerisinde bulunan neşri (ف),
3. Asin Palacios'un neşri (ب) için rumuzunu kullandık.

3.2. Tahkikli Metin

بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على محمد وآله، رسالة أبي بكر بن الصّائغ في إتّصال العقل بالإنسان.⁹⁶

[1] سلام عليك بقدر ما أنت أهله من الرغبة في اقتناء الفضائل. لما ظننت بي⁹⁷ تعذر التقائنا ما ظننت،⁹⁸ رأيْتُ واجبًا عليّ أن⁹⁹ أنفذ¹⁰⁰ إليك هذا العلم الذي وجدتُ برهانه. ونسقتُ القول فيه على أن المخاطب¹⁰¹ بصره بالعلم الطباعيّ على ما أعلمه من بَصْرِكَ به.

⁹⁵ Asin Palacios, Miguel, *Tratado de Avempace sobre la union del intelecto con el hombre*, (ed. Fuat Sezgin), Islamic Philosophy: 76, s. 71-85.; Fâhri, “*Resâ'ilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*”, s. 160-175.

⁹⁶ ب + كلامه -رضى الله عنه- في اتصال العقل بالانسان، مخاطب به بعض إخوانه.

⁹⁷ ب ف : من.

⁹⁸ ب ف - ما ظننت.

⁹⁹ ب ف + أبادر.

[2] فأما القول فيه بحسب المجرى الصناعي: فهو أطول وأوضح بياناً وأكثر أقيسة وأعزّر مقدمات. وصرفني عن إثباته على ذلك الوجه ضيق الوقت وتواتر¹⁰² الأشغال بما أنا بسبيله. فإن¹⁰³ تفرغ لي وقت أثبتته فيه على المجرى الصناعي وأنفذته¹⁰⁴ إليك، فإنّي إنمّا¹⁰⁵ بادرت بانفاذه الآن حذراً من فواته،¹⁰⁶ وهو من العظم والغرابة بحيث هو.

[أنواع الواحد]

[3] فأقول: إنّ الواحد يقال على أنحاءٍ قد لخصت في ما بعد الطبيعة،¹⁰⁷ ولخصها أبو نصر¹⁰⁸ في كتابه في الوحدة.¹⁰⁹ وأنمّا¹¹⁰ أقصد من ذلك إلى ما¹¹¹ أحجّاه في هذا القول.

¹⁰⁰ ب ف : فأنفذ.

¹⁰¹ ب ف + من.

¹⁰² ب : تولي.

¹⁰³ ب ف : وإن.

¹⁰⁴ ب ف : أنفذت به.

¹⁰⁵ ف - انما.

¹⁰⁶ ف : فوته.

¹⁰⁷ الكتاب ينتمي الى أرسطوا.

¹⁰⁸ هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي التركي الحكيم المشهور، صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم، وهو أكبر فلاسفة المسلمين، انظر: وفيات الأعيان، 153/5.

¹⁰⁹ الكتاب ينتمي إلى الفارابي.

¹¹⁰ ب ف: أنا.

¹¹¹ ب ف : لما.

يقال واحد لما هو واحد بالنوع وبالجنس وبالعرض، وبالجمله: فما¹¹² اشترك في كلّي ما. وموضوع هذا الصنف من¹¹³ الواحد¹¹⁴ كثير. فإنّ أشخاص الخيل واحدة بالنوع، وأشخاص النبات كلّها واحدة بالجنس.

[4] ويقال الواحد على الواحد¹¹⁵ بالعدد، وهو الذي أقصده ههنا.¹¹⁶ فيقال للمتّصل ما دام متّصلاً إنّّه واحد، فإذا انقسم صار كثيراً. ويقال على الملتحم تشبيهاً بالمتّصل. ويقال على المرتكز تشبيهاً بالملتحم. ويقال على المربوط تشبيهاً بالمرتكز.

[5] ويقال على الجملة المجتمعة ليكون عنها فعل ما، كما يقال على¹¹⁷ السفينة إنّّها واحدة بالعدد. ويقال على الجملة¹¹⁸ التي أعدت نحو غرض محدود، كما يقال في تاريخ الطبري إنّّه تأليف واحد.¹¹⁹ ويقال على الجملة الممتزجة المشتركة¹²⁰ إنّّها واحدة، كما يقال في السكنجبين أنّه واحد وهو مؤلّف من خلّ وعسل. وقد يظن بهذا الصنف أنّه يدخل في الأصناف التي عُدّت قبله، لكن إذا تعقب أمره ظهر منه أنّه غيرها.

¹¹² ب ف : لما.

¹¹³ ب ف - من.

¹¹⁴ ب : للواحد.

¹¹⁵ ب ف - على الواحد.

¹¹⁶ ب ف : هنا.

¹¹⁷ ب: بي.

¹¹⁸ ف - ليكون عنها فعل ما كما يقال على السفينة إنّّها واحدة بالعدد ويقال على الجملة.

¹¹⁹ ب ف + وفي هذا القول أنّه واحد.

¹²⁰ ب ف - المشتركة.

وكذلك يقال في الصور الروحانيّة أنّها واحدة كصورة مدينة ما متخيلة. والواحد في الصور الروحانية تابع¹²¹ للواحد¹²² في الصور الهيولانية.

[6] وكذلك يقال في المعقول أنّه واحد إذا دلّ عليه بلفظٍ واحدٍ، وكان معقولا لشيء واحد موجود. ويقال أنه واحد إذا كان معقولا لشيء واحد وإن دلّ عليه بقول مركب كالحَدّ والرسم وما أشبههما. وقد يقال الواحد في المعقولات¹²³ إذا دلّ عليه بلفظ¹²⁴ مفرد أو¹²⁵ بلفظ مركّب تركيب التقييد، مثل الإنسان الأبيض والكاتب المهندس. وهذا ليس بواحد، لأنه إذا وضع¹²⁶ مثل قولنا: "الكاتب المهندس" إنسان¹²⁷ لم يكن¹²⁸ قضية واحدة بل¹²⁹ قضيتين. وقد لخص¹³⁰ هذا أرسطو¹³¹ في باري أرمينياس.¹³²

¹²¹ ب ف - تابع.

¹²² ب ف : كالواحد.

¹²³ ب ف : المعقول.

¹²⁴ ف : لفظ.

¹²⁵ ف : و.

¹²⁶ ب ف + في.

¹²⁷ ب ف + ما.

¹²⁸ ف : تكن.

¹²⁹ ب ف + تكن.

¹³⁰ ب ف + جميع.

¹³¹ هو أرسطوطاليس بن نيقوماخس الجراسني الفيشاغوري وتفسير نيقوماخس. انه كان فيلسوف وعالما وجهدها ونحريها وخطبيها. انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 86.

¹³² الكتاب ينتمي الى أرسطو، يذكر المقترحات المقدمة من فترتين أو أكثر.

[الحد في المعقول]

[7] فالمعقول¹³³ الواحد إذا حدّ تكثر، وكل واحد من أجزائه يكون واحداً، فإن كان له حدّ تكثر،¹³⁴ ولزم في أجزائه¹³⁵ الكثرة الثانية ما لزم في الأولى، فبالضرورة سننتهي إلى أجزاء¹³⁶ لا تحدّ، إذ هي بسائط من كل وجه. وهذه أصناف قد لخصت في غير هذا الموضع.

[متى يكون الواحد بالعدد شخصاً؟]

[8] والواحد بالعدد إذا كان¹³⁷ جسمانياً - كالبياض مثلاً - فإنه¹³⁸ شخص. وأما الواحد بالعدد المجرد عن الهيول¹³⁹ فليس بشخص، بل يجري مجراه فالشخص¹⁴⁰ قد يلحقه تغيير. ولتنزل شخص إنسان، فإن البحث في هذا القول إنما¹⁴¹ هو فيما يخص الإنسان، فقد يوجد جنينا وذلك عند كونه في الرحم، ثم يوجد طفلاً وذلك في¹⁴² أثر وضعه، ثم يوجد يفعه، ثم يوجد شاباً، ثم يوجد كهلاً، ثم يوجد شيخاً. ويوجد عالماً وقد كان جاهلاً، وكاتباً وقد كان أمياً، وهو واحد بالعدد لا مزية في ذلك. وإذا شاهدته الحس في حال من هذه الأحوال، ثم شاهدته في

¹³³ ب ف : والمعقول.

¹³⁴ ف - وكل واحد من أجزائه يكون واحداً، فإن كان له حدّ تكثر.

¹³⁵ ف ب : أجزاء.

¹³⁶ ب ف : أجزاء.

¹³⁷ ب ف : جسماً أو.

¹³⁸ ب ف : قيل له.

¹³⁹ ب ف : الهيولى.

¹⁴⁰ ف : والشخص.

¹⁴¹ ف - إنما.

¹⁴² ب ف - في.

حال أخرى بعيدة عنها، لم يعلم هل هو ذلك الواحد أم لا، مثل أن يشاهده طفلاً ثم شاهده شاباً. فإذا ما به الإنسان واحد لا يلحقه الحس، بل إنما يلحقه¹⁴³ قوة أخرى.

[9] وكذلك إنَّ قلعت¹⁴⁴ يدا الإنسان ورجلاه¹⁴⁵ وأنتزعت¹⁴⁶ عيناه، وبالجملة فانتزعت جميع أعضائه التي ليس بها قوام الحياة، قيل أنه واحد بعينه. والصبي¹⁴⁷ قد تسقط أسنانه وتثبت¹⁴⁸ له أسنان غيرها وهو واحد بعينه. وكذلك لو أمكن أن يوجد¹⁴⁹ له يدان ورجلان عوض اليدين والرجلين البائتين¹⁵⁰ لكان ذلك الواحد بعينه. وهو في هذه الحال كالنجار التي¹⁵¹ متى فقد قدوماً أو مسطرةً ثم اتخذ أخرى لم يكن النجار مع آلة الأولى¹⁵² غير النجار مع آلة التي خلفها.¹⁵³ فظاهر من هذا القول أن المحرك الأول ما دام باقيًا واحدًا بعينه، كان ذلك الموجود واحدًا بعينه سواء فقد آلة ولم يجد عوضها، كالشيخ الأورد، أو وجد عوضها كحال من تثبت¹⁵⁴ له الإنسان.

¹⁴³ ب ف : تلحقه.

¹⁴⁴ ب ف : قطعت.

¹⁴⁵ ف - ورجلاه.

¹⁴⁶ ب ف : أو أنتزعت.

¹⁴⁷ ب ف : فالصبي.

¹⁴⁸ ف : تثبت.

¹⁴⁹ ب : توجد.

¹⁵⁰ ب ف : التالفتين.

¹⁵¹ ب ف - التي.

¹⁵² ب ف : الأول.

¹⁵³ ب ف + وكذلك لو أمكن أن يوجد بخلاف ذلك من زيادة الأعضاء لكان ذلك الموجود واحدًا بعينه.

¹⁵⁴ ف : يثبت.

[سبب القول بالتناسخ]

[10] ولما وقف على¹⁵⁵ هذا بعض من نظر في العلم الطبيعي أداه ذلك إلى القول بالتناسخ. وقد تبين في غير موضع أنّ القول بالتناسخ محال لا يمكن، غير أنّ القائلين به راموا أشياء¹⁵⁶ ووقفوا¹⁵⁷ دونه، فأخذوا المحرك الأول في الإنسان جملة دون تفصيل، وجعلوا واحدًا بالعدد ما ليس بواحد.

[الآلات المحركة للمحرك الأول]

[11] ولما كان المحرك الأول في الإنسان خاصّة يحرك بصنفين من الآلات: الأول¹⁵⁸ منها: جسمانيّة، والثانية: روحانيّة، وكانت الجسمانية منها: صناعية ومنها: طبيعية كاليد والرجل والرئة التي تحرك المزمار.

والآلات الطبيعيّة التي لها¹⁵⁹ نهايات تخصها تسمّى أعضاء كالعصب. وما كان منها¹⁶⁰ رطوبة كالصفراء: فلا إسم لها من جهة ما¹⁶¹ هي آلات، وتسمّى جملتها بدنًا.

والطباعية منها تتقدّم الصناعيّة، ولذلك يقال في اليد: "أثّا آلة الآلات". وهذه الآلات الطبيعيّة منها متقدّمة ومنها متأخّرة، كالعصب فإنّها تتقدّم العضل، والحرار الغريزي هو المتقدّم لجميعها.

¹⁵⁵ ب ف : عند.

¹⁵⁶ ب : شيئاً.

¹⁵⁷ ب : ووقعوا.

¹⁵⁸ ب ف : الأولى.

¹⁵⁹ ف : بها.

¹⁶⁰ ف : فيها.

¹⁶¹ ف - ما.

[الحار الغريزي]

[12] فالحار الغريزي هو آلة على التحقيق والتقويم، فإنّ اليد قد يسد عنها¹⁶² الآت لا تستعملها،¹⁶³ كالمهماز والمزمار، فأما¹⁶⁴ الحارّ الغريزي فلا يمكن أن يشذ عن¹⁶⁵ استعماله آلة، لا¹⁶⁶ طبيعيّة ولا صناعيّة. وكل جزء موجود في البدن،¹⁶⁷ عضوًا كان أو رطوبة، فإنّه منسوب إليه، ويؤخذ¹⁶⁸ الحار الغريزي في حدّه. وأنت تقدر أن تقف على ذلك من كتاب أرسطو في منافع الأعضاء وذلك في المقالات الأواخر من كتاب الحيوان.¹⁶⁹

[13] والحار الغريزي¹⁷⁰ موجود لكلّ ذي دم، ويوجد في الحيوانات غير ذوات الدم، كالحيوان المحرز وما يجري مجراه. ويسمى الحار الغريزي، من جهة ما هو آلة للقوّة¹⁷¹ المحرّكة، وهي صورته وهي المحرّك الأوّل، روحا غريزيًا. والروح يقال على النفس ويقال على ما سلمناه.¹⁷² ولذلك يردف بالغريزي فيقال له: "الروح الغريزي".¹⁷³ وفي النبات شيء يجري مجراه، إلا أنه بعيد

¹⁶² ب ف : تستدعيها.

¹⁶³ ب : لاستعمالها.

¹⁶⁴ ب ف : وأما.

¹⁶⁵ ب : تستدعي.

¹⁶⁶ ف - لا.

¹⁶⁷ ب ف : الجسد.

¹⁶⁸ ب ف : ويوجد.

¹⁶⁹ كتاب الحيوان لأرسطوطاليس، يوجد تسع عشرة مقالة.

¹⁷⁰ ب ف + هو.

¹⁷¹ ب : القوة.

¹⁷² ب ف : رسمناه.

¹⁷³ ف - ولذلك يردف بالغريزي فيقال له الروح الغريزي.

النسبة¹⁷⁴ عن الروح الغريزي، وتلخيص هذا في كتاب النفس¹⁷⁵ وإنما اقصد¹⁷⁶ في هذا القول ما يخص الإنسان.

[حالات الإنسان والقوى المحركة]

[14] فأقول: أنّ الإنسان قد يوجد له حالة هو فيها¹⁷⁷ يشبه النبات، وذلك في الزمان الذي يحتوى عليه الرحم، فأنّه يتخلّق أولاً، فإذا كمل تخلّقه اغتذى ونمى، وهذه أفعال توجد للنبات من أوّل وجوده، ولا يوجد له غيرها أوّل وجوده، وذلك¹⁷⁸ عند المنشأ.¹⁷⁹ فالحرّ¹⁸⁰ الغريزي قد يفعل هذه الأفعال. فإذا¹⁸¹ خرج الجنين من بطن أمّه واستعمل حسّه أشبه عند ذلك الحيوان غير الناطق وتحرك في المكان واشتهى. وإنما يكون ذلك بحصول¹⁸² الصورة الروحانيّة المرتسمة في الحسّ المشترك ثم في الخيال. والصور¹⁸³ المتخيّلة هي المحرك الأول فيه، فيكون عند ذلك في الإنسان ثلث¹⁸⁴ محرّكين كأهمّ¹⁸⁵ في مرتبة واحدة: القوة الغادية،¹⁸⁶ والقوة المنمية،¹⁸⁷ والقوة الخيالية.

¹⁷⁴ ب ف : الشبه.

¹⁷⁵ كتاب النفس لابن باجة.

¹⁷⁶ ب ف : قصدت.

¹⁷⁷ ب ف : بها.

¹⁷⁸ ب : كذلك.

¹⁷⁹ ب ف : النشؤ.

¹⁸⁰ ب ف : والحر.

¹⁸¹ ب ف : وإذا.

¹⁸² ف : لحصول.

¹⁸³ ب : فالصورة.

¹⁸⁴ ب ف : ثلاث.

[الفرق بين القوى الفاعلة والمنفعلة]

[15] وكلّ هذه القوى هي قوى فاعلة، فهي¹⁸⁸ موجودة بالفعل لا عدم فيها، وهذا هو الفرق بين القوى الفاعلة والمنفعلة، فإنّ في المنفعلة العدم، إلا أنّ¹⁸⁹ الصور الروحانيّة المحسوسة هي أوّل المراتب¹⁹⁰ على ما تبين في كتاب المتوحد¹⁹¹ لأنّها إدراك، وتلك الصور الأخر لا يدرك¹⁹² بها لجسم الذي هي فيه ولا يدركها، ولذلك لا ينسب¹⁹³ إلى النبات معرفة أصلا، وتنسب إلى الحيوان فإنّ كلّ حيوان فهو حسّاس.

[16] والحسّ صورة روحانية يدرك بها الحيوان ان¹⁹⁴ ذلك الجسم، فلذلك لا¹⁹⁵ يخلو الحيوان من معرفة الإنسان¹⁹⁶ إذا كان في الرحم فأشبه¹⁹⁷ النبات، فإنّما¹⁹⁸ يقال له إنّّه حيوان بالقوة،

¹⁸⁵ ب ف : كأنها.

¹⁸⁶ ب ف + النزوعية.

¹⁸⁷ ب : المتمنية. ب ف + الحسية.

¹⁸⁸ ف : وهي.

¹⁸⁹ ف : لان.

¹⁹⁰ ب ف + الروحانية.

¹⁹¹ كتاب تدبير المتوحد لابن باجة، تحيل فيه مدينة لا يشغل اهلها غير واحد أو غاية واحدة طريقها العقل فتتحقق لها ولهم السعادة.

¹⁹² ف : يدرك.

¹⁹³ ب ف : لا تنسب.

¹⁹⁴ ب ف - ان.

¹⁹⁵ ف : فلا.

¹⁹⁶ ب : والإنسان، ف : فالإنسان.

¹⁹⁷ ف : وأشبه.

¹⁹⁸ ب : وإنما.

وذلك أنّ روحه الغريزي يقبل الصورة الروحانيّة، فهو حيوان بذلك القبول. وأما¹⁹⁹ الروح الغريزي فلا يمكن فيه ذلك.

وأما لم قبل هذا الروح²⁰⁰ الصورة ولم يقبلها ذلك الآخر؟ وأنّ سبب ذلك الامتراج: ففيه²⁰¹ قول آخر قد تلخص²⁰² في العلم الطباعي منه جزء.²⁰³ فأما²⁰⁴ تلخيصه²⁰⁵ على الكفاية: فهو ممّا يستحقّ أن يفرّد فيه قول.

[أنواع الشخص]

[17] فالشخص²⁰⁶ قد يكون حيواناً بالقوّة وحيواناً بالفعل. فلتنزله²⁰⁷ في حاله التي هو فيها²⁰⁸ حيوان بالفعل وإنسان بالقوّة، وذلك عند كونه طفلاً رضيعاً ما لم تحدث²⁰⁹ له القوة الفكرية. وقد يفصل²¹⁰ القول في أحوال الإنسان في كتاب المتوحد. وإمّا²¹¹ يكون حينئذ إنساناً

¹⁹⁹ ب ف : فأما.

²⁰⁰ ب ف + الغريزي.

²⁰¹ ب ف : وفيه.

²⁰² ح : قد تلخص.

²⁰³ ب ف : جزء منه.

²⁰⁴ ب ف : وأما.

²⁰⁵ ح : تلخيصه.

²⁰⁶ ب ف : والشخص.

²⁰⁷ ب ف : فلتنزله.

²⁰⁸ ب ف : بما.

²⁰⁹ ب : يحدث.

²¹⁰ ب ف : تفصل.

²¹¹ ب ف : فإمّا.

بالقوة الفكرية،²¹² والقوة الفكرية أتمّا تحصل له إذا حصلت المعقولات، فبحصول المعقولات تحدث الشهوة المحركة إلى الفكر وما يكون عنه. وبهذه هو الشخص إنسان²¹³ لا بتلك. وقد تبين في مواضع²¹⁴ آخر أنّ المعقولات لا تكون صوراً للروح الغريزي، فإنها ليست صور الأجسام، ولا يمكن ذلك إلاّ ما²¹⁵ يكون²¹⁶ هيولائية.

[18] مثال ذلك: الحجر إنّما يكون في هيولى إذا كان شخص حجر، فأما المعقول فإنه ليس صورة للهيولى²¹⁷ أصلاً، ولا هو صورة روحانية لجسم، وجود ذلك الجسم بها كالحاليات، بل هو صورة هيولاها الصور الروحانية الخيالية المتوسطة. وقد تلخص²¹⁸ ما²¹⁹ هذه الصورة الروحانية المتوسطة في كتاب المتوحد وأي وجود وجودها فهو²²⁰ غير متّصل بالجسم، وإنّما يحرك الجسم بتوسط الصور الرحانية التي هي آلاته.²²¹ وقد تلخص²²² هذا في رسالة الوداع.²²³

²¹² ب - الفكرية.

²¹³ ف - انسان.

²¹⁴ ب ف : موضع.

²¹⁵ ب ف : الا عندما.

²¹⁶ ب ف : تكون.

²¹⁷ ف : لهيولى.

²¹⁸ ح : وقد تخلص.

²¹⁹ ب ف + يخص.

²²⁰ ب ف : فهي.

²²¹ ف : آلة.

²²² ح : وقد تخلص.

²²³ رسالة الوداع لابن باجة، هذه الرسالة أكثر آرائه الفلسفية وخصوصاً في العلم الالهي، وكان فيها القول في المحرك الأول والغاية الانسانية او الغاية من وجود الانسان، وكيف ان الانسان يتصل بالعقل الفعال الذي يفيض من الله. انظر: رسائل ابن باجة الإلهية، 113.

[العقل هو المحرك الأول في الإنسان]

[19] فاحرك الأول الإنسانيّ هو العقل بالفعل، وهو المعقول بالفعل. فإنّ العقل بالفعل هو المعقول بالفعل، كما تبين ذلك فيما كتبه غيري في ذلك، ولخصته أيضًا في كتاب النفس في القوّة الناطقة، فإنّي قد أكملت القول في أكثر ذلك. فإذا²²⁴ كمل لم أؤخّر إرساله إليك،²²⁵ لما أعلمه من حرصك على هذا النوع²²⁶ وقبولك بانها²²⁷ على المجرد²²⁸ الطبيعيّ. بحق²²⁹ ألا أؤخّر بما²³⁰ أكتبه في هذا العلم²³¹ خاصّة عنك، فهو أجلّ العلوم قدرًا وأبعدها مرعى²³² وأشرفها تناولًا، ولأنّ سائر العلوم فمن أجل هذا العلم وجدت. وقد تمخّض²³³ ذلك في مواضع كثيرة. ولعمري لقد فقت أبناء جنسك إذ صبرت نفسك واحتملت²³⁴ المشقّة فيه حتى صرت بحيث تعلم كما²³⁵ يقال فيه أولًا، وتقدر من عند نفسك²³⁶ أن يأتي²³⁷ فيه بالصواب، وما

²²⁴ ب ف : واذا.

²²⁵ ب ف + أيها الوزير الأجلّ.

²²⁶ ب ف + من الفضيلة.

²²⁷ ب ف : لها.

²²⁸ ب ف : المجريّ.

²²⁹ ب ف : فحق، + علىّ.

²³⁰ ب ف : ما.

²³¹ ب ف : العلوم.

²³² ف + حرصا.

²³³ ب ف : وقد تلخص.

²³⁴ ب ف + عظيم.

²³⁵ ب ف : ما.

²³⁶ ب ف - عند نفسك.

²³⁷ ب ف : أن يأتي.

احتملت²³⁸ فيه²³⁹ من المشقة هو الذي تحرب²⁴⁰ عنه²⁴¹ طالبوا هذا العلم فيقتصرون على ما دونه.

[20] فالعقل بالفعل هو المحرك الأول في الإنسان بالإطلاق. وظاهر أن العقل بالفعل قوة فاعلة. وليس العقل وحده بل جميع الصور المحرك هي قوى فاعلة. وقد تلخص²⁴² في رسالة الوداع وفي مواضع آخر الفرق بين القوي الفاعلة وبين²⁴³ القوى المنفعلة، وتقدم من القول في ذلك مشافهة ما فيه كفاية.

فالعقل هو قوة فاعلة. والقوة الناطقة تقال أولاً على الصور الروحانية من جهة أنها تقبل العقل، وتقال على العقل بالفعل، وإياها يعني أبو نصر²⁴⁴ في تشككه بقوله: "هل هي موجودة في الطفل وغمرتها الرطوبة أو²⁴⁵ تحدث بآخرة؟"

[21] وهذا الفعل إن كان²⁴⁶ واحدًا بالعدد في كل إنسان: فظاهر على ما تلخص²⁴⁷ قبل هذا أن الأناسي الموجودين والذاهبين والغابرين واحد بالعدد، غير أن هذا تشنيع،²⁴⁸ وعسى أن

²³⁸ ب ف : احتملته.

²³⁹ ب ف + في ذلك.

²⁴⁰ ب ف : تحرب.

²⁴¹ ب ف : منه.

²⁴² ح : وقد تخلص.

²⁴³ ب ف - وبين.

²⁴⁴ الفارابي.

²⁴⁵ ف : أم.

²⁴⁶ ف : إذا كان.

²⁴⁷ ح : ما تخلص.

²⁴⁸ ب ف : مشنع.

يكون محالاً. وإن كان الأناسي، الموجودين²⁴⁹ والغابرين، ليسوا واحداً بالعدد: فهذا العقل ليس بواحد. وبالجملة فإن كان هنا²⁵⁰ عقل واحد بالعدد، فالأشخاص الذين لهم مثل هذا العقل كلّهم واحد بالعدد، كما لو أخذت حجر مغنيطس ولفقته بشمع فحرّك ذلك الحديد، أو حديدًا أخذ ثم لفقته بزفت فحرّك الحديد تلك الحركة، ثم لفقته بأجسام آخر، لكانت²⁵¹ تلك الأجسام كلّها المحرّكة،²⁵² واحدة بالعدد. كذلك²⁵³ الحال في رتّان السفينة، كذلك هؤلاء.²⁵⁴

إلا أنه لا يمكن في الأجسام أن يكون واحد منها في أجسام واحدة معاً في وقت واحد كما يمكن ذلك في المعقولات. فهذا هو الذي كان أصحاب التناسخ يؤمنونه، غير أنهم وقفوا²⁵⁵ دونه.

[العقل الواحد بالعدد]

[22] وظاهر أنّ هذا العقل الذي يكون واحداً بالعدد²⁵⁶ هو ثواب الله ونعمته على من رضاه²⁵⁷ من عباده. فلذلك ليس هو المثاب والمعاقب، بل هو الثواب والنعمة على مجموع قوي النفس. وإنما الثواب والعقاب للنفس النزوعيّة، وهي الخاطئة والمصيبة. فمن أطاع الله وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل وجعله²⁵⁸ له نوراً بين يديه يهتدي به. ومن عصاه وعمل مالا يرضاه

²⁴⁹ ب ف + والذاهبين.

²⁵⁰ ب ف : هذا.

²⁵¹ ب ف : لكان.

²⁵² ب ف : المحركة كلها.

²⁵³ ب ف - كذلك.

²⁵⁴ ب ف : هذا.

²⁵⁵ ب : وقفوا.

²⁵⁶ ب ف - بالعدد.

²⁵⁷ ب ف : يرضاه.

²⁵⁸ ب ف : وجعل.

حجبه عنه، فبقي في ظلمات الجهالة مطبقة عليه، حتى يفارق الجسد محجوبًا عنه سائرًا في سخطه. وتلك مراتب لا تدرك إلا²⁵⁹ بالفكرة، ولذلك تمم الله العلم بها بالشرعية. ومن جعل له هذا العقل، فإذا فارق البدن بقي نورًا من الأنورا يسبح الله وتقدس²⁶⁰ {مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا}.²⁶¹

[النظر في المعقولات بالفعل]

[23] النظر²⁶² في المعقولات بالفعل: هل كل واحد منها واحد بالعدد أم لا؟ فإن لم يكن كذلك، فهل واحد منها أو أكثر من واحد بالعدد؟ فقد²⁶³ تكلمنا في ذلك غير مرة، وتلخص²⁶⁴ ذلك في كتاب النفس. فإذا كمل ما كمل²⁶⁵ في ذلك نفذته²⁶⁶ إليك. وقد أرى أنه يجب أن أقول في ذلك هنا إلى القدر الذي أعلم أنه يذكرك ما سلف.

[24] فأقول: إنّه متى وضعنا كل معقول واحدًا بالعدد لزم من ذلك رأي يشبه رأي أهل التناسخ، وكان لا يفيد وجود الفطرة الفائقة. ولزوم السيرة الطبيعية أكثر من عظم الفائدة. فأما نوعها فموجود بكل²⁶⁷ إنسان على المجرى الطبيعي، فيكون التعلم إذن لا يفيد كيفًا، بل إنما

²⁵⁹ ب ف - الا.

²⁶⁰ ب ف : وتقدس.

²⁶¹ سورة النساء: 69.

²⁶² ب ف + فأما.

²⁶³ ب ف + فان لم يكن كذلك فقد.

²⁶⁴ ح : وتخلص.

²⁶⁵ ب ف : ما قلته.

²⁶⁶ ب ف : أنفذت به.

²⁶⁷ ب ف : لكل.

يفيد كَمَا ما، إلى سائر الأشياء الشنيعة الّتي تلزم²⁶⁸ هذا الموضع. وإن نحن لم نضعه واحداً لزم من ذلك الوضع²⁶⁹ محالات. ليست بدون ذلك:²⁷⁰ أن يكون للمعقول الذي عندي وعندك معقول يعمّها²⁷¹ وذلك المعقول أيضا عندي وعندك، فيكون له معقول آخر وذلك إلى²⁷² ما لا نهاية، وما لا نهاية على هذا النحو غير موجود.

[معقولات الأشياء]

[25] وإذا وفي كلّ واحد من طرفي هذا القول المشكّك قسطه تبين أن معقولات الأشياء الموجودات، وهي المعقولات وأنواعها، مؤلّفة من شئ باقٍ وشيء فانٍ يلى، وذلك أن يأخذها²⁷³ من حيث هي إدراكات لموضوعاتها، ومعقولة منها²⁷⁴ صارت مضافة إلى تلك الموضوعات، على أنّ قوامها بتلك الإضافة. وبذلك²⁷⁵ نقول في الفرس: أنه معقول شيء ما. و²⁷⁶ أن النسناس والغول ليست معقولات لشيء أصلاً. فمن حيث لها هذه الإضافة إلى موضوعاتها التي²⁷⁷ حصلت بها صارت للذهن هي ضرورة مضافة إلى موضوعات ما. وتلك الموضوعات غير الموضوعات الّتي منها حصلت في ذهن زيد.

²⁶⁸ ب : يلزم.

²⁶⁹ ب ف + أيضا.

²⁷⁰ ب ف + من ذلك.

²⁷¹ ب ف - يعمّها.

²⁷² ب : ان.

²⁷³ ب ف : تأخذها.

²⁷⁴ ف : عنها.

²⁷⁵ ف : ولذلك.

²⁷⁶ ب ف + ونقول.

²⁷⁷ ب ف + منها.

[26] مثال ذلك: المعنى الكلّي الذي يدل عليه بقولنا فرس هو معنى معقول، على ما تبين في مواضع جهة، وإنما صار معقولاً من²⁷⁸ أشخاص أفراس²⁷⁹ هي غير الأشخاص التي منها صار²⁸⁰ معقولا لذلك²⁸¹ الخيل مثلاً، وغير الأشخاص التي²⁸² صار لك معقولا، ولذلك الفيل ليس معقولا لنا علم يشاهده،²⁸³ وكذلك الزرافة، فإنّ المعنى المدلول عليه بهذه اللفظة ليس عند من لم يشاهد شخصها²⁸⁴ منها معقولا إلاّ على طريق التشبيه.

[27] فأما المعنى المعقول بعينه²⁸⁵ إذ قد شاهدتها بمعقولها²⁸⁶ عندي، ولكن مرتباً²⁸⁷ بالشخص الذي شاهدته. وهذا بيّن بنفسه²⁸⁸ والتطويل فيه فضل من القول بالمعقول،²⁸⁹ من حيث له هذه الإضافة فإنّ بفناء الإضافة²⁹⁰ إليه، كما تبين في المعقولات، فإنّ المضافين الموجودان معاً، إمّا بالقوة وإمّا بالفعل، وتبين ذلك عند تصفحها.

²⁷⁸ ف : عن.

²⁷⁹ ف - أفراس.

²⁸⁰ ف : التي صار عنها.

²⁸¹ ب ف : لزيد.

²⁸² ف - عنها.

²⁸³ ب ف : اذا لم نشاهده.

²⁸⁴ ب ف : شخصاً.

²⁸⁵ ب ف + فلا فأما عندي.

²⁸⁶ ب ف : فمعقولها.

²⁸⁷ ب ف : مرتبط.

²⁸⁸ ف : لنفسه.

²⁸⁹ ب ف : فالمعقول.

²⁹⁰ ب ف : المضاف.

[28] فإنّ من كان له مال ثم تلف، فقد كان متمولا ثم صار غير متمولا. وكذلك من²⁹¹ كان له ابن واحد فهو أب، فإذا²⁹² مات الأبْن فقد كان أبًا وليس الآن أبًا. والأشخاص التي ترتبط²⁹³ بها المعقول عند إنسان ما قد تتلف فتبقى²⁹⁴ صورها الروحانيّة، فيكون مضافًا إلى تلك الصورة الرّحانية، فلا يعقل إلّا معها وفيها. فإذا أنزلنا تلك الصورة الروحانية تالفة مع وجود الإنسان، وذلك يكون بالنسيان، لم يكن لذلك الإنسان الناسي اتّصال بذلك المعقول أصلاً، فإنّ اتّصال الإنسان بالمعقول إنّما هو بالصّورة الرّحانية. وتلك الصّورة الروحانيّة تحصل، كما تبيّن في مواضع آخر، من²⁹⁵ الحسّ، ولذلك تحصل المعقولات في النوم ويشعر بها الحالم،²⁹⁶ على صورة السبع الرّوحانيّة التي تراها²⁹⁷ في النوم أنّها²⁹⁸ سبع.

²⁹¹ ب ف - له مال ثم تلف فقد كان متمولا ثم صار غير متمولا وكذلك من.

²⁹² ب ف : فاذا.

²⁹³ ب ف : يرتبط.

²⁹⁴ ف : فيبقى.

²⁹⁵ ب : عن.

²⁹⁶ ب ف + فيقضى.

²⁹⁷ ب ف : الذي يراه.

²⁹⁸ ب ف : انه.

[طريق الاتصال بالمعقولات]

[29] والجمهور فكّلهم أنّما²⁹⁹ بهذه الطريق، لإثّما الطريق الأول،³⁰⁰ وكذلك على صورة السبع الروحانية التي تراها،³⁰¹ وكذلك النظّار. فإنّ المتفلسفين إنّما أن يتفلسفوا في أشياء عملية فهم يعملونها³⁰² بهذه الطريق، ولهذا الطريق بعلمها،³⁰³ النجارة³⁰⁴ والطب. وإثّما أنّ يتفلسفوا في أشياء نظرية، فإن كانت تعاليمية فهي معقولات ناقصة، لأنها غير موجودة بالوجه الذي يتصورونها، ويكاد³⁰⁵ أن يكون خيالاتها ومعقولاتها مخترعة كاذبة، لأن بعض ما به وجودها لا يعلمونه. وبالجملة فيعلمون بعضها³⁰⁶ بالمحسوسات يقيمونها مقام أشخاصها الموجودة كالهندسة. وبالجملة فإنما³⁰⁷ يستعمل فيه التعليم الذي يسمّى³⁰⁸ "نصب العين".

[30] وكذلك من تعلم علم³⁰⁹ الطباعيّ فحاله في المعقولات حال الجمهور، إذ اتّصلهم بالمعقولات بوجه واحد وعلى سنن واحد، وإنما يتفاضلون على قدر تفاضل التصور. حتى إذا

²⁹⁹ ب ف + يعلم الكليات.

³⁰⁰ ب ف : الأولى.

³⁰¹ ب ف - وكذلك على صورة السبع الروحانية التي تراها.

³⁰² ب ف : تعملوا.

³⁰³ ب : عملها.

³⁰⁴ ب ف : كالنجارة.

³⁰⁵ ب : وتكاد.

³⁰⁶ ب : بعضًا.

³⁰⁷ ب ف : فما.

³⁰⁸ ب - يسمّى.

³⁰⁹ ب ف : يعلم العلم.

علم صاحب العلم الطباعي النفس اتّصل أيضًا بالمعقولات التي يستفيدها من علم النفس بأشياء تقوم مقام الأشخاص، لحالهم³¹⁰ عند تصور القوة الخيالية والحسّ المشترك. فإنّهم عند ذلك يحضرون صورة روحانيّة شخص،³¹¹ ثم ينظرون فيها من جهة ما هي موجودة ذلك الوجود، لا من جهة أنّها مدركة من³¹² شئ ما هيولائيّ، فإذا أدركوا معقولها لم يدركوه إلّا بتلك الصّور هي فاسدة. فلو أمكن أن يكون لهذه نسيان لذهب معقولها بذهابها عن المتصوّر، إذ لا يتوصّل³¹³ الهيولائيّ بالمعقول إلّا بتوسط³¹⁴ الروهانية.

[31] وهذه أيضًا هي الطريق الأولى التي هي بالطبع، وهي مشتركة بينهم وبين الجمهور وأصناف النظّار ولا³¹⁵ يخالفونهم إلّا بنظرهم في هذه الموجودات.

فإنّ الجمهور ومن شاركهم³¹⁶ إنّما يشعرون بالصّور الروحانيّة من أجل أنّها إدراكات الموضوعات³¹⁷ هي أجسام محسوسة، لا من حيث لها هذه³¹⁸ الوجود. فمن شعر بهذا الوجه³¹⁹ وطلب المعقولات الحاصلة لها من هذه الموجودات هذا النحو من الوجود، وقد³²⁰

³¹⁰ ب ف : كحالهم.

³¹¹ ب ف : لشخص ما.

³¹² ب : عن.

³¹³ ب ف : اى لا يتصل.

³¹⁴ ب ف + الصور.

³¹⁵ ب ف : فلا.

³¹⁶ ب ف : يشاركهم.

³¹⁷ ب ف : لموضوعات.

³¹⁸ ب ف : هذا.

³¹⁹ ب ف : الوجود.

³²⁰ ب ف : فقد.

صارت له هذه الرتبة وبان عن الجمهور جملةً بنحو وجود لم يشعر به³²¹ الجمهور ولا أعطته الطبيعة، إلا أنه يشارك الجمهور بالنسبة، فإنّ اتّصاله بمعقولات هذه الموجودات مثل اتّصال الجمهور بمعقولات الهيولانية، لأن نسبة هذه من الصور الروحانية نسبة تلك³²² من الصّور الهيولانية.

[32] ثم يرتقي صاحب العلم الطبيعي³²³ مرتقي آخر، فينظر في المعقولات لا من حيث هي معقولات³²⁴ شيء³²⁵ هيولاني ولا روحاني³²⁶ بل من حيث المعقولات أحد موجودات العالم. فأنزل أنه يحصل له منها معقول شيء³²⁷ ما³²⁸ نسبته إلى المعقول الموضوع³²⁹ إلى شخصه، حتى يكون ذلك النوع من المعقولات وسطاً في النسبة، فذلك المعقول الثالث في الرتبة انما يتصل الإنسان به بالمعقول الأوّل وبه يراه.

[مراتب الاتصال بالمعقولات]

[33] فالإنسان له أولاً الصّور الروحانية³³⁰ على مراتبها، ثم بها يتّصل بالمعقول، ثم لا يتصل³³¹ بهذا المعقول بذلك العقل الآخر. فالارتقاء إذن من الصّورة الروحانية يشبه الصعود، فإن كان

³²¹ ب : له.

³²² ب ف : ذلك.

³²³ ب ف : الطباعي.

³²⁴ ب ف + تسمى.

³²⁵ ب ف - شيء.

³²⁶ ف : هيولانية ولا روحانية.

³²⁷ ب ف - شيء.

³²⁸ ب ف + تكون.

³²⁹ ب ف : نسبته ذلك المعقول إلى شخصه.

³³⁰ ب ف : الصّورة الروحانية.

ممكناً أن يوجد الأمر بالضد أشبه المهبوط. ولذلك الاتصال بالمعقولات على جهة الطبيعية هو كتوسط الصعود، ولأنه³³² في المنزلة الوسطى بين الطرفين، لذلك نجد لهم الحاليين معاً، فهم إذن هيولانيون وعقلهم عقل هيولاني. وبذلك تتكثّر عقولهم فيظنّ أن العقل كثير، وذلك أن المضاف مضاف لما هو مضاف إليه.

[34] ولما كان المعنى المعقول عندهم مضاف واشخاص إضافته كثيرة، فإن إضافة معقول الإنسان ألى³³³ أشخاصه عند جرير غير إضافة معقول الإنسان إلى أشخاصه عند امرئ القيس. وبهذه الإضافة كان الإنسان معقولا عندهما وعند جميع الجمهور. فهذه الإضافة³³⁴ كثيرة غير متناهية، فالعقول إذن كثيرة من جهة³³⁵ أخرى. فبذلك لا يلزم³³⁶ أن يكون الجمهور في هذا النحو، ويسقط الإلزام الذي تضمنه القول المشكك المذكور قبل هذا.

[العقل الذي معقول]

[35] فأما العقل الذي معقوله هو بعينه، فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له بالعقل³³⁷ يفهم منه ما يفهم من المعقول، وهو واحد غير متكثّر، إذ قد خلا من الإضافة التي تناسب بها

³³¹ ب ف: يتصل.

³³² ب ف : فلأنه.

³³³ ب ف + الإنسان.

³³⁴ ب ف : وهذه الإضافات.

³³⁵ ب ف + واحدة من جهة أخرى.

³³⁶ ف : فلذلك لا يمكن.

³³⁷ ب ف : فالعقل.

الصورة في الهيولي.³³⁸ والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدّة، وعند ذلك يشاهد³³⁹ المشاهد العظيمة.³⁴⁰

[36] ولما كان النظر إلى الشيء وأن يعقل الشيء انما يكون بأن يحصل للنظر معنى الشيء ويجرده عن هيولاه، وكان المعنى الذي يريد أن يعقله³⁴¹ هو معنى ولا معنى له، كان فعل ذلك³⁴² العقل هو جوهره، ولم يمكن³⁴³ فيه أن يتلى³⁴⁴ ولا يفسد، وكان المحرك فيه هو المتحرك بعينه، وكان على ما يقوله الأسكندر³⁴⁵ في كتابه في الصور الروحانية³⁴⁶ راجعًا إلى نفسه، وكان ذلك واحدًا بالعدد، وكان هو المحرك الأول في أرسطو³⁴⁷ مثلاً، ومن كان مثله صار وأرسطو³⁴⁸ واحدًا بالعدد كثيرًا بالآلات الروحانية كانت أو الجسمانية. وقد تلخصت هذه في رسالة الوداع.

[37] فإن كان من وصل هذه³⁴⁹ الرتبة ممكنًا فيه أن يعود فيهبط، لو كان ممكنًا ذلك لكان ذلك تحريكًا وتحركًا،³⁵⁰ لكن³⁵¹ ذلك غير ممكن فيه، ولذلك يقول³⁵² رؤساء المتصوّفين: "لو

³³⁸ ب ف : الهيولي.

³³⁹ ب ف + ذلك.

³⁴⁰ ب ف : المشهد العظيم.

³⁴¹ ف : نريد ان نعقله.

³⁴² ب ف : هذا.

³⁴³ ب ف : ولم يكن يمكن.

³⁴⁴ ب ف : ان يلى.

³⁴⁵ ملك مقدونيا ولد سنة 352 وتلمذ على أرسطوطاليس، كان فيلسوفًا متقنًا للعلوم الحكيمة بارعًا في العلوم الطبيعي، و له مجلس عام يدرس فيه الحكمة وقد فسر أكثر كتب ارسطوطاليس. انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 106.

³⁴⁶ الكتاب ينتمي الى الأسكندر.

³⁴⁷ ب ف - في أرسطو.

³⁴⁸ ب ف - وأرسطو.

³⁴⁹ ب ف - هذه.

وصلوا ما رجعوا"، وإنما³⁵³ يمكن في³⁵⁴ أرسطو ومن جرى مجراه في³⁵⁵ حال الشبيهة بالهبوط والرجوع وأمثال المعاني التي³⁵⁶ تدلّ عليها³⁵⁷ هذه الأسماء،³⁵⁸ هو العقل³⁵⁹ على³⁶⁰ تلك المرتبة³⁶¹ المتوسطة، وذلك من حيث هو³⁶² أحوال الصعود.

[منازل المعقول]

[38] فقد بان بما قلته أن هناك منازل ثلاثة:

أولها: المرتبة الجمهوريّة وهي الرتبة³⁶³ الطبيعيّة، وهذه³⁶⁴ إنما لهم المعقول مرتبطاً بالصور الهيولانيّة، ولا يعلمونه إلا بها وعنّها ومنها ولها، وتدخل³⁶⁵ في هذه جميع الصنائع العملية.

³⁵⁰ ف : تحركًا وتحريكًا.

³⁵¹ ف : ولكن.

³⁵² ب ف + بعض.

³⁵³ ف : ولكن.

³⁵⁴ ف : عند.

³⁵⁵ ب ف - في.

³⁵⁶ ب ف : المعنى الذي.

³⁵⁷ ب ف : عليه.

³⁵⁸ ب ف : الأسامي.

³⁵⁹ ب: العمل.

³⁶⁰ ب ف : عند.

³⁶¹ ب ف : الرتب.

³⁶² ب ف : له.

³⁶³ ب ف : المرتبة.

³⁶⁴ ف : وهؤلاء.

والثاني: المعرفة النظرية، وهي في ذروته³⁶⁶ الطبيعية، إلا أنّ الجمهورية³⁶⁷ ينظرون إلى الموضوعات أولاً وإلى المعقول ثانياً ولإجل الموضوعات ثانياً.³⁶⁸ والنظار والطبعون ينظرون إلى المعقول أولاً وإلى الموضوع³⁶⁹ ثانياً ولإجل المعقول منها.³⁷⁰ فلذلك ينظرون إلى المعقول أولاً، ولكن مع المعقول الصور الهيولانية. ولذلك القضايا المستعملة في العلوم، فكلّها يتضمّن³⁷¹ موضوعها ومحمولها المشار إليه، ولذلك تكون القضايا كلية.

فإنّه قد تبيّن أن³⁷² قولنا: "كلّ إنسان حيوان" هناك³⁷³ ثالث حذفته العرب في العبارة عن هذا المعنى وبهذا القول، كما حذفوا الأداة الرابطة. فإنّ قولنا: "كلّ إنسان حيوان" يدلّ عليه³⁷⁴ ما يدلّ عليه "كلّ ما هو إنسان فهو حيوان"، "وأيّ شيء وصف بأنّه إنسان فذلك الشيء يوصف بأنّه حيوان". وأمثال هذه العبارة، فهي إما مترادفة أو دالة على جهات متلازمة تلازم التكافؤ. وظاهر أنّ ذلك غير معنى قولنا: "الإنسان نوع أو معقول". وقد فُصّل في مواضع كثيرة.

³⁶⁵ ب ف : ويدخل.

³⁶⁶ ب ف : ذروة.

³⁶⁷ ب ف : الجمهور.

³⁶⁸ ب ف : ثانياً.

³⁶⁹ ب ف : الموضوعات.

³⁷⁰ ب ف : المعقول تشبيهاً.

³⁷¹ ف : تتضمن.

³⁷² ب ف + في.

³⁷³ ب ف - هناك.

³⁷⁴ ب ف : على.

[39] فهذه المرتبطة³⁷⁵ النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة، كما يظهر³⁷⁶ الشمس في الماء. فإنّ المرئي³⁷⁷ في الماء هو خيالها لا هي بنفسها. والجمهور يرون³⁷⁸ خيالها،³⁷⁹ مثل أن تلقي³⁸⁰ الشمس خيالها على ماء وينعكس ذلك إلى مرآة فيرى³⁸¹ من³⁸² المرآة.³⁸³ والثالثة: مرتبة السعداء وهم³⁸⁴ الذين يرون الشيء بنفسه.

[40] فتأمل الآن -أعزّك الله- وتثبت فيما أقوله، وأطل التحديق فيه حتى تراه أظهر من طلعة الشمس عند الزوال.³⁸⁵ وذلك أنّه أشبه شيء بالضوء، فكما أنّا إذا لم يكن لنا ضوء كنّا³⁸⁶ في تصرّفنا،³⁸⁷ والعمى سواء، والفرق بين سعي البصير³⁸⁸ في الضوء وبين³⁸⁹ سعيه في الظلمة

³⁷⁵ ب ف : الرتبة.

³⁷⁶ ف : تظهر.

³⁷⁷ ب : المرى.

³⁷⁸ ب ف + خيال.

³⁷⁹ ب ف : خياله.

³⁸⁰ ب : يلقي.

³⁸¹ ب ف : ويرى.

³⁸² ف : في.

³⁸³ ب ف + الذي ليس له شخص.

³⁸⁴ ف - وهم.

³⁸⁵ ب ف + الصيفي.

³⁸⁶ ب ف + نجد.

³⁸⁷ ب ف : في بصرنا، + عمي.

³⁸⁸ ب ف : البصر.

³⁸⁹ ف - بين.

معلوم بنفسه،³⁹⁰ ومن ليس عنده علم بالشيء، ومعنى العلم بالشيء هو أن يكون عند العالم به محموله وهو معقوله، والقضاء على أشخاص ذلك المعقول في وقت دون وقت يشبه السعي، والقوة إلى رسم³⁹¹ فيها المعقول يشبه³⁹² العين، والعقل يشبه الابصار،³⁹³ والصورة المرتسمة في البصر، وكما أن تلك الصورة هي³⁹⁴ يوجد بها بالفعل وبه ترسم في الحاسة، فكذلك العقل بالفعل³⁹⁵ الذي³⁹⁶ يصير شيئاً ما وترسم³⁹⁷ في القوة. وكما أن هذه الصورة المبصرة³⁹⁸ لو رسمت³⁹⁹ في العين في الظلمة لما احتاج إلى الضوء، لكن ليس بممكن، إذ قوامها ووجودها هو بالوضوء. كذلك الحال في العقل بالفعل والعقل الفاعل، النسبة بينهما واحدة. فبذلك⁴⁰⁰ المعنى الذي في الصورة المحسوسة هو الضوء. كذلك هذا في المعقولات هو ضوء بوجه ما على طريق التناسب.

³⁹⁰ ب ف + فكذلك الجاهل.

³⁹¹ ب ف : التي يرسم.

³⁹² ب ف : تشبه.

³⁹³ ب ف + وهو.

³⁹⁴ ب ف + بالضوء فان الضوء.

³⁹⁵ ب ف + بذلك العقل.

³⁹⁶ ب ف + له شخص.

³⁹⁷ ب ف : ويرسم.

³⁹⁸ ف + هي الهادية لا الضوء المفرد كذلك هذا العقل بالفعل هو الهادي والراشد فان الصورة فان الصورة المبصرة.

³⁹⁹ ب ف : لو ارتسمت.

⁴⁰⁰ ب ف : فذلك.

[41] فحال الجمهور من المعقولات تشبيه⁴⁰¹ أحوال المبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيها فيرونها، بل يرون الألوان كلّها في الظلّ، فمن كان في قضاء المغارة رأى الألوان⁴⁰² في حالٍ شبيهة بالظلمة، ومن كان عند مدخل الكهف⁴⁰³ رأى الألوان في الظلّ.

وجميع الجمهور فإنما يرون الموجودات في حال شبيهة بحال⁴⁰⁴ الظلّ، ولم⁴⁰⁵ يبصروا قط ذلك الضوء. فلذلك كما أنّه لا يوجد الضوء⁴⁰⁶ مجردًا عن الألوان عند أهل المعارف،⁴⁰⁷ كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به.

وأما النظريّون فينتزلون⁴⁰⁸ منزلة من خرج من المغارة إلى البراح فلمح الشمس والضوء مجردًا عن الألوان، ورأى جميع الألوان على كنهها.

[42] وأما حال⁴⁰⁹ السعداء، فليس لهم⁴¹⁰ في الإبصار شبيه،⁴¹¹ إذ يصيرون هم الشيء. فلو استحال البصر فصار ضوءً، لكان عند ذلك يتنزل⁴¹² منزلة إدراك⁴¹³ السعداء. وأما اللالغاز

⁴⁰¹ ب ف : تشبه.

⁴⁰² ب ف - الألوان.

⁴⁰³ ب ف : المغارة.

⁴⁰⁴ ب ف : لحال.

⁴⁰⁵ ب ف : ولما.

⁴⁰⁶ ب ف : لا وجود للضوء.

⁴⁰⁷ ب ف : المغارة.

⁴⁰⁸ ب ف : فينزلون.

⁴⁰⁹ ب ف - حال.

⁴¹⁰ ب : لها.

⁴¹¹ ب : شبه.

⁴¹² ف : ينزل.

عند حال السعداء فحال⁴¹⁴ مَنْ نظر إلى الشمس بعينها، فلذلك⁴¹⁵ الإلغاز لا يناسب الإلغاز
عن حال الجمهور، بل الإلغاز عن حال الجمهور أشدّ مناسبة ومقارنة من هذه.
فأمّا⁴¹⁶ إفلاطون فلمّا كان يضع الصور، كان الغازه عن حال السعداء بحال الناظر إلى الشمس
مناسبًا للإلغاز عن حال الجمهور، فكان لغزه متناسب الأقسام.

[إبطالات الصور]

[43] ويجب أن تعلم⁴¹⁷ هنا أنّ الصور الذي⁴¹⁸ يضعها أفلاطون ويطلقها أرسطوطاليس على
ما أصفّهُ، وهي⁴¹⁹ أمّا معان مجرّدة عن المادّة يلحقها الذهن كما يلحق الحسّ صور المحسوسات،
حتى يكون الذهن كالقوّة الحسّاسة للصور⁴²⁰ المحسوسات،⁴²¹ كالقوّة الناطقة للمتخيّلات. فيلزم
من ذلك أن يكون المعاني المعقولة من تلك الصور أبسط من تلك الصور، فيكون هنا ثلاثة:
المعاني المحسوسات والصور والمعاني الصور.

[44] والإبطالات الواردة على الصور إمّا هو⁴²² من هذا الوجه، فإن⁴²³ أفلاطون يسمّيها
باسم الشيء ويحدّها بحدّه. فإنّا نقول في الصورة روحانيّة الإنسان مثلاً: "أمّا صورة إنسان و"⁴²⁴

⁴¹³ ب ف - ادراك.

⁴¹⁴ ب ف : بحال.

⁴¹⁵ ب ف : فذلك.

⁴¹⁶ ب ف : واما.

⁴¹⁷ ب ف : ان يعلم.

⁴¹⁸ ب ف : التي.

⁴¹⁹ ب + امّا.

⁴²⁰ ب ف + أو.

⁴²¹ ب ف - المحسوسات.

⁴²² ف: هي.

صورة نار"، وليس نقول: "أثّها نار"،⁴²⁵ وكذلك نقول لمعقولها:⁴²⁶ "ما كان فيه فهو نار"، لا نقول في المعقول: "أثّها نار". فلو كانت⁴²⁷ نار لأحترقت.⁴²⁸

وسقراط يقول في الصورة التي يضعها: "إنّه⁴²⁹ الخير والجميل والإنسان" لإنّه⁴³⁰ معنى الإنسان. فتلزمه⁴³¹ تلك⁴³² المحالات التي ذكرها أرسطو في كتابه في «ما بعد الطبيعة».

[45] وأمّا على هذه الجهة فتسقط عنها تلك الأقاويل المشكّكة جميعاً،⁴³³ ولذلك يكون⁴³⁴ هذه التي قبلها⁴³⁵ إذا حدث⁴³⁶ مجردة عن الإضافات⁴³⁷ التي ذكرناها واحدة باقية غير بالية ولا

⁴²³ ب ف : وان.

⁴²⁴ ب ف : أو.

⁴²⁵ ب ف : اثّا بلد.

⁴²⁶ ب ف : لمعقولنا.

⁴²⁷ ب ف : كان.

⁴²⁸ ب ف : لأحترقت.

⁴²⁹ ب ف : اثّا.

⁴³⁰ ب ف : لا انه.

⁴³¹ ب ف : فيلزمه.

⁴³² ب : ذلك.

⁴³³ ف : جميعها.

⁴³⁴ ب ف : تكون.

⁴³⁵ ب ف : قلنا ها.

⁴³⁶ ب ف : اذا اخذت.

⁴³⁷ ف : الإضافة.

فاسدة. فأنزل أن تلك المرتبة⁴³⁸ موجودة لشخص ما، وليكن أرسطو، فأرسطو مثلاً هو ذلك العقل الذي رسم قبل هذا، ورتبتان دونه.

[رؤية العقل في مراتب الثلاث]

[46] فالجمهور لا يرون ذلك⁴³⁹ الضوء،⁴⁴⁰ بل يرونه كما يرون ذلك⁴⁴¹ الضوء منعكساً عن سطح⁴⁴² ذوات الألوان، فهم يهتدون به على حال، كما يهتدي بالشمس السائرون في الظل. فأولئك⁴⁴³ ليسوا بأرسطوا، بل كان أرسطو في مثل حالهم، فلهم حال من أحوال أرسطو.

وأما الرتبة الثانية،⁴⁴⁴ إبصار الطبيعيين عندما يأتون بالحد، فأولئك يرون هذا العقل، لكن مقترناً بشيء آخر يرونه به، كما ترى⁴⁴⁵ قرص الشمس في المرأة و في بسيط⁴⁴⁶ الماء. فأولئك⁴⁴⁷ مع أرسطو بواحد⁴⁴⁸ لكنهم يرونه.

[47] وأما من كان في⁴⁴⁹ الرتبة الثالثة، فأولئك هم وأرسطو، وسائر السعداء واحد بالعدد، لا فرق بينهم بوجه، إلا كما يكون الفرق فيما أضربه مثلاً،⁴⁵⁰ لأنه أقبل إلينا "ربيعه بن مكرم" قد

⁴³⁸ ب ف : الرتبة.

⁴³⁹ ف : بذلك.

⁴⁴⁰ ب ف : الصور.

⁴⁴¹ ب ف - ذلك.

⁴⁴² ب ف : سطوح.

⁴⁴³ ب ف : فهؤلاء.

⁴⁴⁴ ب ف + وهي.

⁴⁴⁵ ب ف : يرى.

⁴⁴⁶ ب : بسيط، ف: وسط.

⁴⁴⁷ ب ف + أقبلوا.

⁴⁴⁸ ب ف - مع أرسطو بواحد.

لبس درعًا وحمل بيضة حديد واعتقل قناة وسيقًا، فرأيناه في هذا الريّ، ثم غاب عن أبصارنا وأقبل وقد لبس جوشنا وفي رأسه الجبة⁴⁵¹ المصنوعة من الريش، وقد حمل⁴⁵² مزبأًا ودبوسًا، فسبق إلى الظن أنه غير ربيعة بن مكرم فإن الأعضاء الجوهر⁴⁵³ الروحانيّ تناسب الآلات لجسم الحيوان. ولما كنت بالطبع كانت واحدة لواحدة،⁴⁵⁴ وإنما يستخدمها أولًا الصورة الروحانية التي في الحسّ،⁴⁵⁵ والصورة الروحانية لا يمكن أن تكون واحدة، فإنّ هذا قد تبين⁴⁵⁶ أنّه محال، وهو قول أصحاب⁴⁵⁷ التناسخ. وهذا العقل يستخدمها في وجوه أظهرها بواسطة الصورة الروحانيّة المتوسّطة التي قد لخص القول فيها في كتاب المتوخّد.

[48] فمن كان رئيس في⁴⁵⁸ بدنه الصور الروحانيّة كيف كانت أصنافها المعدّودة في كتاب المتوخّد، فإنّ ذلك هو وبدنه بالٍ فاسد، ويشبهه عند ذلك سطحًا غير أملس، إنّما يلتبس به الضوء متشتتًا.⁴⁵⁹

⁴⁴⁹ ب ف - واما من كان في.

⁴⁵⁰ ب ف : لو أنه.

⁴⁵¹ ف : الجلة.

⁴⁵² ب ف : عمل.

⁴⁵³ ب ف : للجرم.

⁴⁵⁴ ب ف + والأعضاء.

⁴⁵⁵ ب ف : الجسد.

⁴⁵⁶ ب ف : بيتنا.

⁴⁵⁷ ب ف - أصحاب.

⁴⁵⁸ ب ف - في.

⁴⁵⁹ ف : مشتتًا.

ومن وجدت⁴⁶⁰ فيه الرتبة الثانية المتوسطة أشبه عند ذلك السطح الصقيل، كسطح المرأة التي ترى نفسها⁴⁶¹ ويرى بها غيرها. وهو أقرب إلى التخلص من أولئك الأولين، غير أنه على حال بال فاسد.⁴⁶²

ومن كانت له الرتبة الثالثة أشبه عند ذلك الشمس بعينها، بل لم يكن له في الأجسام الهيولانية شبيهه، لأن من في تينك⁴⁶³ الربتين إنما وُجد له شبيهه هيولاني⁴⁶⁴ بوجه ما. وأما هذا فغير هيولاني بوجه. فخلق إلا⁴⁶⁵ يوجد في الهيولانية شبيهه نسبته⁴⁶⁶ إليه يشبه⁴⁶⁷ الأشياء الهيولانية إلى تينك المرتبتين. وهذا فقط واحد من كل وجه غير بال ولا فاسد.

[المتقدم والمتأخر]

[49] وبهذا وحده يكون المتقدم والمتأخر في الزمان واحدًا بالعدد. وأما الوجوه التي تسبق إلى بادي في⁴⁶⁸ الرأي فكلها، لو أمكنت، كان يكون المتقدم غير المتأخر، فلا يكون هرمس مثلاً لأرسطو واحدًا، بل اثنين متجاورين. وهذا بين بنفسه، إذا تدبر بنفسه أيسر تدبر. فقد بان بهذا القول على أى جهة قيل في المتأخر: "أنه يكون والمتقدم واحدًا بالعدد"، وأن ذلك الوجه أكمل

⁴⁶⁰ ب ف : حدث.

⁴⁶¹ ف : بنفسها.

⁴⁶² ب ف - فاسد.

⁴⁶³ ب ف : تلك.

⁴⁶⁴ ب ف + فانه هيولاني.

⁴⁶⁵ ب ف : أن لا.

⁴⁶⁶ ب : نسبت.

⁴⁶⁷ ب ف : نسبة.

⁴⁶⁸ ب ف - في.

في المتوحد⁴⁶⁹ من جميع أصناف المتوحد⁴⁷⁰ المشهورة التي تطلب في بادي الرأي، وزال الارتباب الذي يوجد اثر تلك الأقاويل فيه. وذلك ما قصدنا في ذلك⁴⁷¹ القول.

[أحوال قوى النفس]

[50] فأما الحال التي توجد لقوى النفس عند هذه المرتبة فمنها ما توجد⁴⁷² للخيالية، وهو أنها تحدث⁴⁷³ فيها شيء مناسب⁴⁷⁴ لهذا⁴⁷⁵ العقل، وذلك هو نور إذا التبس بشيء أرى ما سواه على وجه لا ينطق به أو يعسر النطق عنه، ويحدث للنفس النزوعية عنده حال شبيهة بالبهتة⁴⁷⁶ وشبيهة بوجهه ما للحال⁴⁷⁷ التي تعرض⁴⁷⁸ لها عند الإحساس بالشيء العظيم المنمي.⁴⁷⁹

[51] وتلك الحال تسمى دهشًا، وقد أفرط الصوفيون في وصف هذه الحال،⁴⁸⁰ تعرض⁴⁸¹ لهم الخيالات⁴⁸² التي يجدونها في نفوسهم حسب ما ينظنون، سواء كانت صادقة أو كاذبة. فإنّ

⁴⁶⁹ ب ف : التوحد.

⁴⁷⁰ ب ف : التوحد.

⁴⁷¹ ب ف : هذا.

⁴⁷² ب ف : يوجد.

⁴⁷³ ب ف : يحدث.

⁴⁷⁴ ب ف : يناسب.

⁴⁷⁵ ف : هذا.

⁴⁷⁶ ب ف : بالهية.

⁴⁷⁷ ف : بالحال.

⁴⁷⁸ ب : يعرض.

⁴⁷⁹ ب : البهي، ف : الهية.

⁴⁸⁰ ب ف + وذلك أن هذه الحال.

⁴⁸¹ ب : معرض.

النزوعية يصيبها ذلك، لأنّها لا تتصل إلا بالنفس الوهمية. وأمّا كذبها وصدقها فهو⁴⁸³ لجزء نزوعي آخر، وهذا⁴⁸⁴ الجزء النزوعي النطقي، وهذا يعرض له عند هذه المرتبة⁴⁸⁵ حال شبيهة بحال⁴⁸⁶ الفرح المستعظم لما لحقه المتعاضم به لما لحقه،⁴⁸⁷ المستحقر لكل⁴⁸⁸ شيء دونه. وهذه القوة خاصة، والخيالية، فهما حافظتان لأحوالهما. فأما النزوعية الأخرى، وهي البهيمية، فهي يرى أولها⁴⁸⁹ البهتة، وترجع إلى قريب من حالها عند الجمهور.

[خاتمة الرسالة]

[52] وفي وجود هذه⁴⁹⁰ وكيف ينبغي أن يكون من⁴⁹¹ السعداء قول⁴⁹² أكثر من هذا، صرفني عن إثباته⁴⁹³ طول القول فيه وضيق الوقت. وسأثبته⁴⁹⁴ مفسراً مبيناً وأنفذ به إليك، فأشتهي⁴⁹⁵

⁴⁸² ب ف : للخيالات.

⁴⁸³ ف : فهما، ب : فهي.

⁴⁸⁴ بف : وهو.

⁴⁸⁵ ب ف : الرتبة.

⁴⁸⁶ ب : لحال.

⁴⁸⁷ ب ف + المتعاضم بما لحقه.

⁴⁸⁸ ف : كل.

⁴⁸⁹ ب ف + فهي يرى أولها.

⁴⁹⁰ ب ف : هذا.

⁴⁹¹ ب ف : في.

⁴⁹² ب ف : أقوال.

⁴⁹³ ف : اثباتها.

⁴⁹⁴ ب ف + ان شاء الله تعالى.

⁴⁹⁵ ب ف : وأشتهي.

من لفضلك⁴⁹⁶ أن تقرأ ما كتبت⁴⁹⁷ إليك،⁴⁹⁸ فإن عرض لك فيه تشكك أنفذت به إليك⁴⁹⁹ وراجعت عنه. فعسى الله أن يهب لك هذه الرتبة. وعند ذلك أرسل إليك ما وعدت به وأشياء آخر تبين⁵⁰⁰ بعدك⁵⁰¹ لتكون بها، سعيدا إن شاء الله.⁵⁰²

[53] أعزك الله، أثبت هذا القول في زمان مفصل بالداخل إليّ والخارج عني، فلما قرأته رأيت فيه تقصيراً عن إفهام ما⁵⁰³ اردت إفهامه، فإن المعنى المقصود برهانه⁵⁰⁴ ليس يعطيه هذا القول اعطاء بينا إلا بعد عسر واستكراه شديد، لكن فيه دلالة عليه، وإذا أعطي من العبارة قسطه وأفهم⁵⁰⁵ المعنى المقصود ظهر عند ذلك أنه لا يمكن أن يكون معلوم من العلوم المتعاطاة⁵⁰⁶ في مرتبته،⁵⁰⁷ وحصل متصوره⁵⁰⁸ يفهم⁵⁰⁹ ذلك المعنى، في رتبة يرى نفسه فيها مبايناً لجميع ما

⁴⁹⁶ ب ف : تفضلك.

⁴⁹⁷ ب ف : كتبت به.

⁴⁹⁸ ب ف - إليك.

⁴⁹⁹ ب ف : إلى.

⁵⁰⁰ ب ف : تثبت.

⁵⁰¹ ب ف : بصرك.

⁵⁰² ب ف + سعيدا كن في أتم سلامة ودم في أعم عافية بحول الله.

⁵⁰³ ب ف + كنت.

⁵⁰⁴ ب ف : برهانه.

⁵⁰⁵ ب ف : و انفهم.

⁵⁰⁶ ب : المتعاطاة.

⁵⁰⁷ ب ف : رتبته.

⁵⁰⁸ ب ف + منذ.

⁵⁰⁹ ف : تفهم.

تقدّم مع⁵¹⁰ اعتقادات أشياء آخر ليست هيولانية. وهي أجل من أن تنسب⁵¹¹ إلى الحياة الطبيعية، بل هي أحوال من أحوال السعداء، فهذبت عن تركيب⁵¹² الطبيعية، خليق⁵¹³ أن يقال لها أحوال إلهية، يهبها الله⁵¹⁴ لمن⁵¹⁵ يشاء من عباده.

[54] وكذلك وجدت ترتيب العبارة فيها في بعض مواضع على غير الطريق الأكمل، ولم يتسع الوقت لتبديلها، واعتمدت عليك في ذلك، فقد شهدت هذا منك.⁵¹⁶ فما وجدت فيه من هذا النوع بغير⁵¹⁷ ترتيب العبارة فيه إلى الترتيب الأفصح، ونب عني في ذلك المناب الذي عهدته من⁵¹⁸ تفضلك مجملا اعزك الله.

[55] أنا نازل إلى وهران وهناك يقل التشغيب ونستصفح هذا القول ونكتبه على وجه الكمال، وأنفذ به إليك. ورأيت أنفاذ هذا وإن لم يفهم المعنى من أفهامه، فهو يرشد إليه والعوايق جمّة، وفوت هذا النحو من أن يكون عندك مما يعز عليّ، ولا يطيب الا نفراد به.⁵¹⁹ كن ودم في الحال الذي ترضاه، والسّلام.

⁵¹⁰ ب ف : من.

⁵¹¹ ب : تنسبت.

⁵¹² ب ف + الحياة.

⁵¹³ ب ف : خليقة.

⁵¹⁴ ب ف + عز وجل.

⁵¹⁵ ب ف : من.

⁵¹⁶ ب ف : منك هذا.

⁵¹⁷ ب ف : فغير.

⁵¹⁸ ب ف : منك.

⁵¹⁹ ب ف - أنا نازل إلى وهران وهناك يقل التشغيب ونستصفح هذا القول ونكتبه على وجه الكمال، وأنفذ به إليك. ورأيت أنفاذ هذا وإن لم يفهم المعنى من أفهامه، فهو يرشد إليه والعوايق جمّة، وفوت هذا النحو من أن يكون عندك مما يعز عليّ، ولا يطيب الا نفراد به.

520 كملت الرسالة بحمد الله وعونه.



⁵²⁰ ب ف : هذا آخر كلامه في رسالته في اتصال العقل بالإنسان.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. ÇEVİRİ

4.1. Çeviriye Dair

Risâle fî İttisâli'l-Akli bi'l-İnsân adlı eserimizi çevirirken, tahkikte eklediğimiz başlıklandırmaları köşeli parantez içerisinde **bold** şeklinde gösterdik.

4.2. Çeviri Metin

Risâle fî İttisâli'l-Akli bi'l-İnsân Tercümesi

İbn Bâcce

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla

[1] Faziletleri elde etme konusundaki çabandan dolayı seni selamlıyorum. Görüşmemizin mümkün olmadığını zannettiğimde, burhanını bulduğum bu ilmi sana göndermeyi gerekli buldum. Bunda muhatabın tabi görmesi hakkında sözü, senin görüşünü bildiğim kadarıyla düzenledim.

[2] Konuya gelince, meslek yönüne göre daha uzun, açıklaması daha net, kıyasları daha çok ve girişleri daha uzundur. Vaktin dar olması ve çok meşguliyetin sürekliliği yönüyle beni onun ispatından vazgeçirdi. Benim için boş bir vakit olursa meslek yönüyle onu sana ispat ederim ve sana gönderirim. Bu ilmin garip ve büyük olması ve vaktinin geçmesine karşı şimdi sana yollamak için acele ettim.

[Birlik Çeşitleri]

[3] Diyorum ki; *Mâ Ba'de't-Tabiâ*'da özetlenmiş çeşitli yönle bir denilir. Bu konuyu Ebû Nasr,⁵²¹ [90^b] *fî'l-Vâhde* adlı kitabında da özetlemiş, bu konuda benim ihtiyaç duyduğumu, bunun ile kastediyorum.

Tür, cins ve araz açısından bir olanlara “bir” denilir. Özet olarak; bir tümel içinde müşterek olanlara bir denilir. Bu sınıflamada bir mevzusu birden çoktur. Örneği; tür olarak atların şahısları birdir, bitkilerin şahısları da cins olarak birdir.

[4] Sayı olarak bire de “bir” denilir. Burada kastettiğim şey budur. Buna binaen bitişik olana bitişik olduğu sürece bir denilir ve bölündüğü zaman çok olur. Ve yapışmış olana bitişğe benzetilerek bir denilir. Dikili olan yapışmış olana benzetilerek bir denilir. Bağlı olana dikili olana benzetilerek bir denilir.

[5] Ve bir eylem olacak için bir araya toplanan şeylere de bir denilir; bir gemiye adet olarak bir dendiği gibi. Özel amaç için hazırlanan toplama da bir denilir, Tâberi tarihine tek eser olduğu için bir denildiği gibi. Müşterek karma bütüne de bir denilir. Sekenjine –

⁵²¹ Fârâbî.

sirke ve baldan oluşmasına rağmen- bir denildiği gibi. Bu kısım, önceki sıralanmış kısımlarda dâhil olduğu zannedilebilir fakat araştırınca farklı olduğu ortaya çıkar.

Aynı şekilde ruhani suretlere de -hayali bir şehrin resmi gibi- bir denilir. Ruhani suretlerde birlik, heyûlânî suretlerdeki bire tabidir. [91^a]

[6] İşte böylece makul olan şey de böyledir ki, bir lafızla işaret edildiği zaman “bir” denilir. Had, resim ve bu ikisine benzeyen mürekkep bir lafızla işaret edilen makul bir şey için de “bir” denilir. Yine makul şeye, takyidin birleşiminden mürekkep bir lafızla veya müfret bir lafızla işaret edildiği zaman da “bir” denilir. Örneği; “Beyaz İnsan”, “Geometrici Kâtip”. “İnsan geometrici kâtiptir.” dediğimizde bu önerme bir değildir çünkü burada bir önerme değil iki önerme vardır. Bu konuyu Aristo, Peri Hermeneias’ta özetlemiştir.

[Akledilirde Sınırlama]

[7] Makul bir şey sınırlandırılırsa çoğalır, parçalarının her biri “bir” olur. Parçalarının da bir sınırı olursa çoğalır, birincisinde olduğu gibi, ikincisinin parçalarının çoğalması da gereklidir. Sınırlandırma olmayan parçaları bitirmemiz zorunludur. Çünkü o her yönüyle basittir. Bu çeşitler, başka yerde özetlenmiş çeşitlerdir.

[3] [Şahıs Sayı Olarak Ne Zaman Bir Olur?]

[8] Birlik -beyaz gibi- cismani olduğu zaman, şahıs olur. Fakat heyulâsız adet olarak “bir” ise şahıs sayılmaz. Bilakis şahısta değişim söz konusu olabilir.

Bir insan şahsını örnek verelim, burada inceleyeceğimiz şey insan ile ilgilidir. Çünkü rahimde olduğu zaman cenin olarak var olabilir, onun doğumuyla sonra çocuk olur, sonra ergenliği gelir, sonrasında [91^b] genç, sonra orta yaşlı, sonra ihtiyar olur. Cahil olduğu gibi âlim de olabilir, ümmî olduğu gibi kâtip de olabilir. Şüphesiz bunda adet olarak birdir. His, bu durumlardan birisinde görürse, sonra ondan ayrı bir durumda daha görürse, onun aynı bir olup olmadığı bilinmez. Örneğin; birini çocuk iken görmek, sonra genç iken görmek gibi. Öyleyse insan, hisse tabi olmayan bir birliktir, çünkü başka bir güç ona tabi olur.

[9] İşte böylece; bir insanın elleri ve ayakları koparılıp giderse, gözleri yerinden çıkarılırsa yani hayatta kalmak için gerekmeyen tüm uzuvları da çıkarılırsa, aynı şekilde buna da bir denilir. Çocuğun dişleri düşüp yeni dişler çıkarsa, yine aynı şekilde birdir. Ve aynı şekilde insanın elleri ve ayakları koparılırsa, yerine yeniler çıksa da kendisi yine bir kalır. Bir marangoz keserini veya cetvelini kaybederse sonra yeni bir keser veya cetvel alırsa, bu ikinci aletle -birinci aletle olduğu gibi- aynı marangozdan farksızdır. Bu konuda İlk Muharrik kendisi ile aynı kaldığı müddetçe, o mevcut bir olduğu açıktır. Aletini kayıp edip bulamayan –dişleri dökülmüş ihtiyar gibi- veya yeni dişleri çıkan yani aletini bulan gibi.

[Tenasüh Ehlinin Görüşünün Sebebi]

[10] Tabîî ilmi ile ilgilenenlerden bazıları, bu konuyu öğrendiklerinde tenasühün [92^a] var olduğunu iddia ettiler. Oysa diğer konuda tenasüh imkânsız bir şey olduğu ispat

edilmiştir. Tenasühün var olduğunu iddia edenler, insandaki ilk muharriği detaylı değil bir bütün olarak gördüler ve “bir” olmayı adet olarak “bir” yaptılar.

[İlk Muharriki Hareket Ettiren Aletler]

[11] Özellikle insanda ilk muharrik özelliği, iki sınıf aletlerden hareket ettiriliyor: Bunlardan ilki; cismanî, ikincisi ise; ruhanî. El, ayak gibi zurnayı hareket ettiren gibi cismani aletlerin tabii ve yapay olarak iki çeşidi vardır.

Sinir gibi özel nihayetleri bulunan tabiî aletlere uzuvlar denilir, safra gibi sıvı olursa alet olma konusunda adı yoktur, hepsine vücut/beden denilir.

Tabii olan aletler yapay aletlerden önce gelir. Bunun için ele “Aletlerin Aleti” denilir. Bu tabii aletlerin bazıları önde bazıları arkada gelir. Örneğin; sinir kastan önce gelir, fakat “garizî sıcaklık” hepsinden önce gelir.

[Garizî Sıcaklık]

[12] Garizî sıcaklığa gelince, o inceleme ve ölçme aletidir. Zurna ve mihmaz gibi[92^b] aletlerin kullanılmasını el kapatabilirken, bu durum garizî sıcaklık de olmaz. Onun kullanımının kapatılması ne tabii alet ne de yapay aletledir. Bedende mevcut olan her bir parça –ister uzuv olsun ister sıvı olsun- garizî sıcaklığa nispet edilir ve garizî sıcaklık bedende onun sınırında kalır. Bu konulara daha çok vakıf olabilmek için Aristo’nun “*Kitâbü’l-Hayevân*” son makalelerinde uzuvların faydalarını anlatan kitabına bakabilirsiniz.

[13] Kanı olan her canlıda “garizî sıcaklık” bulunur. Ayrıca kanı olmayan canlılarda da, bir yönüyle sahip olan canlı gibi bulunur. Garizî ruh, ilk muharrik olan suret ve ilk hareket ettirici kuvvet olan alet olduğu için, bu yönüyle “garizî sıcaklık” diye isimlendirilir. Nefse ve ona teslim ettiğimiz şeye de “ruh” denilir. Bu sebeple, garizî sıcaklık/huy gelir ve bundan dolayı ruha “garizî sıcaklık” denir. Bitkilerde bunun gibi bir şey vardır fakat garizî sıcaklık ruhtan nispeten daha uzaktır. *Kitâbü’n-Nefs* de bu konu özetlemiştir. Bu konuda kast ettiğim şey insana mahsus şeydir.

[İnsanın Halleri ve Hareket Ettirici Kuvvetler]

[14] Diyorum ki; İnsanın bitkilere benzer bir halde bir hali vardır, rahmin içinde bulunduğu zaman olur, başta şekillenir, kemale erince beslenir ve büyür. Bu fiiller ilk oluşundan itibaren sadece bitkilerde de bulunur, onların dışında olmaz. Dolayısıyla bu fiilleri yapan garizî sıcaklıktır.

Cenin annesinin rahminde çıktığı zaman, hislerini/duyumlarını kullandığı zaman konuşamayan canlıya benzer. Yerinde hareket eder ve iştah duyar. Ruhani suretler ile meydana geldiğinde, [93^a] hissî müşterekte sonra hayalîde ortak olur. Mutehayyil suret ilk muharrik olduğunda, insandaki gibi hareket ettirici üç merteye onda da olur. Birincisi; beslenme kuvveti, büyüme kuvveti ve düşünme kuvveti.

[Fail ve Munfail Kuvvetler Arasındaki Fark]

[15] Bu kuvvetlerin hepsi fail kuvvettir, fiille birlikte mevcuttur, fiilsiz yoktur. Bu fail ve münfail kuvvetlerin birbiri arasındaki fark, münfailde yokluğun olmasıdır, onda ancak hissî ruhani suretler bulunur. *Kitâbü'l-Mütevahhid* de ilk muratıb açıklandığında, son suret olduğu ancak anlaşılmıştır. Oadaki idrak edilmeyen cisim için bu son suret de idrak edilemedi, bunun için aslen bilinmesi bitkiye nispet edilmez, canlıya nispet edilir. Her canlı hislerde ortakdır.

[16] Hissî ruhanî suret, cisimle idrak edilen canlıdır. Bunun için bilinmesi canlı ile bulunmamasına göredir. İnsan ana rahminde olduğu zaman bitkiye benzer, onun için ona bilkuvve canlı denilir. Bu garizî ruh, ruhanî sureti karşılayan ve ruhanî sureti bununla kabul eden canlıdır. Garizî ruha gelince, bu onda mümkün olmaz.

Bu ruhî suretin kabul etmediğine gelince, diğeri onu kabul etmedi mi? Bunun sebebi, onun imtirah olmasıdır: Ondan bir bölüm tabiî ilimlerin son sözünde özetlenmiştir. Bu özete gelince; sözün onda sözün bireyselleştirilmesi gerçekleşecektir.

[Şahıs Çeşitleri]

[17] Şahsa gelince,[93^b] o bilkuvve canlı ve bilfiil canlı olmuştur. Onun bilfiil canlı içinde olduğu halini ele aldığımızda, bilkuvve insandır, konuşma kuvveti olmadan bebek/ çocuğun olması gibi. *Kitâbü'l-Mütevahhid*'de insanın durumlarındaki kuvvet ayrı ayrı ele alınmıştır. Düşünme kuvveti makuller ile bir olduğu zaman gerçekleşir. Makullerin gerçekleşmesiyle ondan oluşup düşünceyi hareket ettiren şehvi güç meydana gelir. Bu onla meydana gelen insanî şahıstır. Garizî ruh için olan suret, makullerin diğer konularında açıklanmıştır. O cisimlerin sureti değil ancak heyûlânî suretleri olur.

[18] Bunun örneği; kısıtlı şahsın heyûlânîdeki kısıtlılığıdır. Makule gelince, cisim için ruhani suret değil heyûlânî suret içindir. Bu cismin varlığı duyular iledir. Çünkü o heyûlânî suret, ruhani suretlerde orta hayalî surettir. Bu orta ruhani suretin hangi şekilde varlık alanında mevcut olduğu *Kitâbü'l-Mütevahhid*'de özetlenmiştir. O bazı birleşik cisimler ile orta ruhani suretin cismini hareket ettiren alettir. Bu konuda *Risaletü'l-Veda*'da özetlenmiştir.

[İnsanda İlk Hareket Ettirici Olan Akıl]

[19] İnsanî ilk hareket ettirici bilfiil olan akıldır, bu da bilfiil akledilirdir. [94^a] Bu konuda benden başka yazan kişinin açıkladığı gibi muhakkak ki bilfiil akıl, bilfiil akledilirdir. *Kitâbü'n-Nefs* de natık güçte özetlediğim gibidir, bu konudaki çoğu sözü tamamladım. Tabiî yönüyle bu türe verdiğin önemi bildiğimden dolayı, tamamladığımda geciktirmeden sana göndereceğim. Bu ilimde yazdığımı özellikle senden geciktirmemem gerekçesiyle, bu ilimlerin mertebe olarak en yücesidir, varılma hedefi açısından en uzağıdır, kabul etme açısından en zorudur. Diğer ilimlerin bu ilim için var olmasından dolayı, bu birçok yerde açığa çıktı. Eminim ki bu konuda sen diğerlerini geçtin, meşakkat çekip kendine/nefsine sabrettin ve bu yolda ilk denilecek yere vardın. O konuda doğruyu bulabilecek güçtesin. Bu konuda çekilen meşakkat yüzünden, bu ilmi isteyenler onda vakıf olamadan ondan kaçtılar.

[20] Mutlaka insanda ilk muharrik bilfiil akıldır. Açıktır ki, bilfiil akıl fail kuvvettir, sadece akıl değil bütün muharrik suretler fail kuvvetlerdir. *Risâletü'l-Veda*'da ve başka yerlerde munfail kuvvetler ile fail kuvvetler arasındaki fark özetlendi, bu konu sözlü olarak yeteri kadar geçti.

Akıl fail kuvvettir. Akıllı kabul ettiği yönden ruhani suretlere ilk olarak natik kuvvet denilir, bilfiil akla [94^b] da denilir. Farabi şu şekilde söylediğinde bunu kasteder: “Çocukta var iken ıslak mı oldu (yaş olma durumu) yoksa sonradan mı oluştu?”

[21] Bu fiil, sayı olarak bir olması ile her insanda mevcut ise, bundan yola çıkarak görünüyor ki, var olan insanlar, gidenler ve yok olanlar sayı ile birdir. Fakat bu uygunsuzdur. İmkânsız olması umulur, eğer var olan insanlar, gidenler ve yok olanlar sayı ile bir değil iseler, bu akıl bir değildir. Özetle burada sayı ile bir akıl varsa, bunun gibi akıllı olan şahıslar da hepsi sayı ile birdir. Bir mıknaṭıs taşı aldığın gibi ve onu mumla sardığın zaman, ve bir demiri hareket ettirdi veya bir demiri aldı, sonra onu ziftle sardın, o hareket demiri hareket ettirdi, başka cisimlerle de onu sararsan, bütün o hareket eden cisimler sayı ile bir olur. Gemi kaptanının durumu da böyledir, bunlar da böyledir.

Akledilirlerde olduğu gibi aynı zamanda bir cismin cisimlerde olması mümkün değildir. Tenasüh ashâbı onların üzerinde çok durmadan (buraya kadar varmadan) bunu kast ediyorlar.

[Sayı Olarak Akıl Birliği]

[22] Açıktır ki, sayı ile bir olan bu akıl, Allah'ın razı olduğu kullarına sevabı ve nimetidir. Bundan dolayı ceza veya sevap sahibi o değildir, sevap [95^b] ve nimet nefis nimetlerin toplamıdır. Sevap ve günah nüzu'yye nefis içindir. Hatalı olan veya doğru yapan odur/nefistir. Kim Allah'a itaat ederse, O'nun razı olduğu şekilde amel ederse, Allah onu bu akılla sevaplandırır ve bu akıllı onun için hidayet edeceği bir nur kılar. Kim ona isyan ederse, razı olmadığı şekilde amel ederse, onun aklını örter, ta ki beden akıldan yoksun bir şekilde günahkârlığında devam ederek, beden ondan ayrılana kadar cehalet/bilgisizlik karanlıklarında ona kapanmış bir şekilde kalır. O mertebeler, ancak düşünme/fikirle varılan mertebelerdir. Bundan dolayı Allah onunla ilmi şeriat ile tamamladı. Kim bu akıllı ona kılırsa, beden ondan ayrıldığı zaman nurlardan bir nur olarak kalır. “Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, sıddıklar, şehidler ve sâlih kişilerle beraberdiler; bunlar ne güzel arkadaşlardır. (Nisâ Sûresi 4/69) bunlarla birlikte Allah'ı tesbîh eder ve kutsar.

[Bilfiil Akledilirlere Bakış]

[23] Bilfiil akledilirlere bakış: Onlardan her biri sayı ile bir mi değil mi? Öyle değilse, bir tanesi veya daha çoğu sayı ile bir mi? Birden fazla, bununla ilgili konuştuk. Bundaki sonuç *Kitâbü'n-Nefs*'tedir. Bunda tamamlandığı zaman sana gönderirim. Geçmişî sana hatırlatacak kadar, bu kadarını burada söylemem gerektiğini düşünüyorum.

[24] Diyorum ki: Ne zaman ki her aklediliri sayı ile bir koyarsak, tenasüh ehlinin görüşüne benzer bir görüş gerektirir. Farklı yaratılışın varlığını ifade etmez. Tabîî davranışın zorunluluğu, onun faydasından daha çoktur. [95^a] Türüne gelince her insanda

tabîî şekilde vardır. Öyleyse öğrenmek, nitelik ifade etmez. Bilakis ancak bir şekilde Bu yerde diğer uygunsuz şeyleri gerektirecek bir nicelik ifade eder. Eğer biz bir olarak koymazsak, bu durumdan birçok imkânsız gerekir. Bende ve sende akledilir olan, akledilir olmasının dışında değildir. O akledilir sende de vardır, bende de vardır. Onun içinde başka bir akledilir olur ve bu sonsuza kadar devam eder, bu şekilde sonsuz olan da yoktur.

[Eşyanın Akledilirleri]

[25] Bu müşterek sözün iki tarafından her biri nasibini aldığı zaman, açık olur ki var olan eşyaların akledilirleri, onlar da akledilirler ve çeşitleridir. Kalıcı ve bitici/fani olandan mürekkeptir. Var olan akledilirler ve çeşitleri, bitici ve kalıcı şeyden oluşur. Şu şekilde alması gerekir; onlar konuları için idrak edilirler, o konulara eklenen akledilirdir. Onun kıvamı veya kaim olduğu şey o konulardır. [96^a] Bununla at için; o bir şeyin aklediliri olduğunu deriz. Hurafe ve olmayan şeyler için akledilir değildirler. Konulara bu ilavesi ile zihinde oluştu, konulara ilave edilmesi bir zarurettir/bu mevzuatlara zorunlu bir tamamlamadır. O konular Zeydin zihninde oluşan konulardan farklıdır.

[26] Bunun örneği: at sözümüzle isimlendirdiğimiz anlam, tümel anlamdır. Bu konuda açıklanan yön itibariyle tümel anlam, akledilir bir anlamdır, diğer şahısların zihnindeki atların zihindekilerden farklıdır. Bunun için at örneği, senin için akledilir şahıslardan farklıdır. Ve bu yüzden fiil, bizim gördüğümüz gibi akledilir değildir, aynı şekilde zürafa da değildir. Bu lafızla delalet edilen anlam, şahsını görmeyen kişi için de akledilir değildir. Fili görmediği için ancak benzetme yoluyla onu akleder.

[27] Kendisiyle akledilir anlam, benim gördüğüm akledilirdir. Fakat gördüğüm şahısla düzenlidir. Bu kendisiyle açıktır, buna ilave açısından akledilirdeki sözü uzatmak fazlalıktır. İlavenin fani olmasıyla bu da fanidir. Akledilirlerde açıklandığı gibi, birlikte olan iki ilave, bilkuvve ile veya bilfiil iledir. Bunu araştırdığımızda açığa çıkmıştır.

[28] Parası olan sonra o parası kaybolan, mal sahibi olan sonra onu kaybeden gibi, işte kimin bir oğlu varsa o babadır, eğer oğlu ölürse o zaman da babadır fakat şuan baba değildir. Bir insanda akledilirle bağlantılı olan şahıslar yok olabilir veya kaybedilir. Onların ruhani suretleri kalır. Ve o ruhani surete ilave olur. Onda ve onunla birlikte ancak akledilir, insanın varlığı ile birlikte, o ruhani suretin yokluğunu farz edersek, bu unutkanlıkla olur. [96^b] O unutkan insanın, o akledilirle bağlantısı olmaz. İnsanın akledilirle bağlantısı ancak ruhani suret iledir. O ruhani suret, diğer yerlerde açıklandığı gibi duyudan/histen olur. Ve bu yüzden akledilirler uykuda olur ve rüya gören kimse onları hisseder. Uykuda gördüğü çakalın ruhani suretinin çakal olduğunu hükmeder.

[Akledilirler İle İttisâl Yolu]

[29] Cumhur hepsi bu yoldadır, çünkü bu yol ilk yoldur. Gördüğün çakalın ruhani suretine bakanlar gibi. Filozoflar ancak pratik şeylerde felsefe yaparlar. Bu yolla amel ederler. Bu yolla ticaret ve tıp bilinir veya teorik şeylerde, felsefe yaparlar. Matematiksel ise, onlar eksik akledilirlerdir. Çünkü tasarruf ettikleri yönde onlar mevcut değildir. Onları hayal etmek ve akledilirleri uydurma ve yanlış olabilir, çünkü onların varlığının

bazısını bilmezler, özetle onların bazılarını var olan şahıslarının yerine koyarak hissedilirlerle bilinirler: Geometri gibi. Özetle bundaki eğitim “Nisbû’l-Ayn” diye isimlendirilir.

[30] Aynı şekilde tabîî ilmini öğrenen kimsenin durumu, akledilirlerdeki cumhurun durumu gibidir. Akledilirlerle ittisâlleri tek yönde ve tek yöntem üzerinedir. Aralarındaki farklılık [97^a] tasavvur farklılığı iledir. Tabîî ilmi öğrenen kimse, nefsi öğrendiği zaman, nefs ilminden öğrendiği akledilirlerle ilişki kurar. Şahıslar yerine koyduğu eşya ile. Ortak his ve hayal gücünü tasavvur ettiği durumları gibi. Onlar o zaman bir şahsın ruhani suretini getirirler. Sonra onda var olduğu yönden bakarlar. Heyûlânî bir şeyden var olduğu yönden değil. Onun akledilirliğini idrak ettikleri zaman, ancak o suretlerle idrak ederler. O da bozuktur. Bunun için unutkanlık mümkün olursa, tasavvur eden kişiden akledilirliği gider, akledilir ile heyûlânî ancak ruhaniyetin vasıtasıyla ulaşılır.

[31] Bu aynı zamanda tabîînin ilk yoludur. O cumhur ile nüzzâr aralarında ortaktır. Onlarla ancak bu varlıklarda bakma ile ters düşerlerse, muhalefet ederler.

Cumhur ve onlara ortak olanlar, bu ruhani suretler ile konuların idrakleri için hissedilen cisimler olduğu konuları hissedirler. Bu varlık onun için olduğu açıdan değil. Bu yönde hisseden kişi, bu varlıklar ile oluşan akledilirleri isteyen bu varlık olma yönünden, bu rütbe ona hâsıl olduğu zaman cumhurdan genellikle varlık yönüyle ayrılan, cumhur onu hissetmez, tabîî de bunu vermez, fakat cumhura nispette ortak olur. Bu varlıkların [97^b] akledilirleriyle ittisâli, cumhurun heyûlânî akledilirleriyle ittisâli gibidir. Çünkü bu ruhani suretlerin nisbeti, heyûlânî suretlerin nisbeti gibidir.

[32] Sonra tabîî ilim sahibi bir üst aşamaya geçer, akledirlere heyûlânî ve ruhani olması açısından değil, akledilirlerin âlemdeki varlıklardan bir tanesi olması açısından bakar. Farz eder ki, ona hâsıl olan bir şeyin aklediliri, şahsına konu akledilir nisbeti gibi. Ta ki o tür veya o çeşit akledilir, nisbette orta olur. Rütbedeki üçüncü akledilir, insan için birinci akledilirle iletişime geçer ve onunla görür.

[Akledilirler İle İttisâl Mertebeleri]

[33] İnsan için ilk başta mertebeleri üzerine ruhani suretler vardır, sonra onunla akledilirle iletişime geçer/ittisâl kurar. Sonra o akledilirle diğer akıl iletişime geçer. Öyleyse ruhani suretten geçiş yükselmeye benzer, bunun zıddı mümkün olursa inişe benzer. Bundan dolayı tabîî yönden akledilirlerle iletişim yükselme durumu gibidir. Onun iki taraf arasında orta mertebede olduğu için, onlarda iki halini buluruz. Öyleyse onlar heyûlânîdirler, akılları da heyulani akıldır. Bununla akılları çoğalır, aklın çok olduğu zannedilir. Şöyle ki ilave edilen, ilave edilene ilave edilir.

[34] Bu akledilir anlam onlarda ilave olduğu için, ilave şahısları da çoktur. [98^b] Cerir’deki insanın akledilir şahıslara ilavesi, en doğru İmruu’l-Kays’te olan ilaveden farklıdır. Bu ilave ile insan o ikisinde ve bütün cumhur da akledilirdir. Bu ilave sonsuz ve çoktur. Öyleyse akıllar diğer yönlerden çoktur. Daha önce zikredilen ortak sözün içindeki gerekçenin düşmesi, cumhur için bu yönde gerekmez.

[Akledilir Olan Akıl]

[35] Kendisi olan akledilir akle gelince, akıl ile o konulan ruhani sureti yoktur, akledilirden anlaşılan ondan anlaşılmaz. O birdir, çoğalmaz. Heyûlânînin surete uygun olduğu ilaveden yoksundur. Bu yönden bakmak ahiret hayatıdır ve o insanın en nihâi mutluluğudur. Orada yüce şeyleri görür.

[36] Akletmek istediği anlamın anlamı olmadığı için, bu aklın fiili olur. O cevheridir. Onun fani olması veya bozulması mümkün değildir. Ondaki muharrik kendisiyle hareket edendir. İskender'in *Ruhani Suret* kitabında söylediği gibi kendine döner. Sayı ile bir [98^b] olur. Aristo'da da o, ilk muharriktir. Onun gibi olan Aristo'yla birlikte sayı olarak bir olur, ruhani ve cismani aletlerle çok olur. *Risaletü'l-Veda*'da bu yer özetlenmiştir.

[37] Bu rütbeye ulaşan onda mütemekkin/hâkim ise, dönüp inebilir. Bu olursa hareket ettirme ve hareket etme olur. Fakat bu onda olması mümkün değildir. Bu yüzden sûfilerin ileri gelenleri derler ki; "Varırlarsa/ulaşırlarsa dönmezler". Aristo'ya göre ve onun gibi görenler de inme ve dönme ve bunun gibi durumlar aklın o orta mertebesinde mümkündür. Bu yükselme durumları açısından vardır.

[Akledilir Mertebeleri]

[38] Söylediğimden şu sonuç çıkabilir. Orada üç mertebe vardır:

Birincisi; cumhurun mertebesi olan tabîî mertebesidir. Onlar için akledilir heyûlânî suretlerle bağlantılıdır. Akledilire ancak onlarla, onlardan ve onun için belirler. Pratik sanatların hepsi bunun içine girer.

İkincisi; pratik bilgidir. Tabîî'nin zirvesidir/en yüksek noktasıdır. Ancak cumhur ilk olarak onlara, ikinci olarak akledilirlere ve konular için bakarlar. Nüzzâr ve Tabiatçılar ilk olarak akledilirler, ikinci olarak konuya ve ondan akledilirler için bakarlar. Bundan dolayı ilk olarak bakarlar. Fakat akledilir ile birlikte heyulani suretlere [99^a] bakarlar. Bu yüzden ilimlerde kullanılan önermeler, hepsi işaret edilen konusunu ve yüklemine içine alır. Bu yüzden önermeler tümel olur.

Açık olmuştur ki: "Her insan canlıdır." sözümüz ibarede Arapların sildiği üçüncü şey vardır. Bu anlamda ve bu sözde/ibarede. Aynı şekilde bağlantı edatını hafz etmişlerdir. "Her insan canlıdır" sözümüz şuna delalet eder: "Her insan olan canlıdır". İnsan olduğu nitelenen herhangi bir şey canlı olduğu nitelenir ve bunun gibi ibareler, onlar ya eş anlamlıdır ya da aynı anlama delalet eden yönlerdedir. Açıktır ki bu: "İnsan nevîdir veya akledilirdir." sözümüzden farklıdır. Bu birçok yerde detaylanmıştır.

[39] Bu nazari mertebe, onun sahibi aklediliri vasıta ile görür. Güneşin suda görüldüğü gibi. Suda görünen onun kendisi değil hayalidir. Cumhur onun hayalini görür. Güneşin hayalini suya aktarması gibi ve bunun bir aynaya aksedilip te aynada görünmesi gibi.

Üçüncüsü, sûdaların/mutluların mertebesidir. Onlar şeyi kendisi ile görürler.

[40] Şuan tefekkür et, Allah seni aziz kılsın. Söylediğim şeyi düşün veya araştır. Onu incele ki, güneşin batımından daha açık bir şekilde göresin. Bu ışığa benzeyendir. Nasıl ki bizim için ışık yoksa davranışlarımızda körlerle bir oluruz, gören kimsenin ışıktaki

davranışıyla/koşturmasıyla, karanlıktaki koşturmasıyla arasındaki fark [99^b] bilinir. O şeyi bilmeyen kimse, bir şeyin bilmenin anlamı, onu bilen kimsede onun yüklemi olması, o yüklemde onun akledilenidir. O akledilirdeki şahıslara hüküm vermek farklı vakitlerde uğraşmaya benzer. Aklediliri resmetme gücü, göze benzer, akıl görmeye benzer, gözde resmedilen suret de akle benzer. O suretin bilfiil varlığı ışıkla olması gibi ve hissedilir de resmedilmesi gibi, o da böyledir. Bilfiil akıl bir şey olur ve o güçte/akılda resmedilir. Nasıl ki bu görülen suret, gözde karanlıkta resmedildiği zaman ışığa ihtiyaç duymaz. Fakat bu mümkün değildir, şöyle ki, kıvamı ve varlığı ışıkladır. Aynı durum, bilfiil akılda ve fail akılda vardır. Aralarındaki nispet birdir. Hissedilen surette O anlam ışıktır. Aynı şekilde, uygunluk yoluyla akledilirde ışıktır.

[41] Akledilirde cumhurun durumu, mağarada görenlerin hallerine benzer. Orada güneş doğmaz, onu görmezler, bütün renkleri gölgede görürler. Mağaranın en uzağında olan renkleri karanlığa benzer bir durumda görür. Mağaranın girişinde olan kimse renkleri gölgede görürler.

Cumhurun hepsi varlıkları gölge halinde görmeye benzer. Bütün cumhur varlıkları gölgede görme gibi görürler. O ışığı görmezler. [100^a] Marifet ehlinde ışığın renksiz olmadığı gibi, bu aklın cumhur da varlığı yoktur ve onu hissettirmezler. Nûzzar ehline gelince, onlar mağarada açığa çıkıp da güneşin ışığını görenlere benzerler. Bütün ışıkları gerçeği ile görürler.

[42] Sûedaların durumuna gelince; onların görmekte benzerleri yoktur onlar şeyin ta kendisi olurlar. Görme ışık olursa (ışığın kendisi), sûedaların idrak ettiği menzileye varır. Mutluların durumundaki bilmecelere (elgaz) gelince, güneşin kendisine bakanın durumu gibidir. Bundan dolayı cumhurun cümlelerine benzemez. Cumhur durumundaki bilmeceler daha uygun ve daha karşılıklıdır.

Eflatun'a gelince, suretleri koyduğu zaman sûeda durumundaki sırları güneşe bakan durumu gibidir. Cumhur durumundaki sırlara uygundur. Onun sırlarının bölümleri birbirine uygundur.

[Suretlerin Geçersiz Olması]

[43] Bilmen gerekir ki, Eflatun'un koyduğu bu suretler, vasf ettiğinin üzere Aristo geçersiz kılar. Şöyle ki onlar maddeden soyutlanmış anlamlardır. Hissedilirlerin suretleri duyuya eklendiği gibi zihne eklenir. Ta ki hissedilen suretler için duyu gücü olduğu gibi, hayal edilenler için natık güç, zihnin gücü olur. Bundan gerekir ki, akledilir anlamlar [100^b] o suretlerden daha basittir/daha yalındır. Burada üç şey olur: hissedilen anlamlar, suretler ve sûetli anlamlar.

[44] Suretlere arazî olan durumların geçersizliği bu yöndendir. Eflatun onları şeyin ismi ile isimlendirir ve onun tanımıyla tanımlandırır. İnsanın ruhani suretlerinde deriz ki: "O insani suretidir ve ateş suretidir." Ateş olduğunu söylemeyiz, onda olan şey için akledilire ateş demeyiz, ateş olsaydı yanardı.

Sokrat koyduğu suret için "hayr ve güzel" diye söyler. Çünkü o insanın anlamıdır. Aristo'nun *Mâ Bağde't-Tabiâ* kitabında zikrettiği imkânsızlar onun için gereklidir.

[45] Bu yöne gelince; bütün zor/kapalı sözler onda düşer. Bundan dolayı ondan önce zikrettiğimiz ilavelerden soyutludur. Birdir, kalıcıdır, fani değildir, bozuk değildir. Farz et ki o mertebe bir şahıs içindir. O şahısta Aristo olsun, Aristo bunda resmedilen akıldır. Bunun altında iki mertebe/rütbe vardır.

[Üç Mertebede Akıl Görüşleri]

[46] Cumhura gelince, Cumhur o ışığı görmez. Aksine o ışığın yansımaları görürler. Gölgede yürüyenlerin güneşte hidayet bulduğu gibi, bir şekilde onunla hidayet bulurlar. Onlar Aristo değildirler, bilakis Aristo'nun hallerinden bir halde idiler. Durumlarından bir durumdadırlar.

İkinci rütbeye gelince; tanımlı getiren/söyleyen tabiîlerin görmesidir. Onlar bu akı başka bir şeyle bağlantılı görürler. Güneşi aynada ve su üstünde gördüğün gibi. Onlar Aristo'yla birlerdir fakat onu görürler.

[47] Üçüncü rütbede olana gelince; [101^a] onlar Aristo ile birlikte. Diğer sâedatlar, onlar sayı ile birdirler, aralarında fark yoktur. Ancak şu şekilde örnek getirdiğim gibi fark vardır: “Rebia b. Mükrim” kalkan giyerek bize geldi, yanında demirden silah taşıyordu, mızrak ve kılıç almıştı, onu Rey'de gördük, sonra gözlerimizden kayboldu. Ve kalkan giymiş başında tüyden yapılmış cübbe giyerek bize geldi, mızrak ve debbus yaptı, Rebia b. Mükrim den başkası olduğunu zannettik. Uzuvar, ruhani cevhere aletlerin canlı cisminde uygun olduğu gibi uygundur. Tabii olduğu için her biri için bir olmuştur./herkesin aleti bir olmuştur. Onu ilk önce, duyudaki ruhani suret kullanır. Ruhani suret bir olması mümkün değildir. Bunun imkânsız olduğu açıklanmıştır. Tenasüh diyenlerin sözüdür. Bu akıl birçok yönde onu kullanır. Bu yönlerin en belirgin olanı, *Kitâbü'l Mütevahhid*'de sözünü özetlediğimiz ortak ruhani suret vasıtasıdır.

[48] *Kitâbü'l-Mütevahhid* de çeşitleri sayılan ruhani suretler bedende nasıl ise, o ve bedeni bozuktur. Bu düz olmayan bir yüzeye benzer. [101^b] Işık onda kesik görülür.

İkinci orta rütbe kimde bulunursa, düz yüzeye benzer. Aynanın yüzeyinde görüldüğü gibi, birinci kimselere daha yakındır. Fakat o da bozuk bir durum üzerinedir.

Kimde üçüncü rütbe varsa, güneşin onda kendisine olmasıyla benzer. Heyûlânî cisimlerde ona benzerlik yoktur. Çünkü o iki rütbede olan bir yönüyle heyûlânî benzeri bulunur. Fakat bu heyûlânî değildir. İki rütbede olan heyûlânî şeylere benzeyen bir şeyin var olması gerekir. Bunun hepsi bozuk olmayan yönden tektir.

[Mütekaddim ve Müteâhhir]

[49] Yalnız bununla önde olan ve sonra gelen sayı ile bir olur. Görünür de ilk oluşan yönlerin hepsi, sonra gelen değil önce gelendir. Hermes ile Aristo bir değildir. Bilakis yan yana iki kişidir. Bu kendisiyle açıktır, kolaylıkla düşünülebilir. Bu yönden sonra gelen ile önce gelenin sayı ile bir olduğu sözü açıklanmıştır. *Mütevahhid*'de bu yön, yaygın olan mütevahhid çeşitlerinin hepsinden daha tamdır. Bu [102^a] sözlerde olan şek/şüphe kalkmıştır. Sözle kast ettiğimiz budur.

[Nefs Kuvvetlerinin Halleri]

[50] Bu mertebedeki nefis güçleri için var olma duruma gelince, onlardan hayali olan vardır. Onda bu akla uygun olan bir şey olur. O ışık başka bir şeyle karıştığında düşünülmesi zor olmayan/söylenilmeyen bir yönde görür. Nüzû'iyye nefste bu duruma benzer bir durum olur. Yüce bir şey hissettiği zaman ona arız olan bir durumda olur.

[51] Bu duruma dehşet/şaşkınlık denir. Sûfiler bu durumu vasf etmede ileri gitmişlerdir. Zan ettiklerine göre nefislerinde o doğru veya yanlış hayaller arız olur. Nüzû'iyye nefiste bunlar isabet eder. Çünkü ancak vehimî nefisle bağlanır. Yanlışlığı ve doğruluğu diğer nüzû'iyyenin bir parçası içindir. Bu parçada nüzû'iyye düşüncedir. Bu rütbe, büyük sevinç durumuyla ârız olur. Ondan başka her şeyi küçük gören bir şeyin ona ilave edildiği zaman, bu güç özeldir ve hayalidir. O ikisi hallerini korurlar, diğer nüzû'iyye gelince, hayvanî/behimî olandır. O behimî nefse hata arız olur ve cumhurun durumuna yakın bir duruma döner.

[Hâtîme]

[52] Bunun varlığı ve sûedalarından nasıl olması gerektiği hakkında daha çok söz vardır. Onu söylemekten sözün uzaması, [102^b] vaktin daralması beni alıkoymuştur. Senin için onu tespit edeceğim, açıklayarak sana göndereceğim, eğer sana bir şüphe âriz olursa tekrar bakıp sana dönerim. Umarım ki Allah sana bu mertebeyi verir. O zaman sana vaat ettiğim ve diğer şeyleri onunla mutlu olman için gönderirim.

[53] Allah seni aziz kılsın. Bu sözü bana gelenle çıkan ayrı zamanlarda tespit ettim. Okuduğum zaman anlatmak istediğimi anlatma da kusur gördüm. Delil getirilmek istenen anlam, bu söz ancak şiddetli zorluktan sonra açıklar. Fakat onda delalet vardır. Eğer ibareye nasibi verilirse kastedilen anlamı anlatırsa, onun mertebesinde olan ilimlerin anlaşılır olması mümkün olmadığı açıklanmıştır. O anlamı anlayarak tasavvur eden kimsede, geçmişin hepsine farklı bir rütbe oluşur. Bununla birlikte heyûlânî olmayan birçok başka düşünceler/zannetmeler oluşur. Onlar tabîî hayata nispet edilmesinden daha yücedir. Bilâkis onlar sûedaların hallerindendir. Tabîî oluşumdan üstündür. Onlara ilahî haller denilmesi daha uygundur. Onları kullarından dilediğine verir.

[54] Aynı şekilde bu konudaki ibareler tam olmayan bazı yerlerde/konularda geçmiştir. Onları değiştirmek için vakit [103^a] yetmemiştir. Bu konuda sana dayandım. Bunu senden gördüm. Bu türde düzensiz gördüğün ibareyi daha fasih düzene döndür. Bu konuda benim yerime geç, senin faziletlerinden gördüğüme dayanarak. Allah seni aziz kılsın.

[55] Ben Vehran'a ineceğim. Orada karışıklık daha azdır. Bu sözü araştırıp, tam şekilde yazarım ve sana gönderirim. Anlamı anlaşılmasa da bu sözü sana göndermeyi gördüm. Ona ulaşmasının faydaları çoktur. Bu ilmin tek bende olmasını istemem, razı olduğun halde daim olası, selam ile.

Allah'ın hâmd ve yardımı ile risale tamam oldu.[103^b]

SONUÇ

Endülüs'te yaşamış, Eflatun ve Aristoteles felsefesinin hâkim olduğu düşünce sistematığına yakın olan İbn Bâcce, akıl ile ilgili görüşlerini özet biçimde ele almaktadır. Tahkik, tahlil ve tercümesini yaptığımız *İttisâlü'l- Akli bi'l-İnsân* adlı risalesinde görüşlerini kapalı ve sistematik olmayan bir biçimde öğrencisi ve yakın dostu İbnü'l-İmam'a aktarmaktadır. Her ne kadar anlatım dili ve yöntemi farklı ve kapalı olsa da, risaleden İbn Bâcce'nin Yeni-Eflatuncu çizgiye yakın bir görüş sergilediği anlaşılmaktadır.

İbn Bâcce, risaleye Fârâbî'nin *fi'l-Vahde* adlı eserindeki birlik kavramına atıfta bulunarak başlamaktadır. Cins, çeşit ve bütüne "bir" denildiğinden bahsetmekte ve ruhanî ile cismanî sûretlerdeki birliği açıklamaktadır. Birlik konusundan sonra insanda bulunan ilk hareket ettirici olan akla geçiş yaparak, öncelikle aklın sayı olarak bir olmasını ele almakta ve ilk hareket ettirici akla nispetini açıklamaktadır.

İnsanın aklî yönden gelişimi, hiyerarşik bir aşama şeklinde ilerlemektedir. Bu gelişimin belli aşamalar dâhilinde olması, onun akledilirler ile etkileşiminin bir sonucudur. İnsanın akledilirler ile olan etkileşimini üç mertebeye ele alan İbn Bâcce, her mertebeye belli bir kıstas koymakta ve diğer mertebelere geçiş yapmanın bu kıstasların yerine getirilmesiyle mümkün olacağını ifade etmektedir. Akledilirler ile olan etkileşimin ilk mertebesini, cumhûr mertebesi oluşturmaktadır. Bu mertebeye olanlara sıradan insanlar denmekte ve onların etkileşimleri tabîî bir şekilde olmaktadır. Nûzzar olarak adlandırılan ikinci mertebelikler, teorik düşünenlerdir. Nûzzar ile cumhûr arasındaki fark ise; nûzzarın ilimlerde kullanılan önermelere bir bütün olarak bakması ve işaret edilenleri tümel olarak idrak etmesidir. Üçüncü ve son mertebeye mutluların yani suedânın mertebesidir. Bu mertebeye ulaşan insanların anlama ve kavrama düzeyleri en zirve noktasına ulaşmıştır. Burada maddîlikten uzak olarak bir ve ilahî olan ile özleşme durumu vardır.

İnsanda etkin olarak bulunan ilk akıl yetisinin, düşünme ve idrak ile son kazanılmış akıl seviyesine yükselmesine ve bu seviyede faâl akılla iletişim kurmasına ittisâl adı verilmektedir. İbn Bâcce, faâl akılla ittisâli, insanın bu dünyadaki en yüce gayesi, nihaî mutluluğa ulaşma hedefi olarak görmektedir. Gerek ahlâk ve siyaset felsefesinde, gerekse bilgi felsefesinde akla çok önem atfeden İbn Bâcce'ye göre, insan düşünme ve aklî istidatleri olmadan bir toplum içinde yaşayamaz. Toplumda etkin olarak var olabilmesi, varlığını devam ettirebilmesi ve toplumun bozulma ihtimallerini de düşünerek kendini yetkinleştirmesi gerekmektedir. Bu da kendisinde faniliğin ve bozulmanın olmadığı, özü itibarıyla cevher kabul edilen faâl akılla mümkün olabilmektedir.

KAYNAKÇA

- Affî. Z. (2009). *İbn Bâcce ve Ârauhu'l-Felsefiyye*. Kahire:Mektebetü's-Sekâfetü Diniyye Yay.
- Akyol, A. ve Uyanık, M. (2017). *Tedbîru'l-Mütevahhid -Bireysel Yönetim Okumaları-*. Ankara: Elis Yay.
- Alper, Ö. M. (2014). “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”. M. Cüneyt Kaya (Ed.) *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* içinde (251-287). İstanbul: İSAM Yay.
- Arslan, İ. (2017). *Tedbîru'l-Mütevahhid'in Dil Yapısına Dair Birkaç Söz*. Trc. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol. *Tedbîru'l-Mütevahhid- Bireysel Yönetim Okumaları* içerisinde. (219-223). Ankara: Elis Yay.
- Asin Palacios, M. (1999). *Tratado de Avempace sobre la union del intelecto con el hombre*. (ed. Fuat Sezgin), Islamic Philosophy: 76.
- Aristoteles. (2000). *Hayvanların Hareketi Üzerine*. (Çev.: H.Nur Erkızan). İstanbul: Bulut Yay.
- Aydınlı, Y. (2000). *Fârâbî'de Tanrı ve İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yay.
- Aydınlı, Y. (1997). *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.
- Çubukçu, İ. A. (1967). “İbn Bâcce ve Felsefesi”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi., C.: XV. (151-154).
- el-Alevî, C. (1983). *Mü'ellâfatü İbn Bâcce*. Beyrut: Darü's-Sekâfe Yay.
- el-Ehvânî, A. F. (1999). *Talkhis Kitab an-Nafs*. (Ed.) Fuat Sezgin. (Nşr.) Islamic Philosophy: 59.
- Fahrî, M. (2004). *İslâm Felsefesi Tarihi*. (Çev.: Kasım Turhan). İstanbul: Şa-to Yay.
- Fahrî, M. (1991). *Resâ'ilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*. Beyrut: Darü'n-Nehar Yay.
- Fahrî, M. (1991) “Mülhak”. *Resâ'ilü İbn Bâcce el-İlâhiyye* içinde. Beyrut: Darü'n-Nehar Yay.
- Gökberk, M. (2012). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- İbn Bâcce. *İttisâlü'l-Akli bi'l-İnsân*. Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Efendi. nr. 5683/3. (90^a-103^b).
- İbn Ebû Usaybia. *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâtî'l-Etubbâ*. (thk. Nizar Rıza). Beyrut: Daru Mektebi'l-Hayat.
- İbn Hâllikan.(1970) *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*. (Çev. Baron Mac-Guckin de Slane). Beyrut: Librairie du Liban. (C.:3)
- Kaya, M. (2003). *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yay.
- Kılıç, C. (2014) *İslâm Düşüncesinde Bir Metafiziği ve Fârâbî'nin el-Vâhid ve'l-Vahde İsimli Eseri*. Ankara: Fecr Yay.
- Kutluer, İ. “İttisâlü'l-Akli bi'l-İnsân”, DİA, XXIII.
- Korkut, Ş. (2018). *İskender Afrodisî'nin Faal Akıl Teorisi. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: V. Sayı: 9. (41-78).
- Köroğlu, B. (2014). “İbn Bacce”. M. Cüneyt Kaya (Ed.) *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* içinde, İstanbul: İSAM Yay.

- Köroğlu, B. (1996). “*İbn Bâcce’nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*”. Dîvân: İlmî Araştırmalar. Cilt:1. Sayı: 1. (45-65).
- Kurtoğlu, A. (1995). *İbn Rüşd’de Fa’âl Akılla İttisal Problemi*. (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Leaman, O. (1992). *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*. (Çev.: Turan Koç). Kayseri: Rey Yay.
- Nasr, S. H. ve Leaman, O. (2007). *İslâm Felsefesi Tarihi*. (Çev.:Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu). Açılım Kitap Yay.
- Özalp, H. (2014). *İslâm Felsefesi Tarihi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yay.
- Sarioğlu, H. (2018). *İbn Rüşd*. İstanbul: İSAM Yay.
- Şerif, M.M. (1990). *İslam Düşünce Tarihi*. İstanbul: İnsan Yay.
- Taylan, N. (1985). *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, İstanbul: Ensar Neşriyat.



ÖZGEÇMİŞ

İlk ve orta öğrenimini İstanbul'da tamamladı. 2008 yılında Ümraniye Anadolu İmam Hatip Lisesi'nden, 2015 yılında Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl Yalova Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri bölümünde yüksek lisansa başladı. 2018 Haziran ayında İSAM Tahkikli Neşir Kursuna katıldı.



TIPKIBASIM

*İbn Bâcce. İttisâlü'l-Akli bi'l-İnsân. Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Efendi. nr. 5683/3.
(90^a-103^b)*



(ابن حجة)

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله عليه وسلم
رساله ابى بكر بن الصايغ فى اتصال العقل بالانساز
سلام عليك بقدر ما انت اهل من الرغبة فى اقنا الفضائل
لما ظننت بى بعد الراسا ما ظننت رايت ولجا على انفذ
اليك هذا العلم الذى وجدت برهانه وسقت القول فيه
على ان المخاطب صر به العلم الطباعى على ما اعلمه من بصر
به فاما القول فيه بحسب المجرى الصناعى فهو اطول وأوضح
بيانا وأكثر اقيسه واغزر مقدمات وصرفنى عن اثباته
على ذلك الوجه ضيق الوقت وتواتر الاشغال بما انا بسبيل
فان تفرغ لى وقت اثبتته فيه على المجرى الصناعى وانفذته
اليك فابى انما بادرت بانفاذه الان حذرا من قوته وهو
من العظم والغاية بحيث هو **فاقول** ان الواحد يقال
على الخاء قد لحضت فيما بعد الطبيعة ولخصها ابو نصر

في كتابه في الوحدة وإنما اقصد من ذلك الى ما احتاجه في هذا
 القول يقال واحدا هو واحد بالنوع وبالجنس وبالعرض
 وبالجمله فما اشترك في كلي ما وموضوع هذا الصنف من الواحد
 كثير فان اشخاص الخيل واحد بالنوع واشخاص النباتات كلها
 واحد بالجنس ويقال الواحد على الواحد بالعدد وهو الذي
 اقصد ههنا فيقال للمتصل ما دام متصلا انه واحد فاذا
 انقسم صار كثيرا ويقال على الملتم تشبيها بالمتصل ويقال
 على المرتكن تشبيها بالملتحم ويقال على المربوط تشبيها
 بالمرتكر ويقال على الجمله المجتمعه ليكون عنها فعل ما كما يقال
 على السقينة انها واحد بالعدد ويقال على الجمله التي اعدت
 نحو عرض محدود كما يقال في تاريخ الطبري انه تاليف واحد
 ويقال على الجمله المترجه المشتركة انها واحد كما يقال
 في السكنجيين انه واحد وهو مولف من خل وعسل وقد ^{نظن}
 بهذا الصنف انه يدخل في الاصناف التي عرفت قبله لكن اذا
 تعقب امر ظهر منه انه غيرها وكذلك يقال في الصور
 الروحانية انها واحد كصورة مدنيه ما محمله والواحد
 في الصور الروحانية تابع للواحد في الصور الهيولانيه

وكذلك يقال في المعقول انه واحد اذا دل عليه بلفظ واحد
وكان معقولا لشيء واحد موجود ويقال انه واحد اذا كان معقولا
لشيء واحد وان دل عليه بقول مركب كالحد والرسم وما اشبههما
وقد يقال الواحد في المعقولات اذا دل عليه بلفظ مفرد او بلفظ
مركب تركيب التقييد مثل الانسان الابيض والكاتب
المهندس وهذا ليس بواحد لانه اذا وضع مثل قولنا الكاتب
المهندس انسان لم يكن قضيه واحد بل قضيتين وقد لخص
هذا ارسطو في باري ارسيناس فالمعقول الواحد اذا احد
تكثر وكل واحد من اجزائه يكون واحدا فان كان له حد تكثر
ولزم في اجزائه الكثرة التامه ما لزم في الاولى فبالضرورة
سنتهي الى اجزائه لا اتحاد هي سابط من كل وجه وهذه
اصناف قد لخصت في غير هذا الموضع والواحد بالعدد
اذا كان جسمانيا كالبياض مثلا فانه شخص واما الواحد بالعدد
المجرد عن الهيول فليس شخص بل مجرد مجزاه فالشخص قد يلحقه
تغيير ولن نزل شخص انسان فان البحث في هذا القول انما هو
فيما يخص الانسان فقد يوجد جنينا وذلك عند كونه في الرحم
ثم يوجد طفلا وذلك في اثر وضعه ثم يوجد يفعه ثم يوجد

شابا ثم يوجد كهلا ثم يوجد شيخا ويوجد عالما وقد كان رجلا
 وكاتباً وقد كان أمياً وهو واحد بالعدد لا مرية في ذلك
 وإذا شاهدت الحس في حال من هذه الأحوال ثم شاهدت في حال
 أخرى بعينه عنهما لم يعلم هل هو ذلك الواحد أم لا مثل أن يشاهد
 طفلاً ثم شاهد شاباً فاذن ما به الإنسان واحداً يلحقه
 الحس بل إنما يلحقه قوة أخرى وكذلك إن قلعت يد الإنسان
 ورجلاه وانترعت عيناؤه وبالجملة فانترعت جميع أعضائه
 التي ليس بها قوام الحياة قيل إنه واحد بعينه والصبي قد تسقط
 أسنانه وتثبت له أسنان غيرها وهو واحد بعينه وكذلك
 لو أمكن أن يوجد له يداً ورجلان عوض اليدين والرجلين
 الباقيتين لكان ذلك الواحد بعينه وهو في هذه الحال كالنجار
 التي متى فقد قدمها أو مسطرحاً ثم اتخذ أخرى لم يكن النجار مع
 الآلة الأولى غير النجار مع الآلة التي خلقها فظاهر من هذا القول
 أن المحرك الأول ما دام باقياً واحداً بعينه كان ذلك الموجود
 واحداً بعينه سواء فقد الآلة ولم يجد عوضها كالشيخ إذا رد
 أو وجد عوضها كالحال من تثبت له الأسنان ولما وقف على هذا
 بعض من نظر في العلم الطبيعي أداه ذلك إلى القول بالتناسخ

وقد تبين في غير موضع ان القول بالتناسخ محال لا يمكن غير ان
القائلين به أمثاشيا وقفوا دونه فاحذوا المحرك الاول
في الانسان جملة دون تفصيل وجعلوا واحدا بالعدد ما ليس
بواحد **ولما كان** **المحرك الاول** في الانسان خاصة
يحرك بصنفين من الالات الاول منها جسمانية والثانية
روحانية وكانت الجسمانية منها صناعية ومنها طبيعية
كاليد والرجل والرية التي تحرك المزمار والالات الطبيعية
التي لها نهايات تخصها تسمى اعضا كالعصب وما كان منها
رطوبة كالصفرا فاداسم لها من جهة ما هي الات وتسمى
جملتها بدنا والطبيعية منها تتقدم الصناعية ولذلك
يقال في اليد انها آلة الالات وهذه الالات الطبيعية
منها متقدمة ومنها متأخرة كالعصب فانها تتقدم
العضل والحار الغريزي هو المتقدم لجميعها فالحار الغريزي
هو الاله على التحقيق والتقويم فان اليد قد يسد عنها
الالات لاستعمالها كالمهماز والمزمار فاما الحار الغريزي
فلا يمكن ان يسد عن استعماله الاله الطبيعية ولا الصناعية
وكل جزء موجود في البدن عضو كان او رطوبة فانه ^{منسوب اليه}

ويؤخذ الحار الغريزي في حده وانت تقدر ان تقف على ذلك
من كتاب ارسطو في منافع الاعضاء وذلك في المقالات
الاواخر من كتاب الحيوان والحار الغريزي موجود لكل ذي دم
ويوجد في الحيوانات غير ذوات الدم كالحيوان المحرذ وما يجري مجراه
ويسمى الحار الغريزي من جهة ما هو له للقوة المحركة وهي صورة
وهي المحرل الاول روح غريزي والروح يقال على النفس ويقال
على ما سلمناه ولذلك يردف بالغريزي فيقال له الروح الغريزي
وفي النبات شئ يجري مجراه الا انه بعيد النسبة عن الروح
الغريزي وتلخيص هذا في كتاب النفس وانما اقصد في هذا
القول ما يخص الانسان **فاقول ان الانسان**
قد يوجد له حالة هو فيها يشبه النبات وذلك في الزمان الذي
يحتوى عليه الرحم فانه يتخلق اولا فاذا اكمل تخلفه اغتذى
ونمي وهذه افعال توجد للنبات من اول وجوده ولا يوجد
له غيرها اول وجوده وذلك عند المنشا فالحار الغريزي قد
يفعل هذه الافعال فاذا خرج الجنين من بطن امه واستقل
جسه اشبه عند ذلك الحيوان غير الناطق وتحرك في المكان
واشتهى وانما يكون ذلك بحصول الصور الروحانية

المرتسمة في الحس المشترك ثم في الخيال والصور المتخيلة هي المرحل
الاول فيه فيكون عند ذلك في الانسان ثلث محركات كانتهم
في مرتبة واحدة القوة الغاذية والقوة المنمية والقوة الخيالية
وكل هذه القوى قوى فاعله فهي موجودة بالفعل لا عدم فيها
وهذا هو الفرق بين القوى الفاعله والمنفعلة فان في المنفعلة
العدم الا ان الصور الروحانية المحسوسة هي اول المراتب
على ما تبين في كتاب المتوحد لانها ادراك وتلك الصور الاخرى
لا يدركها الجسم الذي هي فيه ولا يدركها ولذلك لا ينسب
الى النبات معرفة اصلا وتنسب الى الحيوان فان كل حيوان
فهو حساس والحس صورة روحانية يدركها الحيوان ذلك
الجسم فلذلك لا يخلو الحيوان من معرفة الانسان اذ كان في الرتبة
فان شبه النبات فانما يقال له انه حيوان بالقوة وذلك ان روحه
العرزري يقبل الصورة الروحانية فهو حيوان بذلك القبول
واما الروح العرزري فلا يمكن فيه ذلك وامالم قبل هذا الروح
الصورة ولم يقبلها ذلك الاخر وان سبب ذلك الامتراع ففهم
قول الخرف قد تخلص في العلم الطباعي منه جزفا ما تخلصه
على الكفاية فهو مما يستحق ان يفرد فيه قول فالشخص قد يكون

حيوانا بالقوة وحيوانا بالفعل فليتنزله في حاله التي هو فيها
 حيوان بالفعل وانسان بالقوة وذلك عند كونه طفلا رضيعا
 ما لم تحدث له القوة الفكرية وقد يفصل القول في احوال
 الانسان في كتاب المتوحد وانما يكون حسدا انسانا بالقوة الفكرية
 والقوة الفكرية انما تحصل له اذا حصلت العقول ^{المعقولات} فنحصل
 المعقولات تحدث الشهوة المحركة الى الفكر وما يكون عنه ^{بهذه}
 هو الشخص انسان لا بتلك وقد يتبين في مواضع اخر ان المعقولات
 تكون صور الروح الغريبة فانها ليست صور الاجسام ولا ^{يمكن}
 ذلك الا ما يكون هيولا **مثال ذلك** المجموع انما يكون
 في هيولى اذ كان شخص حجرا فاما المعقول فانه ليس صورة ^{للهيولى}
 اصلا ولا هو صورة رونية لجسم وجود ذلك الجسم بها
 كالخيالات بل هو صورة هيولاها الصور الروحانية الخيالية
 المتوسطة وقد تخلص ما هذه الصورة الروحانية المتوسطة
 في كتاب المتوحد واتى وجود وجودها فهو غير متصل بالجسم
 وانما يحرك الجسم بتوسط الصور الروحانية التي هي الانه و
 قد تخلص هذا في رساله الوداع فالمحرك الاول الانساني هو
 العقل بالفعل وهو المعقول بالفعل فان العقل بالفعل هو ^{المعقول}

بالفعل كائين ذلك فما كتبه غيري في ذلك ولمضته ايضا
في كتاب النفس في القوة الناطقة فاني قد اكلت القول في اكثر ذلك
فاذا اكلم او خراساله اليك لما اعلمه من حرصك على هذا النوع
وقبولك بانها على المجري الطبيعي بحق الا او خربا اكتبه في هذا
العلم خاصة عندك فهو اجل العلوم قدرا وابعدها مرحة
واعسر هاسا ولا ولا نساثر العلوم فمن اجل هذا العلم وجدته
وقد محض ذلك في مواضع كثيرة ولعمري لقد فقت ابنا
جنسك اذا صبرت نفسك واحتملت المشقة فيه حتى صرت
بحيث تعلم كما يقال فيه اولا وتقدر من عند نفسك ان يأتي فيه
بالصواب وما احتملت فيه من المشقة هو الذي تهرب
عنه طالبوا هذا العلم فيقتصرون على ما دونه **فالعقل**
بالفعل هو المحرك الاول في الانسان بالاطلاق وظاهر
ان العقل بالفعل قوة فاعله وليس العقل وحده بل جميع الصور
المحرك هي قوى فاعله وقد تخلص في رسالة الوداع وفي موضع
اخر الفرق بين القوى الفاعله وبين القوى المنفعلة وتقد
من القول في ذلك مشافهة ما فيه كفاية فالعقل هو قوة
فاعله والقوة الناطقة تقال اولا على الصور الروحانية

من جهة انها تصل العقل وتقال على العقل بالفعل واياها يعنى
 ابو نصر في شكله بقوله هل هي موجودة في الطفل وغيرتها
 الرطوبة او تحدث باخره وهذا الفعل ان كان واحدا بالعدد
 في كل اسان فظاهر على ما تخلص قل هذا ان الاناسى الموجودين
 والذاهبين والغابرين واحد بالعدد غير ان هذا تشنيع و
 عسى ان يكون محالا وان كان الاناسى الموجودين والغابرين ليسوا
 واحدا بالعدد فهذا العقل ليس بواحد وبالجملة فان كان هذا
 عقل واحد بالعدد فالاشخاص الدس لهم مثل هذا العقل
 كلهم واحد بالعدد كالأخذت حجر مغنيطس ولقفته بشمع
 فحرك ذلك الحديد او حديدا اخذتم لقصه روف فحرك الحديد
 تلك الحركة ثم لقصته باجسام اخر لكنت تلك الاجسام كلها
 المحركة واحد بالعدد كذلك الحال في ريان السفه كذلك
 هؤلاء الا انه لا يمكن في الاجسام ان يكون واحد منها في اجسام
 واحد معا في وقت واحد كما يمكن ذلك في المعقولات فهذا هو
 الذى كان اصحاب الساجج برومويه عمرانهم وقفودونه
 وظاهر ان هذا العقل الذى يكون واحدا بالعدد هو ثواب الله
 ونعمته على من رضاه من عباده فلذلك ليس هو المتشاب

والمعاقب بل هو الثواب والنعمة على مجموع قوى النفس وأما الثواب
والعقاب للنفس النزوع وهى الخاطبة والمصيبة فمن طاع الله
وعمل ما يرضاه أيا به هذا العقل وجعله له نوراً بين يديه
يهتدى به ومن عصاه وعمل ما لا يرضاه حجبته عنه فبقى في ظلمة
الجهالة مطبقه عليه حتى يفارق الحسد مجموعاً عنه سائر
في سخطه وتلك مراتب لا يدرك إلا بالفكر ولذلك تم الله
العلم بها بالشرعية ومن جعل له هذا العقل فاذا فارق البدن فخر
نوراً من الأنوار سبح الله ونقدسه مع الذين انعم الله عليهم
من السس والصدوق والسهداء والصالحين وحسن أولئك
رفيقاً المطرق المعقولات بالفعل هل كل واحد منها
واحد بالعدد أم لا فان لم يكن كذلك فهل واحد منها أو أكثر
من واحد بالعدد فقد تكلمنا في ذلك غير مرة وتخلص ذلك
في كتاب النفس فاذا اكمل ما اكمل في ذلك نفذته اليك وقد اري
انه يجب ان اقول في ذلك هنا الى القدر الذي اعلم انه يذكر
ما سلف فاقول انه متى وضعنا كل معقول واحد بالعدد لزم
من ذلك راي يشبه راي اهل الساخج وكان لا نعيد وجود الفطرة
الغائقة ولزوم السيرة الطبيعية اكثر من عظم الفايده

فاما نوعها فموجود بكل انسان على المجرى الطبيعي فيكون التعلم
 اذن لا يفيد كيقابل انما يفيد كما ما الى سائر الاشياء الشنيعة
 التي يلزم هذا الموضع وان نحن لم نضعه واحدا للزم من ذلك النوع
 محالات ليست بدون ذلك ان يكون للمفعول الذي عندي
 وعندك معقول لهما وذلك المعقول ايضا عندي وعندك
 فيكون لم معقول اخر وذلك الى ما لا نهاية وما لا نهاية على هذا
 النحو غير موجود واذا ولى كل واحد من طرفي هذا القول المشكك
 قسطه من ان معقولات الاشياء الموجودات وهي المعقولات
 وانواعها مولفه من شئ باق وشئ فان سلى وذلك ان يأخذ
 من حيث هي ادراكات لموضوعاتها ومعقوله منها صارت
 مضافه الى تلك الموضوعات على ان قوامها بتلك الاضافة
 وبذلك نقول في الفرس انه معقول شئ ما وان النسناس
 والقول ليست معقولات شئ اصلا فمخيت لها هذه الاضافة
 الى موضوعاتها التي حصلت بها صارت للذهن هي ضرورة
 مضافه الى موضوعات ما وتلك الموضوعات غير الموضوعات التي
 منها حصلت في ذهن زيد مثال ذلك المعنى الكلي الذي تزل
 عليه بقولنا فرس هو معنى معقول على ما تبين في مواضع جهة

وانما صار معقولا من اشخاص افراس هي غير الاشخاص التي
منها صار معقولا لذلك الخيل مثلا وغير الاشخاص التي صار
لك معقولا ولذلك الفيل ليس معقولا لنا علم يشاهد و
كذلك الزرافة فان المعنى المدلول عليه بهذه اللفظة ليس عند
من لم يشاهد شخصها منها معقولا الا على طريق التشبيه
فاما المعنى المعقول بعينه اذ قد شاهد بها
بمعقولها عندي ولكن مرتبا بالشخص الذي شاهده وهذا
من بنفسه والتطويل فيه فضل من القول بالمعقول من حيث
له هذه الاضافة فان معنا الاضافة اليه كائين في العقول
فان المضافين الموجودان معا اما بالقوة واما بالفعل ^{بين}
ذلك عند تصفحها فان من كان له مال ثم تلف فقد كان متمولا
ثم صار غير متمولا وكذلك من كان له ابن واحد فهو ابا
فاما ادامات الابن فقد كان ابا وليس لان ابا والاشخاص
التي ترتبط بها المعقول عند انسان ما قد سلف فسوق صورها
الروحانية فيكون مضافا الى تلك الصورة الروحانية فلا تعقل
الا معها وفيها فاذا انزلنا تلك الصورة الروحانية نالقه
مع وجود الانسان وذلك يكون بالنسيان لم يكن لذلك

الانسان الناسي اتصال بذلك المعقول اصلا فان اتصال
 الانسان بالمعقول انما هو بالصورة الروحانية وتلك الصورة
 الروحانية محصل كالمين في مواضع اخر من الحس ولذلك
 تحصل المعقولات في النوم ويشعر بها الحالم
 على صورة السبع الروحانية التي تراها في النوم انما سبع و
 الجمهور فكلمهم انما بهذه الطريق لانها الطريق الاول وكذلك
 على صورة السبع الروحانية التي تراها وكذلك النظار
 فان المتفلسفين انما ان يتفلسفوا في اشياء عملية فهم
 يعملونها بهذه الطريق ولهذا الطريق علمها الحمار والطب
 واما ان يتفلسفوا في اشياء نظرية فان كانت تعاليمه
 فهي معقولات ناقصة لانها غير موجودة بالوجه الذي تصور
 ويكاد ان يكون خيالا لها ومعقولاتها مخترعة كاذبة لان
 بعض ما به وجودها لا يعلمونه وبالجملة فيعملون بعضها بالحس
 يقيمونها مقام اشخاصها الموجودة كالمهندس وبالجملة فانما
 يستعملونه التعليم الذي سمي نصب العين وكذلك من تعلم
 علم الطب اعني في حاله في المعقولات حال الجمهور اذ اتصالهم بالمعقولات
 بوجه واحد وعلى سنن واحد وانما يتفاضلون على قدر تفاضل

التصور حتى اذا علم صاحب العلم الطباعي النفس متصل ايضا
بالمعقولات التي تستفيد من علم النفس باشياء تقوم مقام
الاشخاص لما لهم عند تصور القوة الخيالية والمثل المشترك
فانهم عند ذلك يحضرون صورة روحانية شخص ثم ينظرون
فيها من جهة ما هي موجودة ذلك الوجود لا من جهة انها مدركة
من شئ ما هيولا في فاذا ادركوا معقولها لم يدركوه الا بتلك
التصور وهي فاسدة فلو امكن ان يكون لهذه شيان لذهب معقولها
بذهابها عن التصور اذ لا يتوصل الهيولا في بالمعقول الا بتوسط
الروحانية وهذه ايضا هي الطريق الاولى التي هي بالطبع وهي
مشتركة بينهم وبين الجمهور واصناف النظار ولا يخالفونهم
الا بنظرهم في هذه الموجودات فان الجمهور ومن شاركهم انما
يشعرون بالتصور الروحانية من اجل انها ادركات الموضوعات
هي اجسام محسوسة لا من حيث لها هذه الوجود فمن يشعر بهذا
الوجه وطلب المعقولات الحاصلة لها من هذه الموجودات
هذا النحس الوجود وقد صارت له هذه الرتبة وان عن الجمهور
جملة بنحو وجود لم يشعريه الجمهور ولا اعطته الطبيعة الا انه
بشارك الجمهور بالنسبة فان اتصاله بمعقولات هذه الموجودات

مثل اتصال الجمهور بمعقولات الهيولانية لان نسبة هذه من
 الصور الروحانية نسبة تلك من الصور الهيولانية ثم رتقى صبا
 العلم الطبيعي مرتقى اخر فينظر في المعقولات لا من حيث هي
 معقولات شئ هيولاني ولا روحاني بل من حيث المعقولات احد
 موجودات العالم فانزل انه يحصل له منها معقول شئ ما نسبته
 الى المعقول الموضوع الى شخصه حتى يكون ذلك النوع من المعقولات
 وسطا في النسبة فذلك المعقول الثالث في الرتبة انما يتصل
 الانسان به بالمعقول الاول وبه يراه فالانسان له ^{الصور} اولاً
 الروحانية على مراتبها ثم بها يتصل بالمعقول ثم لا يتصل بهذا
 المعقول بذلك العقل الاخر فالارتقا اذن من الصورة ^{جانية} الروحية
 يشبه الصعود فان كان ممكناً ان يوجد الامر بالضد اشبه
 الهبوط ولذلك الاتصال بالمعقولات على جهة الطبيعية
 هو كوسط الصعود ولانه في المنزلة الوسطى بين الطرفين
 لذلك نجد لهم الخالين معافهم اذن هيولانيون وعقلهم
 عقل هيولاني وبذلك تتكثر عقولهم فيظن ان العقل كثير
 وذلك ان المضاف مضاف لما هو مضاف اليه ولما كان المعنى
 المعقول عندهم مضاف واشخاص اضافته كثيرة فان اضافة

معقول الانسان الى اشخاصه عند جري غير اضافة معقول
الانسان الى اشخاصه عند امرى القيس وبهذه الاضافة
كان الانسان معقولا عندهما وعند جميع الجمهور فهذا
كثرة غير متناهية فالعقول اذن كثيرة من جهة اخرى فذلك
لا يلزم ان يكون الجمهور في هذا النحو وسقط الالزام الذي
تضمنه القول المشكك المذكور قبل هذا

الذي معقوله هو بعينه فذلك ليس له صورة روحانية متصورة
له بالعقل يفهم منه ما يفهم من العقول وهو واحد غير
متكرر اذ قد خلا من الاضافة التي ساسبها الصورة
في الهيول والنظر من هذه الجهة هو الحياة الاخرى وهو السعادة
القصوى الانسانية المتوحدة وعند ذلك يشاهد المشاهد
العظيمة ولما كان النظر الى الشيء وان يعقل الشيء انما يكون
بان يحصل لنا ظر مغنى الشيء ونجده عن هيولاه وكان المعنى
الذي ريد ان يعقله هو مغنى ولا مغنى له كان فعل ذلك العقل
هو حوهم ولم يمكن فيه ان يتلى ولا يفسد وكان المحرك فيه
هو المحرك بعينه وكان على ما يقوله الاسكندر في كتابه في الصور
الروحانية راجعا الى نفسه وكان ذلك واحدا بالعدد

وكان هو المحرك الأول في ارسطو مثلاً ومن كان مثله صار
 و ارسطو واحداً بالعدد كثيراً بالالات الروحانية كانت
 او الجسمانية وقد تلخصت هذه في رسالة الوداع فان كان
 وصل هذه الرتبة ممكناً فيه ان يعود في سبط لو كان ممكناً ذلك
 لكان ذلك تحريكاً وتحركاً لكن ذلك غير ممكن فيه ولذلك يقول
 رؤسا المتصوفين لو وصلوا ما رجعوا وانما يمكن في ارسطو
 ومن جراحه في حال الشبيهة بالهبط والرجوع وامثال المعاني
 التي تدل عليها هذه الاسماء هو العقل على تلك المرتبة المتوسطة
 وذلك من حيث هو احوال الصعود فقد بان بما قلته ان هناك
 منازل ثلثة اولها المرتبة الجمهورية وهي الرتبة الطبيعية
 وهذه اما لهم العقول مرتبطة بالصور الهيولانية ولا يعلمون
 الالهة وعنها ومنها ولها وتدخل في هذه جميع الصنائع العملية
 والثاني المعرفة النظرية وهي في ذروة الطبيعية الا ان
 الجمهورية ينظرون الى الموضوعات اولاً والى العقول ثانياً
 ولاجل الموضوعات ثانياً والى النظائر والطبيعين ينظرون الى
 العقول اولاً والى الموضوع ثانياً ولاجل العقول منها فلذلك
 ينظرون الى العقول اولاً ولكن مع العقول الصور الهيولانية

ولذلك القضايا المستعملة في العلوم فكلاهما يتضمن موضوعها
ومحمولها المشار اليه ولذلك تكون القضايا كلية فانه قد
تبين ان قولنا كل انسان حيوان هناك ثالث حد فته العرب
في العبارة عن هذا المعنى وبهذا القول كما حدوا الاداة الزائفة
فان قولنا كل انسان حيوان يدل عليه ما يدل عليه كل ما هو
فهو حيوان واي شئ وصف بانه انسان فذلك الشئ يوصف
بانه حيوان وامثال هذه العبارة فهي ما مرادفة او دالة
على جهات متلازمة تلازم التكافؤ وظاهر ان ذلك غير معنى
قولنا الانسان نوع او معقول وقد فصل في مواضع كثيرة
فهذه المرتبطة النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة
كما يظهر الشمس في الماء فان المرى في الماء هو خيالها لا هي نفسها
والجمهور يرون خيالها مثل ان يلقى الشمس خيالها على ماء وينعكس
ذلك الى مرآة فيرى من المرآة والناله مرآة السعداء وهم
الذين يرون الشئ بنفسه فتأمل الان اعترك الله وثبت
فيما اقره واطل التحديق فيه حتى تراه اظهر من طلعة الشمس
عند الرمال وذلك انه اشبه شئ بالضوء فكما اننا اذا لم يكن
لنا ضوء كنا في تصرفنا والعمى سواء والفرق بين سعي البصير في الضوء

وبين سعيه في الظلمة معلوم بنفسه ومن ليس عنده علم بالشئ و
 معنى العلم بالشئ هو ان يكون عند العالم به محموله وهو معقوله والقضا
 على اشخاص ذلك المعقول في وقت ووقت يشبه السعي والقوة
 الى رسم فيها المعقول يشبه العين والعقل يشبه الابصار
 والصورة المرشمة في البصر وكما ان تلك الصورة هي بالضوء
 يوجد بها بالفعل وبه ترسم في الحاسة فكذلك العقل بالفعل
 الذي يصير شئاً ما وترسم في القوة وكما ان هذه الصورة
 المبصرة لو رسمت في العين في الظلمة لما احتاج الى الضوء لكن
 ليس ممكن ادقوامها ووجودها هو بالضوء كذلك الحال في العقل
 بالفعل والعقل الفاعل النسبة بينهما واحدة فبذلك المعنى
 الذي في الصورة المحسوسة هو الضوء كذلك هذا في المعقولات
 هو ضوء بوجه ما على طريق التناسب فحال الجمهور من المعقولات
 تشبيه احوال المبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس
 فيها فيرونها بديرون الالوان كلها في الظل فمن كان في اقصى
 المغارة راي الالوان في حال تشبيهه بالظلمة ومن كان عند مدخل
 الكهف راي الالوان في الظل وجميع الجمهور فاما يرون
 الموجودات في حال تشبيهه بحال الظل ولم تبصر وافظ ذلك الضوء

فلذلك كما انه لا يوجد الضوء مجردا عن الالوان عند اهل
المعارف كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون
به واما النظريون فينتزلون منزلة من خرج من الغارة الى البرج
فلما شمس الضوء مجردا عن الالوان وراى جميع الالوان على كنهها
واما حال السعداء فليس لهم في الابصار شبه اذ يصيرون
هم الشيء فلو استحال البصر فصار ضوء لكان عند ذلك يتنزل
منزلة اذ راك السعداء واما الالفاز عند حال السعداء
فحال من نظر الى الشمس بعينها فلذلك الالفاز لا يناسب الالفاز
عن حال الجمهور بل الالفاز عن حال الجمهور اشد مناسبه
ومقارنة من هذه **فاما افلاطون** فلما كان يصنع الصور
كان الفازة عن حال السعداء بحال الناظر الى الشمس
للاالفاز عن حال الجمهور فكان لفظة متناسب الاقسام
وتحت ان يعلم هذا ان الصور الذي يضعها افلاطون ^{سطحها}
ارسطوطاليس على ما اصفه وهي انها معان مجردة عن المادة
يلحمها الذهب كما يلحق الحس صور المحسوسات حتى يكون الذهب
كالقوة الحساسة للصور المحسوسات كالقوة الناطقة
للمتخيلات فيلزم من ذلك ان يكون المعاني المعقولة من تلك

الصور ابسط من تلك الصور فيكون هنا ثلثة المعاني المحسوسة
 والصور والمعاني الصور والابطالات الواردة على الصور انما هو
 من هذا الوجه فان افلاطون يسميها باسم الشئ ويحددها محدداً فانما نقول
 في الصورة روحانية الانسان مثلاً انها صورة انسان وصورة
 وليس نقول انها نار وكذلك نقول المعقولة ما كان فيه فهو نار لا نقول
 في المعقول انها نار فلو كانت نار لاحترق وسقطت نقول في الصورة
 التي نضعها انه الخمر والجميل والانسان لانه معنى الانسان
 فتلزمه تلك المحالات التي ذكرها ارسطو في كتابه فيما بعد الطبيعة
 واما على هذه الجهة فنسقط عنها تلك الاقاويل المشككة جميعاً
 ولذلك يكون هذه التي قبلها اذا حدثت مجردة عن الإضافات
 التي ذكرناها واحدة نافية غير بالية ولا فاسدة فانزل ان تلك
 المرتبة موجودة لشخص ما ولكن ارسطو فارسطو مثلاً هو
 ذلك العقل الذي سم قبل هذا ورتبتان دونة فالجمهور لا يرون
 ذلك الضوئ بل يرون كايرون ذلك الضوء منعكسا عن سطح
 دوات الالوان فهم يهتدون به على حال كما يهتدى بالشمس
 السايرون في الظل فاولئك ليسوا بارسطو بل كان ارسطو
 في مثل حالهم فلهذا حال ارسطو واما الرتبة الثانية

ابصار الطبيعيين عندما ياتون بالحد فاولئك يرون هذا ^{العقل}
لكن مقترنا بشئ اخر يرونه كما ترى قرص الشمس في المرآة وفي ^{الماء} السطح
فاولئك مع ارسطو بواحد لكنهم يرونه وامامن كان في الرتبة
الثالثة فاولئك هم وارسطو وسائر السعداء واحد بالعدد
لا فرق بينهم بوجه الا كما يكون الفرق فيما اضره مثالا لانه اقبل
الينا ربيعه بن مكرم قد لبس درعا وحمل ضنه حديد وعقل
قناه وسيقا فراينا في هذا الري ثم غاب عن ابصارنا واقبل
وقد لبس حوشنا وفي راسه لجنة المصنوعة من الرش وقد حمل
مزبانا ودبوسا فيسبق الى القطن انه غير ربيعه بن مكرم فان
الاعضاء الجوهر الروحاني تناسب الا لا تلجسم الحيوان ولما كانت
بالطبع كانت واحدة لواحدة وانما يستخدمها اولا الصورة
الروحانية التي في الحس والصورة الروحانية لا يمكن ان تكون
واحدة فان هذا قد بين انه محال وهو قول اصحاب الناسخ وهذا
العقل يستخدمها في وجود اظهرها بواسطة الصورة الروحانية
الموسطة التي قد تلخص القول فيها في كتاب المتوحد فمن كان
رئيس في بدنة الصور الروحانية كيف كانت اصنافها المعدودة
في كتاب المتوحد فان ذلك هو وبدنه بال فاسد ويشبه عند ذلك

سطحاً غير ملس انما يلتبس بالضوء متشتتاً ومن وجدت فيه
 الرتبة الثانية المتوسطة اشبه عند ذلك السطح الصقيل
 كسطح المرآة التي رانفسها ويرى بها غيرها وهو اقرب الى التخالص
 من اولئك الاولين غير انه على حال بال فاسد ومن كاس له
 الرسة الثالثة اشبه عند ذلك الشمس بعينها بل لم يكن له
 في الاجسام الهيولانية شبيه لان من في تينك الرتبتين انما
 وجد له شبيهه هيولاني بوجه ما واما هذا فغير هيولاني بوجه
 فخلق الا يوجد في الهيولانية شبيهه نسبته اليه يشبه الاشياء
 الهيولانية الى تينك المرتبتين وهذا فقط واحد من كل وجه
 غير بال ولا فاسد وبهذا واحد يكون المتقدم والمتوخر في الزمان
 واحد بالعدد واما الوجوه التي تسبق الى ما في الراي فكلها لو
 امكنت كان يكون المتقدم غير المتوخر فلا يكون هر من مثلاً ^{سطح} و
 واحداً بل اثنين متحاورين وهذا بين بنفسه اذا تدبر بنفسه
 ايسر تدبر فقد بان بهذا القول على اى جهة قيل في التأخرانه
 كون والمقدم واحد بالعدد وان ذلك الوجه اكل في المتوحد
 من جميع اصناف المتوحد المشهورة التي تطلب في بادى الراي
 وزال الارتياب الذي يوجد اثر تلك الاقاول فيه وذلك

ما قصدنا في ذلك القول فاما الحال التي توجد لقوى النفس
عنده هذه المرتبة فمنها ما توجد للخياليه وهوانها تحدث
فيها شيء مناسب لهذا العقل وذلك هو نور اذا التفتش
ارى ما سواه على وجه لا ينطق به او يصير النطق عنه ويجد
لنفس النزوعيه عند حال شبيهه بالبهته وشبيهه بوجه
ما للحال التي تعرض لها عند الاحساس بالشيء العظيم المسمى وتلك
الحال تسمى دهشا وقد افرد الصوفيون في وصف هذه الحال
تعرض لهم الخيالات التي تحدث فيها في نفوسهم حسب ما يظنون
سواء كانت صادقة او كاذبة فان النزوعيه يصمها ذلك
لانها لا تصل الا بالنفس الوهميه واما كذبها وصدقها
فهو لجزئ زوعي اخر وهذا الجزء النزوعي النطقي وهذا يعرض له
عنده هذه المرتبة حال شبيهه بحال الفرح المستعصم للحقه
المقاطم به للحقه المستحق لكل شيء دون هذه القوة
خاصة والخياليه فهما حافظتان لاحولهما فاما النزوعيه
الاخرى وهي البهيميه فهي سراويلها البهته وترجع الى
من جالها عند الجمهور وفي وجود هذه وكيفية ان يكون
من السعداء قول اكثر من هذا صر في عن اثبات طول القول فيه

وضيق الوقت وسأثبته مفتراميتنا واعد به اليك
 فاشتبه من لفظك ان تقر ما كتبت اليك فان عرض لك فيه
 تشكك انقذت به اليك وراجعت عنه فعسى الله
 ان يهب لك هذه الرتبة وعند ذلك ارسل اليك ما وعدت
 به واشيا اخر تبين بعدك لتكون بها سعيدا ان شاء الله
اعزك الله اثبت هذا القول في زمان مفصل
 بالداخل الى الخارج عنى فلما قرأته رأيت فيه تقصيرا عن
 افهام ما اردت افهامه فان المعنى المقصود برهانه ليس فيه
 هذا القول اعطاء بينا الا بعد عسر واستكراه شديد لكن
 فيه دلالة عليه واذا اعطى من العبارة قسطه وافهم المعنى
 المقصود ظهر عند ذلك انه لا يمكن ان يكون معلوم من العلوم المتقاطعة
 في مرتبة وحصل مقصوره بفهم ذلك المعنى في رتبته يرى نفسه
 فيها مبينا لجميع ما تقدم مع اعتقادات اشياء اخر ليست
 هيولانية وهي اهل من ان تنسب الى الحياة الطبيعية بل هي احوال
 من احوال السعداء مهذبة عن تركيب الطبيعة خلاق ان يقال لها
 احوال الهية يهبها الله لمن يشاء من عباده وكذلك وجدت ترتيب
 العبارة فيها في بعض مواضع على غير الطريق الاكمل ولم تنسع الوقت

لتبديلها واعتمدت عليك في ذلك فقد شهدت هذا منك فإني
وجدت فيه من هذا النوع بغير ترتيب العبارة فيه إلى الترتيب
الأوضح وسعني في ذلك المساب الذي عهدته من تفضلتك مجلا
اعزك الله أنا نازل إلى موهران وهناك يقل التشغيب
ونسنصفج هذا القول ونكتبه على وجه الكمال وانفد به
الك ورأيت انقاذ هذا وان لم يفهم المعنى من إيهامه فهو يرشد
إليه والعوانو جسمه وفوت هذا الخومن أن يكون عندك مما
يعز على ولا يطيع الا نفراده كن ودم في الحال ترضاه والسلام
كملت الرسالة بحمد الله وعونه

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على محمد وآله
كلام في محض الخبر قيل ان ابرو قيس لحضه من كلام
افلاطون **وقيل** لا فلاطون **وهذا القول**
قال كل علة اولية ففي أكثر فضا على معلولها من العلة
الثانية الكلية فاذا رعب العلة الثانية الكلية قوتها عن
الشيء فان العلة الكلية الاولى ترتفع قوتها عنه وذلك