



**T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI**

**TÜSTERÎ'NİN EL-FUSÛLU'L-EŞREFİYYE Fİ'L-USÛLİ'L-BURHÂNİYYE VE'L-
KEŞFİYYE ADLI ESERİNİN TAHKİK, TERCÜME VE TAHLİLİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ABDALRAHMAN J K SULAIMAN

DANIŞMAN: DR. ÖĞR. ÜYESİ HASAN ER

**YALOVA
MAYIS 2025**



T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

TÜSTERÎ'NİN EL-FUSÛLU'L-EŞREFİYYE FÎ'L-USÛLÎ'L-BURHÂNİYYE VE'L-
KEŞFİYYE ADLI ESERİNİN TAHKİK, TERCÜME VE TAHLİLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ABDALRAHMAN J K SULAIMAN
228108024

DANIŞMAN: DR. ÖĞR. ÜYESİ HASAN ER

YALOVA
MAYIS 2025

ETİK BEYAN

Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez/Proje Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım “EL-FUSÛLU'L-EŞREFİYYE Fİ'L-USÛLİ'L-BURHÂNİYYE VE'L-KEŞFİYYE ADLİ ESERİNİN TAHKİK, TERCÜME VE TAHLİLİ” başlıklı bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi taahhüt ve beyan ederim.

İmza

Abdalrahman j k SULAIMAN



ÖNSÖZ

Klasik İslâm felsefesini sağlıklı biçimde anlayabilmek için el yazması eserlerin ilmî usullerle tahkik edilmesi büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda, Bedreddin Tüsterî'nin *el-Fusûlu'l-Eşrefiyye fî'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* adlı eseri, onun felsefî görüşlerini yansıtan temel metinlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Tüsterî tarafından Konya'da kaleme alınan bu eser hem fizik hem de metafizik alanlarını kapsamaktadır. Eserde, İbn Sînâ, Fârâbî ve Tûsî gibi önde gelen İslâm filozoflarının görüşleri özetlenmiş ve sistematik bir şekilde bir araya getirilmiştir.

Bu çalışma, söz konusu eserin tahkik, tercüme ve tahlilini içermekte; Tüsterî'nin düşünsel mirasını daha anlaşılır ve erişilebilir kılmayı amaçlamaktadır. Araştırma, eserin muhtevasını analiz ederek hem içeriğini hem de ilmî değerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Yapılan tahkik neticesinde, müellif nüshasına dayanılarak mümkün olan en doğru metin ortaya konulmaya çalışılmıştır. Böylece, klasik İslâm düşüncesi içerisinde özgün bir konuma sahip olan bu eserin felsefî muhtevası ve ilmî katkısı gün yüzüne çıkarılarak, onu çağdaş araştırmalar açısından değerlendirilebilir bir eser hâline getirilmesi planlanmıştır.

Yüksek lisans eğitimim boyunca benden yardımlarını esirgemeyen, akademik anlamda bana her zaman destek olan ve doğru yolu gösteren danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Hasan Er'e teşekkür ederim. Çalışmamın oluşum sürecinde üzerinde çalışmış olduğum müellifin eserlerini ve çalışmalarını kendisiyle beraber mütalaa ettiğim değerli dostum ve hoca arkadaşım Yasin Demir'e teşekkürlerimi ve saygılarımı arz ederim.

Nisan – 2025

ABDALRAHMAN J K SULAIMAN

İÇİNDEKİLER

ETİK BEYAN	i
ÖNSÖZ.....	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT	vii
1. GİRİŞ	1
1.1. Çalışmanın Konusu	1
1.2. Çalışmanın Amacı	2
1.3. Çalışmanın Kapsamı.....	2
1.4. Çalışmanın Yöntemi	2
1.5. Çalışmanın Önemi	3
2. EL-FUSÛLU'L-EŞREFİYLE FÎ'L-USÛLÎ'L-BURHÂNİYYE VE'L-KEŞFİYYE ADLI ESERİN TAHLİLİ	4
2.1. Müellifin Tanıtımı	4
2.2. Eserin İsmi ve Eserin Müellife Aidiyeti	5
2.3. Eserin önemi	6
2.4. Müellifin Eserinde Takip Ettiği Yöntem	7
2.5. Eserin İçeriği ve tahlili	8
2.5.1. Birinci Fasıl: Zorunlu Varlığın Sıfatları	8
2.5.2. İkinci Fasıl: Mücerret Akıllar	13
2.5.3. Üçüncü Fasıl: Felekî Nefisler	16
2.5.4. Dördüncü Fasıl: Gök Cisimleri (el-Ecrâmü'l-'ulviyye)	17
2.5.5. Beşinci Fasıl: Yerdeki Cisimler (Ecrâm-ı Süfliye).....	18
2.5.6. Altıncı Fasıl: Heyûlâ ve sûret	20
2.5.7. Yedinci Fasıl: Birleşim (Terkip) olmadan dönüşüm ile unsurlardan oluşanlar	24
2.5.8. Sekizinci Fasıl: Birleşim ve Dönüşüm ile Unsurlardan Oluşanlar	25
2.5.9. Dokuzuncu Fasıl: Nefs-i Nâtıkanın Güçleri, Halleri ve Huyları	27
3. EL-FUŞÛLU'L-EŞREFİYYE'NİN TAHKİK METODU VE TAHKİKLİ METNİ	34
3.1. Eserin Yazılı Nüshasının Tanıtımı	34
3.2. Eserin Tahkikinde Takip Edilen Yöntem	34
4. EL-FUŞÛLU'L-EŞREFİYYE'NİN TERCÜMESİ	36
SONUÇ	72
KAYNAKLAR.....	74

ÖZGEÇMİŞ	76
EKLER	77
Ek. 1 – El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fî'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye nüshası (İlk sayfa) ..	77
Ek. 2 – El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fî'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye nüshası (Son sayfa)	78
Ek. 3 – Tahkikli Metin.....	79



KISALTMALAR

b.	: bin/ibn
haz.	: hazırlayan
h.	: hicrî
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
Ktp.	: Kütüphanesi
M.S.	: Milattan Sonra
nr.	: numara
nşr.	: neşreden
ö.	: vefat tarihi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vs.	: ve saire



CRITICAL EDITION, TRANSLATION AND ANALYSIS OF TUSTARĪ'S AL-FUSŪLU'L-ASHRAFIYYA FĪ'L-USŪLĪ'L-BURHĀNIYYA WA'L-KASHFIYYA

ABSTRACT

This study includes a critical edition, translation, and analysis of *al-Fuṣūl al-Ashrafiyya fī al-uṣūl al-burhāniyya wa'l-kashfiyya*, a work by Badr al-Dīn al-Tustarī, a 13th and 14th-century scholar who authored numerous works across various disciplines. In this text, Tustarī constructs his intellectual framework by drawing on the views of several prominent scholars, especially Ibn Sīnā, as well as Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī, and Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī. Comprising nine chapters, the work addresses subjects pertaining exclusively to physics and metaphysics, such as the existence and attributes of God, abstract intellects, celestial bodies, prime matter, form, and the soul. The objective of this study is to introduce Tustarī's academic contributions—who authored works in diverse fields—and to make one of his significant texts, *al-Fuṣūl al-Ashrafiyya fī al-uṣūl al-burhāniyya wa'l-kashfiyya*, accessible to the scholarly world through its critical edition and translation. In line with this goal, the study is organized into three main sections. The first section provides an introduction to the author, the methodology employed in the work, its significance, and content. The second section presents the critically edited Arabic text. The third section contains the Turkish translation of the text.

Keywords: Badr al-Dīn al-Tustarī, Metaphysics, Physics, Soul, Al-Fusūlu'l-Ashrafiyya

1. GİRİŞ

1.1. Çalışmanın Konusu

Günümüz kütüphanelerinde, Orta Çağ dönemine ait Müslüman alimler tarafından farklı alanlarda yazılmış kitaplar bulunmaktadır. Bunların bazıları el yazması nüshaları basılı hale getirilmiş dönüştürülmüş olsa da bazılarının hala yazma halinde ve henüz incelenmemiş olduğu görülmektedir. İslam alimleri tıp, matematik, astronomi, fıkıh, hadis, mantık ve felsefe gibi çeşitli alanlarda eserler yazmışlardır. Bu çalışmamızda 13. ve 14. yüzyılda yaşamış, farklı alanlarda çok sayıda eseri bulunan Bedreddin Tüsterî'nin (ö. 732/1332) *el-Fusûlu 'l-Eşrefiyye fi 'l-Usûli 'l-Burhâniyye ve 'l-Keşfiyye* adlı eserinin tahkik, tercüme ve tahlili yapılacaktır. Tüsterî, mantık, fizik ve metafizik gibi felsefenin temel konuları farklı eserlerinde ele almıştır. Ayrıca o, felsefî metinler üzerine şerh ve haşiyeler yazmış ve muhâkemât türünde değerlendirmeleri de bulunmuştur.

Yazarın fıkıh usûlüne dair eserleri büyük ilgi görmesine ve üzerine akademik çalışmalar yapılmasına rağmen, felsefe literatürü üzerine yapılan akademik çalışmaların yeterli düzeyde olmadığı görülmektedir. Onun fıkıh usûlü alanında kaleme aldığı *Hallü 'Ukadi't-Tahsîl* adlı eser üzerine Ezher Üniversitesi'nde bir yüksek lisans tezi hazırlanmış ve eser tahkik edilerek incelenmiştir. *Mecme'u'd-Dürrer fi Şerhi 'l-Muhtasar* adlı eseri üzerine ise dört ayrı akademik tez bulunmaktadır. Bu çalışmalar, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde hem doktora hem de yüksek lisans seviyesinde hazırlanmış olup, Abdülvehhâb Resînî, Abdurrahman Hasîfân, İsmail Hâc ve Ahmed Sehlî tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu tezler temel alınarak eser, kitap formatında yayımlanmıştır.¹ Ayrıca, Tüsterî'nin Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Minhâcü 'l-Vuşûl ilâ 'İlmi 'l-Uşûl* adlı eseri üzerine yazdığı şerh, Medine İslam Üniversitesi'nde doktora tezi olarak hazırlanmış ve İbrahim el-Selâmî tarafından kitap hâlinde yayımlanmıştır.²

Felsefe alanında ise Tüsterî'nin görüşlerine dair ayrıntılı akademik çalışmalar bulunmamaktadır. *el-Muhâkemât beyne Şerhayi 'l-İşârât* adlı eseri üzerine Marmara Üniversitesi'nde bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. *Bedreddin et-Tüsterî'nin el-Muhâkemât beyne Şerhayi 'l-İşârât adlı eserinin tahkik ve incelemesi* adlı bu tezi, Zeynep Tsılıkır tarafından yazılmıştır.

¹ Abdülvehhâb Resînî, Abdurrahman Hasîfân ve İsmail Hâc, *Mecme'u'd-Dürrer fi Şerhi 'l-Muhtasar*, Beyrut: Dârü'l-İbn Hazm, 2018,

² İbrâhîm el-Selâmî, *Minhâcü 'l-Vuşûl ilâ 'İlmi 'l-Uşûl*, Beyrut: Dârü'l-İbn Hazm, 2018.

Tüsterî'nin kaleme aldığı felsefî eserler yazma hâlinde kütüphanelerde bulunmakta olup, henüz bunlar üzerine kapsamlı akademik çalışmalar yapılmamıştır. Bu çalışmanın konusunu, İslam felsefesi tarihinde önemli ve çeşitli düşünsel yaklaşımlara sahip olan Tüsterî'nin henüz yazma hâlinde bulunan *el-Fușûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Uşûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* adlı eserinin tahkik, tercüme ve tahlili yapmaktadır.

1.2. Çalışmanın Amacı

İslam dünyasında İslam felsefesinde Müslüman filozoflar tarafından yazılmış etkili kitaplar mevcuttur. Bu eserlerde her filozof, kendi görüşlerini ifade etmenin yanı sıra önde gelen görüşleri aktarmaya da çalışmıştır. Bu kitaplar metafizik, fizik ve mantık alanlarında benzersiz ve çeşitli katkılarda bulunarak İslam düşüncesinin gelişimine ve genişlemesine katkı sağlamıştır.

Müslüman filozofların her birinin bu alana dair etkisi ve fikirleri bulunmaktadır. Alimler felsefî konuları açıklamak için kendi düşüncelerini, delillerini ve itirazlarını ortaya koyarak kendi yaklaşımlarını sunmuşlardır. Ayrıca her filozofun, diğerlerinin fikirlerine itiraz etme ve kendi düşüncesini desteklemek için farklı kanıtlar aktarma girişimleri de olmuştur. Bazıları detaylı açıklamayı ve derinlemesine analizi tercih ederken, diğerleri özlü ve basitleştirmeyi tercih etmiştir. Bu durum, İslam felsefesinde çeşitliliğe ve zenginliğe yol açmıştır ve yüzyıllar boyunca İslam düşüncesinin gelişimine katkıda bulunmuştur.

Çalışmanın amacı Tüsterî'nin felsefeyi nasıl ele aldığını ortaya koymak, eserin değerini ortaya çıkarmak ve basılı hale getirmektir. Tüsterî'nin görüşlerinin İslam düşünce geleneğinde ortaya konulması ve ayrıntılı çalışmaları dikkate alınması için bu çalışma yapılacaktır. Bu çalışmanın Tüsterî'nin düşünceleri hakkında araştırma yapan araştırmacılara kolaylık sağlayacağı da temenni edilmektedir.

1.3. Çalışmanın Kapsamı

Türkçe ve yabancı kaynaklar tarandığında, Tüsterî'nin felsefî yaklaşımının hem basılı hem de yazma eserleri dikkate alınarak tez düzeyinde incelendiği görülmektedir. Bu çalışmada, eserin ulaşılabilen nüshası kelime kelime incelenerek tahkik edilecektir. Dokuz bölümden oluşan bu eserde Tüsterî, fizik ve metafizik düşüncelerini ana hatlarıyla aktardığı için, analiz sırasında yazarın diğer eserlerindeki görüşlerine başvurulmadan yalnızca bu metin temel alınacaktır.

1.4. Çalışmanın Yöntemi

Bu çalışmada, İslam felsefesinde etkili eserlere imza atmış olan Tüsterî'nin, *el-Fusûlu'l-Eşrefiyye* adlı eseri çerçevesindeki felsefî görüşleri temel alınacaktır. Araştırmamızda takip ettiğimiz metot tahlil ve sentez metodudur. Bu araştırma giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Çalışmanın ilk bölümünde, öncelikle Tüsterî hakkında genel bir tanıtıma yer verilecek; ardından eserinin adı, içeriği ve önemi üzerinde durulacaktır. Devamında, eserde yer alan felsefî görüşler tahlil edilecektir. İkinci bölümde, ulaşılan el yazması nüshanın tahkiki yapılacak ve bu süreçte kullanılan yöntemler ayrıntılı biçimde açıklanacaktır. Türkiye'de yapılan tahkik çalışmalarında metinlerin genellikle çalışmanın sonunda sunulması geleneği göz önünde bulundurularak, tahkikli metin bu çalışmanın sonunda verilecektir. Üçüncü bölümde, *el-Fusûlu'l-Eşrefiyye* adlı eserin tercümesi yapılacaktır. Sonuç bölümünde ise elde edilen veriler doğrultusunda genel bir değerlendirme yapılacaktır.

1.5. Çalışmanın Önemi

Bir filozofun düşünce dünyasını anlamak ve görüşlerini tahlil edebilmek için öncelikle onun eserlerini okumak gerekmektedir. Bu nedenle, el yazmalarının basılı eserlere dönüştürülmesi büyük önem taşır. Söz konusu dönüşüm, araştırmacıların filozofların fikirlerini daha kolay incelemelerine ve daha iyi kavramalarına imkân tanımaktadır. Tüsterî'nin akademik çevrelerde yeterince ilgi görmemesinin nedenlerinden biri, eserlerinin hâlâ yazma halinde bulunmasıdır. Tüsterî, felsefeye dair hem hacimli hem de muhtasar eserler kaleme almıştır. Bu çalışmada tahkiki yapılacak olan eser, özet ve kısa bir nitelik taşımasına rağmen, fizik ve metafizik gibi temel konuları içermesi bakımından dikkate değerdir. *e-Fusûlu'l-Eşrefiyye* adlı bu eser, yazma formundan basılı hale getirilerek Tüsterî'nin felsefî görüşleri üzerine araştırma yapacak olanlara önemli bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

2. EL-FUSÛLU'L-EŞREFİYLE Fİ'L-USÛLİ'L-BURHÂNİYYE VE'L-KEŞFİYYE ADLI ESERİN TAHLİLİ

2.1. Müellifin Tanıtımı

Tam ismi Ebû Abdullah Muhammed b. Es'ad el-Yemenî et-Tüsterî'dir. Ayrıca Bedreddin³ ve el-Bedrî't-Tüsterî⁴ lakapları da bilinmektedir.⁵ Yazarın biyografisinde hayatı hakkında çok fazla bilgi mevcut değildir. Tüsterî'nin doğum yeri hakkında bir tahminde bulunulacaksa, ona verilen lakaplarından yola çıkarak Tüster şehrinde veya Yemen'de doğduğunu söylemek mümkündür. Ancak Yemen'de bulunduğu dair herhangi bir bilgi aktarılmamaktadır. Bazı kaynaklarda Tüster asıllı olduğu belirtilmektedir. Bazılarında ise Kazvin'de doğduğu yazılmaktadır.⁶ Yazarın doğum tarihi bilinmediği gibi vefat tarihi de tartışılmaktadır. Yazarın öğrencisi olan İsnevî (ö. 772/1370), 14. asrın otuzlarının başında öldüğünü nakletmektedir.⁷ Çoğu kaynaklarda 732/1332 yılında ve bazılarında 735/1335 ve 737/1337'den sonrası vefat ettiği zikredilmektedir.⁸

Tüsterî ilim tahsil etmek için Kazvin, Tebriz, Mısır ve Konya gibi farklı şehirlerde bulunmuştur.⁹ O'nun kışları Bağdat'ta yazları ise Hemedan'da geçirdiği aktarılmaktadır. Aynı zamanda Hemedan'da vefat etmiştir.¹⁰

Yazarın hocaları hakkında net bilgiler bulunmamakla birlikte, Kâdî Beyzâvî'nin onun hocası olduğuna dair yalnızca bir kaynağa rastlanmaktadır.¹¹ Yazarın *Hallü Ukadi't-Tahsîl* eserinde Kutbüddînî Mahmûd eş-Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) Tüsterî'nin hocası olduğu yazılmıştır.¹²

Kaynaklarda bulunan öğrencileri: Ebû Ahmed Cemâluddin Abdurrahîm b. el-Hasen b. Ali b. Ömer b. el-İsnevî,¹³ Ahmed b. el-Hasan b. Ali b. Halîfe el-Huseynî el-Uncî(ö. 765/1363),¹⁴

³ Cemâluddîn el-İsnevî, *Tabakâtü's-şâfi'iyye* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'lilmiyye, 2002), 154.

⁴ el-İsnevî, *Tabakâtü's-şâfi'iyye*, 154; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-ilim li'l-melâyîn, 2002), 6, 32.

⁵ Zeynep Tsılgır, *Bedreddin et-Tüsterî'nin el-Muhâkemât beyne Şerhayî'l-İşârât adlı eserinin tahkik ve incelemesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 7.

⁶ Tsılgır, *Bedreddin et-Tüsterî'nin el-Muhâkemât beyne Şerhayî'l-İşârât adlı eserinin tahkik ve incelemesi*, 8.

⁷ el-İsnevî, *Tabakâtü's-şâfi'iyye*, 154.

⁸ Tsılgır, *Bedreddin et-Tüsterî'nin el-Muhâkemât beyne Şerhayî'l-İşârât adlı eserinin tahkik ve incelemesi*, 16.

⁹ Tsılgır, *Bedreddin et-Tüsterî'nin el-Muhâkemât beyne Şerhayî'l-İşârât adlı eserinin tahkik ve incelemesi*, 11.

¹⁰ el-İsnevî, *Tabakâtü's-şâfi'iyye*, 154.

¹¹ Tsılgır, *Bedreddin et-Tüsterî'nin el-Muhâkemât beyne Şerhayî'l-İşârât adlı eserinin tahkik ve incelemesi*, 12.

¹² Bedreddin Tüsterî, *Hallü Ukadi't-Tahsîl* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, B1848), 1.

¹³ el-İsnevî, *Tabakâtü's-şâfi'iyye*, 154.

¹⁴ Taceddin es-Sübki, *Tabakâtü's-şâfi'iyyetü'l-kübra* (Kahire: Dâr İhyâi'l-kütübî'l-arabiyye, 1964), 9, 7-8.

Alaeddin Ali b. Muhammed es-Sekâkirî eş-Şâhid (ö. 760/1328)¹⁵ ve Ziyâuddîn Abdullah b. Sa'd b. Muhammed b. Osman el-Kazvinî(ö. 708/1308).¹⁶

Kaynaklarda Tüsterî'ye kelâm, usûl-i fıkıh, felsefe, hadis ve mantık gibi birden fazla ilim dalında eserler nispet edilmektedir. Ona atfedilen eserler içerisinde günümüze kadar ulaşmış eserler şunlardır: *Kâşifü 'l-esrâr an meânî Tavâliü 'l-envâr*, *Şerhü 'l-Ğâyeti 'l-kusvâ*, *Hallü Ukadi Metâliu 'l-envâr*, *Mecme'u'd-dürrer fî Şerhi'lMuhtasar* ve *Hallü Ukadi Metâliu 'l-envâr*.¹⁷ Yazma eserler kütüphanelerinde ulaşılan ve kaynaklarda bulunmayan eserler ise şunlardır: *el-Muhakemât Beyne'r-Râzî ve't-Tûsî*, *el-Hâvâşî alâ Şerhi'l-İşârât li'l-Mevlâ Nasîruddîn*, *Ta'likât ale'l-İşârât*, *Risâle fî'l-Kazâ ve'l-Kader*, *Şerhü Tecridi'l-Akâid li-Nasîriddîn et-Tûsî*, *Es'iletü'l-Yehûd fî Usûli'l-İslâm*, *Şerhü Hadisi'l-Erbâin*, *Şerhü Menâzili's-Sâirîn* ve *el-Fusûlu'l-Eşrefiyye fî'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye*.¹⁸

2.2. Eserin İsmi ve Eserin Müellife Aidiyeti

Tüsterî'nin birçok alanda pek çok kitap yazdığı görülmektedir. Ancak bu kitapların hepsi müellifin biyografisinde bulunmamaktadır. Günümüzde İslam ve Batı kütüphanelerinde bize tarihçiler tarafından aktırılmamış binlerce kitap bulunmaktadır. Bu kitaplardan biri de Bedreddin Tüsterî'nin *el-Fusûlu'l-Eşrefiyye fî'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* adlı kitabıdır.

Bu eser tarih kitaplarında bulunmadığı için elimizde mevcut olan nüshası incelenerek ismi tespit edilmeye çalışılacaktır. Nüshanın üzerinde farklı yerlerde esere üç ad verilmiştir. Nüshanın kapak sayfasında iki isim yazıldığı ve bu isimler birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Bu isimlerden biri (الفصول الأشرفية في الحكمة الفلسفية) olup müellifin kendi hattına benzemediği, kalan iki isimden çok farklı olduğu ve bu ismin not olarak yazıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu ismin eserin gerçek ismi olmadığı gözükmemektedir. Kapakta yazılan ikinci isim ise (الفصول الأشرفية في القواعد البرهانية والكشفية) bu isim müellifin metinde belirlediği isimden (الفصول الأشرفية في الأصول البرهانية والكشفية) sadece bir kelime farklı olduğu görülmektedir. Tüsterî bu kelimenin üzerine yorum yaparak düzeltmiştir ve metinde verdiği isim gibi yazmıştır. Metin içinde eserin ismi (الفصول الأشرفية في الأصول البرهانية والكشفية) olarak

¹⁵ El-Hâfız ez-Zehabî, *Zuyûlû'l-iber fî Ahbâri men Ğaber* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'lilmiyye, 1985), 75-76.

¹⁶ Tsılıgkır, *Bedreddin et-Tüsterî'nin el-Muhâkemât beyne Şerhayi'l-İşârât adlı eserinin tahkik ve incelemesi*, 12.

¹⁷ es-Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyetü'l-kübra*, 154.

¹⁸ Tsılıgkır, *Bedreddin et-Tüsterî'nin el-Muhâkemât beyne Şerhayi'l-İşârât adlı eserinin tahkik ve incelemesi*, 12-15.

verilmektedir. Böylelikle eserin gerçek isminin (الفصول الأشرفية في الأصول البرهانية والكشفية) olduğu sonucuna varılması mümkündür.

Eserin ismi, eserin yapısı ve içeriği hakkında önemli ipuçları vermektedir. Eserin isminde yer alan “Fusûl” kelimesi, “fasıl”ın çoğulu olup “bölümler” anlamına gelir. Büyük ihtimalle, eserde varlıklar dokuz ana fasılda ele alındığından dolayı bu kelime kullanılmış olabilir. “Eşrefiyye” ifadesi ise bir yandan, bu bölümlerin “en şerefli” konuları içerdiğine işaret etmektedir. Diğer yandan ise, müellifin yaşadığı dönemdeki Eşrefoğulları hanedanına bir nispet olması için bu kelime kullanılmış olabilir. Devamında gelen “Usûli’l-Burhâniyye ve’l-Keşfiyye” ifadesi, eserin bilgiye ulaşma yollarını hem burhan hem de keşf temellere dayandığını ortaya koyar. Nitekim müellif, eserin girişinde bu yaklaşımını açıkça ifade eder ve şöyle der: “ilahî hikmet sahiplerinin sözlerinden bazı parçaları ve ilimle amel eden âlimlerin hikmetli nüktelerinden seçmeleri içeren bir risale yazmayı uygun gördüm”.¹⁹ Müellifin eserine vermiş olduğu isimden başka manaları kasetmiş olması da ihtimal dahilindedir. Bizim bu vermiş olduğumuz manalar eser okunup incelendikten sonra bizde hasıl olan manalardır.

Eserin kime ait olup olmadığı konusunda ise öncelikle tarih kitaplarına bakıldığı zaman bu eser hiç kimseye nispet edilmemektedir. Günümüze ulaşan nüshanın son kısmında, Tüsterî eserin kendisine ait olduğunu açıkça ifade etmiştir.

2.3. Eserin önemi

Bu çalışmada, *el-Fusûlu'l-Eşrefiyye* eserinin tahlil, tercüme ve tahkikini sunmaya odaklanmaktadır. Her ilim dalına ait geçmişte yazılan ve halen yazılmakta olan birçok kitap bulunmaktadır ve her kitabın kendine özgü içerikleri ve anlamları vardır. Dahası, her bir yazarın yazıyı ele alma ve mevcut bilgileri insanlara aktarma şekilleri farklılık arz etmektedir.

Tüsterî’nin *el-Fusûlu'l-Eşrefiyye* eseri İslam felsefesine ait konuların bazılarına kısa bir giriş niteliğinde olup özellikle yeni okuyucular için büyük fayda sağladığı düşünülmektedir. Temel İslam felsefesi prensiplerini anlamak isteyen yeni okuyucular için büyük değere sahip olan bu ve bilhassa benzeri eserlerin, eğitim kurumları ve yine medreselerdeki talebelerin hocalarıyla birlikte çalışma süreçlerini kolaylaştırdığını göstermektedir. Kitabın ayrıntıya girmemekle birlikte, İslam felsefesindeki tüm konuları kapsaması, sık sık kanıt sunarak itirazları veya

¹⁹ Bedreddin Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 02445), 1.

tartışmaları belirtmesi yine bu süreçte kolaylıkla anlaşılmasını sağlamaktadır. Yazarın temel görüşlerini ve felsefî düşüncelerini özetleyen küçük bir risale biçiminde sunulmuştur.

El-Fusûlu'l-Eşrefiyye, hem önemli bir eser olması hem de doğrudan bir ders kitabı olarak kaleme alınmış olmasına rağmen, ne müellifin diğer eserleri kadar ilgi görmüş ne de felsefe eğitiminde Ebherî'nin Hidâyetü'l-Hikme'si gibi yaygın biçimde okutulmuştur. Tüsterî'nin birçok eseri çeşitli nüshalarla günümüze ulaşmışken, bu eser yalnızca tek bir nüsha halinde günümüze ulaştığı bilinmektedir. Başka nüshalarının olması ihtimal dahilindedir. Lakin biz başka nüshalara erişemedik. Ayrıca, klasik biyografik kaynaklarda da bu esere dair herhangi bir kayda rastlanmaması dikkat çekicidir. Bu durum, eserin tarihsel süreçte neden göz ardı edildiğine dair önemli ipuçları vermektedir. Büyük ihtimalle el-Fusûlu'l-Eşrefiyye, Tüsterî tarafından Eşrefoğulların beyi Mübarezeddin için özel olarak kaleme alınmıştır. Bu nedenle eser, ilmî çevrelere ulaşmadan önce uzun süre Eşrefoğullar sarayında muhafaza edilmiş olabilir. Ardından eserin Osmanlı saray kütüphanelerine intikal etmiş olması kuvvetle muhtemeldir; zira üzerinde herhangi bir âlime ait temellük kaydına rastlanmazken, yalnızca Sultan II. Bayezid ve Sultan I. Mahmud'a ait mühürler bulunmaktadır. Bu durum, eserin saray çevrelerinde muhafaza edildiğini, medreselerde ve ulemâ arasında dolaşıma girmediğini, dolayısıyla ilmî gelenekte görünürlük kazanamadığını ortaya koymaktadır.

2.4. Müellifin Eserinde Takip Ettiği Yöntem

Yazar, eserini dokuz bölüme ayırmış; ilk sıralarda metafizik meseleleri, sonrasında ise fizik konularını ele almıştır. Sonrasında, bazı fasılları bahislere bölmüş ve her birinin adını belirtmiştir. Müellif öncelikle başlık belirtir, ardından bu konuyu doğrudan destekleyen kanıtlar ve deliller sunar ve meseleyi anlatırken, itirazlara veya farklı görüşlere girmeden açıklar. Tüsterî'nin eserinde kullanılan felsefî terimlerin bir kısmının tanımları yapılırken, diğerlerinin tanımları yapılmamıştır.

Eserde bulunan kaynaklar ile ilgili müellif açık bir şekilde herhangi bir filozof ve bir esere atıf yapmamıştır. Yazarın tespit edebildiğimiz kadarıyla faydalandığı kaynaklar şunlardır:

- İbn Sînâ: *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyât, Şifâ, el-Kanun fi't-tıb, Uyûnu'l-hikme, Esrârü'l-hikmeti'l-meşrikiyye.*
- Fahreddîn Râzî (ö.606/1209): *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât.*
- Nasîruddîn Tûsî(ö. 672/1274): *Hallü müşkilâti'l-İşârât.*
- Şihâbüddîn es-Sühreverdî (ö. 632/1234): *Hikmet'ül-İşrâk , Elvâhu'l-İmâdiyye*

- Kâdî Beyzâvî: *Tavali'u'l-Envar*
- Kutbüddîn eş-Şîrâzî (ö. 710/1311): *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*

2.5. Eserin İçeriği ve tahlili

Tüsterî, dokuz fasıldan oluşan bu eseri çok ayrıntıya girmeden yalnızca fizik ve metafizik ilimlerine dair kaleme almıştır. Bu risale, bazı bölümlerinde birçok bahsi kapsamaktadır.

Eser, besmele ve hamdele ile başladıktan sonra, müellif eserin risâle olarak yazıldığını ve kısaca bu ilmin önemini açıklamıştır. Yazar mukaddimenin sonunda Eşrefoğulları Beyliği²⁰ yapan Mübarizüddin Mehmed Bey'e (ö. 719/1320) övgüyle devam ederek eserin ismini:

(وَسَمَّيْتُهَا الْفُصُولَ الْأَشْرَافِيَّةَ فِي الْأَصُولِ الْبُرْهَانِيَّةِ وَالْكَشْفِيَّةِ وَأَقُولُ وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقَ وَإِلَيْهِ انْتِهَاءُ الطَّرِيقِ) şeklinde açıklamıştır.

Yazar mukaddimeyi bitirdikten sonra eserin dokuz faslını fihriste eklemiştir. Fihristten sonra, yazar her konuyu ayrıntılı açıklamıştır. Ardından sonuç bölümünde Mübarizüddin Mehmed Bey'e methiyelerle ve Peygamber Muhammed'e salavat getirerek son vermiştir. Ayrıca son olarak kitabın yazıldığı zaman ve mekânı belirtmiştir.

وَفَرَّغَ مِنْ تَبْيِيزِهِ مَوْلَاهُ الْفَقِيرُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مُحَمَّدٌ التَّسْتَرِيُّ أَحْسَنَ اللَّهُ شَأْنَهُ وَصَانَهُ عَمَّا شَأْنَهُ أَوَاسِطُ ذِي الْقَعْدَةِ فِي سَنَةِ عَشْرِ (وَسَبْعِمِائَةٍ بِمَدِينَةِ قُونِيَّةِ).

2.5.1. Birinci Fası: Zorunlu Varlığın Sıfatları

İslam felsefesinde yazılan eserler genellikle metafizik, fizik ve mantık bölümlerinden oluşmaktadır. Ancak müellifimiz, bu kitapta mantık bölümünü ele almadan doğrudan metafizikle başlamıştır. Tüsterî, diğer filozoflar gibi metafizik konuları işlerken, varlıkların en faziletli olan zorunlu varlık (Vâcibü'l-Vücûd) kavramıyla başlamaktadır.²¹ Antik felsefede ise genel olarak en önemli ve en çok tartışılan konulardan birisi zorunlu varlık ve onun sıfatları meselesidir. Tüsterî bu faslı beş bahis şeklinde ele almıştır.

Birinci bahis: Zorunlu Varlığın İspatı

²⁰ XIII. yüzyıl sonlarına doğru Beyşehir ve Seydişehir yöresinde kurulan bir Türk beyliği. Sait Kofoğlu, "Eşrefoğulları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/484-485.

²¹ İngilizce'de necessary being, Fransızca'da être nécessaire, Arapça'da ise vâcibü'l-vücûd kavramlarıyla ifade edilen Zorunlu Varlık, "bağımsız, yok edilemez, kendisine neden olunmamış, varlığa getirilmemiş, var oluşu için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, fakat başka her şeyin var oluşunun nedeni olan, olduğundan başka türlü olamayan, yok edilemeyen, kendinden kaim, kendine yeter, kaynağı, nedeni bakımından, başka şeyler karşısında nedensel ve mutlak bir bağımsızlığı bulunan, özü var oluşunu içeren, var olmayışı düşünülemeyen varlık"tır. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (Paradigma Yayınları, 2002), 1150.

Tüsterî, zorunlu varlığı ispat bağlamında kendine ait bir delil kullanmadan, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) çeşitli eserlerinde yer alan delillerden iki tanesini herhangi bir itiraza yer vermeden ve ayrıntılara girmeksizin özetle sunmuştur.²²

Müellifimiz, varlıkları zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayırır. Ardından, mümkün varlıkların varlık ve yokluk açısından eşit olmaları sebebiyle bir nedene ihtiyaç duyduklarını belirtir. Ayrıca mümkün varlıkların bütünü, kendi birimlerine ihtiyaç duyar. Bu durumda mümkün varlıkların dışında varlığı kendiliğinden zorunlu olan bir nedenin bulunması gerektiği sonucuna varır ve bu nedenin zorunlu varlık olduğunu belirtir.²³

Tüsterî ikinci delili ise şu şekilde özetlemektedir: Mümkün varlık, varlığını yokluğuna tercih edecek bir illete ihtiyaç duyar. Bu illet ya zorunlu bir varlık ya da başka bir mümkün varlık olmalıdır. Eğer illet mümkünse, bu mümkün varlık başka bir illete muhtaç olacaktır ve bu durum teselsülü meydana getirir.²⁴ Diğer taraftan, eğer illet mümkünse ve bu mümkün varlık kendi illetiyle donatılmışsa bu da bir döngü oluşturur. Bundan dolayı ona göre mümkün varlığın illeti, zorunlu varlık olmak zorundadır.²⁵

Tüsterî, teselsüle dayandırdığı bu delil için teselsülün iptaline yönelik delillerden söz etmektedir. İslam düşüncesinde, teselsülün imkânsızlığını kanıtlamak amacıyla çeşitli deliller ortaya konulmuştur. Teselsülün iptaline dair en meşhur deliller arasında "Burhân-ı Tatbîk"²⁶, "Burhân-ı Arşî"²⁷ ve "Burhân-ı Tezâyüf" yer almaktadır.²⁸ Tüsterî, bu delillerden yalnızca "Burhân-ı Tatbîk" ve "Burhân-ı Arşî"ye kısaca değinmektedir.

Tüsterî, burhân-ı tatbîk yöntemiyle iki farklı illet-ma'lûl (sebepe-sonuç) zincirini karşılaştırmalı olarak ele alır. Bu yöntemde önce iki farklı zincir tasavvur edilir: B ve C zincirleri. Diyelim ki bu zincirler belli sayıda halkaya (sebepe-sonuç birimlerine) sahiptir. Tüsterî, bu zincirlerden

²² Bedreddin Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 02445), 5.

²³ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 5.

²⁴ Teselsül, nesne ve olayların sebep-sonuç ilişkisi içinde geriye doğru sonsuzca sürüp gitmesidir. Osman Demir, "Teselsül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

²⁵ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 5.

²⁶ İslam düşüncesinde burhân-ı tatbîkin ilk izleri "hardal-dağ" analogisi ve azlık-çoklukla nitelenen şeylerin sonlu olduğu düşüncesi üzerinden Mu'tezilî düşünür İbrâhîm en-Nazzâm'da (ö. 231/845)61 ve İbn Sînâ'daki formuna daha yakın şekliyle Meşşâî okulunun kurucusu Kindî'nin (ö. 231/845) eserlerinde görülmektedir. M. Necmettin Beşikçi, "Mehmed Emin Üsküdârî'nin Sonsuzluğa Dair Şerhu'l-Berâhîni'l-hamse Adlı Risalesinin Tahlil ve Tahkiki", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 117.

²⁷ Burhân-ı 'arşî Şihâbüddin es-Sühreverdî (ö. 587/1191) tarafından ortaya konulmuştur. Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkif*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/908.

²⁸ Beşikçi, "Mehmed Emin Üsküdârî'nin Sonsuzluğa Dair Şerhu'l-Berâhîni'l-hamse Adlı Risalesinin Tahlil ve Tahkiki", 101.

birinden belirli sayıda halkayı siler ve ardından her iki zinciri karşılaştırmak üzere sırayla eşleştirir. Silindikten sonra kalan halkalardan oluşan zincire C zinciri, silinmeden önceki tam hâliyle olan zincire ise B zinciri adını verir. Tüsterî, C zincirindeki her bir halkayı B zincirindeki bir halkayla eşleştirerek iki ihtimali değerlendirir. İlk ihtimalde, C zinciri B zinciriyle tamamen örtüşebilir; fakat bu, B zincirinin bir kısmının silinmiş olmasına rağmen C zincirinin onunla birebir eşit olması anlamına gelir ki, bu bütünün bir parçasına eşit olması demektir ve aklen imkânsızdır. İkinci ihtimalde ise C zincirinin B zincirinden daha uzun olması gerekir. Bu durumda C zincirinde, B zincirinde karşılığı olmayan halkalar bulunacaktır. Yani, B zinciri bittiği hâlde C zinciri devam etmektedir. Fakat bu da çelişkilidir; çünkü silinen miktarın sonlu olduğu kabul edilirse, bu fazlalığın da sonlu olması gerekir. Sonlu bir zincire sonlu bir parça eklenince yine sonlu bir bütün ortaya çıkar. Oysa bu durumda C zinciri sonsuzmuş gibi davranmakta, ama gerçekte sonlu bir toplamdan oluşmaktadır. Bu da mantıksal bir tutarsızlığa yol açar.²⁹

Tüsterî, Burhân-ı Arşî delilini ele alırken, silsilenin içindeki her bir birimin iki ihtimalini ele alır: Birincisi birimin sonsuz olmasıdır. Tüsterî, bunu imkânsız olarak kabul eder çünkü iki birim arasında sonsuz sayıda birimin bulunması mümkün değildir. Eğer birimler sonsuz olursa zincirin doğru bir şekilde var olması engellenir. Çünkü her iki birim arasında sonlu bir mesafe olmalı, ancak sonsuz sayıda birim bu mesafeyi geçersiz kılar. İkincisi birimin sonlu olmasıdır. Eğer her birim sonlu ise o zaman tüm silsile sonlu olur. Tüsterî, bu şekilde sonsuz olan bir şeyin imkânsızlığını ispatlamaya çalışmıştır.³⁰

İkinci Bahis: Yüce Allah'ın Birliği

Tüsterî, bu bölümde öncelikle Allah'ın varlık ve mâhiyetinin birbirinden ayrı mı yoksa aynı mı olduğunu tartışmıştır. Ardından Allah'tan başka hiçbir zorunlu varlığın bulunmadığını ispatlamaya çalışmıştır.³¹

Tüsterî'ye göre, zorunlu varlıkta vücûd ile mahiyet aynıdır ve bu konuda Meşşâî filozoflarla aynı görüştedir.³² Ona göre zorunlu varlığın, varlığı ve mahiyeti zihinde bölünemez çünkü bölündüğünde zorunlu varlığın mahiyeti tümel olacaktır. Zira zorunlu varlığın parçalarının

²⁹ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 6. Ayr. bk. Demir, "Teselsül", 40/536-538.

³⁰ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 6.

³¹ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 7.

³² Temelde Meşşâî filozofların savunduğu görüşe göre, mümkün varlıklarda vücûd mahiyetten ayrıdır, fakat Zorunlu Varlık'ta böyle bir ayırım söz konusu olmayıp varlıkla mahiyet aynıdır. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* (İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2017), 478.

sonsuz olmaları önünde engel bulunmamaktadır. Mâhiyetin kendisi için zorunlu varlığın parçalarından bir şeyin bulunması gerekmemektedir. Tercih edici olmadan tercih (tercih bilâ müreccih) imkânsız olduğu için zorunlu varlık, mahiyeti gereği zorunlu olmazdı. Bu durum çelişkilidir. Müellifimiz, zorunlu varlığın zihinde varlık ve mahiyetinin aynı olması gerektiği sonucuna vararak, varlığı ve mahiyeti aynı olan bir varlıktan iki ferdin olamayacağını ispatlamaya çalışmıştır.³³

Tüsterî'nin kullandığı başka bir delil şöyledir: Eğer zorunlu varlık iki fertten bir tür olsaydı, bu iki fert onun zorunlu özelliğinde ortak olurlardı. Eğer onun altında belirli bir fert bulunmasını gerektirmiyorsa, belirlenmesi bir sebebe bağlı olacaktı. Dolayısıyla ikisi de zorunlu olmazdı.³⁴

Müellifimizin Allah'ın birliği konusunda kullandığı başka bir delil de şöyledir: İki zorunlu varlık varsayılarak ve bu iki varlığın birbirleriyle ilişkileri üç ihtimal üzerinden ele alındığı zaman, ilk ihtimal, iki zorunlu varlığın her bakımdan ortak olmasıdır. Ancak bu durum, ikiliğin ancak bir ayırım ile mümkün olabileceği gerçeğiyle çürütülür. Zira iki varlığın her yönüyle aynı olması, aslında bu iki varlığın tek bir varlık olması anlamına gelir. İkinci ihtimal, iki zorunlu varlığın her bakımdan ortak olmaması durumudur. Bu ihtimal de geçersizdir, çünkü bu iki zorunlu varlık, zorunluluk bakımından ortaklırlar. Üçüncü ihtimal ise iki zorunlu varlığın bazı yönlerde ortak, bazı yönlerde farklı olmasıdır. Ancak bu da bâtıldır. Çünkü bu durum, zorunlu varlığın ayırt edici bir özelliğe ihtiyaç duymasını gerektirir ki bu da onun mümkün bir varlık haline gelmesi anlamına gelir.³⁵

Üçüncü Bahis: Zorunlu Varlığın Bileşik Olmaması

Tüsterî, bu bahis kapsamında hem zihnî varlık hem de haricî varlık açısından Allah'ın bileşik olup olmadığını ele almaktadır. İlk olarak Tüsterî, Allah'ın hâricî varlıkta bileşik olmadığını ifade etmekle başlamaktadır. Ona göre Allah'ın hâricî varlıkta bileşik olması mümkün değildir. Çünkü hâricî varlıkta bileşik olan her şey, kendi parçalarına muhtaçtır ve bu durum, Allah'ın mümkün bir varlık olmasına yol açar. Ancak Allah'ın mümkün bir varlık olması imkânsızdır. Bu nedenle de Allah'ın bileşik olması söz konusu değildir.³⁶

Müellif, zorunlu varlığın mahiyetinin zorunlu olmasının hakikatinin, bizzat vücut olduğunu belirtir. Bu bağlamda O'nun dışındaki varlıkların mahiyetinin zorunluluk değil, imkânı gerektirdiğini ifade etmiştir. Zorunlu varlığın diğer varlıklara zâtî bir ortaklıkta bulunmadığı

³³ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 6.

³⁴ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 7.

³⁵ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 7.

³⁶ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 7.

için, faslî veya arazî bir ayırım yapmaya gerek duyulmamaktadır. Zorunlu varlık, varlık olarak diğer varlıklardan ayrılmıştır çünkü faslî veya arazî ayrılık, ancak ortaklık söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Ortaklık bulunmadığında, ayrılık sadece zâtî (özel) olur. Ona göre bu anlayış, zorunlu varlığın özel farklılığını ve diğer varlıklardan mutlak bir şekilde ayrıştığını ifade eder. Dolayısıyla zorunlu varlık, zihni varlıkta bileşik olmamaktadır.³⁷

Dördüncü Bahis: Allah'ın Sıfatları

İslâm düşüncesinde en çok üzerinde konuşulan konulardan biri, Allah'ın sıfatlarının zâtıyla ilişkisi ve Allah'a sıfat atfetmenin doğruluğu meselesidir. Bu konu düşünce tarihinde kapsamlı tartışmalara yol açmış, farklı ekoller ve düşünürler arasında çeşitli görüş ayrılıklarına neden olmuştur. Özellikle kelâmcılar ile filozoflar arasındaki görüş farklılıkları, İslâm düşünce tarihinde derin etkiler bırakmıştır. İslâm düşüncesinde, Allah'ın sıfatlarını anlamak ve açıklamak maksadıyla çeşitli yöntemler geliştirilmiştir. Bu çabalar neticesinde farklı tasnif sistemleri ortaya çıkmış ve sıfatların sınıflandırılmasına dair çeşitli ekoller arasında farklı yaklaşımlar benimsenmiştir. Tüsterî de bu bağlamda, Sünnî kelâm kitaplarında yaygın olan tasnif sistemine benzer bir yöntem izleyerek sıfatları üç gruba ayırmıştır: Sübûtî sıfatlar, hayat sıfatı gibi izafî sıfatlar ve Allah'ın yer kaplamaması gibi selbî sıfatlar.³⁸

Müellifimiz, sübûtî sıfatlara örnek olarak hayat, kudret, ilim, irade, işitme, görme ve kelâm sıfatlarının tanımlarını vererek ve bunların birbirleri ile kıyas ederek açıklamıştır. Ardından Allah'ın zât-sıfat ilişkisi konusunu ele almıştır.³⁹

Tüsterî'nin felsefî görüşleri, Meşşâî filozoflara zorunlu varlık hususunda benzerlik gösterse de sıfatlar konusunda Eş'ariyye düşüncesine daha yakın durmaktadır. Tüsterî'ye göre, zihin içinde sıfatlar, zâtın kendisiyle aynı değildir. Fakat zihin dışında sıfatlar, zâtın kendisiyle aynıdır. Ona göre sıfatlar, zâttan ayrı olursa ya zorunlu varlık olur ki bu mümkün değildir. Çünkü sıfatların birden çok olması ve zâta ihtiyaç duyması gerekir. Ya da mümkün varlık olur, bu durumda sıfatların varlığını sağlayan ya zorunlu varlık ya da başka bir varlık olacaktır. Zorunlu varlık olduğu takdirde sıfatlar başka sıfatlarla sağlanmaya çalışılır ve bu durum sonsuza kadar devam eder, bu da imkânsızdır. Zorunlu varlıktan başka bir varlık olması durumunda, zorunlu varlık başkasına muhtaç olur ve bu da zorunlu varlığın mümkün varlık olmasına yol açar ki bu da imkânsızdır.⁴⁰

³⁷ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 7.

³⁸ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 8.

³⁹ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 8.

⁴⁰ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 8-9.

Tüsterî, selbî sıfatlar kapsamında Allah'ın cisim olmadığını, herhangi bir cihette bulunmadığını ve hiçbir yere hulûl etmediğini ifade etmek için farklı sıfatlar zikretmektedir. Müellifimiz, kudsi aklî sıfatlar konusunda iki farklı görüş ortaya koyar. Ona göre bazıları Allah'ın kemâliyle sevinmesini kabul ederken, bazıları ise Allah'ın mizaca sahip olamayacağı için bu görüşü reddeder. Tüsterî şeriatın izin vermemesinden dolayı kudsi, akli sıfatların O'na herhangi bir anlamda isnat edilmesinin caiz olamayacağını vurgulamıştır.⁴¹ Tüsterî zorunlu varlık konusunda İbn Sînâ ile aynı ispat yöntemine sahipken Allah'ın sıfatlar konusunda ise kelamcılar ile aynı yöntemi benimsemiştir. Bu durum yazarın hem felsefi hem de kelamcı ekollerine vakıf olduğu ve kendinse en uygun görmüş olduğu görüşleri rahatlıkla tercih etmiştir. Bazen de bir ekolün görüşlerini alsa da bu görüşlere bazen yeni eklemelerde bulunmuştur.

2.5.2. İkinci Fasıl: Mücerret Akıllar

Tüsterî, kendisinden önce yazılmış olan felsefe eserlerini dikkate alarak öncelikle Tanrı bahislerine odaklanmış ve ardından Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi detaylı bir şekilde incelemiştir. Tanrı ve âlem ilişkisi hem Batı felsefesi hem de İslam düşüncesi içerisinde farklı bakış açılarına konu olmuştur. Bu bağlamda, en çok tartışılan teorilerden biri, antik filozof Plotinus'un (M.S. 204-270) geliştirdiği sudûr nazariyesidir. Sudûr teorisinin nihaî iddiası "Âlem tanrıdan taşma yoluyla meydana gelmiştir" cümlesinde özetlenir. Âlemin meydana gelmesini sağlayan ilahî taşma (el-feyzü'l-ilâhî); meydana gelen şeye yönelik tanrının önceleyici bir tasavvuru, iradesi ve yönelimi bulunmaksızın gerçekleşir.⁴² İslam düşüncesinde özellikle Meşşâî filozoflar bu nazariyeyi benimsemiş ve geliştirmiştir. Meşşâî filozoflar arasında öne çıkan isimlerden biri olan Fârâbî (ö. 339/950), sudûr nazariyesini desteklemiş ve detaylandırmıştır. Bununla birlikte İslam düşüncesinde bu teoriye karşı çıkanlar da bulunmaktadır. Kelâmcılar, sudûr nazariyesini sert bir şekilde eleştirmiştir. Tüsterî de Meşşâî düşüncesini benimseyen düşünürler arasında yer almakta ve sudûr nazariyesini desteklemektedir.

Bu tartışmanın temelinde, âlemin hâdis olup olmadığı yani sonradan var olup olmadığı sorusu yatmaktadır. Kelamcıların çoğuna göre âlemin hadîs olması, hiçbir delile ihtiyaç duymaksızın kesin ve apaçık (bedîhî) şekilde ortadadır. Onlara göre âlemin bir muhdisi (yokluktan varlığa çıkarıcı) vardır. Onlara göre o da Allah'tır.⁴³ Müslüman filozoflardan Fârâbî ve İbn Sînâ da

⁴¹ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 9.

⁴² İbrahim Halil Üçer, "Sudur Teorisi", *İslam Düşüncesinde Metafizik Teoriler*, (01 Ocak 2021), 388.

⁴³ Necmi Derin, "İhtilafın kökenleri: Sudurcu-Hudûscu Âlem anlayışlarındaki tartışmalar", *İslami Araştırmalar Dergisi* 33/3 (2022), 815.

dâhil olmak üzere çoğu filozof, âlemin ezeli olduğunu düşünmektedir. Onlara göre âlem ezelden beri Tanrı ile yaratılmış olarak bulunmuştur. Tanrı, zaman açısından değil, zatî olarak âlemden önce gelmektedir.⁴⁴

Tüsterî, bu bölümün mukaddimesinde zorunlu varlıktan sudûr eden ilk varlık olan "akıl"ın tanımını sunmaktadır. Müellifimiz, filozofların akla dair tanımlarından istifade ederek, aklın tamamen maddeden mücerret bir mahiyet olduğunu ifade eder. Ona göre akıl ne cisimdir ne de cismanîdir; ayrıca herhangi bir şeye taalluk etmemektedir.⁴⁵ Tüsterî, bu tanımda akıl kavramının fiziksel dünyadan bağımsız ve soyut bir gerçeklik olduğunu vurgulamaktadır. Akıl, maddi varlıklardan tamamen ayrı bir varlık türü olup fiziksel bir cisim değildir. Aynı şekilde maddi özelliklere sahip de değildir. Ayrıca akıl herhangi bir şeye taalluk etmez; yani, maddi varlıklarla doğrudan bir ilişkiye veya bağlantıya sahip değildir. Ona göre bu durum, aklın bağımsızlığını ve özerkliğini açık bir şekilde ortaya koyar.⁴⁶

Tüsterî, Tanrı'dan sudûr eden ve ilk varlık olarak kabul edilen aklın varlığını ispat etmek üzere sudûr nazariyesini kullanmıştır. Müellifimiz, bu nazariyenin temel prensibi olan "birden bir çıkar" ilkesini çeşitli delillerle kanıtlamaya çalışmıştır. Ancak o, bu konuda kendine özgü bir delil ortaya koymaksızın, felsefe eserlerinde yer alan üç farklı kanıtı aktarmaktadır.⁴⁷

Tüsterî'nin aktardığı ilk delil şöyledir: Bir kaynaktan birden fazla şeyin sudûr etmesi durumunda, sudûr eden her şeyin kaynak bakımından mefhumlarının farklı olduğunu belirtir. Mefhumlar arasındaki farklılık, bu varlıkların hakikatlerinin de farklı olduğunu gösterir. Dolayısıyla, bu durumda ya iki farklı şeyin varlığını ya da iki farklı sığata sahip tek bir varlığın varlığını kabul etmek gerekir. Tek bir varlık üzerinden iki farklı mefhumun açıklanması çelişki oluşturur.⁴⁸

İkinci delil ise şöyledir: birlik tek bir şeyin varlığını gerektirir ve birden iki şeyin sudûr etmesi, birlik ilkesine aykırıdır. İki şeyin sudûru, farklılıkların doğmasına yol açar; bu farklılıklar, her bir şeyin gerekliliğini ve yönlerini farklı kılar. Dolayısıyla birden fazla yön veya amaç olduğunda eylemlerimiz de çoğalır. Ona göre tek bir irade ve yönelimle yalnızca bir şey

⁴⁴ Ousmane Sylla, *İbn Sînâ felsefesinde Sudûr teoris* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 45.

⁴⁵ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 10.

⁴⁶ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 10.

⁴⁷ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 10-11.

⁴⁸ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 10.

meydana gelir. Bu durum çokluğun ancak farklılıklar ve yönelimler nedeniyle mümkün olduğunu gösterir.⁴⁹

Üçüncü delili Tüsterî şu şekilde açıklamıştır:

"Başka bir delil ise örneğin C ve B eğer ondan sadır olmuşsa, bu zıtların bir arada bulunmasını gerektirir. Bunun açıklaması şudur: B'nin iktizâ etmemesi C'nin iktizâ etmesine yüklenir. Çünkü bu ikisi kavramsal olarak birbirlerinden farklıdır ve ikinci olan daha geneldir. C'nin gerektirdiği her şey, B'nin gerektirdiğinden farklıdır. B'nin gerektirmediği her şeyin mutlaka C'nin gerektirdiği bir şey olması gerekmez. Örneğin D'nin gerekliliği olabilir. Eğer bir şey C'yi gerektiriyorsa ve buna karşılık olarak B'nin gerekliliği ya da gereksizliği sonucu ortaya çıkar, o zaman zıtlar bir şeye aynı anda uygulanmış olur. Ayrıca, B'nin gerektirdiği açıdan, onun gerektirilmemesi de zorunlu olur ki, bu da zaruri olarak imkânsızdır".⁵⁰

Tüsterî, zorunlu varlıktan yalnızca basit bir varlığın sudûr ettiğini ispatladıktan sonra, ilk varlığın akıl olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, ilk varlık cisim olamaz. Çünkü cisimler heyûlâ ve sûretten meydana gelen birleşik bir varlıktır. Heyûlâ ve sûret, birbirlerine bağlı olduklarından dolayı ilk varlık olamazlar. Aynı şekilde nefis ilk varlık olamaz, çünkü nefis cisime muhtaçtır. Bu nedenle ilk varlık, akıldır. Çünkü akıl, basit bir cevherdir ne bir cisim ne bir cisim parçası ne de bir nefistir.⁵¹

Tüsterî, feleklerin hareketinin amacından yola çıkarak mücerret akılların çokluğunu ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre, feleklerin hareketinin amacı övgü, oluş ve bozuluş âlemine hizmet gibi zanna dayalı ya da aşağılık bir amacı içermez. Bu amaç sevilmeyen bir şey olamaz. Çünkü her iradeli hareket, irade sahibinin sevdiği bir şeyi talep etmesinden kaynaklanır. Bu durumda feleklerin hareketinin amacı sevilen (mâşûk) bir şey olmalıdır. Buradan hareketle feleklerin hareketinin amacının ya bir zât ya da bir sıfat olması gerektiği sonucuna ulaşılır. Müellifimiz, bu amaçlara ulaşamayacağı kanaatinde. Çünkü zâta ulaşmak anî gerçekleşeceğinden, hareketin durması gerekirdi ki bu mümkün değildir. Aynı şekilde sıfata ulaşmak da imkânsızdır. Çünkü bu durum arazların hareket etmesine bağlıdır. Bu durumda sürekli olarak kendisine benzeyen bir şeye ulaşılır. Bu şey de ya zorunlu varlık ya da başka bir şeydir. Ancak eğer zorunlu varlık olsaydı, tüm hareketlerin aynı yönde ve hızda olması gerekirdi ki bu gözlemlenen gerçeklikle çelişir. Ayrıca benzetilen şey ne bir felek ne feleğin nefsi ne de bunlardan birine bağlı bir araz olabilir. Sonuç olarak felekler ancak çok sayıda mücerret akla benzemeye çalışıyor olmalıdır. Çünkü bunlar maddeden tamamen soyutlanmış

⁴⁹ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 11.

⁵⁰ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 11.

⁵¹ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 11-12.

cevherlerdir ve şeriatta Kerûbî melekler olarak adlandırılmışlardır.⁵² Bu bahiste müellifimiz Fârâbî'nin geliştirmiş olduğu sudur nazariyesini özel bir şekilde özetleyerek aynı zamanda farklı alimlerin ortaya koymuş olduğu delilleri de içeresine mezc ederek aktarmıştır. Bu durum Tüsterî'nin kendisinden önce yaşayan bir kişi moda mod taklit etmediğini gösterir.

2.5.3. Üçüncü Fası: Felekî Nefisler

Bu bölümde müellifimiz, feleklerin⁵³ döngüsel hareketlerini inceleyerek feleklerin nefislerinin varlığını kanıtlamayı amaçlamaktadır. Feleklerin döngüsel bir desenle hareket ettiğini ve bu hareketin astronomi biliminde çeşitli kanıtlar ve doğrudan gözlemlerle doğrulandığını belirtmektedir. Daha sonra bu hareketin doğasını tartışmaktadır. Feleklerin hareketinin doğal ve zorlamalı olmadığını, bilakis iradeli bir hareket ile olması gerektiğini söylemektedir.⁵⁴

Tüsterî'ye göre feleklerin hareketinin doğal ve kendiliğinden olması imkânsızdır. Çünkü döngüsel bir desenle hareket eden bir varlık doğal olarak meylettiği şeye, aynı şekilde doğal olarak uzaklaşır. Başka bir açıdan kendiliğinden istenilen bir şeyin kendiliğinden terk edilmesi imkânsızdır.⁵⁵

Tüsterî, feleklerin hareketlerinin zorlamalı olmadığını da savunmaktadır. Çünkü zorlamalı hareket doğanın aksinedir. Bir şey zaten doğal değilse, onun doğaya aykırı bir şekilde hareket ettiğini söylemek mümkün değildir; çünkü doğanın dışında olan bir şey, doğaya karşı da olamaz. Ona göre zorlamalı hareketin iki kaynağı vardır. Bu hareket ya kendi tabiatından kaynaklanır ya da iradi bir eylemin sonucu olması gerekir. Ancak yukarıda belirtilen nedenlerden dolayı zorlamalı hareketin tabiatından kaynaklanması imkânsızdır. Böylelikle sadece bir iradenin sonucu olabileceği seçeneği kalmaktadır. Bu da yazarın ulaşmak istediği sonucu ortaya çıkarır. Bu da feleklerin hareketlerinin iradeli bir karar sonucundan meydana geldiğidir.⁵⁶

Müellifimizin bu açıklamalara binaen, hareketin iradeli olması gerektiği sonucu ortaya çıkar. Ona göre bu hareketin kaynağı da tam iradeye sahip olan bir varlık olmalıdır. Bu iradeye sahip olana da nefsi natıka-i felekiyye denilmektedir.⁵⁷

⁵² Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 12-13.

⁵³ Felek (çoğulu eflâk) bir astronomi terimi olarak "yıldızların döndüğü yer" anlamını taşımakta, aynı zamanda denizde oluşan girdap da bu adla anılmaktadır. İlhan Kutluer, "Felek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/303.

⁵⁴ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 13.

⁵⁵ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 14.

⁵⁶ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 14.

⁵⁷ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 14.

Tüsterî, ayrıca feleklerin amacının belirli bir müşahhas olan tek bir konum değil de tümel bir amaç olduğunu belirtir. Çünkü feleklerin hareketlerinin amacı belirli bir müşahhas konum olsaydı, hareket gerçekleştiği anda dururdu. Bu belirli olan konumlar, amaçlanan tümel ile çelişmez. Çünkü altında içermiş olduğu belirli tikellerden dolayı tümel mutlak olarak belirlidir.⁵⁸

Sonuç olarak, ona göre feleklerin amacı müşahhas değil de tümel bir durumdur. Bu da tümel bir irade sahibi olan nefis-i natika olarak tanımlanmaktadır. Ona göre her feleğin bağlanmış olduğu bir nefsi vardır. Bu nefisler, İslam'da şeriatın işaret ettiği göklerle ilgilenen meleklerle karşılık gelebilir. Bu da “Emri, uygun yol ve yöntemle yerine getirenlere!”⁵⁹ ayetinde kendisine işaret edilen bir durumdur.⁶⁰

2.5.4. Dördüncü Fasıl: Gök Cisimleri (el-Ecrâmü'l-‘ulviyye)

Tüsterî bu fasılda ilk olarak göksel varlıkları felekler ve gezegenler olarak ikiye ayırmıştır. Sonra gezegenlerin iki çeşit olarak, sabit ve seyyare şeklinde ele almıştır. O, gözlemlenen sabit gezegenlerin sayısını 1022 gezegeni 48 takım yıldız olmak üzeri belirledikten sonra bu gezegenlerin dağılımını, konumlarını ve sayılarını açıklamıştır. Müellifimiz, ayın menzillerinin 28 bölgeden oluştuğunu ve Ay'ın hareketinin takip edilebilmesi için belirlenen bazı konumlar olduğunu vurgulamıştır.⁶¹

Yazar, felekler konusuna başlamadan önce, gezegenlerin ve feleklerin nasıl tespit edildiğini anlatmıştır. O, gezegenlerin varlığının gözlem yoluyla tespit edildiğini, onların hareketlerini ve sabit olmalarını gözlem yoluyla kanıtlandığını söylemiştir. Feleklere gelince, gözlem yoluyla bulunan gezegenlerin hareketleriyle tespit edildiklerini ifade etmiştir.⁶²

Ona göre gözlemlenemeyen sabit gezegenler ise sayılamayacak kadar çoktur. Bu gözlemlenemeyen gezegenlerin yer küreden ateşin olduğu yere yükselen kurumuş buharlar olmadığını da ifade etmişti.⁶³

Müellifimiz, Samanyolu'nda bulunan gezegenlerin küçük olmaları ve birbirlerine karışmaları nedeniyle küçük bulutlar gibi görüldüğünü vurgulamıştır.⁶⁴ Sabit gezegenlerin arasındaki mesafenin eşit olmasından dolayı bunlara bu ismin verildiğini belirtmiştir. Tüsterî, sabit

⁵⁸ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 14.

⁵⁹ Kur'ân Yolu (Erişim 02 Nisan 2025), Naziat, 79/5

⁶⁰ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 15.

⁶¹ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 15.

⁶² Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 16.

⁶³ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 15.

⁶⁴ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 15.

gezegenleri ele aldıktan sonra, seyyare olanlar hakkında fazla bilgi vermeden sadece sayısının yedi olduğunu ve isimlerinin bilinmesinden dolayı bu konu hakkında pek fazla bilgi vermeden konuyu bitirmiştir.⁶⁵

Tüsterî, felekleri üst üste dizilmiş küreler olarak tanımlamaktadır.⁶⁶ Ardından feleklerin küre olmasını şu şekilde kanıtlamıştır: Gezegenlerin doğudan doğup yavaş yavaş yükselerek belirli bir noktaya ulaştıktan sonra aynı şekilde alçalarak batmaları, bir süre görünmez olduktan sonra tekrar aynı duruma dönmelerini, yalnızca dairesel bir cismin küresel hareketiyle mümkün olabileceğini ifade etmiştir.⁶⁷ Dolayısıyla ona göre felekler küresel bir şekle sahiptir.

O bu fasılda son olarak filozofların, gezegenlerin sayısı konusunda farklı görüşlerinin bulunduğunu ancak genel kabule göre dokuz gezegen bulunduğunu ve bu dokuz gezegenin yirmi dört feleğe bölündüğünü açıklamıştır.⁶⁸

2.5.5. Beşinci Fasıl: Yerdeki Cisimler (Ecrâm-ı Süfliye)

Müellifimiz ay üstü âlemi açıkladıktan sonra ay altı âlemini ele almış ve oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) bakımından incelemiştir. Tüsterî bu fasılda oluş ve bozuluş âlemini oluşturan dört unsurun nasıl oluştuğunu ele almıştır. Oluş ve bozuluş âlemdeki cisimlerin sıcaklık ve soğukluk gibi etkin niteliklerden ve nemlilik ve kuruluk olan edilgin niteliklerden oluştuğunu ifade etmiştir.⁶⁹

Müellifimiz bu dört niteliğin birleşmesinden ortaya çıkan dört unsurun durumunu ve hangi niteliklerden oluştuğunu kısaca açıklamıştır. Ona göre sıcak ve kurudan ateş, sıcak ve nemlilikten hava, soğuk ve nemlilikten su, soğuk ve kurudan toprak ortaya çıkmaktadır. Ateşin sıcaklığı ve havanın nemliliği, suyun soğukluğu ve nemliliği ve toprağın kuruluğu gibi zahiri nitelikleri belirleyip unsurların gizli niteliklerinin olduğunu ifade etmiştir. Bu niteliklerde, havanın sıcaklığı, ateşin kuruluğu ve toprağın soğukluğudur. Havanın sıcaklığına delalet eden şey ise suyun, havanın hayyizine yükselme hususunda ona benzemeye çalışması ve ısınıp, inceldiğinde havaya dönüşmesidir. Havanın sıcaklığı ateşe göre sıcak değil, suya göre ise sıcaktır. Ateşin kuruluğuna delalet eden şey ise ateşin ıslak cisimlerin nemlerini ortadan

⁶⁵ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 16.

⁶⁶ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 16.

⁶⁷ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 16.

⁶⁸ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 16.

⁶⁹ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 17.

kaldırmasıdır. Toprağın soğukluğuna delalet eden şey ise dışardan toprağa sıcak bir etki olmadığı zaman soğuk kalmasıdır.⁷⁰

Tüsterî, unsurların baskın niteliklerini ve mekânlarını ele almıştır. Unsurların baskın niteliklerine göre onları dörde ayırmıştır. Bunlardan mutlak hafif olan cisim, ateştir. Mutlak ağır olan ateşin karşıtı olan topraktır. Mutlak ağır olan cisim ise havadır. Mutlak olmayıp ağır olan cisim havanın karşıtı olan topraktır. Mutlak hafif, doğrusal bir hareket ile merkezden ulaşabileceği en uzak yere hareket eder. Mutlak olmayan hafif, merkeze ulaşamayacak kadar hareket eder. Sonuç olarak, ateş havayı kuşatır, hava suyu kuşatır ve kıyasen suyun toprağı kuşatması gerekirken müellifimize göre Allah'ın inayeti bu kuşatmaya izin vermemektedir.⁷¹

Tüsterî, unsurların baskın niteliklerinden sonra şekillerini ve bazı özelliklerini de anlatmıştır. Ona göre toprağın şekli küredir. Çünkü toprağın şekli ya yuvarlak ya düz ya da içbükeydir. Eğer düz olsaydı, güneşin her yere doğması ve batması bir anda olurdu. Eğer içbükey olsaydı güneşin doğması batı yerlere, doğu yerlerden daha önce olurdu. Ancak tutulmaların durumuna göre bu şekilde olması mümkün değildir. Toprağın şekli düz veya içbükey olmadığına göre küre olması gerekir. Toprağın dışında kalan üç unsur toprak gibi küredir. Çünkü ona göre unsurların basit olmaları ve parçalarının merkeze yönelme ve çevreden uzaklaşma eğiliminde ortak olmalarından dolayı bunların küre olmalarına işaret eder.⁷²

Müellif, bu dört unsurun katmanları ve birbirlerine dönüşmelerinden söz etmiştir. Ona göre dört unsur için dokuz katman bulunur. Toprağın üç, suyun bir, havanın dört ve ateşin bir katmanı bulunmaktadır.⁷³

Tüsterî, unsurların birbirlerine dönüşmelerini fiziksel örneklerle kanıtlamaya çalışmıştır. Öncelikle, ateşin havaya ve havanın ateşe dönüşmeleriyle başlamıştır. Ona göre ateş, alev ve kıvılcımları ile havaya dönüşür; aksi halde bulundukları her yeri yakarlardı. Havanın ateşe dönüşmesi ise demircilerin demir ocaklarına üflediklerinde ateşi ortaya çıkarır. Havanın suya dönüşmesi, donmuş olan ya da üzerine dökülen soğuk su dolu kapların yüzeyinde biriken damlalarda gözlemlenebilir. Suyun havaya dönüşmesi ise su sıcaktan etkilendiğinden dolayı çıkan buharın havaya dönüşmesidir. Suyun toprağa dönüşmesi, damlayıp sonra taşlaşan sularda gözlemlenebilir. Toprağın suya dönüşmesi ise kimyagerlerin keskin suyla sert maddeleri çözdüklerinde gözlemlenebilir. Tüsterî, her unsurun sadece niteliğinde ortak olan unsura

⁷⁰ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 17.

⁷¹ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 17.

⁷² Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 18.

⁷³ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 18.

dönüşebildiğini ve niteliğinde ortak olmayan unsurlara dönüşebilmesi için ortak bir dönüşüm olması gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁴

2.5.6. Altıncı Fasil: Heyûlâ ve sûret

İslam düşüncesinde basit cismin yapısını anlamaya yönelik çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlerden ön plana çıkanlar kelâmcıların ve Meşşâî filozofların yaklaşımlarıdır. Kelâmcılar, genellikle cisimleri bölünmez parçalar (cevher- ferd) olarak kabul etmişlerdir. Diğer yandan Meşşâî filozoflar özellikle İbn Sînâ gibi düşünürler, cismin yapısının heyûlâ ve sûretten ibaret olduğunu ileri sürmüşlerdir. Meşşâî filozoflar genellikle heyûlâ ve sûretin varlığını kanıtlamadan önce cevher ferdi çeşitli deliller sunarak reddetmeye çalışmışlardır. Kelâmcılar, cevheri ferdi nefyetmek, heyûlâ ve sûretin varlığını ispatlamak için sunulan delillere karşı birçok eleştirilerde bulunmuşlardır.⁷⁵ Kelâmcılar ve Meşşâî filozofların arasında cismin yapısının konusu en çok tartışılan konulardan biridir. Tüsterî, basit cismin yapısı konusunda Meşşâîların yaklaşımını takip etmektedir. Bu konuyu dört bahiste ele almaktadır. İlk bahiste Kelâmcıların teorisinde cevher- ferdi nefyetmek için eleştirilerde bulunur. İkinci bahiste heyûlâ ve sûretin varlığını ispatlamayı çalışır, heyûlâ ve sûretin ilişkisi üçüncü bahiste ele alır. Son bahiste ise türsel sûretin ne olduğunu açıklamaya çalışır.

Birinci Bahis: Cevher-i Ferdin nefyi

Tüsterî, bu bahsin girişinde kelâmcıların görüşünün cismin, ne kesme veya koparma ne de vehim veya akıl varsayımıyla parçalanmayan parçalardan meydana geldiğini ifade etmiştir. Meşşâîların görüşü ise cismin heyûlâ ve sûretten oluştuğunu ifade etmiştir. Ona göre ikinci görüş, birinci görüşün nefyedilmesine dayanır.⁷⁶

Tüsterî, cevher-i ferdi reddetme hususunda iki delil kullanmıştır. İlk delilde cevher-i ferdin fiziksel varlıklar gibi farklı yönlerde bulunması gerektiğini ifade etmiştir. Yani eğer cevher-i fert varsa bir yerde bulunur ve farklı yönlerde varlık gösterir. Bu durumda bu yönlerde ait bir "farklılık" ortaya çıkar. Örneğin, yukarı yönde bulunan parça ile aşağı yönde bulunan parça birbirinden farklıdır. Bu farklılık kabul edildiğinde cevher-i fert artık tamamen bölünemez olma özelliğini yitirir. Dolayısıyla akıl yoluyla bölünebilir bir hale gelir.⁷⁷

⁷⁴ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 19.

⁷⁵ H. Bekir Karlığa, "Cisim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/439-441.

⁷⁶ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 19.

⁷⁷ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 20.

İkinci delil ise bölünmeyen parçalardan oluşan bir cisim, birden fazla parçaya sahiptir. Bu parçaların her biri, farklı iki parçanın arasında bulunur ve bu durumda ya onların temasını engeller. Eğer bu engelleme gerçekleşirse ilk parça ikinci parçanın karşılaştığı şeyden farklı bir şeyle karşılaşır, yani cismin bölünmüş parçalardan oluşması mümkün olur. Diğer taraftan, eğer ara parça diğer parçaların temasını engellemezse ara parçanın varlığı ile yokluğu arasında bir fark olmaz. Bu durumda, ara parça gereksiz hale gelir ve cismin bu parçalardan oluşması imkânsız olur.⁷⁸ Müellifimiz bu konuda başka delillerin olduğunu ancak uzatmaya ihtiyaç duymadığından dolayı iki delil ile yetindiğini ifade etmiştir.⁷⁹

Tüsterî, kelâmcıların cevher-i ferdin ispatı hususunda kullandıkları en güçlü delili de aktarmıştır. Kelâmcılara göre, hareket geçmiş, gelecek ve hal olmak üzere üç cüzden oluşur. Geçmiş ve gelecek, var olmayan (ma'dûm) cüzlerdir. Sadece hal kendisinde cüzü mevcut olan tek durumdur. Hareketin varlığını sağlayan şey de hal cüzleridir. Hareketin bitişik olmamasından dolayı hal cüzleri bölünmemektedir. Bu durumda da hal cüzlerinin kaybolmasıyla yeni bir parçanın ortaya çıkmasına sebep olur. Bu da hareketin bölünemez bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Böylelikle mesafenin bölünemez parçalardan oluşması gerekir. Çünkü mesafe ve hareket birbirleri ile uyum halindedir.⁸⁰

İkinci Bahis: Heyûlâ ve Cisimsel Sûretin İspatı

Müellifimiz, cevheri ferdi nefyettikten sonra cismin kendiliğinden bitişik olduğunu ifade edip heyûlâ ve sûretin varlığı hususunda ispat edici delil sunmaya çalışmıştır. Heyûlâ ve sûretin varlığını cismin bitişik olma özelliğinden yola çıkarak kanıtlamaya çalışmıştır.⁸¹ Filozoflar, heyûlâ ve sûretin varlığını kanıtlamak için genellikle çeşitli deliller sunmuşlardır. Ancak, o tek bir kanıtla yetinmiştir.

Tüsterî, bitişik (muttasıl) olan şey ile bitişme (ittisâl) arasındaki ilişkiyi üç ihtimal üzerinden ele almıştır. İlk ihtimal, bitişğin mahiyetinin kendisi olmasıdır. Ancak, bir şeyin hem kendisini hem de zıddını kabul etmesinin imkânsız olduğundan dolayı bu seçenek geçerli değildir. Müellifimiz, dil bilgisinden yola çıkarak muttasıl lafızdan mutabakat ile anlaşılan bitişmenin, bitişme olmadığına dikkat çekmiştir. Bitişme, aslında bir şeyle birlikte olan bir durumdur. İkinci ihtimal, bitişğin dışından olmasıdır. Ancak bu seçenek de geçerli değildir. Çünkü bitişiklik uzantıları idrak edilmeden bir cisim tam olarak idrak edilemez. Mahiyetin dışında olan bir şey,

⁷⁸ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 20.

⁷⁹ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 20.

⁸⁰ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 20.

⁸¹ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 20.

böyle bir etkiye sahip olamaz. Üçüncü ihtimal ise bitişiğin içinden olmasıdır. Ona göre ilk iki ihtimal geçersiz olduğundan, bu üçüncü ihtimal taayyün etmiştir. Bu durumda cismin içinde bir bitişme parçası bulunur; o da sûrettir. Parçası olan her cismin mutlaka başka bir parçası vardır. Bitişik olan cismin iki parçası vardır: İlk parçası sûret, diğer parça ise bitişme ve ayrışma özelliklerini kabul eden heyûladır.⁸²

Üçüncü Bahis: Heyûlanın Sûretten Soyutlanması ve Sûretin Heyûladan Soyutlanması

Tüsterî, heyûlanın sûretten ayrılmasının mümkün olmadığını şu şekilde temellendirir: Eğer heyûlâ sûretten soyutlanmış olsaydı, ona duyusal olarak işaret etmek ya mümkün olur ya da olmazdı. Heyûlâya işaret etmenin mümkün olduğu kabul edilirse bu işaret ya bütün cihetlerden olur ya da yalnızca bazı yönlerden gerçekleşebilirdi. Müellifimiz, birinci durumu reddeder. Çünkü eğer heyûlâya her yönden işaret edilebilseydi, bu onun üç boyutlu olmasını gerektirirdi. Bu durumda heyûlâ, bağımsız bir cisim olur ve sûrete bitişik bir varlık haline gelirdi ki bu bir çelişkidir. Ona göre, heyûlanın üç boyutlu olması, onun kendi başına hacme sahip bir cisim olduğu anlamına gelir. Oysa heyûlâ, hacme sahip bir şey değil, aksine hacmi taşıyandır.⁸³

Eğer heyûlâya yalnızca bazı yönlerden işaret edilebilir olsaydı, bu durumda nokta, çizgi veya yüzey gibi sınırlı bir varlık olması gerekirdi. Ancak Tüsterî, bu ihtimali de reddeder. Çünkü bu durumda heyûlâ, yalnızca heyûlâ ve sûretten oluşan bir cisimde bir hal olarak bulunur ve kendi başına bağımsız bir varlık olamaz. Bu da gösterir ki heyûlâ, sûretle birliktelik içindedir ve ondan ayrı düşünülemez. Dolayısıyla, heyûlanın sûretten ayrılması mantıksal olarak imkânsızdır.⁸⁴

Tüsterî, heyûlâya duyusal olarak işaret etmenin mümkün olmaması durumunu reddeder. Ona göre, heyûlâ cisimsel sûrete büründüğünde cisimleşir ve bu durumda ona işaret etmek mümkün hale gelir. Eğer heyûlâya hiçbir şekilde işaret edilemezse bu onun hiçbir mekânda bulunmadığını gerektirirdi ki bu kabul edilemez bir durumdur.⁸⁵

Sûretin heyûladan soyutlanmasının mümkün olmaması hususunda ise Tüsterî, duyusal olarak işaret etmekten yola çıkarak bunu reddeder. Ona göre sûrete işaret ya her yönden ya da bazı yönlerden olacaktır. Bu durumda sûretin heyûlâya ihtiyaç duyması gerekir. Çünkü her yönden işaret edildiğinde sûretin bir mekâna ihtiyacı olur ve bu mekân heyûlâdır. Eğer sûrete yalnızca

⁸² Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 21.

⁸³ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 21.

⁸⁴ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 21.

⁸⁵ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 21.

bazı yönlerden işaret edilirse, o zaman sûret nokta, çizgi veya yüzey olarak kabul edilirdi. Ancak bunların hepsi cismin bir hâli olduğundan dolayı heyûlânın varlığı zorunlu hale gelir.⁸⁶

Müellifimiz, sûrete işaret edilmeme ihtimalinin geçersiz olduğunu ifade eder. Çünkü böyle bir durumda sûretin bir uzantı niteliği taşımayacağını belirtir. Ancak ona göre, sûret bir uzantıdır ve her uzantının zorunlu olarak iki yönü ve iki tarafı bulunmalıdır. Bu nedenle, sûrete işaret etmek mümkündür.⁸⁷

Tüsterî, heyûlâ ve sûretin birbirinin illeti olamayacağını belirtmiştir. Çünkü bu durumda imkânsız bir döngü ortaya çıkar. Ayrıca birinin diğerinin illeti olup tersi olmaksızın mümkün olamayacağını vurgular. Zira ona göre, akıl bir illeti ma'lûlden bağımsız olarak algılayabilir, ancak heyûlâ ve sûret için böyle bir durum söz konusu değildir.⁸⁸

Dördüncü bahis: Türsel Sûretin İspatı

Tüsterî, unsurî ve felekî cisimlerin, cisimlerin genel mahiyeti altında bir tür teşkil ettiğini ifade etmiştir. Bir varlığın ancak farklılaşma ilkesinin ona izafe edilmesiyle tahakkuk eden bir ayrışma gösterebileceğini vurgulayarak bu farklılaşma ilkesinin türsel sûret olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre bu sav, cismin ayrılma, birleşme ve şekil alma süreçlerine yönelik tavrında ortaya çıkar. Örneğin nemli unsurlu cisimlerde kolaylıkla, kuru unsurlu cisimlerde zorlukla yahut felekî cisimlerde mutlak bir imkânsızlıkla gerçekleşmesi üzerinden teyit edilir. Bu hâller, zorunluluk arz etmeyen ve mahiyetleri itibarıyla birbirinden farklı olan durumlardır. Dolayısıyla, her biri belirli illetlere dayandırılmalıdır.⁸⁹ O, bu illetin cismanî sûret olamayacağını çünkü cismanî sûretin bütün cisimler nezdinde müşterek bir unsur teşkil ettiğini savunmuştur.⁹⁰

Benzer şekilde, bu illetin heyûlâ olamayacağını çünkü failin, ortaya koyduğu şeyi bizzat kabul edici bir mahiyet arz edemeyeceğini belirtmiştir. Ona göre bu illetler, heyûlâ ve sûret dışında olmalı ve bunlar heyûlâ ve sûret ile bir birlikte bulunmalıdır. Ayrıca bu illetlerin doğrudan heyûlâya taalluk etmesi gerekir. Zira heyûlâ, ayrılma ve birleşme gibi değişimsel hâlleri kabule yatkındır. O, söz konusu illetlerin araz değil, bilakis sûret olması gerektiğini öne sürer. Çünkü bir cismin, bu hâllerden herhangi birini içermeksizin varlık kazanması mümkün değildir. Netice

⁸⁶ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 22.

⁸⁷ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 22.

⁸⁸ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 22.

⁸⁹ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 22-23.

⁹⁰ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 23.

itibariyle, bu illetlerin cisimleri vücuda getiren unsurlar olduğunu ve bir cevheri teşkil eden unsurun da ancak cevher olması gerektiğini ifade eder.⁹¹

2.5.7. Yedinci Fasıl: Birleşim (Terkip) olmadan dönüşüm ile unsurlardan oluşanlar

Tüsterî, güneşin nemli toprakları etkilemesi ile su buharının havaya karışarak gökyüzüne yükselmesini ve bu süreçte farklı hava olaylarının nasıl oluştuğunu açıklamıştır. Ona göre eğer güneşin etkisi çok fazla ise buhar tamamen havaya dönüşür. Güneşin etkisi daha az ise buhar havadaki ikinci tabaka olan zemheriye ulaşırsa bulut, yağmur, kar veya dolu gibi fenomenler meydana gelebilir. Eğer buhar ikinci tabakaya ulaşmazsa sis, çiğ veya kırağı oluşur.⁹²

Müellifimiz, hâle ve gökkuşağının nasıl meydana geldiklerini de açıklamıştır. Ona göre eğer havada gözlemci ile ay arasını kapatmayacak şekilde ince bir bulut olursa onun parlak ve ıslak cüzlerini sıkıştırır ve onu daire şekline getirir bu şekilde hâle oluşur. Tüsterî, güneşin karşısında bulunan şeffaf parçacıklar ve yoğun cisimlerin ışığı yansıtarak gökkuşağının oluşmasına sebep olduğunu belirtmiştir. Ayrıca gökkuşağının renklerinin farklı olması bulut parçalarının renginin, bulutun rengi ve güneş ışığı ile birleşimindeki farklılığa bağlı olduğunu ifade etmiştir.⁹³

Tüsterî, yer altında hapsolmuş buharların pınar, kanal veya kuyu gibi kaynakların nasıl oluştuğunu da belirtmiştir.⁹⁴ O, güneşin kuru toprakları ısıtarak duman oluşturduğunu ifade etmiştir. Ona göre duman buhar ile birleşip soğuk katmanlarına yükselirse bulutlar meydana gelir. Duman ve buharın bu etkileşimi, gök gürültüsü, yıldırım ve şimşek gibi olayları tetikler. Eğer duman ateş topuna ulaşır ve yeryüzü ile bağlantısı kesilirse fırlatılmış bir yıldız gibi görünür. Bunlar meteorlar, kuyruk veya boynuzlu bir hayvanmış gibi görünür, bağlantısı kesilmezse gökyüzünden inen ateş gibi görüldüğünü açıklamıştır.⁹⁵

Tüsterî, hortumun oluşumunu ise iki farklı yönden gelen şiddetli rüzgarların bir araya gelmesinden kaynaklandığını söylemiştir. O depremin nasıl meydana geldiğinden de söz eder. Ona göre duman yerin altında hapsediği zaman ve bu dumanın uzunluğu da çok ise yer yüzeyi de yoğun ve gözeneksiz olup dışarı çıkacak bir delik bulamazsa, deprem meydana gelir.

⁹¹ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 23.

⁹² Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 23-24.

⁹³ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 24.

⁹⁴ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 24.

⁹⁵ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 24-25.

Depremiñ gücünden dolayı yerin yarıldığını ve şiddetli hareket nedeniyle ateşin çıktığını söylemiştir.⁹⁶

2.5.8. Sekizinci Fasl: Birleşim ve Dönüşüm ile Unsurlardan Oluşanlar

Ay altı âlemde, basit nitelikte olan dört unsurun birleşmesinden ortaya çıkan bileşik (mürekkep) cisimler bulunmaktadır. Tüsterî, daha önce dört unsurun niteliklerini ve nasıl oluştuğunu ele aldığı gibi bu fasılda da birleşim ve dönüşüm ile meydana gelen mürekkep cisimleri ele almıştır.⁹⁷

Tüsterî, bu faslın girişinde mizaç kavramını ve çeşitlerini açıklayarak konu için bir temel oluşturmuştur. Ona göre mizaç, dört unsurun birbirleriyle karışmasıyla ve aralarında etken ve edilgen olgusunun meydana gelmesi ile her unsurun niteliği diğerinin sûretinde kırılarak, zıtlar arasında benzer ve ortak bir orta nitelik oluşur.⁹⁸

Mizacı üç çeşit olarak ele almıştır. Birincisi hakiki dengeli mizaçtır. Dört niteliğin birleşik bir cisimde eşit oranlarda bulunmasıyla oluşur. Ancak, müellifimiz bu tür bir mizacın mevcut olmadığını vurgulamıştır. İkincisi örfî dengeli mizaçtır. Dört niteliğin eşit olmaması ve birleşik cisimde, unsurlardan nicelik ve nitelik bakımından ona uygun bir pay sağlandığında ortaya çıkan mizaç türüdür. Üçüncü mizaç çeşidi ise dengenin dışında kalan mizaçtır. Ona göre bu mizaç yukarıdaki iki durumun dışında kalan mizaçtır.⁹⁹

Yazar, bu mizacın sonucundan oluşan madenler, bitkiler ve hayvanlar yani birleşim ve dönüşüm ile oluşan birleşik cisimlerden bahsetmiştir. Ona göre maden, yerin altında hapsolmuş buhar ve dumanlardan oluşur. Mekân, zaman ve maddelerin farklılıklarına göre nicelik ve nitelik bakımından farklı olan çeşitli karışımlar birbirine karıştığında meydana gelir. Tüsterî, madenleri iki kısma ayırmıştır. Birinci kısım kırık olan madenlerdir ki bunlar yedi çeşittir: altın, gümüş, kara kurşun, bakır, demir, kalay ve çinko. İkinci kısım ise kırık olmayan madenlerdir. Müellifimiz, bu grubu da iki alt başlıkta incelemiştir. Yakut gibi sertliğinden dolayı kırılmayan madenler ve cıva gibi yumuşaklığından dolayı kırılmaya elverişli olmayan madenler.¹⁰⁰

O, bitkilerin oluşumunu madenlerin oluşumuna neden olan unsurların karışımından daha donanımlı bir şekilde birleşmenin meydana gelmesiyle ortaya çıktığını ifade etmiştir. Bu

⁹⁶ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 25.

⁹⁷ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 26.

⁹⁸ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 26.

⁹⁹ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 26.

¹⁰⁰ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 26.

karışım, Allah'ın kudretiyle büyüme ve beslenmenin başlangıcını simgeleyen "bitkisel nefis" (nefs-i nebât) olarak adlandırılmaktadır.¹⁰¹

Müellifimiz, bitkilerde bulunan güçleri ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Ona göre bitkisel nefsin üç ana gücü bulunmaktadır. Bunlar beslenme gücü, büyüme gücü ve üreme gücüdür. Beslenme gücünün işlevi, besinin besleyene benzer hale getirilmesidir. Büyüme gücü, cismin organlarının doğal oranda uzunlamasına artan gücüdür. Üreme gücü ise kendi türünden başka bir varlığın yaratılmasına sebep olan güçtür. O, alimlerin bu eylemleri doğrudan bu güçlere atfetmediklerini, aksine onları birer araç olarak gördüklerini ifade etmiştir. Ona göre gerçek fail ise hikmet sahibi olan Yüce Allah'tır. Ayrıca bu güçlerin göksel meleklerle ilgili olabileceğine de işaret edilmektedir. Müellifimiz beslenme gücünü destekleyen güçlerin işleyişini de açıklamıştır. Bunlar çekici güç, tutucu güç, sindirici güç ve itici güçtür. O, bitkisel gücün işleyişindeki olası aksaklıkların insan sağlığını nasıl etkileyebileceğini izah etmiştir. Bu tür aksaklıkların, beslenme ve organ fonksiyonlarını olumsuz yönde etkileyebileceği ve bazı hastalıkların (örneğin vitiligo) ortaya çıkabileceği belirtilmiştir.¹⁰²

Tüsterî, hayvanların bitkilerden farklı olarak daha donanımlı bir mizaçtan oluştuğunu ifade etmiştir. Hayvanlar bu karışımın sayesinde mükemmel olan hayvanî nefsi (en-nefsü'l-hayvanîyye) kabul etmiştir. Ona göre bitkilerde bulunan güçler, hayvanlarda da mevcut olup, buna ek olarak hayvanlarda özel güçler de bulunmaktadır. Bu özel güçler, hareket ettirici ve kavrayıcı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Yazar, bu iki gücün altındaki güçleri ayrıntılı bir şekilde aktarmıştır.¹⁰³

Ona göre hareket ettirici güç, ikiye bölünmektedir. Bunlardan ilki, sevk edici güç olup, kendi içinde iki alt türe ayrılmaktadır. Bunlar şehvânî güç (istekleri harekete geçiren) ve gazabî güçtür (kaçma dürtüsünü harekete geçiren öfke). Diğer hareket ettirici güç türü ise mübaşir güçtür. Bu güç, sinirler ve kaslar aracılığıyla yayılarak bağlar ve liflerin gerilmesi ya da gevşemesi yoluyla büzülen güçtür.¹⁰⁴

Tüsterî'ye göre kavrayıcı güç dış ve iç güç olmak üzere ikiye ayrılır. Dış güç, duyuşsal algıları ifade eder ve bu duyular beş tanedir. Ancak bu sayının daha fazla olma ihtimali de bulunmaktadır. Müellifimiz, bu beş duyu dışında başka duyuların var olabileceğini belirtmiştir. Ancak biz insanlar ne kendi bedenimizde ne de diğer varlıklarda bu olasılığı tam olarak

¹⁰¹ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 26.

¹⁰² Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 27-28.

¹⁰³ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 29.

¹⁰⁴ Tüsterî, El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye (Ayasofya, 02445), 29.

bilemeyiz. Müellifimiz, bu durumu bilmememizin, söz konusu duyuların var olmadığı anlamına gelmediğini vurgulamıştır.¹⁰⁵

Dış güç, dokunma, tat alma, koklama, işitme ve görme olarak beş duyudan oluşur. Tüsterî, her bir duyunun tanımını, nasıl çalıştığını, varlıkları nasıl anlamamıza yardımcı olduğunu, özelliklerini ve ona ilişkin kavramları detaylı bir şekilde açıklamıştır. Ancak burada verilen tanımlar tamamen yazarın kendisine ait değildir. Özellikle İbn Sînâ gibi farklı düşünürlerden yararlanarak tanımlamalarda bulunmuştur.¹⁰⁶

Müellif, iç duyuları beş farklı güce ayırarak açıklamıştır: ortak duyu, hayal gücü, mütehayyile gücü, vehim gücü ve hafıza gücü. Bu güçler beynin farklı boşluklarında düzenlenmiş olup, her biri belirli bir işlevi yerine getirmektedir. Ortak duyu, duyuların sûretlerini toplayarak idrak ederken, hayal gücü bu sûretleri depolar ve tutar. Mütehayyile, duyusal imgeleri birleştirirken, vehim gücü tikel hükümlerle hareket eder ve hayvani eylemleri yönlendirir. Hafıza ise vehmin belirlediği tikel hükümleri muhafaza eder ve hatırlamayı sağlar. Müellifimiz, bu içsel güçlerin beyindeki yerleşim ve işleyişini detaylı bir şekilde açıklamıştır.¹⁰⁷

Tüsterî, ruhu karışımların inceliğinden meydana gelen, ince ve sıcak bir cisim olarak tanımlar ve onun kaynağının kalp olduğunu belirtir. Ona göre ruh üç kısma ayrılır. Birinci kısım, kalpten çıkıp bedene yayılan hayvanî ruhtur. İkinci kısım olan nefsanî ruh, duyuların ve hareketin gücünü kabul etmeye hazır hale gelir; ardından bu güçleri ilgili organlara dağıtır. Üçüncü kısım ise tabîî ruhtur. Bu ruh, karaciğere yönelir ve orada bitkisel güçleri kabul etmeye elverişli bir mizaca sahip olur.¹⁰⁸

2.5.9. Dokuzuncu Fasıl: Nefs-i Nâtikanın Güçleri, Halleri ve Huyları

Nefs sözlükte “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zât, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular” gibi manalarda kullanılır.¹⁰⁹ Nefs kelimesi sözlükte birbirinden farklı anlamlar da kullanıldığı gibi terimsel bağlamda da farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Hatta Kur'an'da da farklı anlamlarda kullanılmıştır. Örneğin, Kur'an'da “ruh” anlamında kullanıldığı gibi (el-En'âm 6/93), “zat ve öz varlık” mânasında da

¹⁰⁵ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 29.

¹⁰⁶ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 29-33.

¹⁰⁷ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 34-35.

¹⁰⁸ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 35.

¹⁰⁹ Ömer Türker, “Nefs (İslâm Düşüncesi)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/526.

kullanılmıştır (Âl-i İmrân 3/28, 30).¹¹⁰ Hem felsefî hem de İslam düşünce tarihinde tartışılan nefis kavramı çeşitli anlamlarda ele alınmıştır.

Tüsterî, nefis konusunu beş bahis altında ele almıştır. İlk bahiste nefsin ne olduğunu ve ne olmadığını hem aklî hem naklî delillerle incelemiştir. İkinci bahiste nefsin amelî ve nazarî güçlerinin görevlerini, özelliklerini ve mertebelerini ele almıştır. Müellifimiz üçüncü ve dördüncü bahiste nefsin mertebelerini, mutluluğunun ve mutsuzluğunun ne olduğunu, bunların nasıl elde edildiğini ve nefsi nasıl etkilediğini vurgulamıştır. Son olarak beşinci bahiste nefsin ahlâkını detaylı bir şekilde anlatmıştır.

Birinci Bahis: Nefsin Hakikati

Tüsterî'ye göre unsurlar arasında tam bir karışım olduğunda bu karışım mükemmel bir varlığa denk gelir ve buna nefis-i nâtika denir. O, nefsi ne cisim ne de cismanî olan, kendi zatıyla ma'kûlatı ve bedihi araçlarla mahsusatı idrak eden basit bir cevher olarak tanımlar. Ona göre nefis, insanın "ben" dediği şeydir. İnsan, kendi benliğinden asla şüphe etmez, sarhoşluk ya da uyku gibi bilinç değişimlerinde bile bu farkındalık kaybolmaz.¹¹¹

Müellifimiz nefsi tanımladıktan sonra onun özelliklerini kanıtlarla açıklamaya çalışmıştır. Ona göre akledilenler, tümel olmalarından dolayı soyut kavramlardır. Soyut olan her şey cisimden uzaktır. Akledilenlerin nefiste bulunması nefsin cisim olmadığını gösterir. O, beden zayıfladığında nefsin zayıflamaması, nefsin zayıf bir durumda bile güçlü olanı idrak edebilmesi, fazla eylemlerle zayıflamamak yerine güçlenmesi ve sayı gibi sonsuz olan şeyleri idrak etmesi, nefsin cismânî olmamasına delil olarak öne sürmüştür.¹¹²

Tüsterî, beden değişse de nefsin aynı kaldığını savunmaktadır. Ona göre kişi benliğinden asla habersiz olamaz ancak bedeninden habersiz olabilir. Bu durum nefsin bedenden ayrı olduğunu veya beden bir parçası olmadığını göstermektedir.¹¹³

Müellifimizin bu konuda akli deliller kullandığı gibi nakli deliller de kullanmıştır. Örneğin: "Ey, Rabbine itaat edip huzura eren nefis! Hem hoşnut edici hem de hoşnut edilmiş olarak Rabbine dön."¹¹⁴ ayetinden yola çıkarak, Allah'ın bir cisim ya da cismanî bir varlığın kendisine dönmesinden münezzeh olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁵

¹¹⁰ Türker, "Nefis", 32/526.

¹¹¹ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 36.

¹¹² Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 36.

¹¹³ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 36.

¹¹⁴ el-Fecr, 89/27-28

¹¹⁵ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 37.

İkinci Bahis: Nefsin Güçleri

Bu başlığın bizzat kendisinde anlaşılacağı üzere müellifimiz burada nefsin pratik (amelî) ve teorik (nazarî) güçlerinden bahsetmektedir. Tüsterî, bu iki gücün tanımlarını ve özelliklerini ayrıca nazarî gücün sahip olduğu mertebeleri incelemiştir.

Amelî güç, bedenini ve kendi özünü yetkinleştirmek için onu ihtiyari bir etkiyle harekete geçiren güçtür. Amelî güç, beden ile ilişkilidir. Ona göre eğer beden üzerinde kontrol sağlanmazsa beden kişinin kendi işlerini yapmasına engel olur ve bu da mutsuzluğa yol açar.¹¹⁶ Nazarî güç ise kendisinden üstün olanlardan etkilenen ve feyzi kabul eden güçtür. Bu güç, kemalde ilerleme derecelerine göre dört mertebeye sahiptir ve her mertebenin kendine özgü bir ismi vardır.¹¹⁷

Bu mertebeler şu şekilde sıralanmaktadır: Heyûlânî akıl, Akıl bi'l-meleke, Bi'l-fiil akıl ve Müstefâd akıl. Heyûlânî Akıl: Aklın, akledilenleri idrak etmeye hazır olduğu başlangıç hâlidir. Örneğin, tıpkı çocuğun yazma yeteneğine sahip olması gibi. Bi'l-fiil Akıl: Aklın, ikincil bilgileri elde edip ihtiyaç duyulduğunda zihinde canlandırabilme yeteneğidir. Müstefâd Akıl: İnsan türünün akıl düzeyinde kemale ulaştığı son noktadır. Nefsin, düşük seviyelerden yüksek seviyelere çıkarılmasıyla elde edilen bir kemal durumudur. Bu durum, Yüce Allah'ın kutsal ve ruhani melekler aracılığıyla verdiği ilahi feyz sayesinde gerçekleşir.¹¹⁸ Tüsterînin yapmış olduğu bu tasnife benzer bir tasnifi de İbn Sînâ da yapmıştır.¹¹⁹

Tüsterî, insanın daha yüksek yetkinliklere ulaşabilmesi için hem şiiri hem de hadisleri kullanarak tavsiyelerde bulunmuştur. Ona göre, insan Allah'a yöneldiğinde ve dünyevi bağılıklardan uzaklaştığında önce hayvanî sonra insanî ve en sonunda da melekî niteliklerini geride bırakarak ilahî sıfatlarla sıfatlanabilir.¹²⁰

Üçüncü Bahis: Nefsin Mutluluğu ve Mutsuzluğu

Tüsterî bu bahiste ilk olarak mutluluk, mutsuzluk, lezzet, elem ve idrak gibi kavramları tanımlamıştır. Ardından lezzetin sadece duysal deneyimlerden ibaret olmadığını örnekler vererek açıklamıştır. Ona göre bu durum yalnızca insanlarda değil hayvanlarda da bulunur. Ancak O, meleklerin durumunun hayvanlardan daha yüksek olduğu gerçeğinden hareketle

¹¹⁶ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 37.

¹¹⁷ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 38.

¹¹⁸ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 38.

¹¹⁹ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/238-242.

¹²⁰ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 39.

yeme, içme ve evlenmenin olmadığı zaman mutluluğun olmayacağını zannedenlerin yanı sıra oldukları düşünülmektedir. Bunu meleklerin durumu ile ispat etmiştir. Nefsi mutluluğun yalnızca maddi ihtiyaçların karşılanması ile olmayacağını ifade etmiştir.¹²¹ Tüsterî, bu bahiste olduğu gibi genel olarak bu risalede kıyas yöntemine başvurarak ispatta bulunmuştur.

Müellifimiz insanın sahip olduğu güçlerin yetkinliklerine ulaşabilmesi için her gücün kendi doğasına uygun olanı idrak etmesiyle mümkün olduğunu söylemiştir. Bu bağlamda öfke, şehvet, nazarî ve amelî güçlerin yetkinliklerinden bahsetmiştir.¹²² Ona göre akıl bir şeyin özüne ulaşırken, duysal hazlar yalnızca cisimlerin yüzeylerinde var olan niteliklerle sınırlıdır. Oysa akli hazlar daha geniş bir kapsamda olup, duyuların algıladığı şeyler sınırlıdır. Bu nedenle akli haz duysal hazdan daha güçlüdür.¹²³

Tüsterî, bu bahsin sonunda mutluluk ve yetkinliğin sonucunun cennet olduğunu ve onların zıddı olan noksanlık, mutsuzluk ve acının sonucunun ise cehennem olduğunu ifade etmiştir. Ona göre burada kastedilen ahiretteki gerçek cennet ve cehennem değil, manevi bir durumdur. Ona göre cehennem, insanın tüm arzu ve isteklerinden mahrum bırakıldığı bir hâl olup, bu durum nefsin arzuladığı ve gözün hoşuna giden şeyleri barındıran cennetin tam zıddıdır. O, "Artık kendileriyle arzuladıkları arasına bir set çekilmiştir"¹²⁴ ayetine dayanarak bu çıkarımı yapmıştır. Müellifimize göre cehennem azabından daha büyük bir azap vardır. Bu azabın da "Ve gerçek şu ki onlar, o gün elbette rablerinden mahrum kalacaklardır."¹²⁵ ayetini yorumlayarak bazı nefislerin Allah'ın nurunu görmekten mahrum kalmasının bir azap çeşidi olduğunu ifade etmiştir. Ona göre her nefsin, Allah'ın nurunu görmenin hazzını tam olarak idrak etmemesi nedeniyle bu azap yalnızca bazı nefislere mahsustur. Bu azap, bu hazzı tahayyül eden ancak onu gerçekleştirmek için çaba göstermeyen ve sadece arzularını takip eden kimselere verilecektir.¹²⁶

Dördüncü Bahis: Nefs-i Nâtıkanın Mertebeleri

Tüsterî, insanın yetkinliklerini kazanamamasını ve ölüm sonrası durumunu ele alırken bu durumu nefsin hazır olmamasıyla ilişkilendirmiştir. Yetkinliklerin kazanılamamasının sebeplerini üç ana grupta incelemiştir. İlk olarak, içgüdünün azalmasını bir neden olarak ortaya koymuştur. İkinci olarak, yetkinliklere zıt olan sebeplerin yerleşmiş ya da yerleşmemiş olması

¹²¹ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 40.

¹²² Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 41.

¹²³ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 42.

¹²⁴ Sebe, 34/ 54

¹²⁵ Mutaffifin 83/15

¹²⁶ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 42-43.

durumunu ele almıştır. O, bu sebepleri hem amelî hem de nazarî güçler açısından değerlendirmiştir.¹²⁷

Ona göre içgüdünün azalması nedeniyle ortaya çıkan sebepler, hem amelî hem de nazarî güçler açısından azaba yol açmaz. Ancak, yetkinliklere zıt olan yerleşmiş nedenler, nazarî güç bakımından sürekli bir azaba sebep olur. Buna karşın, nazarî güç açısından yerleşmemiş nedenler, amelî güç açısından ise hem yerleşmiş hem de yerleşmemiş nedenler ölümden sonra yok olur. Yerleşmiş nedenler, yerleşme derecelerine bağlı olarak ya hızlı ya da yavaş bir şekilde ortadan kalkar.¹²⁸ Bununla birlikte hem yetkinlikten hem de onun zıddından tamamen arınmış olan nefisler, acıya sebep olacak herhangi bir etken bulunmadığından, ölüm sonrası süreçte acı çekeceklerini ifade etmiştir.¹²⁹

Beşinci Bahis: Nefsin Huyları

Tüsterî, konuyu huy kavramını tanımlayarak ele almaya başlar. Ona göre huy, insanın düşünmeye ihtiyaç duymaksızın fiilleri kolaylıkla gerçekleştirmesini sağlayan yerleşik bir meleke olarak tanımlanır. Ardından melekeyi, yavaş kaybolan bir ruh hali olarak tanımlar. O, huyların oluşma nedenlerini iki gerekçe ile özetlemiştir. Birincisi, mizaçsal yatkınlık olan "tabîî"dir. İkincisi ise bir eylemin uzun bir süre boyunca sıkça tekrarlanmasıyla kazanılan alışkanlıktır. Ona göre, erdemli bir huyların kazanılmasının ya da mevcut olan huyların korunmasının illeti, bir eylemin ifrat ve tefrit arasında bir denge içinde olmasıdır. O, bu denge durumunun bedenin sağlığı ve hastalığına benzediğini ve eylemlerdeki dengenin kişilere ve zamanlara göre değiştiğini söylemiştir.¹³⁰

Müellifimiz, huyların kazanmanın mümkün olan bir durum olduğunu savunmuştur. Ona göre insan doğuştan ahlaktan yoksundur ve uygun koşullar oluştuğunda iyi veya kötü huyları sonradan edinir. Tüsterî, huyları kazanmanın ve değiştirmenin mümkün olmadığını söyleyenlere karşı çıkmıştır. Ona göre bu düşünce terbiye ve siyaseti anlamsız kılar ve şeriatı pek çok durumda faydasız hale getirir. Ancak, bazı insanların kötü ahlakta aşırıya vardıkları için onlara ne tedavi ne nasihat ne de terbiye fayda sağlar.¹³¹

Tüsterî, insanın üç gücünün olmasından dolayı temel erdemleri dörde ayırmıştır. Akıl gücünün itidal halinde olduğunda hikmetin ortaya çıkacağını, şehvet gücü itidal halinde olduğunda

¹²⁷ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 43.

¹²⁸ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 43.

¹²⁹ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 44.

¹³⁰ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 44.

¹³¹ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 45.

iffetin ortaya çıkacağını, öfke gücü itidal halinde olduğunda yiğitliğin ortaya çıkacağını ifade etmiştir. Eğer bu erdemler elde edilir ve oranlı bir şekilde dengede tutulursa adalet ortaya çıkar.¹³² Ona göre adalet sahibi olan kişi, üç gücünün sapmasından güvence altındadır. Ancak her gücün kendi özel dengesinden sapmasının nedeni, nicelik bakımından (ifrat ve tefrit yönünde) veya nitelik bakımından (redâet) bir kusura uğramasıdır. Bu sapmaların yüzünden her güçte üç tür hastalık bulunmaktadır. Nazari, ameli, şehvet ve öfke güçlerinin hem ifrat ve tefrit hem de redâet bakımından ortaya çıkan hastalıklarını ele almıştır.¹³³

Tüsterî, bu dört temel erdemin çeşitli alt dallarının olduğunu belirtmiş ve bu erdemlerin dallarını ele almıştır. Hikmet, cesaret, iffet ve adaletin kısımlarının insanın zihinsel, duygusal ve ahlaki özelliklerini geliştiren çeşitli erdemlerden oluştuğunu ifade etmiştir. Örneğin, hikmetin kısımlarında zekâ, hızlı anlayış, öğrenme kolaylığı, ifade yeteneği gibi unsurlar yer alırken, cesaretin kısımlarında azim, sabır, yumuşak huyluluk gibi özellikler bulunur. İffet ve adalet de benzer şekilde, insanın ahlaki davranışlarını ve başkalarıyla olan ilişkilerini yönlendiren erdemlerden oluşur. Bu kısımlar, kişinin doğru düşünme, doğru hareket etme ve başkalarına adaletli yaklaşma konusundaki yeteneklerini geliştirmeye yardımcı olduğunu ifade etmiştir.¹³⁴

Yazara göre, her erdemin karşısında birden fazla erdemsizlik türü bulunmaktadır. Bunun nedeni, her erdemin belirli bir dengeye sahip olmasıdır. Ona göre bu denge, aşırılık (ifrat) ile eksiklik (tefrit) arasında bir orta yol olarak tanımlanabilir. Eğer erdem bu dengeyi aşırıya veya eksikliğe doğru terk ederse bu sapma doğrultusunda bir erdemsizliğin ortaya çıkacağını ifade etmiştir. O, filozofların her erdemin karşısında iki tür erdemsizlik görüşünde olduklarını beyan etmiştir. Bunu nedeni ise erdemin yalnızca iki şekilde – aşırılık veya eksiklik – sapabilmesinin olduğunu ifade etmektedir. Örneğin, hikmetin karşısında kurnazlık ve aptallık, cesaretin karşısında cüretkarlık ve korkaklık, iffetin karşısında hazlara düşkünlük ve isteksizlik, adaletin karşısında ise zulüm ve boyun eğme gibi sapmalar bulunmaktadır.¹³⁵

Müellifimiz, erdemsiz davranışlardan kurtulmanın yolunu göstermiştir. Bu sürecin, tıpkı bedensel hastalıkların tedavisine benzediğini ve kademeli bir süreç olduğunu vurgulamıştır. Ona göre huyları değiştirme süreci kişinin kötü huylardan kaçınmayı öğrenmesiyle başlar. Önce bu huylardan kaynaklanan çirkinlik ve olumsuz sonuçlar düşünülür, ardından akıl yoluyla bunlardan sakınılır. Eğer bu yeterli olmazsa, erdemi zorla uygulamaya devam edilmelidir. Kötü

¹³² Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 45.

¹³³ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 46.

¹³⁴ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 46-52.

¹³⁵ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 52.

huy, bir gücün dengesizliğinden kaynaklanıyorsa karşıt bir güç kullanılarak denge sağlanabilir. Eğer bu da etkili olmazsa kişi kötü huyun aşırılığına karşı zıt davranışlar sergileyerek dengeyi bulmaya çalışmalıdır. Son çare olarak, kişi kendini çeşitli acılarla aşırı şekilde cezalandırarak kötü huyu ortadan kaldırmaya çalışmalıdır. Ona göre bu süreç, kişinin huylardaki dengeyi bulmasına kadar devam eder. Ancak yeni bir kötü huyun oluşmasına izin verilmemelidir.¹³⁶

Tüsterî son olarak kemale ulaşmak isteyen kişinin doğru insanlarla birlikte olması, şehvetlerden uzak durması, kibiri terk etmesi, tembellikten kaçınması, sürekli olarak kendini geliştirmeye çalışması, küçük günahları küçümsememesi, kusurlarını fark edip düzeltmeye çabalaması ve başarıya ulaştığında Allah'a şükretmesi gerektiğini tavsiye etmiştir.¹³⁷

¹³⁶ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 53-54.

¹³⁷ Tüsterî, *El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye* (Ayasofya, 02445), 55-56.

3. EL-FUŞÛLU'L-EŞREFİYYE'NİN TAHKİK METODU VE TAHKİKLİ METNİ

3.1. Eserin Yazılı Nüshasının Tanıtımı

Bedreddin Tüsterî'nin *el-Fuşûlu'l-Eşrefiyye* isimli eserine ait nüshaları tespit etmede, ilk başta *Brockelmann'ın Geschichte der Arabischen Litteratur'u* ve Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zünûn'u* gibi bibliyografik kitaplar incelendi. Lakin bu çalışmalarda esere ait hiçbir nüsha bulunamadı. Sonra hem Türkiye'de bulunan eski eserlere sahip olan kütüphaneler hem de Türkiye'nin dışındaki elektronik veri tabanlarda araştırmalar yapıldı. Bu araştırmaların sonucunda esere ait tek nüsha tespit edilebildi. Bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, nr. 02445 kayıtlı olan nüshadır. Nüshanın üzerinde Sultan II. Bâyezid ve Sultan I. Mahmûd mühürleri bulunur ve hiçbir temellük kaydına rastlanılamamaktadır.

İki yüzlü elli altı varaktan müteşekkil olan bu nüshada sayfa sayısı eksiksiz olmakla birlikte genellikle her sayfa on üç satırdan oluşmaktadır. Eserde, genel olarak sayfa düzeni ve yazım kuralları açısından herhangi bir sorun bulunmamaktadır. Nüsha, yazarın kendi hattıyla okunaklı olarak yazılmıştır. Nüshanın tamamında kullanılan mürekkep siyahtır, konu başlıkları ise kırmızı mürekkep ile yazılmış, ancak son bölümün başlığı siyah renk ile yazılmıştır.

Müellif, bu eseri son satırlarında h. 710 yılında Konya'da yazdığını belirtmiştir. Nüshanın sayfalarında bazı açıklamalar yer almaktadır. Bazı eklemeler yazarın hattından farklı bir üslupla yazıldığı için bunların Tüsterî'ye ait olmadığı anlaşılmaktadır.

3.2. Eserin Tahkikinde Takip Edilen Yöntem

Tahkik çalışmamızda genel olarak "İSAM Tahkikli Neşir Esasları" benimsenmektedir. Takip edilen metodu şu şekilde sıralanabilir:

- Çalışmamızda başka bir nüsha daha tespit edilemediğinden dolayı bu çalışmada nüshaya rumuz vermeye gerek duyulmamıştır.
- Müellifin fasıl ve kısım olarak kullandığı başlıklandırma sistemine riayet edilmiştir.
- Arapça kelimeler, bugünkü Arapça yazım ve dilbilgisi kuralları esas alınarak yazılmıştır.
- Çalışmamızda bugünkü Arapça yazım ve dilbilgisi kurallarına uygun olmayan (ثلاثة) gibi kelimeler dipnotta gösterilmeden düzeltilmiştir. Aynı şekilde noktalama işaretleri güncel Arapça imla kılavuzuna uygun olarak eklenmiştir.

- Yazar metni harekeler ile yazmıştır. Çalışmamızda anlaşılmayı kolaylaştırmak için harekeler oldukça çok kullanılan yerlere ve hemze olması gereken kelimelere konulmuştur.
- Nüshada anlaşılması zor olan kelimelerin lisânü'l-Arab gibi sözlüklere bakılarak anlamları dipnotta verilmiştir.
- Tüsterî, eserde kullandığı bazı kavramların tanımlarını yazmadığı için *et-Ta'rîfât* gibi islâmî ilimlere dair terimler sözlüğü olan kitaplar benimsenerek tanımlar dipnotlara eklenmiştir.
- Eserde yer alan âyetler tespit edilmiş, hadislerin tahrîci yapılmış, kişi ve yer adları dipnotta tanıtılmıştır.



4. EL-FUŞÛLU'L-EŞREFİYYE'NİN TERCÜMESİ

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla

Rabbim tamamına erdir

Her şeyin başlangıcı ve fayda vericisi, her canlının dönüşü ve yeniden dirilticisi olan Allah'a hamdolsun. Soyut akılların ve yönetici nefislerin yaratıcısı, dizilmiş kürelerin ve ışıklı gökcisimlerinin mucidi, asli unsurları yaratan ve onlardan çeşitli mizaçlar oluşturan ve insanın mizacını da onların tümüne bir süs kılan O'dur ve hamd O'nadır. Varlık, kusur ve eksiklik görmediğin düzenli bir tertip ile en şerefliден en şerefliye doğru inerek başladı ve en sonunda heyûlâya ulaştı. Ardından, en aşağıdan en aşağıya doğru ilerleyip devam ederek natik nefislerin en son mertebelerine ulaştı. İşte o zaman, Allah'ın önceki ve sonraki nimetlerinin feyzi tamamlandı. Ve şehadet ederim ki, Allah'tan başka ilah yoktur. O birdir; Onun hiçbir şeriki yoktur. O'nun evveliyetini ve ebediyetini gören, onun bâtınını ve zâhirini bilen bir kimsenin şehadetiyle şehadet ederim. Ve şehadet ederim ki, Muhammed, apaçık ve kahredici ayetlerin, parlak ve göz kamaştırıcı mucizelerin sahibi Allah'ın Resulüdür. Allah'ın salâtı meyve olgunlaştığı ve yıldız doğduğu, kusur ayıplandığı ve ayıp kınandığı sürece Hz. Muhammed'in ve en şerefli ve temiz Ehl-i Beyt'ine ve O'nun muhacir ve ensar olan ashabı üzerine olsun.

Besmele, hamdele ve salveleden sonra şüphesiz, ilimlerin en yücesi ve en şerefli, en yüksek makam ve mevkide olanı, başlangıç ve dönüş ilmidir. Çünkü Allah Teâlâ, kullarını bu ilim için yarattı. Allah Teâlâ şöyle buyurdu: "Gizli bir hazine idim, bilinmek istedim; bu yüzden mahlûkatı yarattım ki beni tanısinlar diye". O, hakiki ilimlerin gayesidir ve onunla muttasıf olan kimse, sıddîkiyet makamlarına yükselir. Bu yüzden, ilahî hikmet sahiplerinin sözlerinden bazı parçaları ve ilimle amel eden âlimlerin hikmetli nüktelerinden seçmeleri içeren bir risale yazmayı uygun gördüm. Bu risaleyi, fazilet ve üstünlük alanında öncülüğü ele almış, değerli meziyetler ve övülmeye layık nitelikler topluluğunda birinciliği kazanmış bir kimsenin hazinesine hizmet etmek üzere kaleme alıyorum. Öyle ki, bu kişi hakkında "öncekiler, geridekilere ne çok şey bıraktı!" sözünün doğruluğunu ortaya çıkaracak bir risale olarak ele aldım.

Şiir

Yakışıklı bir kimse ki, yeryüzü kralları övünçlerini onunla topladı, etraflı ve tafsilatlı her şeyi kuşattı.

Kendi çağının sonuncusu olan o kişiye feda olayım, onun parlak günleri, geçmiş çağları utandırdı.

Keremleri hiçbir şey istenmeden büyük ihsanlarda bulunur, istendiğinde ise dünyayı küçümser.

Alnından emirlik alametleri parlayan bir kral, yüzünden neşe ve müjdenin nuru öğrenilen bir emir.

Görünüş güzelliği ona boyun eğmiş bir efendi, ahlâk zarafetiyle destek ve yürüyüşünün letafetiyle kıvılcımlar saçan bir dayanak olmuştur.

En bol elbiseler ve giysilere bürünür, en saf içeceklerden içer.

Rakipleriyle dövüşen ve onları geçen bir mübariz, akranlarıyla savaşan ve onları alt eden bir kahraman.

Henüz on beş yaşındayken orduları yöneten, o çağda yaşlıları sıradan işlerle meşgulken.

Onların himmeti onları yerlerde süründürürken, o kralların himmetleriyle ve kahramanların sûret ile sıfatlandı.

Dünyanın ve dinin mübarizi, İslam ve Müslümanların elinde olan Allah'ın kılıcı, zamanın Süleyman'ı, Muhammed bin Süleyman, onun devletinin yücelik merdivenleri izzet ve ikbal derecelerinde hâlâ yükseklerde. Onun şeref basamakları, yüceltme ve tazim dudaklarıyla öpülmektedir. Yolcular onun yanmakta olan kerem kandilleri ile hidayete uğrayarak ihsan ve ikrama nail olmaktadır. Susamış olanlar onun ellerinin fişkırmakta olan pınarlarına varır ve umut susuzluklarını gidermektedir. Onun ihsanından bu risaleye rıza ve ilgi gözü ile bakar ve tam bir dirayetle tahakkuk edenin tahakkuki ile onu tefekkür etmesini umuyorum. Ona "El-Fusûlu'l-Eşrefiyye fi'l-Usûli'l-Burhâniyye ve'l-Keşfiyye" adını verdim ve Allah'ın yardımıyla ve yolun sonuna ulaştırmasını temenni ederim.

Birinci Bölüm: Vacibu'l-Vücûd olan Allah Teâlâ ve O'nun sıfatları hakkında.

İkinci Bölüm: Mücerret akıllar hakkında.

Üçüncü Bölüm: Felekî nefisler hakkında.

Dördüncü Bölüm: Ulvî cisimler hakkında.

Beşinci Bölüm: Süflî cisimler hakkında.

Altıncı Bölüm: Heyûlâ ve sûret hakkında.

Yedinci Bölüm: Birleşim (Terkip) olmadan dönüşüm ile unsurlardan oluşanlar hakkında.

Sekizinci Bölüm: Birleşim ve dönüşüm ile unsurlardan oluşanlar hakkında.

Dokuzuncu Bölüm: Nefs-i natıka, onun güçleri, halleri ve ahlâkı hakkında.

Birinci Fasl: Zorunlu Varlık, Zorunlu Varlığın Sıfatları ve Onun Hakkında Bazı Meseleler

Birinci Bahis: Zorunlu Varlığın İspatı

Şüphesiz ki burada (varlık âleminde) varlıklar bulunmaktadır. Eğer bu varlıkların içinde zâtı gereği zorunlu bir varlık bulunuyorsa amaç gerçekleşmiş olur. Eğer varlık âleminde zorunlu varlık yoksa, mevcut olan her şey mümkün varlık sayılır; çünkü varlık, zorunlu ve mümkün olarak belirlenmiştir. Mümkün varlıkların her biri bir nedene ihtiyaç duyar; çünkü mümkün varlık mümkün olması bakımından varlığı ve yokluğu eşit olan bir durumdadır. Aynı şekilde mümkün varlıkların tamamı da bir nedene muhtaçtır. Çünkü mümkünlerin tamamı birer birime muhtaçtır. Mümkün olana muhtaç olan bir varlığın, mümkün olması daha elverişlidir. Bu durumda, mutlaka bu mümkün varlıkların tamamının dışında bir nedenin bulunması gerekir. Mümkün varlıkların dışında bulunan ise zorunlu varlıktır ve istenilen şey de budur.

Başka bir delil ise şöyledir: Eğer varlık âleminde zorunlu olan varlık yoksa o zaman daha önce geçtiği gibi her şey mümkündür. O halde her mümkün, bir nedene muhtaç olur. Bu nedenin de mümkün varlıkla ile aynı zamanda olması gerekir. Eğer bu neden mümkünden önce var olsaydı, tercih edici olmaksızın (müreccihsiz) bir tercih meydana gelmiş olurdu. Eğer bu neden zorunlu varlık olursa bu konuda konuşmaya gerek kalmaz. Eğer mümkün olduğu varsayılırsa bu o da başkasına ihtiyaç duyar. Böylece her nedenin bir nedeni olur. Bu durumda ya her sebebin, doğrudan ya da dolaylı olarak kendi nedenlisine bağlı olması gerekir ki bu bir döngüyü zorunlu kılar. Ya da bu sebepler ve sonuçlar arasında hiçbir sebep, kendi sonucunun sonucu olmaz ve bu da sonsuz bir sebep-sonuç zinciri meydana getirir ki bu da bâtıldır.

Çünkü zihnimizde şu şekilde bir denklem kurabiliriz: herhangi iki sayıyı zihinde sonlu olan bir sayı ile silebiliyoruz. Sonra, bu iki sayıyı zihnimizde sırasıyla birleştiriyoruz. Sonra zinciri bazen silinen miktarı ile birlikte alıyoruz ve buna C silsilesi adını veriyoruz. Bazen de zinciri bu silinen miktar olmadan alıyoruz ve buna da B silsilesi adını veriyoruz. Şimdi, ya C silsilesindeki her bir birime karşılık, B silsilesinden bir birim vardır ki bu durumda, artı ve eksi miktarların birbirine eşit olması gerekir. Ancak bu imkânsızdır; çünkü böyle bir eşitlik sağlanamaz. Ya da C silsilesindeki her bir biriminin karşılığında, B silsilesinden bir birim olmayacak. O zaman kesinlikle C silsilesinde B silsilesinde karşılığı olmayan birimler olacaktır. Ve bu karşılıksız birimler ortada değil uçta yer alacaktır. Çünkü iki parçayı birleştirdiği için

uçta olanların birbirine karşılık gelmesi gerekirdi. Böylece B silsilesi kesilir ve C silsilesi devam eder. Ancak C silsilesi, B silsilesinden silinen ve sonlu olan miktardan artar. Ve iki sonlu miktarın toplamı da sonludur, C silsilesi de sonlu olur. Bu ise bir çelişkidir.

Veya diyebiliriz ki: Herhangi iki sayı silsilesinde olan sayılar arasında şöyle bir ilişkili olabilir; bu silsilede bulunan iki sayı arasında bulunan sayı ya sonludur ya da sonsuzdur. Bu sayının sonsuz olması imkânsızdır. Çünkü bu sayı iki sınırlı (sonlu) sayı arasında kaldığından dolayı sonsuz olamaz. Ya da bu sayı sonludur dolayısıyla bu silsilede bulunan bütün sayılar sonludur. Böylelikle bu silsile için bir zorunlu varlığın var olması kaçınılmazdır. Bu zorunlu varlıkla, neden ve nedenlilerin zinciri kesilir. Çünkü mümkün varlık kendisiyle birlikte mevcut bir nedeni gerektirdiği için zinciri kesmeyi gerektirmez. İmkânsız varlık da böyledir çünkü İmkânsız varlık var olan bir şeyin nedeni olmaya uygun değildir.

Bil ki bu varsayımlar zihinsel varsayımlar olsa bile, maddi şeyleri ispat edebilirler. Çünkü hayal, aklın emri altında hareket eder. Ancak bazı varsayımlar böyle değildir. Bu varsayımlar arasındaki fark apaçıktır.

İkinci Bahis: Yüce Allah'ın Birliği

Zorunlu varlığın zihinde mâhiyet ve varlık olarak birbirinden ayrılması caiz değildir. Çünkü eğer o (zorunlu varlık) bunlara (mâhiyet ve varlığa) bölünürse, tümel bir mâhiyet hâline gelirdi ve böylece onun parçalarının sonsuz olması engellenemezdi. Tercih edici olmaksızın bir tercihin olmasının imkânsız olmasından dolayı aynı mâhiyet nedeniyle onun cüzlerinin varlığı düşünülemezdi. Bu durumda zorunlu varlık kendi mâhiyeti için zorunlu olamaz. Bu ise bir çelişkidir. Eğer zorunlu varlık zihinde mâhiyet ve varlık olarak birbirinden ayrılamazsa Allah Teâlâ'nın varlığı mâhiyetinin aynısı olur. Varlığı mâhiyeti ile aynı olan bir varlıktan iki ayrı fert bulunamaz.

Başka bir delil ise şudur: Eğer zorunlu varlığın altında iki fertten oluşan bir tür olsaydı, bu fertler zorunlu varlık ile ortak özelliklere sahip olurlardı. Eğer zorunlu varlık, altında belirli bir ferdin bulunmasını gerektirmiyorsa o hâlde zorunlu varlığın bunun ile veya başka bir şey ile hususiyet kazanması bir nedene bağlı olurdu. Bu ikisi yani varlık ve mâhiyet zorunlu olamazlar idi. Eğer zorunlu varlık, altında belirli bir ferdin bulunmasını gerektiriyorsa, bu durumda zorunlu varlıktan sadece bu fert bulunur ve ispat edilmek istenilen de budur.

Diğer bir delil ise şudur: eğer iki tane zorunlu varlık olsaydı, ya her yönde ortak özellikler e sahip olurlardı, bu bâtıldır. Çünkü iki şeyin(ikilik) var olması, aralarında bir ayırım olmadan mümkün değildir. Ya da bu iki zorunlu varlık her yönden farklı olurlardı ve bu da aynı şekilde

bâtıldır. Çünkü bu iki zorunlu varlık, zorunlulukta ortak bir özelliğe sahip. Ya da bu iki zorunlu varlık bir yönden ortak, başka bir yönden farklı olurlardı, bu da bâtıldır. Çünkü bu durum zorunlu varlığın başkasına ihtiyaç duymasını gerektirir ki o muhtaç olduğu şey ayırt edici olandır, böylece mümkün varlığa dönüşür. Bu da çekilişlidir.

Üçüncü Bahis: Zorunlu Varlığın Bileşik Olmaması

Bil ki, bileşim ya hâricî ya da zihnîdir. Haricî olana gelince, Allah Teâlâ'dan hâricî bileşimin olmamasının delili, eğer O'nun bir parçası olsaydı, Allah o parçaya ihtiyaç duyardı bu da onun mümkün bir varlık olmasına yol açardı. Bu bir çelişkidir. Zihinsel olarak bir bileşimin Allah'tan biri olmasını delili ise çünkü yüce Allah, şeylerle mâhiyet bakımından ortak değildir. Zira O'nun dışındaki tüm varlıkların mâhiyeti, zorunluluğu değil, imkânı gerektirir. Zorunlu varlığın mâhiyetinin hakikati ise varlıktır.

Eğer zorunlu varlık, diğer varlıklarla zâtî bir konuda ortak değilse, faslî veya arazî bir anlamla onlardan ayrılmaya gerek duymaz. Bilakis, o, diğer varlıklardan varlık olması bakımından ayrılmıştır. Çünkü faslî veya arazî bir ayrım ancak bir ortaklık olduktan sonra meydana gelir. Ancak ortaklığın olmadığı durumda, ayrım sadece zâtî olarak olur.

Dördüncü Bahis: Yüce Allah'ın Sıfatları

Zâtîn kemali çokluk gerektirmezse onun zorunlu varlıkta gerçekleşmesi gerekir. Çünkü yüce Allah, kemale sahip olan her varlığa kemalini verir ve kemalden eksik olan kemal veremez, çünkü böyle olduğu zaman faydalanan, fayda verenden daha üstün olur.

O halde biz diyoruz ki, yüce Allah'ın sıfatları ya sübûtî sıfatlardır ve bunlara ikrâm sıfatları denir. Örneğin hayat sıfatı gibi. Ya da izafî sıfatlardır; yaratma sıfatı gibi. Veya selbî sıfatlardır, tahayyüz etmemesinden dolayı ve bunlara da celâl sıfatları denir. Sübûtî sıfatlardan birisi de kudrettir. Bu sıfat mümkün olan fiilin o fiili yapabilmekle vasıflanmış kişinin kendi ihtiyarı ile bunu gerektirecek bir şeyden dolayı sadır olmasıdır. Buna icap (icabet) karşılık gelir, bu da kuldan bunun sadır olmasına bitişik olarak vacip olmasıdır. Ve sübûtî sıfatlardan birisi de ilim, eşyanın kendisi için ortaya çıkmasını gerektiren sıfattır. Ve yine sübûtî sıfatlardan birisi de irade, kuldan sadır olacak bazı fiillerin belirli vakitlere göre hususileştirilmesidir. İrade, kudret değildir. Çünkü kudretin özelliği her vakitte onu meydana getirmesidir. İrade, ilim de değildir. Çünkü bir şeyin bir vakitte meydana gelmesinin ilmi, ilme tabi olarak meydana gelen bir şey değildir bu sebeple ilim onun sebebi olamaz. Ve yine sübûtî sıfatlardan birisi de hayat sıfatıdır. Hayat, bu sıfatla vasıflanmanın bu sıfatla bilip güç yitirmesine sebep olan sıfattır. Ve yine sübûtî sıfatlardan birisi de işitme ve görme sıfatlarıdır. İşitilenler ve görülenleri bilmesidir. Ve yine

sübûtî sıfatlardan birisi de kelâmıdır. O konuşanın kendisinde telaffuzdan önce bulduğu anlam ve sübûtî kelâm olarak adlandırılır. Kelâm sıfatının meydana getirilmesinde lafızların birbirinden farklı olmasının durumu zahirdir. Çünkü o lisanların birbirinden farklı olması ile farklılaşır. İlim bu şekildedir. Çünkü o hitapı kastetmek ile beraber olur.

Bil ki, bu sıfatlar, zihinde Allah'ın zâtının kendisiyle aynı değildir. Hâricî varlıkta sıfatlar zâtın kendisiyle aynıdır. Çünkü eğer bu sıfatlar O'ndan ayrı olsaydı, ya zorunlu varlık olurlardı bu imkânsızdır çünkü sıfatlar zâta ihtiyaç duyar ve sıfatlar çok olduklarında dolayı zorunlu varlık değildirler. Ya da mümkün olurlardı, bu da bâtıldır. Çünkü sıfatların varlıklarını sağlayan ya zorunlu varlık ya da başka bir varlıktır. Birinci olan imkânsızdır, çünkü iradi fiil sonradan meydana gelir ve kendisi gibi başka bir fiille önceden meydana getirilmiş olur, böylece teselsül meydana çıkar. İkinci olan da böyledir, çünkü o zamanda zorunlu varlık başka varlığa ihtiyaç duyar bu şekilde mümkün varlığa dönüşür.

Selbî sıfatlardan bir tanesi de yüce Allah'tan cisimliği nefyetmek sıfatıdır; çünkü her cisim yaratılmıştır, Allah yaratılmış değildir, dolayısıyla O bir cisim değildir. Selbî sıfatlardan bir tanesi de, O'nun (Allah'ın) herhangi bir cihetler olmaması sıfatıdır; çünkü Allah bir cisim değildir. Cihetler ancak cisimler için düşünülebilir. Selbî sıfatlardan bir tanesi de, O'nun herhangi bir mahalde bulunmaması sıfatıdır. Çünkü mahal, O'nun bir yere ihtiyaç duyduğunu gerektirir. Allah böyle şeylerden yücedir. Selbî sıfatlardan bir tanesi de, Allah'ın başka bir varlık ile bileşik olmaması sıfatıdır; çünkü eğer bileşmeyle kastedilen bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi ise bunun bâtil olması zarurete yakın bir durumdur. Eğer bileşmeyle dönüşüm, oluş ve bozuluş kastedilmişse, O'ndan tamamen uzak olduğu açıktır. Selbî sıfatlardan bir tanesi de, O'nun akli olarak kuşatılamamasıdır, bu durum açıktır. Biz O'nun sadece sıfatlarını anlarız. O'nun sıfatları dışında olan şeyleri bizim için kavranılamaz. Bizim O'nun hakkında olumlu veya olumsuz hükümler verdiğimiz söylenemez. Zira bir şeye hükmetmek onun tasavvur edilmesini gerektirir. Selbî sıfatlardan bir tanesi de O acı veren şeylerden acı çekmemesi ne de lezzet veren şeylerden lezzet almamasıdır.

Kudsi akli sıfatlara gelecek olursak, bazı alimler O'nun kendi zâtı ve kemâlâtlarıyla sevinmesi anlamında kullanmıştır. Bazıları ise O'nun bir mizaca uygun olmasının yanlış olmasından dolayı bu sıfatı inkâr etmişlerdir. Çünkü O'nun hiçbir mizacı yoktur. Bil ki, şeraitin izin vermediği için bu sıfatın O'na herhangi bir anlamda isnat edilmesi caiz değildir.

İkinci Fasıl: Mücerret Akıllar

Akıldan kastedilen, maddeden tamamen soyutlanmış bir mâhiyettir. Bununla aklın ne bir cisim ne de cismanî olduğunu ve herhangi bir şeye taalluk etmediğini kastediyorum. Bir mukaddime yapacak olursak, hakiki manada bir olan, her yönden bir olan şeydir ve böyle olması itibarıyla sayı bakımından ondan yalnızca bir şey sadır olabilir. Ancak belirli şartlar altında birden fazla şeyin ortaya çıkması da mümkün olabilir. Bu durum neredeyse zaruri bir gerçektir. İnsanların buna karşı çıkmaları ise gerçek birliğin anlamını bilmemelerinden kaynaklanır.

Buna şöyle bir delil getirilmiştir: Birden iki şey sâdır olduğunda sâdır olanlardan birinin kaynağının mefhumu diğerinin kaynağının mefhumundan farklıdır. İki mefhumun farklılığı onların hakikatlerinin farklılığına işaret eder. Dolayısıyla, varsayılan tek bir şey değil, aksine iki şey ya da iki farklı sıfat sahibi bir şeydir. Biz bunu tek bir hakikat olarak farz ettik. Bu bir çelişkidir.

Eğer daha çok açıklama istersen şöyle deriz: Bu iki şey ya tek olanın kaim kılıcılarında biridir ya da onun lazımlarında biridir veya birisi kaim kılıcılarında diğeri lazımlarında olabilir. Eğer iki şey onun kaim kılıcılarında olursa birleşik olur. Eğer onun lazımlarında ise onlar hakkında konuşma başa döner ve teselsül olmaz. Böylelikle onun kaim kılıcıları olan iki muhtelif bakımdan son bulur. Bu durum birleşim gerektirir. Eğer biri onun kaim kılıcılarında diğeri lazımlarında ise bu durumda lazım olanı gerektiren şeyin muhtelifi, kaim kılıcıyı gerektiren şeyin muhtelifi ile aynı olamaz. Mutlaka gerektirici şeyin muhtelifinin kaynağı, gerektirdiğinin dışında olmamalıdır. Aksi halde konuştuklarımıza geri dönülür, bu da teselsüle yol açar. Bu durum birleşim gerektirir. Veya diyoruz ki eğer ikisinden biri kaim kılıcılarında olarak kabul edilirse, başka bir kaim kılının varlığı gerekir. Aksi halde cüz, cüz olamaz. Bu da bir çelişkidir.

Başka bir delil; eğer ondan iki şey meydana gelirse o hakiki bir tek (birlik) değildir. Bu durumda tek olamaz. Tâlî bâtıldır. Aynı şekilde mukaddem bâtıldır. İkilik ancak bir farklılık ile tasavvur edilebilir. Muktezânın (gerektiren) farklı olması, iktizânın (gerekliliğe) farklı olmasına yol açar. İktizâda olan bir farklılık, İktizânın yönlerinin de farklılığına yol açar. Çünkü muktezâların mukteziye nispetinin eşit olması anında, eşit olmasının zorunluluğunda dolayı böyledir. Veya sebeplerden biri diğerine göre farklı bir duruma sahip olur. Bu durumu destekleyen şudur ki bizde birden fazla yön (itibar/amaç) olduğu durumlarda, eylemlerimiz ancak iradelerimizin ve amaçlarımızın çokluğu nedeniyle çoğalır. Tek bir irade ve tek bir yönelimle bizden ancak bir tek şey meydana gelir.

Başka bir delil ise örneğin C ve B eğer ondan sadır olmuşsa bu zıtların bir arada bulunmasını gerektirir. Bunun açıklaması şudur: B'nin iktizâ etmemesi C'nin iktizâ etmesine yüklenir. Çünkü bu ikisi kavramsal olarak birbirlerinden farklıdırlar ve ikinci olan daha geneldir. C'nin gerektirdiği her şey, B'nin gerektirdiğinden farklıdır. B'nin gerektirmediği her şeyin mutlaka C'nin gerektirdiği bir şey olması gerekmez. Örneğin D'nin gerekliliği olabilir. Eğer bir şey C'yi gerektiriyorsa ve buna karşılık olarak B'nin gerekliliği ya da gereksizliği sonucu ortaya çıkar, o zaman zıtlar bir şeye aynı anda uygulanmış olur. Ayrıca, B'nin gerektirdiği açıdan, onun gerektirilmemesi de zorunlu olur ki, bu da zaruri olarak imkânsızdır.

Bu önermenin doğruluğu kabul edildiğinde aklın varlığına dair delil şudur: Daha önce geçtiği gibi yüce Allah, her yönden birdir, bu nedenle yalnızca ondan basit bir şeyin çıkması gerekir. Her cisim, daha sonra açıklanacağı gibi, heyûlâ ve sûretten oluşmaktadır. Yüce Allah'tan ilk sâdır olan şey cisim olamaz. Çünkü cisimin başlangıcı, iki şeyin birleşiminden oluşmak zorundadır veya içinde iki farklı yön bulunmalıdır. Bu yönlerden birinin diğerinin nedeni ya da aracısı olması mümkün değildir. Çünkü ilerde işaret edeceğimiz üzere her ikisi de birlikte onları yaratacak birine ihtiyaç duyar. Zira birleşik bir cisimin yaratılması önceden yaratılmış parçalarıyla olur. Ayrıca ilk sâdır olan şeyin bir bedene ihtiyaç duyan bir nefis olması mümkün değildir. Bu durumda, o basit bir cevher olur ne cisimdir ne parça ne de nefis, önceden geçen açıklamalar üzere o akıl olarak isimlendirilen şeydir.

Başka bir delil: akılların çokluğuna delalet eden feleklerin hareketindeki amaç, övgü ve metih gibi zanna dayalı bir şey olmamasıdır. Çünkü hareketin devamlılığı sürekli bir isteğe dayanır. Zanna dayalı olan şey böyle olamaz. Ayrıca hareketin amacı altındaki oluş ve bozuluş âlem için de olamaz. Çünkü bu âlem, ona kıyasla oldukça aşağılıktır. Astronomi ilminde de ispatlanmıştır ki âlemin bütünü, feleklere kıyasla bir değere sahip değildir. Feleklerin hareketinin amacı seilmeyen bir şey de olamaz. Çünkü her iradeli hareket, irade sahibinin talep ettiği bir şey içindir. Talep edilen şey talep edildiği bakımdan mutlaka sevilendir. Hareketin devamlılığı aşırı bir talebe işaret eder. Bu talep da aşırı bir sevgiye yani aşka delalet eder. Bu durumda feleklerin hareketinin amacı sevilen bir şey olmalıdır. Bu şey ya bir zât ya da bir sıfattır. Bu iki durumdan biri esas alındığında ya ulaşılır ya da ulaşılamazdır.

Birinci ihtimal bâtıldır. Çünkü zâtta ulaşma anidir, bu durum durgunluğa yol açar. Sıfatın ulaşması arazların hareket etmesine bağlıdır, bu imkânsızdır. Böylece ikinci ihtimal zorunlu hale gelir. Bu durumda da ya benzerine ulaşılamaz ya da ulaşılır. Birinci olan bâtıldır. Çünkü bu, sürekli olan iradeli hareketle imkânsız bir şeyi talep etmeyi gerektirir. Bu hareket, tümel bir irade ile ortaya çıkmıştır ve bu hareketle maddi unsurlardan tamamen soyutlanmış bir aklın

cevherini tasavvur etmek mümkündür. Bu durum düşündüğün gibidir. İkinci durum ise ya ani ya da değildir. Eğer ani ise durgunluğu gerektirir. Eğer ani değilse benzer olan şey ya vacibü'l-vücud olan Allah'tır ya da başka bir şeydir. Birinci olan bâtıldır. Çünkü bu durum, hareketlerin yön, hız ve yavaşlık açısından aynı olmasını gerektirir, bu da gerçekte var olanla uyumlu değildir.

İkinci olan ise ya cevherlerdir ya da arazlardır. Onlar daha önce ifade edildiği gibi feleklerin altında yer alamazlar. Bu durumda, cevherler ya felekî bir cisim ya felekî bir nefis ya soyutlanmış bir akıl ya da bunlardan birine bağlı bir arazdır. İlk iki seçenek bâtıldır. Çünkü bunlar, hareketlerin aynı olmasını gerektirir. Bu da onların bir araz olmasını gerektirir. Üçüncü seçenek ya bir ya çoktur. Birinci olan bâtıldır. Böylelikle ikinci seçenek (akılların çokluğu) zorunlu hale gelir. Bunula ona benzer olan çokça akıl ya da onlarda bulunan arazlardır. Aynı şekilde o da arazlar hususunda onlara benzer.

Böylece tamamen maddeden soyutlanmış akıl olarak isimlendirilmiş cevherlerin varlığı sabit olur. Bunlar Peygamber efendimizin sallallâhu aleyhi ve sellem kerûbiyyûn melekler olarak işaret ettiği varlıklardır.

Üçüncü Fası: Felekî Nefisler

Feleklerin, astronomi biliminde zikredilen deliller eşliğinde gezegenlerin doğuş ve batışını gözlemlemeye eşlik eden sezgiyle döngüsel hareketleri vardır. Bu hareketlerin ya doğal ya zorunlu ya da iradi olması gerekir; çünkü hareket türleri yalnızca bu üç şekilde sınırlıdır.

Feleklerin hareketinin doğal olması mümkün değildir. Çünkü hareket edenin ulaştığı her nokta, onu aşar ve terk eder; o noktaya doğru eğilim göstermişken, o noktadan uzaklaşır. Daha sonra, uzaklaştığı noktaya bir kez daha eğilim gösterir. Bu durumda, doğal olarak istenen şey aynı zamanda doğal olarak terk edilmiş olur. Bunun tersi de bu şekildedir. Bu da imkânsızdır.

Feleklerin hareketinin zorunlu olması da mümkün değildir. Çünkü zorunlu hareket, doğaya aykırı bir harekettir ve doğaya aykırı olan bir hareket, eğer hareket doğal değilse, zorunlu da olamaz. Zorunlu hareket, ya doğasına aykırı bir zorunlu harekettir ki bu, daha önce belirtildiği gibi geçersizdir. Ya da hareketin, iradeye dayalı bir zorunlu hareketi diyebiliriz, bu durum iradeye dayalı bir zorunlu hareket ise amacımız için bir sorun teşkil etmez. Çünkü buradaki amaç feleklerin hareketinin bir iradeye dayandığını kanıtlamaktır. Çünkü buradaki amaç feleklerin nefis sahibi olduğunu kanıtlamaktır. Bu ölçü ile sonuçlanır.

Böylelikle feleklerin hareketinin iradeye dayalı bir hareket olması gerektiği sonucuna varılır. İradî bir hareketin ise bir başlangıcı vardır. Bu başlangıç, tümel bir iradeye sahip bir varlıktır.

Bu varlığı nefsi natıka-i felekiyye olarak adlandırabiliriz. Çünkü feleklerin amacı, hareketin kendisi değildir. Çünkü hareket, ikinci yetkinliklere ulaşmak için kullanılan ilk yetkinliklerden biridir. Dolayısıyla hareket, bizatihi istenen bir şey değildir. Öyleyse, feleklerin amacı başka bir şey olmalıdır. O şeyin de mümkün ve yoklukta olması gerekir. Çünkü hâsılı tahsil etmek (var olanı talep etmek) ve imkânsız olanı talep etmek mümkün değildir. Lakin feleğin bütün yetkinlikleri cismine itibarla bilfiil mevcuttur. Ancak birbirini takip eden konumlar bundan hariçtir.

Feleklerin amacı belirli bir müşahhas olan tek bir konum değildir. Aksi takdirde, felek bu hareketi gerçekleştirdikten sonra durması gerekirdi. Bilakis feleğin amacı belirli tümel bir konumdur. Onun (bu tümelliğin) belirli olması, tümel olması ile çelişmez. Çünkü altında içermiş olduğu belirli tikellerden dolayı tümel mutlak olarak belirlidir. O halde, talep edilen şey, bir tümel kasıt gerektiren tümel bir durumdur. Bu irade, aklî irade olarak adlandırılır. Onun başlangıcı tümel bir irade sahibi olan nefs-i natıkadır. Çünkü bedensel güçler düşünemez, akıl ise hareketi doğrudan gerçekleştiremez.

Her feleğin onunla birlikte bir etkinlik ilişkisi olan soyut bir nefsi vardır. Bu nefisler, Peygamber'in sallallâhu aleyhi ve sellem işaret ettiği göklerle ilgilenen meleklerdir. Buna, Allah'ın "Emri, uygun yol ve yöntemle yerine getirenlere!" İfadesiyle de işaret edilmiştir.

Dördüncü Fasıl: Gök Cisimleri

Göksel cisimler, felekler ve gezegenler olarak ikiye ayrılır. Gezegenler ya sabit ya da seyyar olabilir. Sabitlerin gözlemlenmiş olanları toplam 1022 yıldızdır. Bunlar 48 takım yıldızında yer alır. Bu yıldızlardan 346'sı, 12 takım yıldızında bulunur, bunlar meşhur burçlardır. Kuzey yarımkürede 21 takım yıldızda toplam 360 yıldız, güney yarımkürede ise 316 yıldız mevcuttur.

Ayın menzilleri (konakları) ise burçlar kuşağına yakın konumda bulunan gezegenlerdir. Bu menziller, ayın döngüsünde bulunan gün sayısına eşit olacak şekilde 28 bölgeye ayrılmış ve bu bölgeleri işaretlemek için belirlenmiştir.

Gözlemlenmeyen gezegenlerin sayıca çok olmasından dolayı bunlar için herhangi bir sayı belirlenmemiştir. Ancak onların, yerden ateşin olduğu yere yükselen ve sanki yıldızlar gibi görünen kuru buharların olduğuna dair söylenenlere güvenilemez. Onların yerleri de yeryüzüne yakın bir konumda olmasından dolayı yok olur. Ancak bu sadece bir ihtimaldir ve hiçbir dayanağı yoktur.

Samanyolu, küçük ve konum olarak birbirine yakın gezegenlerden oluşmuştur. Bu gezegenler küçük olmasından ve birbirlerine karışmasından dolayı küçük bulutlar gibi görünürler. Sabit

gezegenlere, aralarındaki mesafelerin sabit kalması nedeniyle sevabit adı verilmiştir. Seyyar gezegenler ise adları bilinen yedi gezgendir. Gezegenlerin varlığını ispat etmek için gözle görmek dışında başka bir yöntem yoktur. Ayrıca, onların sabit ya da hareketli olduğunu kanıtlamak, yalnız gözlemlerle mümkündür.

Feleklerin varlıklarını ispat etmenin yolu ise gözlemlenen gezegenlerin hareketleriyle delillendirilir. Felekler, üst üste dizilmiş kürelerdir. Onların küre şeklinde olduklarının kanıtı, bizim bunları doğudan doğup belirli bir noktaya ulaşıp batıya doğru alçalması, ardından bir süre görünmez olduktan sonra yeniden ilk konumuna dönmelerini görmemizdir. Bu durum yalnızca yuvarlak bir cismin dairesel hareketiyle mümkün olabilir. Feleklerin sayısı konusunda çeşitli görüşler bulunur. İnsanların çoğunlukla üzerinde uzlaştığı görüşe göre toplamda dokuz felek vardır. Meşhur sıraya göre yedi gezegen için yedi felek, sabitler için bir felek ve tümü çevreleyen, onları günlük hareket ettiren küre olmayan bir başka felek bulunur. Yedi feleğe gelince ulvi olan üç felek ve Venüs her biri üç alt feleğe ayrılır. Güneş iki alt feleğe, Merkür ve ay ise her biri dört alt feleğe ayrılır. Büyük iki felek ile birlikte toplam yirmi dört felek vardır. Felekleri tüm yönleriyle ele almak, ayrı bir kitap gerektirmektedir.

Beşinci Fasıl: Yerdeki Cisimler

Mutlaka unsurî cisim için iki fiilî keyfiyetin bulunması zorunludur. Çünkü bu cisim ya merkeze doğru ya da ondan uzaklaşarak hareket eder. İnfialiyle ise gözlemlenmektedir. Kavlı-i şârih, bu keyfiyetlerin hissedilmesini yeterince izah edemez; çünkü bunlar mâhiyetlerini göstermeyen izafî unsurlar içerir. Niteliklerin birleşmesiyle dört unsur ortaya çıkar: sıcak ve kuru olan ateş, sıcak ve nemli olan hava, soğuk ve nemli olan su ve soğuk ve kuru olan toprak.

Ateşin sıcaklığı, havanın nemi, suyun soğukluğu ve nemi, toprağın kuruluğu ise açıktır. Su, havanın hayyizine yükselme hususunda ona benzemeye çalışması ve ısınıp, inceldiğinde havaya dönüşmesi, havanın sıcaklığına delalet eder. Bu sıcaklık, yani havanın sıcaklığı, suya kıyasla daha sıcaktır. Ancak ateşe kıyasla sıcak değildir. Ateşin kuruluşuna gelince, ıslak cisimlerin nemlerini yok etmesi onun kuruluşuna delalet eder. Toprak, kendi haline bırakıldığında ve dışarıdan ısıtılmadığında soğuması, onun soğukluğuna delalet eder. Bu niteliklerin meşhur tanımları ve unsurî cisimlere nispetleri hakkındaki tartışmalar, bu özeti kapsamını aşacak derecede geniştir.

Bil ki, unsurlu cisim ya hafif ya da ağırdır. Her iki durumda da ya mutlak ya da mutlak değildir. Mutlak hafif olan o, tabiatında merkezden doğrusal hareketli cismin ulaşabileceği en uzak noktaya hareket eden cisimdir. Bu unsur da ateştir. Mutlak ağır olan ise bunun karşıtı olan

topraktır. Mutlak olmayan hafif unsura gelince, bu unsur etrafa doğru hareket etmesine rağmen, ona ulaşamaz. Denilmiştir ki: bu unsur ateşe kıyasla etrafa doğru ateşten daha önce ulaştığı söylenmiştir. Bu unsur da havadır. Mutlak olmayıp ağır olanın karşıtı topraktır.

O halde ateş havayı, hava da suyu kuşatır. Dolayısıyla Suyun da toprağı kuşatması gerekirdi. Ancak Allah'ın takdiri, nefes alan hayvanların varlığı için yerin bir kısmının, nemli şeyleri buharlaştırdığı ışımlar vasıtasıyla ortaya çıkmasını gerektirdi.

Unsurların şekilleri küredir. Eğer toprak küre olmasaydı, düz olurdu. Düz olsaydı güneş bütün konumlara aynı anda doğar ve batardı. Ya da toprak küre olmasaydı, içbükey olurdu, o halde, güneşin doğumu doğudaki insanlardan önce batıdaki insanlara olurdu. Ancak güneşin ortaya çıkıp ve kaybolması açısından durum böyle değildir. Diğer üç unsurun basit olmaları ve parçalarının merkeze yönelme ve çevreden uzaklaşma eğiliminde ortak olmalarından dolayı bunların küre olmalarına işaret eder.

Soğukluk, donmayı gerektirir. Suyun akıcılığı, güneşin zenit noktasına yaklaştığında suyu ısıtmasıyla oluşur. Güneş uzaklaştığında ise su, doğal hâline geri döner. Toprağın kuruluğu, suyun akışını sağlayacak bir sebep oluştuğunda, suyun akmasını engeller.

Toprak ve suyun renkleri vardır. Aksi takdirde gözle görülemezlerdi. Hava ve ateş ise gözlerimizle gök cisimleri arasında engel oluşturmadıkları için görülemezler. Suyun tadı kesin olarak algılanamaz, çünkü içme sırasında hissedilen şey, tat almaktan ziyade dokunma duyusuyla ilgili olabilir. Deniz suyunun tuzluluğu ise acı toprak parçacıklarının karışmasından kaynaklanır. Çünkü deniz suyu damıtılarak tatlı hale getirebilir. Bu durumun gaye illeti ise denizin derinliklerinde hastalık meydana gelmemesidir.

Dört unsur için, dokuz katman bulunur. Üçü toprağı aittir. Merkeze yakın olan katman, saf toprak, suyla karışmış olan katman, çamurlu toprak ve üstteki katman. Üstteki katmanın bir kısmı açığa çıkmış, bir kısmı ise suyla kaplanmıştır. Bu dokuz katmandan bir katman Suyu aittir. Dört katman toprağı çevreleyen havaya aittir. Bu dört katman güneş ışınlarının yansımasıyla oluşan toprağın sıcaklığı nedeniyle ısınmıştır. Bu katmanlar, içindeki su parçaları aracılığıyla soğutucu buharların fazlalığı nedeniyle oldukça soğuktur. Bu katmanlar dumanlıdır. Çünkü duman, buhardan daha hafif olduğu için ondan daha fazla yükselir. Bu dokuz katmandan bir katman da ateşe aittir.

Bu dört unsur birbirine dönüşür. Ateşin havaya dönüşmesi, alevlerden ve kıvılcımlardan gözlemlenir. Çünkü alev ve kıvılcımlar havaya dönüşür, böyle olmasaydı hareket ettiğinde

yanındaki her şeyi yakarlardı. Ateşin havaya dönüşmesinin tersi, yani havanın ateşe dönüşmesi demircilerin demir ocaklarına üflediklerinde gözlemlenebilir.

Havanın suya dönüşmesi, donmuş olan ya da üzerine dökülen soğuk su dolu kapların yüzeyinde biriken damlalarda gözlemlenebilir. Bunu tersi ise ısıнын suya etki ettiğinde yükselip havaya dönüşen buharda gözlemlenebilir.

Suyun toprağa dönüşmesi, damlayıp sonra taşlaşan sularda gözlemlenebilir. Bunu tersi ise Kimyagerlerin keskin suyla sert maddeleri çözdüklerinde gözlemlenebilir. Bir unsur, ancak nitelik bakımından ortağı olan başka bir unsura dönüşebilir. Eğer bir unsur iki nitelik itibariyle zıttı olana dönüşebilseydi, bu ancak ilk niteliğin dönüşümü aracılığıyla olurdu.

Altıncı Fası: Heyûlâ ve Sûret

Birinci Bahis: Cevher-i Ferdin nefyi

Bazı insanlar, cismin ne ayırma ve kesme yoluyla ne de hayal ve akıl varsayım yoluyla bölünemeyen parçalardan oluştuğunu iddia etmişlerdir. Bazılar ise cismin heyûlâ ve sûretten oluştuğunu iddia etmiştir. İkinci görüşün ispatı, birinci görüşün inkâr edilmesine bağlıdır. Deriz ki: Eğer cevher-i ferdi gerçek olsaydı, cihetlerde mevcut olurdu. Cevher-i ferdin bazı yönlere denk gelen (hizalanan) parçaları, başka yönlere denk gelen (hizalanan) parçalarından farklı olur. Bu şekilde olduğu zaman cevher-i ferd akıl ile bölünür. Bu bir çelişkidir.

Başka bir delil de şudur: Eğer bir cisim parçalardan oluşmuş olsaydı, iki parça arasındaki ara parça, bu iki parçanın birbirine temasını engellerdi veyahut engellemezdi. Bu ara parça iki parçanın birbirine temas etmesini engelleseydi, iki parçanın her biri, diğerinin karşılaştığı şeyden farklı bir şeyle karşılaşırđı. Böylelikle cisim bölünmüş olurdu. Bu bir çelişkidir. Bu ara parça iki parçanın birbirleriyle temas etmesini engellemeseydi, iki parçanın her biri diğerine temas ederdi. Bu durumda bu ara parçanın varlığı ile yokluğu arasında bir fark olmazdı. Aynı şekilde eğer dördüncü ve beşinci veya daha fazla parçaya katılırsa durum bu şekilde olurdu. Cismin bu parçalardan oluşması mümkün değildir. Cismin heyûlâ ve sûretten oluştuğunu iddia edenler, bunu (cismin bölünemeyen parçalardan oluştuğunu) çokça delille iptal etmişlerdir. Bu bir çelişkidir. Biz bu konuyu uzatmamak için zikretmedik.

Bil ki, onların cevher-i ferdi ispat etme konusunda tahayyül etmiş oldukları en güçlü delil şudur: bizler hareketin varlığında şüphe etmediğimiz gibi, hareketin zata bitişik olmamasını da bilmemizdir. Hareket, iki ma'dûm (yok olan) parçaya bölünür. Bunlar geçmiş ve gelecek cüzleridir. Hareket, mevcut (var olan) bir parçaya da bölünür. Bu cüzde haldir. Eğer hal mevcut olmasaydı, hareket mevcut olamazdı. Eğer hal bölünebilseydi, hareketin tümü mevcut olmazdı.

Çünkü hareket bitişik değildir. O halde hal bölünemez. Hal yok olduğu zaman, mutlaka başka bir parça meydana gelirdi. Bu parçanın durumu, daha önce ifade ettiğimiz gibi olurdu. Böylece hareket, parçalanmayan parçalardan terkip halına gelirdi. Bu delil, mesafenin bölünemez parçalardan oluşmasını gerektirir ki çünkü mesafe ve hareket birbiri ile uyum halindedir.

İkinci Bahis: Heyûlâ ve Cisimsel Sûretinin İspatı

Cisim, cevheri ferдин inkarına dayanarak, kendi içinde birleşik ve tektir. Tıpkı duyu nezdinde olduğu gibi. Bu bitişik (muttasıl) olan şey, bitişme (ittisâl) hususunda ya bitişğin mâhiyetinin aynısı ya bitişğin içeresinden ya da bitişğin dışından olurdu. İlk ihtimal (bitişğin mâhiyetinin kendisinin olması) bâtıldır. Çünkü bu durumda bitişik, bitişmeyi kabul etmez. Çünkü bir şey kendisini kabul etmez. Aynı şekilde bitişik ayrışmayı da kabul etmez. Zira bir şey kendi zıddını ve yokluğunu kabul etmez. Bitişik olan cismin bitişmeyi ve ayrışmayı kabul etmesinde şüphe yoktur. Aynı şekilde eğer böyle (yani bitişğin mâhiyetinin bitişmesi kendisi ile) olsaydı, cisme ilâve bir bitişmeyle değil bizzat bitişen bir şeyle olurdu. Zâta bağlı olan bir şey ortadan kalkmaz. Bitişme böyle değildir. Aynı şekilde muttasıl lafızdan mefhum mutabakattan anlaşılan şu dur ki bitişme olma bakımından bitişme kendisi değildir. Bu bitişme ile beraber olan bir şeydir. Aynı şekilde üçüncü ihtimal (bitişme mâhiyetin dışından) de bâtıldır. Çünkü biz, bitişiklik uzantılarını idrak edemediğimiz cismi idrak edemeyiz. Mâhiyetin dışında olan şey böyle değildir. Bu durumda ikinci ihtimal (bitişme mâhiyetin içinden) taayyün etmiş oldu. Parçası olan her cismin mutlaka başka bir parçası vardır. Bitişik olan cismin iki parçası vardır. Bunlardan bir tanesi bitişmedir, o da sûrettir. Diğer ise bitişme ve ayrışma özelliklerini kabul eden heyûladır.

Üçüncü Bahis: Heyûlânın Sûretten Soyutlanmaması ve Sûretin de Heyûlâdan Soyutlanmaması

Heyûlânın sûretten ayrılmaması konusu şöyledir: Eğer heyûlâ sûretten soyutlanmış olsaydı, heyûlâya duyusal olarak işaret etmek mümkün olurdu veya olmazdı. İlk ihtimal (heyûlâya duyusal olarak işaret etmek) bâtıldır. Çünkü heyûlâya bu işaret ya bütün cihetlerden olurdu. Böyle olduğu zaman heyûlâ üç boyutlu olurdu. Böylelikle heyûlâ sûrete bitişik bir cisim olurdu. Bu bir çelişkidir. Ya da şöyle diyebiliriz: Eğer heyûlânın bu boyutları olsaydı, bu durumda heyûlâ kendi başına hacme sahip bir cisim olurdu. Bilinen şudur ki heyûlâ hacmi taşıyandır. Bu bir çelişkidir.

Ya da bu işaret heyûlânın bazı kısımlarının cihet olduğunu gösterirdi. O zaman ya hiçbir sûrette bölünemezdi bu şekilde olduğunda da nokta olurdu. Ya da bir yönden bölündüğü takdirde bir çizgi olurdu. İki yönden bölündüğü takdirde bir yüzey olurdu. Ancak bunların hepsi bâtıldır.

Çünkü heyûlâ, yine heyûlâ ve sûretten oluşan cisimde bir hal olarak bulunurdu. Bu nedenle de heyûlâ sûretin birlikteliğinde olurdu. Bu bir çelişkidir.

İkinci ihtimal (heyûlâyâ duyusal olarak işaret etmenin mümkün olmaması) de geçersizdir. Çünkü heyûlâ cisimsel sûrete büründüğünde cisimleşir. Bu durumda heyûlâ cisimleştiği için kendisine işaret edilebilir. Böylelikle heyûlâ ya her yerde ya hiçbir yerde ya da sadece bazı yerlerde işaret edilebilirdi. İlk iki seçenek zaruri olarak yanlıştır. Üçüncü seçenek ise tercih edici olmaksızın bir tercih olmuş olur. Çünkü heyûlâ tüm yerlere eşit oranla ilişkilidir.

İkincisi (sûretin heyûlâdan ayrılmaması konusu) ise eğer sûret heyûlâdan soyutlanmış olsaydı, bu durumda ona ya işaret edilirdi ya da edilemezdi. İlk ihtimal (sûrete işaret edilir) bâtıldır. Çünkü bu işaret sûretin her yönünden ya da bir kısmından olurdu. Eğer işaret sûretin her yönünden olsaydı, o zaman bir mekâna ihtiyaç duyan bir cisim veya araz olurdu. Bu mekân ise heyûlâdır. Bu bir çelişkidir.

Eğer işaret sûretin bazı yönlerinden olsaydı, daha önce ifade edildiği gibi nokta, çizgi veya yüzey olurdu. Bunların hepsinin cisimde bir hal olduğunu öğrendin. Böylece varlığı kabul edilmeyen şeyin varlığı sabit olması gerekir. Bu da heyûlâdır. Bu bir çelişkidir.

İkinci ihtimal (sûrete işaret edilmemesi) de bâtıldır. Çünkü o halde sûret uzantı olmazdı. Ancak sûret uzantıdır. Zorunlu olarak bilinir ki her uzantının iki ciheti gerektiren iki tarafının olması gerekir. Bu durumda sûrete işaret edilebilir. İşaret edilmeyen her şey uzantı değildir.

Bil ki, heyûlâ ve sûretin her biri diğerinin illeti olamaz; çünkü bu durumda imkânsız bir döngü ortaya çıkar. Ayrıca onlardan birinin diğerinin illeti olup tersi olmaksızın mümkün olması doğru değildir. Çünkü akıl, illeti ma'lûlden bağımsız tek başına ve ma'lûle katkısı olmaksızın algılar. Ancak heyûlâ ve sûret için böyle bir durum söz konusu değildir.

Dördüncü Bahis: Türsel Sûretin İspatı

Unsurî ve felekî cisimlerden her biri, cisimlerin genel kavramı altında bir türdür. Bir şey ancak farklılaşma nedeninin ona eklenmesiyle farklılaşır. Bu farklılaşma nedeni, türsel sûrettir. Bu iddia, cismin ayrılma, birleşme ve şekil almayı nemli unsurlu cisimler gibi kolaylıkla veya kuru unsurlu cisimler gibi zorlukla kabul etmesiyle, ya da bunları felekî cisimler gibi hiç kabul etmemesiyle doğrulanır. Bunlar, kendilerinden zorunlu olmayan, birbirinden farklı durumlardır. Dolayısıyla, bunlara nedenler gereklidir. Bu durumların nedeni cisimsel sûret değildir. Çünkü cisimsel sûret bütün cisimlerde aynıdır. Bu durumların nedeni cisimlerde farklıdır. Bu neden Heyûlâ da değildir. Çünkü fail, yaptığı şeyi kabul edici olamaz. Onların nedenleri, heyûlâ ve sûret dışında farklı şeylerdir. Onların nedenleri heyûlâ ve sûretin

birlikteliğinde olmalıdır. Çünkü ayrığın tüm cisimlere oranı eşittir. Ayrıca, bu nedenlerin heyûlâya bağlı (müteallik) olması gerekir. Çünkü heyûlâ, ayrılma ve birleşme gibi etkileşimsel durumları kabul etmeyi gerektirir. Bu nedenler, araz değil, sûret olmalıdır. Çünkü bir cismin, bu durumların herhangi birine sahip olmaksızın var olması mümkün değildir. Dolayısıyla, bu nedenler cisimleri oluşturan şeylerdir ve bir cevheri oluşturan şey de cevherdir.

Yedinci Fasl: Birleşim (Terkip) Olmadan Dönüşüm ile Unsurlardan Oluşanlar

Güneş, nemli topraklara doğduğunda bu toprağın su parçalarını çözer ve bu su parçaları hava parçalarıyla karıştıktan sonra havaya yükselir ve bunlar buhar olarak adlandırılır. Eğer güneşin nemli topraklara etkisi artarsa, bu topraklar çözülür ve onun her şeyi havaya dönüştür. Eğer güneşin etkisi artmazsa, buhar havadan ikinci tabaka olan zemheriye ulaşırsa ve orda soğuk yeterince güçlü değilse yoğunlaşır, toplanır ve damlar. Toplananlar bulutlardır ve damlayanlar yağmurdur. Eğer ikinci tabakadaki soğuk güçlü ise ve oradaki parçalar toplanmadan önce onlara etkisi olursa kar yağar. Ancak toplandıktan sonra onlara etkisi olursa, donar ve dolu yağar. Hareketin şiddeti sebebiyle köşeleri kaybolur ve yuvarlak hâle gelir. Eğer buhar ikinci tabakaya ulaşmazsa ve soğumazsa sis iner. Eğer soğur ve donmazsa çiğ olur. Eğer soğur ve donarsa, kırağı olur.

Eğer havada gözlemci ile ay arasında ayı kapatmayacak şekilde ince bir bulut olursa, onun parlak ıslak cüzlerini sıkıştırır ve onu daire şekline getirip bu şekilde hâle meydana gelir.

Eğer güneşin aksi yönünde yuvarlak şekilli şeffaf cüzler varsa ve bunların arkasında bir dağ gibi yoğun bir cisim veya koyu bir bulut olursa, güneşte ufuğa yakınsa, bu şekilde güneşi arkamıza alarak o parçalara baktığımızda, gökkuşağı olarak adlandıran bir gök görürüz. Bunun sebebi, görme ışınının ondan güneşe yansması ve ışının ondan yansıyacak şekilde konumlandırılmasıdır. Gökkuşağının renklerinin farklı olması parçaların renginin bulutun rengi ve güneş ışığı ile birleşimindeki farklılığa bağlıdır.

Yer altında hapsolmuş buharlar, oradaki soğukluktan dolayı suya dönüştüğünde ve yer ondan yarılarak buharlar serbest kalırsa ve onun da kaynakları varsa, bu şekilde akan pınarlar ortaya çıkar. Eğer onun kaynakları yoksa durgun olur. Eğer hapsolmuş buharların yer yarılmasından dolayı gücü azalırsa ve bu şekilde onun yüzeyinden toprak alınırsa ve aynı şekilde eğer kaynakları da bulunursa bunlar kanallardır. Kaynakları yoksa bunlar kuyulardır.

Eğer Güneş kuru topraklara doğarsa, güneş kuru topraktan parçalarına karışan ateşli parçalar çözer, bunlar duman olarak adlandırılır. Bu duman, buharla karışıp onun birlikte soğuk tabakaya yükselirse, buhar bulut olur ve duman onda hapsolür. Eğer duman doğal durumunda

kalırsa yükselmek ister ancak soğukla ağırlaşır inmek ister. Eğer dumanın içindeki maddeler artar ve dumanın bu ağırlıktan kurtulması zorlaşır, bulutu şiddetli bir şekilde yırtar, dumanın hareketlerinin şiddeti ve sürtünmesinden büyük bir ses çıkar. Bu da gök gürültüsüdür. Dumanın şiddetli sürtünmesinden dolayı ateşleme çıkar, eğer bu ateşleme hafifse yıldırım olur, yoğunsa şimşek olur.

Eğer duman ateş topuna ulaşır ve yeryüzü ile bağlantısı kesilirse, bu duman hafif ve yanan ise fırlatılmış bir yıldız gibi görünür. Bunlar meteorlardır. Bu duman yandığı zaman ve yanma onda sabit kalıcı olursa, bir kuyruk veya boynuzlu bir hayvanmış gibi görünür. Duman ateş topuna ulaşır, yeryüzü ile bağlantısı kesildiği zaman, bu duman yoğunsa ve kararmışsa, ondan siyah işaretler meydana gelir. Eğer kızarmışsa, kırmızı işaretler oluşur. Eğer duman ateş topuna ulaşır ve yeryüzü ile bağlantısı kesilmeden yanarsa, bu yanma da yeryüzüne inerse, gökyüzünden düşen ateş gibi görünür. Bu da yangındır. Eğer duman kırılır ve yoğunlaşır, iniş yapmak ister ve havayı dalgalandırır, bundan dolayı rüzgâr oluşur.

Hortum ise iki farklı yönden gelen şiddetli rüzgarların bir araya gelmesinden kaynaklanır. Bu iki farklı rüzgârın birbirleriyle çarpışmalarının şiddeti nedeniyle dönmeye başlarlar. Hortum, bir bulutla karşılaşabilir ve onu havada bir ejderha gibi döndürür. Meydana gelmiş meteorların kalan maddelerinden zehirler oraya çıkabilir. Bununla beraber rüzgârın, ateşliğin baskın geldiği bir yere uğramasından dolayı da zehirler oluşabilir.

Duman yerin altında hapsediği zaman ve bu dumanın uzunluğu da çok ise yer yüzeyi de yoğun ve gözeneksiz olup dışarı çıkacak bir delik bulamazsa, deprem meydana gelir. Deprem gücünden dolayı ya yer yarılır ya da şiddetli hareket nedeniyle ateş çıkabilir. Kükürtlü doğaya sahip olan topraklardan, geceleyin ondan buharlar bu doğaya yükselir ve gece soğuğu nedeniyle nemlenen hava ile karışır bu hava gezegenlerin ışıklarından alev alır.

Sekizinci Fasl: Birleşim ve Dönüşüm ile Unsurlardan Oluşanlar

Bunlar tevellüt eden üç ana unsurdur, bunlardan kastım maden, bitki ve hayvanlardır.

Eğer dört unsur birbirleriyle karışır ve aralarında etken ve edilgen olursa her unsurun niteliği diğerinin sûretinde kırılarak, zıtlar arasında benzer ve ortak bir orta nitelik oluşur. Bu mizaçtır. Eğer dört nitelikli birleşik (mürekkep) cisimde eşit olursa bu mizaç hakiki dengeli ve mevcut değildir. Çünkü onun herhangi bir parçasına meylettirecek bir tercih edici yoktur. Böylelikle hepsi kendi mahalline meyleder. Eğer eşit olmazsa ve birleşik cisimde, unsurlardan nicelik ve nitelik bakımından ona uygun bir pay sağlanırsa bu durumda geleneksel anlamda dengeli sayılır aksi takdirde dengenin dışında kalır.

Madenlere gelince yerin altında hapsolmuş buhar ve dumanlardan oluşurlar. Mekân, Zaman ve maddelerin farklılıklarına göre nicelik ve nitelik bakımından farklı olan çeşitli karışımlar birbirine karıştığında meydana gelir. Ayrıntılarının burada bahsedilmesinin uygun olmayacağından dolayı bu kadar ile yetineceğiz. Bu madenler ya kırık olan ki bunlar yedi cisimdir: altın, gümüş, kara kurşun, bakır, demir, kalay ve çinko. Ya da yakut gibi sertlikten dolayı veya cıva gibi yumuşaklıktan dolayı kırık olmayanlardır.

Bitkilere gelince, onlar madenlerin oluşumuna neden olan unsurların karışımından daha donanımlı bir şekilde karışmaları sonucunda meydana gelir. Bu karışım, Vehhâb olan Allah'tan büyüme ve beslenmenin başlangıcı olanı bitkisel nefis olarak isimlendirilene almıştır. Maddeye yerleşmesi nedeniyle surat olarak da adlandırılabilir, böylece ikisi bir araya gelerek bitkisel bir Cevher-i nebatî oluşturur. Eksik maddeyi tamamladığı için de kemal olarak adlandırılabilir.

Bitkisel güçler üç çeşittir: Çözünenin yerine yenisini koymak için çözünmenin varlığı açısından beslenme gücüdür. Beslenme gücü besini, besleyene benzer hale getirir. Bitkideki büyüme gücü, miktarın bir anda mükemmel seviyeye ulaşamayacağı söz konusu olduğu için kademeli olmak zorundadır. Büyüme gücü, vücudun çaplarını doğal orantıya göre artıran güçtür. Yapay artışlar, doğal süreci aşan büyümeler ve şişmanlık gibi durumlar büyüme gücünden değildir. Bitkideki üreme gücü, fertlerin yok olması durumundan dolayı, türü korumak için fertlerin ardışık bir şekilde üretilmesini sağlar. Üreme gücü, sindirimin son aşamasından bir parçayı ayırıp onu bir güç yapar ve bu güç bir şahsın başlangıcı haline gelir. Ardından rahimde değişime uğradıktan sonra bu şahsa, spermin ayrıldığı türün sûretlerini, güçlerini ve niteliklerini kazandırır. Bu katkısından dolayı musavvire olarak adlandırılır. İmam, bu olağanüstü yapıları ve zarif şekilleri, meni maddesinin içinde bulunan, algılamayan bir güce atfetmeyi reddetmiş ve demiştir ki: Galen, Platon ve Hipokrat'ın aktardığı üzeri doğru olanın, bunların hikmetli bir düzenleyiciye atfedilmesidir.

Bil ki güçleri ispat edenler bu eylemleri bu güçlere bağımsız bir şekilde atfetmemişlerdir. Aksine onları araç olarak görmüşler ve gerçek fail, her şeyi bilen ve hikmet sahibi olan Yüce Allah'tır demişlerdir. Bundan dolayı bu fikrin imam tarafından reddedilmesi için sorun kalmamıştır. Çünkü şeriat ve hikmet kaideleri, O'nun (Allah'ın) bu gibi işlere bir araç olmaksızın direkt olarak müdahale etmesinin O'nun yüceliğine aykırı olduğunu göstermektedir. Bu eylemlerle görevlendirilen bazı meleklerin bu güçleri ruhani yönleriyle bağlantılı olan güç ile yapmaları ihtimal dahilindedir. Aynı şekilde bazılarının ise göksel melekler olması uzak bir ihtimal değildir.

Bil ki beslenme gücüne dört güç hizmet eder. Bunların ilki, gıdayı kendine çekmek için midede bulunan çekici güçtür. Çünkü gıdanın oradan mideye hareket etmesi iradi değildir. Çünkü gıdanın ne iradesi ne de ağırlığından ötürü doğal hareket olamaz. Zira baş aşağı duran bir kişi bile besinleri yutabilir. Dolayısıyla bu hareket zorunludur ve yukarıdan iten bir zorlayıcı güç bulunmazken, aşağıdan çeken bir çekim güç vardır. Bu kuvvet, meniyi çekmek için rahimde, karaciğerin özel besinini kendine çekmesi için diğer organlarda da bulunur.

İkincisi, tutucu güçtür. Aynı şekilde bu üç yerde bulunur. Bu güç, midede gıdanın sindirilinceye kadar tutulmasını sağlar. Bu gücün diğer bir görevi rahimde bulunan meninin ağırlığı nedeniyle aşağı inmemesi için tutulmasını sağlar. Aynı şekilde her bir organın kendisine düşen besin parçasını, o organın bir parçası haline gelinceye kadar tutulmasını sağlar.

Üçüncüsü, sindirici güçtür. Bu güç gıdayı beslenen kişinin bir parçasına gelebilecek bir hale getirir. Atıkların itilmesini kolaylaştırmak için atık katı ise onu inceltir, ince ise onu kalınlaştırır. Sindirim ya ağızda çiğneme yoluyla ya midede kimüs oluşumu ile ya da karaciğerde karışımların oluşumu ile veya damarlarda ve organlarda bu organların bir parçası haline gelmesi ile gerçekleşir.

Dördüncüsü, itici güçtür. Bu güç organların bir parçası haline gelmeye uygun olmayan atık maddeleri iter ve organları bozuk karışımlardan arındırır.

Beslenme gücünün etkisi, ancak organı harekete geçiren güce yakın bir şekilde benzer olan karışımın elde edilmesiyle gerçekleşir. Eğer bu işlemde bir problem meydana gelirse, beslenme sağlanamaz. Ardından, bu karışımın organın bir parçası haline getirilmesi gerekir. Eğer bu işlemde bir problem meydana gelirse, vücutta el-İstisqâ' el-lahmî meydana gelir. Son olarak, bu karışımın organın rengi ve yapısına benzetilmesi gerekir. Eğer bu işlemde bir problem meydana gelirse, vitiligo ve buna benzer hastalıklar oluşur. Allah bizi tüm hastalıklardan korusun.

Hayvanlara gelince unsurlar bitkilerin karışımdan daha donanımlı bir mizaçla karıştıklarında meydana gelir. Bu mükemmel mizaçtan dolayı daha üstün bir yetkinliği, yani hayvanî nefsi kabul ederler. Hayvanlar, bitkilerin sahip olduğu güçlerin yanı sıra başka güçlere de sahiptir. İlk olarak bu güçler, hareket ettirici ve kavrayıcı olarak ikiye ayrılır.

Hareket ettirici güç ikiye ayrılır. Bunlardan bir tanesi sevk edici güçtür. Sevk edici güç istemeyi harekete geçiren şehvânî güç ya da kaçmaya götüren gazabî güç diye ikiye ayrılır. Sevk edici güç, hayal, vehim ve nefis algılarına boyun eğen güçtür. Bu güç nûzi'yyah (çekip çıkarıcı) olarak isimlendirilmiştir. Diğer mübaşir güçtür. Bu güç sinirlerde ve kaslarda yayılmış olarak,

bağları ve lifleri çekerek veya gevşeterek büzülen güçtür. Bu güç nüzi'yyah gücü kendisine emrettiğinde ona hizmet eder.

Kavrayıcı güç ise ya dış ya da iç güçtür. Birincisi duyudur ve bunlar beş tanedir. Daha fazla olabilme ihtimali vardır. Ancak biz ne kendimizde ne de diğer varlıklarda bunları bilmeyiz. Bizim bilmememiz, onların olmadığı anlamına gelmez.

Birinci duyu dokunma duyusudur. Bu duyu, hayvan için en önemli güçtür. Çünkü bu güç sayesinde zararlı şeyleri algılar ve onlardan uzaklaşır. Ayrıca en eski duyudur. Çünkü zararları önlemesi, faydayı sağlamaktan önce olduğundandır. En kapsamlı güçtür, çünkü diğer duyulardan farklı olarak hiçbir hayvan dokunma duyusundan yoksun değildir. Dokunma duyusu, güçleri taşıyan ruhun bedeninin cildinin tümüne yayılmış olması itibariyle cildin tamamına yayılan bir güçtür. Kendisine temas eden i idrak eder ve kendisine temas eden dört nitelik olan ağırlık, pürüzlülük, sertlik ve onların karşıtı gibi zıt şeyler ile etki eden i de idrak eder. Dokunma duyusu kendisine bitişen acı ve onun gerektirdiklerini veya acının zıttı olan lezzet ve onun gerektirdiklerini de birbirinden ayırır eder. Bazıları dokunma kuvvetlerini beş tane olarak kabul etmiştir. Bunlar, sıcak ile soğuk, ıslak ile kuruluk, hafif ile ağır, pürüzsüz ile pürüzlü ve sert ile yumuşak arasında hükmeden kuvvetlerdir.

İkinci duyu, tat alma duyusudur. Bu duyu dokunma duyusundan sonra gelir. Çünkü fayda getirmek için yaratılmıştır. Bu duyu dilin üzerine yayılmış olan sınırlara yerleştirilmiş bir kuvvettir. Kendisine temas eden cisimlerde var olan tükürüksü bir nemlilikle karışır meydana gelen tatları idrak eder. Onlar öyle tatlar ki gelecek olan tada dönüşürler. Eğer bu nemlilik farklı bir nitelik ile niteleniyorsa tadı olduğu gibi iletmez. Bu, baskın olan karışımının tadıyla bastırılmış bir durumda olan hastanın haline benzer. Basit tatlar dokuz tanedir. Çünkü tadı taşıyan cisim ya nazik ya yoğun ya da ılımlı, ona etki eden de ya sıcak ya soğuk ya da ılımlıdır. Üçlü olan bu grubun birbirleri ile çarpılması sonucu dokuzdur. Sıcak, yoğun bir cisme etki ederse kekrelik (merâre), nazik bir cisme etki ederse acılık (harâfe), ılıman bir cisme etki ederse tuzluluk meydana gelir. Soğuk ise yoğun bir cisme etki ederse sertlik (ufûset), nazik bir cisme etki ederse ekşilik, ılıman bir cisme etki ederse kabz meydana gelir. İlıman, yoğun bir cisme etki ederse tatlılık, nazik bir cisme etki ederse yağlılık, ılıman bir cisme etki ederse tatsızlık oluşur.

Üçüncü duyu, koku alma duyusudur. Bu duyu memenin iki başına benzer şekilde beynin ön tarafında bulunan iki uzantıda yerleştirilmiş bir kuvvettir. Bu duyu kokuları etkilenmiş olan hava ve kokunun sahibinden çözülmüş buhar aracılığıyla idrak eder. Havanın etkilenmesi

zorunludur. Çünkü buharlar, kokunun ulaştığı yere ulaşamaz. Ayrıca, buharın dönüşmesi, kokunun ovma ve buharlaştırma ile arttığına işaret eder. Kokuların, tatlar gibi kendilerine has özel isimleri yoktur. Ancak bunlar, zıtlık veya benzerlik açısından adlandırılabilirler. Örneğin hoş veya kötü kokular olarak isimlendirebilirler. Ya da tatlardan türetilmiş isimlerle adlandırılabilirler. Örneğin, tatlı koku veya eklemelerle olan misk kokusu gibi.

Dördüncü duyu, işitme duyusudur. Bu duyu iç kulağın iç yüzeyinde yayılan sinirlerde düzenlenmiş olarak bulunur ve hava aracılığı ile sesleri algılar. Ses, vurma ve çarpmadan dolayı havanın dalgalanmasıdır. Bu vurma şiddetli bir dokundurmadan dolayı meydana gelir. Çarpma da şiddetli bir ayırmadan dolayı ortaya çıkar. Hava bunlardan dolayı şiddetli bir şekilde sıkışır ve bu dalgalanma iç kulaktaki durgun havaya erişir. Bu şekilde onu kendi şekline göre dalgalandırır. Davulda bulunan gerilmiş deri gibi, çukur sinirlerinde yayılmış ciltte bu durum gerçekleşir ve tınlama ortaya çıkar. Dolayısıyla işitme duyusunun kuvveti de bunu idrak eder. Bir ses dalgası başka bir ses dalgasından harf diye isimlendirilmiş belirli şekiller ile ayır edilir.

Kastımız havanın dalgalanmasını, geçici bir hareket olarak nitelemek değildir. Aksine suyun dalgalanmasına benzeyen bir durumdur. Çünkü ses, çarpmalar ve duraklamalar neticesinde kademeli olarak meydana gelen bir durumdur. Çünkü hava, iki cismin arasına sıkıştığında kendisine temas eden hava parçacıklarına çarpar. İkinci üçüncüye, üçüncü dördüncüye çarpar ve bu, kulak kanalına temas eden parçacığa kadar devam eder. Rüzgârın esmesi ya da başka bir engel olmadığı sürece, işitenler sesi her yönden duyabilir. Yankı, hava dalgalandığında ve dalgalanmış hava dağa çarpması veya pürüzsüz bir duvara çarpması ve onu geri itmesinden meydana gelen sestir. Böylelikle ses olduğu hal üzer kalır.

Beşinci duyu, görme duyusudur. Bu duyu optik sinirlerde düzenlenmiş, kornea vasıtasıyla göz merceğinde iz bırakan sûretleri idrak eden bir kuvvettir. Bu duyunun taşıyıcısı, beynin ön kısmında bulunan, iki optik sinirde yerleşmiş olan ruhtur. Bu iki sinir, birleşene kadar işleyişlerinde birbirlerine yakınlaşırlar sonra birbirlerinde uzaklaşırlar ve her biri bir göze yönelir. Gözlerde yansıma meydana geldiğinde görüntü iki sinirde bulunan ruh aracılığıyla her iki sinire iletilir. Bu şekilde iki görüntü bir görüntüye dönüşür. Ardından, görme gücünü taşıyan ruh bunu (görüntüyü) algılar.

Bazıları özellikle matematikçiler görmenin açısı görme merkezinin tam ortasında olan ve tabanı ise görülen nesnenin yüzeyinde bulunan koni şeklinde bir ışının gözden çıkmasıyla gerçekleştiğini iddia etmişler. Diğer bir görüşe göre hava gözdeki ışının niteliklerine göre uyum sağlar. Bu durum görmenin nedeni olur.

Görebilme şartları yedi tanedir: görülen nesne aşırı yakın veya uzak olmamalı, çok küçük olmamalı, görenle aynı hizada veya onun hükmünde olmalı, gören ile görülenin arasında engel olmamalı ya kendiliğinden ya da dış bir kaynaktan aydınlık olmalı ve yoğun olmalıdır. Sekizinci olarak, duyunun sağlıklı olması şartı eklenmiştir. Ayrıca beş başka şart daha eklenmiştir: Görme, yanıltıcı bir şeyle karşılaştırılmamalıdır. Gören kimsenin görme isteği olmalı, ışık aşırı olmamalıdır. Görülen şey doğru bir şekilde görülebilecek bir durumda olmalıdır. Gören ile görülen arasında şeffaf bir madde olmalıdır. Bunların tamamında herhangi bir problem yoktur.

Bil ki, kendiliğinden görülen şey renk ve ışıktır. Bunlar dışında kalan şekiller, renkler, durumlar ve sayılar ise bunların aracılığıyla görülür. Rengin ise tasavvuru ve varlığı zorunludur. Renklerin gerçekliği yoktur diyenin sözüne itibar edilmez. O, beyazlığın yalnızca havanın çok küçük şeffaf cisimlerle karışması ve ışığın onlara nüfuz ettiğinde hayal edildiğini iddia etmektedir. Örneğin kar ve su köpüğünde olduğu gibi. Siyahlık ise bu durumun yokluğunda hayal edilir. Çünkü zorunlu olanlar, kendileri üzerinden değil, bizzat kendileriyle algılanırlar.

Buna karşılık şunu söyleyebiliriz ki; bazı cisimlerde beyazlığın bu şekilde meydana gelmesi, cisimde bulunan gerçek bir niteliği olmasını engellemez. Haşlanmış yumurtanın şeffaf beyazı, piştikten sonra beyazlaşır. Bu durum, ateşin yumurtanın içine hava katmasından dolayı değildir. Bilakis piştikten sonra yumurta daha ağır olur.

Bil ki, gerçek rengin siyah ve beyaz olduğu, diğer renklerin bunların birleşiminden meydana geldiği söylenmiştir. Gerçek renklerin beş tane olduğu da söylenmiştir. Bunlar siyah, beyaz, kırmızı, sarı ve yeşildir. Diğer renklerin ise bunların birleşiminden oluştuğu söylenmiştir. Şüphesiz ki bu beş renkle boyanmış cisimler çok ince bir şekilde ezilip daha sonra karıştırıldığında farklı renkler ortaya çıkar. Diğerleri de böyle olabilir hatta her bir renk de gerçek olabilir.

Işığa gelince tasavvuru ve varlığı zorunludur. Işık, rengin dışında varoluşsal bir niteliktir. Çünkü siyahlık ve beyazlık, renk açısından ortak bir özellik taşır. Ancak aydınlanmada farklılık gösterebilirler. Ortak özellik ile ayırt edici özellik birbirinden farklıdır. Işık, rengin kendisidir. Tam görünürlük ışık, tam gizlilik karanlık ve ikisi arasındaki orta durum ise gölgedir. Bu görüş doğru değildir. Bu nitelik yalnızca özsel olduğunda ışık olarak adlandırılır. Eğer özsel değilse, nur olarak adlandırılır, tıpkı ayın durumu gibi.

Parlaklık ise nesnelerin üzerinde parıldayan ve renklerini gizleyen bir şeydir. Eğer bu parlaklık, nesnenin kendisinden kaynaklanıyorsa buna ışın denir, tıpkı güneşte olduğu gibi. Aksi takdirde,

buna ışıltı denir, tıpkı aynada olduğu gibi. Karanlık ise ışık saçma potansiyeline sahip olan bir şeyde ışığın yokluğudur. Çünkü karanlıkta bulunan şey, ışıktaki bulunan bir şeyi görebilir aynı şekilde havayı ışıklı görebilir. Ancak ışıktaki bulunan bir şey, aynı şekilde karanlıkta bulunanı göremez. Eğer karanlık varoluşsal bir nitelik olsaydı, durumu değişmezdi.

İç duyular ise ortak duyu: beynin ilk boşluğunda düzenlenmiş bir güçtür. Bütün duyuların sûretleri onda toplanarak onları beynin ön kısmında bulunan duyu sinirlerinin başlangıcına dökülmüş olan ruhun aracılığı ile idrak eder.

Bil ki, beyinde üç boşluk bulunmaktadır. Beynin ön ortasına dökülmüş olan ruh ortak duyu ve hayal gücünün aracıdır. Ancak, o boşluğun ön kısmı daha çok ortak duyuyla, arka kısmı ise daha çok hayal gücüyle ilişkilidir. Algılar, sinirlerdeki ruhlar aracılığıyla, önde bulunan boşlukta yer alan ruh ile bağlantılı olan merkezlerle iletilirler.

Hayal gücü, beynin ön boşluğunun arkasında düzenlenmiş bir güçtür. Onda bütün duyuların misalleri toplanır. Bu misaller duyulardan ve ortak duyudan kaybolduktan sonra kendisinde kalır. Hayal gücü, ortak duyunun deposudur. Hayal gücünün aracının ne olduğu daha önce de ifade edilmiştir.

Mütehayyile, beynin orta boşluğunun ilk kısmına konulmuş bir güçtür. Onun görevi, Sûretleri ve manaları birbiriyle birleştirmektir. Onun aracı, o kısma dökülmüş olan ruhtur. Nefs, akli güçlerin aracılığı ile kullanıldığında mütefekkiye olarak adlandırılır. Vehim gücüyle kullanıldığında ise mütehayyile olarak adlandırılır.

Vehim, beynin orta boşluğunun arkasında düzenlenmiş bir güçtür. Duyularda mevcut olan duyulur olmayan manaları idrak eder ve tikel hükümlerle hükmeder. Tıpkı, devenin, kurttan kaçmayı idrak etmesi veya çocuğa karşı şefkatli olmasının hükmü gibidir. Onun aracı beyinin tümünde dökülmüş olan ruhtur lakin beynin orta boşluğuna daha özgüdür. O, güçlerin başıdır, hayvani eylemlerin çoğu bundan kaynaklanır.

Hafıza, beynin arka boşluğunda düzenlenmiş olan bir güçtür. Vehmin hükmettiği (cüz'i) tikel hükümleri korur. Onun aracı ise bu kısma (beynin son boşluğuna) düzenlenmiş olan ruhtur. O, manaları muhafaza eder ve vehim gücüne muhafaza hususunda yardımcı olan onun deposudur. Bu güç bazen bellek olarak adlandırılır. Çünkü hatırlama sadece onun sayesinde gerçekleşir. Güçler konusunda birçok konu vardır ki bunlar bu muhtasarda incelenemezler.

Bil ki, ruh, karışımların inceliğinden meydana gelen, ince ve sıcak bir cisimdir. Ruhun kaynağı kalptir. Kalpten çıkıp yayıldığında ona hayvanî ruh denir. Sonra dağılır ve ondan beyne yükselenler, soğuk olmasından dolayı dengeye yakınlaşan, duyuların ve hareketin gücünü kabul

etmeye hazır hale gelen ve bunların organlarına dağılan kısma nefsânî ruh denir. Aynı şekilde karaciğere giden ve orada bitkisel güçleri kabul etmeye hazır hale gelen bir mizacı kazanan kısma ise tabii ruh denir.

Dokuzuncu Fasil: Nefs-i Nâtıkanın Güçleri, Halleri ve Huyları

Birinci Bahis: Nefsin Gerçekliği

Eğer unsurların arasında tam bir karışım olursa, unsurlar daha üstün bir mükemmellik kabul ederler. Bu nefs-i natika veya nefs-i mutmaine olarak adlandırılır. Bu nefis ne cisim ne de cismânî, akdedilenleri (makûlatı) zatı ile ve duyulanları (mahsûs) apaçık (bedîhî) araçlar aracılığıyla algılayan basit bir cevherdir. Bu her birimizin 'ben' diye işaret etmiş olduğu şeydir. Akıllı olan kimse, onun varlığı hususunda şüphe etmez. Hatta sarhoş olan sarhoşluğunda ve uyuyan kişi uykusunda iken sağlıklı bir idraki varsa, kendi benliğinden habersiz değildir. Çünkü en açık idrak, akıllı olan bir kimsenin zâtını idrak etmesidir. Akıl burhanı talep eden kimsenin sıfatlarındandır.

Nefsin, cisim olmamasının delili, akıl ile idrak edilen şeylerin maddeden soyut olmasıdır. Çünkü onlar tümel kavramlardır. Tümel olan kesin olarak soyuttur. Tümel kavramların mahali cismi olsaydı, cismin etkisiyle tümel kavramlarda miktar, şekil ve konum oluşurdu. Bu durumda nefis soyutlanmış tümel olmazdı. Bu bir çelişkidir.

Nefsin cismânî olmamasının delili şudur; eğer nefis cismânî olsaydı, beden zayıfladığında nefis de zayıflardı. Halbuki nefis böyle değildir. Güçlü olanı idrak ettikten sonra zayıf olanı idrak etmezdi, fazla eylemlerden dolayı zayıflamaz aksine güçlenirdi, Sayı gibi sonsuz olan şeyleri idrak edemezdi, bunu aksine nefis bunları idrak edebilir.

Nefsin beden ve onun bir parçası olmamasının delili ise beden ve beden parçalarının sürekli çözülen şeylerin yerine değişme ve çözülme halinde olmasıdır. Şüphesiz ben diye kendisine işaret edilen şey ömür boyunca değişmez. Aynı şekilde bedenden ve bütün organlardan habersiz olabiliriz. Ancak benliğimizden (inniyye) habersiz olamayız. O halde nefis ne bedenden ne de başka bir şeyden oluşmamaktadır. Bir parçanın değişmesi bütünü değişmesini, parçadan gafil olmak ise bütününden gafil olmayı gerektirir.

Nakli deliller ise çoktur. Bu delillerden bir tanesi Allah Teâlâ'nın şu buyruğudur: "Ona tam şeklini verip ruhumdan da üflediğim vakit hemen onun için secdeye kapanın." yine "Ey, Rabbine, itaat edip huzura eren nefis! Hem hoşnut edici hem de hoşnut edilmiş olarak Rabbine dön", Allah, bir cisim veya cismanî bir varlığın kendisine dönmesinden münezzehtir. Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın ruhu cisim dünyasından münezzehtir. Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın,

“De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir” şu ayeti kerimesinde bahsedilen emir âlemi, şahitler âlemi olan cisimler âlemine karşılık gelen gayb âlemidir. Aynı şekilde Allah Teâlâ’nın “Dikkat edin, yaratma ve emir O’na aittir.” ve “O, gaybı ve şahitliği bilen.” ayetleri bedenın nefis için onunla mutluluğunu ya da mutsuzluğunu kazandığı bir araç olduğunu beyan etmiştir. Nefsin bedenle olan bağlantısı tertibe dayalı bir bağlantıdır. Dolayısıyla, bedenın ölmesi, nefsin varlığını ya da yetkinliklerini etkilemez.

İkinci Bahis: Nefsin Güçleri

Nefsin iki gücü vardır. Birincisi bedeni yetkinleştirmek ve beden aracılığıyla kendi zatını yetkinleştirmek için onu ihtiyari bir etkiyle hareket ettiren güçtür ve amelî akıl olarak adlandırılır. İnsan, ihtiyari bir işe başlarken, bu gücün etkisi ile nazarî aklın hükmettiği meşhur ya da evveli tümel öncüllerden çıkarılmış tümel bir düşünceye göre hareket etmesi ile olur. Amelî akıl, herhangi bir tikel ile sınırlı olmaksızın kullanılır. Bu her alanda ne yapılması gerektiğini belirler. Sonra o tikel veya hissedilir öncüllerden elde ettiği tikel bir görüşe geçer ve amaçlarına ulaşmak için buna göre çalışır. Nefsin bedene hâkim olması gerekir. Bedenin nefse hâkim olması ise mutsuzluğun nedenidir. Çünkü bedenle olan ilişkisi güçlendikçe, kendi dünyasından uzaklaşması artar. Nefsin kendi dünyasıyla bağlantısını engelleyen şey, bedenle olan meşguliyetidir.

İkincisi, kendisinden üstün olandan etkilenip feyzi kabul eden bir güçtür ve buna nazarî akıl denir. Bu akıl, kemalde ilerleme derecelerine göre çeşitli mertebelere sahiptir ve her birinin bir ismi vardır. Bu mertebe isimleri ise güçlerinin şiddet ve zayıflık bakımından farklı olmalarından dolaydır. İlki, aklın akdedilenleri idrak etmeye hazır hala geldiğinde, tıpkı bir çocuğun yazma yeteneğine sahip olması gibidir, bu durumda buna Heyûlânî akıl denir. İkincisi, evveliyatları idrak edebildiğinde ve ikincillerin (akledilenlerin) elde edilmesini hazır hale getirdiğinde oluşur. Bu durumda buna Akıl bi’l-meleke denir. Üçüncüsü, ikincillerin elde edilip ve istendiği zaman zihinde canlandırılması durumunda oluşur. Bu durumda buna Bi’l-fiil akıl denir. Nefsin, bu mertebelerin düşük seviyesinden yüksek seviyesine çıkaran, yüce Allah’ın kutsal ve ruhani melekler aracılığıyla olan feyzidir. Bu şekilde İnsan türünün müstefâd akılda kemali tamamlanır.

Gerçek şu ki, insanın bundan daha yüksek başka kemâlâtları da vardır. Eğer bu kemâlâtları öğrenmek istersen, onları müşahade etmek ve bu sıfatlarla ahlak sahibi olmak için dikkatle dinle ve gayret göster ve bu kemâlâtları edinmeye çalış. Bil ki İnsan Allah’a yönelip, başka ilişkilerini koparıp, engelleri terk edip, hevasına uymayı bıraktığında ve bir rehberin emriyle yola

koyulduğunda, önce hayvani sıfatlar, ardından insani sıfatlar, sonra da melekî sıfatlar ondan silinir ve ilahî sıfatlarla sıfatlanır. Aleyhisselam'ın Allah Teâlâ'dan rivayet ettiği gibi: "Kulum bana nafilâ ibadetlerle sürekli yaklaşılmaya devam ettiği sürece ben de onu severim. Beni sevdiği zaman da onun kulağı, gözü, dili, eli ve ayağı olurum". Böylece insan, Yüce Allah'ın kayyumunu görür. Bu şekilde O'nun halifesi olur, kudret ve rahmetinin tecellisini de görür. Bu davudiye makamıdır. Zira alimler peygamberlerin varisleridir. Bundan dolayı meleklerin onlara secde etmelerini kazanmışlardır, bu âdemiyyet makamıdır. O, yeryüzünde Allah'ın sûreti, gerçek cennet olan Kün (ol) âleminde ise Allah'ın anlamı haline gelir. Bu da gerçek cennettir. Sadece Allah'ının dilediği olur. Çünkü Allah ne dilerse o olur. Dilemediği de olmaz. Sonra insan, zatî tecellilere hazır hale gelir ve bu tecellilerin yüzünden kendi benliğinden fani olur. Artık ne kendini ne de başka zahiri belirlenimleri fark eder. Bu şekilde tecellilere dalar, Allah Teâlâ'dan başkasını unutup tamamen O'nunla meşgul olur ve O'nun nurlarıyla coşku duyar. Daha sonra, bu dalışını ve coşkusu dahi unuttur. Bundan sonra ne olacağını tarif etmeye gücüm yetmez.

Naklin ötesinde öyle bir ilim vardır ki, sağlam akılların bile son sınırları onu kavrayamaz.

Samimi bir niyet ve ihlasla Allah'a yönel ve O'nun emirlerini yerine getirdikten, yasaklarından kaçındıktan sonra O'na yalvar. Umulur ki Allah, seni bu karanlık ve geçici dünyanın darlığından ebedi mutluluk âleminin genişliğine doğru çeker.

Ey dostum, arzularını terk et, gönlünü bırak ona; sakinleşmiş, huzurlu bir nefsin dizginlerini ona teslim et.

Hemen dön, çağrıya kulak ver, yarını bekleme! gayretle bir kalkışa giriş

Zaman gibi kararlı ol, "umulur ki"de, ben demekten sakın o en tehlikeli hastalıktır.

Onun rızası için kalk ve çabala, canlı olarak ve fırsatı kaçırma aciz içinde kalma.

Azim kılıcıyla çaba göster, çaba gösterirsen çaba gösteren bir nefis bulursun, eğer çaba gösterirsen nefsin çaba gösterir

Ona yönel, ona alçak gönüllü yaklaş; nasihatim için vasiyet ettim, eğer vasiyetimi kabul edersen.

Eğer Allah ömür verirse, sana başlangıçlar ve sonların ne olduğunu gösteren bir kitap yazarım.

Beni takip eden, özü saf bir bilgi içmiş olur, beni seraplarla dolu boş hayallerle uğraştırma

Üçüncü Bahis: Nefsin Mutluluğu ve Mutsuzluğu

Mutluluk, iyilik ve yetkinlik (kemâl) sahibi olanlarda böyle olması bakımından meydana gelen bir durumdur. Mutsuzluk ise bunun karşıtıdır. Lezzet, algılayan (müdrîk) nezdinde ona zıt olan ve onu meşgul eden olmadan bir yetkinlik ve iyiliğe ulaşmayı o olması bakımından algılamasıdır. Elem ise algılayan nezdinde ona zıt olan ve onu meşgul eden bir afet ve kötülüğe ulaşmayı algılamasıdır. İdrak, algılananın hakikatinin ya da örneğinin algılayanda temsil edilmesidir.

Gayb âleminde nasibi olmayan kimse hazların yalnızca duyusal olduğunu, diğer duyuların hazların duyusal olanlarına kıyasla ya hayal ya da değersiz olduğunu düşünmüştür. Ancak eğer bir kimse satrançta galip gelmenin verdiği hazzı, nefsi şeride bulunan saygınlık ve mevki elde etmenin hazzı, cömert birinin fedakârlık yapmasının hazzı ya da yüksek bir gayret sahibinin onurunu korumasının hazzı gibi hayali hazların duyusal hazları aştığını ve onlar yerine tercih edildiğini düşünselerdi o hâlde bu düşünceye inanamazlardı. Çünkü etki daha lezzetlidir.

Bu durum sadece insanlara özgü değildir. Nitekim bir av köpeği, aç olduğu halde avlanıp avladığını sahibine getirir çünkü sahibinin onu ödüllendireceğini bekler. Eğer bu içsel hazlar akli olmadan böyleyse, akli hazların durumu sizce nasıl olurdu? Ayrıca yemek, içmek ya da cinsellik bulunmayan bir durumda mutluluk olmayacağını düşünme. Çünkü akıl sahibi olanların ittifakına göre meleklerin durumu hayvanların durumundan çok daha üstündür.

Bil ki her gücün yetkinliği kendisine uygun olanı idrak etmesidir. Öfke gücünün yetkinliği nefsin intikam ve galip gelme tasavvurunun keyfiyetini nitelemesidir. Şehvet gücünün yetkinliği ise dış ve iç duyulardan her duyunun kendisine özgü olan şeyle nitelemesidir. Tıpkı tat almanın tatlılıkla nitelenmesi gibi.

Akleden cevherin yetkinliğine gelince nazarî güç açısından, ilk haktan aklettikleri kendisinde hazır olduğu miktarda temsil edilmesidir. Ardından göksel ve yersel varlıkların hakikatlerini zan ve vehim karışıklıklarından arınmış bir şekilde idrak etmesidir. Böylece akleden ile akıl edilenin sûreti arasında hiçbir ayrım kalmaz. Bu durumda akleden, varlıkların ve hakkın yansıdığı bir ayna hâline gelir ve aynada görünmüş olurlar. Dolayısıyla akleden, mevcut dünyaya benzeyen bir akıl dünyası olur.

Onun ameli gücünün olması açısından ise insanın gücünü ibadetlerle sarf etmesi, alışkanlıklardan vazgeçmekle, nefesine karşı koymakla ve güzel huylar edinmekle nefsinin eğitilmesi gerekmektedir. Böylece nefs her parçasının kendi arzusunu tatmin etmemesi için akli gücünü takip eder. Çünkü insan, nefsi kendi dünyasına yöneldiğinde onunla mücadele eder.

Nefsin her istemiş olduğu Şeye karşı galip gelmek istenmez, çünkü böyle bir istek beden diyarında kargaŐa ve kaos meydana gelir.

Bu durum manevi anlamda en doğru yoldur (sırât-ı müstakîm). Bu durum saç telinden daha incedir. Çünkü aşırılıkla noksanlık arasında doğru olanı idrak etmek çok gizli ve kılıçtan daha keskindir. Zira hevaya aykırı olanda durmak, kılıç ucunun üzerinde durmak gibidir.

Şüphesiz ki bu kemal, akli cevhere kıyasen etkilidir. Çünkü onun için hayırlıdır. Bu kemali ve kendisine ulaşmasını idrak eder, böylece bundan haz duyar. İşte bu, akli hazdır ve duyusal hazdan daha güçlüdür. Çünkü akıl bir Şeyin özüne ulaşırken, duyusal sadece cisimlerin yüzeylerinde var olan niteliklerle sınırlıdır. Ayrıca akli hazlar daha fazladır. Çünkü akledilenlerin detaylarının sayısı neredeyse sınırsızdır. Çünkü Allah'ın icatları ve yaratımları sınırsızdır, nurları sonsuzdur, feyzi ise kesintisizdir. Duyuların algıladıkları ise az sayıda cinslerdir ve bunların çoğalması ancak şiddet ve zayıflık olma neden ille bağlantılıdır.

Eğer yetkinler daha çok ve idrakleri daha tam olursa, onlara bağlı hazlarda daha çok olur. Çünkü hazzın hazza nispeti, yetkinliğin yetkinliğe ve algılananın algıya nispeti gibidir. İnsanlar bu hazzı özlemezler. Çünkü hazların varlığını bilmek, buna dair bir hissiyatı zorunlu özlemeyi gerektirmez. Müşahede ehli bu hazzı elde etmeyi zevk olarak adlandırır. Bu haz bütün yönlerden yok değildir. Ancak nefis, bedenle bağlantılıdır. Allah yolunu takip edenler, bu hazzın belirli bir kısmına ulaşır ve öyle ki bu haz onlara yerleşince onları her Şeyden alıkoyar. Bu iddianın doğruluğunu ispatlayan ise vicdandır. Gözle görerek müşahede edenlerden olmak için çabala ve sadece duyulan haberlerle yetinme. Eğer kendi yetkinliğini, mutluluğunu ve hazını iyice bilersen nefse özel gerçek cennet budur.

Bil ki eksiklik, mutsuzluk ve acı, bunların karşıtıdır ve gerçek cehennem budur. Bunlar peygamberlerin haberleriyle sabit olduğu üzere cisimsel cennet ve cehennemden farklıdır. Cehennem, insanın tüm arzularının ve isteklerinin kaybolmasına yol açan bir durumdur. Buna karşılık cennet, ruhların arzu ettiği ve gözlerin hoşlandığı Şeylerle doludur. Allah Teâlâ Şöyle buyurmuştur: “Artık kendileriyle arzuladıkları arasına bir set çekilmiştir”

Bazı nefisler için bundan başka daha büyük bir azap vardır, o da Allah'ın nurunu müşahede etmekten mahrum kalmalarıdır. Allah Teâlâ Şöyle buyurmuştur: “Ve gerçek Şu ki onlar, o gün elbette rablerinden mahrum kalacaklardır”. Çünkü tüm nefisler, karŐılaŐmanın lezzetini tam olarak fark etmemiŐlerdir. Hazır olduğu halde onu kavrayıp gerçekleştirmek için çaba göstermeyen ve Őehvetlerine uyan kişi bu azap ile cezalandırılır. Peygamber Efendimiz (s.a.v.)

şöyle buyurmuştur: "Kıyamet günü, insanların en şiddetli azaba uğrayanı, ilminden fayda görmeyen (ilmiyle amel etmeyen bidat ehli) alimlerdir".

Dördüncü Bahis: Nefs-i Natika Mertebeleri

Yetkinlikleri kazanamama nedeni nefsin hazır olmamasıdır. Bu nedenler ya içgüdünün azalması gibi yok olan ya da yerleşmiş ve yerleşmemiş yetkinliklere zıt olan şeyler gibi var olan nedenlerdir. Bu üç neden iki güce izafetle altı tane olur. İçgüdünün azalmasından kaynaklanan neden, iki güç bakımından ölümden sonra zorlanmaz ve ondan dolayı azaba uğramaz. Yetkinliklere zıt olan eğer yerleşmiş neden ise nazari güç bakımından zorlanmaz ancak bu neden ile sürekli olarak azaba uğrar.

Nazarî güç bakımından yerleşmemiş neden amelî güç bakımından yerleşmiş ve yerleşmemiş nedenler avamın ve taklitçilerin ve kötü huylar edinen kimselerin inançları gibi bunların hepsi ölümden sonra yok olur. Yerleşmemiş olan nedenler açıktır. Yerleşmiş olanlar mizaç ve eylemlerden oluştuğu için yerleşme farkından dolayı, hızlı veya yavaş şekilde yok olur. Bundan dolayı niceliği ve niteliği farklı olan ve adiliklerinin birbirinden farklı olmasına nispetle azaplarının şiddetli ve kat kat olmasıyla cezalandırılırlar.

Yetkinlikten ve onun zıddından boş olan nefisler, acı çekme nedenleri olmadığı için acı çekmemektedir. Ayrıca Allah'ın rahmeti geniş olmasından dolayı o nefse göre uygun bir lezzet bulunabilir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Cennet ehlinin çoğu ahmak olanlardır".

Beşinci Bahis: Nefsin Huyları

Ahlâk, düşünmeksizin insandan eylemlerin kolaylıkla ortaya çıkmasını gerektiren bir melekedir. Meleke, nefsani niteliklerden yavaşça kaybolan bir niteliktir. Nasıl ki hâl, hızlıca kaybolan bir nitelik olduğu gibi. Huyların oluşmasının sebebi ya tabiat yani mizaçsal bir yatkınlık ya da alışkanlıklardır. Alışkanlık ise bir fiilin sık sık uzun bir süre boyunca ve birbirine yakın zamanlarda tekrar etmesidir. Herhangi bir fiil ifrat ile tefrit uçları arasında dengede olur. Eğer bu fiil yoksa güzel ahlâkı kazanmanın mevcutsa da onu korumanın nedeni olur. Eğer fiil bir tarafa meyilliyse yani olması gerekenden fazla veya az ise kötü ahlâkı kazanır veya korur. Bu durum bedenın sağlıklı ve hastalıklı olması gibidir. Fiillerdeki denge kişilere ve zamanlara göre değişir. Öyle fiiller vardır ki bir kimse için orta dereceli iken, başka bir kimse için aşırıya kaçabilir. Örneğin sıcak bir ilaç gibi bu ilaç Zeyd'e veya yaza itibarlı sıcak olabilirken, Ömer'e kışa itibarlı sıcak olmayabilir.

Doğru olan şudur ki ahlâk edinmek mümkündür. Çünkü insan, yaratılışının başlangıcında ahlâktan yoksundur. Sonradan yerine getirmiş olduğu sebeplere göre güzel ya da kötü ahlâk

kazanır. Ahlâkın kazanılması ve değiştirilmesinin mümkün olmadığı söylenmesine itibar edilmemelidir. Çünkü bu görüş, terbiye ve siyasetin kaldırılmasını ve çoğu şariat hükmünün faydasız olmasını gerektirir. Ancak bu durumun çok zor olduğu veya her zaman mümkün olmadığı da söylenebilir. Bazı insanlar kötülükte öyle bir dereceye varırlar ki tedavi edilemezler ve nasihat ile terbiye onlara fayda sağlamaz. Ancak bununla şunu kastetmiş olabilirler ki ahlâkı değiştirmek çok zor olup neredeyse imkânsız hale gelmiş olabilir. Ya da demek istemişlerdir ki bu her durumda mümkün değildir. Zira bazı kişiler, kötülükte öyle bir dereceye ulaşırlar ki ne tedavi edilebilirler ne de öğüt ve eğitim asla onlara fayda sağlamaz. Zamanımızda bu tür insanlar çoğalmıştır. Allah'tan yardım dileriz. Bu görüşü insanların her bir sınıfının kendine hususi huylarının olduğu ve bundan nadiren kurtulabilmeleri söylemi desteklemektedir. Örneğin Arapların aceleciliği, güçlü şehvetleri ve sert mizaçları, Farsların hırsı, çabuk sıkılmaları, Hintlilerin kendini beğenmişlikleri, kötü niyetleri ve kinleri gibi ve buna benzer şeyler.

Bil ki erdemli huyların temelleri ve kökenleri dört tanedir. Bunun nedeni insanda üç temel kuvvetin bulunmasıdır. Akli ayırt etme gücü, uygun olanı çekip getiren güç ve uygun olmayanı uzaklaştıran güç. Bu iki güç, şehvet ve öfke güçleridir. Eğer ilk güç (yani akıl gücü) dengede olursa hikmet ortaya çıkar. Hikmet, kurnazlık ile aptallık arasında bulunan eylemleri ortaya çıkaran bir melekedir. Eğer ikinci güç (yani uygun olanı getiren güç) dengelene bilirse ve birinci güce tabi kılınabilirse iffet ortaya çıkar. İffet, amaçlara ulaşmak için aklın rehberliğinde din ve ahlak kurallarına uygun şekilde hareket etmeyi gerektiren bir melekedir. Üçüncü güç (yani istenmeyeni uzaklaştıran güç) dengede olduğunda cesaret ortaya çıkar. Cesaret, insanın zorluklar karşısında sabit kalmayı, sarsılmamayı ve doğru bir görüş doğrultusunda onları ortadan kaldırmaya girişmeyi gerektiren bir melekedir. Doğru bir şekilde hareket ederse övgüye değer olur, sabrederse de güzel kabul edilir.

Bu erdemler elde edilip oranlı bir dengede olursa yüce bir durum ortaya çıkar ki, o da adalettir. Adalet, tarafsızlığın ortaya çıkmasını, zulmün ortadan kalkmasını ve güçlerin çekişmelerinden kurtulmayı gerektiren bir melekedir. Faydası yani adaletin dünyadaki faydası, güvenlik ve rahatlaktır. Adaletli olan kişi şehvet gücünü kontrol eder. Dünyevi nimetlerden sadece ihtiyacı kadarını alır. Böylece zulmedilenlerin değerli eşyalarını çalmama hususunda güven verir. Toplama ve koruma zahmetinden kurtulur. Bundan daha büyük bir rahatlık ne olabilir ki? Aynı şekilde öfke gücünü de kontrol eder. İnsanlara zulmederek zarar vermez ve intikam hususunda güvende verir aynı şekilde öfkenin yakıcı ateşinden kurtulur. Çünkü bu ateş, öfkelenilen kişiye zarar vermeden önce sahibini yakar.

Bir de şunu ekleyerek diyoruz ki adaletli olan kişi, üç gücün sapmasından ve ona bağlı kötü sonuçlardan korunur. Eğer ayırt etme gücü ifrat tarafına yönelirse insan, kurnaz şeytanların safına katılır. Eğer karşı tarafa yönelirse dünya ve ahiret hayatında düzeni bozulur. Eğer öfke gücü, ifrata yönlenirse büyük bir sıcaklık doğurur bu şekilde bazı maddeleri eritir ve harekete geçirir ve bazı organlarda yığılır. Bu da inme, kriz ve felç gibi tedavi edilmesi zor hastalıkları ortaya çıkarır. Ayrıca bir anda kalpten hayvani ruhun çıkmasına sebep olabilir ve bu da ani ölüme yol açar. Böylece kişi hem dünyasını hem de ahiretini kaybetmiş olur. Eğer öfke gücü tefrite yönlenirse kıskançlığı meydan getirir. Bu kimseye karşı saygı ve hırsını azaltır, güçlü ve zayıf kişiler elinde olan şeyleri almaya çalışır bu şekilde zamanını bozar ve hayatını zehirler. Eğer şehvet gücü ifrata yönlenirse insan aşağılık hayvanlarla aynı seviyeye gelir. Böylelikle kişi kendi dünyasından uzaklaşır, feyiz ondan kesilir, mutsuzluk seviyesinde kalır ve kalıcı nimetlerden ebediyen mahrum olur. Eğer şehvet gücü tefrite yönlenirse gerekli faydaları elde etmeye çaba göstermez, düzeni bozulur ve bunun sonucunda hem dünyayı hem de ahireti kaybeder. Mutluluk, kişinin dünyasının ve ahiretinin gerektirdiği şekilde olmalıdır. En büyük mutsuzluk ise bunun tam tersidir.

Ekleyerek diyoruz ki her bir gücün, kendisine özgü denge durumundan sapması ya nicelik açısından ona yaklaşan bir bozukluktan dolayıdır ya da nitelik sapmasının açısından. Bununla ifrat veya tefriti veya adili kastediyorum. Her bir gücün hastalıkları üç çeşittir: Teorik gücün ifrata yönelmesi, soyut şeyler hakkında vehim gücüyle hüküm vermeyi doğurur. Bu gücün tefrite yönelmesi tembellik yaratır ve nitelik olarak sapması kesin bilgi veremeyen bilimlere yöneltir. Örneğin kimya, simya ve sihirbazlık gibi alanlara ilgi duymayı doğurur.

Pratik gücün ifrata yönelmesi, kötülük ve hilekarlık doğurur. Bu gücün tefrite yönelmesi ise aptallığı doğurur. Nitelik olarak sapması ise akıllı kimsenin istemeyeceği, dinin onaylamayacağı ve toplumun hoş görmeyeceği kötü amaçları doğurur. Örneğin hayali zevkleri sevmeyi doğurması gibi. Öfke gücünün ifrata yönelmesi, yerinde olmayan kıskançlık ve şiddetli öfke doğurur. Bununla kişinin geleneksel sebeplerle ve çok küçük nedenlere bağlı olarak gereğinden fazla öfkelenmesini kastediyorum. Aynı şekilde bu durum aşırı intikam almayı bununla küçük bir durumu büyük bir intikamla karşılık vermesini kastediyorum. Bu gücün tefrite yönelmesi, tabiatla zayıflık, korkaklık, alçaklık ve aşağılanma doğurur. Nitelik olarak sapması ise işkence yapmayı, hayvanlara eziyet etmeyi, eşyaları ve aletleri kırmak gibi bozulmuş intikam arzularını doğurur.

Şehvet gücünün ifrata yönelmesi yemek, içmek ve cinsel ilişkiye aşırı düşkünlüğü doğurur. Tefrite yönelmesi gerekli ve faydalı şeyleri istememeyi, nesil yoluyla dünyanın düzenini

koruma hususunda çaba göstermemeyi doğurur. Nitelik olarak sapması ise çamur yeme, erkeklerle ilişkiye girme ve benzeri aşağılık zevklere düşkün olmayı doğurur. Adaletin ahiretteki faydası ise Allah'a yakınlık, meleklerle yakınlık ve onların gerçek zevklerinden tatmin olmaktır. Çünkü kişi onlara ait sıfatlarla donanmış ise onlara yakınlık elde eder. Onların sıfatlarından biri de aklın hükümlerine aykırı olmamaktır. Yani adaletli olmaktır. Çünkü onların dünyası akıl dünyasıdır ve akıl dünyasına uygun olmayan bir şey onlardan sadır olmaz.

Bil ki bu dört erdemin her birinin altında kısımlar bulunur. Hikmetin kısımlarından bir tanesi zekâdır. Zekâ kıyasın iki öncülünden sonucu en hızlı şekilde çıkarmayı ve alıştırmalar yoluyla nefiste bir meleke hâline getirme yeteneğidir. Hikmetin kısımlarından bir tanesi de hızlı anlayıştır. Hızlı anlayış gerekenlerden sonuçlara beklemeden geçmeyi nefiste bir meleke hâline getirme yeteneğidir. Bir diğeri de zihin açıklığıdır. Bu nefsin herhangi bir sarsılma olmaksızın istenileni çıkarmaya hazır olmasıdır. Bir diğeri de öğrenme kolaylığıdır. Bu talep edileni elde etmek için düşünmeyi harekete geçiren bir melekedir. Öyle bir melekedir ki akılda kendisine yönlendirilmiş olan şeye karşı hiçbir engel oluşmaz. Bir diğeri de güzelce akıl etmedir. Bu dikkate alınması gerekenleri ihmal etmemek ve ihmal edilmesi gerekenleri dikkate almamak için araştırma ve keşif sırasında meselelerin sınırlarını ve ölçülerini dikkate almayı sağlayan bir melekedir. Bir diğeri de hafızada tutmadır. Bu insanın aklın düşünce yoluyla özetlediği veya vehmin hayal yoluyla özetlediği şeyleri kontrol etmesidir. Bir diğeri de Hatırlamadır. Bu nefsin pratik yaparak kazandığı bir yetenekle, hızlıca korunan imgeleri istediği zaman kolayca gözlemlemesidir. Bir diğeri de ifade yeteneğidir. Bu anlatılmak istenenleri güzel bir şekilde muhatabın vicdanına aktarmaktır. Bir diğeri de Fitnattır. Bu duyuların sunduğu anlamların hakikatlerini hızlıca anlamaktır. Bir diğeri de görüş asaletidir. Bu yapılması gerekenler hususunda muhayyerlik olduğunda doğru yönü ortaya çıkartmak için durumları kaliteli bir şekilde mülâhaza etmektir. Bir diğeri de kararlılıktır. Bu insanın olası zorluklar karşısında zarardan kaçınarak güvenliğe en yakın olanı incelemek için öncelikli adımlar atmasıdır. Bir diğeri de Doğruluktur. Bu İnsanın diliyle söylediği şeylerin vicdanıyla uyumlu olmasını sağlamasıdır. Vicdanında olmayanı onaylamaz, vicdanında olanı ise inkâr etmez. Aksi takdirde işleri gerçeklerinden saptırarak hükümlerini geçersiz kılar. Bir diğeri de vefadır. Bu verilen sözleri yerine getirmektir. Vefanın, adaletin dallarından biri olduğu ve başkalarına yardım ve desteği görmezden gelmeme anlamına geldiği söylenmiştir. Bir diğeri de hayadır. Bu şeriat veya akıl açısından çirkin olan şeylerden onların çirkinliğini göz önünde bulundurarak güzel bir şekilde kaçınmaktır. Bir diğeri de yüksek çaba. Bu insanın şerefli hedeflere ulaşmakla yetinmeyip daha da şerefli olanlara ulaşmaya çabalamasıdır. Bir diğeri de güzel sorumluluk.

Bu akrabaların ve dostların durumlarını koruma ve onlar ile ilgilenmektir. Bir diğeri de tevazudur. Bu insanın kendi cinsinden olanların yaratılıştan gelen eksikliklerini ve zayıflıklarını bildiği için onlara karşı kibirli davranmamasıdır. Bir diğeri de doğru zandır. Bu araştırmaya gerek kalmadan meselelerin hakikatini bilmektir.

Cesaretin kısımlarından olan olgun nefis, nefsin onur ve rezillik, kolaylık ve zorluk karşısında kayıtsız olmaması ve uygun olana ve diğerine katlanmasıdır. Bir diğeri de yardımseverliktir. Bu insanın zorluklar karşısında nefsinin sarsılmazlığına güvenmesi, endişelenmemesi ve paniklememesidir. Bir diğeri de yüksek gayrettir. Bu insan yetkinlik isterken dünyevi mutluluk ve mutsuzluğu gözünde küçük olmasını sağlayarak dünyevi mutluluktan sevinç duymamalı ve dünya mutsuzluğundan ise şikâyet etmemelidir. Bir diğeri de azimdir. Bu zorluklara karşı direnç gösteren ve onların etkisiyle kırılmayan bir güçtür. Bir diğeri de yumuşak huyluluktur. Bu öfke gücünün hâkim olmasına engel olan bir huzurdur. Denilmiştir ki bu erdem sınırlı halinde bir girişimde bulunmaktan ve suçludan intikam almaktan kendini alıkoymasındır. Bu bağışlamak, affetmek, sinirini açmamak, katlanmak ve öfkesini yutmak diye isimlendirilmiştir. Bir diğeri de sükûnettir. Bu tartışmalarda ve savaşlarda aceleci ve düşüncesiz davranmamaktır. Bir diğeri de yürekliliktir. Bu İnsanın güzel anı kalması ümidiyle kendisinden çıkan büyük işlerin yayılmasını sağlamamasıdır. Bir diğeri de dayanıklılıktır. Bu insanın yetkinlik kazanmak için güçlerini ve organlarını yormasıdır. Bir diğeri de milliyetçiliktir. Bu din ve mahremiyet ile ilgili olarak korunması gereken şeyleri korunmasıdır. Bir diğeri de merhamettir. Bu insanın kendi cinsinden olanların acılarını gördüğünde, fiilinde sarsılma göstermeden nefsinin acı çekmesidir. Bir diğeri de sabırdır. Bu insanın gücünü katlanması gerekeni bir acı tarafından veya aklı ve dini olarak kaçınılması gerekeni sevgi tarafından baskı altına alınmasından korumasıdır. Bir diğeri de cömertliktir. Bu parayı gerektiği şekilde harcamaktan hoşlanmaktır. Bir diğeri de eli açıktır. Bu zorluk anında adımların atmaktan çekinmeksizin ve yapılması gerekenleri yaparak dehşete düşmeksizin direnmektir. Bir diğeri de vakardır. Bu nefsin, amaçlara yönelirken acele etmeden amaçları kaçırmadan sakin olmasıdır.

İffetin kısımlarından olan yumuşaklık, meydana gelen olaylara gönüllü olarak boyun eğmektir. Bir diğeri de güzel rehberliktir. Bu nefsin kendini güzel huylarla tamamlama arzusudur. Bir diğeri de sakinliktir. Bu şehvetlerin hareketi karşısında nefsin dinginliği ve onlara uymamasıdır. Bir diğeri de barışçıl olmaktır. Bu tartışma anında sarsılmadan nefsin uyum içinde olmasını gerektiren bir melekedir. Bir diğeri de kanattır. Bu yiyecek ve içeceklerden ihtiyaçları karşılayacak kadar ile yetinip, fazlasına önem vermeden razı olmak ve fazlasını elde etmemeye çalışmaktır. Bir diğeri de takvadır. Bu nefsin hiçbir şekilde gevşemeden salih amellere bağlı

kalmasıdır. Bir diğeri de düzenli olmaktır. Bu dünya ve ahiret işlerini gerektiği gibi düzenlemeye yönlendiren bir melekedir. Bir diğeri de affediciliktir. Bu kişinin hak ettiği bazı şeylerden gönüllü olarak vazgeçmesidir. Bir diğeri de iyi değerlendirmedir. Bu harcamalarda ölçülü davranmaktır. Bir diğeri de samimiyettir. Bu arkadaşlarla samimi olmak amacıyla resmiyeti bırakmaktır. Bir diğeri de güzel görünmedir. Bu aklen talep edilmesi gereken süslenmeyi, aşırılığa kaçmadan sevmektir. Bir diğeri de nezaket: edebe dikkat ederek mizaçlı olmaktır. Bir diğeri de huzurlu olmaktır. Bu kişinin zatından meydana gelen şeylere karşı olması gerektiği gibi sakin olmasıdır. Bir diğeri de yardımseverliktir. Bu alışılmış durumlarda muhalefet ve karşı gelmeyi özel zevkler için terk etmesidir. Bir diğeri de zarafettir. Bu ahlaksızlığa yol açmadan, insanlara uygun zamanda ünsiyet ve mizaca uygun şekilde hak ettiği şekilde onlara dostluk ve ilgi göstermektir. Bir diğeri de alicenaplıktır. Bu malları kendi cinsinden olanların ihtiyaçlarına karışlamak için harcamaktır.

Adaletin kısımlarından olan dostluk, başkasının sorunları ile ilgilenmek ve onlara ulaştırabilecek iyilikleri kendi nefesine tercih etmektir. Bir diğeri de ülfettir. Bu dünya ve ahiret işlerini planlamada yardımlaşarak aynı fikirde olmaktır. Bir diğeri de şefkattir. Bu aynı türden olanların acılarını hissetmek ve bu acıları onlardan gidermeye özen göstermektir. Bir diğeri de sıla rahimidir. Bu hayır işlerinde akrabalarını da ortak yapmaktır. Bir diğeri de güzel karşılıktır. Bu iyiliğe daha fazlasıyla karşılık vermektir. Bir diğeri de güzel ortaklıktır. Bu ticari alışverişlerin insanların tabiatlarına uygun bir şekilde olmasıdır. Bir diğeri de güzel hüküm vermektir. Bu iyiliğin karşılığını kibirden ve pişmanlıktan uzak tutmaktır. Bir diğeri de sevecen olmaktır. Bu neşeli olmakla beraber sevgi istemektir. Bir diğeri de güzel ibadet ve teslimiyettir. Bu uygun olmayan bir şey olsa dahi itiraz edilmeyecek olandan gelenleri rıza ile kabul etmektir. Bir diğeri de tevekküldür. Bu insan iradesini, görüşünün etkili olmadığı konularda artış, azalış, takdim veya tehir talebinde bulunmamaktır. Bir diğeri de ibadettir. Bu yaratıcının ve O'na yakın olanların yüceltilmesi ve şeriatın emirlerine ve yasaklarına uyulmasıdır.

Bil ki bu asli ve ferî erdemlerin her birinin ilk bakışta bir zıttı mevcuttur. Hikmetin zıttı ahmaklıktır. Cesaretin zıttı korkaklıktır. İffetin zıttı iffetsizliktir. Adaletin zıttı zulümdür. Eğer iyice düşünürsen, her bir erdemın karşısında iki rezîlet hatta birden fazla rezîlet bulursun. Çünkü her bir erdemın belirli bir sınırı vardır. Eğer bu sınırdan ifrat veya tefrit yönüne sapılırsa bu sapmanın derecesine göre bir rezîlet oluşur. Ancak her bir erdemın karşısında iki kısım olunca bunula ifrat ve tefrit kastediyorum, bunu için denildi ki her bir erdemın karşısında iki rezîlet bulunur. Hikmetin karşısında kurnazlık, akıl gücünü gereksiz yerde ve haddinden fazla kullanmak, aynı şekilde aptallık, bu akıl gücünü irade ile hiç kullanmamaktır. Cesaretin

karşısında cüretkarlık (tehevvür), üzerine gidilmesi övülmeyen şeylere gitmek, aynı şekilde korkaklık, bu kaçınılmaması gereken şeylerden kaçınmak. İffetin karşısında hazlara düşkünlük (şereh), zevklerin peşine düşmek, aynı şekilde isteksizlik, bu akıl ve dinin izin verdiği faydaları ve hazları elde etmemek vardır. Bu durum kişinin kendi tercihindan kaynaklanan, ancak yaratılıştan kaynaklanan bir eksiklik değildir. Adaletin karşısında ise zulüm, geçim sebeplerini kötü yollarla elde etmek, aynı şekilde boyun eğme, bu maaş verenin aşağılayıcı yollarla gasp etmesine imkân sağlamaktır.

Bil ki huyları değıştirme yönteminin genel yolu öncelikle kişinin kötü huyun çirkinliğini ve sonuçlarını düşünmesi sonra da aklın yönlendirmesiyle ondan sakınmasıdır. Eğer bu ortadan kaldırılırsa beden hastalıklarının tedavisinde kullanılan bir diyet gibi olur. Eğer ortadan kaldırılmazsa onun karşıtı olan erdemi zorla yapmaya emin oluncaya kadar devam etmelidir. Bu da besinlerle tedavi gibidir. Eğer bu da fayda sağlamazsa ve kötü huy, örneğin şehvet gücünden kaynaklanıyorsa, öfke gücünü harekete geçirerek onu dengelemelidir ve bunun tersi de geçerli olabilir. Bu da ilaçla tedaviye benzer. Eğer başarılı olunmazsa karşısında olan kötü huyu yapmaya devam eder. Eğer bu ifrat tarafından kaynaklanıyorsa tefrit tarafında olan huyu yapar. Bu durum ta ki orta yolu bulana kadar devam eder, bunun tersi de geçerlidir. Ancak başka bir kötü huyun yerleşmesine yol açmamalıdır. Aksi takdirde ikinci bir tedaviye ihtiyaç duyar. Bu da zehirle tedaviye benzer. Eğer bu da yetmezse kişi kendini açlık, susuzluk, uykusuzluk, adak adama ve zorluklara girişmek gibi çeşitli acıları ile aşırı bir şekilde cezalandırmalıdır. Bu da yakma ve kesme gibidir.

Bil ki kemale ulaşmak isteyen bir kimsenin kemal ehli olanlarla oturması, onlara boyun eğmesi, onlara yaklaşması ve eksiklik ehli kimselerden –özellikle kötülük ehli, şehvetlere dalmış olan kimselerden– ve onların hikâyelerini ve şiirlerini dinlemekten uzak durması gerekir. Çünkü bir hikâyeye veya şiirden bir beyit nefiste zor telafi edilir. Hatta imkânsız olabilecek bir etki bırakabilir. Bu durum hakikate ermiş âlimler için geçerli olduğu gibi henüz yeni başlayanlar için daha da önemlidir. Çünkü insan zevklere düşkün ve onlara meyilli olarak yaratılmıştır. Ancak bu eğiliminden zorla geri döndürülebilir. Eğer zorlayıcı bir şey yoksa ve onun mutluluk âlemini bütünsel olarak hayvani lezzetlere engelleyecek bir yardımcı ortaya çıkarsa kemale ermek isteyen bu kişinin teorik ve pratik kemalden gelen görevlerini yerine getirmesi ve her birini belirlenmiş zamanda aksatmadan yapması gerekir. Çünkü bunu ihmal ederse tembellik, güçlerini ve organlarını hayırlı işlerden uzak tutma sevgisi ona hâkim olur. Aynı şekilde bu durum onu uyuşukluğa ve ibadetleri terk etmeye sürükler. Böylece insan insanlıktan çıkar ve hayvan derecesine düşer. Kişinin yaptığı işlerde, ilimi bilgisinde ve diğer erdemlerinde

kibirilenmekten sakınmalıdır. Zira kibir sahibi asla başarılı olmaz. Bunun sebebi şu dur ki kibir, insanı yetkinlik kazanma görevinden alıkoyar ve dünya ve ahireti kaybettirir. Kemale ermenin sonu yoktur. İnsan ondan ne kadar kazanırsa kaybettikleri kazandıklarından daha fazladır. Eğer kişi, tembellik erdemi kazanma hususunda hâkim olursa elde ettiği yetkinlikleri korumada adım adım bozulmaya başlar. Bu durum tüm iyiliklerden sıyrılana kadar bir dereceden başkasına doğru alçalmaya devam eder ve kötülüklerle nitelendirilir. Kişi küçük günahları küçümsememelidir. Çünkü bu küçük günahları önemsememek zamanla büyük günahların işlenmesini gerektirir. Kişi sürekli olarak kendi kusurlarını araştırmalı, bu kusurları gidermek için çaba göstermeli ve kendisine bu kusurları bildirenleri ödüllendirmelidir. Kusurları ortadan kalktığında ise bu başarı için Allah’a şükretmelidir.

Sözü, tevkif kelimesiyle bereketlenerek bitirelim ve gerçek muvaffakiyet sahibi olan Allah’tan, İslam’ın ve Müslümanların kılıcı, dünya ve dinin mücahidi, en yüce emir ve azametli hükümdarını muvaffak kılmasını niyaz ediyoruz. Allah, onun zaferini yüceltsin, değerini kat kat artırsın; başlangıç ve sonuç saadetine ulaşması için emir ve yasalarını geçerli kılsın. Ona doğru yolda olma saadeti, dünyada hedeflere ulaşma imkânı, ahirette ise en güzel sonuç ve en hayırlı akıbeti bahşetsin. Onun yüce isimlerini ve değerli unvanlarını, saadetinden bereketlenmek ve onun anısını düşünmenin mutluluğunu ve lezzetini hissetmek için tekrar tekrar zikrettim. Sözü burada keserek Allah’a hamd ediyor ve Peygamber Muhammed’e, onun ehline ve bütün ashabına salât ve selam ediyorum. Bu eserin müellifi, Allah’a muhtaç olan fakir kul Muhammed et-Tüsterî’dir. Allah onun halini güzelleştirsın ve onu kusurlardan korusun. Bu eserin temize çekimi, 710 Zilkade ayının ortalarında Konya şehrinde tamamlanmıştır.

SONUÇ

Bu çalışmada farklı şehirlerde yaşamış ve İbn Sînâ'nın etkisinde şekillenen felsefî gelenekle yakınlık gösteren Tüsterî'nin bu eseri, metafizik meselelerden hareketle zorunlu varlık kavramından başlar. Yazar, zorunlu varlığı imkan deliline dayandırarak Allah'ın varlığını temellendirmeye çalışır. Allah'ın birliğini ise varlık ve mâhiyetinin aynı oluşu ve herhangi bir ortağın imkânsızlığı üzerinden delillendirir. Ona göre, Allah ne zihinde ne de hârici varlıkta herhangi bir bileşik unsura sahiptir. Allah'ın sıfatlarını Sünnî kelimelerle benzer şekilde sübûtî, izafî ve selbî olmak üzere sınıflandırır.

Tanrı-âlem ilişkisini Meşşâî filozofların benimsediği sudûr nazariyesiyle açıklayan Tüsterî, sudûr sürecinde ilk varlık olarak "akıl"ı kabul eder ve onun maddeden tamamen mücerret bir cevher olduğunu vurgular. "Birden bir çıkar" ilkesine dayalı farklı deliller ile aklın varlığını ispatlamaya çalışır. Bu deliller, tek bir kaynaktan çokluğun çıkmasının çelişkili olduğunu gösterir. Feleklerin iradi hareket ettiklerini savunan Tüsterî, bu hareketin kaynağını "nefs-i nâtika-i felekiyye" olarak tanımlar. Gök cisimlerini felekler ve gezegenler şeklinde sınıflandırır; gezegenlerin doğrudan gözlemlerle, feleklerin ise gezegen hareketleriyle tespit edildiğini belirtir. Feleklerin küresel yapısı da bu gözlemlerle temellendirilir.

Ay altı âlemde Tüsterî, dört temel unsur olan ateş, hava, su ve toprağı ele alır. Bu unsurların sıcaklık-soğukluk ve nemlilik-kuruluk niteliklerinin birleşimiyle oluştuğunu ve bu niteliklerin her bir unsorda nasıl tezahür ettiğini açıklar. Ayrıca, unsurların zahiri ve gizli nitelikleri ile baskın özelliklerini anlatır. Toprağın ve diğer unsurların küresel yapıda olduğunu savunur. Unsurların dönüşümünü ise ortak nitelikler ya da ortak dönüşüm yolları üzerinden, fiziksel örneklerle temellendirir.

Cisim yapısında Tüsterî, Meşşâî görüş doğrultusunda heyûlâ ve sûret kavramlarını esas alır. Kelamcıların cevher-i ferd teorisini reddeder ve cismin üzerinden heyûlâ ve sûretin oluştuğunu savunur. Bu iki unsurun birbirinden soyutlanamayacağını, duyuşsal olarak işaret edilebilmeleri üzerinden temellendirir. Unsurî ve felekî cisimlerdeki ayrışma, birleşme ve şekil alma gibi gözlemlenebilir farklılıklardan yola çıkarak türsel sûretin varlığını savunur.

Tüsterî, unsurların birleşmeden dönüşerek oluşturduğu hava olaylarını (bulut, yağmur, gökkuşağı vs.), su kaynaklarını ve meteorolojik olayları (şimşek, meteor vs.) açıklar. Hortumun rüzgarla, depremin yer altı dumanıyla oluştuğunu belirtir. Yazar, bileşik cisimleri (madenler, bitkiler, hayvanlar) dört unsurun birleşimi ve dönüşümüyle açıklar. Mizaç kavramı çerçevesinde bileşiklerin dengeli ya da dengesiz yapısını tasnif eder. Madenleri kırılan ve

kırılmayan türler olarak sınıflandırırken; bitkilerin oluşumunu, daha donanımlı bir birleşim ve "bitkisel nefis" ile ilişkilendirir. Bu nefsin beslenme, büyüme ve üreme gibi güçlerini detaylandırır. Hayvanların ise daha mükemmel bir mizaçla "hayvanî nefis" taşıdığını, bitkilerdeki güçlere ek olarak hareket ettirici ve kavrayıcı güçlerle donatıldığını belirtir.

Son olarak, Tüsterî nefsin mahiyetini, güçlerini, hallerini ve huylarını ele alır. Nefsi ne cisim ne de cismanî basit bir cevher olarak kabul eder. Amelî ve nazarî olmak üzere iki temel gücünden söz eder. Huyu, düşünmeden ortaya çıkan eylemlerin bir meleke hâline gelmesiyle tanımlar; bu melekenin tabiat ve alışkanlıkla oluştuğunu ifade eder. Erdemli huyların dengeyle kazanılabileceğini vurgular. Temel erdemleri (hikmet, iffet, yiğitlik, adalet) tanımlar ve bunların zıtlarını, erdemsizliklerden kurtulma yollarını ve kemale ulaşmak için sunduğu ahlaki tavsiyeleri detaylandırır.

Bu çerçevede, Tüsterî'nin metafizikten fiziğe ve nefis gibi kavramlara uzanan düşünce yapısı, onun özgün felsefî yaklaşımının incelenmeye başlandığını göstermektedir. Bundan sonraki çalışmalarda, yeterince incelenmemiş Tüsterî'nin eserleri diğer kendi klasik metinlerle karşılaştırılarak, onun felsefî özgünlüğü daha net bir şekilde ortaya konabilir ve İslâm felsefesi tarihi içindeki yeri daha derinlemesine incelenebilir. Özellikle Tüsterî'nin eserinin, benzer dönemde yazılmış diğer felsefî metinlerle karşılaştırılması, İslâm düşüncesindeki felsefî mirasa katkı sağlayacaktır.

Müellifin bu çalışmayı ortaya koymasının asıl amacı kendisinden önce yazılmış olan felsefe kitaplarındaki geniş maluatlara özet olacak ve giriş olacak nitelikte derlemelerde bulunmuş ve bu büyük külliyetlerin daha iyi anlaşılmaabilmesi için katkıda bulunmak istemiş ve bu eser ortaya koynuştur.

KAYNAKLAR

- Beşikçi, M. Necmettin. “Mehmed Emin Üsküdârî’nin Sonsuzluğa Dair Şerhu’l-Berâhîni’l-hamse Adlı Risalesinin Tahlil ve Tahkiki”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences) 8/1 (15 Nisan 2022), 94-151. <https://doi.org/10.12658/Nazariyat.8.1.M0140>
- Bolay, Süleyman Hayri. “Akıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Paradigma Yayınları, 2002.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *Şerhu’l-mevâkif*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Demir, Osman. “Teselsül”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/536-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Derin, Necmi. “İhtilafın kökenleri: Sudurcu-Hudûscu Âlem anlayışlarındaki tartışmalar”. <https://acikerisim.dicle.edu.tr/xmlui/handle/11468/10987>
- İsnevî, Cemâlüddîn el-. *Tabakâtü’ş-şâfi’iyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’lilmiyye, 1. Basım, 2002.
- Karlığa, H. Bekir. “Cisim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/28-31. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kaya, M. Cüneyt. *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2017.
- Kofoğlu, Sait. “Eşrefoğulları”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/484-485. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kutluer, İlhan. “Felek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/303-306. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Sübkî, Taceddin es-. *Tabakâtü’ş-şâfi’iyyetü’l-kübra*. 10 Cilt. Kahire: Dâr İhyâi’l-kütübi’l-arabiyye, 1964.
- Sylla, Ousmane. *İbn Sînâ felsefesinde Sudûr Teorisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tsılıgır, Zeynep. *Bedreddin et-Tüsterî’nin el-Muhâkemât beyne Şerhayi’l-İşârât adlı eserinin tahkik ve incelemesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Tüsterî, Bedreddin. *El-Fusûlu’l-Eşrefiyye fî’l-Usûli’l-Burhâniyye ve’l-Keşfiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 02445, 58.
- Tüsterî, Bedreddin. *Hallü Ukadi’t-Tahsîl*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, B1848, 205.
- Üçer, İbrahim Halil. “Sudur Teorisi”. *İslam Düşüncesinde Metafizik Teoriler*. https://www.academia.edu/85819286/Sudur_Teorisi

Zehebî, El-Hâfız ez-. Zuyûlü'l-iber fî Ahbâri men Ğaber. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'lilmiyye, 1985.

Zirikî, Hayreddin ez-. el-A'lâm. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 15. Basım, 2002.



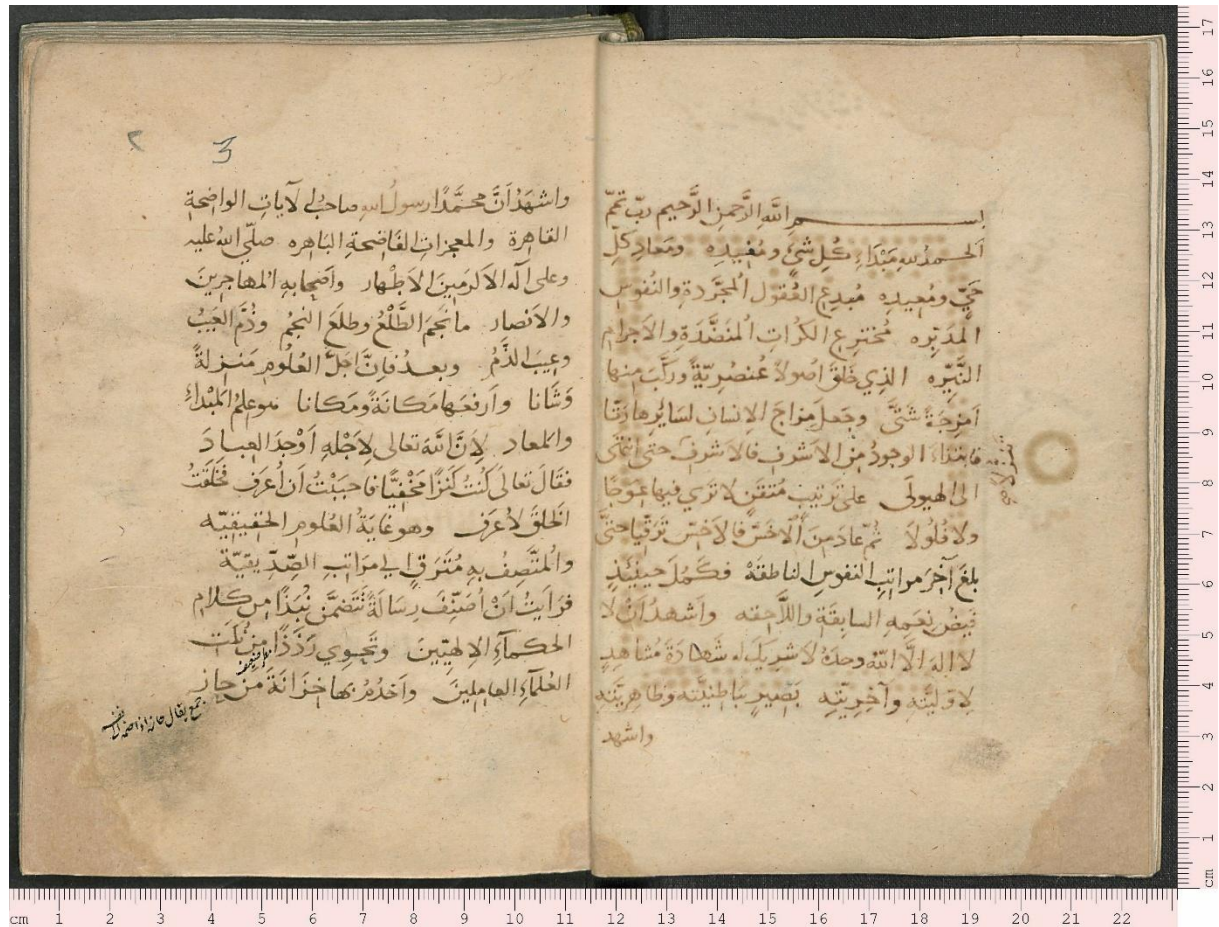
ÖZGEÇMİŞ

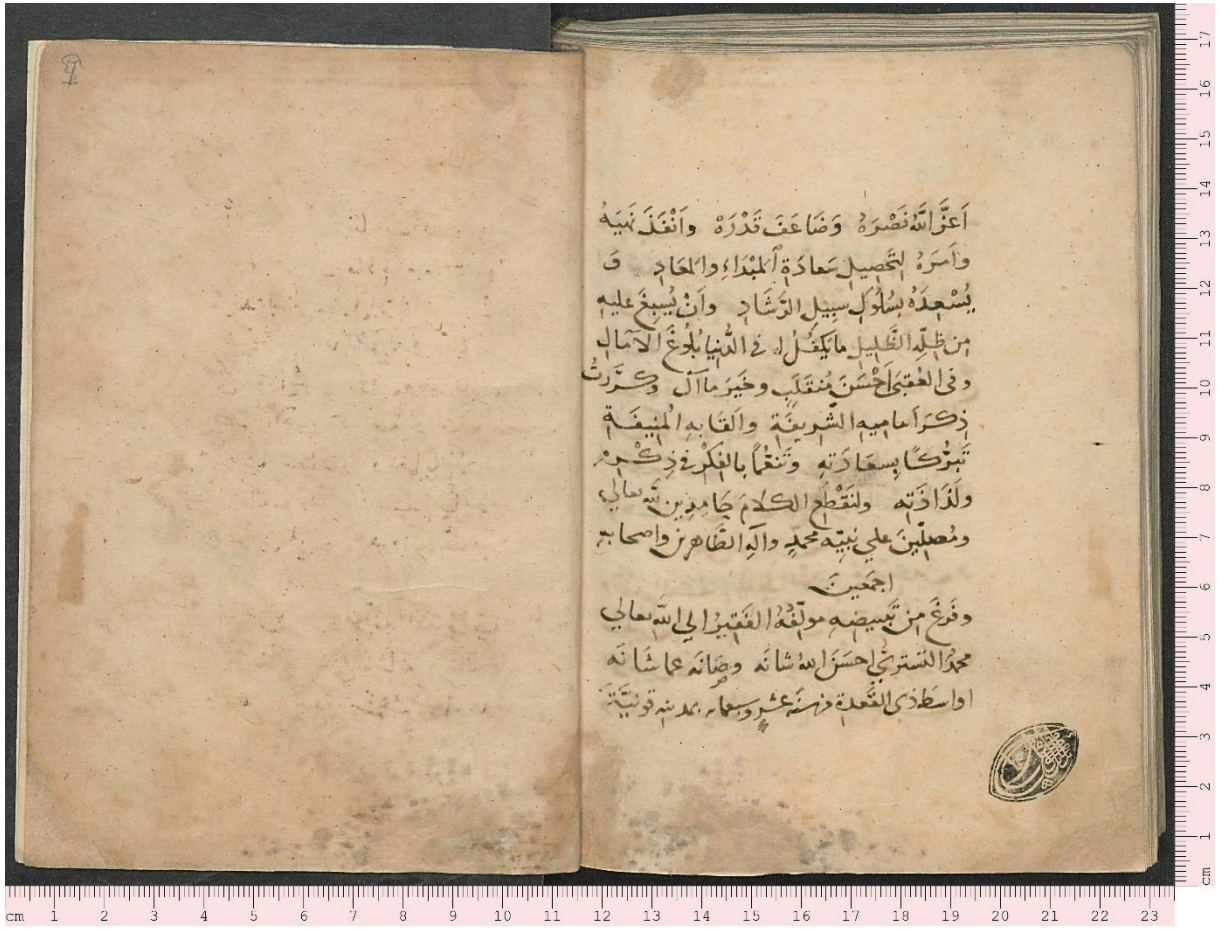
İlkokul ortaokul ve lise eğitimini Gazze’de tamamladıktan sonra 2017 yılında Türkiye’de bulunan Karadeniz Teknik Üniversitesinde İlahiyat Fakültesini kazandı. 2022 yılında İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2017 ve 2022 yılları arasında eğitimini sürdürürken Türkçe eğitimini belirli bir seviye geliştirdikten sonra çeşitli bazı özel dersler ve okumalara da katıldı. Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri alanında yüksek lisans eğitimini tamamladı.

YAYIN VE ESERLER

Sulaiman, Abdalrahman j k “Hidāyat al-Ḥikma Literature in Turkey’s Manuscript Libraries.” International Petra Congress on Theology and Islamic Sciences. ed. Yılmaz Arı & Muhammad Safdar Bhatti. 1/90–91. Eskişehir: BZT Turan Publishing House, 2025.







Ek. 3 – Tahkikli Metin

[2] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رَبِّ تَمِّم

الحمدُ لله مبداء كل شيء ومُفِيدِهِ، ومَعَاد كلِّ حَيٍّ ومُعِيدِهِ، مُبْدِعُ الْعُقُولِ الْمُجَرَّدَةِ وَالنَفُوسِ الْمَدْبُورَةِ، مُخْتَرِعُ الْكُرَاتِ الْمُنْضَدَّةِ وَالْأَجْرَامِ النَّتِيرَةِ، الَّذِي خَلَقَ أَصُولًا غُنْصُورِيَّةً وَرَكَّبَ مِنْهَا أَمْزَجَةً شَتَّى وَجَعَلَ مِزَاجَ الْإِنْسَانِ لِسَائِرِهَا زَتًا¹³⁸، فابْتَدَأَ الْوُجُودَ مِنَ الْأَشْرَفِ فَالْأَشْرَفِ تَنْزِيًّا¹³⁹ حَتَّى أَنْتَهَى إِلَى الْهَيُولَى عَلَى تَرْتِيبٍ مُتَقَنٍ لَا تَرَى فِيهَا عَوْجًا وَلَا فُلُولًا، ثُمَّ عَادَ مِنَ الْأَخْسَرِ فَالْأَخْسَرِ تَرْقِيًّا حَتَّى بَلَغَ آخِرَ مَرَاتِبِ النَّفُوسِ النَّاطِقَةِ فَكَمَّلَ حِينَئِذٍ فَيْضَ نِعَمِهِ السَّابِقَةِ وَاللَّاحِقَةِ. وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ شَهَادَةً مُشَاهِدٍ لِأَوْلِيَّتِهِ وَأَخْرِيَّتِهِ بِصِيرٍ بِيَّاطِنِيَّتِهِ وَظَاهِرِيَّتِهِ. وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ صَاحِبُ الْآيَاتِ الْوَاضِحَةِ الْقَاهِرَةِ وَالْمُعْجَزَاتِ الْقَاضِيَةِ الْبَاهِرَةِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْأَكْرَمِينَ الْأَطْهَارَ وَأَصْحَابِهِ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارَ مَا تَجَمَّعَ الطَّلَعُ وَطَلَعَ النُّجُومُ وَدُمَّ الْعَيْبُ وَعَيْبَ الدَّمُّ.

وَبَعْدَ فَإِنَّ أَجَلَ الْعُلُومِ مَنْزِلَةٌ وَشَأْنًا وَأَرْفَعَهَا مَكَانَةً وَمَكَانًا هُوَ عِلْمُ الْمَبْدَاءِ وَالْمَعَادِ، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لِأَجَلِهِ أَوْجَدَ الْعِبَادَ فَقَالَ تَعَالَى: كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخُلُقَ لِأَعْرِفَ¹⁴⁰، وَهُوَ غَايَةُ الْعُلُومِ الْحَقِيقِيَّةِ وَالْمُنْتَصِفُ بِهِ مُتَرَقٍّ إِلَى مَرَاتِبِ الصِّدِّيقِيَّةِ. فَرَأَيْتُ أَنْ أُصْنِفَ رِسَالَةٌ تَتَضَمَّنُ نُبْدًا مِنْ كَلَامِ الْحُكَمَاءِ الْإِلَهِيِّينَ وَتَحْوِي رَدِّدًا¹⁴¹ مِنْ نَكْتِ الْعُلَمَاءِ الْعَامِلِينَ وَأَخْدُمُ بِهَا خَزَانَةَ مَنْ حَازَ¹⁴² [3] قَصَبَ السَّبْقِ فِي جَلْبَةِ¹⁴³ الْمَآثِرِ وَالْمَفَاخِرِ وَفَازَ مِنْ تَحْقِيقِ الْفَضَائِلِ بِمَا فِيهِ تَصْدِيقُ الْقَائِلِ كَمْ تَرَكَ الْأَوَّلَ لِلْآخِرِ.

شعر

أَغْرُ حَازَتْ مُلُوكُ الْأَرْضِ مَفْخَرَهَا	مُفَصَّلًا وَحَوَى التَّفَاصِيلَ وَالْجُمَلَا
أَفْدِيهِ مِنْ آخِرٍ فِي عَصْرِهِ فَضَحَتْ	أَيَّامُهُ الزَّاهِرُثُ الْأَعْصَرُ الْأَوَّلَا
يُولِي الْعَظِيمَ وَلَمْ تُسَالِ مَكَارِمُهُ	شَيْئًا وَيَحْتَقِرُ الدُّنْيَا إِذَا سُئِلَا
مَلِكٌ تَلُوحُ مِنْ جَبِينِهِ أَمَارَةُ الْإِمَارَةِ	أَمِيرٌ يُقْتَبَسُ مِنْ وَجْهِهِ نَوْرُ الْبِشْرِ وَالْبِشَارَةِ
سَيِّدٌ سَلَّمَ حُسْنُ الصُّورَةِ إِلَيْهِ قِيَادَهَا	سَنَدٌ أَوْدَى لُطْفُ السَّيْرِ بِهِ زَنَادَهَا
فَاصْبَحَ فِي أَضْفَى ¹⁴⁴ مَلَابِسِهَا رَافِلًا ¹⁴⁵	وَفِي أَصْفَى مَشَارِبِهَا نَاهِلًا ¹⁴⁶

¹³⁸ الزت، والتزنت: التزيين، قال الفراء: زنت المرأة والعروس، أزتها، زتا: زينتها. وتزنت هي: تزينت. والتزنت: التزين. تاج العروس لا لربيدي «زنت»

¹³⁹ تنزيلا، [صح هامش]

¹⁴⁰ قال ابن تيمية: ليس هذا من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يعرف له إسناد صحيح ولا ضعيف وتبعه الزركشي. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة للسخاوي، ص ٥٢٠

¹⁴¹ في الهامش: مطر ضعيف

¹⁴² في الهامش: جمع يقال حاز أو ضم لنفسه

¹⁴³ في الهامش: اجتماع

¹⁴⁴ في الهامش: يقال ثوب ضاف أي سابغ واسع، وضايف الرأس كثير الشعر

¹⁴⁵ في الهامش: يقال رفل في ثيابه

¹⁴⁶ في الهامش: عطشان وريان في الاضداد

مُبَارِزُ بَارَزَ أَتْرَابَهُ فَبَرَزَ

مُنَاجِزٌ 147 نَاجَزَ 148 أَقْرَانَهُ فَنَجَزَ 149

قَادَ الْجُيُوشَ لِحَمْسٍ عَشْرَةَ حِجَّةً

وَلِدَاتُهُ إِذْ ذَاكَ فِي الْأَشْغَالِ

فَعَدَّتْ بِهِمْ هَمَاتُهُمْ وَسَمَتْ بِهِ

هَمُّ الْمُلُوكِ وَسُورَةُ الْأَبْطَالِ 150

مُبَارِزُ الدُّنْيَا وَالَّذِينَ سَيْفُ اللَّهِ فِي الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ سُلَيْمَانُ الرَّمَّانُ مُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمَانَ 151، لَازَلَتْ مَعَارِجُ دَوْلَتِهِ رَاقِيَةً فِي مَدْرَاجِ الْعِزِّ وَالْإِقْبَالِ، وَعَتَبَاتُ مَجْدِهِ مُقْبَلَةً بِشِفَاهِ الْإِعْظَامِ وَالْإِجْلَالِ، وَمَصَابِيحُ مَكَارِمِهِ مُتَوَقِّدَةً يَهْتَدِي بِهَا السَّائِرُونَ فِيَفُوزُونَ بِالْعَطَاءِ وَالنَّوَالِ، وَيُنَابِيعُ أَيْادِيهِ مُتَفَجِّرَةٌ [4] يَرُدُّهَا الْهَائِمُونَ 152 فَيَنْفَعُونَ غُلَّ الْأَمَالِ، وَأَرْجُو مِنْ إِنْعَامِهِ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهَا بَعَيْنِ الرِّضَا وَالْعَنَاءِ وَيَتَفَكَّرَ فِيهَا تَفَكَّرَ مَنْ تَحَقَّقَ بِكَمَالِ الدَّرَايَةِ، وَسَمَّيْتُهَا الْفُصُولَ الْأَشْرَافِيَّةَ فِي الْأَصُولِ الْبُرْهَانِيَّةِ وَالْكَشْفِيَّةِ وَأَقُولُ وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقَ وَإِلَيْهِ انْتِهَاءُ الطَّرِيقِ.

الفصل الأول: في واجب الوجود تعالى وصفاته.

الفصل الثاني: في العقول المجردة.

الفصل الثالث: في النفوس الفلكية.

الفصل الرابع: في الأجرام العلوية.

الفصل الخامس: في الأجرام السفلية.

الفصل السادس: في الهيولى والصورة.

الفصل السابع: فيما يتكوّن من العناصر بالاستحالة من غير تركيب.

الفصل الثامن: فيما يتكوّن من العناصر بالاستحالة والتركيب.

[5] الفصل التاسع: في النفس الناطقة وقواها وأحوالها وأخلاقها.

الفصل الأول

في واجب الوجود وصفاته وفيه أبحاث

البحث الأول في إثباته

147 في الهامش: قاتل

148 في الهامش: عاجز

149 في الهامش: نجر الشيء ينجز أو انقضى وفنى

150 معجم الشعراء للمرزباني، ص ٤٠٤

151 هو مبارز الدين محمد بك بن سليمان بك (702-720هـ) وهو الأمير الثاني لإمارة بني الأشرف حكم من عام 702هـ إلى عام 720هـ.

بنو أشرف ودورهم السياسي والحضاري في بيتهير (687-726هـ/1288-1326م) ص، 128

152 في الهامش: عاطشون

إن ههنا موجوداتٍ، فإن كان فيها ما هو واجب الوجود لذاته حصل الغرض. وإن لم يكن، فكلُّ واحدٍ ممكنٌ لانحصار الموجود في الواجب والممكن¹⁵³. فكلُّ محتاجٍ إلى العلة؛ لأنَّ وجود الممكن وعدمه بالنسبة إليه سيَّان¹⁵⁴ وكذا مجموعها، لأنَّه مُفتقرٌ إلى كُلِّ من الأحاد، والمفتقر إلى المُمكن أولى أن يكون ممكناً. فلا بُدَّ من علةٍ خارجةٍ عنه، والخارج عن مجموع الممكنات واجبٌ، وهو المطلوب.

دليلٌ آخر: إن لم يكن فيها ما هو واجبٌ، فكلُّ ممكنٍ لما مرَّ. فكلُّ مفتقرٍ إلى علةٍ هي معه في الزَّمان، إذ لو تقدَّمت حصل المُرجَّح من غير ترجيحٍ. فتلك إن كانت واجبةً فلا كلام. وإن كانت ممكنةً افتقرت إلى أخرى، وهكذا فتكون لكل علةٍ علةٌ. فإمَّا أن يكون فيها ما هو معلولٌ لمعلوله بواسطةٍ أو غيرها، فيلزم الدَّور¹⁵⁵، أو لا يكون فيها ما هو معلولٌ لذلك، فيلزم وجود علٍّ ومعلولاتٍ مترتبةٍ موجودةٍ معاً لا إلى نهايةٍ، وهو باطلٌ.

لأنَّ لنا أن نَحذف في العقل عدداً متناهياً من بين أي عددين شيئاً، ثم نصل بينهما [6] في ذهن على الترتيب، ثم نأخذ السلسلة فيه تارةً مع القدر المحذوف ونسميه "جيم"، وأخرى دونه ونسميه "باء". فإمَّا أن يكون في مقابلة كُلِّ من آحاد "جيم" واحدٌ من آحاد "باء"، وهو مُحال لاستحالة تساوي الزَّائد والنَّاقص. أو لا يكون، فلا بُدَّ حينئذٍ من آحادٍ في "جيم" لا يُقابلها مثلها في "باء". وليست في الوسط لأنَّنا وصلنا بين القطعتين، فتكون في الطرف. فتَنقَطعُ "باء" وتَسْتَمِرُّ "جيم". لكنَّها تَزِيدُ على "باء" بالقدر المحذوف الذي هو مُتناهٍ، ومجموعُ متناهيين مُتناهٍ، فيتَّناهى "جيم"، هذا خلف.

أو نقول: بين أي واحدٍ كان منها وأي واحدٍ، إمَّا أن لا يتناهى، فينحصر بين حاصرين، وهو مُحالٌ. أو يتناهى، فالكلُّ متناهٍ. فوجودُ الواجب مُتعيَّنٌ، وبه ينقطعُ تسلسل العلل والمعلولات، لأنَّ الممكن لا يقتضي الانقطاع لاستدعائه وجود علةٍ موجودةٍ معه، ولا الممتنع إذ لا يصلح لأن تكون¹⁵⁶ علةً لِمَوْجُودٍ.

واعلم أنَّ هذه، وإن كانت فُروضاً ذهنيَّةً، فهي مُثبتةٌ للأمور العينيَّة؛ لأنَّ الوهم مُتصرفٌ فيها على حُكم طاعة العقل. ومن الفُروض ما ليس بهذه المثابة، والفرق بين الفرضين بديهيٌّ.

البحث الثاني في توحيده تعالى

لا يجوز أن ينقسم الواجب في ذهن إلى ماهية¹⁵⁷ ووجود؛ لأنه لو انقسم فيه إليهما لكانت ماهيته كلية، فلا يمتنع لا تناهي جزئياتها، فلا يجب وجود شيء منها لنفس الماهية لاستحالة الترجيح من غير مرجح، فلم يكن الواجب واجباً لماهيته، هذا خلف. [7] وإذا لم ينقسم، كان وجوده تعالى عين ماهيته، وما كان وجوده عين ماهيته لا يوجد منه شخصان.

¹⁵³ «إن الواجب الوجود هو الموجود، الذي متى فُرض غير موجود غَرَضَ منه محال، وإن الممكن الوجود هو الذي متى فُرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال.» النجاة لابن سينا، ص ٢٢٤.

¹⁵⁴ السيَّان: المثلان. قال ابنُ سيِّدة: وَهُمَا سَوَاءٌ إِنْ سَيَّانٌ مَثَلَانِ. لسان العرب لابن منظور «سوا».

¹⁵⁵ «الدور فهو توقف وجود الشيء على ما يتوقف وجوده عليه إما بلا واسطة كتوقف ا على ب وتوقف ب على ا ويسمى دوراً مصرحاً وإما مع الواسطة كتوقف ا على ب وب على ج وج على ا ويسمى دوراً مضمرًا. واستحالته قريبة من البداة فإنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه بالوجود وهو ضروري الاستحالة.» نهاية الحكمة لطباطبائي، ١/ ١٨٦.

¹⁵⁶ تكون، [صح هامش]

¹⁵⁷ «ماهية الشيء: ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي هي؛ لا موجودة، ولا معدومة، ولا كلي، ولا جزئي، ولا خاص ولا عام، وقيل: منسوب إلى: ما، والأصل: المانية، قلبت الهمزة هاء؛ لنلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ ما، والأظهر أنه نسبة إلى "ما هو"؛ جعلت الكلمتان ككلمة واحدة» التعريفات للجرجاني، ص ١٩٥.

دليل آخر: لو كان الواجب نوعاً¹⁵⁸ تحته شخصان، لاشتركا فيه. فإن لم يقتض أن يكون تحته شخص معين، كان تخصصه بهذا وذاك لعلّة، فلم يكونا واجبين. وإن اقتضى ذلك، لم يوجد منه إلا ذلك الشخص، وهو الغرض.

دليل آخر: لو كان واجبان، فإما أن يشتركا من كل الوجوه، وهو باطل؛ إذ الإثنية دون مميز محال، أو يفترقا كذلك، وهو باطل أيضاً؛ لأنهما مشتركان في وجوب الوجود. أو يشتركا من وجه ويفترقا من آخر، وهو باطل أيضاً؛ لاقتضاء افتقار الواجب إلى غيره، وهو المميز، فيقلب ممكناً، وهذا خلف.

البحث الثالث في نفي التركيب عنه تعالى

اعلم أن التركيب إما خارجي وإما ذهني. أما الخارجي، فيدل على انتفائه عنه تعالى أنه لو كان له جزء لاقتقر إليه، فيكون ممكناً، وهذا خلف. وأما الذهني، فيدل على انتفائه أنه تعالى لا يشارك الأشياء في ماهياتها؛ لأن ماهية ما سواه ليس بالوجود، بل تقتضي إمكان الوجود، وحقيقة الواجب هي الوجود.

وإذا لم يشارك الأشياء في أمر ذاتي، فلا يحتاج إلى أن ينفصل عنها بمعنى فصلي ولا عرضي، بل هو منفصل بالوجود؛ إذ الانفصال بالفصل أو العرضي إنما يكون بعد الاشتراك، أما مع عدم¹⁵⁹ الاشتراك فلا يكون إلا بالذات.

البحث الرابع في صفاته تعالى

[8]كمال الذات، إن لم يوجب تكثرًا، وجب حصوله لواجب الوجود؛ لأنه تعالى معطٍ لكل ذي كمالٍ كماله، ولا يُعطي الكمالَ الفاصر عنه، فيصير المستفيد أشرف من المفيد.

فنقول: صفات الله تعالى إما ثبوتية، وتسمى صفات الإكرام؛ كالحياة مثلاً، وإما إضافية؛ كالخالقية، أو عدمية لعدم التحيز، وتسمى صفات الجلال. فمن الثبوتيات: القدرة، وهي صحة صدور الفعل الممكن عن المتصف به باختياره لداعٍ يدعوه إلى ذلك، ويقابلها الإيجاب، وهو وجوب صدوره عنه مقارناً لوجوده. ومنها العلم، وهو صفة توجب ظهور الأشياء له. ومنها الإرادة، وهي صفة تُخصص بعض ما يصدر عنه بوقت دون وقت، وليست هي القدرة؛ لأن شأن القدرة الإيجاد، وهو ممكن في جميع الأوقات، ولا العلم؛ لأن العلم بالوقوع في وقت ما تابع له، فلا يكون علة. ومنها الحياة، وهي صفة لأجلها يصح أن يعلم المتصف بها ويقدر. ومنها السمع والبصر، ومما في حقه تعالى علمه بالمسموعات والمبصرات. ومنها الكلام، وهو المعنى الذي يجده المتكلم في نفسه قبل التلفظ، ويسمى الكلام النفسي، ومغايرته للألفاظ ظاهرة؛ إذ هي مختلفة باختلاف الألسن، بخلافه، وكذا للعلم؛ إذ هو مع قصد الخطاب.

واعلم أن هذه الصفات أمور زائدة على ذاته تعالى في العقل، غير زائدة عليها في الخارج؛ لأنها لو كانت زائدة، فإما أن تكون واجبة، وهو باطل لاحتياجها إلى الذات، [9] ولأنها كثيرة. أو ممكنة، وهو باطل أيضاً لأن موجدتها إما الواجب أو غيره. والأول محال؛ لأن الفعل المختار محدث، فتكون مسبقة بمثلها، ويتسلسل. وكذا الثاني؛ لاحتياج الواجب حينئذ إلى ذلك الغير، فيكون ممكناً.

ومن السلبيات: نفي الجسمية عنه تعالى؛ لأن كل جسم مُحدث، وهو تعالى ليس بمحدث، فليس بجسم. ومنها أنه ليس في جهة؛ لأنه غير جسم، والجهات لا تُعقل إلا للأجسام. ومنها أنه لا يحل في محل؛ لاستلزامه الافتقار إلى المحل، وهو يتعالى عن

¹⁵⁸ «النوع: اسم دال على أشياء كثيرة مختلفة بالأشخاص.» التعريفات للجرجاني، ص ٣٠٣.

¹⁵⁹ عدم، [صح هامش]

ذلك. ومنها عدم اتحاده بغيره؛ فإنه إن أريد بالاتحاد صيرورة شيء بعينه آخر، فبطلانه قريب من الضرورة. وإن أريد به الاستحالة والكون والفساد، فانتفاؤه عنه تعالى ظاهر. ومنها عدم تعقله، وهو ظاهر؛ فإننا لا نعقل منه إلا صفاته، وما عداها فغير معقول لنا. لا يقال: إنا نحكم عليه تعالى أحكاماً إيجابية أو سلبية، والحكم على الشيء يستدعي تصويره؛ لأننا نقول: لا يستدعي تصويره بحسب الذات، بل أعم من ذلك، أعني بالذات أو ببعض الاعتبارات. ومنها أنه تعالى ليس بمتألم اتفاقاً، ولا بملتذ بلذة حسية اتفاقاً أيضاً.

وأما العقلية القدسية، فقد أطلقها بعضهم عليه بمعنى ابتهاجه تعالى بذاته وكمالاتها، ونفاها بعضهم عنه بمعنى ملاءمة المزاج؛ لأنه تعالى لا مزاج له. واعلم أنه لا يجوز إطلاقها عليه بأي معنى كان؛ لعدم الإذن الشرعي بذلك.

[10] الفصل الثاني في العقول المجردة

المراد من العقل ماهية مجردة عن المادة بالكلية، أعني لا يكون جسماً ولا جسمانياً ولا متعلقاً بها تعلق التدبير، ولنقدم مقدمة وهي أن الواحد الحقيقي وهو الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه من حيث هو كذلك إلا شيء واحد بالعدد¹⁶⁰ وإن جاز صدور أكثر من ذلك عنه بشرائط، وهذا قريب من الضرورة ومدافعة الناس له لإغفالهم معنى الوحدة الحقيقية.

واستدل عليه بأنه إذا صدر عنه اثنان فمفهوم مصدريته لأحدهما غير مفهوم مصدريته للآخر، وتغاير المفهومين يدل على تغايرهما حقيقة، فإذا المفروض ليس شيئاً واحداً، بل شيئين أو شيء متصف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحداً هذا خلف.

وإن أردت زيادة الإيضاح قلنا: ذاك الشئان إما أن يكونا من مقومات ذلك الواحد، أو من لوازمه، أو بالتفريق. فإن كانا من مقوماته، كان مركباً، وإن كانا من لوازمه عاد الكلام فيهما، ولا يتسلسل؛ فينتهيان إلى حيثيتين من مقوماته، ويلزم التركيب. وإن كان أحدهما مقوماً والآخر لازماً، فلا تكون حيثية استلزام ذلك الملازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم، ولا بد وأن يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته، وإلا عاد الكلام وتسلسل، فيلزم التركيب أيضاً. أو نقول: إذا فرضنا أن أحدهما مقوم له، ثبت وجود مقوم آخر ضرورة، [11] وإلا لم يكن الجزء جزءاً، وهذا خلف.

دليل آخر: إذا صدر عنه اثنان، لم يكن واحداً حقيقياً، والتالي باطل، فكذا المقدم. بيان الملازمة: أن الإثنية لا يُتصور إلا باختلاف، ويلزم من اختلاف مقتضى اختلاف الاقتضاء، ومن اختلاف الاقتضاء اختلاف جهة الاقتضاء؛ لوجوب تساوي المقتضيات عند تساوي نسبتها إلى مقتضيتها. أو لا يكون لواجدها منها من العلة حينئذ ما ليس لآخر منها. ويؤكد أنه مع تكثر الجهات فينا، إنما تتكرر أفعالنا لتكثر إرادتنا وأغراضنا، وإرادة واحدة واعتبار واحد، لا يحصل عنا إلا شيء واحد.

دليل آخر إذا صدر عنه جيم وباء مثلاً لزم اجتماع النقيضين، بيانه أن اقتضاء جيم يحمل عليه لا اقتضاء باء لتغاير مفهوميهما إذ الثاني أعم، فإن كل ما هو اقتضاء جيم فهو غير اقتضاء باء، وليس كل ما هو غير اقتضاء باء فهو اقتضاء جيم فقد يكون اقتضاء دال مثلاً، فلو اقتضى الشيء جيم وبالصدق عليه اقتضاء الباء ولا اقتضاؤه فيصدق النقيضان على شيء واحد. ويلزم أيضاً أن يكون من الجهة التي اقتضى باء لم يقتضه وهذا محال بالضرورة.

وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول البرهان على وجود العقل أن الحق تعالى واحد من جميع الوجوه لما مر فيلزم كما علمت أن لا يصدر عنه إلا واحد بسيط، وكل جسم كما سيأتي مركب من الهيولى والصورة فلا يكون أول صادر [12] عن الحق تعالى، لأن مبدؤه لا بُد وأن يكون مركباً عن شيئين أو يوجد فيه حيثيتان فإن أحدهما لا يجوز أن تكون علة ولا واسطة للأخرى لما

ربما نشير إليه فتحناجان معا إلى ما يوجد هـما اذ ايجاد مركب مسبوق بإيجاد أجزائه، ولا يجوز أن يكون الصادر الأول نفساً لابد له من جسم، فإن كان يكون جوهراً بسيطاً ليس بجسم ولا جزء ولا نفس وهو المسمى بالعقل على التفسير الذي سبق .

برهان آخر، ويدل على كثرتها أعني كثرة العقول أيضاً، غرض الأفلاك من حركتها لا يجوز أن يكون أمراً مظنوناً كالثناء والمدح؛ لأن دوام الحركة ينبني على مراد دائم، وليس المظنون كذلك. ولا يجوز أن يكون لأجل ما تحتها من عالم الكون والفساد؛ لأنه حقير جداً بالنسبة إليها، فقد تبين في علم الهيئة أنه ليس لمجموع العالم بالنسبة إلى الأفلاك قدر يُعتد به. ولا يجوز أن يكون أمراً غير معشوق؛ لأن كل تحريك إرادي فهو لشيء يطلبه المرید، والمطلوب من حيث هو مطلوب محبوب قطعاً، ودوام الحركة يدل على فرط الطلب الدال على المحبة المفرطة، التي هي العشق. فتعين أن يكون لأجل أمر معشوق، وهو إما ذات أو صفة. وعلى التقديرين، فإما أن يُنال أو لا.

والأول باطل؛ لأن نيل الذات دفعي فيوجب السكون، ونيل الصفة مبني على انتقال الأعراض، وهو محال. فتعين الثاني، وحينئذ إما أن لا يُنال ما يشبهه أيضاً أو يُنال، والأول [13] باطل؛ لاستلزامه طلب المحال بالحركة الإرادية الدائمة الصادرة عن مرید بإرادة كلية يتصور بها جوهـر عاقل مجرد عن الغواشي المادية، وهذه كما ترى. والثاني إما أن يكون دفعة أو لا، والأول يستلزم السكون. وعلى الثاني، إما أن يكون المتشبه به هو الواجب تعالى أو غيره. والأول باطل؛ لاستلزامه اتفاق الحركات في الجهة والسرعة والبطء، وذلك غير مطابق للوجود.

والثاني إما أن يكون جوهراً أو عرضاً. ولما لم يكونا تحت الأفلاك لما مر فالجوهـر إما أن يكون جرمًا فلكيًا أو نفساً فلكية أو عقلاً مجرداً أو عرضاً متعلقاً بإحداها. والأولان باطلان؛ لاستلزامهما اتفاق الحركات، ويلزم منه ألا يكون عرضاً فيهما. والثالث إما واحد أو كثير، والأول باطل لما مر في الأولين. فتعين الثاني، أعني كون المتشبه به عقولاً كثيرة، أو أعراضاً فيها، وهو أيضاً تشبه بها فيما لها من الأعراض.

فثبت وجود جواهر مجردة عن المادة بالكلية، مسماة بالعقول، وهي التي أشار إليها الشارع صلى الله عليه وسلم بالملائكة الكروبيين¹⁶¹.

الفصل الثالث: في النفوس الفلكية

إنَّ للأفلاك حركاتٍ دوريةً للبراهين المذكورة في علم الهيئة¹⁶² وللحدس المُقترن بمشاهدة طلوع الكواكب وغروبها. فتلك الحركات إما طبيعية أو قسرية أو إرادية لانحصار أنواع الحركة فيها.

[14] ولا يجوز كونها طبيعية؛ لأن كل نقطة تُفرض، فإنَّ المتحرك إذا وصل إليها تعدَّها ومال عنها بعدما كان يميل إليها، ثم يميل إليها مرةً أخرى بعدما كان يميل عنها، فيكون المطلوب بالطبع متروكًا بالطبع وبالعكس، وذلك محال.

ولا يجوز أن تكون قسرية؛ لأن القسر على خلاف الطَّبع، وإذ لم تكن بالطَّبع لا تكون قسراً عن طبع. أو نقول: القسر إما أن يكون قسراً عن طبيعة وذلك لا يجوز لما مرَّ، أو عن إرادة، وذلك لا يضرنا في غرضنا؛ لأنَّ الغرض هنا إثبات أنَّ حركة الفلك لابد وأن يُبتنى على إرادة، إذ المقصود إثبات النفس الفلكية، وذلك يحصل بهذا القدر.

¹⁶¹ الملائكة الكروبيون فعوليون من الكروب، وهم المقرَّبون. يقال غربت الشمس: دنت للمغيب. معجم مقاييس اللغة لأبو الحسين القزويني «كرب».

¹⁶² «علم الهيئة: هو من أصول الرياضي وهو علم يبحث فيه عن أحوال الأجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث الكمية والكيفية والوضع والحركة اللازمة لها وما يلزم منها.» كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم لمحمد التهانوي، ١/ ٦١

فَتَعَيَّنَ أن تكون إرادية، فلها مبداءٌ هو صاحب إرادةٍ كليةٍ، لك أن تسميه النفس الناطقة الفلكية. وذلك لأن مقصود محرّك الفلك لا يجوز أن يكون نفس الحركة؛ لأنها من الكمالات الأولى التي يُتوسَّل بها إلى الكمالات الثواني، فهي غير مطلوبة لذاتها. فتعيَّن أن يكونَ مطلوبه غيرَها، وهو لا بُدَّ وأن يكونَ معدوماً وممكنًا؛ لأنَّ تحصيل الحاصل وطلب المحال محالٌ. لكن جميع كمالات¹⁶³ محرّك الفلك بالنظر إلى جرمه موجودةً بالفعل إلا الأوضاع المستتبعة لشرح الأنوار.

وليس المقصودُ وضعًا معيَّنًا شخصيًا وإلا لزم السكون عند حصوله، بل وضعًا معيَّنًا كليًا، ولا يُنافي تعيُّنه كُلِّيَّته؛ لأنَّ مُطلق المُعيَّن من حيث هو كليٌّ لاندرج المعيّنات الشَّخصية تحته. فإذن المطلوب أمرٌ كليٌّ [15] يستتبُّ قصدًا كليًا يسمى إرادةً عقليةً. فمبداءه صاحب إرادةٍ كليةٍ، هي النفس الناطقة؛ إذ القوى الجسمانية لا تعقل، والعقول لا تُبَاشِر التحريك. فلكل فلكٍ نفسٌ مجردةٌ لها معه علاقة التصرُّف، وهذه النفوس هي التي أشار إليها الشارع صلى الله عليه وسلم بالملائكة الموكِّلة بالسموات، وإليه الإشارة بقوله تعالى: (فَالْمُذَبِّحَاتِ أَمْرًا)¹⁶⁴.

الفصل الرابع

في الأجرام العلوية

هي تنقسم إلى أفلاكٍ وكواكبٍ، والكواكبُ إما ثوابتٌ وإما سيَّاراتٌ. أما الثوابت، فالمرصودة منها ألف واثنتان وعشرون كوكبًا في ثمانٍ وأربعين صورةً، وثلاثمائة وستة وأربعون في اثنتا عشرة صورةً هي البروج المشهورة¹⁶⁵، وثلاثمائة وستون في إحدى وعشرين في النصف الشمالي، وثلاثمائة وستة عشر في النصف الجنوبي.

وأما منازل القمر فهي من الكواكب القريبة من منطقة البروج، جعلوها علاماتٍ للأقسام الثمانية والعشرين التي قُسمت المنطقة بها لتكون مطابقةً لأيام دور القمر، فيرى كُلَّ ليلةٍ قريبًا من أحداها.

وغير المرصودة لا تحصى كثرةً، ولا مُعَوَّل على ما قيل إنها بخاراتٌ يابسةٌ تصعد من الأرض إلى موضع النار، فتُرى كأنها كواكب، وموضعها قريبةٌ من الأرض، ولذلك تنقُصُ وتتلاشى إذ هو مجرد احتمال لا سند له.

والدائرة اللبنيّة مؤلَّفة من كواكب صغارٍ متقاربة الوضع، صارت من صِغَرها وتشابُّكها كأنها لطخاتٌ سحابيةٌ، [16] وسُمِّيَت الثوابت بهذا الاسم لثبات أبعاد ما بينها. وأمَّا السيَّارات فسبعةٌ اشتهرت أساميها¹⁶⁶، ولا طريق إلى إثبات وجود الكواكب إلا العيان، ولا إلى إثبات ثباتها وسيرها إلا الرصد.

وأما الأفلاك، فالطريق إلى إثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة في الرصد، وهي كراتٌ مُنْصَدَّةٌ بعضها فوق بعضٍ، والدليل على كَرِّيَّتِها أنَّ نرى الكواكب تظهر من المشرق وترتفع على النَّدرِج إلى غايةٍ ثم تنحطُّ كذلك إلى أن تغيب وتمكُنُ زمانًا ثم تعود إلى الوضع الأول، ولا يمكن ذلك إلا بحركةٍ مستديرةٍ من جسمٍ مستديرٍ. واختلف في عددها وما استقرَّ عليه آراء النَّاس أن كُلِّيَّاتها تسعةٌ، سبعةٌ للكواكب السبعة على الترتيب المشهور، وواحدٌ للثوابت وإن كان كونها في أفلاكٍ ممكنًا، وواحدٌ غير مكوكبٍ يحيط بالكلِّ ويُحرِّكها حركةً يوميةً. فأما السبعة، فالثلاثة العلوية وفلك الزهرة ينفصل كلٌّ منها إلى ثلاثة

¹⁶³ كمالات، [صح هامش]

¹⁶⁴ النازعات، ٧٩/ ٥

¹⁶⁵ البروج الإثني عشر وهي: الحمل والثور والجوزاء والسرطان والأسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس، والجدي، والدلو، والحوت.

¹⁶⁶ الكواكب السيارة: زحل والمشتري والمريخ والشمس، والزهرة، وعطارد، والقمر.

أفلاكٍ جزئيةً، والشمس إلى فلكين، وكلٌّ من عطارد والقمر إلى أربعةٍ، فالمجموع مع الفلكين العظيمين أربعةٌ وعشرون. واستيفاء الكلام في الأفلاك يحتاج إلى كتابٍ على حدة.

الفصل الخامس : في الأجرام السفلية

لا بُدَّ للجسم العنصريِّ من الكيفيتين الفعليَّتين¹⁶⁷؛ لأنه يميل إمَّا إلى الوسط أو عنه، والانفعاليَّتين¹⁶⁸ مشاهدتان، ولا يُوضَّحُها الأقوال الشارحة [17] إيضاح الإحساس بها، لأنَّها مشتملةٌ على أمورٍ إضافيةٍ لا تدلُّ على ماهياتها. ويحصل من تركيبها أربعة أقسام: حارٌّ يابسٌ هو النار، وحارٌّ رطبٌ هو الهواء، وباردٌ رطبٌ هو الماء، وباردٌ يابسٌ هو الأرض.

أمَّا حرارةُ النَّارِ، ورطوبةُ الهواءِ، وبرودةُ الماءِ ورطوبته، وبيوسَةُ الأرضِ فظاهرةٌ. ويدل على حرارة الهواء أنَّ الماء يتشَبَّه به في الصُّعود إلى حَيْزِهِ، وَيَسْتَحِيلُ إليه إذا سَخُنَ وتَلَطَّفَ؛ فحرارَتُهُ، أعني حرارة الهواءِ، إنَّما هو بالقياس إلى الماء. وأمَّا إذا قُسِمَتْ إلى النَّارِ، فهو ليس بحارٍّ. وأمَّا بيوسَةُ النَّارِ فيدلُّ عليه أنَّها تُفني الرطوبات عن الأجسام الرُّطبة. ويدل على بُرودة الأرض أنَّها إذا خُلِّيت وطبَّاعُها ولم تُسَخَّنْ من خارجٍ بَرَدَتْ. وفي التعريفات المشهورة لهذه الكيفيات وإثباتها للأجسام العنصريَّة كلامٌ لا يحتمله هذا المختصر.

واعلم أنَّ الجسم العنصريَّ إما خفيفٌ أو ثقيلٌ، وعلى التقديرين، إما مطلقٌ أو غيره. فالخفيفُ المطلق هو الذي في طباعه أن يتحرَّك عن المركز إلى غاية البعد الذي يُمكن أن يصل إليه الجسم المستقيم الحركة، وهو النار. والثقيل المطلق ما يقابله وهو الأرض. والخفيف غير المطلق أن يتحرَّك إلى المحيط، ولكَّه لا يبلغه، وقيل: هو الذي إذا قيس إلى النار سبقته إلى المحيط، وهو الهواء. والثقيل غير المطلق ما يقابله وهو الماء.

فالنار محيطٌ بالهواء، والهواء بالماء. وكان ينبغي أن يحيط الماء بالأرض، لكن عناية الله تقتضي بوجود الحيوان [18] المتنفس، كشف بعض الأرض بواسطة الأشعة المبخِّرة للرطوبات.

وأشكالها كُرِّيَّةٌ لأنَّ الأرض لو لم تكن كُرَّةً، لكانت إما مسطَّحاً، فكان طلوع الشمس على جميع المساكن وغروبها دفعةً، أو مقعراً، فكان طلوعها على أهل المغرب قبل طلوعها على أهل المشرق. وليس كذلك على ما يُعتبر من حال الخسوفات. ويدل على كُرِّيَّةِ الثلاثة الآخر: بساطتها، واشتراك أجزائها في طلب المركز، والهرب عن المحيط، أو بالعكس.

والبرد يقتضي الجمود. فميعان الماء إنَّما هو بتسخين الشمس إيَّاهَا إذا قربت من سمت الرأس، فإذا بعدت عاد إلى طبيعته. وبيوسَةُ الأرض تمنعه من الميعان عند حصول السبب المقتضي لميعان الماء.

وللأرض والماء لونٌ، وإلا لم يكونا مرئيين، بخلاف الهواء والنار، لعدم حيلولتهما بين أبصارنا والكواكب. ولم يتحقق طعم الماء، لجواز أن يكون الإحساس به عند الشرب باللمس لا بالذوق. وملوحة ماء البحر إنما هي لمخالطة أجزاء أرضية مُرَّة، لأنه يعذب بالنَّقْطِيرِ. والعلة الغائية ألا يحدث الوباء في بأجوفه.

ولها، أعني للأجسام الأربعة، تسع طبقاتٍ: ثلاثٌ للأرض، هي القريبة من المركز، التي هي ترابٌ صرفٌ، وطينيةٌ لامتزاج المياه، والعليا التي انكشف بعضها وغمر البعض. وواحدةٌ للماء. وأربعٌ للهواء، محيطَةٌ بالأرض، متسخنةٌ بسخونتها الحاصلة

¹⁶⁷ الحرارة والبرودة

¹⁶⁸ الرطوبة والبيوسَة

من انعكاس الأشعة، ومحيطتها بها، وهي باردة جداً لكثرة الأبخرة المبردة بتوسط^[19] الأجزاء المائية فيها، وهوائية قريبة من الصرّافة، ودخانية لأن صعود الدخان أكثر من البخار¹⁶⁹ لكونه أخف، وواحدة للنار.

وتنقلب هذه الأربعة بعضها إلى بعض: أما انقلاب النار هواءً فيُشاهد من الشعل والشرر، فإنها تصير هواءً، وإلا أحرقت ما حاذها إذا تحرّكت إلى مكانها. وعكسه يُشاهد من كير الحدادين إذا الجوّ بالنفخ.

انقلاب الهواء ماءً يُشاهد من القطرات المجتمعة على ظاهر الطاسات المملوءة من الجمد أو المكبوبة عليه، فإن ذلك ليس بالرّشح، وإلا لم يحصل عند الكبّ، وكان الحار أولى به لأنه أقبل للرّشح للطفاته. وعكسه يُشاهد من البخار الصاعد الصائر هواءً عند تأثير الحرارة في الماء.

انقلاب الماء أرضاً يُشاهد من المياه التي تتقاطر فتستحجر، وعكسه من أصحاب الكيمياء الذين يُحلّلون الصلاب بمياهٍ حادّةٍ يُشربونها. والصابط أن عنصرًا لا ينقلب إلا إلى مشاركته في كيفية، وإن انقلب إلى ضدّه في الكيفيتين فيتوسط الانقلاب الأول.

الفصل السادس

في الهيولى¹⁷⁰ والصورة¹⁷¹ أبحاث

البحث الأول في نفي الجوهر الفرد¹⁷²

رَعم بعضُ الناس أن الجسم مركّبٌ من الأجزاء التي لا تتجزأ، لا بالفك والقطع، ولا بالوهم والفرس العقلي. وزعم بعضهم أنه مركّب من الهيولى والصورة. وإثبات المذهب الثاني موقوف على إبطال الأول. فنقول: لو كان الجوهر الفرد^[20] حقاً لكان موجوداً في الجهات، فما حاذى منه بعضُها مغاير لما حاذى غيره، فينقسم عقلاً، هذا خلف.

دليل آخر: لو تركّب الجسم منها لكان الجزء الواقع بين جزئين إما أن يحجبهما عن التماسٍ أو لا. فإن حجبهما، لقي كلّ منهما منه شيئاً غير ما يلفاه الآخر، فكان منقسماً، هذا خلف. وإن لم يحجبهما، كان كلّ منهما مماساً للآخر، فلم يبق بين وجوده وعدمه فرق. وهكذا لو انضم رابعٌ وخامسٌ وهلمّ جرأً، فلا يمكن تألف الجسم منها، فهو خلف. وقد أبطلوا ذلك بدلائل كثيرة تركناها خوف الاطناب.

واعلم أنّ أقوى ما تخيّلوا في إثبات الجوهر الفرد هو قولهم: إنا لا نشك في وجود الحركة، وفي أنّها غيرُ قارّة الذات. وهي تنقسم إلى جزئين معدومين، هما الماضي والمستقبل، وإلى جزءٍ موجود، وهو الحال. ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة. وهو إن إنقسم، لم يكن جميعه موجوداً لأنه غير قارٍ. فإذن لا ينقسم، فعند زواله لا بُدّ وأن يحصل جزءٌ آخر حكمه ما ذكرنا. وهكذا فالحركة مركبةٌ من أجزاء لا تتجزأ، ويلزم منه تركّب المسافة منها لوجوب تطابقهما.

البحث الثاني

¹⁶⁹ أكثر من البخار، [صح هامش]

¹⁷⁰ «الهيولى كل جسم يعمل منه الصانع وفيه صنعة، كالخشب للنجارين، والحديد للحدادين، ونحو ذلك؛ فذلك الجسم هو الهيولى كذلك الشيء المصنوع». الكليات للكفوي، ص ٩٥١

¹⁷¹ «الصورة بالضم: الشكل، وتستعمل بمعنى النوع والصفة. وقال: الصورة: ما تنتقش به الأعيان، وتميزها عن غيرها». الكليات للكفوي، ص ٥٥٩

¹⁷² «الجوهر الفرد: فعبارة عن جوهر لا يقبل التجزؤ. لا بالفعل، ولا بالقوّة». المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للأمدى، ص ١١٠.

الجسم متّصلٌ واحدٌ في نفسه كما هو عند الحسن بناءً على نفي الجوهر الفرد. فهذا المتصل إما أن يكون الاتصال نفس ماهيته، أو داخلاً فيها، أو خارجاً عنها. والأول باطلٌ لأنه حينئذٍ لم يكن قابلاً للاتصال؛ لأن الشيء لا يكون قابلاً لنفسه، ولا للانفصال إذ الشيء لا يكون قابلاً لضده ولا لعدمه، [21] ولا شك في قبوله لهما. وأيضاً لو كان كذا، لكان متصلاً بذاته لا باتصالٍ زائدٍ، وما بالذات لا يزول، وليس كذا. وأيضاً المفهوم بالمطابقة من لفظة المتصل هو أنه شيءٌ ما مع اتّصالٍ، لا أنه نفس الاتصال من حيث هو اتّصالٌ. وكذا الثالث؛ لأننا لا نعقل الجسم إلا إذا تعقلنا الامتداد الاتصالي، والخارج عن الماهية ليس كذا، فتعين الثاني. وكل ما له جزء فله جزء آخر لا محالة. فللجسم المتصل جزآن: أحدهما الاتصال وهو الصورة، وثانيهما القابل للاتصال والانفصال وهو الهيولي.

البحث الثالث

في أن الهيولي لا تتجرد عن الصورة ولا الصورة عن الهيولي

أمّا الأول فلأنها لو تجرّدت عنها لأمكن الإشارة الحسيّة إليها أو لا. والأول باطلٌ لأن تلك الإشارة إما أن تكون من جميع الجهات، فكانت الهيولي حينئذٍ ذات أبعادٍ ثلاثة فكانت جسماً مقارنةً للصورة، هذا خلف. أو نقول: لو كانت لها هذه الأبعاد، كانت بانفراد ذاتها جسماً ذا حجم، والتقدير أنها حاملٌ للحجم، هذا خلف.

أو من بعضها، فكانت إما نقطة إن لم تنقسم أصلاً، أو خطأ إن انقسمت في جهةٍ، أو سطحاً إن انقسمت في جهتين، والكل باطلٌ لأنها حينئذٍ تكون حالةً في الجسم المركّب من الهيولي والصورة، فكانت مقارنةً بالصورة، هذا خلف.

وكذا الثاني؛ لأنّها حينئذٍ إذا لبست الصورة الجسمية، صحّت الإشارة إليها لتجسّمها. فحينئذٍ إما أن يحصل في جميع الأماكن أو لا في شيءٍ منها، [22] أو في بعضها فقط. والأولان باطلان بالضرورة، والثالث ترجيحٌ من غير مرجح لكونها متساوية النسبة إلى جميعها.

وأما الثاني فلأنّها لو تجرّدت عنها لكانت مشاراً إليها حينئذٍ أو لا، والأول باطلٌ لأن هذه الإشارة إمّا من جميع الجهات أو من بعضها. فإن كانت من جميعها فهي جسم أو عرض يفقر إلى محلٍ هو الهيولي، وعلى التقديرين يلزم الخلف. وإن كانت من بعضها، كانت نقطة أو خطأ أو سطحاً على ما مرّ، وقد علمت أنّ كلها حالةً في الجسم، فيلزم ثبوت ما فرض انتفاؤه، وهو الهيولي، هذا خلف.

وكذا الثاني؛ لأنّها حينئذٍ لم تكن امتداداً، لكنّه امتدادٌ. بيان الملازمة أن كلّ امتدادٍ له طرفان يستدعيان جهتين، وكلّ كذا فصَحّ الإشارة إليه. فكل ما لا تصح إليه فليس بامتدادٍ.

واعلم أنّه لا يجوز أن تكون كلّ واحدةٍ منهما علةً للآخر للزوم الدور المحال حينئذٍ، ولا أن يكون أحدهما علةً من غير عكسٍ؛ لأنّ العلة لابدٌ وأن يلحظها العقل مستغنيةً عن المعلوم، متشخصةً دونه، وليس أحدهما كذا على ما مرّ.

البحث الرابع

¹⁷³ «الصورة الجسمية: جوهر متصل بسيط لا وجود لمحلّه دونه، قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في بادئ النظر.» التعريفات للجرجاني، ص ١٣٥.

كُلُّ واحدٍ من الأجسام العنصريّة والفلكيّة نوعٌ تحت مطلق الأجسام، ولا يتنوّع الشيء إلا بانضمام علة التنوّع إليه. فتلك العلة هي الصورة النوعيّة، ويؤكّده أن الجسم لا يخلو إما أن يقبل الانفكاك والالتئام والتشكل بسهولة كالأجسام الرطبة [23] العنصريّة، أو بعُسٍ كالْيَابِسَةِ منها، أو لا يقبل كالفلكيّات. وهذه أمورٌ مختلفةٌ غيرُ واجبةٍ لذواتها، فلا بُدَّ لها من علٍّ. وليس علُّها الصورة الجسميّة لأنها متشابهةٌ في جميع الأجسام، وهذه مختلفةٌ. ولا الهَيُولَى لأنَّ الفاعل لا يكون قابلاً لما يفعله. فعلها أمورٌ مختلفةٌ غيرُ الهَيُولَى والصورة، ويجب أن تكون مقارنةً لهما؛ لأنَّ المفارق تتساوى نسبته إلى جميع الأجسام، وأن تكون متعلّقةً بالهَيُولَى لاقتضاءها ما تتعلّقُ بالأمور الانفعاليّة كسهولة قبول الفصل والوصل وغيره. وأن تكون صوراً لا أعراساً لأنَّ الجسم يمتنع أن يتحصّل من غير أن يكون مُتَّصِفاً بأحد هذه الأمور. فعَلُّها تكون مقوِّمةً للأجسام، ومقوِّمٌ الجوهر جوهرٌ.

الفصل السابع

فيما يتكون من العناصر بالاستحالة من غير تركيب

إذا أشرقت الشمس على الأراضي الرطبة، حلّت منها أجزاء مائيّة تمتزج مع أجزاء هوائيّة فتصعد إلى الجو وتسمى بخاراً. فإن اشتدّ تأثير الشمس فيها تحلّلت وانقلب كلُّه هواءً، وإن لم يشتدّ فإن بلغ إلى الطبقة¹⁷⁵ الثانية من الهواء وهي الرّمهريريّة ولم يكن البرد هناك قوياً تكاثف واجتمع وتقاطر، فالمجتمع السحاب، والمتقاطر مطر. وإن كان قوياً، فإن أثر في تلك الأجزاء قبل الاجتماع نزل ثلجاً، وإن أثر فيها بعد الاجتماع انجمد ونزل برداً واستدار بانمحاق زواياه [24] لشدة الحركة. وإن لم يبلغها، فإن لم يبرّد نزل ضباباً، وإن برد ولم ينجمد كان طلاءً، وإن انجمد كان صقيعاً.

وإذا حدث في الجوّ غيمٌ رقيقٌ يتوسط بين الرائي والقمر، ويكون بحيث لا يسرُّ القمر وقد تراصّت أجزاء الرشيّة الصّغيرة وكانت على شكل دائرة، حدثت الهالة.

وإذا حصل في خلاف جهة الشمس أجزاء شفافّة وضعها مستديرٌ وكان وراءها جسمٌ كثيفٌ كجبلٍ أو سحابٍ مظلمٍ وكانت الشمسُ قريبةً من الأفق، فإذا أدبرنا على الشمس ونظرنا إلى تلك الأجزاء رأيناها قوساً يُسمى قوس قزح، وذلك بانعكاس شعاع البصر منها إلى الشمس ووضعها بحيث ينعكس الشعاع منها إليها. واختلاف ألوانها إنما هو بحسب اختلاف تركيب لون الأجزاء مع لون السحاب وضوء الشمس.

وأما الأبخرة المحتبسة تحت الأرض، فإن انقلبت ماءً لبرّد هناك واشتقّ الأرض عنها وكان لها مددٌ، حدثت العيون الجارية. فإن لم يكن مددٌ كانت راكدة، وإن نقصت قوّتها عن شقّ الأرض وأزيل عن وجهها التراب، فإن كان لها مددٌ فهي القنوات، وإلا فهي الآبار.

وإذا أشرقت الشمس على الأراضي اليابسة، حلّت منها أجزاء ناريّة خالطتها أجزاء أرضيّة تسمى دخاناً. فإذا اختلط بالبخار وتصادعا معاً إلى الطبقة الباردة، انعقد البخار سحاباً واحتبس الدخان فيه. فإن بقي على طبيعته طلب الصعود، وإن ثقل بالبرد طلب النزول. فإن كثُر مواده وصعب تخلّصه مرّق السحاب تمزيقاً [25] عنيفاً فيحصل من شدة حركته ومُصَاكَّته صوتٌ عظيمٌ هو الرعد، ومن شدّة محاكّته اشتعالٌ هو البرق إن كان لطيفاً، والصاعقة إن كان غليظاً.

¹⁷⁴ «الصورة النوعية: جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه.» التعريفات للجرجاني، ص ١٣٥

¹⁷⁵ الطبقة، [صح هامش]

وإذا وصل الدخان إلى كرة النار وانقطع اتصاله من الأرض، فإن كان لطيفاً واشتعل يُرى كأن كوكباً يُقذف به، وهو الشُّهُبُ. وإن احترق وثبت الاحتراق فيه يُرى كأنه ذوابةٌ أو دَنَبٌ أو حيوان له قرون. وإن كان غليظاً، فإن استفحم حدثت منه علامات سودٌ، وإن استجمر فعلامات حمراء. وإن لم ينقطع اتصاله من الأرض واحترق ونزل احتراقه إلى الأرض يُرى كأنه نارٌ تنزل من السماء، وهو الحريق. وإذا انكسر وتكاثف طلب النزول، فموج الهواء فيحدث منه الريح.

وأما الزوايع، فإنها من التقاء ريحين قويتين مختلفتي الجهة تلتقيان فيستديران لشدة تصادمهما. وقد تُصادف غيماً فتديره في الهواء كتنين، وقد يحدث من بقية مادة الشهب السوموم مع أنه قد يحدث من عبور الريح على أرضٍ غلب عليها نارياً.

وإن احتبس الدخان تحت الأرض وكان كثير المدد، وكان وجه الأرض متكاثفاً لا مساماً له ولم يجد منفذاً يخرج منه، حدثت الزلزلة. وربما انشقت الأرض لقوته، وربما تخرج نار لشدة الحركة. والأراضي التي فيها طبيعةٌ كبريتيةٌ تترفع منها في الليل أبخرة على تلك الطبيعة وتخالط هواءً هو الذي صار رطباً بسبب برد الليل، فيصير ذلك الهواء على طبيعة [26] الادهان وتشتعل من أنوار الكواكب.

الفصل الثامن

فيما يتكوّن من العناصر بالاستحالة والتركيب

وهو المولدات الثلاث أعني المعادن والنبات والحيوان

إذا امتزج العناصر وجرى بينها فعلٌ وانفعالٌ، انكسرت كيفية كل منها بصورة الآخر، فتحصل فيها كيفيةٌ متشابهةٌ متوسطةٌ بين الأضداد، وهي المزاج. فإن تساوت الكيفيات الأربع في المركّب، فهو المعتدل الحقيقي، وهو غير موجودٍ إذ لا مرجحٌ لميله إلى مكانٍ أحدٍ بسائطه، فيميل كلٌّ إلى حيزه. وإن لم تتساو، فإن توفّر على المركّب من العناصر بكمياتها وكيفيةها القسط الذي يليق به، كان معتدلاً عُرفياً، وإلا فهو الخارج عن الاعتدال.

أمّا المعادن، فإنما تتولّد من الأبخرة والأدخنة المحتبسة تحت الأرض، إذا اختلطت ضرورياً من الاختلاطات مختلفة في الكم والكيف بحسب اختلاف الأمكنة والزمان والمواد على تفاصيل لا يليق ذكرها هنا. وهي إما منطوقة، وهي الأجسام السبعة: الذهب، الفضة، الرصاص، النحاس، الحديد، الإسرب، الخارصيني¹⁷⁶، وإما غير منطوقة لصلابتها كالياقوت، أو لينها كالزئبق.

وأما النبات، فإنما يتولّد إذا امتزج العناصر امتزاجاً أتمّ ممّا تتولّد منه المعادن، فقبل من الواهب ما هو مبداء للنمو والتغذية، ويُسمى نفساً نباتيةً، وقد تُسمى صورةً باعتبار حلولها في المادة ليجتمع منهما جوهر نباتي، وكماًلاً باعتبار [27] تكميله المادة الناقصة.

والقوى النباتية ثلاث: الغذائية باعتبار وجود التحلل لتخلف بذل ما يتحلل، وهي التي تُحيل الغذاء إلى مشابهة المتغذي. والنامية باعتبار أن كمال المقدار لا يحصل دفعةً لئلا يصل إلى كمال المقدار بالتدريج، وهي التي تزيد في أقطار الجسم على التناسب الطبيعي، فليست الزيادات الصناعية ولا الخارجة عن المجرى الطبيعي ولا السمن من النمو. والمولدة باعتبار فساد الأشخاص لتحفظ النوع بتوليد الأشخاص على التعاقب، وهي التي تفصل جزءاً من فصل الهضم الأخير وتودعه قوةً يصير بها مبداءً لشخص، ثم يفيد بعد استحالته في الرحم الصور والقوى والأعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل المنى عنه، وتسمى باعتبار

¹⁷⁶ والخارصيني، قيل: هو جوهر شبيه بالنحاس يتخذ منه مرايا لها خواص. شرح المقاصد للفتازاني، ٢ / ٣٩٨

هذه الإفادة مُصَوَّرَةٌ واستبعد الإمام¹⁷⁷ إسناد هذه التراكيب العجيبة والصور الأنينة إلى قوَّة حَالَةٍ في جرم المني عديمة الإدراك، قال: والحق إسناده إلى مدبِّر حكيم كما نقله جالينوس عن أفلاطون وبقرط.

واعلم أنَّ مُثبتي القوى لم يُسندُوا هذه الأفعال إلى هذه القوى على سبيل استقلالها بها، بل جعلوها وسائط، والفاعل الحقيقي هو المدبِّر الحكيم الحق سبحانه، فلا وجه لاستبعاده إذ تحقق من قواعد الشريعة والحكمة أنَّه تعالى منزَّه عن مباشرة مثل هذه الأمور من غير واسطة، ولا يبعد أن يكون بعض الملائكة المأمورة بهذه الأفعال هي روحانيات هذه القوى وبعضها ملائكة سماوية.

[28] وأعلم أنَّ الغازية تخدمها قوى أربع: أولاهما الجاذبة وهي موجودة في المعدة لتجذب الغذاء منها إليها، إذ حركة الغذاء منها إليها ليست إرادية، إذ لا إرادة للغذاء ولا طبيعية لنقله، فإن المنتكس يزدردفه فهي قسرية، ولا قاسر يدفع من فوق، فهو جاذب من أسفل، وفي الرِّجَم لجذب المني، وفي سائر الأعضاء لجذب الغذاء المخصوص بكل من الكبد إليه. وثانيتهما الماسكة وهي موجودة في الثلاثة أيضاً ليمسك الغذاء في المعدة ريثما يتم الهضم، والمني في الرِّجَم لئلا ينزل لنقله، وحصة كل عضو من الغذاء فيه إلى أن تصير جزءاً منه.

وثالثتهما الهاضمة لتغيِّر الغذاء إلى حيث يصلح لأن يصير جزءاً من المغتذي، وتُرَقِّق الفضلة إن كانت غليظة، وتُعَلِّطها إن كانت رقيقة ليسهل اندفاعها، والهضم إما في الفم بالمضغ أو في المعدة ليحصل الكَيْلُوس¹⁷⁸، أو في الكبد لتحصل الأخلط، أو في العروق والأعضاء لتصير جزءاً منها بالفعل.

ورابعتهما الدافعة لتدفع الفضلات التي لا تستعدُّ لصيرورتها أجزاء من الأعضاء وتنقي الأعضاء من الأخلط الفاسدة.

ولا يتم فعل الغازية إلا بتحصيل الخلط الذي يُشبه العضو بالقوة القريبة من الفعل، فإن أُخِلَّ به حصل عدم الغذاء، ثم تصير جزء العضو، فإن أُخِلَّ به حصل الاستسقاء اللّحمي¹⁷⁹، ثم تشبيهه به في لونه وقوامه، فإن أُخِلَّ به حصل البرص والبهق وما شاكلهما، أعادنا الله من جميع الأمراض.

[29] أما الحيوان فإبنا يتولّد إذا امتزج العناصر مزاجاً أكمل، فاستعدَّ بسببه القبول كمالٍ أشرف، وهي النفس الحيوانية. وللحيوان ما للنّبات من القوى، ويختص بقوى أخرى، تنقسم أولاً إلى محرّكة ومدركة.

وتنقسم المحرّكة إلى باعثة على التحريك نحو طلب فتكون شهوانية، أو هرب فتكون غضبية، مدعنة لمدركات الخيال أو الوهم أو النفس، وتُسمّى نزوعية، أو مباشرة لها موجودة في الأعصاب والعضلات مُشجّجة لها بجذب الأوتار والرباطات وإرخائها عند أمر التزويعية، فهي خادمة لها.

أما المدركة فإما ضامرة أوباطنة. الأولى الحواس، وهي خمس، ويحتمل أن يكون أزيد، لكن لا نعلمه فينا ولا في غيرنا. وعدم علمنا به لا يدل على عدمه.

¹⁷⁷ الإمام أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي وتوفي 606هـ،

¹⁷⁸ هُوَ الطَّعَامُ إِذَا انْهَضَ فِي الْمَعْدَةِ قِيلَ أَنْ يَنْصَرَفَ عَنْهَا وَيَصِيرَ دَمًا. لسان العرب لابن منظور «كمس».

¹⁷⁹ «هو أحد الأنواع الثلاثة التي عرفها الأطباء العرب من الاستسقاء: الرّقي، والطّلي واللّحمي. فالاستسقاء الرّقي انتفاخ في البطن ونتوء في السّرة، ويسمع له صوت إذا حرك كأنه قربة أو زق. والاستسقاء الطّلي يكون الوجه معه منتفخاً متمداً، يسمع منه إذا ضرب مثل صوت الطبل. والاستسقاء اللّحمي أن يكون في الأجان والأطراف، ورّم رخوّ يترهلّ معه صوت الطبل. والاستسقاء اللّحمي أن يكون في الأجان والأطراف، ورّم رخوّ يترهلّ معه الوجه والبدن كله. وسُمّي هذا الداء بالاستسقاء، لدوام عطش صاحبه» مفاتيح العلوم للخوارزمي، ص ١٨٨

الأولى: اللَّمسُ هي أهمُّ القوى للحيوان؛ لأنَّه بها يُدرك المُنَافى فيَحْتَرُّ عنه، وأقدمُها لكون دفع المضرة أقدم من جلب المنفعة، وأشمَلها إذ لا يوجد حيوانٌ فاقدٌ لها بخلاف باقيها، وهي قوة منبثة في جلد البدن كُلِّه من جهة ما انبثَّ فيه من الرُّوح الحامل للقوى، فتُدرك ما يُماسُّه ويُؤثِّر فيه بالمُضادة كالكيفيات الأربع، والثقل، والملاسة، والصلابة، وما يقابلها، وتُفرِّق الاتصال الذي هو الألم أو ملزومه، وعودها الذي هو اللدَّة أو ملزومها. وبعضهم جعل قوى اللَّمس خمساً حاكمةً بين الحار والبارد، وبين الرطب واليابس، والخفيف والثقيل، والأملس والخشن، والصلب واللين.

الثانية: الذوقُ هي تالية اللَّمس؛ لأنها خُلِقت [30] لجلب النَّفع، وهي قوة رُتبت في العَصَب المفروش على جِرم اللسان، تُدرك الطعوم من الأجسام المماسَّة المخالطة للرطوبة العذبة التي تستحيل إلى الطَّعم الوارد. فإن كانت هذه الرطوبة متكيِّفة بكيفية ما، لم تؤدِّ الطَّعم كما هو، كالحال في المريض الذي تكيِّف فيه بكيفية طعم الخلط الغالب. وبسائط الطعوم تسعة؛ لأن الجسم الحامل للطَّعم إما لطيفٌ أو كثيفٌ أو معتدلٌ، والفَاعِل فيه إما الحرارة أو البرودة أو المعتدل. ومضروب الثلاثة في مثلها تسعة: فالحر إذا فعل في الكثيف حدثت المرارة، وفي اللطيف الحرافة¹⁸⁰، وفي المعتدل الملوحة. والبارد إذا فعل في الكثيف حدثت العفوصة¹⁸¹، وفي اللطيف الحموضة، وفي المعتدل القبض¹⁸². والمعتدل إذا فعل في الكثيف حدثت الحلاوة، وفي اللطيف الدُسومة، وفي المعتدل النَّقاهاة¹⁸³.

الثالثة: الشم هي قوة رُتبت في زائدتَي مُقدِّم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي، تدرك الروائح بتوسط الهواء المنفعل والبُخار المتحلِّل من ذي الرائحة، ولا بُدَّ من انفعال الهواء؛ فإنه لا يتحلَّل من الأبخرة ما يصل إلى ما عُهد وصول الرائحة. ويدلُّ على التحلِّل ازدياد الرائحة بذلك والتبخير. وليس للروائح أسماء كما للطعوم، اللهم إلا من جهة المخالفة والموافقة كالطيبة والنتنة، أو بأن يُشتق لها من الطعم اسم كالرائحة الحلوة، أو بإضافة كرائحة المسك مثلاً.

الرابعة: السمع، وهي قوة مرتبة في العصب المنفرش على سطح [31] باطن الصَّمَاخ، هي مَشَعْرُ الأصوات بتوسط الهواء. والصوت هو ما يُوجد عند تموُّج الهواء لقلعٍ، وهو التفريق العنيف، أو قرعٍ، وهو الإحساس العنيف، فينضغط الهواء بعنفٍ فينتهي تموُّجه بالتدريج إلى الهواء الرَّاكِد في الصَّمَاخ، فيمُوجُه بشكل نفسه فيقع على جلدٍ مفروشةٍ على عصبٍ مَقَرَّةٍ، كمدِّ الجلد على الطبل، فيحصل طنين فتدركه القوة. وقد يمتاز صوتٌ عن صوتٍ بهيئاتٍ عارضةٍ له مسمَّاةٍ بالحروف.

ولا نعني بتموُّج الهواء حركةً انتقاليةً، بل حالةً شبيهة بتموُّج الماء؛ فإنه أمر يحدث بصدمٍ بعد صدمٍ وسكونٍ بعد سكونٍ، لأن الهواء إذا نَبَا من بين جسمين صدم أجزاء الهواء الماسِّ له، ويصدم الثاني ثالثاً، والثالث رابعاً، إلى أن ينصدم الجزء المماسُّ للصَّمَاخين فيسمعه السَّماعون من جميع الجهات إن لم يمنع مانع في بعضها لهبوب ريح أو غيره. والصدى هو صوت يحصل إذا تموُّج الهواء وقاومه جبلٌ أو جدارٌ أملس، وردَّه إلى خلف، وهو باقٍ على شكله.

الخامسة: البصر وهو قوة مرتبة في العصب المجوِّفة، مدركة لما ينطبع في الرطوبة الجليدية بتوسط جِرم شَفَافٍ. وحاملها الروح المصبوب في العصبين المجوِّفتين النابتين في مقدِّم الدماغ، اللتين تتقاربان في سلوكهما حتى تتحدا، ثم تفرقا وتذهب

¹⁸⁰ والخرافة: طَعْم يُحرقُ اللِّسانَ والفَمَ. وَبَصَلٌ جَرِيْفٌ: يُحرقُ الفَمَ وَلَهُ حَرَارَةٌ، وَقِيلَ: كُلُّ طَعَامٍ يُحرقُ فَمَ أَكِلِهِ بِحَرَارَةِ مَذَاقِهِ جَرِيْفٌ، بِالتَّشْدِيدِ، لِأَنَّهُ يَلْدَغُ اللِّسانَ بِخَرِافَتِهِ. لسان العرب لابن منظور «حرف».

¹⁸¹ طَعَامٌ عَفَصٌ: يَشَعُ وَفِيهِ عَفُوصَةٌ وَمَرَارَةٌ وَتَقْبِضُ يَغْسُرُ ابْتِلَاغُهُ. لسان العرب لابن منظور «عفص».

¹⁸² والقبض طعم منافر أيضاً فوق الحموضة وتحت العفوصة

¹⁸³ الأطعمَةُ النَّقْهَةُ: الَّتِي لَيْسَ لَهَا طَعْمٌ حَلَاوَةٌ أَوْ حُمُوزَةٌ أَوْ مَرَارَةٌ. لسان العرب لابن منظور الأنصاري «نقه».

كل واحدة منهما إلى عين. فعند الانطباع في العينين يتأدى الشبح في العصبين إلى ملتقاهما بواسطة الروح التي فيهما، فيصير [32] الشبحان واحداً فتدركه الروح الحامل للقوة الباصرة هناك.

وذهب بعضهم، سيما الرياضيون، إلى أن الإبصار إنما هو بخروج شعاع من العين على شكل مخروط، زاويته عند مركز البصر، وقاعدته عند سطح المُبصر. وقيل: يتكيف الهواء بكيفية الشعاع الذي في العين فيكون ذلك سبباً للإبصار.

وشرائط الإبصار سبع: على ألا يكون المرئي في غاية القرب، ولا في غاية البعد، ولا في غاية الصغر، وأن يكون مقابلاً أو في حكمه، وألا يتوسط بينه وبين الرائي حجاب، وأن يكون مضيئاً إما من ذاته أو من غيره، وأن يكون كثيفاً. وزيد ثامن هو سلامة الحاسة، وزيد خمسة أخرى على ألا يقارن البصر شيئاً يوجب الغلط، وأن يتعمد الناظر الإبصار، وألا يكون الضوء مفرطاً، وأن يكون المرئي بحيث يصح رؤيته، وأن يتوسط بينه وبين الرائي جرم شفاف. ولا بأس بكل ذلك.

واعلم أن المبصر بالذات هو اللون والضوء، وما عداهما من الأشكال والألوان والأوضاع والأعداد فبتوسطهما. [33] أما اللون فتصوره ووجوده ضروريان، ولا مَعُول على قول من قال لا حقيقة للألوان، زاعماً أن البياض إنما يتخيل عند مخالطة الهواء الأجسام الشفافة المتصغرة جداً ونفوذ الضوء فيها كما في الثلج وزبد الماء، والسواد يتخيل عند عدم ذلك. لأن الضروريين لا يناظر لهما وعليها بل بها.

على أنا نقول: حدوث البياض على هذا الوجه في بعض الأجسام لا يُنافي كونه كيفية حقيقية قائمة بالجسم. فإن البياض المسلوق يصير بياضه الشفاف أبيض، وليس ذلك لأن النار أحدثت فيه هوائية، إذ بعد الطبخ يصير أثقل.

واعلم أنه قيل إن اللون الحقيقي هو السواد والبياض، وما عداهما يحصل من تركبهما. وقيل الألوان الحقيقية خمسة: هي السواد، والبياض، والحمرة، والصفرة، والخضرة، والباقي مُركبة منها. ولا نشك في أن الأجسام الملونة بهذه الألوان الخمسة إذا سُحِّقَتْ جداً ثم خُطِطَتْ، فإنه يظهر منها ألوانٌ مختلفة. فقد يكون سائرها كذا، وقد يكون كل لونٍ حقيقياً وقد يكون بالتفريق.

وأما الضوء، فتصوره ووجوده ضروريان أيضاً، وهي كيفية وجودية زائدة على اللون. لأن السواد والبياض مشتركان في اللونية، وقد يختلفان في الإضاءة. وما به الاشتراك غير ما به الامتياز. فما قيل إنه نفس اللون، فظهوره المطلق هو الضوء، وخفائه المطلق هو الظلمة، والمتوسط بينهما هو الظل. ليس بشيء، ولا تُسمى هذه الكيفية ضوءاً إلا إذا كانت ذاتية، فإن لم تكن، تُسمى نوراً، كما للقمر.

[34] وأما اللعان، وهو الذي يترقق على الأجسام ويستر لونها، فإن كان ذاتياً يُسمى شعاعاً كما للشمس، وإلا فهو البريق كما للمرأة. والظلمة هي عدم الضوء عما من شأنه أن يضيء؛ لأن الكائن في ظلمة يرى الكائن في الضوء، ويرى الهواء مضيئاً بخلاف الكائن في الضوء، ولو كانت الظلمة كيفية وجودية لما اختلفت حالها.

وأما القوى الباطنية: الحس المشترك، فهي قوة رُتبت في التجويف الأول من الدماغ، تجتمع عندها صور المحسوسات جميعها، فتدركها بواسطة الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس هناك.

واعلم أن في الدماغ ثلاثة تجاويف، والروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة الحس المشترك والخيال. إلا أن ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك أخص، وما في مؤخره بالخيال أخص. وإنما تتأدى الإدراكات بواسطة الأرواح التي في الأعصاب إلى التي في مبادئها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المُقَدَّم.

الخيال هو قوةٌ مودعةٌ في آخر التجويف الأول، تجتمع فيها مثلُ جميع المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحواس وعن الحس المشترك، فهي خزانةُها، وقد مرَّ أن آلتها ما هو.

المتخيلة قوةٌ أودعت في الجزء الأول من التجويف الأوسط، من شأنها تركيب الصُّور بعضها عن بعض وكذا المعاني، وآلتها الروح المصبوب في ذلك الجزء، وتُسمى مُفكرةً عند [35] استعمال النفس إياها بواسطة القوة العقلية كما تُسمى متخيلةً عند استعمالها إياها بواسطة الوهم.

الوهم قوةٌ مرتبةٌ في آخر التجويف الأوسط من الدماغ، تُدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات وتحكم أحكاماً جزئيةً؛ كإدراك الشاة المعنى في الذنب يوجب الهرب منه، وكالحكم بأن الولد معطوف عليه. وآلتها هو الروح المصبوب في الدماغ كُلِّه، لكن الأخص بها ما في التجويف الأوسط، وهو رئيس القوى، فإن أكثر الأفعال الحيوانية يصدر عنها.

الحافظة قوةٌ مرتبةٌ في التجويف الأخير من الدماغ، تحفظ الأحكام الجزئية التي حكم بها الوهم، وآلتها الروح المصبوب في ذلك الجزء، وهي حافظة للمعاني ومعينة للوهم بالحفظ، فهي خزانةٌ لها، وقد يُسمى ذاكرةً. فإن الذكر لا يتم إلا بها، وفي القوى مباحث كثيرة لا تحتلها هذه العجالة.

واعلم أن الروح جرمٌ حارٌّ لطيفٌ حادثٌ عن لطافة الأخلاط ومنبعه القلب ولدى الانبعاث منه يُسمى روحاً حيوانياً، ثم يتوزع فما يصعد منه إلى الدماغ ويُقرب من الاعتدال لبرده، فيستعد لقبول قوة الحس والحركة، ويتوزع على أعضائهما ويسمى روحاً نفسانياً. وما يذهب إلى الكبد ويكتسب فيه مزاجاً يستعد به لقبول القوى النباتية يسمى روحاً طبيعياً.

الفصل التاسع

في النفس الناطقة وقواها وأحوالها وأخلاقتها

[36] البحث الأول في حقيقتها

إذا امتزج العناصر مزاجاً أتمَّ قُبِلت كمالاً أشرف وهو المسمى نفساً ناطقةً أو مطمئنةً وهو جوهر بسيط ليس بجسم ولا جسماني من شأنه إدراك المعقولات بذاته وإدراك المحسوسات بتوسط الآلات البديهية وهذا هو الأمر الذي يُشير إليه كُلُّ واحد منّا بأننا، ولا يشكُّ عاقلٌ في وجوده له حتَّى أن السكران في سُكره والنائم في نومه لا يغفل عن إنِّيَّةِ ذاتِهِ إذا كانت له فطنةٌ صحيحة؛ وذلك لأنَّ أوضح الإدراكات إدراك العاقل ذاته والذي يطلب البرهان صفاته.

و الدليل على أنَّه ليس بجسمٍ أنَّ المدركات العقلية مجردةٌ عن المادَّة لأنها صورٌ كليةٌ والكليُّ مجرد قطعاً فمحُلُّها لو كان جسماً لحصل لها بسببه مقدارٌ وشكلٌ ووضعٌ فلا تكون كليةً مجردةً هذا خلف.

وعلى أنَّه ليس بجسمانيٍّ أنَّها لو كانت كذلك لضغفت بضعف البدن وهي بخلاف هذا، ولكانت لا تُدرك الضعيف بعد القوي لكنها تُدرك، ولكانت تكلُّ بكثرة الافاعيل وهي تقوى، ولكانت لا تُقدِّر على إدراك أمورٍ غير متناهية كالأعداد مثلاً لكنها تقدر.

وعلى أنَّه ليس بالبدن ولا عضوٍ منه أنَّهما دائماً في التَّحلُّل والتَّبدُّل لبدل ما يتحلَّل، ولا شكُّ أن المشار إليه بأننا لا يتغيَّر من أوَّل العمر الى آخره، وأيضاً قد نغفل عن البدن وعن كلِّ من الأعضاء ولا نغفل عن أنَّيتنا وحينئذٍ لا يكون مركباً من البدن وشيءٍ آخر، [37] لاستلزام تغيُّر الجزء تغيُّر الكلِّ والغفلة عن الجزء الغفلة عن الكلِّ.

وَأَمَّا النَّفْلِيُّ فَكَثِيرَةٌ مِنْهَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾¹⁸⁴، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾¹⁸⁵، فَإِنَّ اللَّهَ يَتَجَالَّلُ عَنْ رُجُوعِ جَسَمٍ أَوْ جَسْمَانِي إِلَيْهِ وَأَنْ يَكُونَ رُوحُهُ مِنْ عَالَمِ الْأَجْسَامِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾¹⁸⁶ فَإِنَّ عَالَمَ الْأَمْرِ هُوَ عَالَمُ الْغَيْبِ الَّذِي يُقَابِلُ عَالَمَ الشَّهَادَةِ الَّذِي هُوَ عَالَمُ الْأَجْسَامِ قَالَ تَعَالَى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾¹⁸⁷، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾¹⁸⁸، فَثَبَتَ أَنَّ الْبَدَنَ آلَةٌ لَهَا¹⁸⁹ تَكْتَسِبُ بِهَا سَعَادَتَهَا أَوْ شَقَاوَتَهَا وَأَنَّ تَعَلُّقَهَا بِهِ تَعْلُقُ التَّدْبِيرَ فَمَوْنُهُ لَا يَضُرُّهَا فِي بَقَائِهَا وَلَا فِي كَمَالَاتِهَا.

البحث الثاني في قواها

لَهَا قُوَّتَانِ أَحَدُهُمَا قُوَّةٌ بِهَا يُؤَثَّرُ فِي بَدَنِهَا لِتُكَمِّلَهُ وَتُسَكِّمَ بِهِ ذَاتَهَا تَأْثِيرًا اخْتِيَارِيًّا وَتُسَمَّى عَقْلًا عَمَلِيًّا، فَشُرُوعُ الْإِنْسَانِ فِي الْعَمَلِ الْاخْتِيَارِيِّ إِنَّمَا يَكُونُ بِتَحْرِيكِ هَذِهِ الْقُوَّةِ لَهُ عَلَى مَقْتَضَى رَأْيِ كُلِّ صِلَاحِي حَاصِلٍ عَنْ مَقَدِّمَاتٍ كَلِّيَّةٍ أَوْ لِيَّةٍ أَوْ مَشْهُورَةٍ حَكَمَ بِهَا الْعَقْلُ النَّظَرِيُّ الَّذِي سَيَأْتِي، وَيُسْتَعْمَلُهَا الْعَقْلُ الْعَمَلِيُّ غَيْرَ مُخْتَصٍ بِجَزْئِيٍّ وَهُوَ مَا يَنْبَغِي أَنْ يُفْعَلَ فِي كُلِّ بَابٍ، ثُمَّ إِنَّهُ يَنْتَقِلُ إِلَى رَأْيِ جَزْئِيٍّ حَاصِلٍ عَنْ مَقَدِّمَاتٍ جُزْئِيَّةٍ أَوْ مُحْسُومَةٍ فَيَعْمَلُ بِحَسَبِهِ لِتَحْصِيلِ مَقْصَدِهِ، وَيَجِبُ أَنْ تَكُونَ مُتَسَلِّطَةً عَلَى الْبَدَنِ، وَتَسْلُطُ الْبَدَنَ عَلَيْهَا هُوَ سَبَبُ الشَّقَاوَةِ إِذَا تَشَدَّدَتْ عِلَاقَتُهَا مَعَهُ حِينَئِذٍ فَتَكْثُرُ حَاجِبُهَا عَنْ عَالَمِهَا لِأَنَّ الْمَانِعَ عَنْ اتِّصَالِهَا بِعَالَمِهَا هُوَ اشْتِغَالُهَا بِهِ.

[38] وَثَانِيَتُهُمَا قُوَّةٌ بِهَا تَتَأَثَّرُ عَمَّا فَوْقَهَا وَتَقْبَلُ الْفَيْضَ وَتُسَمَّى عَقْلًا نَظَرِيًّا، وَلَهَا بِحَسَبِ التَّرَقِّيِّ فِي الْكَمَالِ مَرَاتِبٌ وَبِحَسَبِ كُلِّ مِنْهَا اسْمٌ وَتِلْكَ إِذَا بَاعْتَبَرْنَا كَوْنَهَا كَامِلَةً بِالْقُوَّةِ الْمُخْتَلَفَةِ بِالشَّدَةِ وَالضَّعْفِ. فَأُولَاهَا عِنْدَمَا يَسْتَعِدُّ لِادْرَاكِ الْمَعْقُولَاتِ كَمَا لِلطِّفْلِ مِنْ قُوَّةِ الْكِتَابَةِ وَتُسَمَّى حِينَئِذٍ عَقْلًا هَيُولَانِيًّا، وَثَانِيَتُهَا عِنْدَمَا تُدْرِكُ الْعُلُومَ الْأُولِيَّةَ وَتَسْتَعِدُّ لِاِكْتِسَابِ الثَّوَانِي وَتُسَمَّى حِينَئِذٍ عَقْلًا بِالْمَلَكَةِ، وَثَالِثَتُهَا عِنْدَ اِكْتِسَابِهَا وَالْقُدْرَةَ عَلَى اسْتِحْضَارِهَا مَتَى شَاءَتْ وَتُسَمَّى حِينَئِذٍ عَقْلًا بِالْفِعْلِ، أَوْ بَاعْتِبَارِ كَوْنِهَا كَامِلَةً بِالْفِعْلِ وَذَلِكَ عِنْدَ خُضُوعِهَا لَهَا بِالْفِعْلِ وَتُسَمَّى عَقْلًا مُسْتَفَادًا وَالْمُخْرَجُ الْحَقِيقِيُّ لَهَا عَنْ أَدْنَاهَا إِلَى أَعْلَاهَا هُوَ قَبِضُ الْحَقِّ تَعَالَى بِتَوْسُطِ الْمَلَائِكَةِ الْكَرَامِ الْكَرَوِيِّينَ وَالرُّوحَانِيِّينَ، وَلَدَى الْعَقْلِ الْمُسْتَفَادِ يَنْتَهِي كَمَالُ نَوْعِ الْإِنْسَانِ وَيَصِيرُ عَالِمًا عَقْلِيًّا مُتَشَبِّهًا بِالْمَبْدِئِ الْعُلُويَّةِ.

وَالْحَقُّ أَنَّ لِلْإِنْسَانَ كَمَالَاتٍ أُخْرَى أَعْلَى مِنْهُ أَنْ أَحْبَبْتَ أَنْ تَصِيرَ مِنْ سَامِعِيهَا فَاصْغِ وَعَلَيْكَ بِالْاجْتِهَادِ، وَلَنْبَلِ مُشَاهَدَتِهَا وَالتَّخَلُّقِ بِهَا أَعْلَمُ أَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا أَنْابَ إِلَى اللَّهِ وَقَطَعَ الْعِلَاقَ وَرَفَضَ الْعَوَاقِقَ وَتَرَكَ مَتَابَعَةَ الْهَوَى وَشَرَعَ فِي السُّلُوكِ بِأَمْرِ دَلِيلِ خَرِيَّتِ تَزُولُ عَنْهُ الصِّفَاتُ الْحَيَوَانِيَّةُ ثُمَّ الْبَشَرِيَّةُ ثُمَّ الْمَلَكِيَّةُ وَيُصَفُّ بِالصِّفَاتِ الْإِلَهِيَّةِ، كَمَا رَوَى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْهُ تَعَالَى «لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أَجِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ» [39] وَلِسَانَهُ وَيَدَهُ وَرِجْلَهُ»¹⁹⁰، فَيُشَاهِدُ قَبُوضَ مِيتَتِهِ تَعَالَى وَيَكُونُ خَلِيفَتَهُ وَمُظْهَرُ قَهْرِهِ وَلَطْفِهِ، وَهَذَا مَقَامُ الدَّائِدِيَّةِ فَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةَ الْأَنْبِيَاءِ وَيَسْتَحِقُّ سُجُودَ الْمَلَائِكَةِ وَهُوَ مُقَامُ الْأَدَمِيَّةِ فَهُوَ بِصُورَتِهِ فِي الْأَرْضِ وَبِمَعْنَاهُ فِي عَالَمِ كُنِّ الَّذِي هُوَ الْجَنَّةُ الْحَقِيقِيَّةُ فَمَا يَكُونُ إِلَّا مَا يُرِيدُهُ فَإِنَّ مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ

¹⁸⁴ الحجر، ١٥ / ٢٩

¹⁸⁵ الفجر، ٨٩ / ٢٨

¹⁸⁶ الإسراء، ١٧ / ٨٥

¹⁸⁷ الأعراف، ٧ / ٥٤

¹⁸⁸ التغابن، ٦٤ / ١٨

¹⁸⁹ آلَةٌ لَهَا، [صَحْ هَامِش]

¹⁹⁰ صحيح البخاري، الرقاق ٣٨.

لَمْ يَذْكُرِ الْمُؤَلِّفُ الْحَدِيثَ كَامِلًا وَ الشَّكْلَ الصَّحِيحَ لِلْحَدِيثِ هُوَ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: «لَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أَجِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَلَئِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لِأُعِيذَنَّهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدَّدِي عَنْ قَبْضِ نَفْسِ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ».

يكن، ثم يستعدُّ للتجليات الذاتية ويحصلُ له بسببها الفناء عن إنَّيته فلا يَلَحْظُها فضلاً عن غيرها من التَّعَيُّنات المظهرية فيستغرقُ في تلك التجليات ويذهلُ عما سوى الله تعالى مشغولاً به مُبتَهجاً بأنواره ثم يذهل عن استغراقه وابتهاج ذلك ولا اقدر أن أقول ماذا يصير بعده.

مَدَارِكُ غَايَاتِ الْعُقُولِ السَّلِيمَةِ¹⁹¹

فَقَمَّ وراءَ النُّقْلِ عِلْمٌ يَدَقُّ عَن

فَتَوَجَّهَ الى الله بصدق عزمٍ وإخلاصٍ وتَضَرَّعَ إليه بعد الإتيان بأوامره والاجتناب عن نواهيه لَعَلَّ الله يَجْذِبُ بِضَبْعِكَ عن مضيق هذا العالم المظلم الزَّائِلِ الى فضاءِ عالم السعادة الأبدية.

قِيَادَكَ مِنْ نَفْسٍ بِهَا مُطْمَئِنَّةٌ

فَخَلَّ لَهَا، خَلِّي، مُرَادَكَ، مُعْطِيَاً

أَشْمَرُ عَنْ سَاقِ اجْتِهَادٍ بِنَهْضَةٍ

وَعُدَّ عَنْ قَرِيبٍ وَاسْتَجَبَ وَاجْتَنَبَ غَدَاً

وَأَيَّاكَ عَلَيَّ فَهِيَ أخطرُ عَلَيَّ

وَكُنْ صَارِماً كَالْوَقْتِ، فَالْمَقْتُ فِي عَسَى

نَشَاطاً وَلَا تُخْلِذُ لِعَجْزٍ مُقَوَّبٍ

وَقُمْ فِي رِضَاهَا وَاسْعَ غَيْرَ مُحَاوِلٍ

تَجِدُ نَفْساً فَالْنَفْسُ إِنْ جُدْتَ جَدَّتْ

وَجُدَّ بِسَيْفِ الْعِزِّ سَوْفَ فَإِنْ تَجُدَّ

وَصَيِّتٌ لِلْصَحِيِّ، إِنْ قَبِلْتَ وَصَيِّتِي

[40] وَأَقْبِلْ إِلَيْهَا، وَانْهَها مُفْلِساً، فَقَدْ

يُرِيكَ فِي الْبَدَايَةِ مَا فِي الْنَهَايَاتِ

وَإِنْ فَسَحَ اللَّهُ فِي الْأَجَلِ الْفَتْ كِتَاباً

لَدَيْ فَدَعْنِي مِنْ سَرَابٍ بَقِيْعَةٍ¹⁹²

فَمَتَّبِعْ صَدّاً مِنْ شَرَابٍ نَقِيْعَةٍ

البحث الثالث في سعادتها وشقاوتها

السعادة حالة تحصل لذوي الخير والكمال من حيث هو كذلك، والشقاوة مقابله. واللذة: إدراك وصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك، ولا شغل ولا مضاد. والألم: إدراك وصول ما هو عند المدرك آفة وشراً من الحيثية المذكورة، ولا شغل ولا مضاد. والإدراك هو تمثُّل حقيقة المدرك أو مثاله عند المدرك.

وظنَّ مَنْ لَا خَلَقَ لَهُ فِي عَالَمِ الْغَيْبِ أَنَّ اللَّذَاتِ هِيَ الْحَسِيَّةُ، وَغَيْرُهَا إِمَّا مَخِيلَاتٌ أَوْ مُسْتَحَقَّرَةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَسِيَّةِ. وَلَوْ تَأَمَّلُوا فِي لَذَاتٍ وَهْمِيَّةٍ، كَالْغَلْبَةِ فِي الشُّطْرَنْجِ، وَنِيلِ الْحَشْمَةِ وَالْجَاهِ لِشَرِيفِ النَّفْسِ، وَالْإِيثارِ لِلْكَرِيمِ، وَمَحَافِظَةِ مَاءِ الْوَجْهِ لَكَبِيرِ الْهَمَةِ، الَّتِي غَلَبَتْ عَلَى الْحَسِيَّاتِ فَأَوْثَرَتْ عَلَيْهَا، لَمْ يَعْتَقِدُوا ذَلِكَ؛ فَإِنَّ الْأَثَرَ أَلْذُّ.

وَلَا يَخْتَصُّ هَذَا بِالْإِنْسَانِ؛ فَإِنَّ كَلْبَ الصَّيِّدِ يَقْتَنِصُ عَلَى الْجُوعِ وَيَحْمِلُ إِلَى صَاحِبِهِ تَوْفَعاً لِإِكْرَامِهِ إِيَّاهُ. وَإِذَا كَانَ حَالُ اللَّذَاتِ الْبَاطِنَةِ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ عَقْلِيَّةً، هَكَذَا، فَمَا ظَنُّكُمْ بِهَا؟ وَلَا تَظُنَّنَّ أَنَّ حَالَهُ لَا أَكْلَ فِيهَا وَلَا شُرْبَ وَلَا نِكَاحَ لَا سَعَادَةَ فِيهَا؛ فَإِنَّ حَالَ [41] الْمَلَانِكَةِ، بِاتِّفَاقِ الْعُقَلَاءِ، أَشْرَفُ مِنْ حَالِ الْحَيَوَانَاتِ.

¹⁹¹ تانية ابن الفارض

¹⁹² تانية ابن الفارض

واعلم أنَّ كمال كلِّ 193 قوةٍ هو إدراكُ ملائمتها. فكمالُ قوَّةِ الغَضَبِ هو تكيُّفُها بكيفيةِ تصوُّر الانتقام والغلبة، وكمالُ قوَّةِ الشهوة هو تكيُّف كل حاسةٍ من الحواس الظاهرة والباطنة بما يختصُّ بها، كالذوق بالحلاوة.

وكمالُ الجوهر العاقل ممَّا أمَّا من جهة قوَّته النَّظريَّة، فهو تمثُّل ما يتعلَّقه من الحقِّ الأوَّل بقدر استعداده فيه، ثمَّ ما يتعلَّقه من حقائق الموجودات العلويَّة والسفليَّة، خالياً عن شوائب الظنون والأوهام، على وجهٍ لا يكونُ بين العاقل والصورة المعقولة تمايزاً، فيصير كمرآةٍ حاذيةٍ بها شطرَ الحقِّ والموجودات، فتراءت فيها، فكان عالماً عقلياً مُضاهياً للعالم الموجود .

و أمَّا من جهة قوَّته العمليَّة، فهو أن يروِّض الإنسان 194 قواه بالعبادات، وترك المألوفات، ومُخالفة الهوى، واكتساب الأخلاق الحميدة، فيستتبعها النفس لئلاَّ يسترسل كلُّ في استيفاء حُظوظه، فيُنازِعها عند التوجُّه شطر عالمها. ولا يطلب كلُّ النُّعْلَب على البواقي، فيقع الهرج والمرج في المملكة البدنيَّة.

وهذه الحالة هي الصراط المستقيم المعنوي، وهي أدقُّ من الشَّعر؛ لأنَّ إدراك حاقِّ الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط خفيٌّ جداً، وأحدُّ من السيف؛ لأنَّ الوُفُوف على ما يخالف الهوى صعبٌ، يشبه الوقوف على ذباب السَّيف.

ولا شكَّ أنَّ هذا الكمال مؤثِّرٌ بالقياس إلى هذا الجوهر العقليّ، فهو خيرٌ بالنسبة إليه، وأنَّه مُدرِكٌ لهذا [42] الكمال ولحُصُوله له، فيكونُ مُلْتَذّاً بذلك. وهذه هي اللذة العقليَّة، وهي أقوى من الحسيَّة؛ لوصول العقل إلى كُنه الشيء واقتصار الحسِّ على كَيْفِيَّاتٍ تقوم بسطوح الأجسام. وأكثر منها، لأنَّ عدد تفاصيل المعقولات لا يكادُ يتناهى؛ إذ إنَّ مُبدعات الباري تعالى ومخلوقاته غير محصورة، وأنوارُه غير متناهية، وفيضُه غير منقطع. أمَّا مدركات الحواسِّ أجناسٌ قليلة، وتكثرُها إمَّا هو بالأشدِّ والأضعف.

فإذا كانت الكمالات أكثر، وإدراكاتها أتمَّ، كانت اللذة التَّابِعة لهما أكثر؛ لأنَّ نسبة اللذة إلى اللذة كنسبة الكمال إلى الكمال، والإدراك إلى الإدراك. وإمَّا لا يشْتَأقُّ الناس إليها لأنَّ العلم بوجود اللذة لا يُوجب الشوق إليها إيجاب الإحساس بها. وأهل المشاهدة يُسمُّون نيل هذه اللذة "ذوقاً"، وهي ليست بمفقودةٍ من كلِّ وجه، والنفس مُتعلِّقةٌ بالبدن. بل أهل سلوك سبيل الله يفوزون بالقسط الوافد منها، بحيث إذا تمكَّن فيهم شغلُهم عن كلِّ شيء. والمحقِّق لهذه الدَّعوى هو الوجدان. فاجتهد لتصير من المشاهدين للعين، ولا تقتصر على سماع الخبر. وإذا أحطتْ علماً بكمالك وسعادتك ولذتك، وهي الجنة الحقيقيَّة التي للنفس بخصُوصها.

فاعلم أنَّ النقصان والشقاوة والألم ما يقابل ذلك، وهي الجحيم الحقيقي. وهما غير الجنة والجحيم الجسمانيَّتين على ما ثبت بأخبار الأنبياء. فالجحيم هي حالةٌ للإنسان تقتضي فوت جميع مشتهياته ومطالبه، بخلاف الجنة التي فيها ما تشتهي النفس [43] [43] وتلذُّ الأعين، قال تعالى: ﴿وَجِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾ 195.

ولبعض النفوس عذابٌ آخر أعظم من هذا، وهو حرمانهم عن مشاهدة أنوار الحق تعالى، قال الله: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ 196. وإنما كان هذا العذاب لبعض النفوس لأنَّ كلَّها ما تنبهت للذة اللقاء في الجملة، فُيعَذَّب بهذا العذاب من تصوُّرها

193 كلِّ، [صح هامش]

194 الإنسان، [صح هامش]

195 سبأ، ٣٤ / ٥٤

196 المطففين، ٨٣ / ١٥

بقدر استعداده ولم يجتهد ليتحقق بها، وأتبع الشهوات فمنعته عن ذلك. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أشدُّ الناس عذاباً يوم القيامة عالمٌ لم ينفعه الله بعلمه"¹⁹⁷.

البحث الرابع في مراتب النفوس الناطقة

المقتضى لفوات الكمال هو عدم الاستعداد، وهو إمّا لأمرٍ عديمٍ كنقصان الغريزة، أو وجودي كالأمور المضادة للكمال الراسخة وغيرها. والثلاثة، بحسب القوتين، تصيرُ ستّة: فما كان بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين لا يُجبرُ بعد الموت، ولا عذابٌ بسببها. وما كان لمضادٍ بحسب القوة النظرية لا يُجبرُ أيضاً، لكن يُعذبُ به دائماً إن كان راسخاً؛ إذ يصيرُ صورةً للنفس غير مفارقةٍ عنها.

والنظرية غير الراسخة والعملية الراسخة وغيرها، كاعتقادات العوالم والمقدّدة والملكات الردية المستحكمة وغيرها، فجميعها يزول بعد الموت. أمّا غير الراسخة، فظاهرٌ. وأمّا غيرها، فكونها هيأت مستفاداً من الأمزجة والأفعال، فتزول بزوالها وزوالاً مختلفاً بالسرعة والبُطء لاختلاف الرسوخ، ويُعذبُ بها عذاباً مختلفاً [44] بالكَم والكيف لاختلاف رذائلها شدةً وضعفاً.

والنفوس الخالية عن الكمال وعن مضادّه تبقى غير متأذية، لعدم أسباب التأذي. وقد تكون لها لذة تناسبها لسعة رحمة الله تعالى، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "أكثر أهل الجنة البُله"¹⁹⁸.

البحث الخامس في أخلاقها

الخلق: ملكة تقتضي سهولة صدور فعلٍ عن الإنسان بلا تفكّر، والملكة كيفية من الكيفيات النفسانية بطيئة الزوال، كما أنّ الحال كيفية سريعة الزوال. وعلة حصول الخلق: إمّا الطبع، وهو الاستعداد المزاجي، أو العادة، وهي تكرير فعل الشيء الواحد مراراً كثيرة، بزمانٍ طويل، في أوقاتٍ متقاربة. فإن كان الفعل متوسطاً بين طرفي الإفراط والتفريط، كان علةً لحصول الخلق الحميد إن كان مفقوداً، أو لحفظه إن كان موجوداً. وإن كان مائلاً إلى أحد الطرفين، أعني: يكون زائداً على ما ينبغي أو ناقصاً عنه، كسب الخلق الرذيل أو حفظه. والحال في ذلك كالحال في صحّة البدن ومرضه، ويختلف التوسط في الأفعال بحسب الأشخاص والأزمان؛ فربّ فعلٍ يكون متوسطاً بالنسبة إلى شخص، منحرفاً بالنسبة إلى آخر، كالدواء الحار مثلاً؛ فإنه قد يكون حاراً بالنسبة إلى زيد أو في الصيف، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى عمرو أو في الشتاء.

والحق أن اكتساب الأخلاق ممكن، فإن الإنسان [45] في مبدأ فطرته خالٍ عن الأخلاق، ثم يحصل له من الأخلاق الحميدة أو الرذيلة ما تهتأت أسبابه. ولا معوّل على ما قيل: إن اكتساب الأخلاق وتبديلها ممتنع، فإنه يُوجب رفع التأديب والسياسة، وعدم الفائدة في أكثر أوضاع الشرائع، اللهم إلا أراد أنهما من العسر كادا أن يكونا من الممتنعات، أو أراد أن إمكانهما ليس كلياً؛ فإن بعض الأشخاص قد يبلغ في الشر إلى دركة لا يقبل المعالجة، ولا تُفيده الموعظة والتأديب طائلاً. وقد كثر مثل هذه الأشخاص في زماننا، فالمستعان بالله. ويؤكد هذا ما قيل: إن مزاج كل صنفٍ من الناس يقتضي طائفةً من الأخلاق لا يتخلّصون منها إلا نادراً، كتهوّر العرب، وقوة شهوتهم، وغلظ طباعهم، وحرص الفرس، وسرعة ملالتهم، وعُجب الهند، وسوء نيّتهم، وحقدهم، وما شاكل ذلك.

¹⁹⁷ الكامل في الضعفاء لابن عدي، ١٥٨/٥

¹⁹⁸ "رواه البزار، وفيه سلامة بن روح وثقه ابن حبان وغيره، وضعفه غير واحد. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لنور الدين الهيثمي، ص

واعلم أنَّ أُمّهات الأخلاق الفاضلة وأصولها أربعة، وذلك لأنَّ للإنسان ثلاث قوى: التَّمييزِيَّةُ العقلِيَّةُ والجالِبَةُ لِلْمُلَانِمِ والدَّافِعَةُ لِلْمُنَافِرِ وهما قوتنا الشهوة والغضب. فإذا اعتدلت الأولى، حصلت الحكمة، وهي هنا عبارةٌ عن مَلَكَةٍ تصدر بواسطتها أفعالٌ متوسِّطةٌ بين الجَرَبِزَةِ¹⁹⁹ والغباوة. وإذا اعتدلت الثانية وانقادت للأولى، حصلت العفة، وهي مَلَكَةٌ تقتضي أن يكون الإقدام على تحصيل المآرب بإشارة العقل ورعاية الدِّين والمروءة. وإذا اعتدلت الثالثة، [46] حصلت الشَّجَاعَةُ، وهي مَلَكَةٌ تقتضي الثَّبات وعدم الاضطراب عند ازدحام الخطوب، والإقدام على دفعها بحسب الرَّأْيِ السَّديد؛ فإنَّ فَعَلَ، كان حميداً، وإن صبر، كان جميلاً.

وإذا حصلت هذه الفضائل واعتدلت بالنسبة، حصلت حالةٌ شريفةٌ هي العدالة، وهي مَلَكَةٌ تقتضي ظهور الإنصاف، وانتفاء الظُّلم، والخلاص من تجاذب القوى. وفائدتها أعني فائدة العدالة في الدنيا الأمن والراحة؛ وذلك لأنَّ المتَّصف بها يضبط قوَّةَ شهوته، فيقتصر من متاع الدنيا على الكفاف، فيأمن من إيذاء الظُّلْمَةِ لسلب النفائس من يده، ويخلص من تعب الجمع والحفظ، وأيِّ راحةٍ أعظم من هذا؟ وأيضاً يضبط قوَّةَ غضبه، فلا يؤدي الناس ظملاً، فيأمن الانتقام، ويخلص من إحراق نار الغضب؛ إذ هذه النار تحرق صاحبها قبل أن تتعدَّى إلى المغضوب عليه.

ونزيد فنقول إنَّ صاحب العدالة آمنٌ من انحراف قواه الثلاثة ومن اللّوازم الرَّدِيَّةِ له²⁰⁰. فإنَّ القوَّةَ التَّمييزِيَّةَ إذا مالت إلى طرف الإفراط، انخرط الإنسان في زمرة الشياطين المكارّة، وإذا مالت إلى الطرف الآخر، انحَلَّ نظامه في معاشه ومعاده. وإذا مالت القوَّةُ الغضبيَّةُ إلى الإفراط، فقد ثُورَتْ حرارةٌ عظيمةٌ تُحلِّلُ بعض الموادِّ ويحرِّكها، فينصبُّ إلى بعض الأعضاء، فيتولَّدُ أمراضٌ يصعبُ نَدَارُكُها، كاللَّقْوَةِ، والسَّكْتَةِ، والفالج، وقد يَخْرُجُ بسببها الرُّوْحُ الحيوانيُّ دفعةً واحدةً من القلب، فيورث الموت فجأةً، ويحصل [47] خُسْرَانُ الدُّنْيَا والآخرة. وإذا مالت إلى التفریط، قلت الغيرةُ والهيبةُ، ودنَّت الهمةُ، وطَمِعَ القويُّ والضعيفُ في إخراج ما في حوزته من المُقْتَنِيَّاتِ، وكذَرُوا أوقاته، ونَغَصُّوا حياتَه. وإذا مالت القوَّةُ الشَّهْوِيَّةُ إلى الإفراط، خُسِرَ الإنسان مع الحيوانات الخسيسة في مرتبةٍ واحدة، مُعرضاً عن عالمه، فينقطع عنه الفيض، وينحطُّ إلى دَرَكَ الشَّقَاءِ، والحرمان الأبدي عن النعيم المقيم. وإذا مالت إلى التفریط، قَصُرَتْ في جَلْبِ ما ينبغي من النِّفع، فينحلُّ نظامه، ويعقبه خُسْرَانُ الدنيا والآخرة. فالسَّعَادَةُ كُلُّ السَّعَادَةِ أن تكون دنياه وآخرته كما ينبغي. والشَّقَاوَةُ كُلُّ الشَّقَاوَةِ أن لا تكونا كذلك.

ونزيد فنقول: انحراف كُلِّ قوَّةٍ عن الاعتدال الخاصِّ بها إمَّا لخللٍ تطرَّقَ إليها بحسب الكَمِّ أعني الإفراط والتفریط أو الكيف أعني الرَّدَاءَ، فأمرض كل قوة ثلاثة أجناسٍ فميل القوة النظرية إلى الإفراط يورث الحكم على المجردات بقوَّةِ الأوهام وإلى التفریط البلادة وإلى الرَّدَاءَ محبةٌ علومٍ لا تُثمرُ يقيناً كالجدل والكيمياء والنيران²⁰¹ والشَّعبَةِ.

وميل العمليَّة إلى الإفراط، يورث الخبث والدَّهَاء. وإلى التفریط البلاهة وإلى الرَّدَاءَ محبةٌ أغراضٍ فاسدةٍ لا يقصدها عاقلٌ ولا يعتبرها شريفةٌ ولا تحمدها سياسةٌ كاللَّذَاتِ الوهميَّة. وميل قوَّةُ الغضب إلى الإفراط، يُورث الغيرةَ في غير موضعها، وشَدَّةَ الغَيْظِ، أعني: أن يَغْضَبَ من غير سببٍ للغضب [48] عرفاً، أو من سببٍ حقيرٍ أكثر مما ينبغي، وفرط الانتقام، أعني: أن ينتقم بالصغيرة انتقامَ الكبائر، وإلى التفریط: خَوَرُ الطَّبْعِ، والجُبْنُ، والدَّلَّةُ، والإهانة، وإلى الرَّدَاءِ: الشَّوْقُ إلى الانتقامات الفاسدة، كالمثلة، وتعذيب الحيوانات العُجم، وكسر الأواني والآلات.

¹⁹⁹ «الجريرة: وهي استيغال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات، وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع.» الكليات للكفوي، ص ٣٨٢

²⁰⁰ ومن اللّوازم الرَّدِيَّةِ له، [صح هامش]

²⁰¹ النيرانجات جمع نيرج: أخذ تشبه السحر، وليست بحقيقة، ولا كالسحر، إنما هو تشبيه وتلبيس. لسان العرب لابن منظور «نرج».

وميل قوّة الشهوة إلى الإفراط، يُورث الحرص على الأكل، والشرب، والنكاح، واللّوازم الرّديّة التي تنتج عنها، ويُورث العشق، الذي هو أردأ الأمراض النفسانية، وإلى التفریط: الفتور عن طلب الضروريّات والنّافعات، والتّقصير في حفظ نظام العالم بالنّسل، وإلى الرّداءة: محبّة شهواتٍ خسيّة، كأكل الطّين، ومقاربة الذّكور، وأمّثالها. وأمّا فائدة العدالة في الآخرة، فالقرب من الله سبحانه، ومجاورة الملائكة المقربين، والالتذاذ بلذّتهم الحقيقيّة، فإنّه إذا اتّصف بصفاتهم، حصل له القُرب الذي لهم. ومن صفاتهم: أن لا يُخالفوا حُكم العقل، الذي هو العدل، لأنّ عالمهم عالم العقل، فلا يصدر عنهم ما لا يناسب عالمهم.

واعلم أنّ تحت كل واحدة من هذه الفضائل الأربع فروع، فمن فروع الحكمة: الذكاء، وهو صيرورة استخراج النتيجة من مقدّمتي القياس في أسرع زمانٍ يُمكنُ ملكةً للنّفس بواسطة التمرّن فيه؛ وسرعة الفهم، وهو صيرورة الانتقال من الملزومات إلى اللّوازم بلا فضل مكثٍ ملكة لها؛ وصفاء الذهن، وهو استعدادها لاستخراج المطالب من غير اضطراب؛ وسهولة التعلّم، وهو صيرورة حدّة النّظر ملكة لها [49] بحيث لا تُمانعه الخواطر المُفرقة عن التّوجّه نحو تحصيل مطلوبه؛ وحسن النّقل، وهو ملكة يُقدّر بها على مُراعاة حدود الأشياء ومقاديرها حالة البحث والاستكشاف عنها لنّلا يُهمل ما ينبغي اعتباره ولا يُعتبر ما ينبغي إهماله؛ والتحفظ، وهو ضَبْطُ الإنسان ما لخصه العقل بالتّفكر أو الوهم بالتخيّل؛ والتذكّر، وهو سهولة ملاحظة النفس الصور المحفوظة متى شاءت بسرعةٍ لملكةٍ اكتسبتها بالتمرّن؛ والبيان، وهو حسن العبارة عن معاني ينقلها إلى ضمير مخاطبه؛ والفتنة، وهي سرعة الهجوم على حقائق معاني ما تُورده الحواس عليه؛ وأصالة الرّأي، وهي جودة ملاحظته للأمور التي يُخيّر فيها رأيه لتتبيّن جهة الصواب فيما ينبغي أن يُعمل فيها؛ والحزم، وهو أن يُقدّم في باب الخطوب التي يمكن وقوعها ما يكون أبعد عن الضرر وأقرب إلى السّلامة؛ والصدق، وهو أن يوافق لسانه ضميره فيما يُخبر به وعنه، فلا يُثبت ما هو مسلوبٌ في ضميره ولا يسلّب ما هو ثابتٌ فيه²⁰²، فيزِيلُ الأمور عن حقائقها وتبطل أحكامها؛ والوفاء، وهو إنجاز ما يَعِدُهُ، وقيل: هو من فروع العدالة، وهو التزام عدم المُجاوزة عن المواساة والمعاونة؛ والحياء، وهو حُسْنُ الارتداع عن مُعاينة الأمور القبيحة شرعاً أو عقلاً ملاحظةً فُبحها؛ وعظمُ الهمة، وهو أن لا يقتصر على بلوغ غاية من الأمور الشريفة بل يجتهد أن يسمو إلى أشرف منها؛ وحسن العهد، [50] وهو تحفّظ أحوال الأقرباء والأصدقاء والاعتناء بها؛ والتّواضع، وهو أن لا يترقّع على بني جنسه لمعرفته بالضّعف والنّقص اللذين جُبِلَ الإنسان عليهما؛ وصوابُ الظّن، وهو معرفة الحق من الأمور بلا رويّة.

ومن فروع الشجاعة: كِبَرُ النّفس، وهو عدم مبالاتها بالكرامة والهوان، واليسر والعسر، وقُدّرتها على احتمال المُلائم وغيره، والنجدة، وهي وثوق الإنسان بثباتها عند مغافصة الخطوب، فلا يَجَزَعُ ولا يضطرب، وعلوُ الهمة، وهو أن تكون السعادة والشقاوة الدنيويّتان صغيرتين في عينه لدى طلب الكمال، فلا يَسْتَبْشِرُ بالأولى، ولا يَتَضَجّرُ من الثانية، والنّبات، وهو قوّة تقاوم الشدائد، ولا تنكسر من طريانها عليه، والحلم، وهو طمأنينة تمنع قوّة الغضب عن الاستيلاء، وقيل: هو الإمساك عن المُبادرة إلى قضاء الغضب والانتقام من الجاني، وتُسمّى: صفحاً، وعفواً، وتجاوزاً، واحتمالاً، وكظم غيظ، والسكون، وهو عدم إظهار الحُفّة والطّيش في الخصومات والحروب، والشهامة، وهو الحرص على إفشاء الأمور العظام الصادرة عنه رجاء بقاء الذكر الجميل، والتحمّل، وهو أن يُكلِّ قُوّاه وأعضائه في اكتساب الكمال، والحميّة، وهي محافظة ما يجب محافظته مما تعلّق بالملّة والحرم، والرّقّة، وهي تألم النفس حال مشاهدة تألم أبناء جنسه من غير اضطراب يظهر في أفعاله، والصّبر، وهو ضبط القوّة عن أن يقهرها ألَمٌ يَجِبُ احتماله، أو يغلبها حُبٌ مشتهى يجب اجتنابه [51] عقلاً أو شرعاً، والكرم، وهو استجابة

²⁰²فيه، [صح هامش]

إنفاق المال فيما ينبغي، ورحبُ الباع، وهو مُقاومةُ قوّة تجلّد الخُطوب عند وُرودها، فلا تدهش، بل يستعملها فيما يجب فيها، والوَقَارُ، وهو سُكون النفس عند انبعاثها نحو المطالب، ليأمن العجلة، بشرط أن لا تُفوّت المطلوب.

ومن فروع العَقّة: الرِّفق، وهو انقياد الأمور الحادثة تبرعاً؛ وحُسن الهدى، وهو رغبة النفس في تكميل ذاتها بالخصال الحميدة؛ والدَّعة، وهي سُكون النفس عند حركة الشهوة وعدم انقيادها لها؛ والمُسالمة، وهي مُلكة تقتضي مُجاملة النفس عند التنازع من غير اضطراب؛ والقناعة، وهي الرضا من المأكّل والمشارب ونحوها بما يسدّ الخلل، من غير مبالاة بها، وعدم السعي في تحصيل الزوائد منها؛ والورع، وهو ملازمة النفس للأعمال الصالحة من غير فتور؛ والانتظام، وهو مُلكة باعثة على ترتيب أمور المعاش والمعاد كما ينبغي؛ والمسامحة، وهي ترك بعض الأشياء المستحقّة بالاختيار؛ وحُسن التقدير، وهو الاعتدال في الإنفاق؛ والانبساط، وهو ترك الحشمة مع الأصدقاء طلباً لتألفهم؛ وحُسن الهيئَة، وهو محبّة الزينة الواجبة طلبها عقلاً من غير رعونة؛ والطلاقة، وهي المزاج مع رعاية الأدب؛ والهُدو، وهو السكون إلى ما حصل من اللذات كما ينبغي؛ والمساعدة، وهي ترك المخالفة والإنكار [52] في الأمور المعتادة لأجل الحظوظ الخاصة؛ والظرافة، وهي إعطاء كل واحدٍ من الناس ما يستحقّه من الأنس والمزاج في الوقت اللائق به من غير أن يودّي إلى مجون؛ وأخيراً، السخاء، وهو سلاسة القوّة لبذل الأموال التي يحتاج إليها أبناء الجنس.

ومن فروع العدالة: الصداقة، وهي محبة تبعث على الاهتمام بما هو سبب فراغ بالٍ للغير، وإيثاره بما يمكن إيصاله إليه، والألفة، وهي اتفاق الآراء في المعاونة على تدبير المعاش والمعاد، والشفقة، وهي التألم لتألم أبناء النوع، والاهتمام في إزالة ذلك عنهم، وصلة الرحم، وهي جعل الأقرباء مشاركين له في الخيرات، وحُسن المكافأة، وهي مقابلة الإحسان بأزيد، وحُسن الشركة، وهو أن يكون الأخذ والإعطاء في المعاملات على وجه يوافق طباع الناس، وحُسن القضاء، وهو خُلُو مجازاة الإحسان من المنة والندامة، والتودّد، وهو طلب المودة مع الطلاقة، وحُسن العبادة والتسليم، وهو تلقّي ما يصل ممن لا يُعترض عليه بالرضا، وإن كان غير ملائم، والتوكل، وهو أن لا يطلب الزيادة والنقصان، والتقديم والتأخير، فيما ليس لتصرّف البشر فيه مدخل، ورأيهم فيه محال، والعبادة، وهي تعظيم الخالق والمقربين إليه، وانقياد أوامر الشرع ونواهيه.

واعلم أن لكل واحدة من الفضائل الأصلية والفرعية ضدّ [53] في بادئ النّظر، ضدّ الحكمة: البلاهة، وضدّ الشجاعة: الجبن، وضدّ العفة: الشره، وضدّ العدالة: الجور، وإذا أمعنت النّظر وجدت بازاء كلّ فضيلة رذيلتين، بل رذائل، لأنّ لكلٍ منها حدّاً مُعيّناً، إذا انحرفت عنه إلى جانب الإفراط أو التفريط كانت رذيلةً بقدر انحرافها، لكن لما كان مرجع كلّها قسمين، أعني الإفراط والتفريط، قالوا: بازاء كلّ رذيلتين، فبازاء الحكمة: الجرّبة²⁰³، وهي استعمال القوّة الفكرية فيما لا ينبغي ومقداراً يزيد على ما ينبغي، والبله، وهو تعطيل هذه القوّة بالإرادة، وبازاء الشجاعة: النّهو، وهو الإقدام على ما لا يُحمد الإقدام عليه، والجبن، وهو الحذر عمّا لا يحسن الحذر عنه، وبازاء العفة: الشره، وهو الوُلوغ في طلب اللذات، وخمود الشهوة، وهو القُعود عن طلب المنافع واللذات التي رخص العقل والشرع في طلبها والالتذاذ بها من جهة الإيثار لا من نقصان الخلقة، وبازاء العدالة: الظلم، وهو تحصيل أسباب المعاش من الوجوه الدّميمة، والانتظام، وهو تمكين طالب المعاش من غصب المقتنيات بطريق المذلة، وعلى هذا يُقاس حال الفروع.

واعلم أن كيفية تبديل الأخلاق، بقول كليّ، هو أن يفكر أولاً في قُبح الرذيلة ولوازمها، ثم يتجنّب عنها بإشارة العقل؛ فإن زالت، كان هذا بمثابة الحمية في معالجة أمراض البدن. وإن لم تزل، داوم على إتيان الفضيلة التي بازائها بالتكلف، إلى أن

²⁰³الجرّبة، [صح هامش]

يَتَيَقَّن زوالها،[54] وهذا كالعلاج بالأغذية. وإن لم يُفد هذا، وكانت الرذيلة منتشرة من قوّة الشهوة مثلاً، عدّلها بإثارة قوّة الغضب، وبالعكس؛ وهذا بمثابة العلاج بالأدوية. وإن لم ينجح، داوم على ارتكاب الرذيلة التي بإزائها، أعني إن كانت من طرف الإفراط داوم على التي من طرف التفریط وبالعكس، إلى أن يبلغ الوسط، بشرط أن لا يؤدي ذلك إلى رسوخ الرذيلة الأخرى فيه، فيحتاج إلى المعالجة ثانيةً، وهذا كالعلاج بالسوم. وإن لم يكف، يُبالغ في تعذيب نفسه بأنواع العذاب كالجوع والعطش والسهر والتزام النذور والإقدام على المشاقّ وهذا كالكَيّ والقطع.

واعلم أنّه يجب على طالب الكمال مجالسة أهله، والخضوع لهم، والتقرّب إليهم، والاجتناب عن أهل النقصان، لا سيّما أهل الشر والمنغمسين في الشهوات، وعن سماع حكاياتهم وأشعارهم؛ فقد تؤثر حكاية أو بيت من الشعر في النفس تأثيراً يصعب تداركه، أو يمتنع. هذا بالنسبة إلى العلماء المحقّقين، فضلاً عن المبتدئين؛ وذلك لأنّ الإنسان مجبورٌ على محبة الذات والانغماس فيها، وإنما يُزُدُّ عنها بالقسر. فإن لم يكن قاسراً، وحصل مساعد، أقبل بكلّيته إلى ما يحجبه عن عالم سعادته من اللذات البهيمية. ويجب عليه التزام وظائف من كسب الكمال النظري والعملي، بحيث يقوم بكلّ منها في وقته المخصوص به، بلا تخلف؛ فإنّه إن أهمل ذلك، استولى عليه[55] الكسل، ومحبة تعطيل القوى والأعضاء عن طلب الخيرات، وينجرّ إلى البلادة، وترك العبادات، فيصير الإنسان منسلخاً عن الإنسانية، منتكساً إلى درجة البهائم. ويجب عليه الاحتراز عن العجب بعمله وعلمه وسائر كمالاته؛ فإنّ العجب خلُق ما أفلح صاحبه قطّ، وذلك لأنّه يمنع الإنسان عن القيام بوظيفة كسب الكمال، ويجلب خسران الدنيا والآخرة. فإنّ الكمال لا نهاية له، ومهما حصل منه، كان ما فاتته أكثر ممّا ناله. وإذا تمكّن فيه التواني في الكسب، تدرّج إلى الإخلال برعاية الكمالات المكتسبة، ولا يزال ينزل من دركة إلى أخرى، إلى أن ينسلخ عن جميع الخيرات، ويُنصّف بالشرور. ويجب عليه أن لا يُقدّم على قولٍ أو فعلٍ إلا بعد رويّة صالحة، لئلا يعتاد المجازفة، وأن يستعدّ للحوادث ودفعها قبل وقوعها، وألا يُحقّر صغائر السيئات؛ فإنّ عدم المبالاة بها يُوجب ارتكاب الكبائر بالتدريج. وأن يكون باحثاً عن عيوب نفسه دائماً، مستخبراً عنها، مجتهداً في إزالتها، مكافئاً لإحسان من أخبره بها، فإذا زالت شكر الله على التوفيق.

ولنختم الكلام بلفظ التوفيق، متبرّكين، وسائلين الحضرة الموقّق الحقيقي أن يوفّق الأمير الأعظم، والملك المعظم، مُبارزَ الدنيا والدين، سيف الإسلام والمسلمين،[56] أعزّ الله نصره، وضاعف قدره، وأنفذ نهيه وأمره؛ لتحصيل سعادة المبدأ والمعاد، ويُسعد به سلوك سبيل الرشاد، وأن يُسبغ عليه من ظلّه الظليل ما يكفل في الدنيا بلوغ الآمال، وفي العقبى أحسن منقلب، وخير مآل. وكرّرت ذكر أماميه الشريفة، وألقابه المنيفة، تبرّكاً بسعادته، وتنعماً بالفكر في ذكره ولذّذته. ولنقطع الكلام، حامدين الله تعالى، ومصلّين على نبيه محمّد، وآله الطاهرين، وأصحابه أجمعين.

وَفَرَعَ من تبييضه مؤلّفه الفقيرُ إلى الله تعالى محمّدُ التستريُّ أحسن الله شأنه وصانه عما شأنه أو اسط ذي القعدة من سنة عشرٍ وسبعمائة بمدينة قونية²⁰⁴.

²⁰⁴ «قونية: بالضم ثم السكون، ونون مكسورة، وباء مثناة من تحت خفيفة: من أعظم مدن الإسلام بالروم وبها وبأقصري سكنى ملوكها، قال ابن الهروي: وبها قبر أفلاطون الحكيم بالكنيسة التي في جنب الجامع.» معجم البلدان لشهاب الدين الحموي، ٤/١٥٥