

TAVÂLÍ'U'L-ENVÂR

Kelâm Metafiziği

KÂDÎ BEYZÂVÎ

TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYINLARI: 39

<i>Dini İlimler Serisi</i>	: 3
<i>Kitabın Adı</i>	: TAVÂLİ‘U‘L-ENVÂR MİN METÂLİ‘İ‘L-ENZÂR Kelâm Metafiziği
<i>Müellifi</i>	: Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286)
<i>Özgün Dili</i>	: Arapça
<i>Metin - Çeviri</i>	: Prof. Dr. İlyas Çelebi Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü (Kelâm), Öğretim Üyesi Doç. Dr. Mahmut Çınar Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü (Din Felsefesi), Öğretim Üyesi
<i>Arşiv Kayıt</i>	: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya No. 2333
<i>Kitap Tasarım</i>	: Yüksel Yücel
<i>Baskı</i>	: Karist Baskı Çözümleri Ltd. Şti. Yeşilköy Mah. Atatürk Havalimanı Cad. B2 Blok, No: 8/20 Bakırköy / İstanbul Tel.: 0 212 465 92 48 Sertifika No: 22827
<i>Baskı Yeri ve Yılı</i>	: İstanbul 2014
<i>Baskı Miktarı</i>	: 1. Baskı, 2000 adet

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Library of Congress A CIP Catalog Record

Kâdî Beyzâvî
Kelâm Metafiziği, *Tavâli‘u‘l-Envâr*

1. Kelâm, 2. Metafizik, 3. Kâdî Beyzâvî, 4. Tavâli‘, 5. İslam Felsefesi,
6. Ehl-i Sünnet, 7. Akâid

ISBN: 978-975-17-3750-2

Copyright © Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. Her hakkı mahfuzdur.

Bütün yayın hakları *Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı’na* aittir. Başkanlığın izni olmaksızın tümüyle veya kısmen, hiçbir yolla ve hiçbir ortamda yayınlanamaz ve çoğaltılamaz.

T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

Süleymaniye Mh. Kanuni Medresesi Sk. No: 5 34116 Fatih / İstanbul

Tel.: +90 (212) 511 36 37

Faks: +90 (212) 511 37 00

info@yek.gov.tr

www.yek.gov.tr

TAVÂLÎ'U'L-ENVÂR

KELÂM METAFİZİĞİ

(METİN - ÇEVİRİ)

KÂDÎ BEYZÂVÎ
(ö. 1286)

Çeviri

İlyas Çelebi

Mahmut Çınar



TÜRKİYE
YAZMA
ESERLER
KURUMU
BAŞKANLIĞI

TAKDİM

İnsanlık tarihi, akıl ve düşünce sahibi bir varlık olan insanın kurduğu medeniyetleri, medeniyetler arasındaki ilişkileri anlatır. İnsan, zihnî faaliyetlerde bulunma kabiliyetiyle bilim sanat ve kültür değerleri üretir, ürettiği kültür ve düşünce ile de tarihin akışına yön verir.

Medeniyetler, kültürler, dinler, ideolojiler, etnik ve mezhebî anlayışlar arasındaki ilişkiler kimi zaman çatışma ve ayrışmalara, kimi zaman da uzlaşma ve iş birliklerine zemin hazırlamıştır.

İnsanların, toplumların ve devletlerin gücü, ürettikleri kültür ve medeniyet değerlerinin varlığıyla ölçülmüştür. İnsanoğlu olarak daha aydınlık bir gelecek inşâ edebilmemiz, insanlığın ortak değeri, ortak mirası ve ortak kazanımı olan kültür ve medeniyet değerlerini geliştirebilmemizle mümkündür.

Bizler, Selçuklu'dan Osmanlı'ya ve Cumhuriyet'e kadar büyük devletler kuran bir milletiz. Bu büyük devlet geleneğinin arkasında büyük bir medeniyet ve kültür tasavvuru yatmaktadır.

İlk insandan günümüze kadar gök kubbe altında gelişen her değer, hakikatin farklı bir tezahürü olarak bizim için muteber olmuştur. İslam ve Türk tarihinden süzülüp gelen kültürel birikim bizim için büyük bir zenginlik kaynağıdır. Bilgiye, hikmete, irfana dayanan medeniyet değerlerimiz tarih boyunca sevgiyi, hoşgörüyü, adaleti, kardeşlik ve dayanışmayı ön planda tutmuştur.

Gelecek nesillere karşı en büyük sorumluluğumuz, insan ve âlem tasavvurumuzun temel bileşenlerini oluşturan bu eşsiz mirasın etkin bir şekilde aktarılmasını sağlamaktır. Bugünkü ve yarınki nesillerimizin gelişimi, geçmişimizden devraldığımız büyük kültür ve medeniyet mirasının daha iyi idrak edilmesine ve sahiplenilmesine bağlıdır.

Felsefeden tababete, astronomiden matematiğe kadar her alanda, Medine'de, Kahire'de, Şam'da, Bağdat'ta, Buhara'da, Semerkant'ta, Horasan'da, Konya'da, Bursa'da, İstanbul'da ve coğrafyamızın her köşesinde üretilen değerler, bugün tüm insanlığın ortak mirası hâline gelmiştir. Bu büyük emanete sahip çıkmak, bu büyük hazineyi gelecek nesillere aktarmak öncelikli sorumluluğumuzdur.

Yirmi birinci yüzyıl dünyasına sunabileceğimiz yeni bir medeniyet projesinin dokusunu örecek değerleri üretebilmemiz, ancak sahip olduğumuz bu hazinelerin ve zengin birikimin işlenmesiyle mümkündür. Bu miras bize, tarihteki en büyük ilim ve düşünce insanlarının geniş bir yelpazede ürettikleri eserleri sunuyor. Çok çeşitli alanlarda ve disiplinlerde medeniyetimizin en zengin ve benzersiz metinlerini ihtiva eden bu eserlerin korunması, tercüme ya da tıpkıbasım yoluyla işlenmesi ve etkin bir şekilde yeniden inşa edilmesi, Büyük Türkiye Vizyonumuzun önemli bir parçasıdır. Bu doğrultuda yapılacak çalışmalar, hiç şüphesiz tarihe, ecdadımıza, gelecek nesillere ve insanlığa sunacağımız eserleri üretmeye yönelik fikrî çabaların hasılası olacaktır. Her alanda olduğu gibi bilim, düşünce, kültür ve sanat alanlarında da eser ve iş üretmek idealiyle yeniden ele alınmaya, ilgi görmeye, kaynak olmaya başlayan bu hazinelerin ülkemize ve tüm insanlığa hayırlar getirmesini temenni ederim. Aziz milletimiz, bu kutsal emaneti yücelterek muhafaza etmeyi sürdürecektir.

Recep Tayyip Erdoğan

T. C.

Cumhurbaşkanı

İÇİNDEKİLER

TAKDİM	4
GİRİŞ	13
Kâdî Beyzâvî	13
Kâdî Beyzâvî ve Kelâm İlmi	15
Bir Müteahhir Dönem Kelâm Eseri Olarak <i>Tavâli'ul-Envâr</i>	17

TAVÂLİ'U'L-ENVÂR

MUKADDİME

Akıl Yürütme (Nazar) İle Alâkalı Konular Hakkındadır	26
Birinci Fası: İlkeler (el-Mebâdî) Hakkındadır	26
İkinci Fası: Tarifler (Kavl-i Şârihler) Hakkındadır	28
Birinci Bahis: Tarifin (Muarrifin) Şartları Hakkındadır	28
İkinci Bahis: Tarifin Kısımları Hakkındadır	28
Üçüncü Bahis: Tarif Edilen ve Kendisiyle Tarif Yapılan Şeylerin Açıklaması Hakkındadır	32
Üçüncü Fası: Deliller Hakkındadır	32
Birinci Bahis: Delillerin Çeşitleri Hakkındadır	32
İkinci Bahis: Kıyâs ve Çeşitleri Hakkındadır	34
Üçüncü Bahis: Delillerin Mâhiyetleri Hakkındadır	38
Dördüncü Fası: Nazarla İlgili Hükümler Hakkındadır	40
Birinci Bahis: Doğru (Sahih) Akıl Yürütmenin (Nazar) Bilgi İfade Etmesi Hakkındadır	40
İkinci Bahis: Akıl Yürütmenin (Nazarın) Mârifetullah İçin Yeterli Olduğu ve Bu Konuda Bir Muallime İhtiyaç Olmadığı Hakkındadır	44
Üçüncü Bahis: Mârifetullah İçin Akıl Yürütmenin Vücûbu Hakkındadır	46

BİRİNCİ KİTAP

MÜMKİNÂT HAKKINDADIR

BİRİNCİ BÂB

Küllî (Tümel) Durumlar Hakkındadır	48
Birinci Fası: Mâlûmların Kısımları Hakkındadır	48
İkinci Fası: Vücûd ve Adem Hakkındadır	50
Birinci Bahis: Varlığın Tasavvuru Hakkındadır	50
İkinci Bahis: Vücûdun Müşterek Olduğu Hakkındadır	52
Üçüncü Bahis: Vücûdun Zâid (İlâve) Olması Hakkındadır	52

Dördüncü Bahis: Mâdûmun Sâbit Olmadığı Hakkındadır	56
Beşinci Bahis: Hâl Hakkındadır	56
Üçüncü Fası: Mahiyet Hakkındadır	58
Birinci Bahis	58
İkinci Bahis: Mâhiyetin Kısımları Hakkındadır	60
Üçüncü Bahis: Taayyün Hakkındadır	62
Dördüncü Fası: Vücûb, İmkân, Kıdem ve Hudûs Hakkındadır	64
Birinci Bahis: Bunların Aklî Durumlar Olup Hâriçte Varlıklarının Bulunmadığı Hakkındadır	64
İkinci Bahis: Li-zâtihi Vücûbun Hükümleri Hakkındadır	66
Üçüncü Bahis: İmkânın Hükümleri Hakkındadır	66
Beşinci Fası: Birlik ve Çokluk Hakkındadır	72
Birinci Bahis: Birlik ve Çokluğun Hakikatleri Hakkındadır	72
İkinci Bahis: Birlerin Kısımları Hakkındadır	72
Üçüncü Bahis: Çok'un (Kesîr) Kısımları Hakkındadır	74
Altıncı Fası: İllet ve Mâlûl Hakkındadır	78
Birinci Bahis: İlletin Kısımları Hakkındadır	78
İkinci Bahis: İllet ve Mâlûllerin Teaddüdü Hakkındadır	78
Üçüncü Bahis: Müessirin Cüzü İle Şartı Arasındaki Fark Hakkındadır	80
Dördüncü Bahis	80

İKİNCİ BÂB

Arazlar Hakkındadır	82
Birinci Fası: Küllî Bahisler Hakkındadır	82
Birinci Bahis: Arazların Cinslerinin Sayımı Hakkındadır	82
İkinci Bahis: Arazların Üzerine İntikalin İmkânsız Olduğu Hakkındadır	84
Üçüncü Bahis: Arazın Arazla Kâim Olması Hakkındadır	84
Dördüncü Bahis: Arazların Bekâsı Hakkındadır	84
Beşinci Bahis: Bir Arazın İki Mahalde Kâim Olmasının İmkânsızlığı Hakkındadır	86
İkinci Fası: Nicelik (Kemmiyet) Bahisleri Hakkındadır	86
Birinci Bahis: Niceliğin Kısımları Hakkındadır	86
İkinci Bahis: Bizzat ve Bi'l-araz Nicelik Hakkındadır	88
Üçüncü Bahis: Bu Niceliklerin Yokluğu (Ademiyyeti) Hakkındadır	88
Dördüncü Bahis: Zaman Hakkındadır	90
Beşinci Bahis: Mekân Hakkındadır	94
Üçüncü Fası: Nitelik (Keyfiyet) Hakkındadır	98
Birinci Kısım	98
Birinci Bahis: Niteliğin Kısımları Hakkındadır	98
İkinci Bahis: Dokunulanların (el-Melmûsât) Hakikati Hakkındadır	100
Üçüncü Bahis: Görülenlerin (el-Mubserât) Hakikati Hakkındadır	102

Dördüncü Bahis: İhtilenlerin (el-Mesmû'ât) Hakikati Hakkındadır	106
Beşinci Bahis: Tadların (Tu'üm) Tahkiki Hakkındadır	106
Altıncı Bahis: Koklananlar (el-Meşmûmât) Hakkındadır	108
İkinci Kısım: Nefsânî Nitelikler	108
Birinci Bahis: Hayat Hakkındadır	108
İkinci Bahis: İdrakler Hakkındadır	110
Üçüncü Bahis: Kudret ve İrade Hakkındadır	112
Dördüncü Bahis: Lezzet ve Elem Hakkındadır	114
Üçüncü Kısım	114
Dördüncü Kısım	116
Dördüncü Fasıl: Nisbî Arazlar Hakkındadır	116
Birinci Bahis: (Arazların) Haricî Varlığı Hakkındadır	116
İkinci Bahis: Mekân Hakkındadır	116
Üçüncü Bahis: İzafet Hakkındadır	120
ÜÇÜNCÜ BÂB	
Cevherler Hakkındadır	124
Birinci Fasıl: Cisimlerle İlgili Bahisler Hakkındadır	124
Birinci Bahis: Cismin Tarifi Hakkındadır	124
İkinci Bahis: Cisimlerin Cüzleri Hakkındadır	124
Üçüncü Bahis: (Cisimlerin) Kısımları Hakkındadır	132
Dördüncü Bahis: Cisimlerin Meydana Gelmesi Hakkındadır	138
Beşinci Bahis: Cisimlerin Sonluluğu Hakkındadır	144
İkinci Fasıl: Mufârikât (Ayrık Varlıklar) Hakkındadır	144
Birinci Bahis: Kısımları Hakkındadır	144
İkinci Bahis: Akıllar Hakkındadır	146
Üçüncü Bahis: Felekî Nefisler Hakkındadır	150
Dördüncü Bahis: Nâtık Nefislerin Tecerrüdü/Soyutlanması Hakkındadır	150
Beşinci Bahis: Nefsin Hudûsu Hakkındadır	156
Altıncı Bahis: Nefsin Bedene Taalluku ve Onda Yaptığı Tasarruflar Hakkındadır	158
Yedinci Bahis: Nefislerin Bekâsı Hakkındadır	162

İKİNCİ KİTAP İLÂHİYAT HAKKINDADIR

BİRİNCİ BÂB	
Allah'ın Zâtı Hakkındadır	166
Birinci Fasıl: O'nu Bilme (Mârifetullah) Hakkındadır	166
Birinci Bahis: Devir ve Teselsülün İptali Hakkındadır	166
İkinci Bahis: Vâcibü'l-Vücûd'un Varlığının Aklî Delilleri Hakkındadır	168

Üçüncü Bahis: O'nun Zâtının Bilinmesi Hakkındadır	168
İkinci Fası: Tenzihât Hakkındadır	170
Birinci Bahis	170
İkinci Bahis: Allah'ın Cismiyyet ve Cihet ile Nitelenebileceği İddiaları Hakkındadır	170
Üçüncü Bahis: İttihâd ve Hulûlü Nefyetme Hakkındadır	172
Dördüncü Bahis: Zât-ı İlâhiyyenin Mahall-i Havâdis Olmadığı Hakkındadır	174
Beşinci Bahis: Hissedilen (el-Mahsûs) Arazların Yüce Allah'tan Nefyedilmesi Hakkındadır	176
Üçüncü Fası: Tevhid Hakkındadır	178

İKİNCİ BÂB

Allah'ın Sıfatları Hakkındadır	180
Birinci Fası: (Allah'ın) Fiillerinin Bağlı Olduğu Sıfatlar Hakkındadır	180
Birinci Bahis: Kudret Hakkındadır	180
İkinci Bahis: Hayat Hakkındadır	190
Üçüncü Bahis: İrade Hakkındadır	192
İkinci Fası: Diğer Sıfatlar Hakkındadır	194
Birinci Bahis: İşitme/Sem' ve Görme/Basar Hakkındadır	194
İkinci Bahis: Kelâm Hakkındadır	196
Üçüncü Bahis: Bekâ Hakkındadır	198
Dördüncü Bahis: Şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin İspatladığı Diğer Sıfatlar Hakkındadır	198
Beşinci Bahis: Tekvîn Hakkındadır	198
Altıncı Bahis: Allah'ın Ahirette Görülmesinin Mümkün Olduğu Hakkındadır	200

ÜÇÜNCÜ BÂB

Allah'ın Fiilleri Hakkındadır	206
Birinci Mesele	206
İkinci Mesele	210
Üçüncü Mesele: İyi ve Kötü Görme (Tahsîn ve Takbîh) Hakkındadır	212
Dördüncü Mesele: Allah İçin Hiçbir Şeyin Vacib Olmadığı Hakkındadır	212
Beşinci Mesele	214
Altıncı Mesele	216

ÜÇÜNCÜ KİTAP

NÜBÜVVET VE ONUNLA İLGİLİ KONULAR HAKKINDADIR

BİRİNCİ BÂB

Nübüvvet Hakkındadır	218
-----------------------------	-----

Birinci Bahis: İnsanın Peygambere Olan İhtiyacı Hakkındadır	218
İkinci Bahis: Mûcizelerin İmkânı Hakkındadır	218
Üçüncü Bahis: Peygamberimiz Hz. Muhammed'in Nübüvveti Hakkındadır	220
Dördüncü Bahis: Peygamberlerin İsmeti Hakkındadır	224
Beşinci Bahis: Peygamberlerin Meleklerden Faziletli Oldukları Hakkındadır	228
Altıncı Bahis: Kerâmetler Hakkındadır	230
İKİNCİ BÂB	
Haşr ve Cezâ Hakkındadır	232
Birinci Bahis: Mâdûmun İâdesi Hakkındadır	232
İkinci Bahis: Cesedlerin Haşri Hakkındadır	234
Üçüncü Bahis: Cennet ve Cehennem Hakkındadır	236
Dördüncü Bahis: Sevâb ve İkâb Hakkındadır	240
Beşinci Bahis: Af ve Büyük Günah İşleyenlere Şefaât Hakkındadır	246
Altıncı Bahis: Kabir Azâbının İspatı Hakkındadır	248
Yedinci Bahis: Sırat, Mîzân, Amel Defterlerinin Uçuşması Cennet ve Cehennem Hakkındadır	250
Sekizinci Bahis: Şer'î İsimler Hakkındadır	250
ÜÇÜNCÜ BÂB	
İmâmet Hakkındadır	252
Birinci Bahis: İmâm Tayin Etmenin Gerekliliği (Vücûbu) Hakkındadır	252
İkinci Bahis: İmâmların Sıfatları Hakkındadır	254
Üçüncü Bahis: İmâmetin Nasıl Gerçekleşeceği Hakkındadır	256
Dördüncü Bahis: Hz. Peygamber'den Sonra Gerçek İmâmın Hz. Ebûbekir Olduğu Hakkındadır	256
Beşinci Bahis: Sahâbenin Fazileti Hakkındadır	264
NOTLAR	267
DİZİN	289

GİRİŞ

KÂDÎ BEYZÂVÎ

Şîraz'a bağlı Beyzâ kasabasında doğmuş olan Abdullah b. Muhammed el-Beyzâvî'nin doğum tarihi bilinmemektedir. Uzun bir ömür geçirdiği ve 685/1286 yılında vefat ettiği düşünöldüğünde muhtemelen hicrî altıncı yüzyılın (milâdî 12. yüzyıl) sonlarında dünyaya geldiği kabul edilebilir. Çocukluğu Beyzâ'da geçmiş, temel öğrenimini de burada babasından almıştır. Babasının Şîraz başkadılığına tayin edilmesi üzerine ailesi ile beraber Şîraz'a gitmiş, orada tahsilini tamamlayarak babasından icazet almıştır. Moğol isyanını yaşamış bulunan Beyzâvî, Şîraz emîrinin Moğollarla iyi ilişkisi nedeniyle onlardan kötü muamele görmemiştir. Babasının vefatı üzerine Şîraz kâdılkudâtılığına getirilmiş, bir taraftan bu görevi ifa ederken bir taraftan da talebe halkası oluşturup dersler vermiştir. Kemâleddin el-Merâğî, Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî, Ahmed b. Hasan el-Çârperdi ve Zeynüddin el-Henkî bu halkada yetişen tanınmış öğrencilerindedir.

Beyzâvî başta İbn Mutahhar el-Hillî olmak üzere devrinin âlimleri ile ilmî münazaralar yapıp kendini onlara kabul ettirmiştir. 680/1281 yılında görevinden azledilmesi üzerine Şîraz'dan ayrılarak Tebriz'e gitmiştir. Vefat tarihi olan 685/1286 tarihine kadar burada öğrenci okutmuş ve ulema ile ilmî mübâhaselerine devam etmiştir.

Çeşitli ilimlerde temayüz etmiş bulunan Beyzâvî, bilhassa tefsir, kelâm, usûl-i fıkıh, Arap dili ve tasavvufa dair eserleri ile tanınmıştır. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsiri onun en tanınmış ve en önemli eseridir. İki ciltten oluşan bu eser, muhtasar ve muhtevalı yapısı, sık dokulu ibaresi, dil tahlilleri ve aklî yorumları ile dirayet tefsir geleneğinin en güzel örneklerinden biri konumundadır. Bu özelliği sebebiyle ona rivayet ehli tarafından çeşitli tenkitler yöneltilmiştir. Bu eleştiriler arasında mecâz ve kinâyeler ışığında âyetlere getirdiği yorumlar, re'ye ağırlık verip rivâyeti ihmal etmesi gibi hu-

suslar yanında; zaman zaman zayıf hadislere ve isrâiliyâta yer vermesi gibi hususlar öne çıkmaktadır. Bu eleştirilere rağmen türünde önemli bir yere sahip olan *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevîl*, tefsir literatüründe bir ekoldür ve kendisinden sonraki birçok tefsiri etkilemiştir.

Beyzâvî'nin iştiğal ettiği ikinci önemli ilim kelâm olup, tefsiri de bu perspektiften yazılmış ve kelâmî yorumları ağır basan bir eserdir. Onun kelâm ilmine dair en önemli eseri, uzun süre medreselerde ders kitabı olarak da okutulan *Tavâli'ü'l-envâr min metâli'i'l-enzâr* adlı kitabıdır. Fahreddin Râzî ve Seyfeddin Âmidî tarafından geliştirilen kelâm ile felsefeyi cem' etme ve felsefî kelâmı oluşturma çalışmalarının bir devamı olarak görülebilecek olan bu eser, kısa hacmine karşılık muhteva yoğunluğu dolayısıyla tercih edilen bir eser olmuştur. Beyzâvî'nin kelâm ilmi konusunda *Tavâli'* dışında ayrıca *Misbâhu'l-ervâh* ve *Müntehâ'l-münâfi şerhu esmâillahi'l-hüsna* adlı eserleri bulunmaktadır. Eş'arî kelâmcısı olan Beyzâvî, kelâm konusunda zaman zaman müstakil davranmış ve İmam Eş'arî'ye aykırı görüşler beyan etmiştir. İmanın tanımında tasdik yanında ikrâra yaptığı vurgu, hüsün ve kubhun akliliği, başta mantık olmak üzere çeşitli felsefî konulara yer vermesi bunlardan bazılarıdır.

Beyzâvî'nin derinleştiği alanlardan biri de usûl-i fıkıhtır. O, bu konuda Fahreddin Râzî ve Tâceddin el-Urmevî'nin etkisinde kalmış, onların yöntemini benimsemiştir. Usûl-i fıkha dair *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* adlı usûl-i fıkıh kitabını ve *Gâyetü'l-kusvâ fi dirâyeti'l-fetvâ* adlı fıkıh eserini bu formatta telif etmiştir. Beyzâvî'nin diğer bir ilgi alanı da tasavvuf olup; onun bilgi yönteminde duyular, akıl ve vahye ilâve olarak kuvve-i kudsiyye de bulunmaktadır. Beyzâvî söz konusu gücün peygamberler yanında veliler tarafından da kullanıldığını kabul ederek tasavvufa kapı aralamaktadır.

Beyzâvî'nin bunlardan başka hadis, mantık, nahiv, tarih ve astronomi alanlarında da eserleri bulunmaktadır.

KÂDÎ BEYZÂVÎ VE KELÂM İLMİ

Akâid etrafında yapılan çalışmalardan oluşan kelâm ilminin amacı, akâidin doğru anlaşılmasını ve öğrenilmesini sağlamak, karşıt görüşlere ve haksız eleştirilere karşı onu savunmaktır. Bu duruma göre kelâm ilminin özünü oluşturan akâid, vahiyle belirlenen ve çerçevesi vahiyle çizilen bir inanç manzûmesidir. Bu manzûmede yer alan esasların listesini artırmak veya eksiltmek yetkisi insanlara değil, Allah'a aittir. İnsan sadece nasslarda mevcûd olanı sübût ve delâlet durumuna göre sıralamaya tâbi tutup bir kompozisyon oluşturabilir.

Resûl-i Ekrem (s.a.) döneminde vahiy devam ettiği için insanlar sadece nâzil olanla sorumlu idiler ve son noktayı koyacak bir durum söz konusu değildi. Nüzûl süreci tamamlanıp din kemâle erince, akâid esasları tebellür etti. Ehl-i Sünnet, Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in beyanlarından hareketle bu esasları usûl-i selâse ve onun daha tafsilatlı şekli olan usûl-i sitte şeklinde sistem olarak formüle etti.

Sahabe-i kirâm, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn'in oluşturduğu selef, bu sistemi aklî ve naklî yönden açıklama ve te'yid etmeyi esas aldılar. Bu nedenle ilk dönem akâid ilmi bir tür tefsir ve te'vil çalışmaları şeklinde geçti. Sonra, başta Mu'tezilîler olmak üzere bir takım kelâmcılar çıktı. Bunlar söz konusu faaliyetlerin alanını genişleterek dil, edebiyat, fizik ve metafizik konularına ilişkin bilgiler ışığında yürütmeye başladılar; aklî ve naklî bilgilerin tümünü malzeme olarak kullandılar. Böylece merkezde yine akâid bulunmakla beraber, etrafında daha zengin malzemeler kullanarak açıklama ve savunma yapan bir ilim ortaya çıktı. Kelâmın yöntemi tefsir olmaktan çıkıp mevcûd inançları savunma ve yeni düşünceler ortaya koyma faaliyeti (inşâ, beyan ve cedel) şekline büründü. Basra, Bağdad, Şam ve Kahire gibi merkezlerin düşünce ve birikimleri kullanılmaya başlandı. Hicrî ikinci yüzyılın sonlarında başlayan bu çalışmalar, beşinci yüzyılın sonuna kadar devam etti. Altıncı yüzyıldan itibaren ise İslâm coğrafyasında felsefe ve onun himayesindeki

fizik, kimya, astronomi, matematik ve mantık gibi ilimler ortaya çıkınca, kelâmda bir kabuk değiştirme ihtiyacı belirdi. Bu ihtiyacın ortaya konulmasında İbn Hazm, Şehristânî, Cüveynî gibi kelâmcıların katkısı olmuş ise de en etkili faaliyeti İmâm Gazzâlî gösterdiği için o baz alınarak daha öncesi için “mütekaddimûn”, sonrası için de “müteahhirûn” tabirleri kullanılmıştır. Bu ayrımı yapan birçok âlim bulunmakta olup bunlardan biri de Fahreddin Râzî’dir. O, bu tabirleri *el-Muhassal* ın adında kullanmıştır. Söz konusu eserin tam adı: *Muhassalu efkâri’l-mütekaddimîn ve’l-müteahhirîn mine’l-ulemâ ve’l-hükemâ ve’l-mütekellimîn*’dir. Mütekaddimûn döneminde kelâm ilmi ulûhiyyet (ilm-i tevhid) etrafında yapılırken ve varlık konusu da Allah ile irtibatı yönünden ele alınırken, müteahhirûn döneminde varlık konusu merkeze konulmuş, ulûhiyyet başta olmak üzere, diğer akâid konuları bunun etrafında tartışılmaya başlanmıştır. Ulûhiyyet, nübüvvet, sem‘iyyât şeklindeki mütekaddimûn dönemi kelâm konuları yerini bilgi, umûr-i âimme, ulûhiyyet, nübüvvet ve sem‘iyyât şeklinde düzenlenmeye bırakmıştır. Yeni dönemde mantık ve felsefe konuları önemli bir yer tutma sürecine girmiştir. Bu dönemde kelâm kitaplarında Kur’ânî kavram ve terimler yerine, felsefî kavram ve terimler kullanılmış, nasslara az yer verilirken aklî deliller geniş bir şekilde yer almıştır. Buna paralel olarak yöntemde de değişiklikler olmuş ve mütekaddimûnun usûl ve yöntemleri yerini felsefî nazar, istidlâl ve kıyas şekillerine bırakmış; burhan lehine nass cephesinde güç kaybı oluşmuştur. Böylece kelâm ilminde hedef değişimi olmasa da bir tür rota değişikliği olmuştur. Başlangıçta akâidi ispat için yola çıkan ve hedefi bu olan kelâm ilmi, aynı hedefi gerçekleştirmek için yan yollara sapmış, akâidin te’yidi yerine bilgi ve varlık felsefesi yapmaya başlamıştır. Mütekaddimûn kelâmcılarının yaptığı varlık felsefesinin hedefi fizik, kimya, astronomi gibi ilimlerin yaptığı şekilde lokal gerçekliğin değil, küllî hakikatin bilinmesine yönelikti. Onlar kelâmı bir tahakkuk olarak değil, tahalluk olarak görüyorlardı. Müteahhirûn döneminde felsefenin de etkisiyle ibre tahalluktan tahakkuka doğru yönelmiştir. Müteahhirûn dönemi kelâmcı-

larından olan Fahreddin Râzî'nin, Seyfeddin Âmidî'nin, Ebü'l-Mu'în Nesefî'nin ve Adudüddin İcî'nin eserlerinde bu durum açıkça görülmektedir. Aynı tür eserlerden biri olan Beyzâvî'nin *Tavâli'ü'l-envâr*'ında da benzer bir muhtevayı görmekteyiz.

BİR MÜTEAHHİR DÖNEM KELÂM ESERİ OLARAK TAVÂLİ'U'L-ENVÂR

Planı ve Muhtevası: *Tavâli'ü'l-envâr*'ın tam adı *Tavâli'ü'l-envâr min metâli'i'l-enzâr* olup bir mukaddime ile üç bölümden (kitab) oluşmaktadır. Dört fasıldan oluşan mukaddimenin birinci faslında temel ilkeler (mebâdî), ikinci faslında tarif (kavl-i şârih), üçüncü faslında deliller (hücec ve kıyas), dördüncü faslında ise akıl yürütme (nazar) konuları ele alınmaktadır. Birinci bölüm mümkinât konusuna tahsîs edilmiş olup üç bâba ayrılmıştır. Birinci Bâb, el-Umûru'l-külliyeye başlığını taşımakta olup mâlûm, mevcûd, ma'dûm, mâhiyet, hakikat, hudûs, kıdem, imkân, vahdet, kesret, illet, ma'lûl, konularına ayrılmıştır. İkinci bâb arazlara, üçüncü bâb ise cevherlere tahsîs edilmiştir. Eserin ikinci bölümü ilâhiyat konularına ayrılmış olup üç bâb halinde düzenlenmiştir. Birinci bâbda Allah'ın zâtî ve tenzihî sıfatları, ikinci bâbda Allah'ın sübûtî sıfatları, üçüncü bâbda ise Allah'ın fiilleri ele alınmıştır. Nübüvvet konularına ayrılmış bulunan üçüncü bölüm de üç bâbdan oluşmakta olup birinci bâbda nübüvvet duyulan ihtiyaç, mucizenin imkânı, Hz. Muhammed'in mucizeleri, ismetü'l-enbiyâ gibi konular işlenmektedir. İkinci bâb âhiret ve ahvâli, kabir hayatı ve azabı, şefaât, cennet ve cehennem gibi sem'iyât konularına ayrılmıştır. Üçüncü bâbda ise sünnî anlayış ışığında imâmet meselesi tartışılmaktadır.

Kelâm ilminin felsefe ile kaynaştığı müteahhirûn dönemi kelâm kitaplarının tipik bir örneği olan *Tavâli'*, feseî konulara verdiği ağırlık ile kelâm kitaplarının feseî bir karakter kazanmasında etkili olmuş, Fahreddin Râzî ve Seyfeddin Âmidî'nin başlattığı felsefe ile birleştirilmiş kelâm yöntemini en üst seviyeye ulaştırarak kendisinden sonra yazılan *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şer-*

hu'l-Makâsîd gibi eserlere örnek olmuştur. *Tavâli*'in planı incelendiğinde, okuyucuyu asıl kelâm konularına hazırlama mâhiyetindeki felsefî bahislerin (vesâil), kelâm mesâilinin önüne geçtiği ve aslın fer' gölgesinde kaldığı görülmektedir.

Şerhleri ve Hâşiyeleri. *Tavâli'ü'l-envâr*'ın ilk şerhi Ubeydullah b. Muhammed el-İbrî tarafından yapılmış olan *Şerhu Tavâli'i'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*'dır. Diğer bir şerhi ise Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfehânî'nin yapmış olduğu *Metâli'ü'l-enzâr alâ Tavâli'i'l-envâr* adlı şerhtir. Bu şerh, *Tavâli*'in mesâilinin anlaşılmasında önemli ve vazgeçilmez bir eser olup, bu nedenle medrese çevrelerinde çok tutulmuş ve *Tavâli'* bu şerhle beraber okunmuştur. Ayrıca Hacı Paşa, Zeynüddin Abdurrahman el-Kazvînî, Celâleddin Devvânî, Zekeriyya el-Ensârî, İsmüddin el-İsferayînî ve Taşköprizâde Ahmed Efendi gibi âlimler tarafından da *Tavâli'*e şerhler yazılmıştır. *Tavâli'ü'l-envâr*'a Seyyid Şerif Cürçânî, Ebü'l-Kâsım Semerkandî, Efdalzâde Hamîdüddin Efendi, Muslihuddin Lârî, Mustafa Evhadüddin Yarhisârî, Sarıgörez Nureddin Efendi, Hocazâde Muslihuddin Efendi, Molla Hüsrev ve Saçaklızâde Mehmet Efendi gibi müellifler tarafından hâşiyeler yazılmıştır.

1305'te İstanbul'da ve 1323'te Kahire'de neşri yapılmış olan *Tavâli'ü'l-envâr*'ı Abbas Süleyman tahkik ederek 1411/1991 tarihinde Beyrut'ta yayımlamıştır. Üsküp kadısı Hacı Mustafa Sıtkı Efendi onu Türkçe'ye çevirmiş (Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun, nr. 160), Kâmil Tetik ise bu tercümei "Kâdi Beyzâvî'nin *Tavâli'ü'l-envâr*'ının *Mustafa Sıdkı'ya Ait Tercümesi*" adıyla yüksek lisans tezine konu edinmiş ve söz konusu tercümei Latin harflerine çevirmiştir (MÜSBE, 1997).

Osmanlı medreselerinin klâsik döneminde en fazla rağbet edilen kelâm kitaplarından biri olan *Tavâli'ü'l-envâr*, Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Hâşiyeye-i Tecrid*'i ile birlikte 20-25 akçeli medreselerde İsfehânî'nin şerhiyle birlikte okutulmuştur. Fatih döneminde medreselerin yapılandırılmasından sonra

ise Sahn-ı Semân medreselerine hazırlık statüsünde açılmış olan Tetimme Medreselerinde (Mûsılâ-i Sahn) okutulması kararlaştırılmıştır. 20-25 akçeli medreselerde ise Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Hâşiye-i Tecrîd*'i okutulmaya devam edilmiştir. Dolayısıyla *Tavâli'* ile *Hâşiye-i Tecrîd* eşdüzeyde kelâm kitapları olarak değerlendirilerek medreselerde alternatifli olarak okutulmaları uygun görülmüştür. Bu önemi dolayısıyla *Tavâli'* bazı müellifler tarafından “kelâm kitaplarının reisi” olarak nitelendirilmiştir.

*Şerhu't-Tavâli'*in sadece medresede değil, medrese dışında özel olarak okutulduğunu ve söz konusu eseri A'rec Mustafa Efendi'den özel olarak okuduğunu Kâtip Çelebi'nin kendi hayat hikâyesinden öğrenmekteyiz. Daha sonraki süreçte medreselerde müfredat dışı bırakılan kelâm kitapları listesine *Tavâli'* de eklenmiş olup, XVIII. yüzyılda Osmanlı medrese müfredatı hakkında Fransa elçisine bilgi vermek üzere yazılan *Kevâkib-i seb'a* adlı resmi raporda kelâm kitapları içinde *Tavâli'* zikredilmemiştir.

Tercümesini yapıp, metnin anlaşılması için de zaman zaman dipnotlarla katkıda bulunduğumuz bu eserin müteahhirûn dönemi çalışmalarına ışık tutacağına ve felsefe-kelâm ilişkilerinin anlaşılmasına yardımcı olacağına, ayrıca yeni ilm-i kelâm çalışmalarına katkıda bulunacağına inanıyor, samimi gayretlerimizin nezd-i ilâhîde makbûl ve mebrûr sayılacağını umuyoruz.

Gayret bizden, takdîr ve tevfiğ Allah'tandır.

İlyas ÇELEBİ
Mahmut ÇINAR

TAVÂLÎ'U'L-ENVÂR MİN METÂLÎ'İ'L-ENZÂR

KÂDÎ BEYZÂVÎ

Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun.

طوالع الأنوار من مطالع الأنظار

قاضي أبو سعيد عبدالله بن عمر بن محمد البيضاوي
رحمة الله عليه

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...

[1] Hamd, varlığı ve bekâsı zorunlu; yokluğu ve fenâsı imkânsız olanadır. Yer ve gök O'nun varlığına delâlet etmekte; âlemin binası ve âhenkli yapısı O'nun birliğine şehâdet etmektedir. O, ilmi sayısı ve sayımı sonsuz olan şeyleri ihata eden el-Alîm, ilk yaratmayı ve yeniden yaratmayı (iâde) irâde ettiğinde sonsuz kudreti ile muktedir olan el-Kadîr'dir. Gökten yere bütün işleri, daha önce kararlaştırılmış bulunan sünnetlerine uygun olarak kudreti ile tedbir etmektedir. O'nun kudreti yüce, isimleri mübârek, nimetleri büyük ve ikrâmları herkesi kuşatmıştır. Hakkındaki bütün aklî yorum ve görüşler O'nun ulûhiyetinin sonsuzluğu karşısında yetersiz kalmış, O'nu idrak noktasında düşüncenin bütün yol ve yöntemleri kapanmıştır.

[2] O'na hamd ederim, O'nu övmenin sınırı yoktur; O'na şükrederim, şükretmek de O'nun lütfudur. Yardım ve çabası ile hidayeti yükselten; ısrarlı gayreti ve dünyalıklar karşısındaki müstağni tavrı ile dalâleti ortadan kaldıran O'nun Peygamber'ine salât u selâm ederim. Allah'ın salât ve selâmı hem ona hem de ziyasını ondan alan, onun dolunayı mesabesindeki âl ve evlâdına olsun.

[3] **Sonra;** ilimlerin konu açısından en yücesi, usûl ve furû' itibariyle en doğrusu, hüccet ve delil yönüyle en güçlüsü, yöntem ve kanıtlama bakımından en yüksek olanı; el-Ceberût'un¹ örtülerinden el-Lâhût'un² esrarını açığa çıkarmayı tekeffül eden, melekûtun ğayblarına ve mülkün müşâhedelerine muttalî kılan, risâlet ve hidâyet için seçilenlerle dalâlet ve kötülüğü tabiat haline getirenleri ayırt eden, adâlet ve hüküm gününde saîdlerle (iyilerle) şakîlerin (kötülerin) ebediyet yurdundaki hallerini açığa çıkararak, şerîatin kaidelerinin kaynağı ve esası; dinin şiar ve alâmetlerinin başı ve başkanı olan ilimdir (kelâm).

بسم الله الرحمن الرحيم

[١] الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه، وامتنع عدمه وفناؤه، دلَّ على وجوده أرضه وسماؤه، وشهد بوحدانيته رصف العالم وبقاؤه. العليم الذي يحيط علمه بما لا يتناهى عدُّه وإحصاؤه، القدير الذي لا تنتهي قدرته، عند المراد له إعادته وإبداؤه. يُدبر الأمر من السماء إلى الأرض بتالي قدرة سنن السابق قضاؤه، جلَّت قدرته، وتباركت أسماؤه، وعظمت نعمته، وعمَّت آلاؤه. تاهت في بيداء ألوهيته أنظار العقل وآراؤه، وارتجت دون إدراكه طرق الفكر وأنحاؤه.

[٢] أحمده، ولا يُحصى ثناؤه، وأشكره، والشكر أيضا عطاؤه، وأصلي على رسوله الذي رفع الهدى جدُّه وعناؤه، وقمع الضلالة بأسه وغناؤه، صلى الله عليه وعلى آله ما أضاء البدر المنير ضياؤه.

[٣] وبعد، فإن أعظم العلوم موضوعا، وأقومها أصولا وفروعا، وأقواها حجة ودليلا، وأجلاها محجَّة وسبيلا، هو العلم الكافل بإبراز أسرار اللاهوت، عن أستار الجبروت المطَّلَع على مشاهدات المُلْك ومُغَيَّبات الملكوت، الفاروق بين المُتَّخِيين للرسالة والهدى، والمنطبعين على الضلالة والردى، الكاشف عن أحوال السعداء والأشقياء في دار البقاء يوم العدل والقضاء، مبنى قواعد الشرع وأساسها، ورئيس معالم الدين ورأسها.

[4] (Bu ifadelerimizden sonra kitabımıza gelince;) o, (anıların) asıllarını ortaya çıkarmak, ana ve alt başlıklarını belirlemek, kurallarını özetlemek, delillerini araştırmak, problemlerini çözmek ve kapalı durumlarını beyan etmek üzere yaptığımız incelemelerden çıkardığımız önemli aklî sonuçları ve seçme nakilleri kapsamaktadır. Bu kitap, kendisinde kullanmaya çalıştığımız belleni kolay veciz ifadeleri ile kenarları birbirine yakın olan birçok bölümü, ilke ve kaynakları belirlenmiş, yüksek ve kesin meselelerle güçlendirilmiş manaları içermektedir.

[5] Onu *Tavâli'ü'l-envâr min metâli'il-enzâr*³ olarak isimlendirdim. Yüce Allah'tan beni bâtil şeylerden korumasını, doğru yola iletmesini, kıyamet gününde hatalarımı bağışlamasını ve nebiler, sıddikler, şehîdler ve sâlihlerle beraber cennetinin en yüksek makamında barındırmasını dilerim.

Bu kitap bir Mukaddime ve üç bölümden oluşmaktadır.

[٤] هذا، وإن كتابنا يشتمل على عقائل المعقول، ونُحِب المنقول، في تنقيح أصوله وتخريج فصوله وتلخيص قوانينه، وتحقيق براهينه، وحل مشكلاته وإبانه معضلاته. وهو مع وجازة لفظه، وسهولة حفظه، يحتوي على معانٍ كثيرة الشعوب، متدانية الجنوب، مسومة المبادئ والمطالع، مقومة العوالي والمقاطع.

[٥] وسمّيته ”طوالع الأنوار من مطالع الأنظار“ والله سبحانه أسأل أن يعصمني من الأباطيل، ويهديني سواء السبيل، ويغفر لي خطيئتي يوم الدين، ويُبَوِّئني في أعلى عليين مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين.

وبعد، فمقصود هذا الكتاب مُرتَّبٌ على مقدمة وثلاثة كتب.

MUKADDİME

AKIL YÜRÜTME (NAZAR) İLE ALÂKALI KONULAR HAKKINDA OLUP (DÖRT) FASILDAN OLUŞMAKTADIR

BİRİNCİ FASIL: İLKELER (el-MEBÂDÎ)⁴ HAKKINDADIR

5 [6] Bil ki, bir şey hakkında olumsuz veya olumlu (nefy veya ispat) olarak her hangi bir hüküm vermeksizin, onu yalın biçimde düşünmeye tasavvur; bu zihnî işlemi nefy ve isbat şıklarından birine bağlayarak yapmaya ise tasdik denir. Bunlar da bedihî ve kesbî olmak üzere ikiye ayrılır. Bedihî: Varlık veya yokluğun (vücûd ve adem) tasavvuru ile nefy ve ispatın ikisinin birlikte
10 var veya yok olamayacağına hükmetme örneklerinde olduğu gibi, husûlû herhangi bir akıl yürütmeye ve fikre bağlı olmayandır. Kesbî ise; melek ve cinlerin tasavvur edilmesi, âlemin meydana gelişini ve Yaratıcının kıdemini bilme gibi akıl yürütmeye bağlı olarak gerçekleşendir. Zîrâ, şâyet tasavvur ve tasdikler bütünüyle zorunlu veya bütünüyle kazanılmış olsaydılar, hiçbir şey kaybetmez ya da her hangi bir şey elde edemezdik. Çünkü nazarî
15 olan, kendisinden önce bilinen başka bilgilerden elde edilir. Şâyet bunlar bütünüyle kazanılmış olsaydı, onların her birinin sonsuz veya sonlu konularda başkasına isnâdı gerekirdi ki, bu da mantıken imkânsız olan teselsül ve devri⁵ gerektirirdi.

20 [7] Nazar, bilinen şeylerin, bilinmeyenlerin bilgisine götürecek şekilde düzenlenmesidir. Düzenlenen bu işler, bizi bir tasavvura götürüyorsa buna muarri⁶ ve kavli-î şârih⁷; bir tasdiğe götürüyorsa buna da hüccet⁸ ve delîl⁹ denir.

المقدمة

في مباحث تتعلق بالنظر، وفيها فصول

الفصل الأول: في المبادئ

[٦] اعلم أن تعقل الشيء وحده، من غير حكمٍ عليه بنفيٍ أو إثبات، يسمى تصورا، ومع الحكم بأحدهما يسمى تصديقا، وكلاهما ينقسمان إلى بديهي؛ لا يتوقف حصوله على نظرٍ وفكر، كتصور الوجود والعدم، والحكم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. وكسبي؛ يحتاج إليه، كتصور الملك والجن والعلم بحدوث العالم وقدم الصانع، إذ لو كانت التصورات والتصديقات بأسرها ضرورية أو مكتسبة، لما فقدنا شيئا، أو لما تحصّلنا على شيء، لأن النظري إنما يُكتسب من معارف أخرى سابقة، فلو كانت بأسرها مُكتسبة، لزم إسناد كلِّ منها إلى غيره، في موضوعاتٍ متناهيةٍ أو غير متناهية، فيلزم الدور والتسلسل المحالان.

[٧] والنظر، ترتيب أمور معلومة على وجهٍ يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم. وتلك الأمور المرتبة إن كانت موصلة إلى تصور تسمى مُعرِّفا وقولا شارحا، وإن كانت موصلة إلى تصديق تسمى حجة ودليلا.

İKİNCİ FASIL: TARİFLER (KAVL-İ ŞÂRİHLER) HAKKINDA OLUP ÜÇ BAHİSTEN OLUŞMAKTADIR

[8] Birinci Bahis: Tarifin (Muarrifin) Şartları Hakkındadır

Bir şeyin tarifi (muarrif) demek, onu bilmekle tarif edilen şeyi bilmenin
5 gerekmesi demektir. Bu durumda muarrifin, tarif edilenden (muarref) daha
önce bilinmesi gerekir. Bir şey, “Çift, tek olmayan sayıdır” örneğinde olduğu
gibi açıklık ve kapalılık itibariyle kendisine denk olan şeyle tarif edilemez.
(Yine bir) şey “hareket intikaldir” ve “insan canlı beşerdir” örneğinde olduğu
gibi bizzat kendisi ile de tarif edilemez. (Nihayet şey) kendisinden daha
10 kapalı olan şeyle de tarif edilemez. (Kapalılık) “güneş, bir gündüz yıldızıdır,
gündüz ise güneşin doğduğu zamandır” tarifinde olduğu gibi bilinmesi aynı
mertebedeki bilgiye dayalı da olabilir, “iki, ilk çift sayıdır” şeklindeki tarif-
ten sonra çiftin de “iki eşit parçaya ayrılabilir” diye tarif edilmesi ve iki
eşit parçanın ise “iki şey” ile tarif edilmesi, sonra onların da “iki olarak tarif
15 edilmesi” örneklerinde olduğu gibi birçok mertebedeki bilgiye dayalı da
olabilir. (Tarifteki kapalılık) “ateş nefse benzeyen bir unsurdur” örneğinde
olduğu gibi bir şeye dayalı da olmayabilir.

[9] Tarifte, “sayı, birlerden oluşan çokluktur”, “insan, konuşan /nâtık
cismânî bir canlıdır” örneklerinde olduğu gibi şöhret ve açıklığından dolayı
20 daha genel olanın öne alınması; garîb, mecâz ifade ve tekrarlardan kaçınıl-
ması gerekir. Ancak bu husus -gerçekten baba olması durumunda- “Baba,
sperminden kendi türünden başka bir şahıs doğan canlıdır” örneğinde oldu-
ğu gibi birbirine izafeti olan şeylerin tarifinde zarûret ve “basık burun (ki bu
özellik sadece burunda bulunur)” örneğinde olduğu gibi ihtiyaç durumunda
25 istisnâ edilebilir.

[10] İkinci Bahis: Tarifin Kısımları Hakkındadır

Bütün fertlerini kapsamaması ve onu başkalarından ayırması için tarifin
umûm ve husûsta tarif olunana (muarrefe) eşit olması gerekir. Bu da ya
ona dâhil olma ya ondan hâriç olma ya da her ikisinin terkiibinden oluşma
30 şeklinde olur. Birincisi; şâyet tarif, tarif edilenin (muarrefin) bütün cüzlerini
taşıyorsa hadd-i tâm (tam tanım), değilse hadd-i nâkıstır (eksik tanım).

الفصل الثاني: في الأقوال الشارحة وفيه مباحث:

[٨] المبحث الأول: في شرائط المُعرّف

مُعرّف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة ذلك الشيء، فيكون العلم به سابقا على العلم بالمُعرّف، فلا يعرف الشيء بالمساوي له في الجلاء والخفاء، كما لو قيل: الزوج عددٌ ليس بفرد، وبنفسه، مثل؛ الحركة نقلة، والإنسان حيوان بشر. وبالأخفى منه سواء توقف عليه معرفته بمرتبة واحدة؛ كتعريف الشمس بأنها كوكبٌ نهارى، والنهار بأنه زمان طلوعها. أو بمراتب؛ كتعريف الاثنين بأنه زوجٌ أول، ثم تعريف الزوج بأنه المنقسم بمتساويين، ثم تعريف المتساويين بالشيئين، ثم تعريفهما بالاثنتين أو لم يتوقف، مثل؛ النار ركنٌ شبيهٌ بالنفس.

[٩] وينبغي أن يُقدّم الأعم لشهرته وظهوره، ويُجتنب عن الألفاظ الغريبة، والمجازية، والتكرار، مثل أن يقال: العدد كثرةٌ مجتمعةٌ من الوحدات، والإنسان حيوانٌ جسمانيٌّ ناطق، اللهم إلا إذا دعت إليه ضرورة، وذلك في تعريف المتضايقين، مثل؛ الأب حيوان يتولد من نطفته شخصٌ آخرٌ من نوعه، من حيث هو كذلك، أو حاجة كما في قولهم: الأنف الأفتّس.

[١٠] المبحث الثاني: في أقسام المُعرّف.

لا بد وأن يساويه في العموم والخصوص، ليشمل جميع أفرادها، ويميزها عن غيرها، فلا يخلو من أن يكون داخلا فيه، أو خارجا عنه، أو مركبا منهما. والأول؛ إما أن يكون جميع أجزائه، وهو الحد التام، أو لم يكن، وهو الحد الناقص.

İkincisi; Şâyet tarif edilen şeyin (muarrefin) cüzleri tarif edenden (muar-riften) hâriç ise, resm-i nâkis (eksik betim) denir. Üçüncüsü; eğer (tarifte) ayırıcı vasıf (mümeyyiz) kendisine dâhil ise hadd-i nâkis, cins¹⁰ ve hâsseden¹¹ (araziyet) oluşması örneğinde olduğu gibi aksi ise, resm-i tâm (tam betim) diye isimlendirilir. Buna şu açılardan itiraz edilmiştir: 1. Bir şeyin cüzlerinin/ parçalarının toplamı, o şeyin kendisidir. Bütün, cüzleri bilindiği zaman tarif edilir. Bilinen cüz, ya bütünün kendisidir -ki bu durum bir şeyin kendi kendisiyle tarif edilmesi lazım gelir- ya da kendisi dışında bir şeydir. Cüz, bütünün dışında bir şey olduğunda, onunla ilgili olan hususiyetleri bilindiği zaman tarif edici olmuş olur. Bu ise onun ve ondan ayrı olan sınırsız şeyle- rin bilinmesine bağlı olup muhâldir. 2. Tarif edilmesi istenilen şey (sorun/ matlûb), eğer bilinen türden ise, tahsili/elde edilmesi imkânsızdır. Şâyet o, bilinen türden değilse, talebi imkânsızdır.

[11] Birincisine şöyle cevap verilmiştir: Tabii olarak cüz (parça), bütünden (külliden) önce gelir. Her bir cüzü önce gelen şeyleri, hem kendisi hem de kendisini tarif eden kılmak mümkün değildir. Esasında bir şeyi tarif edenin, onun cüzlerinden birini tarif etmesi zorunlu değildir. Çünkü söz konusu parçaların tariften bütünüyle müstağnî olması mümkündür. Vasfın tasavvurundan, bizzat varlığın tasavvuru gerektiğinden nitelenenin (mevsûfun) tarifi, niteliğin (vasfın) tarif edici olmasına bağlıdır. Bu da onların bilinmesine değil, söz konusu niteliğin, nitelenene nefsü'l-emirde¹² özgü oluşuna (ihtisâs) ve onu kapsamasına (şümûl) bağlıdır. Bu cevap zayıftır. Zira her bir cüzün önce gelmesi, bütünün önce gelmesini gerektirmez. Çünkü o mahal ve toplam (mecmû') olması bakımından kendisi ile parçaları arasındaki farklılığa delâlet eder. Şâyet sûrete varıncaya kadar cüzlerin tamamı bilinirse, mâhiyeti de bilinir; aksi takdirde tanım anlamlı olmazdı. Hâricî olanın tasavvuru, nitelenenin tasavvurunu gerektirseydi, hâricî olan şey tasavvur edildiğinde, kendisine gereken (tanımlanan) de tasavvur edilir ve tarife ihtiyaç kalmazdı. Şâyet tasavvur edilmezse, onunla tarif etmek imkânsız olur. Aksine tatminkâr cevap şöyle olmalıdır: Cüzler tek başlarına bilinmektedir.

والثاني؛ هو الرسم الناقص. والثالث؛ إن كان المميز داخلا، سمي حدا ناقصا أيضا، وإن كان بالعكس، كما إذا تركب من الجنس والخاصة، سمي رسما تاما. واعترض عليه أولا بأن مجموع أجزاء الشيء عينه، والجزء إنما يُعرف الكل إذا عُرِفَ شيءٌ من أجزائه، وذلك الجزء إما أن يكون هو، فيلزم تعريف الشيء بنفسه، أو ما هو خارجٌ عنه، والخارج إنما يُعرَّف إذا علم اختصاصه به، وذلك يتوقف على معرفته، ومعرفة ما يغيّره من الأمور المتناهية، وذلك محال. وثانيا: بأن المطلوب إن كان مشعورا به امتنع تحصيله، وإن لم يكون مشعورا به امتنع طلبه.

[١١] وأجيب عن الأول بأن الجزء متقدّم على الكل بالطبع، والأشياء التي

كل واحدٍ منها متقدّم على شيء، يمتنع أن يكون نفسه ومعرفا به، ومُعرَّف الشيء ليس بواجب أن يعرف شيئا من أجزائه أصلا؛ لجواز استغنائها بأسرها وتعريف الموصوف متوقّف على كون الوصف المُعرَّف، بحيث يلزم من تصوّره تصوّره بعينه، وذلك إنما يتوقف على اختصاصه به وشموله في نفسه الأمر، لا على العلم بها. وهو ضعيفٌ لأن تقدم كل واحدٍ لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو محلٌّ ومجموعٌ ليدل على المغايرة، ولو كانت الأجزاء بأسرها حتى الصوري معلومة، كانت الماهية معلومة، وإلا لم يُفد التحديد. ولو استلزم الخارجي تصوّره فإن كان متصورا كان الملزوم مُتصورا، فاستغنى عن التعريف، وإن لم يكن متصورا امتنع عن التعريف به. بل الجواب؛ إن الأجزاء على انفرادها معلومة،

Tarif ise, tarif edilene (mahdûd) uygun bir sûretin zihinde oluşması suretiyle onu bütün olarak zihne getirmektir. Bu şey mürekkebe olduğunda resm de mürekkebe olur, müfred (tekil) olduğunda ise söz konusu şey bir anlam ifade etmez. İkincisine ise şöyle cevap verilebilir: Talebin, bilinen şeylere yönelmesi, bazı itibarlar dolayısıyla imkân dışı değildir.

[12] Üçüncü Bahis: Tarif Edilen ve Kendisiyle Tarif Yapılan Şeylerin Açıklaması Hakkındadır

Hakikatler ya mürekkebe (bileşik) ya da basittir (yalın); bunlardan her biri de ya kendisiyle başkası bileşen (terekküb eden) ya da bileşmeyen bir şeydir. a- Tıpkı el-Vâcib¹³ gibi, kendisiyle başkası bileşmeyen basit tanımlanamaz ve kendisiyle bir şey tanımlanamaz. b- Tıpkı cevher¹⁴ gibi, kendisiyle başkası bileşen basit ise tanımlanamaz, fakat kendisi ile başkası tanımlanır. c- Tıpkı insan gibi, kendisiyle başkası bileşmeyen mürekkebe tanımlanır, ancak başkası kendisi ile tanımlanamaz. d- Tıpkı canlı gibi, kendisiyle başkası bileşen mürekkebe ise, hem tanımlanır hem de kendisi ile başkası tanımlanır. Tanım mürekkebe olan şeylere aittir, resm-i tâm da böyledir. Resm-i nâkıs ise ikisini de (mürekkebe ve basit) kapsar.

ÜÇÜNCÜ FASIL: DELİLLER HAKKINDA OLUP ÜÇ BAHİSTEN OLUŞMAKTADIR

[13] Birinci Bahis: Delillerin Çeşitleri Hakkındadır

Delil: Kendisinin bilinmesinden, medlûlün varlığının bilinmesi gereken şeydir. Bu da ya küllîden cüz'îye ya da iki eşit (küllînin) birinden diğerine istidlâl edilmesi suretiyle olur ki kıyâs diye isimlendirilir. Ya da aksi yâni cüz'îden küllîye olur ki bu durumda da eğer bütün cüz'îleriyle yapılırsa tam istikrâ (tam tümevarım), bütün cüz'îleriyle değil, sadece bazı cüz'îleriyle yapılırsa nâkıs istikrâ (eksik tümevarım) diye isimlendirilir. Ya da bir cüz'îden diğer bir cüz'îye istidlâl şeklinde olur ki bu da temsil olarak isimlendirilir. Bu, fakihlerin kullanımında/istilâhında kıyâs olarak adlandırılır. İlk cüz'îye asıl, ikincisine fer', aralarında ortak olan (illete) de câmî denilir. Ortak olanın (illet) tesiri bazen devrân¹⁵, bazen sebr (şıkları eleme)¹⁶ yöntemi ile, bazen de (nas ve icmâ gibi) bu ikisinden başka bir yöntemle bilinir. *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*¹⁷ isimli eserimizde bu konudan uzun uzun bahsettik

والتحديد استحضارها مجموعة، بحيث تحصل في الذهن صورةً مطابقةً للمحدود، وكذا الرسم إذا كان مركبا، وأما المفرد فلا يفيد. وعن الثاني؛ بأن توجه الطلب نحو الشيء المشعور به ببعض اعتباراته، فلا استحالة.

[١٢] المبحث الثالث: في بيان ما يُعرَّف ويُعرَّف به

الحقائق إما أن تكون بسيطة أو مركبة، وكلُّ منهما إما أن يتركب عنه غيره، أو لا يتركب. فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يُحد ولا يُحد به؛ كالواجب. والذي يتركب عنه غيره يُحد به ولا يُحد؛ كالجوهر. والمركب الذي لا يتركب عنه غيره، يحد ولا يُحد به؛ كالإنسان. والذي يتركب عنه غيره يحد ويحد به؛ كالحيوان، فالحد للمركب، وكذا الرسم التام. وأما الرسم الناقص فيشملهما.

١٠ الفصل الثالث: في الحجج وفيه مباحث:

[١٣] المبحث الأول: في أنواع الحجج

الدليل ما يُلزم من العلم به العلم بوجود المدلول، فإما أن يستدل بالكلي على الجزئي، أو بأحد المتساويين على الآخر ويسمى قياسا، أو بعكسه، ويسمى استقراء تاما إن كان بجميع جزئياته، وناقصا إن لم يكن، أو بجزئي على جزئي آخر، ويسمى تمثيلا وقياسا في عرف الفقهاء. والجزئي الأول أصلا، والثاني فرعا، والمشارك جامعا، وتأثيره يُعرَّف تارة بالدوران، وأخرى بالسبر أو بغيرهما. وقد استقصينا الكلام فيه في ”منهاج الوصول إلى علم الأصول“.

٥

١٠

١٥

[14] İkinci Bahis: Kıyâs ve Çeşitleri Hakkındadır

Kıyâs, önermelerden telif edilen bir söz olup doğruluğu kabul edildiğinde, kendisi dolayısıyla başka bir söz (netice) lâzım gelir. Kıyâs ya bilfiil neticeyi veya onun zıddını içerir ki buna istisnâî kıyâs denir. Ya da bilfiil neticeyi veya zıddını içermez ki buna da, iktirânî kıyâs adı verilir.

[15] 1. İstisnâî kıyâs: Melzûmun (kendisine gerekenin) varlığıyla, lâzımın (gerekenin) varlığına veya lâzımın (gerekenin) yokluğuyla melzûmun (kendisine gerekenin) yokluğuna veya birbirinin mu'ânidi olan iki şeyde birinin varlığıyla diğerinin yokluğuna ya da birinin yokluğuyla diğerinin varlığına istidlâlde bulunmaktır. Bu durumda istisnâî kıyas, ya lâzım ile melzûm arasındaki bağa (telâzüm/gerektirme) hükmeden bir mukaddimeyi kapsar ki buna, bitişik şartlı ya da birbirlerine mu'ânid (iten) şeylere hükmeden mukaddimleri içerir ki buna da ayrışık şartlı denilir. Ayrışık şartlı şâyet mutlak olarak birbirlerini itiyorsa hakikiyye; eğer sadece birlikte doğru olmama bakımından birbirlerine muarız iseler mâni'atu cem', sadece birlikte yanlış olma bakımından birbirlerine muârız iseler mâni'atu hulüvv denir. Diğer (ikinci mukaddime) melzûmun veya mutlak olarak ya da sadece birlikte doğru olmaları bakımından mu'ânidin vaz'ına delâlet eder; ya da lâzımın (gerekenin) veya mutlak olarak ya da sadece birlikte yanlışlamaları bakımından mu'ânidi kaldırmaya (ref') delâlet eder ki buna da, istisnâî kıyâs denir.

[16] 2. İktirânî kıyâsa gelince; o da dört şekilde olur. Sorunun (matlûb) her iki tarafına (konu ve yüklem) münasip olan şeye orta terim (hadd-i evsat) denilir. Sorunda (talep edilende) kendisine hükmedilene (mahkûmun aleyh) küçük terim (hadd-i aşgar), kendisiyle hükmedilene de büyük terim (hadd-i ekber) denir. Küçük terimin yer aldığı öncüle küçük öncül (mukaddime-i suğrâ), büyük teriminin yer aldığı öncüle de büyük öncül (mukaddime-i kübrâ) denilir. Orta terim ise ya küçük önermede yüklem, büyük önermede konu olur ya her ikisinde de yüklem olur, ya her ikisinde de konu olur veya küçük önermede konu, büyük önermede yüklem olur.

[١٤] المبحث الثاني: في القياس وأصنافه

القياس؛ قولٌ مؤلفٌ من أقوالٍ متى سلمت لزم عنه لذاته قولٌ آخر، وهو إما أن يشمل النتيجة أو نقيضها بالفعل. ويسمى استثنائياً، أو لا ويسمى اقترانياً.

[١٥] والأول؛ هو أن يُستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم، أو بعدمه على عدم الملزوم، أو بوجود أحد المتعاندین على عدم الآخر، أو بعدمه على وجوده، فيكون مشتملاً على مقدمة حاكمة بالتلازم بينهما، وتسمى شرطية متصلة، أو بالمعاندة وتسمى شرطية منفصلة حقيقة إن تعاندا مطلقاً، وممانعة جمعٍ إن تعاندا صدقاً، وممانعة خلوٍ إن تعاندا كذباً فقط، وأخرى تدل على وضع الملزوم، أو المعاند مطلقاً، أو صدقاً، أو رفع اللازم أو المعاند مطلقاً، أو كذباً وتسمى استثنائية.

[١٦] والثاني؛ على أربعة أوجه لأنه لا بد له من أمرٍ يناسب طرفي المطلوب ويسمى أوسط، والمحكوم عليه في المطلوب أصغر، والمحكوم به أكبر، والمقدمة التي فيها الأصغر؛ الصغرى، والتي فيها الأكبر؛ الكبرى. فالأوسط إما أن يكون محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى، أو محمولاً فيهما، أو موضوعاً فيهما، أو موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى.

[17] Birincisi; orta terimin küçük terimin tamamına ya da bir kısmına ve büyük terimin orta terimin tüm kapsamına olumlu olarak yüklenmesiyle veya orta terimin tüm kapsamından olumsuzlanmasıyla büyük terimin küçük terimin tamamına veya bir kısmına doğru olarak yüklenmesi ya da büyük terimin küçük terimin tamamından veya bir kısmından olumsuzlanması istidlâl edilir.¹⁸

[18] İkincisi; orta terimin küçük terimin tamamına olumlu olarak yüklenmesi ve büyük terimin tamamından olumsuzlanmasıyla¹⁹ veya bunun tam tersi (olan orta terimin küçük terimin tamamından olumsuzlanması ve büyük terimin tamamına doğru olarak yüklenmesiyle)²⁰ büyük terimin küçük terimin tamamından olumsuzlanması istidlâl edilir. Ya da orta terimin küçük terimin bir kısmına olumlu olarak yüklenmesi ve orta terimin büyük terimin tamamından olumsuzlanmasıyla²¹ ya da orta terimin küçük terimin bir kısmından olumsuzlanması ve büyük terimin tamamına doğru olarak yüklenmesiyle büyük terimin küçük terimin bir kısmından olumsuzlanması istidlâl edilir.²² Bu istidlâl de mukaddimelerin olumsuzlama (selb) ve olumlama (îcâb) zamanlarının bir olmasına veya onlardan birinin devamlı olması şartıyla sonuç verir.

[19] Üçüncüsü; İki tarafın (küçük terim ve büyük terim) orta terimin tamamına²³ veya onlardan birinin orta terimin tamamına ve diğerinin orta terimin bir kısmına doğru olarak yüklenmesiyle büyük terimin küçük terimin bir kısmına doğru olarak yüklenmesi istidlâl edilir.²⁴ Ya da küçük terimin orta terimin tamamına doğru olarak yüklenmesi ve büyük terimin orta terimin tamamından veya bir kısmından olumsuzlanmasıyla²⁵ ya da küçük terimin orta terimin bir kısmına doğru olarak yüklenmesi ve büyük terimin orta terimin tamamından olumsuzlanmasıyla büyük terimin küçük terimin bir kısmından olumsuzlanması istidlâl edilir.²⁶

[١٧] والأول؛ أن يُستدل بصدق الأوسط على كل الأصغر، أو بعضه؛ وصدق الأكبر على كل ما صدق عليه الأوسط، أو سلبه عنه على صدق الأكبر على كل الأصغر، أو بعضه أو سلبه على كله، أو بعضه.

[١٨] والثاني؛ أن يُستدل بصدق الأوسط على كل الأصغر وسلبه عن كل الأكبر، أو بعكسه على سلب الأكبر عن كل الأصغر، أو بصدق الأوسط على بعضه وسلبه عن كل الأكبر، أو سلبه عن بعض الأصغر، وصدقه على كل الأكبر على سلب الأكبر عن بعض الأصغر، وذلك بشرط أن يتحد زمان السلب والإيجاب، أو يكون أحدهما دائما.

[١٩] الثالث؛ أن يُستدل بصدق الطرفين على كل الأوسط، أو أحدهما عليه، والآخر على بعضه على صدق الأكبر على بعض الأصغر، أو بصدق الأصغر على كله، وسلب الأكبر عن كله، أو بعضه، أو بصدقه على بعضه، وسلب الأكبر عن كله على سلب الأكبر عن بعض الأصغر.

[20] Dördüncüsü: Küçük terimin orta terimin tamamına ve orta terimin, büyük terimin tamamına ya da büyük terimin bir kısmına doğru olarak yüklenmesiyle büyük terimin, küçük terimin bir kısmına doğru olarak yüklenmesi istidlâl edilir.²⁷ Küçük terimin, orta terimin tamamına veya bir kısmına doğru olarak yüklenmesi ve orta terimin, büyük terimin tamamından olumsuzlanmasıyla büyük terimin, küçük terimin bir kısmından olumsuzlanması istidlâl edilir.²⁸ Ya da küçük terimin, orta terimin tamamından olumsuzlanması ve orta terimin, büyük terimin tamamına doğru olarak yüklenmesi ile büyük terimin, küçük terimin tamamından olumsuzlanması istidlâl edilir.²⁹ Buna göre sonuç veren kıyâsî darblar dördü istisnâî/seçmeli ve on dokuzu da kesin (iktirânî) kıyaslardan olmak üzere yirmi üç tanedir. Bu konuda detaylı açıklama mantık kitaplarında bulunmaktadır.

[21] Üçüncü Bahis: Delillerin Mâhiyetleri Hakkındadır

Hüccet/delil, aklî ve naklî olmak üzere ikiye ayrılır: 1. Aklî delilin öncülleri katî/ kesin ise burhân ve delil; zannî veya meşhûr ise hatâbe/retorik ve emâre; ikisinden birine benziyorsa mugâlata/sofistik olarak isimlendirilir.

[22] Kesin bilgi ifade eden ilkeler (el-mebâdüü'l-yakîniyye) ya aklın, iki tarafını (konu ve yüklem) sadece tasavvur etmesiyle kesindirler ki, evveliyât ve bedîhiyyât olarak isimlendirilir. Ya “dört çifttir” örneğinde olduğu gibi zihnin konu ve yüklemi tasavvur ettiğinde tasavvur ettiği vasıtası ile kesindirler ki bunlara kıyâsları beraberinde olan kazıyyeler (kadâyâ kıyâsâtüha ma’ahâ) veya duyular vasıtasıyla kesindirler ki bunlara müşâhedât veya hissiyyât denilir. Ya da her ikisi ile birlikte (duyular ve akıl) kesindirler. (Buradaki) duyu işitme duyusudur. Örneğin meydana gelmesi mümkün olan bir duyulurdan aklın yalan üzere birleşmelerini imkânsız gördüğü birçok topluluk haber verirse buna mütevâtîrât denilir. Ya da bunlar (akıl ve duyular) dışında şeylerle kesindirler. Örneğin bir şeyin başka bir şeye dayandığının birçok defa müşâhede edilmesi suretiyle aklın tesâdüfen olmadığına hükmettiği şeyler böyledir. Aksi takdirde (tesâdüfen olsaydı) daima veya çoğunlukla olmamış olurdu. Sakamonya³⁰ içmenin ishale sebep olması gibi. Bu kısım tecrübiyyât olarak da isimlendirilir. Bazen ayın ışığını güneşten aldığı hükmüne varmak gibi karînelerin eklenmesi dolayısıyla bir veya iki defa müşâhede ile de yetinilir. Bunlar da hadsiyyât olarak isimlendirilir.

[٢٠] الرابع؛ أن يُستدل بصدق الأصغر على كل الأوساط، وصدقته على كل الأكبر، أو بعضه على صدق الأكبر على بعض الأصغر، أو بصدقته على كله أو بعضه، وسلب الأوساط على كل الأكبر على سلب الأكبر عن بعض الأصغر أو بسلب الأصغر عن كل الأوساط، وصدقته على كل الأكبر على سلب الأكبر عن كل الأصغر. فالقرائن القياسية المنتجة ثلاثة وعشرون، أربع استثنائية وتسع عشرة اقترانية. والكلام المستقصى فيها، في الكتب المنطقية.

[٢١] المبحث الثالث: في مواد الحجج

الحجة؛ إما أن تكون عقلية أو نقلية. والأولى؛ إما أن تكون مقدماتها قطعية وتسمى برهانا ودليلا، أو ظنية أو مشهورة وتسمى خطابة وأمارة، أو مشبهة بإحدهما وتسمى مغالطة.

[٢٢] والمبادئ اليقينية ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه وتسمى أوليات وبديهات، أو بواسطة تصورها الذهن عند تصورهما، مثل؛ الأربعة زوج، وتسمى قضايا قياساتها معها، أو الحس وتسمى مشاهدات وحسيات، أو كلاهما معا. والحس هو حس السمع، مثل أن يُخبر عن محسوسٍ يمكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب وتسمى متواترات، أو غيره مثل أن يشاهد ترتيب شيء على غيره مرارا كثيرة، بحيث يحكم العقل بأنه ليس على سبيل الاتفاق، وإلا لما كان دائما، ولا كثيرا كترتب الإسهال على شرب السقمونيا، وتسمى تجريبات. وقد تكفي المشاهدة مرة أو مرتين لانضمام قرائن إليها، كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس وتسمى حدسيات.

[23] Zanniyyâta gelince; Aklın, çelişğini tercih edilmiş bir mümkün olarak görerek, kendileriyle hükmettiği öncüllerdir.

[24] Meşhûrât ise, “adaletin iyi, zulmün kötü; avret mahallini açmanın kınanmış, fakirleri gözetmenin övülmüş” olması örneklerinde olduğu gibi çoğunluğun genel maslahat, özel neden ve koruma amacıyla kabullendiği (örf haline getirdiği) şeylerdir;

[25] Mugâlatanın³¹ öncüllerine gelince, vehmin “her mevcûd ya cisimdir ya da cisme hulûl etmiştir” örneğinde olduğu gibi hissedilmeyen bir şey hakkında hissedilen bir şeye kıyâsla hükmettiği önermelerdir. Zaman zaman bu konuda muhayyelât da kullanılır. Muhayyelât ise; nefsi bir şeye teşvik etmek veya bir şeyden uzaklaştırmak için kullanılan önermelerdir. Bunlar bazen doğru olmakla birlikte genellikle şiirsel kıyâslarda kullanılırlar.

[26] 2. Doğru sözlülüğü aklen bilinen kişilerden -ki bunlar peygamberlerdir (a.s.)- nakledildiği sahih olan haberdir. Bu haberler bizce tevâtür derecesine ulaştıklarında ve râvilerin bu konudaki ismetlerini, nakledilen bilgide iştirâkin (farklı anlama gelme ihtimali), mecâzın, izmârın, tahsisin, nakilin, neshin ve tercihe sebep olacak aklî bir muârazanın bulunmadığını bildiğimiz takdirde bizim için yakın bilgi ifade ederler. Zira akıl, naklin aslıdır. Fer’in tezkîbini de gerektireceğinden, fer’in tasdiki için aslın tezkîbi muhâldir.³²

DÖRDÜNCÜ FASIL: NAZARLA İLGİLİ HÜKÜMLER HAKKINDA OLUP ÜÇ BAHİSTEN OLUŞMAKTADIR

[27] Birinci Bahis: Doğru (Sahih) Akıl Yürütmenin (Nazar) Bilgi İfade Etmesi Hakkındadır

Sümeniyeye³³ akıl yürütmenin (nazar) ilim ifade ettiğini mutlak olarak, bir kısım mühendisler³⁴ ise sadece ilâhiyat konusunda reddettiler. Bizim delillerimize gelince, zaruri olarak biliyoruz ki; bir kimse bir şeyin bir şey için gerekli olduğunu ve onunla beraber kendisine gerekenin (melzûm) varlığını veya gerekenin (lâzım) yokluğunu bilse, birincisinden (melzûmun varlığından) lâzımın varlığını,

[٢٣] وأما الظنيات؛ فمقدماتٌ يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها
تجويزاً مرجوحاً.

[٢٤] وأما المشهورات؛ فما اعترف به الجمهور لمصلحة عامةٍ أو بسبب
رقةٍ أو حمية، مثل العدل حسنٌ، والظلم قبيحٌ، وكشف العورة مذمومٌ، ومواساة
الفقراء محمودَةٌ.

[٢٥] وأما مقدمات المغالطات؛ ففضاء الوهم في أمرٍ غير محسوسٍ قياساً على
المحسوس، كما قيل: كل موجودٍ فإنه جسم، أو حال في جسم، وقد تستعمل فيها
المخيلات، وهي قضايا تُذكر لترغيب النفس في شيءٍ أو تنفيرها عنه، وقد تكون
صادقة، وأكثر ما تستعمل فإنما تستعمل في القياسات الشعرية.

[٢٦] والثانية؛ ما صح نقله ممن عُرف صدقه عقلاً، وهم الأنبياء عليهم الصلاة
والسلام، وهو إنما يفيد لنا اليقين إذا تواتر عندنا، وعلمنا عصمة رواة العربية، وعدم
الاشترار، والمجاز والإضمار، والتخصيص، والنقل، والنسخ والمعارض العقلي
الذي لو كان لرجح؛ إذ العقل أصل النقل، وتكذيب الأصل لتصديق الفرع محالٌ
لاستلزامه تكذيبه أيضاً.

الفصل الرابع: في أحكام النظر وفيه مباحث:

[٢٧] المبحث الأول: إن النظر الصحيح يفيد العلم

والسمنية أنكره مطلقاً، والمهندسون في الإلهيات لنا؛ إنا نعلم بالضرورة أن من علم
لزوم شيءٍ لشيءٍ، وعلم معه وجود الملزم أو عدم اللازم عُلم من الأول وجود اللازم،

ikincisinden (lâzımın yokluğundan) melzûmun yokluğunu da bilir. Aynı şekilde bir kimse âlemin mümkün olduğunu ve her mümkünün bir sebebinin bulunduğunu bilse, âlemin de bir sebebinin olduğunu kesin olarak bilmiş olur.

[28] Bu hususta Sümeniyye birkaç çeşit delil ileri sürdü:

1. Akıl yürütme (nazar) sürecinden sonra meydana gelen ilim, zaruri olsaydı, aksi ortaya çıkmazdı. Nazarî olsaydı, bu durumda da söz ikinci nazarın gerekeni konusuna dönülür ve teselsül lâzım gelirdi. 2. Şâyet matlup daha önceden biliniyorsa, onu talep etmeye gerek yoktur; önceden bilinmiyorsa, ortaya çıktığında onu nasıl tanırız? (Yani ortaya çıkanın aradığımız şey olduğunu nasıl biliriz?) 3. Zihin, iki öncülü aynı anda düşünmeye muktedir değildir. Zirâ biz kendi nefsimizde görmekteyiz ki, iki öncülün birine yöneldiğimizde, diğerine yönelmek bizim için güç olmaktadır. Tek öncül ise netice vermez.

[29] Birincisine şu şekilde cevap verilmiştir: Matlûbun bilgisi ve iki öncülün özel bir tertiple, onu gerektirmesi zaruridir. Burada doğru akıl yürütme (sahîh nazar) ile hatânın zuhur etmesi engellenmiştir. İkincisine cevap: Onun iki tarafı (mevzû ve mahmûl) bilinmektedir. Hâlbuki bunların aralarındaki nisbet müphemdir ve matlûb olan onun belirginliğidir. Bu durumda onun başkasından ayrışması iki tarafı ile olmaktadır. Üçüncüsüne cevap: Zihin, şartlı önermenin her iki tarafını birlikte tasavvur ettiği gibi mukaddimleri de bir arada tasavvur eder ve aralarında birbirini gerektirme (mülâzemet) ya da birbirine itme (muânedede) ile hüküm verir.

[30] Mühendisler/Geometriciler ise, iki çeşit delil ileri sürdüler: 1. Tasdik, tasavvura dayalıdır. Hâlbuki Allah'ın zâtı, ileride ikinci kitapta zikre-deceğimiz gibi, ne akledilir ne de akledilmesi câizdir. Dolayısıyla O'nun hakkında hüküm de verilemez. 2. İnsana en yakın husus, "ben" ve "sen" şeklinde işaret ettiği hüviyetidir³⁵. Nefsle ilgili bahislerde onun ne olduğu ve nasıl olduğu konusunda birçok ihtilâf görürsün. Durum böyle iken bunların vehim ve akıllardan en uzak olanı hakkında ne düşünüyorsunuz?

ومن الثاني عدم الملزوم. وأيضا فمن علم أن العالم ممكن، وأن كل ممكن فله سبب، علم قطعاً أن له سبباً.

[٢٨] احتجت السمنية بوجه:

الأول؛ إن العلم الحاصل عقيب النظر إن كان ضرورياً لما بان خلافه، وإن كان نظرياً عاد الكلام في لازم النظر الثاني، ولزم التسلسل. الثاني؛ إن المطلوب إن كان معلوماً فلا طلب، وإن لم يكن معلوماً، فإذا حصل كيف نعرفه؟ الثالث؛ إن الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معاً، لأننا نجد من أنفسنا أننا إذا توجهنا إلى مقدمةٍ تعذر علينا في تلك الحالة التوجه إلى أخرى، والمقدمة الواحدة لا تنتج.

[٢٩] وأجيب عن الأول؛ بأن العلم به وباستلزام المقدمتين معاً على الترتيب الخاص له، ضروري. وظهور الخطأ بعد النظر الصحيح ممنوع. وعن الثاني؛ أن طرفيه معلومان والنسبة مبهمة والمطلوب تعيينها، فإذا حصل تميز عن غيره بطرفيه. وعن الثالث؛ إن الذهن يستحضرهما كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة أو المعاندة بينهما.

[٣٠] واحتج المهندسون بوجهين:

الأول؛ إن التصديق موقوفٌ على التصور، وذات الله تعالى غير معقولة ولا جائزة التعقل، كما سنذكره في الكتاب الثاني فلا يكون محكوماً عليه. والثاني؛ أن أقرب الأمور إلى الإنسان هويته التي يشير إليها بقوله: "أنا" و "أنت" ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في أنها ما هي؟ وكيف هي؟ فما ظنك بأبعدها عن الأوهام والعقول؟

[31] Birincisine şu şekilde cevap verilmiştir: Tasdik, her iki tarafın bir tür itibarla tasavvuruna dayalıdır. Allah'ın zâtı da böyledir. İkincisine cevap ise şu şekildedir: Bu itiraz, söz konusu hususun zorluğuna delildir ve bunda da şüphe yoktur. Çünkü vehim, kaynağında akla karışır. Bâtıl ise, konularında hak ile benzerlik gösterir. Bu nedenle zikredilen konuda (ilâhiyyât) görüşler farklı, fikirler (hevâlar) çatışık olmuştur. Aynı sebeple Selef, zekâ düzeyleri ileri derecede olanların dışındakileri bu işten menetmiştir. Aksine söz/hüküm (bu hususta araştırma yapmanın) imkânsız olduğu şeklindedir.

[32] **Furû/Ekler**³⁶: 1. Doğru akıl yürütme (sahîh nazar)³⁷ zihni hazırlar, netice Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye³⁸ göre âdet³⁹ olarak, filozoflara göre ise zorunlu bir şekilde bunun akabinde ortaya çıkar. Mu'tezile, akıl yürütmenin neticeyi zihinde tevli'd ettiğini söylemiştir. Tevli'd⁴⁰, elin hareketi ile anahtar arasındaki ilişki gibi, bir şeyin varlığının başka bir şeyin varlığını zorunlu kılmasıdır. Bütün mümkünlerin (yaratılmışların tümünün) başlangıçta Yüce Allah'a dayandırılması ile bu görüşün yanlış olduğu ortaya konulmuştur. 2. Gerçeğe en yakın olanı, iki öncülün zihinde düşünülmesinden sonra, bunların tertibi ve kendilerine ârız olan durumların değerlendirilmesidir. Aksi takdirde neticenin açık veya kapalı olması hususunda farklı farklı şekiller olmazdı. 3. Meşhûr olan, bozuk (fâsid) nazarın cehli gerektirmemesidir; bunun aksi de söylenmiştir. Doğru olan ise şudur: Şâyet bozukluk sadece madde ile sınırlı ise, cehli gerektirir, değilse gerektirmez.

[33] İkinci Bahis: Akıl Yürütmenin (Nazarın) Mârifetullah İçin Yeterli Olduğu ve Bu Konuda Bir Muallime İhtiyaç Olmadığı Hakkındadır

Daha önce zikrettiklerimiz, buna (yani akıl yürütmenin mârifetullah için yeterli olduğuna ve bu konuda muallime⁴¹ ihtiyaç bulunmadığına) delildir. İsmâiliyye⁴²: "Bu konuda akıl erbâbı arasında ihtilâf ve tartışmaların devam edegeldiğini, aklın yeterli olması durumunda bunun böyle olmayacağını; aynı şekilde en zayıf bir bilgi konusunda bile insanlar kendi kendilerine yeterli olmazken, en zoru olan (Allah'ın varlığı gibi) hakkında nasıl yeterli olabilirler?" diye itiraz edip delil getirmeye kalkıştı.

[٣١] وأجيب عن الأول؛ بأن التصديق يتوقف على تصور الطرفين باعتبارهما، وذات الله تعالى كذلك. وعن الثاني؛ بأنه دليلٌ على عسرةٍ، ولا شك فيه. إذ الوهم يلبس العقل في مأخذه، والباطل يشاكل الحق في مباحثه، ولذلك تخالفت فيه الآراء وتصادمت فيه الأهواء، والسلف منعوا عنه إلا الأفراد من الأذكياء، بل الكلام في الامتناع. ٥

[٣٢] فروع:

الأول؛ النظر الصحيح يُعدُّ الذهن، والنتيجة تفيض عليه عقبيه عادة عند الشيخ أبي الحسن الأشعري، ووجوباً عند الحكماء. وقالت المعتزلة: النظر يُولدها في الذهن، ومعنى التوليد؛ أن يوجب وجود شيءٍ وجود آخر، كحركة اليد والمفتاح، وتبين فساده ببيان استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداءً. الثاني؛ أنه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما، وإلا لما تفاوتت الأشكال في جلاء الإنتاج وخفائه. الثالث؛ المشهور أن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل، وقيل: بخلافه. والحق أن الفساد إن كان مقصوراً على المادة استلزم، وإلا فلا. ١٠

[٣٣] المبحث الثاني: في أنه كافٍ في معرفة الله تعالى، ولا حاجة إلى المعلم ويدل عليه ما ذكرناه: احتجت الاسماعيلية بأن الخلاف والمرء مستمرٌّ بين العقلاء في ذلك، ولو كفى العقل لما كان كذلك، وأيضاً فإن الإنسان لا يستقل بتحصيلِ أضعف العلوم، فكيف بأضعبها. ١٥

[34] Bunlardan birincisine şöyle cevap verilmiştir: Şâyet onlar, doğru akıl yürütme (sahih nazar) ile bunu yapsalardı, ihtilâf meydana gelmezdi. İkincisine ise şöyle karşılık verilmiştir: Konunun zorluğu doğrudur; ilkeleri (mebâdî) ve delilleri öğreten, şüphe ve tereddütleri gideren bir muallimin bulunması elbetteki daha uygundur; bununla birlikte tartışma (muallimsiz, 5 ilkeleri ve delilleri bilmenin) mümkün olmadığı hakkındadır.

[35] Üçüncü Bahıs: Mârifetullah İçin Akıl Yürütmenin Vücûbu Hakkındadır

Mârifetullah için akıl yürütme vâciptir. Buna bizim delilimiz: “Yerde 10 ve göklerde olana bakıp düşününüz”⁴³ (meâlindeki) âyeti ve benzerleridir. Mu‘tezile’ye göre ise, mârifetullah aklen vâciptir ve bu mârifet ancak akıl yürütme ile hâsıl olur. Mutlak vâcibi tamamlayan şey de vâciptir.

[36] Bu görüşe, dayanağının aklın hükmü olması -ki bu konudan ileri- 15 de bahsedilecektir-, mârifetullahın nazar olmaksızın imkânsızlığı ve muhâli teklîf etmenin imkânsızlığı ile -ki her iki husus da reddedilmiştir- itiraz edildi. Yine (Mu‘tezile’nin⁴⁴ bu görüşüne) “Biz, resûl göndermedikçe kimseye azab etmeyiz”⁴⁵ meâlindeki âyetin, sonucunu (ki o da azap etmektir) reddetmesi dolayısıyla peygamber gönderilmeden önce teklîfin gerekliliğini nefyetmesi ile itiraz edilmiştir. Dolayısıyla bu durum, mârifetullaha dair 20 zorunluluğun ancak şerâtle olabileceğine delâlet etmektedir.

[37] Şâyet “(peygamber göndermeden önce teklîf) şer‘ân gerekli olsaydı, peygamberlerin susturulmaları lazım gelirdi. Zira mükellef, gerekliliğini (vücûbunu) bilmedikçe akıl yürütmez, akıl yürütmedikçe de onun gerekli olduğunu bilemez” denilirse; (onlara şöyle cevap verilir): Şâyet bu husus ak- 25 len de vâcib olsaydı, onların yine de susturulması gerekirdi. Çünkü nazarın gerekliliği zorunlu değildir. Zira o, ince nazarlara ihtiyaç duyan öncüllere dayanmaktadır.

[٣٤] وأجيب عن الأول؛ بأنهم لو أتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك. وعن الثاني؛ بأن العسر مسلم، ولا شك أنه لو كان معلّم يعلم المبادئ، والحجج، ويزيح الشكوك والشبه كان أوفق، وإنما النزاع في الامتناع.

[٣٥] المبحث الثالث: في وجوبه

النظر في معرفة الله تعالى واجب. أما عندنا فلقوله تعالى: ﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض﴾، ونحوه. وأما عند المعتزلة، فلأن المعرفة واجبة عقلا. وهي لا تحصل إلا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق إلا به، فهو واجب.

[٣٦] واعترض عليه بأن مبناه على حكم العقل، وسيأتي الكلام فيه، وامتناع العرفان بغيره، واستحالة التكليف بالمحال، وكلاهما ممنوع. وبأن قوله تعالى: ﴿وما كنا مُعذِّبين حتى نبعث رسولا﴾، نفى الوجوب قبل البعثة لنفي لازمة، فدل على أن الوجوب ليس إلا من الشرع.

[٣٧] قيل: لو وجب من الشرع لزم إفحام الأنبياء؛ فإن المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه، ولا يعلم ما لم ينظر. قلنا: لو وجب عقلا لأفحم أيضا؛ لأن وجوب النظر غير ضروري، إذ هو متوقف على مقدمات تفتقر إلى أنظار دقيقة.

BİRİNCİ KİTAP MÜMKİNÂT⁴⁶ HAKKINDADIR

BİRİNCİ BÂB KÜLLÎ (TÜMEL) DURUMLAR⁴⁷ HAKKINDA OLUP ALTI FASILDAN OLUŞMAKTADIR

BİRİNCİ FASIL: MÂLÛMLARIN⁴⁸ KISIMLARI HAKKINDADIR

[38] Hâriçte gerçekleşen mâlûma mevcûd, hâriçte gerçekleşmeyen mâlû-
ma ise ma'dûm denilir. Bizden (Eş'arîlerden) bazıları üçlü taksim yaparak
şöyle demişlerdir: Hâriçte gerçekleşmiş olan eğer zâtı itibariyle gerçekleşmiş
ise buna mevcûd, cinsler ve fasıllar gibi kendisinin dışında bir şeyle gerçek-
leşmiş ise buna da hâl denilir. Hâl ise: "Kendi nefsinde var veya yok olmayıp,
bir mevcûd ile kâim olan sıfattır" şeklinde tanımlanmıştır.

[39] Mu'tezile'nin çoğunluğu şöyle demiştir: "Kendi nefsinde gerçek-
leşen mâlûma şey ve sâbit denir. İmkânsız (mümteni') gibi kendi nefsin-
de gerçekleşmeyen mâlûma ise menfî (nefyedilmiş) denilir. Sâbitin nesnel
âlemde bir karşılığı varsa ona mevcûd, yoksa ma'dûm denir. Onlar, mâdûmu
menfî için de kullanmaktadır. Sâbit mevcûddan, ma'dûm ise menfiden daha
geneldir. Mu'tezile'den hâlin varlığını kabul edenler şunu ilave ettiler: Varlık
eğer oluşta müstakil ise, ona mevcûd zât müstakil değilse hâl denilir.

[40] Filozoflar: "Bilinmesi mümkün olan şeylerin bir şekilde gerçekleş-
mesi söz konusu olanlarına mevcûd, olmayanlarına mâdûm" demişlerdir.
Mevcûdu da zihnî ve hâricî olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Hâricî olanı da
zâtı itibariyle yokluğu kabul etmeyen vâcip ve kabul eden mümkün şeklinde
ikiye ayırmışlardır. Mümkünü de bir mevzuda bulunan yani içine yerleşerek
kaim olduğu mahalde bulunan araz ve böyle olmayan cevher olmak üzere
ikiye ayırmışlardır.

الكتاب الأول: في الممكنات

الباب الأول: في الأمور الكلية

وفيه فصول:

الفصل الأول: في تقسيم المعلومات

٥ [٣٨] المعلوم؛ إما أن يكون متحققا في الخارج وهو الموجود، أو لا وهو المعدوم. ومنا من ثلث القسمة، وقال: المتحقق إن تحقق باعتبار نفسه فهو الموجود، وإن تحقق باعتبار غيره فهو الحال؛ كالأجناس والفصول، وحد الحال بأنه صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود.

١٠ [٣٩] وقال أكثر المعتزلة: المعلوم إن تحقق في نفسه فهو الشيء والثابت، وإن لم يتحقق كالممتنع فهو المنفي، والثابت إن كان له كون في الأعيان فهو الموجود، وإلا فهو المعدوم. وهم يطلقون المعدوم على المنفي أيضا؛ فالثابت أعم من الموجود، والمعدوم من المنفي. وزاد مثبتو الحال منهم قسما آخر، فقالوا: الكائن إن استقل بالكائنية، فهو الذات الموجودة، وإن لم يستقل فهو الحال.

١٥ [٤٠] وقال الحكماء: كل ما يصح أن يُعلم إن كان له تحقق ما فهو الموجود، وإن لم يكن له ذلك فهو المعدوم. وقسموا الموجود إلى ذهني وخارجي، والخارجي إلى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب، وإلى ما يقبله وهو الممكن. والممكن إلى ما يكون في موضوع، أي محل يقوم ما حل فيه وهو العرض، وإلى ما لا يكون كذلك وهو الجوهر.

[41] Kelâmcılar ise varlığı, öncesi bulunmayan kadîm ve öncesi bulunan muhdes şeklinde taksîm etmişlerdir. Muhdesi de mütehayyiz olan (mekân tutan) cevher ve cevhere yerleşen araz ya da her ikisinin mukabili olan (yani ne mütehayyiz ne de mütehayyize yerleşmiş) şeklinde ikiye ayırmışlardır. 5
 Sonra da ikinci şıkkı imkânsız gördüler. Zirâ şâyet böyle bir şey (yani cevher ve arazın dışında olmak) mümkün olsaydı, Yüce Allah'ın, başka şeylerden ayrı olduğu halde bu konuda ona ortak olması söz konusu olurdu. Bu durumda da terkîb gerekirdi. Buna; “arazlarda, özellikle de mutlak yoklukta (selb) ortaklık terkîbi gerektirmez” şeklinde itiraz edildi.

İKİNCİ FASIL: VÜCÛD VE ADEM HAKKINDA OLUP BEŞ BAHİSTEN OLUŞMAKTADIR

[42] Birinci Bahis: Varlığın Tasavvuru Hakkındadır

O (vücûd kavramı), şu yönlerden dolayı bedîhîdir/apaçıktır: 1. O (vücûd), bedîhî olarak zihinde tasavvur edilen varlığımdan bir cüzdür. 2. Bir şeyin varlığının aynı anda nefy ve isbat edilemeyeceği apaçık bir hüküm (bedîhî tasdik) olup varlık ve yokluğun tasavvuru tarafından öncelenmektedir. Bunların (mevcûd ve adem) ikilik oluşturan başkalıklarının tasavvuru ise aynîliğin tasavvuruna bağlıdır. Bedîhî/apaçık olandan önce gelenin, bedîhî olması öncelikle beklenir. Dolayısıyla bu şeylerin tasavvuru da bedîhîdir. 15
 “Şâyet bu tasdik mutlak olarak bedîhî ise, onun bir delile ihtiyacı olmaz, aksi takdirde bir anlam ifade etmez” denilirse, buna cevabımız; “tasdikin mutlak olarak bedîhî olması, onun açık seçik olduğunu bilmenin hâsıl olmasına değil, cüzü bilmenin açık seçik olmasına bağlıdır” şeklindedir. Birisi buna karşı çıkıp “tasdikin, cüzün hakiki tasavvuruna değil, herhangi bir şekildeki (itibârî) tasavvuruna bağlı olduğunu, dolayısıyla cüzün tasavvurunun, onun bedâhetini gerektirmeyeceğini” söyleyebilir. 20

[43] 3. Varlık (vücûd) basittir. Çünkü onun, mevsûfu olduğu şeyle (mevcûd) veya bunun çelişğiyle (mâdûm) tereküb etmesi imkânsızdır. Ondan daha çok bilinen bir şey bulunmadığından onun haddi de, resmi de yapılamaz. Yapılabilse bile bu resim hakikatin künhünü tarif edemez. 30

[٤١] والمتكلمون قسموه إلى ما لا أول لوجوده وهو القديم، وإلى ما له أول وهو المحدث. والمحدث إلى متحيز وهو الجوهر، أو حال فيه وهو العرض، وإلى ما يقابلهما، ثم استحالوه لأنه لو كان لشاركه الباري تعالى فيه، وخالفه في غيره، فيلزم التركيب. ومنع بأن الاشتراك في العوارض لا سيما في السلب، لا يستلزم التركيب. ٥

الفصل الثاني: في الوجود والعدم وفيه مباحث:

[٤٢] المبحث الأول: في تصور الوجود

وهو بديهي لوجوه: الأول؛ إنه جزءٌ من وجودي المتصورٌ بديهية. الثاني؛ التصديق البديهي بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، مسبوقٌ بتصور الوجود والعدم، ومغايرتهما التي هي الاثنينية المتوقف تصورهما على تصور الوحدة، ١٠ والسابق على البديهي أولى أن يكون بديهيًا، فتصورات هذه الأمور بديهية. قيل: هذا التصديق إن كان بديهيًا مطلقًا لم يحتج إلى دليل، وإلا لم يُفقد. قلنا: بداهة التصديق مطلقًا متوقفةٌ على بداهة العلم بالجزء، لا على حصول العلم ببداهته. ولقائل أن يقول: التصديق موقوفٌ على تصور الجزء باعتبار، لا على تصور حقيقته؛ ١٥ فلا يلزم من تصوره بداهته.

[٤٣] الثالث؛ الوجود بسيطٌ لامتناع تركبه عن الموصوف به، أو بنقيضه، فلا

يُحد ولا يُرسم؛ إذ لا شيء أعرف منه، وإن كان فالرسم لا يعرف كنه الحقيقة.

[44] İkinci Bahis: Vücûdun Müşterek Olduğu Hakkındadır

Vücûd kavramı, cumhûra göre ortak bir vasıftır. eş-Şeyh (Ebü'l-Hasen el-Eş'arî) buna muhâlefet etmiştir. Bizim delillerimiz şunlardır: Biz, şeyin varlığını kesin olarak kabul eder, ancak onun vâcib, cevher veya araz olduğu konusunda tereddüt ederiz. Mevcûdu da bunlara göre taksim ederiz. Bu taksimin kaynağı ortak olmaktır. Selbin (olumsuzlama) anlamının tek olmasıyla istidlâl edildi; şâyet onun mukabili de tek olmasaydı, aklî bakımdan sınırlandırma (hasretme) bâtil olurdu. Ancak bu anlayışa, her olumlamanın (icâbın) karşılığında bir olumsuzlamanın (selbin) bulunduğu söylenerek karşı çıkılmıştır.

[45] Üçüncü Bahis: Vücûdun Zâid (İlâve) Olması Hakkındadır

Şeyh (Ebü'l-Hasen el-Eş'arî) mutlak olarak (yani hem mümkünde hem de vâcipte), filozoflar ise sadece el-Vâcib (Allah) konusunda buna muhâlefet etmektedir. Mümkînâta gelince; biz onu tasavvur etmekle beraber, burhân olmadıkça varlığının zihnî⁴⁹ ya da hâricî⁵⁰ olması hususunda şüphe ve tereddüt etmekteyiz. Çünkü mümkün hakikatler varlık ve yokluğu kabul etmekle beraber, onların varlıkları böyle değildir. Aynı şekilde mâhiyetler⁵¹ farklı, vücûd ise ortaktır. Dolayısıyla onun kendisi ya da kendisinden bir cüzü olamaz; aksi takdirde varlık mefhumunda ona ortak olan fasılları ve bu fasıllara ortak olan daha başka fasılları olurdu ki bu da teselsüle götürür.

[46] eş-Şeyh (Ebü'l-Hasen el-Eş'arî) bu konudaki itirazını “Şâyet varlık zâid olsaydı, ma'dûm ile kâim olurdu” şeklinde delillendirdi. Ancak bize göre; varlık, (madumla değil) mâhiyetle kâimdir.

[47] el-Vâcib'e gelince, o da şu açılardan ele alınabilir: **1.** Şâyet onun (vâcibin) tecerrüdü⁵² söz konusu olsaydı, bu kendi dışında bir şeyden dolayı olurdu. Aksi takdirde kendisi için lâzım olan bazı şeyler, reddedilmiş olurdu. Bu da onu mümkün haline dönüştürürdü. Eğer onun tecerrüdünün/soyutlanmasının, arazlarını gerektiren herhangi bir şeyin bulunmamasından kaynaklandığı söylenecek olursa, bunun ademine de ihtiyaç duyacağını söyleriz.

[٤٤] المبحث الثاني: في كونه مشتركا

مفهوم الوجود وصفٌ مشتركٌ عند الجمهور، وخالفهم الشيخ. لنا؛ إنا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا، وجوهرا، وعرضا، ونقسم الموجود إليها، ومورد القسمة مشترك، واستدل بأن مفهوم السلب واحد؛ فلو لم يتحد مقابله بطل الحصر العقلي، ومنع بأن كل إيجابٍ له سلبٌ يقابله.

[٤٥] المبحث الثالث: في كونه زائدا

خلافًا للشيخ مطلقا، والحكماء في الواجب. أما في الممكنات فالأنا نتصورها ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم عليهما البرهان، ولأن الحقائق الممكنة تقبل الوجود والعدم، ووجوداتها ليست كذلك، وأيضا فالماهيات متخالفة والوجود مشترك فلا يكون نفسها ولا جزءا منها؛ وإلا لكانت لها فصولٌ تشاركها في مفهوم الوجود، وتكون لها فصولٌ أخر ويتسلسل.

[٤٦] واحتج الشيخ بأنه لو زاد لقام بالمعدوم. قلنا: بالماهية من حيث هي هي،

[٤٧] وأما في الواجب، فلوجوه: الأول؛ إنه لو تجرد لتجرد لغيره، وإلا لتناف

لوازمه فيكون ممكنا. قيل: تجرده لعدم الموجب لعروضه. قلنا: فيحتاج إلى عدمه.

Vücûdun müşekkek (dereceli anlamdaş) olduğu söylenirse, deriz ki: Bu kabul edildiği takdirde, hakikatin tamamında eşitlik engellenmez, aksi takdirde ise varlığın (vücûd) birleşik olması veya iki varlık arasında tümel bir farklılığın (mübâyenet) olması gerekirdi. Bunların her ikisinin de yanlış olduğu açıktır. Aynı şekilde nesnelere teşkik (dereceli anlamdaşlık) yoluyla yüklenenin, onun arazlarından olması gerekir. Arazilara konu olanlar (ma'rûzât), başka bir yönden mümâsil (benzer) veya mütecânis (aynı cins) olduklarında ise, daha önce zikredilen iki muhâl gerekir. Mütebâyin (farklı, ayrı) olduklarında ise, bunlardan her biri diğerine zâtıyla muhâlîf, ârız mefhûmu itibariyle de ona ortak olur ki, bu da iddia edilenin aynısıdır.

[48] 2. Mümkînâtın Mebdei. Şâyet varlık tek başına olsaydı, bütün varlık/lar ona ortak olurdu, aksi takdirde (yani tecerrüd durumunda) olumsuzlama (selb) ondan bir cüz olurdu. Soyutlamanın, onun tesirinin şartı olduğu söylenirse, şöyle deriz: Bu durumda her bir varlığın sebep olması gerekir. Ancak onun meydana gelmesini mümkün kılan şart bulunmadığında eser ondan sonra gelir.

[49] 3. Şâyet onun varlığı malûm, zâtı malûm olmazsa, bu durumda onun varlığı, zâtından başka olmuş olur. Filozoflar dediler ki: Şâyet onun varlığı zâid olsa, başka mârûzlara, o da kendine bitişik olan bir sebebe ihtiyaç duyardı. Bu durumda varlık yönünden onun zâtı, vücudundan önce gelirdi. Bu durumda da teselsül veya mübâyenet (farklılık) gerekirdi ki bu da onu mümkün haline getirirdi.

[50] Bunlara şöyle cevap verildi: Bitişik illetin önceliğinin varlık bakımından olması zorunlu değildir. Zira mümkünlerin mâhiyetleri, onların varlıklarını kabul eden illettir; mâhiyetlerin cüzleri ise, önceliği varlık bakımından olmamakla beraber, onların kâim olmalarının illetidir.

[51] **Ek;** bir şeyin vücûdla vasıflanması, onunla kâim bir sıfat olmasından dolayı değildir. Çünkü sıfatın vücudla kâim olması, onun mevcûd olmasının bir fer'idir. Şâyet var olması ona bağlanırsa (varlığının illeti kabul edilirse), bu durumda devir gerekir.

قيل: الوجود مشكك. قلنا: إن سلم فلا يمنع المساواة في تمام الحقيقة، وإلا يلزم تركب الوجود، أو المباينة الكلية بين الوجودين. وقد بان فسادهما، وأيضا فالواقع على أشياء بالتشكيك لا بد وأن يكون من عوارضها، فالمعروضات إن تماثلت أو تجانست لزم المحالان المذكوران، وإن تباينت كان كل منهما مخالفا للآخر بالذات، ومشاركا له في مفهوم هذا العارض، وهو عين المدعى. ٥

[٤٨] الثاني؛ مبدأ الممكنات. لو كان الوجود وحده لشاركه كل وجود، وإلا لكان السلب جزءا منه. قيل: التجرد شرط تأثيره. قلنا: فيكون كل وجود سببا، إلا أن الأثر تخلف عنه لفقد شرطه الممكن حصوله.

[٤٩] الثالث؛ إن وجوده معلوم وذاته غير معلومة، فوجوده غير ذاته. احتج الحكماء بأن وجوده لو زاد لاحتاج إلى معروضه، فاحتاج إلى سبب مقارن في عروضه له، فتقدم ذاته بالوجود على وجوده ويلزم التسلسل، أو مباين فيكون ممكنا. ١٠

[٥٠] وأجيب بأن العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود؛ فإن ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها، وأجزاء الماهية علة لقوامها مع أن تقدمها ليس بالوجود.

[٥١] فرع: اتصاف الشيء بالوجود ليس لأجل صفة قائمة به، فإن قيام الصفة به فرع على كونه موجودا؛ فلو تعلل في كونه موجودا بها، لزم الدور. ١٥

[52] Dördüncü Bahis: Mâdûmun Sâbit Olmadığı Hakkındadır

Şâyet ma'dûm (yok olan) menfiye eşit veya ondan daha özel bir şey ise, “Her ma'dûm menfidir ve her menfi sabit değildir” (hükmü) doğru olur ve bu durumda ma'dûm sabit değildir. Eğer ma'dûm menfiden daha genel olursa, salt olumsuz olmaz. Aksi takdirde özel ile genel (hâss-âmm) arasında her hangi bir fark kalmaz ve ma'dûm menfi kategorisinde olmasına rağmen, sâbit olmuş olurdu. Sonuçta menfi olan da sabit olmuş olurdu ki, bu da çelişkidir.

[53] Mu'tezile'nin (bu husustaki) delili ise şöyledir: “Ma'dûm mâlûm, maddûr ve bir kısmı irade edilmiş olduğu için mütemeyyizdir (başkalarından ayrıdır); “her mütemeyyiz sâbittir”; bu durumda ma'dûm sabittir. Aynı şekilde imkansızlık, imkânsızın (mümteni') sıfatı olduğundan, nefiydir; imkân ise sâbittir ve bu durumda onunla vasıflanan ma'dûm da sabittir.

[54] Birincisine “imkânsızlarla, hayallerle, birleşiklerle (müreккеbler) ve vücûdun kendisi ile nakzolunduğu” şeklinde cevap verilir; ikincisine ise; ileride açıklayacağımız gibi “imkân ve imkânsızın aklî hususlardan olduğu” şeklinde cevap verilir.

[55] Beşinci Bahis: Hâl Hakkındadır

Cumhûr hâlin reddi üzerinde ittifak etmiştir. Bizden Kâdî Ebû Bekir⁵³, Mu'tezile'den Ebû Hâşim⁵⁴ ve ilk dönemlerinde İmâmü'l-Haremeyn⁵⁵ hâli kabul etmişlerdir. Bunların delilleri şunlardır: 1- Vücûd, mevcûd değil, müşterek bir vasıftır. Aksi takdirde o varlıkta (vücûd) başkasına eşit olurdu. Bu durumda da varlığı zâid olur ve teselsül gerekirdi. O, ma'dûm da değildir. Zira o zıddı ile vasıflanamaz. 2- Siyah, renk olmaklıkta beyaza ortak, siyah olmaklıkta ise ondan ayrıdır. Eğer ikisi de bir arada bulunsalar, biri diğeri ile kâim olur; aksi takdirde her ikisi birbirinden ayrı (müstağni) olur. İkisi bir hakikati oluşturmaz; zira böyle bir şey olması durumunda, arazın arazla kaim olması söz konusu olur ki, bu da ileride zikredeceğimiz gibi muhâldir. Şâyet ikisi birden veya sadece biri yok olsa, ma'dûm ile mevcûdun birleşmesi gerekir. Bunun ise imkânsız olduğu açıktır⁵⁶.

[٥٢] المبحث الرابع: في أن المعدوم ليس بثابت

لأن المعدوم إن كان مساويا للمنفي وأخص منه، صدق كل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت؛ فالمعدوم ليس بثابت، وإن كان أعم منه لم يكن نفيا صرفا، وإلا لما بقي فرق بين العام والخاص. فكان ثابتا، وهو مقولٌ على المنفي؛ فالمنفي ثابت هذا خلف.

[٥٣] احتجت المعتزلة بأن المعدوم متميزٌ لكونه معلوما ومقدورا، ومرادا بعضه دون بعض، وكل متميزٌ ثابت، فالمعدوم ثابت. وبأن الامتناع نفياً لأنه صفة الممتنع المنفي. والإمكان ثابت، فالمعدوم الموصوف به ثابت.

[٥٤] وأجيب بأن الأول منقوضٌ بالامتناعات، والخياليات، والمركبات، ونفس الوجود. وعن الثاني بأن الإمكان والامتناع من الأمور العقلية، على ما سنبينه.

[٥٥] المبحث الخامس؛ في الحال.

اتفق الجمهور على نفيه، وقال به القاضي أبو بكر منا، وأبو هاشم من المعتزلة، وإمام الحرمين أولا، واحتجوا على ذلك بأن الوجود وصفٌ مشتركٌ ليس بوجود، وإلا لساوى غيره في الوجود، فيزيد وجوده، ويلزم التسلسل، ولا معدوم لأنه لا يتصف بمنافيه، وبأن السواد يشارك البياض في اللونية، ويخالفه في السوادية. فإن وجدا كان أحدهما قائما بالآخر، وإلا لاستغنى كلٌّ منهما عن الآخر، فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة. وإذا كان كذلك لزم قيام العرض بالعرض وهو محال لما سنذكره، وإن عُدما أو أحدهما، لزم تركب الموجود عن المعدوم، وهو ظاهر الامتناع.

[56] Birinci delillerine cevap şudur: Vücûd mevcûd olup, varlığı onun zâtıdır. Onun, diğer mevcûtlardan ayırteilmesi ise selbî (olumsuzlama) yolladır. Böyle olunca da teselsül oluşmaz. İkinci delillerine cevap ise şu şekildedir: Renk olmaklık ve siyah olmaklık cisimle kâim olan iki mevcû-
 5 tur. Ancak birinin varlığı ya diğerine bağlıdır ya da biri cisimle, diğeri ise vasıfla kâimdir. Burada imkânsızlık reddedilmiştir. Terkib (birleşik olma) ise hâriçte değil, zihindedir. Bunda da kesinlik yoktur.

ÜÇÜNCÜ FASIL: MAHİYET⁵⁷ HAKKINDA OLUP ÜÇ BAHİSTEN OLUŞMAKTADIR

[57] Birinci Bahis:

Her şeyin, kendine ait bir hakikati olup, o şey bununla hüviyet kazanır ve başkalarından ayrılır. İnsanlık kavramı, her ne kadar onların birinden hâlî değilse de mâhiyet itibariyle bir veya çok da değildir ve mutlak olarak isimlendirilir. Bir şey şartı olmaksızın (şartsız) mâhiyet, müşahhaslar ve ek-
 15 leri ile alındığında mahlûta (karışık) olarak isimlendirilir. Şey olma şartıyla mâhiyetin ise hâriçte de varlığı söz konusudur. Ondan bir cüz olması itibariyle birincisi (şartsız mâhiyet) de bu şekildedir. Şayet onlardan (müşahhas ve eklerinden) soyutlanarak alınırsa mücerrede ve (bir şey olmama şartıyla) mâhiyet olarak isimlendirilir. Söz konusu mücerred şey sadece akılda olur.
 20 Şâyet onda birtakım ekler varsa, bu durumda mücerredden murad hâricî eklerden soyutlanmasıdır. Buna göre, mücerred ve mahlût, daha genel olanın altında, daha özel farklarla ayrışıyor, buna mutlak denilir. Böylece Eflâatun'un⁵⁸ "her türün bir hâricî mücerred şahsı vardır" iddiasının zayıflığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü o, hâricî mahlûtalar arasında müşterek (varlık ve mâhiyete sahip) bir cüzdür.

[٥٦] والجواب عن الأول؛ إن الوجود موجود ووجوده ذاته، وتميزه عن سائر الموجودات بقيدٍ سلبي، فلا يتسلسل. وعن الثاني؛ بأن اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم، إلا أن قيام إحدهما موقوفٌ على قيام الأخرى، أو إحدهما قائمة بالجسم والأخرى بها، والامتناع ممنوع، والتركيب في العقل لا في الخارج، وفيه نظر. ٥

الفصل الثالث: في الماهية وفيه مباحث:

[٥٧] المبحث الأول:

إن لكل شيءٍ حقيقة هو بها هو، وهي مغايرةٌ لما عداها. فالإنسانية من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة، وإن لم تخلُ عن أحدهما، وتسمى المطلق. والماهية بلا شرط شيءٍ فإن أخذت مع المشخصات واللواحق تسمى مخلوطة، والماهية بشرط شيءٍ وهو موجودٌ في الخارج، وكذا الأول لكونه جزءاً منه، وإن أخذت بشرط العراء عنها تسمى مجردة والماهية بشرط لا شيءٍ، وذلك المجرد إنما يكون في العقل، وإن كان كونه فيه من اللواحق، إلا أن المراد تجريده عن اللواحق الخارجية، فالمجرد والمخلوط يتباينان تبايناً أخصين تحت أعم، وهو المطلق، وبه ظهر ضعف ما زعم أفلاطون وهو أن لكل نوعٍ شخصاً مجرداً خارجياً؛ لأنه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية. ١٠ ١٥

[58] İkinci Bahis: Mâhiyetin Kısımları Hakkındadır

Mâhiyet, ya basittir ya da mürekkebirdir. Mürekkeb de ya harici mürekkebirdir ki bu, beden ve rûthan meydan gelen insan ve çizgilerden oluşan üçgen örneğinde olduğu gibi, hâriçte varlığı olan cüzlerin birleşmesinden meydana gelmektedir ya da hâriçte cüzlerine ayrılamayan aklî mürekkebirdir ki bu da cevheri onlara cins kılacak olursak mufâriklarda⁵⁹ ve renklilik ve siyahlıktan oluşan birleşik olan siyah örneğindeki gibidir. Bu durumda söz konusu cüzler ya cins ve fasıllar gibi iç içe (mütedâhil) ya da birbirinden farklı (mütebâyin) olur. Birbirinden farklı olan da ya on sayısındaki birler gibi ayrı fakat birbirine benzer (mütebâyin ve müteşâbih) olur, ya sûret ve heyûlâ gibi farklı aklî (mütehâlîfe ve akliyye), ya da beden azaları gibi duyu kapsamında (hâricî) olur. Aynı şekilde vücudî olan cüzler de daha önce geçtiği gibi ya bütünüyle hakikî ya da daha yakın olanın cüzlerinde olduğu gibi izâfî veya melikin tahtı örneğindeki gibi hakikî ile izâfînin karışımı (mümtezice) olur. Bir kısmının vücudî, bir kısmının ise ademî olmasına gelince, buna örnek olarak ilk olanın cüzleri gösterilebilir⁶⁰.

[59] **Furû/Ekler:** 1- “Basitler başkası tarafından yaratılmış (mec’ûl) değildirler. Çünkü bir sebebe muhtaç olana mümkün denir. Mümkün de izâfet/görelilik olduğundan o (basitlere) ârız olmaz” denildi. Biz ise, söz konusu izâfetin bir aklî itibar olduğunu ve varlığına nispetle basitlere ârız olabileceğini söyledik. 2- Birleşik (mürekkeb), şâyet kendi kendine kâim ise, onun cüzlerinden biri müstakil olur ve diğerleri onunla kâim olur; başkasıyla kâim ise, bütün cüzleri veya cüzlerinin bir kısmı onunla, diğerleri ise söz konusu gayr ile kâim olanla kâim olur. 3- “Faslın, cinsin varlığının illeti olması vâciptir. Aksi takdirde ya cins faslın illeti olur ki, bu durumda cinsin bulunduğu her yerde faslın da bulunması gerekir ya da onlardan her biri diğerinden müstağnî ve her ikisinin terkip oluşturması imkânsız olur” denildi.

[٥٨] المبحث الثاني: في أقسامها

الماهية؛ إما أن تكون بسيطة أو مركبة، خارجية أي ملتزمة عن أجزاء متميزة في الخارج؛ كالإنسان المركب عن البدن والروح، والمثلث المركب عن الخطوط، أو عقلية لا تتميز بأجزائها في الخارج، كالمفارقات إن جعلنا الجوهر جنسا لها، وكالسواد المركب من اللونية والسوادية. والأجزاء؛ إما أن تكون متداخلة، كالأجناس والفصول أو متباينة متشابهة، كوحدات العشرة، أو متخالفة عقلية؛ كالهولي والصورة، أو خارجية محسوسة؛ كأعضاء البدن. وأيضا؛ فإما أن تكون وجودية بأسرها حقيقية كما سبق، أو إضافية كأجزاء الأقرب، أو ممتزجة منهما كسرير الملك، وإما أن يكون بعضها وجوديا، وبعضها عدما كأجزاء الأول.

[٥٩] فروع: الأول؛ قيل: البسائط غير مجعولة إذ المٌحوَج إلى السبب هو الإمكان، وهو إضافة فلا يعرض لها. قلنا: اعتبارٌ عقليٌ يعرض لها بالنسبة إلى وجودها. الثاني؛ المركب إن قام بنفسه، استقل أحد أجزائه وقام الباقي به، وإن قام بغيره، قام به جميع أجزائه أو بعضه به، والآخر بالقائم به. الثالث؛ قيل: يجب أن يكون الفصل علة لوجود الجنس، وإلا فإما أن يكون الجنس علة له فيلزمه وجود الفصل كلما وجد الجنس، أو لا يكون فيستغني كل منهما عن الآخر، فيمتنع التركيب منهما.

[60] Biz ise: “Şâyet illetten kastınız, bir şeyin bütün olarak ona dayalı olması ise; cinsin illet olmasından faslın gerekliliği ortaya çıkmaz. Eğer onunla, bunu zorunlu kılan şeyi (illet-i tâmmе) kastediyorsanız, faslın cinse hulûl eden bir durum olmasının cevâzı dolayısıyla, birinin diğerine illet olmamasından mutlak istiğnâ (muhtaç olmama) gerekmez” dedik.

[61] Üçüncü Bahis: Taayyün⁶¹ Hakkındadır

Mâhiyet, durum itibariyle ortaklığa mâni değildir. Şahıs ise bunu kabul etmez. Öyleyse şahısta buna ilâve bir durum bulunmakta olup o da teşahhustur (ferdîleşme). Bunun varlığına iki şey delâlet eder: 1. O (teşahhus), mevcûd şahsın bir cüzüdür. Dolayısıyla kendisi de mevcûddur. 2. Şayet taayyün ademî olsaydı, başka bir taayyünden dolayı adem olmuş olurdu. Bu durumda da bunlardan biri sâbit olurdu. Bu da diğerine mümâsil olduğu için her ikisi de sâbit olmuş olurdu. Birisi “taayyünün mâhiyete eklenmesiyle temâsül (benzeşme) meydana gelmeyeceğinden, temâsüle karşı çıkabilir ve küllinin küllîye eklenmesi cüz’îyi ifade etmez” diyebilir.

[62] Kelâmcılar bunu şu açılardan reddettiler: 1. Şâyet o (taayyün) artarsa, fertleri de bu hususta ona iştirak eder ve başka bir taayyünle temâyüz eder ki, bu durumda da teselsül gerekir. Buna; “onun (ziyâdeliğin) mâhiyet gibi farazî bir söz olarak fertlerine söylenmiş olduğu, bunun bizzat çelişkili (mütehâlif) olduğu ve onun için başka taayyünlere ihtiyaç olmadığı” şeklinde cevap verildi. 2. Söz konusu taayyünün bu özellikle özelleşmiş olması, onun başkalarından ayrışmasını gerektirir. Bu durumda ise devir gerekir. Fasılların, cinslerin bazı bölümlerine has olmasıyla buna karşı çıkıldı. Buna; ayrışmasının/temeyyüzünün ondan önce değil, birlikte olacağı şeklinde cevap verildi. 3. Mevcûdun mâdûma katılması imkânsız olduğundan, teşahhusun mâhiyete izâfe edilmesi onun varlığını çağrıştırır. Onun varlığı ise ya başka bir taayyünü iktizâ eder ki bu da teselsülü gerektirir, ya da iktizâ etmez ki istenilen de budur. Buna “varlığın ondan önce değil, onunla beraber olması” şeklinde cevap verildi.

[٦٠] قلنا: إن أردتم بالعلة ما يتوقف الشيء عليه في الجملة، فلا يلزم من علية الجنس استلزامه للفصل. وإن أردتم بها ما يوجبها، فلا يلزم من عدم علية أحدهما للآخر الاستغناء مطلقاً؛ لجواز أن يكون الفصل أمراً حالاً في الجنس.

[٦١] المبحث الثالث: في التعيين

الماهية من حيث هي لا تأبى الشركة والشخص بأباها، فإذا فيه زائد وهو التشخص، ويدل على وجوده أمران: الأول؛ أنه جزء من الشخص الموجود، فيكون موجوداً. الثاني؛ لو كان التعيين عدمياً لكان عدماً لتعيين آخر، فيكون أحدهما ثبوتياً وهو مماثل للآخر، فيكونان ثبوتيين. ولقائل: أن يمنع التماثل؛ إذ لو تماثلت لم يتحصل الشخص من انضمام التعيين إلى الماهية؛ لأن ضم الكلي إلى الكلي لا يفيد الجزئية.

[٦٢] وأنكره المتكلمون لوجوه: الأول؛ أنه لو زاد لتشاركت أفرادها فيه، وتمايزت بتعيين آخر، ولزم التسلسل. وأجيب بأنه مقولٌ على أفرادها قولاً عرضياً كالماهية، وأنها متخالفة بالذات، فلا حاجة لها إلى تعيينات أخرى. الثاني؛ اختصاص هذا التعيين بهذه الخاصة يستدعي تميزها، فيلزم الدور، ونوقض باختصاص الفصول بحصص الأجناس. وأجيب بأنه يقتضي تميزها معه لا قبله. الثالث؛ انضياف التشخص إلى الماهية يستدعي وجودها، لامتناع انضمام الموجود إلى المعدوم؛ فوجودها إما أن يقتضي تعينا آخر ويلزم التسلسل، أو لا وهو المطلوب. وأجيب بأن الوجود معه لا قبله.

[63] **Ek:** Filozoflar; “eğer mâhiyet zâtından dolayı teşahhüsü iktizâ ederse, nev’i şahsına münhasır olur. Çünkü aynı tabiatın lâzımları/gerekenleri arasında farklılaşma imkânsızdır. Aksi takdirde onun teşahhusu, maddelerinin teşahhusu ve söz konusu maddeleri kuşatan arazlar ile illetlendirilmiş olur, sayıları arttıkça da teşahhusun sayısı da artar” demişlerdir. Bunlara cevap olarak denildi ki: “Şâyet maddelerin teşahhusu ve arazları hakikatleri ile illetlenirse, fertleri çoğalmaz/teaddüd etmez, değilse maddelerin teselsülü gerekir. Doğru olan ise bunun Fâil-i Muhtâr’ın⁶² irâdesine havale edilmesidir”.

DÖRDÜNCÜ FASIL: VÜCÛB, İMKÂN, KIDEM VE HUDÛS HAKKINDA OLUP BEŞ BAHİSTEN OLUŞMAKTADIR

[64] Birinci Bahis: Bunların Aklî Durumlar Olup Hâriçte Varlıklarının Bulunmadığı Hakkındadır

Vücûb ve imkâna gelince, şâyet bunlar hâriçte var olsaydılar, vücûdun vücûba (varlığın zorunluluğa) nispeti vücûb yoluyla, imkâna nispeti ise imkân yoluyla olurdu; aksi takdirde vâcibin mümkün, mümkünün de vâcib olması gerekirdi. Bu ise teselsülü gerektirmekte olup muhâldir. Çünkü vücûdun iktizâ etmesi ve iktiza etmemesi -ki bu mümkünün varlığından daha önce mevcûd olan bir icadı gerektirir- vâcib ve mümkünün varlığına bizzât tekaddüm etmektedir. Eğer böyle olmuş olsaydı, sıfatın mevsuftan önce gelmesi gerekirdi.

[65] Buna, “(vücûb/zorunluluk ve imkânın)”, ademî imtinâyı (yokluğa dair imkânsızlığı) nakzedecekleri ve her ikisinin de vücûdî (var) olacağı” ileri sürülerek itiraz edildi. Biz de cevaben deriz ki: “Burada aklî itibarların nakîzi/çelişği değil, yok olanın, hâriçte mevcûd olanla çelişmesi söz konusudur. Kıdem ile hudûsa gelince; şâyet bunların her ikisi de hâriçte bulunduğu takdirde, kıdem tekaddüm etmesi, hudûsün sonradan olması gerekir ve teselsül söz konusu olurdu.

[٦٣] فرع:

قال الحكماء: الماهية إن اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها، لامتناع المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة، وإلا فيعزل تشخصها بتشخص موادها، وأعراض تكتنف بها فيتعدد التشخصات بتعددتها. قيل: عليّة تشخص المواد وعوارضها إن تعلل بحقائقها لم يتعدد، وإلا لتسلسلت المواد، والحق إحالة ذلك إلى إرادة الفاعل المختار.

الفصل الرابع: في الوجوب والإمكان والقدم والحدوث وفيه مباحث:

[٦٤] المبحث الأول: في أنها أمورٌ عقليةٌ لا وجود لها في الخارج

أما الوجوب والإمكان فلائهما لو وجدا لكان نسبة الوجود إلى الوجوب بالوجوب، وإلى الإمكان بالإمكان؛ وإلا لأمكن الواجب ووجب الممكن وهو محال، فيلزم التسلسل. ولأن اقتضاء الوجود ولا اقتضاء المحجوج إلى الإيجاد السابق على وجود الممكن، مقدمان بالذات على وجود الواجب والممكن، فلو وجدا لزم تقدم الصفة على الموصوف.

[٦٥] قيل: يناقضان الامتناع العدمي، فيكونان وجوديين. قلنا: نقيض ما يكون

عدما لموجودٍ خارجيٍّ يكون موجودا لا نقيض الاعتبارات العقلية. وأما القدم والحدوث فلائهما لو وجدا لقدم القدم وحدث الحدوث ولزم التسلسل.

[66] İkinci Bahis: Li-zâtihi Vücûbun Hükümleri Hakkındadır

1. Varlığı zâtı gereği zorunlu olan (vücûb li- zâtihi), varlığı başkası sebebiyle zorunlu olandan (vücûb li-ğayrihi) farklıdır; aksi takdirde vâcip li-ğayrihinin yok olmasıyla, vâcip li-zâtihi de yok olur ve bu durumda da o vâcip li-zâtihi olmazdı. 2. O, mürekkebin başka cüzlerine ihtiyaç duyacağından terkibe de aykırıdır. 3. Şâyet onun varlığı sübûtî olarak düşünülse, zâta zâid olmazdı. Aksi takdirde buna muhtaç olur ve böylece (vâcip değil) mümkün olurdu. “Onunla varlık (vücûd) arasında bir nispet olduğu; geri kaldığı ve arttığı” şeklinde söylenenler, zikredilen varsayımlara aykırıdır. 4. İleride zikredeceğimiz gibi vücûb, iki şey arasında müşterek olmaz. Vâcip, birtakım sıfatlarla nitelendiğinde, zâtî olan vücûb sadece zâta ait olur, sıfatlar ise zât sebebiyle vâcip olur.

[67] Üçüncü Bahis: İmkânın Hükümleri Hakkındadır

1. Mümkün, her iki tarafa eşit olduğundan, bir sebebe muhtaçtır, bir müreccih olmaksızın mümkünün var olması imkânsızdır. Onu bilmek bedîhî olup onunla “bir ikinin yarısıdır” sözümüz ve benzeri arasındaki fark ünsiyetten dolayıdır.

[68] Denildi ki: İhtiyaç sübûtî (varlıksal değeri olan bir şey) değildir. Şâyet öyle olsaydı mümkün olurdu. Çünkü o (ihtiyaç) mümkünün sıfatıdır ve bu durumda ona da başka bir ihtiyaç gerekir ve böylece teselsül oluşur. Bu durumda da eserin, varlığından önce gelen tesire tekaddüm etmiş olduğundan hâcetin (sıfatın) kendisine nisbet edildiği mevzufundan önce gelmesi gerekirdi. Bu ise muhâldir. Müessiriyet de sübûtî değildir; zira o mevcûd olsaydı mümkün olurdu. Çünkü o (müessiriyet/sebeplik) müessirin bir sıfatı ve kendisi ile eser arasında bir nispettir; bu itibarla da başka müessirleri bulan bir müessiri gerektirir ve teselsül olurdu. Aynı şekilde vücûd hâlinde tesir, hâsılın tahsilidir (meydana gelmişin meydana getirilmesidir). Adem hâlinde tesir ise iki çelişgi bir araya getirmedir. Aynı şekilde şâyet varlık mümkün olması dolayısıyla bir müreccihe ihtiyaç duyarsa, yokluk da aynı şekilde ihtiyaç duyar. Oysa o salt nefidir ve bir eser olamaz.

[٦٦] المبحث الثاني: في أحكام الوجوب لذاته

الأول؛ أنه ينافي الوجوب لغيره؛ وإلا لارتفع بارتفاعه، فلا يكون واجبا لذاته. الثاني؛ أنه ينافي التركيب لاحتياجه إلى الأجزاء المغايرة للمركب. الثالث؛ أنه لو قدر كونه ثبوتيا لما زاد على الذات، وإلا لاحتاج إليه وأمكن. وما قيل: إنه نسبة بينه وبين الوجود فيتأخر، فيزيد تنافي الفرض المذكور. الرابع؛ أنه لا يكون مشتركا بين اثنين، وسنذكره. فالواجب إذا اتصف بصفات، فالوجوب الذاتي للذات وحده، والصفات واجبةً به.

[٦٧] المبحث الثالث: في أحكام الإمكان

الأول؛ أنه مُحَوَّجٌ إلى السبب لأن الممكن لما استوى إليه طرفاه، امتنع وجوده إلا لمُرَجِّح. والعلم به بديهي والفرق بينه وبين قولنا: الواحد نصف الاثنين ونحوه للإلف.

[٦٨] قيل: الحاجة ليست ثبوتية وإلا لكانت ممكنة؛ لأنها صفة الممكن، فيكون لها حاجةٌ أخرى ويتسلسل، وكانت متقدمة على موصوفها المنسوبة هي إليه لتقدمها على التأثير المتقدم على وجود الأثر، وهو محال، ولا المؤثرية لأنها لو وجدت لأمكن؛ لأنها صفة المؤثر ونسبة بينه وبين الأثر، فيستدعي مؤثرا له مؤثرات أخرى ويتسلسل، وأيضا فالتأثير حال الوجود تحصيل الحاصل، وحال العدم جمع بين النقيضين، وأيضا لو احتاج الوجود لإمكانه إلى مُرَجِّح، لاحتاج العدم أيضا لكنه نفي محض، فلا يكون أثرا.

[69] Bunlardan ilk üçüne şu şekilde cevap verildi: İhtiyacın ve müessiri-yetin/etkinliğin yokluğundan zâtın muhtaç ve müesser (etkilenmiş) olmaması lâzım gelmez; tıpkı “ademin, sübûtî bir durum olmadığından, mevcûd olmaması gerektiği” görüşü gibi. Tesirden kastedilen ise, müessirin varlığını
5 eserin varlığına tâbî kılmaktır. Aynı şekilde bir şeyin başka bir şeyde etkili olması veya başka bir şeye ihtiyaç duyması ile ilgili bilgi şüphe götürmeyen bedîhî bir durumdur.

[70] Dördüncüsüne ise şöyle cevap verildi: Adem, imkân ile nitelendirilmediği takdirde problem yoktur, nitelendirildiği takdirde ise, onun da eser
10 olması câiz olur ve ondaki müessir de -daha önce açıklaması geçtiği gibi- vücûdun illetinin yokluğu olur. Bu problemin zorluğundan dolayı “ihtiyacın illeti hudûs veya onunla birlikte imkândır” denildi. Durum böyle değildir; zirâ hudûs vücûdun sıfatıdır ve vücûd tesirden sonra, tesir ise ihtiyaçtan sonra gelmektedir. Dolayısıyla o, ihtiyaca illet, ondan bir cüz ve illetinin
15 tesiri için bir şart olmaz.

[71] 2. Mümkünün iki tarafından biri, zâtı itibariyle onun için daha öncelikli değildir. Zira bu durumda diğer tarafın meydana gelmesi mümkün
olsa, bu ya bir sebepten dolayıdır ki, bu durumda öncelik onun yokluğuna (adem) muhtaçtır, ya da bir sebepten dolayı değildir. Bu durumda da mü-
20 reccih olmaksızın bir tercih edilenin (mercûhun) tercihi söz konusu olur. Bu ise muhâldir. Eğer mümkün değil ise, evlâ olan vâcip olur.

[72] 3. Mümkün, müessirinden sudûru taayyün etmedikçe mevcûd olmaz; bu taayyün sâbık (önceki) vücûb olarak isimlendirilir. Mevcûd olduğu
zaman ise, onun varolma hali yokluğu (adem) kabul etmez ve o da lâhik
25 (sonradan eklenen) vücûbdur; her iki vücûb da mümküne zâtı dışında bir sebeple ârız olmuştur.

[٦٩] وأجيب عن الثلاث الأول؛ بأنه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية أن لا تكون الذات محتاجة ومؤثرا فيها، كما أن القول بأن العدم ليس أمرا ثبوتيا لا يستلزم أن لا يكون معدوما. والمراد من التأثير أن وجود المؤثر يستتبع وجود الأثر، وأيضا العلم بأن شيئا ما يؤثر في شيء أو يحتاج إلى شيء آخر، أمرٌ بديهيٌّ لا يقبل التشكيك. ٥

[٧٠] وعن الرابع؛ بأن العدم إن لم يوصف بالإمكان فلا إشكال، وإن وُصف به جاز كونه أثرا، ويكون المؤثر فيه على ما سبق من التفسير، عدم علة الوجود. ولصعوبة هذا الإشكال قيل: علة الحاجة هو الحدوث أو الإمكان معه، وليس كذلك لأنه صفة الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الحاجة، فلا يكون علة لها ولا جزءا منها ولا شرطا لتأثير علتها. ١٠

[٧١] الثاني؛ لا يكون أحد طرفيه أولى به لذاته لأنه حينئذ إن أمكن طريان الطرف الآخر، فإما أن يطرأ لسبب، فتفتقر الأولوية إلى عدمه أو لا لسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو محال، وإن لم يمكن كان الأولى واجبا.

[٧٢] الثالث؛ الممكن ما لم يتعين صدوره عن مؤثره لم يوجد، وذلك التعيين يسمى الوجوب السابق، وإذا وجد فحال وجوده لا يقبل العدم، وهو الوجوب اللاحق، فالوجوبان عرضا للممكن لا من ذاته. ١٥

[73] 4. Mümkün, kendisini gerektiren imkânın devamı dolayısıyla, bekâ halinde ihtiyaç ile birlikte bulunur. Çünkü mümkün için imkân zorunludur; aksi takdirde mümkünün vâcib ya da mümtenîye dönüşmesi câiz olur ve imkânından dolayı bir sebebe muhtaç olurdu. Denildi ki: “Müessirin tesiri ya meydana gelendedir ki bu muhâldir, ya da yenilenendedir ki bu durumda ihtiyaç diğerine değil sadece onadır”. Biz de tesirden amacın, eserin devamının, müessirinin devamına bağlı olması olduğunu söyledik.

[74] Dördüncü Bahis: Kıdem Hakkındadır

Kıdem, muhtârın/tercih edenin tesirini nefyeder. Çünkü eserin yokluğuna mukârin/birlikte olan maksadı ondan önce gelmektedir. Mevcûd olanı icad etmeye yönelmek ise muhâldir. Filozoflar, kıdemine inanmakla beraber, âlemin varlığını kendi zâtında zorunlu (mûcib bizzât) olduğuna inandıkları Yaratıcıya (es-Sânî‘) isnâd ettiler. Daha sonra kelâmcılar onun (kıdem) Allah’ın zâtı ve sıfatları dışındaki şeylerden nefyi konusunda ittifak ettiler. Mu‘tezile ise her ne kadar sıfatların kıdemini inkâr etse de, mâna olarak onu (kıdemi) kabul ettiler. Zira onlar evveli olmayan (kadîm) beş hali isbat ettiler ki bunlar; vücûdiyyet (varlık hâli), hayyiyet (diri olma hâli), alimiyyet (âlim olma hâli), kâdiriyyet (kâdir olma hâli) ve ulûhiyyettir (ilâh olma hâlidir). Ebû Hâşim beşincisini dördü için illet ve zâtı ayıran hâl olarak isbat etmektedir.

[75] Beşinci Bahis: Hudûs Hakkındadır

Bu, vücûddan önce ademin gelmesi anlamındadır; bazen ona “başkasına muhtaç olma” anlamı da verilir ve buna “zâtî hudûs” denilir. Filozoflar; birinci anlamda hudûsun, bir madde ve müddetin önceliğini gerektirdiğini söylediler. Birincisi, hadis olanın imkânı, ondan önce mevcûd olduğundan onun muhdes olmayan bir mahalli söz konusu olur ki bu da maddedir. İkincisi ise, onun ademi vücûdundan önce olmasıdır ki bu öncelik illiyet, zât, şeref ve mekân açısından değil, zaman itibariyledir. Bunlardan birincisine, imkânın ademî olması; ikincisine ise önceliğin, “bugünün yarından önce gelmesi” gibi başka şekillerde de olabileceği tarzında cevap verilmiştir.

[٧٣] الرابع؛ الممكن يستصحب الاحتياج حالة البقاء، لبقاء الإمكان الموجب له؛ فإن الإمكان للممكن ضروري، وإلا لجاز أن ينقلب الممكن واجبا أو ممتنعا، ولاحتياج في إمكانه إلى سبب. قيل: تأثير المؤثر إما في حاصل وهو محال، أو متجدد؛ فالحاجة له دون الباقي. قلنا: المعنى بالتأثير دوام الأثر بدوام مؤثره.

[٧٤] المبحث الرابع: في القدم

وهو ينافي تأثير المختار؛ لأنه مسبوق بقصد المقارن لعدم الأثر، فإن القصد إلى إيجاد الموجود محال. والحكماء إنما أسندوا العالم مع اعتقاد قدمه إلى الصانع لاعتقادهم أنه موجب بالذات. ثم المتكلمون اتفقوا على نفيه عما سوى ذات الله تعالى وصفاته. والمعتزلة وإن أنكروا قدم الصفات، لكنهم قالوا به في المعنى لأنهم أثبتوا أحوالا خمسة لا أول لها، وهي الوجودية، والحية، والعالمية، والقادرية، والألوهية، وهي حالة خامسة أثبتها أبو هاشم علة للأربع مميزة للذات.

[٧٥] المبحث الخامس: في الحدوث

وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم، وقد يُعبر عنه بالحاجة إلى الغير، ويسمى حدوثا ذاتيا. قال الحكماء: الحدوث بالمعنى الأول يستدعي تقدم مادة ومدة. أما الأول؛ فلأن إمكان المحدث موجود قبله، فيكون له محل غير المحدث وهو المادة. وأما الثاني؛ فلأن عدمه قبل وجوده، وهذه القبلية ليست بالعلية، والذات، والشرف، والمكان؛ فهي بالزمان. وأجيب عن الأول؛ بأن الإمكان عديمي. وعن الثاني؛ بأن القبلية قد تكون بغير ذلك، كقبلية اليوم على الغد.

BEŞİNCİ FASIL: BİRLİK VE ÇOKLUK HAKKINDA OLUP ÜÇ BAHİSTEN OLUŞMAKTADIR

[76] Birinci Bahis: Birlik ve Çokluğun Hakikatleri Hakkındadır

Birlik, bir şeyin mâhiyette ortak olan şeylere bölünmemesidir; çokluk ise bunun mukâbilidir. Sonra birlik, vücûd ve mâhiyetten farklıdır. Zira çok, çok olması itibariyle mevcûd ve insandır ne ki bir değildir. Kesret de böyledir (varlık ve mâhiyetten farklıdır) ve hariçte sâbittir. Çünkü o, mevcûd olan bir türünden bir cüzdür. Şâyet o (bir) adem olsaydı, çokluğun da ademi olurdu; çokluk da ademî birlerin toplamı olurdu. Bu durumda da birbirinin çelişği olan iki şeyin her ikisi de ademî türden olurdu ki bu muhâldir. Bu durumda birlik vücûddir, kesret de birlerin toplamı olduğundan o da vücûdî olur. Buna; “birler (el-vahtât) vücûdî olduklarında, bir takım hususiyetlerle ayırt edilebilen birler olmaları itibariyle ortaklık olur. Böylece de onun için başka birler söz konusu olur, bu da teselsül meydana getirirdi” şeklinde itiraz edildi. Doğru olan ise; birlik ve çokluğun aklî itibarlar olduğudur.

Ek: Birlik (el-vahtet) zâtı itibariyle çokluğun (el-kesret) zıddı değildir. Çünkü onların biri diğerinin yokluğu, zıddı ve muzâfî değildir ki çokluk onunla (vahtetle) kâim olsun. Aksine vahtet, kesretin ölçüsü (mikyâl) olduğu için, kesret ona ârız olan bir izâfettir.

[77] İkinci Bahis: Birlerin Kısımları Hakkındadır

Eğer “bir” mefhûmunun bizzat kendisi, çoklara hamledilmeye mâni ise, buna şahıs olarak bir (el-vâhid biş-şahs) denir; şâyet buna mâni değilse bir yönüyle bir, bir yönüyle çoktur. Birlik ciheti (cihet-i vahte) şâyet mâhiyetin kendisi ise tür olarak bir (vâhid bin-nev’), eğer ondan bir cüz ise, cins veya fasıl olarak birdir (vâhid bi’l-cins ev bil’l-fasl). Eğer bunlardan ayrı ise araz olarak birdir. Yüklemede (mahmûl) birlik pamuk ile karın beyazlıkta bir olması gibidir⁶³, konuda (mevzû) birlik ise kâtip ile gülenin insan olmada bir olmaları gibidir⁶⁴.

الفصل الخامس: في الوحدة والكثرة وفيه مباحث:

[٧٦] المبحث الأول: في حقيقتهما

الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمورٍ متشاركةٍ في الماهية، والكثرة ما يقابلها، ثم الوحدة مغايرةٌ للوجود والماهية؛ فإن الكثير من حيث هو كثير موجود وإنسان وليس بواحد، وكذا الكثرة، وثابتة في الخارج لأنها جزءٌ من الواحد الموجود، ولأنها لو كانت عدما لكانت عدم الكثرة، والكثرة مجموع الوحدات العدمية، فيكون النقيضان عدميين، وهو محال؛ فالوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات، فتكون وجودية أيضا. وعورض بأن الوحدات لو وجدت لكانت متشاركة في كونها وحداتٍ متميزةٍ بخصوصيات، فتكون لها وحداتٌ أخرى، ويلزم التسلسل. والحق أن الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية.

فرع: الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها؛ إذ ليست إحداهما عدم الأخرى ولا ضدا لها، ولا مضايقة لتقوم الكثرة بها، بل لكونها مكيال الكثرة، وهي إضافةٌ عرضت لها.

[٧٧] المبحث الثاني: في أقسام الوحدات

الواحد إن منع نفس مفهومه عن الحمل على كثيرين، فهو الواحد بالشخص، وإن لم يمنع فهو واحدٌ من وجه، كثيرٌ من وجه. فجهة الوحدة إن كانت نفس الماهية فهو الواحد بالنوع، وإن كان جزءا منها فهو الواحد بالجنس أو بالفصل، وإن كان خارجا عنها فهو الواحد بالعرض. أما المحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض، أو بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الإنسان،

Şahıs olarak bir olan şey, bölünmeyi hiç kabul etmediği takdirde eğer ondan başka bir anlamı yoksa birliktir; başka bir anlamı varsa; bu durumda ya nokta gibi vaz'î olur ya da mufârik/ayrık gibi vaz'î olmaz. Şâyet (kısmeti) kabul ederse ve cüzleri benzeşirse bu da bitişik bir (vâhid bi'l-ittisâl), değilse birarada (bi'l-ictimâ) birdir. Tıpkı bir açının iki kenarı örneğinde olduğu gibi iki miktar için olan bitişik birin (vâhid bi'l-ittisâl), ortak bir sınırdaki buluşacağı veya birinin hareketi diğerinin hareketini gerektiren iki taraf gibi birbirlerini gerektireceği söylendi. Aynı şekilde bir; eğer kendisi için mümkün olan şeylerin tümü onda hâsıl olursa tam bir (el-vâhidü't-tâm), aksi durumda tam olmayan bir (el-vâhid el-ğayru't-tâm) olarak isimlendirilir. Tam (bir); ya Zeyd gibi tabii, ya dirhem gibi vaz'î, ya da ev gibi sınâî olur. Sonra türsel birliğe mümâsele/denklik, cins yönünden birliğe mücânese (cinstişlik), arazlarla birliğe eğer nicelikte ise müsâvât/eşitlik, nitelikte ise müşâbehet/benzerlik, izâfette ise münâsebet, şekilde ise müşâkele/şekli benzerlik, konumda ise müvâzât/paralellik, etrafta ise mutâbakât/örtüşme denilir.

[78] Üçüncü Bahis: Çok'un (Kesîr) Kısımları Hakkındadır

İki şeyden her biri ötekinden başkadır. Üstâdlarımız şöyle dediler: “İki şey, birbirinden ayrılma imkânları itibariyle birbirinden zât ve hakikat olarak bağımsız (müstakil) kalabiliyorsa, bunlardan her biri diğerinden başkadır; değilse bunlar ya sıfat ve mevsûf ya da bütün ve parçadır”. Bu nedenle zât-sıfat ilişkisini “zâtın aynı da gayrı da değildir (ne o, ne de ondan başka)” şeklinde ifade ettiler. İlk ıstılaha göre birbirinden başka olan iki şey, mâhiyetin tamamında ortak oldukları takdirde eşit (mislân), aksi takdirde ise farklı (muhtelifân) olurlar. Bunlar (farklılar), eğer cisme ârız olan hareket ve siyahlık gibi konuda (mevzûda) ortak iseler mütelâkiyân (buluşanlar), her biri diğerinin doğruluğuna delil teşkil ediyorsa mütesaviyân (eşitler), biri diğerinin bir kısmının doğruluğuna delil teşkil ediyorsa mütedâhilân (girişkenler) -ki bu doğruluk diğerinin bütün fertlerine ise bu mutlak olarak daha geneldir, değilse her biri bir açıdan diğerinden genel, bir açıdan ise özel olur-

والواحد بالشخص إن لم يقبل القسمة أصلا، فإن لم يكن له مفهوم سواه فهو الوحدة. وإن كان له مفهوم سواه، فإما أن يكون ذات وضع وهو النقطة، أو لا يكون وهو المفارق، وإن قبلها وتشابهت أجزاءه فهو الواحد بالاتصال، وإلا فبالاجتماع. وقد يقال: الواحد بالاتصال لمقدارين يتلاقيان عند حدٍّ مشترك، كضلعي الزاوية، أو يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر. وأيضا، فالواحد إن حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام، وإن لم يحصل فهو الواحد الغير التام. والتام إما طبيعي، أو وضعي، أو صناعي؛ كزبد، ودرهم وبيت، ثم الاتحاد بالنوع يسمى مماثلة، وبالجنس مجانسة، وبالعرض إن كان في الكم يسمى مساواة، وإن كان في الكيف يسمى مشابهة، وإن كان في المضاف يسمى مناسبة، وإن كان في الشكل يسمى مشاكلة، وإن كان في الوضع يسمى موازاة، وإن كان في الأطراف يسمى مطابقة.

[٧٨] المبحث الثالث: في أقسام الكثير

كل شيئين هما متغيران، وقال مشايخنا: الشئان إن استقل كل واحدٍ منهما بالذات والحقيقة، بحيث يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فهما غيران، وإلا صفة وموصوف، أو كلٌّ وجزء، ولهذا قالوا: الصفة مع الذات لا هو ولا غيره، وعلى الاصطلاح الأول؛ فالغيران إن اشتركا في تمام الماهية فمثلان، وإلا فمختلفان متلاقيان إن اشتركا في موضوع، كالسواد والحركة؛ فإنهما يعرضان للجسم، متساويان إن صدق كل واحد على كل ما يصدق عليه الآخر، ومتداخلان إن صدق أحدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر، فإن صدق الآخر على جميع أفراد، فهو الأعم مطلقا وإلا فكلٌّ منهما أعم من الآخر من وجه، وأخص من وجه،

Şâyet konuda (mevzû) ortak değil iseler mütebâyinân (ayrılar) ve eğer her ikisinin bir zamanda, bir cihette ve bir konuda bir araya gelmesi imkânsız ise mütekâbilân (karşıtlar) olarak isimlendirilirler. Siyah ve beyaz gibi birini akletmek, diğerinden vazgeçmekle mümkün ise zıddân (zıtlar), babalık ve oğulluk örneğinde olduğu gibi birini düşünmek, diğerini terki gerektirmiyorsa muzafândır (göreliler). Biri vücûdî, diğeri ademî ise bu durumda konunun görme ve körlük gibi şahsı, türü veya cinsi itibariyle vücûdî olarak nitelenmeye müsait olmasına itibarla hakiki adem ve meleke; konunun onunla nitelenmeye mümkün olduğu bir vakitte bulunmasına itibarla da meşhur adem ve meleke denir. Eğer konu hiç itibara alınmazsa bu durumda selb ve îcâb olur. “Siyah, beyazın zıddı olması itibariyle muzâftır.” denilirse, biz de cevap olarak: “Muzaf olan siyah değil, onun vasfıdır” deriz. Karşıtlığın (tekâbül) muzâfın kapsamında olduğu, fakat muzâfın onun kapsamında olamayacağı söylendi. Biz ise muzâfın, mukâbilin doğruluğuna delil teşkil eden şey (mâsadak) kapsamında olduğunu; ayrıca zıtlar, îcâb ve selbin her biri için doğru olması sebebiyle daha genel (âmm) olduğunu, onun altında ise tekâbülün veya tekâbülle birlikte zâtın yer aldığını, zâtın tek başına bulunmadığını söyledik.

[79] **Furû‘/Ekler:**

1. Birbirinin misli (denk) olan iki şey bir araya gelmezler, aksi takdirde arazlar açısından da birlik oluştururlar ve denk iki şey değil, aynı şey (hüve hüve) olurlar. 2. Bizzat tekâbül, olumlama ile olumsuzlama (îcâb ile selb) arasındadır, çünkü iki muzâf ve zıddan her biri; kendi yokluğunu gerektirdiği için diğerine karşıttır. Aksi takdirde onlar da diğer ayrılar (mütebâyinler) gibi olurlar. 3. Olumlama ile olumsuzlamanın (selb ve îcâbın) her ikisi aynı anda ne doğru ne de yanlış olurlar. İki muzâf ise mahallin onlardan hâlî olması sebebiyle aynı anda yanlış olabilirler. İki zıd da nötr olan (fâtir), âdil olmayan ve zâlim olmayan örneklerinde olduğu gibi mahallin olmadığı veya vasatla muttasıf olduğu yerde ya da şeffâf, adem ve meleke örneklerinde olduğu gibi konu yokluğu (ademü'l-mevzû) veya bunlara istidadları olmadığı ve hepsinden hâlî oldukları için yanlış olabilirler.

ومتباينان إن لم يشتركا في الموضوع، ومتقابلان إن امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد، وإن كانا وجوديين أمكن تعقل أحدهما بالذهول عن الآخر فصدان كالسواد والبياض، وإن لم يكن فمضافان كالأبوة والبنوة، وإن كان أحدهما وجوديا والآخر عدميا، فإن اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه، أو نوعه، أو جنسه كالبصر والعمى فعدم وملكة حقيقيان، وإن اعتبر فيه وجود الموضوع في وقت يمكن اتصافه به فملكة وعدم مشهوران، وإن لم يعتبر فسلب وإيجاب. قيل: السواد من حيث هو ضد البياض مضاف. قلنا: المضاف حيثة السواد، لا هو. قيل: المقابل تحت المضاف، فكيف يكون المضاف تحته؟ قلنا: المضاف تحت ما صدق عليه المقابل، وهو أعم لصدقه على الضدين، والإيجاب والسلب، وتحته التقابل أو الذات معه، لا الذات وحده.

[٧٩] فروع:

الأول؛ المثان لا يجتمعان، وإلا لاتحدا بحسب العوارض أيضا، فيكونان هو هو، لا مثلين. الثاني؛ التقابل بالذات بين السلب والإيجاب لأن كل واحد من المضافينوالضدين إنما يقابل الآخر لاستلزامه عدمه، وإلا فهما كسائر المتباينات. الثالث؛ السلب والإيجاب لا يصدقان ولا يكذبان، وأما المضافان فيكذبان لخلو المحل عنهما، والصدان لعدم المحل، أو اتصافه بالوسط، كالفاتر، واللاعادل، واللاجائر، وخلوه عن الجميع، كالشفاف، والعدم، والملكة لعدم الموضوع، أو عدم استعداده لها.

4. Muzâf olan iki şey tard ve akis olarak birbirinin vazgeçilmezi (mütelâzımı/ birbirini gerektireni) olurlar. Zıdlar ise birbirlerinin yerine (bedel olarak) mahalli gerektirebilir, bazen de hastalık ve sıhhat örneklerinde olduğu gibi peşpeşe gelirler veya bir ortamdan aynı yere hareket etme gibi peş peşe gelmezler. Meşhûr görüşe göre burada sükûnun ikisini ortalaması gerekir. Bazen de kardaki beyazlık örneğinde olduğu gibi sadece biri gerekir. 5. İstikrâ; tezatın ancak aynı cins kapsamına giren farklı iki tür arasında meydana geldiğine ve bir tek şeyin ayrı olan iki şeye (mütebâyinân) zıd olamayacağına delâlet etmektedir.

ALTINCI FASIL: İLLET VE MÂLÛL HAKKINDA OLUP DÖRT BAHİSTEN OLUŞMAKTADIR

[80] Birinci Bahis: İlletin Kısımları Hakkındadır

O (illet) dört kısımdır. Zira şeyin kendisine muhtaç olduğu şey ya ondan bir cüzdür ya da değildir. Birincisi; şey ya bilfiil onunladır ki bu sùrettir, ya da bilkuvve onunladır ki, bu da kendisine unsur ve kâbil de denilen madde- dir. İkincisi ise ya varlığında müessirdir ki bu fâildir, ya da müessiriyetinde etkilidir ki bu da dâî ve ğâyedir.

[81] İkinci Bahis: İllet ve Mâlûllerin Teaddüdü Hakkındadır

Şahıs olarak bir olan (el-vâhid bi'ş-şahs) malûlde müstakil illetler bir araya gelmezler; aksi takdirde her biriyle, her birinden müstağnî olur ve böylece aynı anda her ikisinden müstağnî ve her ikisine muhtaç olur ki bu da muhâldir. Birbirinin misli olan iki şeyin (mütemâsilân) ise tezat gibi iki farklı şeyle illetlendirilmesi câizdir. Mürekkebin ise eserleri birden fazla olabilir. Âlet ve maddeleri teaddüd ettiği takdirde basît de böyledir. (Alet ve maddelerin) teaddüd etmemesi durumunda ise filozofların çoğunluğu onu reddettiler ve bunun kaynağının, diğerinin kaynağı olmadığına tutundular. Eğer onlardan biri veya her ikisi zâta dâhil ise terkiib gerekir,

الرابع؛ المضافان يتلازمان طردا وعكسا، والضدان قد يلزمان المحل على البدل فيتعاقبان كالصحة والمرض، أو لا يتعاقبان كالحركة من الوسط وإليه؛ فإنه لا بد وأن يتوسطهما سكونٌ في المشهور، وقد يلزم أحدهما كيباض الثلج. الخامس؛ الاستقراء دل على أن التضاد لا يكون إلا بين نوعين آخرين داخلين تحت جنسٍ واحد، وأن المتباينين لا يضادهما شيءٌ واحد.

الفصل السادس: في العلة والمعلول وفيه مباحث:

[٨٠] المبحث الأول: في أقسام العلة

وهي أربعة؛ لأن ما يحتاج إليه الشيء إما أن يكون جزءا منه، أو لا يكون. والأول؛ إما أن يكون الشيء به بالفعل وهو الصورة، أو بالقوة وهو المادة، ويسمى العنصر والقابل أيضا. والثاني؛ إما أن يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل، أو في مؤثرته وهو الداعي والغاية.

[٨١] المبحث الثاني: في تعدد العلل والمعلولات

المعلول الواحد بالشخص لا تجتمع عليه عللٌ مستقلة، وإلا لاستغنى بكل واحدٍ عن كل واحد، فيكون مستغنيا عنهما ومحتاجا إليهما معا، وهو محال. والتمثالان يجوز تعليلهما بمختلفين، كالتضاد، والمركب قد تتعدد آثاره. وكذا البسيط إن تعددت الآلات أو المواد، وإن لم تتعدد فمنعه جمهور الحكماء وتمسكوا بأن مصدرية هذا غير مصدرية ذلك؛ فإن دخلا أو أحدهما في ذاته لزم التركيب،

eğer hâriç iseler söz tekrar başa döner ve teselsül gerekir. Buna; masdariyetin hâriçte varlıkları bulunmayan aklı itibarlar olduğu şeklinde cevap verildi. Buna, -size göre- cismiyyetin mekân tutmayı ve basitliklerine rağmen vücûdî arazların kabulünü gerektirdiği şeklinde itiraz edildi.

5 **[82] Üçüncü Bahis: Müessirin Cüzü ile Şartı Arasındaki Fark Hakkındadır**

Cüz, müessirin zâtının kendisine dayandığı şeydir; şart ise ateş için kuru-
luk gibi zâtının gerçekleşmesinin değil, tesirinin kendisine dayandığı şeydir.

[83] Dördüncü Bahis

10 Denildi ki; bir şey, aynı anda hem fâil hem de kâbil (hem özne hem de
nesne) olamaz; zira kâbil, mâhiyet itibariyle kâbil olup makbûlü gerektir-
mez, fâil ise mâhiyet itibariyle fâil olup onu (makbûlü) gerektirir. Çünkü
kabul fiilden başkadır, birinin kaynağı (masdarı), diğerinin kaynağı olmaz.
Biz de deriz ki: “Bir şeyin bir hususu bir itibarla gerektirmemesi, başka bir
15 itibarla gerektirmemesine engel değildir.” Bu nedenle denildi ki; kâbilin mak-
bûle nisbeti genel imkân iledir. Basîtin eserlerinin müteaddid (birden çok)
olmayacağı ile ilgili söz ise, daha önce geçti.

وإن خرجا كانا معلولين فيعود الكلام ويلزم التسلسل. وأجيب بأن المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج، وعورض بأن الجسمية تقتضي التحيز وقبول الأعراض الوجودية عندكم مع بساطتها.

[٨٢] المبحث الثالث: في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه

الجزء ما يتوقف عليه ذات المؤثر، والشرط ما يتوقف عليه تأثيره، لا تحقق ذاته، كاليبوسة للنار.

[٨٣] المبحث الرابع:

قيل: الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا؛ لأن القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول، والفاعل من حيث هو فاعلٌ يستلزمه، ولأن القبول غير الفعل، فلا يكون مصدر أحدهما مصدرا للآخر. قلنا: عدم استلزام الشيء باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار آخر؛ ولهذا قيل: نسبة القابل الي المقبول بالإمكان العام، والقول في أن البسيط لا تتعدد آثاره قد سبق.

İKİNCİ BÂB ARAZLAR HAKKINDADIR

BİRİNCİ FASIL: KÜLLÎ BAHİSLER HAKKINDADIR

[84] Birinci Bahis: Arazların Cinslerinin Sayımı Hakkındadır

5 Meşhur olan, arazların dokuz kategori ile sınırlandırılmasıdır. Bunlar; sayı ve miktarlar gibi zâtî itibariyle bölünmeyi kabul eden kemmiyet (nicelik); renkler gibi tasavvuru başkasının tasavvuruna bağlı olmayan ve zâtıyla bölünmeyi kabul etmeyen keyfiyet (nitelik); bir şeyin mekânda hâsıl olması anlamına gelen eyn (mekân); güneş tutulmasının (küsûfun) şu zamanda meydana gelmesi örneğinde olduğu gibi bir şeyin zamanda hâsıl olması anlamında metâ (zaman); ayakta durma ve sırt üstü yatma (kıyâm ve istilkâ) örneklerinde olduğu gibi bir şeyin bazı cüzlerinin bazılarına veya hâriçteki şeylere nispetiyle hâsıl olan heyeti anlamında vaz‘ (konum); babalık-oğulluk ilişkisinde olduğu gibi başka bir nispete kıyâsla bir şeye ârız olan nispet anlamında izâfet (görelilik); sarık sarma ve gömlek giyme örneğinde olduğu gibi bir şeyin ihâta etmesi ve onun intikaliyle intikal etmesi sebebiyle hâsıl olan hey’eti anlamında mülkiyet; kesicinin, kesici olarak devam etmesi örneğinde olduğu gibi bir şeyin başkasında müessir olması anlamında fâil; kesilenin kesilen olarak devam etmesi örneğinde olduğu gibi bir şeyin başka bir şeyden etkilenmesi anlamında münfail olur.

[85] Bil ki; birlik (vahdet) ve nokta bunların (kategoriler) dışındadır. Her birinin onlardan olma veya bazısının arazî bir söz olarak altındakinin kategorisi olması ihtimalinden dolayı bunların cinslikleri bilinmemektedir. Araz ise ona cins değildir, çünkü onun (kategori) arazlığı beyana muhtaçtır.

الباب الثاني: في الأعراض

الفصل الأول: في المباحث الكلية

[٨٤] المبحث الأول: في تعدد أجناسها

المشهور انحصار الأعراض في المقولات التسع، وهي الكم؛ وهو ما يقبل
القسمة لذاته، كالأعداد والمقادير. والكيف؛ وهو ما لا يقبل القسمة لذاته، ولا
يتوقف تصوره على تصور غيره، كالألوان. والأين؛ وهو حصول الشيء في المكان.
والمتى؛ وهو حصول الشيء في الزمان، ككون الكسوف في وقت كذا. والوضع؛
وهو الهيئة الحاصلة للشيء، بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض، وإلى الأمور
الخارجة عنه، كالقيام والاستلقاء. والإضافة؛ وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس
إلى نسبةٍ أخرى، كالأبوة والبنوة. والملك؛ وهو هيئة الشيء الحاصلة بسبب ما
يحيط به، وينتقل بانتقاله، كالتعمم والتقمص. وأن يفعل؛ وهو كون الشيء مؤثراً
في غيره، كقاطع ما دام قاطعاً. وأن ينفعل؛ وهو كون الشيء متأثراً عن غيره،
كالمتقطع ما دام متقطعاً.

[٨٥] واعلم أن الوحدة والنقطة خارجتان عنها، وإن جنسيتها غير معلومة
لاحتمال أن يكون كل واحدٍ منها أو بعضها مقولاً على ما تحتها قولاً عرضياً، وأن
العرض ليس جنساً لها؛ لأن عرضيتها مفتقرةٌ إلى البيان.

[86] İkinci Bahis: Arazların Üzerine İntikalin İmkânsız Olduğu Hakkındadır

Akıl erbâbının cumhûru bu konuda birleştiler ve onların fertlerinin teşahhusunun, kendilerinden veya lâzımlarından olmadığını delil getirdiler. Aksi takdirde onların türleri, şahıslarıyla sınırlı kalırdı. Hulûlü/yerleşmeleri taayyünlerine/belirmelerine bağlı olduğu için onlara hulûl eden ârazilardan olmadığını da delil getirdiler. Cismin aksine mahalleri nedeniyle, onlardan intikal olmaz. Çünkü o (cisim), teşahhüsünde değil, mekân kaplama özelliğinde bir mekâna muhtaç olup iki mekân itibariyle hâsıl olmaktadır.

[87] Üçüncü Bahis: Arazın Arazla Kâim Olması Hakkındadır

Kelâmcılar, kaim olmanın anlamının; “mahallinin husûlüne tâbi olarak bir hayyizde hâsıl olmak” olduğundan yola çıkarak bunu reddettiler. Burada tâbi olunan (metbû) yalnızca cevher olup bu zayıf bir ihtimaldir. Zira kaim olma, niteleyen bir özelliktir. Allah'ın sıfatları, mekân tutmaları imkânsız olmakla beraber O'nun zâtıyla kâimdir. Eğer bu (yani arazın arazla kıyâmı) kabul edilecekse, niçin onun mahallinin tehayyüzünün başka bir mahallin tehayyüzüne -ki bu da cevherdir- tâbi olması câiz değildir? Filozoflar ise süratli ve yavaş olmanın, hareketle kâim arazlar olduğunu, cismin değil hareketin onlarla nitelendiğini delil getirmişlerdir.

[88] Dördüncü Bahis: Arazların Bekâsı Hakkındadır

eş-Şeyh bekânın araz olduğunu ve arazla kâim olamayacağını, onunla bâki olması durumunda zevâlinin imkânsız olacağını ileri sürerek bunu reddetti. Zira mümkünün mümtenîye dönüşmesi imkânsız olduğundan, o kendiliğinden zâil olmaz. Aynı şekilde zıddın ortaya çıkması örneğinde olduğu gibi vücûdî bir müessir dolayısıyla da zâil olmaz. Çünkü onun varlığı, başka bir zıddın yokluğu şartına bağlıdır. Onun varlığı şartın ortadan kalkması gibi ademî bir müessir ile de zâil olmaz. Çünkü o cevherdir ve bu durumda söz ona döner ve kısır döngü gerekir. Bir eseri olması gerekeceğinden fâil ile de zâil olmaz. Çünkü bu durumda yok eden değil, sadece var eden olması gerekir.

[٨٦] المبحث الثاني: في امتناع الانتقال عليها

أجمع عليه جمهور العقلاء، واحتجوا بأن تشخص أفرادها ليس لنفسها ولا للوالمها؛ وإلا لانحصرت أنواعها في أشخاصها، ولا لعوارضها الحالة فيها لتوقف حلولها على تعيينها، فهو لمحالها، فلا تنتقل عنها بخلاف الجسم؛ فإنه غير محتاج في تشخصه إلى الحيز، بل في تحيزه، وهو حاصلٌ باعتبار الحيزين. ٥

[٨٧] المبحث الثالث: في قيام العرض بالعرض

منعه المتكلمون متمسكين بأن المعنى بالقيام حصوله في الحيز تبعا لحصول محله. وذلك المتبوع لا يكون إلا جوهرًا، وهو ضعيف؛ إذ القيام هو الاختصاص الناعت، فإن صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه، وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون تحيز محله تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر. ١٠

واحتج الحكماء بأن السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة، فإنها المنعوتة بهما دون الجسم.

[٨٨] المبحث الرابع: في بقاء الأعراض

منعه الشيخ وتمسك بأن البقاء عرض فلا يقوم بالعرض، وبأنه لو بقي لامتنع زواله، لأنه لا يزول لنفسه، لاستحالة أن ينقلب الممكن ممتعا، ولا لمؤثر وجودي كظريان ضد؛ فإن وجوده مشروطٌ بعدم الضد الآخر، ولا عدمي كزوال شرط فإنه الجوهر، فيعود الكلام إليه ويلزم الدور، ولا فاعل إذ لا بد له من أثر، فيكون موجدا لا معدما. ١٥

[89] Birincisine, iki mukaddimenin de reddi ile cevap verildi. İkincisine ise bir müddet sonra onun zâtının, yokluğunu gerektirdiği şeklinde cevap verildi. Burada ilzâm ya müşterek ya mahallinden ayrı bir müessir ya bir şartın nefyedilmesi -ki bu da devam etmeyen bir arzıdır- ya da fâil olur. Biz onun eserinin yenilenen bir adem olduğunu kabul etmiyoruz; Nazzâm⁶⁵ cisimlerin bekâsının imkânsız olduğunu (ispatlamak için) ona sarılmıştır.

[90] Beşinci Bahis: Bir Arazın İki Mahalde Kâim Olmasının İmkânsızlığı Hakkındadır

Zirâ şâyet bu câiz olsaydı, bir cismin iki mekânda bulunması da câiz olurdu ve bu mahalde bulunan siyahın, öteki mahalde bulunandan ayrı bir şey olduğu kesin olarak söylemek imkânsız olurdu. Bu durumda da bir şahıs için iki müstakil illetin bir araya gelmesi gerekirdi. Eskilerden bir grup, komşuluk ve yakınlık gibi izâfetlerin iki şeye âriz olabildiğini iddia etmiştir. Ebû Hâşim ise telifin (birleşme) yan yana iki cevher veya daha fazlası ile gerçekleştiğini söyledi. Aksi takdirde ayrılmaktan (infikâk) imtinâ edemeyeceklerini, ikiden fazla ile de gerçekleşemeyeceğini, zira bu durumda üçüncünün yok olmasıyla onun da yok olacağını ve iki bâkînin birleşik (müellef) olarak devam edemeyeceklerini söyledi.

[91] Buna; ayrılığın (infikâkın) zorluğunu, birleştirmenin o ikisine muhtaç olmasına havale etmenin, onlardan birinin diğerine muhtaç olmasına havâle edilmesinden veya Fâil-i Muhtar'a bağlamaktan öncelikli olmadığı -ki bu evlâdır- şeklinde cevap verildi.

İKİNCİ FASIL: NİCELİK (KEMMİYET) BAHİSLERİ HAKKINDADIR

[92] Birinci Bahis: Niceliğin Kısımları Hakkındadır

Nicelik; ya tek tanımında ortak olmayan bir takım cüzlere bölünür ki bu ya ayrışkıtır (munfasıl) ve buna aded denilir ya da ortak cüzlere bölünür ki bu da bitişiktir (muttasıldır). Eğer onun zâtına ait itibârî cüzleri bir arada değil ise zaman,

[٨٩] وأجيب عن الأول؛ بمنع المقدمتين. وعن الثاني؛ بأن عدمه تقتضيه ذاته بعد أزمته، و الإلزام مشترك، أو مؤثرٌ مباينٌ عن محله، أو انتفاء شرطٍ وهو عرضٌ لا يستمر، أو فاعل. ولا نسلم أن أثره لا يكون عدما متجددا، وقد تمسك به النظام في امتناع بقاء الأجسام.

٥ [٩٠] المبحث الخامس: في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين

إذ لو جاز، لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين، ولا تمتنع الجزم بأن السواد المحسوس في هذا المحل غير المحسوس في ذلك، وللزم اجتماع علتين على شخصٍ واحد. وزعم جمعٌ من الأوائل أن الإضافات، كالجواز والقرب تعرض لأمرين. وقال أبو هاشم: التأليف يقوم بجوهريين، وإلا لما امتنعا عن الانفكاك، كالمتجاورين ولا يقوم بأكثر، وإلا لعدم بعدم الثالث، فلا يبقى الباقيان مؤلفين.

[٩١] وأجيب بأن إحالة عسر الانفكاك إلى احتياج التأليف إليهما، ليس أولى من إحالته إلى احتياج أحدهما إلى الآخر، أو إلصاق ذلك الفاعل المختار، وهو أولى.

الفصل الثاني: في مباحث الكم

١٥ [٩٢] المبحث الأول: في أقسامه

الكم؛ إما أن ينقسم إلى أجزاء لا يشترك في حد واحد وهو المنفصل ويسمى العدد، أو إلى أجزاء تشترك و هو المتصل. فإن لم يكن قار الذات فهو الزمان،

aksi takdirde (yani bir arada ise) miktar olarak isimlendirilir. Şayet bir tek cihette bölünürse çizgidir; o, nokta ile sonlandığı gibi satıh da onunla nihayet bulur. Eğer iki cihette bölünürse satıh ve basîttir; onunla cisim nihayet bulur. Eğer üç cihette bölünürse ta‘limî cisim (matematiksel cisim) ve 5 sa‘hîndir. Sa‘hîn, iki satıh arasında kalan şey olup inişine (nüzü‘l) itibar ettiğinde derinlik, yükselişine (sû‘ûd) itibar ettiğinde ise yüksekliktir. Uzunlukla kesişen boyuta derinlik (umk) denilir. İlk olarak düşünülen boyut budur.

[93] Denildi ki: Bu, satıhta kesişen iki uzunluktan daha uzun olanı ve insanın başından ayağına, dört ayaklıların sırtından en aşağısına kadarki 10 boyutudur. Genişlik [arz] ise ikinci olarak farz edilen olup insanın sağından soluna, hayvanın başından kuyruğuna kadar olan boyutu gibi daha kısa olan uzunluktur. Uzunluk, genişlik ve derinlik izafetlerle elde edilmiş niceliklerdir.

[94] İkinci Bahıs: Bizzat ve Bi’l-araz Nicelik Hakkındadır

15 Bizzat nicelik, kendinde nicelik olandır. Bi’l-araz nicelik ise, zaman gibi başka bir niceliğe hulûl eden niceliktir. Zaman, her ne kadar zât ile bitişik ise de, mesafeye paralel olan bir hareket ile kâim olduğundan, araza da bitişiktir. Saatlere (zaman dilimlerine) bölündüğünde ya da cisim ve sayılan şey (ma‘dûd) gibi ona mahal olduğunda ya şu grinin (eblak) beyazı daha 20 fazladır denildiği gibi mahalline hulûl etmiş olduğunda yahut da sayı ve zaman bakımından eserlerinin sonlu veya sonsuz olmasına göre sonlu ve sonsuz kuvvet gibi ona taalluk ettiğinde ayrışık (munfasıl) olur.

[95] Üçüncü Bahıs: Bu Niceliklerin Yokluğu (Ademiyyeti) Hakkındadır

25 Kelâmcılar, -daha önce geçtiği gibi- sayıların hâricî varlıkları bulunmayan ve birlerden mürekkebe olan aklî itibarlar olduğunu söylediler. Miktarlar ise; cisim veya onun cüzüdür. Dolayısıyla cisimler zâid (ek/ilave) şey değil, bölünmeyen cüzlerden mürekkebdirler. Aksi takdirde ona mahal olan cismin bölünmesiyle onlar da bölünürdü; çizgi enine, satıh derinliğine bölünürdü ki, bu çelişkidir.

وإن كان فهو المقدار، فإن انقسم في جهة واحدة فهو الخط وبه ينتهي السطح كما هو ينتهي بالنقطة، وإن انقسم في جهتين فهو السطح والبسيط وبه ينتهي الجسم، وإن انقسم في الجهات الثلاث، فهو الجسم التعليمي والثخين، والثخن ما بين السطوح؛ فإن اعتبرته نزولا فعمق، وإن اعتبرته صعودا فسمك. وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول، وهو البعد المفروض أولا.

[٩٣] وقيل: أطول الامتدادين المتقاطعين في السطح، والأخذ من رأس الإنسان إلى قدمه، ومن ظهر ذوات الأربع إلى أسفله، والعرض هو المفروض ثانيا، والامتداد الأقصر، والأخذ من يمين الإنسان إلى يساره، ومن رأس الحيوان إلى ذنبه، والطول، والعرض، والعمق كميات مأخوذة مع إضافات.

[٩٤] المبحث الثاني: في الكم بالذات وبالعرض

الكم بالذات ما يكون كما في نفسه، والكم بالعرض ما يكون حالاً في كم كالزمان؛ فإنه وإن كان متصلاً بالذات، فإنه متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة، ومنفصل إذا قُسم بالساعات، أو محلاً له كالجسم والمعدود، أو حالاً في محله، كما يقال: هذا الأبلق بياضه أكثر، أو متعلقاً به كالقوة المتناهية، والغير المتناهية بحسب تناهي آثارها، أو لا تناهيها عدداً أو زماناً.

[٩٥] المبحث الثالث: في عدمية هذه الكميات

قال المتكلمون: العدد مركبٌ عن الواحدات التي هي اعتباراتٌ عقليةٌ لا وجود لها في الخارج كما سبق. وأما المقادير فهي الجسمية، أو جزؤها بناء على أن الأجسام مركبةٌ من أجزاءٍ لا تتجزأ، وليست هي أمراؤها عليها؛ وإلا لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها، فينقسم الخط عرضاً، والسطح عمقاً، هذا خلف.

[96] Denildi ki: Nicelik, sirayet eden arazlardan olmadığından bölünmesi gerekmez. Buna şöyle cevap verildi: Örneğin satıh/yüzey, eğer cisim için ön görülen cüzlerden bir şey değilse, ona hulûl etmez; eğer bir şey ise; ya her birinde tamamıyla bulunur ve böylece bir, çokla kâim olur ya da tamamıyla bulunmaz, bu durumda da bölünmesi gerekir. Filozoflar bazen tek cisme, muayyen cismaniyeti olduğu gibi devam ettiği halde, farklı miktarların varid olması ile delil getirdiler. Şöyle ki: çizgi ve satıhlar bazen boş (latîf), bazen de dolu (kesif) olan tâlîmî (matematiksel) cismin sıfatları oldukları halde cevher değildirler. Bunlardan birincisine değışenin, şekil ve cismin cüzleri olan konumları olduğu ile ikincisine ise mukaddimleri reddetmek suretiyle cevap verildi.

[97] Dördüncü Bahis: Zaman Hakkındadır

İnsanlardan bazıları zamanın varlığını inkâr ettiler: Zira şayet onun zâtı/ cüzleri aynı anda karar kılmış olsaydı (karruzzât), şimdiki zaman ile mâzi bir araya gelir ve bugün meydana gelen bir şey, Tûfan günü meydana gelmiş olurdu. Böyle değilse yani onun zâtı aynı anda karar kılmamışsa, cüzlerinden bazısının bazısından önce gelmesi ancak zamanla mümkün olurdu. Bu durumda da teselsül söz konusu olurdu. Buna, mâzinin önceliğinin başka bir zamanla değil, zâtı itibariyle olduğu şeklinde cevap verildi.

[98] Zamanı kabul edenler ise iki açıdan ona tutundular: 1. Bir hareketi belirli bir mesafede herhangi bir süratle düşündüğümüzde ve başka bir hareketi de aynı şekilde farz ettiğimizde bunlar birlikte başladıklarında mesafeyi birlikte katederler. Şayet ikincisi geç başlayıp birinciyle birlikte durursa, daha az mesafe kateder. Aynı şekilde başlangıç ve terk/bitiş birlikte olduğu halde birincisi yavaş ise bunun başlangıç ve bitişi arasında belirli bir mesafe ve yavaşlıktan dolayı daha az bir mesafeyi katetme durumu söz konusudur. İkincinin başlangıç ve bitişi arasında da belirli süratle daha az bir mesafeyi katetme imkânı vardır. Bu, birinci imkânın bir cüzü olup, bu imkân fazlalık ve noksanı kabul eder. Halbuki adem türünden olan bir şeyde böyle bir durum sözkonusu değildir.

[٩٦] قيل: ليست هي من الأعراض السارية، فلا يلزم انقسامها. وأجيب بأن السطح مثلا إن لم يكن في شيءٍ من الأجزاء المفروضة للجسم، فلا يكون حالاً فيه، وإن كان؛ فإما أن يوجد بتمامه في كل واحدٍ فيقوم الواحد بالكثير، أو لا بتمامه فيلزم القسمة. احتج الحكماء بأن الجسم الواحد قد تتوارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء الجسمية المعينة بحالها، وبأن الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي المتخلخل تارة والمتكاثف أخرى، فلا يكون جوهرًا. وأجيب عن الأول؛ بأن المتغير هو الشكل وأوضاع أجزاء الجسم. وعن الثاني؛ بمنع المقدمات.

[٩٧] المبحث الرابع: في الزمان

من الناس من أنكر وجوده لأنه لو كان قارّ الذات، اجتمع الحاضر والماضي، فيكون الحادث اليوم حادثًا يوم الطوفان، ولو لم يكن لزم تقدّم بعض أجزائه على بعض تقدما لا يتحقق إلا مع الزمان، ويتسلسل. وأجيب بأن تقدّم الماضي بذاته لا بزمانٍ آخر.

[٩٨] والمثبتون تمسكوا بوجهين: الأول؛ إذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدرٍ من السرعة وأخرى مثلها، وابتدأتا معا قطعنا المسافة معا، وإن تأخرت الثانية في الابتداء ووافقت في الوقوف قطعت أقل، وكذا إن وافقتها أخذًا وتركًا وكانت أبطأ، فبين أخذ الأولى وتركها إمكان قطع مسافة معينة، وأقل منها ببطء معين، وبين أخذ الثانية وتركها إمكان أقل من ذلك بتلك السرعة المعينة، وهو جزءٌ من الإمكان الأول، فيكون قابلاً للزيادة والنقصان، ولا شيء من العدم كذلك.

[99] 2. Babanın oğuldan önceliği zaruridir. Bu öncelik, dikkatlerden kaçırılsa bile akledilmeleri sebebiyle ne babanın varlığı ne de oğulun yokluğudur; öncesizliğin zıddı olması dolayısıyla ademî bir durum da değildir. O halde o zâid (ilâve) ve sübûtî bir durumdur. Buna; “anılan imkânların, hâricî varlığı bulunmayan aklı itibarlar olduğu, önceliğin de aynı şekilde olduğu” şeklinde cevap verildi. Sonra da ihtilâfa düştüler ve: “Zaman, yokluğu kabul etmeyen mücerred bir cevherdir, aksi takdirde yokluğu, sadece zamanla gerçekleşen bir sonralık olarak varlığından sonra gelirdi. Bu durumda onun varlığını bir hal gerektirirdi ki bu da muhâldir.” denildi. Bu muhâl, onun mutlak olarak yok farz edilmesinden değil, varlığından sonra yokluğunun farz edilmesinin gerekmesi ile reddedildi ve zamanın bütün cisimleri kuşatması sebebiyle büyük felek (el-felekü’l-a‘zam) olduğu söylendi ki, bunun yanlış olduğu açıktır. Aynı şekilde zamanın, farazî cüzleri olmadığından (gayru karrizât) felek-i a‘zamin hareketi olduğu söylendi. Bu da hareketin yavaş ya da süratli olduğu, zamanın ise böyle olmadığı görüşü ile reddedildi. Bazıları “onun miktarı” olduğunu söyledi ki, bu Aristoteles ve ona tâbi olanların görüşüdür. Delilin, zamanın eşitlik ve farklılığı kabul ettiğine delâlet ettiğini ve durumu böyle olanın nicelik olduğunu ileri sürerek delil getirdiler. Zaman, ayrı olmayan bir niceliktir. Aksi takdirde bölünmeyene kadar bölünürdü ki bu da cüzlerinin bir araya gelmemesi sebebiyle farazî cüzleri olmayan (gayru kârr) bitişik demektir. O, mesafesi, hareketi ve cüzlerden oluşan herhangi bir heyeti olmayan bir madde olup hakikidir ki, o da harekettir. Bu hareket dâirevidir, çünkü doğrusal olan hareket son bulur (kesik olur), zaman ise son bulmaz (kesintisizdir). Hareketlerin en süratlisi olur; çünkü zaman ile diğer hareketler takdir edilir. O günlük harekettir.

[100] Bil ki, bu delilin kaynağı, eşitliğin kabulünün niceliği gerektirdiği noktasındadır. Bu da onun zâtıyla kabulünün sâbit olması durumunda sâbit olur. Cevher-i ferdin zâtı itibariyle var olması imkânsızdır ve bitişik nicelikte (muttasil kem) olduğu gibi cüzlerinin sabit olmaması, ister araz oluşundan dolayı isterse maddeye muhtaç olan hâdis olması dolayısıyla olsun, bir mahallinin olmasını gerektirir.

[٩٩] الثاني؛ كون الأب قبل الابن ضروري، فتلك القبلية ليست وجود الأب ولا عدم الابن لتعقلهما مع الغفلة عنها، ولا أمرا عدما لأنها نقيض اللاقبلية، فهي إذا أمرٌ زائدٌ ثبوتي. وأجيب بأن هذه الإمكانيات أمورٌ اعتباريةٌ عقليةٌ لا وجود لها في الخارج، وكذا القبلية، ثم اختلفوا، فقيل: إنه جوهرٌ مجردٌ لا يقبل العدم، وإلا لكان عدمه بعد وجوده بَعْدِيَّةٌ لا تتحقق إلا مع الزمان، فيلزم وجوده حال وهو محال. ٥ وردَّ بأن المحال إنما لزم من فرض عدمه بعد وجوده، لا من فرض عدمه مطلقا. وقيل: هو الفلك الأعظم لأنه محيطٌ بجميع الأجسام. وخلصه ظاهر. وقيل: حركته لأنه غير قار الذات. ومنع بأن الحركة هي إما سريعة أو بطيئة، والزمان ليس كذلك. وقيل: مقدارها، وهو قول أرسطو ومتابعيه. واحتجوا بأن الدليل دل على أنه يقبل المساواة والمفارقة، وما كان كذلك فهو كم. فالزمان كمٌ، ولا يكون كما منفصلا؛ ١٠ وإلا لانتقسم إلى ما لا ينقسم، فهو متصلٌ غير قار لأن أجزاءه لا تجتمع، وله مادةٌ لا تكون المسافة ولا المتحرك ولا شيئا من هيئاته القارة، فتكون غير قارة، وهي الحركة. وتلك الحركة تكون مستديرة؛ لأن المستقيمة تنقطع، والزمان لا ينقطع ويكون أسرع الحركات؛ لأن الزمان تُقدَّر به سائر الحركات، وهي الحركة اليومية.

[١٠٠] واعلم أن مدار هذه الحجة على أن قبول المساواة يقتضي الكمية، وذلك إنما تثبت لو ثبت قبولها لذاته، وأن الجوهر الفرد ممتنع الوجود لذاته، وأن كونه كما متصلا غير قار الذات يستلزم أن يكون له محل، إما عرضيته أو لحدوثه المحوج إلى المادة. ١٥

[101] Beşinci Bahis: Mekân Hakkındadır

Mekân, (dış gerçekliği) olan mevcûd bir durumdur; zirâ akıl, hareket eden (bir şeyin) bir mekândan başka bir mekâna intikal ettiğini açıkça müşâhede etmektedir. Yok olan bir şeyden başka bir yok olana intikal ise muhâl ve mekân tutandan başkadır. Zira cüz, mekânın aksine mekân tutanın intikali ile intikal etmektedir. Aristoteles'e göre bu; kuşatılmış varlığın (mahvî) dış sathına yapışık olan kuşatıcı varlığın (hâvî) iç sathıdır. Onun hocasına (Eflâtun) göre ise o, kendisinde cismin tükendiği mevcûd olan mücerred boyuttur. Kelâmcılar nezdinde farz edilen ise birincinin delili olup o da mekânın satıh ya da halâ (boşluk) oluşudur. İkincisi ise şu açılardan bâtıldır:

[102] 1. (Halâ) ademî (yokluk türünden) olamaz; çünkü o bu durumda ziyâdelik ve noksanlık kabul etmezdi. Şu açılardan vücûdî (varlık türünden) de olamaz: a. Şâyet bir cisim mücerred bir boyutta var olsa, iki boyutun iç içe girmesi (tedâhül) ve ikisinin birliği (ittihâd) lâzım gelirdi. Bunu câiz görmek ise, âlemin bir hardalın içine girmesini câiz görme anlamına gelir. Bu ise muhâldir. b. O boyutun tecerrüdü/soyutlanması, kendi zâtı ve gerekleri (levâzım) dolayısıyla değildir; zira bu takdirde bütün boyutlar böyle olurdu. Kendisine ârız olan şeyler dolayısıyla da değildir; aksi takdirde mahalle muhtaç olan, kendisine ârız olan bir şeyden dolayı müstağni olurdu. Bu ise muhâldir. c. Boyut şâyet hareket eden türden ise, onun yer kaplaması gerekir, bu durumda da sonsuza kadar iç içe girmiş (mütedâhil) boyutlar söz konusu olurdu ki, bu muhâldir. Şâyet bu kabul edilse, bütünüyle hareketi kabul etmesinden ötürü onun bir mekânı olurdu. Bu mekân boyut değildir. Eğer o hareket eden bir şey değilse, buna mâni olan, şâyet zâtın kendisi veya onu gerektiren bir şey ise, içinde bulunan boyutlar dolayısıyla cisimler hareket etmezdi. Eğer o, kendisine ârız olan şeyler dolayısıyla ise, onun tabiatı mâhiyet itibariyle fâil ve hareketi kabul edici demektir. Bu durumda da susturma (ilzâm) işlemi başa döner.

[١٠١] المبحث الخامس: في المكان

المكان أمرٌ موجودٌ لأن بديهية العقل تشهد بأن المتحرك ينتقل من مكانٍ إلى آخر. والانتقال من العدم إلى العدم محال، وخارجٌ عن المتمكن لأن الجزء ينتقل بانتقاله بخلاف المكان، وهو السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي الموجود عند أرسطو. والبعد المجرد الموجود الذي ينفذ فيه الجسم عند شيخه. والمفروض عند المتكلمين دليل الأول؛ أن المكان هو السطح أو الخلاء، والثاني؛ باطلٌ لوجوه.

[١٠٢] الأول؛ أنه لا يكون عدماً، وإلا لما قبل الزيادة والنقصان، ولا وجودياً لوجوه: الأول؛ أنه لو حصل جسم في بُعدٍ مجرد، لزم تداخل البعدين واتحادهما، وتجويز ذلك يفضي إلى تجويز تداخل العالم في حيز خردلة، وهو محال. الثاني؛ إن تجرده لا يكون لنفسه ولا للوازمه، وإلا لكان كل بُعدٍ كذلك. ولا لعوارضه، وإلا لكان المفتقر إلى المحل مستغنياً عنه لعارض، وهو محال. الثالث؛ البعد إن كان مما يتحرك كان له حيز، فكان هناك أبعاد متداخلة إلى غير نهاية، وهو محال. وإن سلم كان لها من حيث إنها بأسرها قابلة للحركة مكان. وذلك لا يكون بعداً، وإن لم يكن فالمانع عنها إن كان هو الذات أو ما يلازمها، لم تتحرك الأجسام لما فيها من الأبعاد، وإن كان مما يعرض لها فطبيعتها من حيث هي فاعلةٌ قابلةٌ للحركة، ويعود الإلزام.

[103] 2. Şâyet halâ var ise, ondaki bir fersahta hareketin vukû bulma zamanı söz gelimi bir saat ise, melâdaki (doluluk halindeki) bir fersahta onun vukû bulma zamanı (on saat); başka bir melâda ise onun süresi öncekinin süresinin onda biri saattir. Bu durumda yavaş hareket edenin zamanı, yavaş hareket etmeyenin zamanı gibi olur ki bu çelişkidir.

[104] 3. Şâyet o (mekân) halâ olsa, ister yok (adem), isterse benzer boyutta olsun; cismin onun her hangi bir tarafında var olması, başka bir yere göre daha öncelikli değildir; ne onda durur, ne de ona doğru meyleder.

[105] Birincisine şöyle cevap verildi: Ziyâde ve noksân farz etme ve ikisini birlikte hissetmeme itibariyle tedâhül ve ittihadı gerektirmez. Aynı şekilde boyutlu varlık, mâhiyet itibariyle ihtiyaç ve ihtiyaçsızlığı iktizâ etmez ve mücerred olarak hareketi kabul etmez. Bu da onun hareketinin maddî olmasını imkânsız kılmaz. İkincisine de şöyle cevap verildi: Hareket, zâtı itibariyle bir zamanı gerektirir; aksi takdirde hareketin zamanda değil, boşlukta (halâda) olması söz konusu olurdu; bu ise mümkün değildir. Her intikal, bir kısmı önce bir kısmı ise sonra olan, cüzlere bölünen ve kısımlara ayrılan mesafe üzerinde olur. Bu faraziyeğe göre o bir saattir. Bu durumda seyrek (rakîk) melânın/doluluğun zamanı, bir saat ve onda dokuz (9/10) saat olur. Üçüncüsüne ise şöyle cevap verildi: Halâ, evrenin mikdarına eşit benzer bir boyuttur. Bazı cisimlerin, bazı taraflarda hâsıl olması aralarındaki yakınlık (mülâeme) ve nefretin (münâfere) yakınlık ve uzaklığı gerektirmesi sebebiyledir.

[106] Buna, satıh/yüzey görüşüne kâil olmanın bâtil olması ile karşı çıktı. Aksi takdirde cisimler sonsuza kadar teselsül ederdi. Zira şüphesiz her cismin bir mekânı vardır; ayrıca bir taş, üzerinden suyun akması ânında sâkin olmazdı. “Onun sükûnu, diğer sâkinlerle nisbetinin devamı iledir” denilemez; çünkü nispetin devamı, onun sâkin olmasına bağlıdır. Ayrıca mekân tutan kendi halinde iken, tıpkı yuvarlak bir mumun kareye dönüşmesi ve aksinin meydana gelmesi örneklerinde olduğu gibi mekânın artıp eksilmesi gerekirdi.

[١٠٣] الثاني؛ أنه لو كان خلاء، فزمان وقوع الحركة في فرسخ خلاءٍ مثلاً لو كان ساعة، وفي فرسخ ملاء عشر ساعات، وفي ملاء آخر قوامه عشر قوام الأول ساعة؛ فزمان ذي المعاق كزمان عديم المعاق، هذا خلف.

[١٠٤] الثالث؛ لو كان خلاء سواء، كان عدماً أو بعداً متشابهاً، لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه أولى، فلا يسكن فيه ولا يميل إليه.

[١٠٥] وأجيب عن الأول؛ بأن الزيادة والنقصان باعتبار الفرض وعدم الإحساس بهما معاً لا يستلزم التداخل والاتحاد، وإن ذات البعد من حيث هي لا يقتضي الغنى ولا الحاجة ولا يقبل الحركة مجرداً، وذلك لا يوجب امتناع حركته مادياً. وعن الثاني؛ بأن الحركة لذاتها تقتضي زماناً، وإلا لكانت الحركة في الخلاء لا في زمان وكيف؟ وكل نقلةٍ فهي على مسافةٍ منقسمةٍ ومتجزئةٍ بانقسامها إلى أجزاء بعضها قبل، وبعضها بعد. وهو ساعةٌ بحسب هذا الفرض، فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة، وعشر تسع ساعات. وعن الثالث؛ بأن الخلاء بعدٌ متشابهٌ مساوٍ لمقدار العالم، وحصول بعض الأجسام في بعض الجوانب لما بينهما من الملاءمة والمنافرة واقتضاء القرب والبعد.

[١٠٦] وعورض بأن القول بالسطح باطل، وإلا لتسلسلت الأجسام إلى غير النهاية؛ لأن كل جسمٍ فله حيز لا محالة، ولما كان الحجر عند جريان الماء عليه ساكناً، لا يقال: سكونه بقاء نسبه مع الساكنات؛ لأن بقاء النسبة معللٌ بسكونه، وللزم ازدياد المكان ونقصه، والمتمكن بحاله كما إذا تكعبت شمعةٌ مدورةٌ وبالعكس.

[107] Halânın/boşluğun imkânına dair delil şudur: (Birbirine yapıştırılmış) pürüzsüz iki sayfa bir defada kaldırıldığında, ilk kaldırılma anında ara kısım boş olacaktır. Şâyet halâ olmayacak olsa bir sineğin hareketinden âlemin tamamının etkilenmesi gerekirdi. Arka tarafının seyrek dokulu, ön tarafının ise sık dokulu olduğu söylenemez; zirâ bir mikdarın yok olması ve başka bir miktarın meydana gelmesi, heyûlânın varlığına ve mikdarın araziyyetine dayanan bir ilâve olup bunların her ikisi de reddedilmiştir.

ÜÇÜNCÜ FASIL: NİTELİK (KEYFİYET) HAKKINDADIR

[108] İstikrâ, bu kategorinin dört kısımına sınırlandırılmasına delâlet etmekte olup bunlar: Mahsûs/hissedilir nitelikler, nefse âit nitelikler (el-keyfiyyâtü'n-nefsâniyye), niceliklere âit nitelikler (el-keyfiyyâtü'l-muhtassa bi'l-ke-miyyât) ve yeteneklere âit nitelikler (el-keyfiyyetü'l-muhtassa bi'l-isti'dâdât)tır.

BİRİNCİ KISIM ALTI BAHİSTEN OLUŞMAKTADIR

[109] Birinci Bahis: Niteliğin Kısımları Hakkındadır

Hissedilir nitelikler, şâyet yerleşmiş (râsih) iseler **infi'âliyyât** (edilginlik olan nitelikler), değilseleyer duyunun/hissin ilk olarak onlardan etkilenmesi nedeniyle **infi'âlât** olarak isimlendirilir. Çünkü bunlar ya balın tadı ve kanın kırmızılığı gibi şahsen ya da ateşin ısı ve suyun soğukluğu gibi tür olarak mizaca tâbidirler. Hissedilir nitelikler, zahirî beş duyu organının ayırımına göre taksim edilmekte olup bunların ilki dokunulan şeylere (melmûsât) göredir. Bunlar da; sıcaklık (harâret), soğukluk (burûdet), ıslaklık (rutûbet) ve kuruluk (yübûset)tur. Ayrıca basit şeyler kendileriyle öncelikle nitelendirildiği için ilk nitelikler olarak da isimlendirilirler. Bunlar da hafiflik, ağırlık, sertlik, yumuşaklık, pürüzsüz ve pürüzlü olmaktır. İkincisi, görülenlere (el-mübsarât) göre yapılan taksimdir ki bunlar renkler ve ışıklardır. Üçüncüsü, işitilenlere (el-mesmû'ât) göre yapılan ayırımdır ki bunlar ses ve harflerdir. Dördüncüsü, tadılanlara (el-mezûkât) göre yapılan ayırım olup taddan ibarettir. Beşincisi ise, koklananlara (el-meşmûmât) göre gerçekleştirilen taksimdir. Bu da kokudur.

[١٠٧] والدليل على إمكان الخلاء أنه لو رُفَعَتْ صفحةٌ ملساء عن مثلها دفعة لخلا الوسط أول زمان الارتفاع، ولو لم يكن خلاء للزم من حركة بعوضةٍ تدافع جملة العالم. لا يقال بتخلخل ما وراءه وبتكاثف ما قدامه؛ لأن زوال مقدار وحصول آخر فرعٌ على وجود الهيولى وعرضية المقدار، وكلاهما ممنوع.

الفصل الثالث: في الكيف

[١٠٨] الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة في أقسامٍ أربعة؛ الكيفيات المحسوسة، والنفسانية، والمختصة بالكميات، والاستعدادات.

أما القسم الأول ففيه مباحث:

[١٠٩] المبحث الأول: في أقسامها

الكيفيات المحسوسة إن كانت راسخة سميت انفعاليات، وإلا فانفعالات لانفعال الحس عنها أولاً، ولأنها تابعةٌ للمزاج إما بالشخص؛ كحلاوة العسل وحمرة الدم، أو بالنوع؛ كحرارة النار وبرودة الماء. وهي تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة إلى الملموسات، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وتسمى كيفيات أول لتكيف البسائط بها أولاً، والخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة، وإلى المبصرات وهي الألوان والأضواء، وإلى المسموعات وهي الأصوات والحروف، وإلى المذوقات وهي الطعوم، وإلى المشمومات وهي الروائح.

[110] İkinci Bahis: Dokunulanların (el-Melmûsât) Hakikati Hakkındadır

Sıcaklık ve soğukluk mahsûsatın en açık ve güçlü olanlarıdır; sıcaklık daha latîf olanının yukarı doğru çıkması ve her cüzün tabiatının gereği olarak kendisiyle aynı olana yapışması itibariyle farklı olanların ayırt edilmesi ve eşit (mütemâsil) olanların bir araya gelmesi için tahsîs edilmiştir. Ancak kaynamanın çok şiddetli olması durumunda; şayet altın cevherinde olduğu gibi aralarındaki birbirine bağımlı ve birbirini çekme (telâzüm, tecâzüb) durumu dolayısıyla kesif ile latîf ölçü bakımından (itidâl) yakın iseler akma ve dönme gerçekleşir. Eğer yoğun olan, demir gibi tam olarak değil de ağırlıklı ise yumuşama; kuvvetli ancak latîf olanı daha fazla ise yukarı çıkma tam olarak gerçekleşir. Doğru olan doğal ısının ateşin sıcaklığından başka olduğudur. Yıldızlardan akan sıcaklık ta böyledir.

[111] Bunun, kırılmış ateşin cüzünün sıcaklığı/harereti olduğu iddia edildi. Zaman zaman hareketten de sıcaklık oluşur ki bunun delili tecrübedir. “Eğer hareket ısıtıcı olsaydı, feleklerin hareketiyle üç unsur (toprak, su, hava) ısınır ve ateşe dönüşürdü” denilemez. Zira felekler sıcaklığı kabul etmezler, ne kendileri ısınır ne de etrafındakileri ısıtırlar.

[112] Soğukluğa (burûdet) gelince, “bunun sıcaklığın yokluğu olduğu” söylendi. “İhsas edilen şey cisim veya sıcaklığın yokluğu değildir” diye karşı çıkıldı. Aksi takdirde sıcaklık halinde cismi hissetmek, soğukluğu hissetmek olurdu.

[113] Rutûbete gelince, İmâm [Fahredden Râzî] dedi ki: “o, yapışma ve ayrılmayı kolaylaştıran bir ıslaklıktır”. Sudan daha yapışkan olduğu için baltın sudan daha ıslak olduğu söylenemez; zira onun ayrılması ancak güçlükle mümkündür. Filozoflar ise onun şekli kabul ve terk etmesinin kolaylaşmasını vâcib kılan bir keyfiyet olduğunu söylediler. Bu, akmaktan (seyelân) farklıdır, zira o gerçekte ayrı olan (mütevâsıl) cisimlerde bulunan hareketten ibarettir. (Bunlar) görünürde bitişik (mutevâsıl), bir kısmı bir kısmını itmektedir; öyle ki bu durum toprakta bulursa o da akardı. Yubûset (kuruluk) her iki görüşe göre de onun karşıtıdır.

[١١٠] المبحث الثاني: في تحقق الملموسات

الحرارة والبرودة من أظهر المحسوسات وأبينها، والحرارة تختص بتفريق
المختلفات وجمع المتماثلات من حيث إنها تُصعد الألفف فالألطف فينضم
كل جزءٍ إلى ما يشاكله بمقتضى طبعه، إلا إذا كان الالتحام شديداً، فتفيد سيلانا
ودوراناً، إن كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال لما بينهما من التلازم
والتجاذب كما في الذهب، أو تليينا إن كان الكثيف غالباً لا في الغاية كالحديد، أو
تصعيداً بالكلية إن كانت قوية، واللطيف أكثر، والأشبه أن الحرارة الغريزية مغايرة
للحرارة النارية، وكذلك الحرارة الفائضة عن الكواكب.

[١١١] وقيل: هي حرارة الجزء الناري المنكسرة، وقد تحدث الحرارة بالحكة
ودليله التجربة، لا يقال: لو كانت الحركة سخنة لسخنت العناصر الثلاثة وصارت
نيراناً بسبب حركات الأفلاك؛ لأن الأفلاك لا تقبل السخونة فلا تتسخن ولا تُسخن
ما يجاورها.

[١١٢] وأما البرودة فقليل: هي عدم الحرارة، ومنع بأن المحسوس ليس عدم
الحرارة ولا الجسم، وإلا لكان الإحساس بالجسم، حال الحرارة، إحساساً بالبرودة.
[١١٣] وأما الرطوبة فقال الإمام: هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق والانفصال.
لا يقال فيكون العسل أرطب من الماء؛ إذ هو ألصق منه لأنه ينفصل بعسر. وقال
الحكماء: هي كيفيةٌ توجب سهولة قبول الشكل وتركه، وهو غير السيلان؛ فإنه
عبارةٌ عن حركاتٍ توجد في أجسامٍ متفاصلةٍ في الحقيقة، متواصلةٍ في الحس يدفع
بعضها بعضاً حتى لو وُجد ذلك في التراب كان سيالاً، واليبوسة تقابلها على الرأيين.

[114] Hafiflik ve ağırlık; onların vasıtasıyla mahallerinde hissedilen; iten yükselen ya da düşen iki kuvvettir. Kelâmcılar bunları yaslanma (itimad), filozoflar ise meyl-i tabîi olarak isimlendirdiler. Her ikisi (hafiflik ve ağırlık) de tabii mekânında bulunan cisimde bulunmaz. Çünkü bu durumda onun çekmesi ve itmesi imkânsızdır. Sonra meyl, insanın başkasına yaslanması gibi bazen nefsânî; suyun altında saklanan şişirilmiş tulumda olduğu gibi bazen tabîi, yukarı atılan taşın meyli gibi bazen de kasrî olur. Bazen yukarı atılan taşın aşağı doğru meyli ile yokuş inen insanın meyli gibi iki meyl bir cihette, bazen de (meyli) onunla değil, itme kuvveti olarak açıklamak; aynı kuvvetle yukarı doğru atılan iki taşın aralarındaki küçüklük ve büyüklük farkından dolayı hallerinin farklı olması gibi iki cihette toplanır.

[115] Sertlik (salâbet) çimdiklenebilirlik, yumuşaklık ise çimdiklenemezliktir. Bunların birbirini gerektiren nitelikler olduğu söylendi. Pürüzlü ve pürüzsüz olma cüzlerin konumlarının eşit olması ve olmamasıdır. Onlar, konuma tâbi olan iki keyfiyet olarak açıklamamız hariç, vaz'î kategori türündendirler.

[116] Üçüncü Bahis: Görülenlerin (el-Mubserât) Hakikati Hakkındadır

Renkler, varlık ve mâhiyet itibariyle hissedilenlerin en aşikâridir. Beyazın kar, kristalleşmiş billûr ve cam parçası örneklerinde olduğu gibi havanın küçük şeffaf cisimlere karışmasıyla hayal edildiği söylenmiştir. Siyah ise cismin yoğunluğu ve onun derinliğinde ışığın bulunmamasından dolayı öyle algılanır. Buna şöyle cevap verildi: Bu, onların hudûsünün sebebi olabilir; beyaz, kaynamış yumurta ve mayalanmış sütte olduğu gibi akledilmeyen şeylerde de hissedilir. Hâlbuki o, beyazlaştıktan sonra kuru hale gelir; bu da onda hava özelliğinin az bulunduğu delilidir.

[١١٤] وأما الخفة والثقل، فهما قوتان يحس من محلهما بواسطتهما مدافعة صاعدة أو هابطة. ويسمى المتكلمون اعتمادا، والحكماء ميلا طبيعيا. وهما لا يوجدان في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي؛ لامتناع المدافعة عنه وإليه، ثم الميل قد يكون نفسانيا كاعتماد الإنسان على غيره، وقد يكون طبيعيا كالزق المنفوخ المستكن تحت الماء، وقسريا كميل الحجر المرمي إلى فوق، وقد يجتمع ميلان إلى جهة واحدة، كما في الحجر المرمي إلى أسفل والإنسان المنحدر، وإلى جهتين، إن فسرناه بما يوجب المدافعة لا بها، ولذلك يختلف حال الحجرين المرمين إلى فوق بقوة واحدة إذا اختلفا في الصغر والكبر.

[١١٥] والصلابة هي عبارة عن ممانعة الغامز واللين عدمها. وقيل: هما كفتان تقتضيانهما، والملاسة والخشونة استواء وضع الأجزاء ولا استواءها؛ فهما من مقولة الوضع، إلا إذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين للوضع.

[١١٦] المبحث الثالث: في تحقيق المبصرات

أما الألوان فمن أظهر المحسوسات ماهية وهلية. وقد قيل: البياض يُتخيل من مخالطة الهواء للأجسام الشفافة المتصغرة، كما في الثلج والبلور المسحوق، وموضع شق الزجاج والسواد من كثافة الجسم، وعدم غور الضوء فيه. وأجيب بأن ذلك قد يكون سبب حدوثهما، والبياض يوجد فيما لا يعقل فيه ذلك، كالبيض المسلوق ولبن العذراء؛ فإنه يجف بعد الابيضاض، وهو دليل على قلة الهوائية فيه.

[117] Meşhur olan, renklerin aslının siyah ve beyaz olduğudur. Diğer renkler onlardan meydana gelmiştir. (Renklerin aslının) kırmızı, sarı ve yeşil olduğu da söylenmiştir. Ebû Ali [İbn Sînâ], renklerin varlığının ışık şartına bağlı olduğunu iddia etmiştir; zira biz renkleri karanlıkta algılayamıyoruz. Bu, ya onların olmamasından ya da karanlığın onların algılanmasını engellemesindedir. İkincisi bâtıldır, çünkü yok (adem) bir şeyi engelleyemez; bu nedenle algılanamayışın birinci sebep yüzünden olduğu kesinleşti. Buna, onların görülmesi için ışığın şart olduğu ve ışığın olmadığı yerde görülmesinin câiz olmadığı şeklinde itiraz edildi. **Ek:** Renkler saf oldukları zaman daha yoğun, ona zıt küçük parçacıklar ayırt edilmeyecek kadar karıştığında ise zayıftır.

[118] Işığa gelince; bunların aydınlatıcıdan (ışığın kaynağı olan şey) ayrılan şeffaf cisimler olduğu söylendi. Zira onlar, yıldızlardan düşmeleri ve yansımaları deliliyle hareketlidirler; her hareketli olan ise cisimdir. Bunun suğrası/küçük önermesi (ışığın hareket ettiği) ve delili (olan ışığın yıldızlardan düşmesi) reddedildi. Şayet onlar, tabiatlarının gereği olarak hareket eden cisimler olsalardı, bir tek cihete doğru hareket ederlerdi. Aynı şekilde onlar, şâyet cisim ve hissedilir olsalardı, altlarında olanları örterlerdi, şeklinde itiraz edildi. Bu durumda ışığı daha çok olan, daha fazla örterdi. Hâlbuki gerçek bunun hilâfinadır. Şâyet o hissedilir olmasaydı, ışık da hissedilmezdi.

[119] Işığın renk olduğu da söylendi. Rengin aksine bunun “karanlık-taki billûr” örneğinde olduğu gibi hissedildiği (belirtilerek) reddedildi. Aydınlatıcının karşılaşmasından zâtıyla hâsıl olan birincil ışık olup bu eğer kuvvetli ise ışık (ziyâ), zayıf ise şuâ olarak isimlendirilir. İkincil olan ışık ise, gün doğuşu esnasında ve gün batışı sonrasında yeryüzündeki aydınlık gibi bil-gayr aydınlatıcı ile karşılaşma ve ay ile karşılaşmadan hâsıl olan ışıktır. Bu, eğer kendisiyle hareket eden havanın karşılaşmasıyla hâsıl olmuşsa nûr ve gölge olarak isimlendirilir; rengi zayıf olduğundan aydınlatıcı duvarda hissedilmez. Cisimlerin üzerine kesik kesik düşene ise lem’â denir, şâyet güneşte olduğu gibi ışığı kendi zâtından ise buna şuâ, aynadaki gibi kendi zâtında değilse buna da parıltı denir. Karanlık ise, ışık olması şânından olan bir şeyde, nûrun bulunmamasıdır.

[١١٧] والمشهور أن أصل الألوان هو السواد والبياض، والباقي يتركب منهما، وقيل: والحمرة والصفرة والخضرة. وزعم الشيخ أبو علي أن وجود الألوان مشروط بالضوء؛ لأننا لا نحس بها في الظلمة وذلك إما لعدمها أو لمعاوقة الظلمة. والثاني باطل لأن العدم لا يعوق، فتعين الأول، والاعتراض عليه؛ لم لا يجوز أن يكون الضوء شرط إبصارها فلا تُرى عند عدمه. فرع: الألوان قد توجد شديدة إذا كانت صرفة، وضعيفة إذا اختلط بها أجزاء صغار تضادها اختلاطا لا تتميز معه.

[١١٨] وأما الأضواء، فقيل: إنها أجسام شفاقة تنفصل عن المضيء لأنها متحركة بدليل انحدارها عن الكواكب وانعكاسها، وكل متحرك جسم. وأجيب بمنع الصغرى ودليلها، وعورض بأنها لو كانت أجساما تتحرك بمقتضى طباعها لتحركت إلى جهة واحدة، وأيضا لو كانت أجساما وكانت محسوسة، سترت ما تحتها فكان الأكثر ضوءا أكثر سترا والواقع خلافه، وإن لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا.

[١١٩] وقيل: هو اللون ومنع بأنه قد يحس به دون اللون، كالبلور إذا كان في ظلمة، ثم إن منها ما هو أول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته ويسمى ضياء إن قوي وشعاعا إن ضعف، وما هو ثانٍ وهو الحاصل من مقابلة المضيء بالغير، كالحاصل على وجهة الأرض وقت الأسفار وعقيب الغروب، ومن مقابلة القمر ويسمى نورا وظلا إن حصل عن مقابلة الهواء المتكيف به، وإنما لم يُحس بالجدار المضيء لضعف لونه، والذي يترقق على الأجسام يسمى لمعانا، فإن كان ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس، وإلا فبريقا كما للمرأة، والظلمة عدم النور عما من شأنه النور.

٥

١٠

١٥

٢٠

[120] Karanlığın, görmekten alıkoyan bir keyfiyet olduğu da söylendi. “Bu, şayet böyle olsaydı, karanlıkta oturan birisinin etrafını tutuşturan bir ateşi görmemesi gerekirdi” şeklinde reddedildi. Birisi “engel, göreni değil, görüleni örten karanlıktır” diyebilir.

5 [121] Dördüncü Bahis: İşitilenlerin (el-Mesmû‘ât) Hakikati Hakkındadır

Harfler, seslere ârız olan ve ağırlık ve hafiflikte onların bir kısmını diğerlerinden ayırdeden keyfiyetlerdir. Med ve lîn harflerinden oluşan sesli ve bunların dışındakilerden oluşan sessiz harfler olmak üzere ikiye ayrılırlar.

10 [122] Meşhur (görüşe göre) sesin yaygın sebebi, havanın sert bir vuruş ya da çarpış neticesinde titremesidir. Onu hissetmek ise, havanın kulak deliğine ulaşmasına bağlıdır. Çünkü o, rüzgârın esişiyle meyleder ve balta darbesinde olduğu gibi, sebebin görülmesinden sonra gelir. Yine şâyet kamışın bir tarafı insan kulağının deliğine konulup bu şekilde konuşulursa ondan başkasını
15 işitmez. Hâlbuki söz konusu hava hâriçte hissedilmektedir, aksi takdirde onun ciheti bilinmezdi. Sadâ ise dalgalı havanın dağ veya düz ve pürüzsüz (emles) cisimden yankılanmasıyla meydana gelen sestir.

[123] Beşinci Bahis: Tadların (Tu‘ûm) Tahkiki Hakkındadır

Cisim ya kesîf ya latîf ya da mûtedil olur. Onda fâil olan ise ya sıcak ya
20 soğuk ya da ikisi arasında bir durumda (mûtedil) olur. Sıcaklık kesîfte kekrelik (merâre), latîfte acılık (harâfe), mûtedilde ise tuzluluk yapar. Soğukluk kesîfte sertlik (ufûset), latîfte ekşilik (humûzet), mûtedilde kabz yapar. Mûtedil ise kesîfte tatlılık, latîfte yağlılık (dusûmet), mûtedilde de tatsızlık (tefâhet) yapar. Tefeh (tatsız), bazen tadı olmayan veya bakır gibi tadı hissedilmeyen şeye de ıtlak olunur. Zira dilin ona (bakıra) dokunmasında bir
25 değişiklik olmaz ve (herhangi bir tat) hissedilmez. Bazen kabz ile acılığın huzuzda (deve bevlinden elde edinilen bir tür ilaç) birleşmesi örneğinde olduğu gibi, iki tat bir şeyde toplanır ve buna tatsızlık (veya bozuk tat anlamında beşâet), pelin cinsi bir bitki olan şeyhada olduğu gibi acılık ve tuzluluğun
30 bir nesnede toplanması ki buna da aşırı tuzluluk (zuûka) denir.

[١٢٠] وقيل: هي كيفية تمنع الإبصار، ومنع بأنه لو كان كذلك لوجب أن لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد بقربه وما حولها. ولقائل أن يقول: المانع ظلمة تحيط بالمرئي لا بالرائي.

[١٢١] المبحث الرابع: في تحقيق المسموعات

٥ الحروف كصفات تعرض الأصوات فيتميز بعضها عن بعض في الثقل والحدة، وهي تنقسم إلى مصوت وهي حروف المد واللين، وإلى مصمت وهو ما عداها.

[١٢٢] والمشهور أن السبب الأكثر للصوت، تموج الهواء بقرع أو قلع عنيف، وأن الإحساس به يتوقف على وصل الهواء إلى الصماخ؛ لأنه يميل بهبوب الريح ويتخلف عن مشاهدة السبب كما في ضرب الفأس، ولأنه لو وضع طرف أنبوبة على صماخ إنسان وتكلم فيه لم يسمع غيره، وأنه محسوس به في الخارج، وإلا لما علمت ١٠ جهته، والصدى صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل أو جسم أملس.

[١٢٣] المبحث الخامس: في تحقيق الطعوم

١٥ الجسم إما أن يكون كثيفا، أو لطيفا، أو معتدلا. والفاعل فيه إما الحرارة، أو البرودة، أو المعتدل بينهما، فيفعل الحار في الكثيف مرارة، وفي اللطيف حرافة، وفي المعتدل ملوحة. والبرودة في الكثيف عفوصة، وفي اللطيف حموضة، وفي المعتدل قبضا. والمعتدل في الكثيف حلاوة، وفي اللطيف دسومة، وفي المعتدل تفاهة. وقد يطلق التفه على ما لا طعم له، أو لا يُحس بطعمه كالححاس؛ فإنه لا يتخلل منه ما يخالطه اللسان فيُحس به. وقد يجتمع طعمان كالمراة والقبض كما في الحوض وتسمى البشاعة، والمرارة والملوحة كما في الشيحة وتسمى الزعوقة.

[124] **Altıncı Bahis: Koklananlar (el-Meşmûmât) Hakkındadır**

Mizaca uygun olan kokular güzel koku (tayyibe), muhalif olanlar da kötü koku (müntine) olarak isimlendirilir. Bazen onunla birlikte bulunan tad dolayısıyla tatlı veya kötü koku da denilir. Onların türleri için özel isimler yoktur. Onların hissedilmesinin sebebi, kokulara karışmış bulunan havanın genize ulaşmasıdır. Kokulu nesneden çıkan latîf cüzle karışmış bulunan havanın genize ulaşması diye de tanımlanmıştır.

İKİNCİ KISIM: NEFSÂNÎ NİTELİKLER

[125] Bununla nefsânî keyfiyetleri kastetmekteyim. Bunlar hayat, sağlık, hastalık, idrâk; kudret ve irâde gibi fiillerin bağlı oldukları şeylerdir. Bunlardan sâbit ve yerleşik (râsîh) olanlar meleke, olmayanlar ise hâl olarak isimlendirilir. Bunların açıklaması beş bahis halinde yapılmıştır:

[126] **Birinci Bahis: Hayat Hakkındadır**

O, türsel itidale (i'tidâl-i nev'î) tâbi bir "kuvvet" olup diğer kuvveler ondan neş'et etmektedirler. el-Hakîm [İbn Sînâ], felçli âzânın hissetmediği ve işlevsiz uzvun da beslenmediği halde diri olmalarını, onun hissetme ve beslenme kuvvelerinde farklılığına delil getirdi. Bitkiler ise bunun aksidir. Buna, "filin olmaması, kuvvelerin olmamasını gerektirmez, çünkü kendisine mâni olan bir engelin bulunması câizdir" diye karşı konuldu. "Kuvvenin, bilfiil tesir eden şey olduğu" söylenemez. Çünkü şayet böyle olsaydı, "kuvve" lafzının onun yokluğuna değil, bilfiile ıtlâk edilmemesi lazım gelirdi. Aynı şekilde bitkilerin beslenmesi de, hayvanların beslenmesine bizzat muhalif olduğu için reddedildi. Filozoflar ile Mu'tezile onu bünye şartına bağladılar. Bu görüş, şöyle reddedildi: Şayet o (hayat), bütünle kâim olup birlik oluşturursa, bir (nesne) birçok mahalle hulûl etmiş olur ki, bu muhâldir; şayet birlik yerine teaddüd ederse, onlardan her biri diğerinin şartı olur ki, bu durumda da devir olur. Bu hususta ise farklı görüşler söz konusudur.

[١٢٤] المبحث السادس: في المشمومات

الروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة، والمخالفة له تسمى متنتة. وقد يقال: رائحة حلوة وحامضة، باعتبار ما يقارنها من الطعوم وليس لأنواعها أسماء خاصة، وسبب الإحساس بها وصول الهواء المتكيف بها إلى الخيشوم. وقيل: المختلط بجزءٍ لطيفٍ متحللٍ عن ذي الرائحة. ٥

وأما القسم الثاني:

[١٢٥] أعني الكيفيات النفسانية؛ فهي الحياة، والصحة والمرض، والإدراك، وما تتوقف عليها الأفعال، كالقدرة والإرادة، فما كان منها راسخة سميت ملكة، وما ليس كذلك سميت حالا، وبيانها في مباحث:

[١٢٦] المبحث الأول: في الحياة ١٠

وهي قوةٌ تتبع الاعتدال النوعي، وتفيض عنها سائر القوى. واستدل الحكيم على مغايرتها لقوتي الحس والتغذية، بأن العضو المفلوج حيٌّ وليس بحساس، والعضو الذابل حيٌّ وليس بمغتذٍ، والنبات بعكسه. ومنع بأن عدم الفعل لا يستلزم عدم القوة لجواز أن يمنعها عنه عائق، لا يقال: القوة ما تؤثر بالفعل؛ لأنه لو سلم لزم أن لا يطلق لفظ القوة عليه لا عدمه، وبأن غذاية النبات تخالف غذاية الحيوان بالذات. وقد شرطها الحكماء والمعتزلة بالبنية، ومنع بأنها إن قامت بالمجموع واتحدت كان الواحد حالا في محال وهو محال، وإن تعددت كان كل واحدٍ منها مشروطا بالآخر، فيلزم الدور، وفيه نظر. ١٥

[127] Ölüm, diri olma özelliği bulunan bir şeyde hayatın olmamasıdır. Yüce Allah'ın “*ölümü ve hayatı yarattı*”⁶⁶ sözünden dolayı, onun hayatla çelişen bir keyfiyet olduğu da söylendi. Zirâ “yokluk” yaratılmaz. Bu görüş, “yaratmaktan maksadın, takdir etmek” olduğu şeklindeki itiraz ile reddedildi.

5 [128] İkinci Bahis: İdrakler Hakkındadır

Bunlar ya beş duyunun idraki gibi zâhirdir ya da bâtındır. Batın olanlar da tasavvur/kavram ve tasdik/yargı olarak ikiye ayrılır. Tasdik ya kesin (câzim) olur ya da kesin olmaz. Birincisi ya bir delil (mûcib) ile olur ya da delilsiz olur. İkincisi taklittir. Birincisinin müteallakı (hariçte bağlantılı olduğu şey) ya bir şekilde zıtlık kabul eder ki bu itikad olur; ya da zıtlık kabul etmez ki bu da ilimdir. İkincisinin (kesin olmayan) de ya iki tarafı da birbirine eşit olur ki buna şek denir; ya da eşit olmaz. Bu durumda tercih edilen taraf zan, zayıf kalan (mercûh) taraf ise vehm olarak adlandırılır. Tasavvur ise bilinenin sûretinin, bilende varlığıdır. Bu sûretin akılda varlığının delili şudur ki biz mâdûmu tasavvur eder, onu ancak sübûtle tahakkuk eden bir temyîz ile başkasından ayırırız ki işte bu ise hâriçte değil, zihindedir.

[129] Buna, tasavvuru anında zihninin hem sıcak hem soğuk; hem düz hem de yuvarlak olmasını zorunlu kılar diye itiraz edildi. Doğru olan ise; şâyet sûretten maksatları aynada hayal edilene benzeyen şey ise, bu muhtemeldir; eğer bununla mâhiyetin tamamında hâricî olana iştirâk eden şeyi murâd ediyorlarsa, bu bâtıldır; çünkü o arazdır. Tasavvur edilen bazen cevher olur; şey ise bazen kendi nefsinin tasavvur eder. Şayet onda misli hâsıl olursa, iki mislin bir araya gelmesi gerekir; “akleden ile akledilen, akledilenle akıl birdir” denilemez. Çünkü akleden, kendi katında mücerred mâhiyet hâsıl olan kişi demektir. O, yanında ondan başka olandan daha geneldir; zira bir şeyin, kendi katında hazır olması muhâldir. Onun (ilmin), âlim ile mâlûm arasında özel bir taalluk olduğu söylendi. Bu takdirde mâlûmâtın çoğalmasıyla o da çoğalır; şeyin kendi nefsinin akletmesiyle de şekillenir. Onun, âlimliği zorunlu kılan bir sıfat olduğu da söylendi ki bu takdirde o, mâlûma taalluku bulunan bir hâldir; bu durumda da mâlûmatın çoğalmasıyla çoğalmaz.

[١٢٧] والموت عدم الحياة عما من شأنه هي، وقيل: هي كيفية تضاد الحياة، لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾، والعدم لا يخلق، ومنع بأن المعنى بالخلق هو التقدير.

[١٢٨] المبحث الثاني: في الإدراكات

وهي إما أن تكون ظاهرة كإحساس المشاعر الخمس، وإما باطنة وهي تنقسم ٥
إلى تصورات وتصديقات. والتصديق إما أن يكون جازما أو لا، والأول إما أن
يكون بموجب أو لا، والثاني التقليد، والأول إما أن يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو
الاعتقاد أو لا، وهو العلم. والثاني إما أن يكون متساوي الطرفين فهو الشك، وإن
لم يكن، فالراجح ظن، والمرجوح وهم، والتصوير هو وجود صورة المعلوم في
العالم، والذي يدل على وجود هذه الصورة في العقل، أننا نتصور المعدوم ونميزه ١٠
عن غيره تمييزا لا يتحقق إلا مع الثبوت وليس هو في الخارج فهو في الذهن.

[١٢٩] واعترض عليه بأنه يوجب كون الذهن حارا باردا مستقيما مستديرا معا
عند تصورها، والحق أنهم إن قصدوا بالصورة ما يشبه المتخيل في المرأة فمحتمل،
وإن أرادوا ما يشارك الخارج في تمام الماهية، فباطل لأنها عرض. والمتصور قد ١٥
يكون جوهرًا والشيء قد يتصور نفسه فلو حصل فيه مثله لزم اجتماع المثليين. لا
يقال: العاقل والمعقول، والمعقول والعقل واحد؛ لأن العاقل هو الذي حضر عنده
ماهية مجردة، وهو أعم من الذي حضر عنده ما يغيره لأن حضور الشيء عند نفسه
محال. وقيل: تعلق خاص بين العالم والمعلوم، فيتعدد بتعدد المعلومات، ويشكل
بتعقل الشيء نفسه. وقيل: صفة توجب العالمية وهي حالة لها تعلق بالمعلوم، فعلى
هذا لا يتعدد بتعدد المعلومات. ٢٠

[130] Sûret Görüşü Hakkında İki Ek:

1. Aklî sûret; mahsûs/hisseddir, mütemâni‘ (birbirine engel olma), kendisinden daha küçük olan maddeye yerleşmesinin mümteni‘ olması, daha büyük kuvvetin daha küçük kuvveti defetmesi hususlarında hâricî sûretten ayrılır. (Yani bunlar haricî sûretin özellikleridir). 2. Aklî sûretin küllî/tümel olması, kendi zâtında küllî olması anlamında değildir; zirâ o, cüz’î nefislerde cüz’î/tikel sûrettir. Bilakis öncelikle onunla bilinen küllîdir; zira onun bu türün bütün fertlerine nispeti eşittir. İlim ise farklı şeylere kapsayıcı bir şekilde taalluk etmekle icmâlî; onlardan her birine taalluk etmekle tafsîlî; bir şeyi fiil olarak tasavvur edip yaptığında fiilî ve müşâhede edip aklettiğinde de infi‘âlîdir.

[131] **Mesele:** Nefsin dört mertebesi vardır: 1. “Heyûlânî akıl” olarak isimlendirilen akletme yeteneği. 2. “Akıl bi’l-meleke”; duyuların cüz’ilerde kullanılmasıyla bedîhî bilgilerin hâsıl olması olup teklîfin sebebi budur. 3. “Bi’l-fiil akıl”; zihinde canlandırılması mümkün olduğunda nazariyyâtın hâsıl olmasıdır. 4. “Müstefâd akıl”; zihinde canlandırılan ve kendisine yönelinen akıldır.

[132] Üçüncü Bahis: Kudret ve İrade Hakkındadır

Kudret, irâdeye muvafık olarak tesir eden bir sıfat olup, tıpkı isteksizliğin (kerâhiyyet) zarar inancını takip eden bir nefret olması gibi, o (kudret) da menfaat inancını takip eden bir eğilimdir. Kudretin, farklı fiillerin ilkesi olduğu söylenmiştir; hayvânî kuvvet ittifakla bir kudretttir; felekî kuvvet, -onun varlığını kabul edenler açısından- birincisi (yani iradeye muvafık olan kudret) gibi, nebâtî kuvvet de ikincisi (yani farklı fiillerin mebdeî olan kuvvet) gibidir. Unsurî kuvvet her ikisinin de dışındadır; o, mizaçtan başkadır. Zira mizac, sıcaklık ve soğukluk cinsinden, tesiri de onların cinsindedir; kudret ise böyle değildir. Kuvvet mutlak olarak fiilin ilkesidir. Bazen bir şeyin imkânına mecâzî olarak da “kuvvet” denir.

[١٣٠] فرعان على القول بالصورة:

الأول؛ الصورة العقلية تفارقها الخارجية في أنها محسوسة ومتمانعة، وممتنعة الحلول في مادة ما هي أصغر منها، ومندفعة بحدوث ما هو أقوى منها. الثاني؛ الصورة العقلية كلية، لا على معنى أنها كلية في نفسها، فإنها صورة جزئية في نفوس جزئية، بل لأن المعلوم بها كلي أولاً، لأن نسبتها إلى كل واحد من أفراد ذلك النوع سواء. والعلم إجمالي يتعلق بأمور متعددة باعتبار شامل لها، وتفصيلي يتعلق باعتبار كل واحد منها، وفعلي وهو كما إذا تصورت فعلاً ففعلته، وانفعالي كما إذا شاهدت شيئاً فتعقلته.

[١٣١] مسألة: للنفس أربع مراتب

الأولى؛ استعداد التعقل ويسمى العقل الهيولاني. والثانية؛ أن تحصل البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات وهي العقل بالملكة التي هي مناط التكليف. والثالثة؛ أن تحصل النظريات بحيث يتمكن من استحضارها ويسمى العقل بالفعل. والرابعة؛ أن يستحضرها ويلتفت إليها، وتسمى العقل المستفاد.

[١٣٢] المبحث الثالث: في القدرة والإرادة

القدرة صفة تؤثر وفق الإرادة، وهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما أن الكراهية نفرة تعقب اعتقاد الضرر. وقيل: القدرة مبدأ الأفعال المختلفة، فالقوة الحيوانية قدرة اتفاقاً، والفلكية عند من يجعلها شاعرة على الأول، والنباتية على الثاني. والقوة العنصرية خارجة عنهما، وهي غير المزاج لأنه من جنس الحرارة والبرودة، وتأثيره من جنس تأثيرهما، والقدرة ليست كذلك. والقوة مبدأ الفعل مطلقاً، وقد يقال قوة لإمكان الشيء مجازاً.

[133] Hulk, bir meleke olup, kendisiyle fiiller daha önce düşünülme-
sizin kolay bir şekilde nefisten sâdır olurlar. Meleke ile kudret arasındaki
fark; kudretin iki zıdda nispetinin eşit olmasıdır. Bunu reddeden, kudretle
tesir şartlarını bir araya getiren kuvveti kastetmektedir; bu nedenle kudretin
5 fiille beraber bulunduğunu, muhabbetin ise irâdenin eş anlamlısı olduğunu
iddia etmişlerdir. Allah'ın kullarına muhabbeti, onların saygınlığını murâd
etmesi; kulların Allah'a muhabbeti ise, O'na itaati murâd etmeleridir. Rızâ
karşı gelmeyi terk etme, azim ise tereddütten sonra irâdenin kesin bir şekilde
karar vermesidir.

[134] Dördüncü Bahis: Lezzet ve Elem Hakkındadır

Lezzet ve elemin tasavvuru bedihîdir/apaçktır. “Lezzet yatkın olanların,
elem ise aykırı olanların idrâkidir” sözü tartışmalıdır. Zira biz, kendi nefis-
lerimizde özel bir hal buluruz ve yatkınlığı (mülâim) idrâk ettiğimizi biliriz
ancak bunun bizzat idrak veya başkası olduğunu bilmeyiz; başka olduğunu
15 takdir ettiğimizde de lezzetin biri mi, ikisi mi olduğunu bilmeyiz. Lezzetin,
“elemin defi” olduğu görüşü de hatâlıdır. Zira bazen insan güzel bir yüze
bakmak, bir meseleye vâkıf olmak, daha önce hatırından geçirmedeği bir
mala ansızın muttali olmakla lezzet duyar.

[135] Beşinci Bahis: Sağlık ve Hastalık Hakkındadır

Sağlık, fiillerin, kendisiyle çıkış yerlerinden doğru bir şekilde gerçekleş-
tiği hal ya da melekedir. Hastalık ise onun tersidir ve ikisi arasında herhan-
gi bir vâsıta yoktur. Sevinç, hüzün, kin ve benzeri şeylere gelince, bunları
açıklamaya ihtiyaç yoktur.

ÜÇÜNCÜ KISIM

[136] Niceliklere mahsûs nitelikler olup bunlar da ya sadece niceliklere
ârız olurlar. Bu durumda da ya düz, yuvarlak, kıvrımlı ve köşeli olma gibi
bitişik olanlara, ya sayılarda olduğu gibi çift, ilk ve terkip şeklinde olma gibi
ayrışık olanlara aittir ya da şekil ve rengin terkiibinden oluşan yaratık gibi
onlardan (kemiyetler) ve onlardan başkasından (kemiyetlerden başka şeyler)
30 mürekkebe şeydir.

[١٣٣] والخلق ملكةٌ تصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سبق روية، والفرق بينه وبين القدرة، أن نسبة القدرة إلى الضدين على السواء، ومن منع ذلك أراد بها القوة المستجمعة لشرائط التأثير، ولهذا زعم أن القدرة مع الفعل والمحبة ترادف الإرادة، فمحبة الله تعالى للعباد إرادة كرامتهم، ومحبة العباد له إرادة طاعته، والرضا ترك الاعتراض، والعزم جزم الإرادة بعد التردد. ٥

[١٣٤] المبحث الرابع: اللذة والألم

بديهيًا التصور، وقولهم: اللذة إدراك الملائم، والألم إدراك المنافر، فيه نظر؛ لأننا نجد من أنفسنا حالة مخصوصة، ونعلم أننا ندرك ملائماً، ولا نعلم أن تلك الحالة هي نفس الإدراك أو غيره وبتقدير المغايرة، فاللذة كلاهما أو أحدهما. وما قيل من أن اللذة هي دفع الألم خطأ؛ لأن الإنسان قد يلتذ بالنظر إلى الوجه الحسن، والوقوف على مسألة، والعثور على مال فجأة بلا خطور سابق. ١٠

[١٣٥] المبحث الخامس: في الصحة والمرض

الصحة هي حالة أو ملكةٌ بها تصدر الأفعال عن موضوعها سليمة، والمرض بخلافها فلا واسطة بينهما. وأما الفرح والحزن والحقد وأمثال ذلك فغنية عن البيان. أما القسم الثالث: ١٥

[١٣٦] وهو الكيفيات المختصة بالكميات، وهي إما أن تكون عارضة للكميات وحدها، وإما للمتصلات؛ كالاستقامة والاستدارة والانحناء والتشكل، وإما للمنفصلات؛ كالزوجية والأولية والتركيب، وإما أن تكون مركبة عنها وعن غيرها، كالخلقة المركبة عن الشكل واللون.

DÖRDÜNCÜ KISIM

[137] Bu, yeteneksel nitelikler (el-keyfiyyâtü'l-istidâdiyye) olup şâyet sert olma gibi kabul etmeyen tarafa meyilli istidât ise kuvvet, kabul eden tarafa meyilli ise kuvvet değil, zaaf olarak isimlendirilir.

5 DÖRDÜNCÜ FASIL: NİSBÎ ARAZLAR HAKKINDA OLUP ÜÇ BAHİSTEN OLUŞMAKTADIR

[138] Birinci Bahis: (Arazların) Haricî Varlığı Hakkındadır

Kelâmcıların cumhuru “mekân” arazi hâriç, bunların hâricî varlığını reddederek şöyle dediler: “Şâyet bunlar hâriçte mevcûd olsaydılar, mahallerinde bulunmaları lâzım gelir, bu da teselsüle yol açardı.” Filozoflar bunların farazî ve itibârî değil, gerçekten mevcûd oldukları hakkında delil getirdiler. Bu duruma göre onlar hâriçte mevcûd olan varlıklar olup ma’dûm değildirler. Çünkü yoktan var kılınmışlardır; cisim de değildirler çünkü başkasıyla mukayese edilmemektedirler. (Bu görüşe), yok olma ve geçip gitme ile karşı çıkıldı.

15 [139] İkinci Bahis: Mekân Hakkındadır

Kelâmcılar onu “kevn” (oluş) olarak isimlendirdiler ve dediler ki: “Bir cevherin, bir mekânda iki veya daha fazla anda hâsıl olması sükûn, iki mekânda olması ise harekettir.” Cevherin ilk oluşundaki husulü ise sükûn veya hareket değildir. Filozoflar hareketin, bilkuvve olması yönünden bilkuvve olanın birinci kemâli/yetkinliği olduğunu söylemişlerdir. Bunun açıklaması şudur; hareket cisimde hâsıl olması mümkün bir durum olup bu husûl onun kemâlidir. (Bu kemâl) hakikati sadece başkasına götürmek olduğundan başkasından ayrılır. Söz konusu olan başkası, kendisine ulaşılması için mümkinü'l-vücûd olur ve onun hâsıl olması ikinci bir kemâldir. Bu yönelim devam ettiği sürece ondan birşey bilkuvve bulunmaya devam eder. Aksi takdirde yönelme (teveccüh) değil, ulaşma (vusûl) olur. Böylece hareketin bilkuvve olanın bilkuvve olması bakımından birinci kemali olduğu açığa çıkmış olur. Bunun özeti, daha öncekilerin söylediklerine yakın olmasıdır. (Onlar) bunun tedricî olarak kuvveden fiile çıkış olduğunu (söylemişlerdir).

أما القسم الرابع:

[١٣٧] وهو الكيفيات الاستعدادية، فهي إن كانت استعدادا نحو اللاقبول كالصلابة تسمى قوة، وإن كانت استعدادا نحو القبول يسمى ضعفا، لا قوة.

الفصل الرابع: في الأعراض النسبية وفيه مباحث:

٥ [١٣٨] المبحث الأول: في هليتها

أنكرها جمهور المتكلمين، إلا الأين، وقالوا: لو وجدت لوجد حصولها في محالها، تسلسل. احتج الحكماء بأنها تكون محققة، ولا فرض ولا اعتبار؛ فهي إذن من الخارجيات، وليست أعداما لأنها تحصل بعدما لم تكن، ولا ذات الجسم لأنها لا تقاس إلى الغير، ونوقض بالفناء والمضي.

١٠ [١٣٩] المبحث الثاني: في الأين

وسماه المتكلمون كونا، فقالوا: حصول الجوهر في آئين فصاعدا في مكان واحد سکون، وفي مكانين حركة؛ فحصول أول حدوثه لا حركة ولا سکون. وقال الحكماء: الحركة كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، وبيانه أن الحركة أمر ممكن الحصول للجسم، فيكون حصولها كمالا، ويفارق غيره من حيث إن حقيقته ليست إلا التآدي إلى الغير، فيكون ذلك الغير متوجها إليه ممكن الوجود ليتأتى التآدي إليه، فيكون حصوله كمالا ثانيا، وذلك التوجه ما دام كذلك يبقى شيء منه بالقوة، وإلا لكان وصولا لا توجها، فتبين أنها كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة، وحاصله قريب مما قاله قدمائهم، وهو أنها خروج عن القوة إلى الفعل على سبيل التدرج.

[140] Bu, bazen nicelikte seyreklik (tehalhül) ve sıklık (tekâsüf) gibi olur ki bunlar, ara ve ekleme olmaksızın miktarın artması ve azalması veya gelişme ve solma gibi olur ki bunlar da ara ve ekleme ile oluşan artma ve eksilmedir. Nitelikte ise istihâle (hal değişimi) olarak isimlendirilen üzümün 5 kararması ve suyun kaynaması gibi olur. Konumda (vad') döngüsel hareket olarak isimlendirilen feleğin hareketi gibi olur; mekânda nakil olarak isimlendirilen bir mekândan başka bir mekâna hareket gibi olur. Cevherde ise olmaz. Çünkü onun oluşu bir defa olup kevn olarak isimlendirilir. Diğer kategorilerde ise olmaz. Çünkü onlar iliştikleri şeylere tâbidirler.

[141] Her harekette şu altı şeyin bulunması gerekir: Hareketin kendisinden 10 başladığı (mâ minh), kendisinde bittiği (mâ ileyh), kendisinde olduğu (mâ fih), kendisi için (mâ leh), kendisiyle gerçekleştiği (mâ bih) şey ve zaman. Hareketin müşahhaslaşması, onun zaman, mekân ve mevzusunun aynı olmasıyla olur; zira bazen bir şey iki zamanda iki cihete doğru hareket eder ve bazen 15 de bir anda intikal eder ve büyür. Bu birlik oluştuğunda, mutlaka başlangıç ve sonuç (mebd' ve müntehâ) birleşmiş olur ve muharrikin bir veya daha fazla olmasının hiçbir önemi yoktur. Aynı şekilde yükselme ve alçalma gibi kendisinden olan şeyin (başlangıç) ve kendisine doğru olan (sonuç) şeyin çeşitlenmesiyle çeşitlenmesi, beyazın sararması, sonra kızarması, sonra kararması; ya 20 da fıstık yeşiline bürünmesi sonra da kararması gibi kendisinde olduğu şeyin farklılaşması, muharrik ve mevzûnun türlerinin de bir önemi yoktur. Şayet onun farklı şekillerinin aynı eser, ârız ve marûzda iştiraki câiz olursa, zamanın da bir önemi yoktur. Onun cins olarak farklı olması yer değiştirme, değişme ve artma gibi içinde bulunduğu şey itibariyledir. Daha önce geçtiği gibi onun 25 zıddığı, zaman ve muharrikin zıtlığı dolayısıyla değildir. Aynı şekilde içinde olduğu şey dolayısıyla da değildir; çünkü tarîk bir olmakla beraber iniş çıkışın zıddıdır. Bilakis mâ minhin (başlangıç/geldiği şey), mâ ileyhin (kendisine gittiği şey) zıddı olması dolayısıyladır. Bu ya beyazlanma ve kararma gibi bizzat ya da iniş ve çıkış gibi araz iledir. Onların başlangıç ve bitişleri kendilerine 30 ârız olan iki eşit noktadır. Onlardan birisinin başlangıç, diğerinin bitiş olması itibariyle tezad oluşmaktadır. Hareketin bölünmesi ise zaman, mesafe ve muharrikin (hareket edenin) bölünmesi itibariyledir.

[١٤٠] وذلك قد يكون في الكم كالتخلخل والتكاثف؛ وهما ازدياد المقدار وانتقاصه من غير ضمٍ ولا فصل، وكالنمو والذبول، وهما ازديادٌ وانتقاصٌ يكونان بهما. وفي الكيف كاسوداد العنب، وتسخن الماء ويسمى استحالة. وفي الوضع كحركة الفلك وتسمى حركة دورية. وفي الأين كالحركة من مكانٍ إلى مكانٍ آخر ويسمى نقلة. ولا يكون في الجوهر لأن حصوله دفعة ويسمى كونا، ولا في سائر المقولات لأنها تابعةٌ لمعروضاتها.

[١٤١] ولا بد لكل حركةٍ من ستة أمور؛ ما منه الحركة، وما إليه، وما فيه، وما له، وما به، والزمان. وتشخيص الحركة إنما يتحقق بوحدة موضوعها وزمانها، وما هي فيه؛ إذ الواحد قد يتحرك إلى جهتين في زمانين، وقد ينتقل وينمو في آنٍ واحد، ومتى اتحد ذلك اتحد المبدأ والمنتهى، لا محالة، ولا عبرة بوحدة المحرك وتعددته، وتنوعها بتنوع ما منه، وما إليه كالهبوط والصعود، وما فيه كأخذ الأبيض إلى التصفر، إلى التحمر، إلى السواد، وإلى الفستقية، إلى الخضرة، إلى السواد، ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان إن قدر تنوعه؛ لجواز اشتراك المختلفات في أثرٍ وعارضٍ أو معروضٍ واحد، واختلافها الجنسي باعتبار ما هي فيه، كالنقلة والاستحالة والنمو، وتضادها ليس لتضاد المحرك والزمان، لما سبق. وما فيه لأن الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق، بل لتضادٍ ما منه وما إليه، إما بالذات كالتسود والتبيض، أو بالعرض كالصعود والهبوط؛ فإن مبداهما ومنتهاهما نقطتان متماثلتان عرض لهما تضادٌ من حيث أن إحداهما صارت مبدأ، والأخرى منتهى، وانقسامها بانقسام الزمان وانقسام المسافة والمتحرك.

[142] (Hareketi) gerektiren bir kuvvet olmalıdır. Bu kuvvet, hâricî bir sebebin sonucu ise buna kasriyye, kendisinden sudûr edenin farkında olan bir şuûr sahibi ise irâdî; değilse tabîî hareket denir. Bunların hepsi ya süratli ya da yavaştır. Yavaşlık, sâkinlerin araya girmesi (tahallul) dolayısıyla değildir. Aksi takdirde atın yarım günlük hareketi arasına giren sâkinlerin, onun hareketlerine nisbeti ile felek-i âzâmın hareketinin fazlasının, onun hareketine nisbeti arasında fark olmazdı. Hâlbuki bunun sâkinleri onun hareketlerinden bir milyon defa daha çoktur. Bu duraklamalarda gizlenmiş küçük hareketler olup onların hissedilmemesi gerekir. Aynı şekilde şayet gölge durduğu halde güneşin bir cüz yükselmesi caiz olsaydı; bunun, güneş yükselişini tamamlamaya kadar ikinci ve üçüncü cüzde de câiz olması gerekirdi. Bilakis onun yavaşlamasını gerektiren; tabii harekette içinde bulunduğu özel çevrenin direnci (mümâna'atü'l-mahrûk), kasrî harekette doğanın direnci (mümâna'atü't-tabî'yye), irâdî harekette ise her ikisinin direncidir.

[143] (Filozoflar arasında) meşhûr olan görüşe göre iki doğrusal hareketin arasında bir sükûnun bulunması gerekir. Çünkü cismi hareket ettiren meyil, muayyen bir sınıra ulaşınca kadar onunla hâsıl olmalıdır ve bu ulaşma bir ândadır. Bu sınırdan hareket ise başka bir meyil ile olmalıdır ve bunun meydana gelmesi de başka bir ândadır. Bu, bir şeye meylin, o şeyden uzaklaşma ile bir araya gelmesinin imkânsız olması ve aralarında bir zamanın bulunmasındandır. Aksi takdirde anların peş peşe gelmesi gerekir ve bu zamanda cisim sâkin olurdu. Bu görüş, iki meylin bir araya gelmesinin imkânsızlığı ve ânların peş peşeliği ile reddedildi.

[144] Üçüncü Bahis: İzafet Hakkındadır

İzâfete ıtlâk edilen şey hakiki muzâf; onun ârız olduğu şey ve ikisine beraber ıtlâk edilen ise meşhûr muzâftır. Oğlun babasına ve babanın oğluna nisbeti örneğinde olduğu gibi, varlığın gerekliliğinde ve zıddının zorunluluğunda denklik bu izafetin özelliklerindedir. Taraflardan biri mutlak ya da muayyen ise, diğer taraf da öyle olur. Ancak taraflardan birinin mevzûu hâsıl olursa, diğer tarafın muvzûunun da hâsıl olması gerekmez.

[١٤٢] ولا بد من قوةٍ توجبها، وتلك القوة إن كانت مُسبَّبة من سببٍ خارجيٍّ سميت الحركة قسرية، وإلا فإن كان لها شعورٌ بما يصدر عنها سميت إرادية، وإلا سميت طبيعية، وكل واحد منها سريعةٌ أو بطيئة، والبطء ليس لتخلل السكنات، وإلا لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف يوم إلى حركاته، نسبة فضل حركة الفلك الأعظم على حركته، فتكون سكناته أزيد من حركاته ألف مرة، فينبغي أن لا يحس بحركاته القليلة المغمورة في تلك السكنات، وأيضا لو جاز أن ترتفع الشمس جزءا ويسكن الظل، لجاز في الجزء الثاني والثالث حتى يتم الارتفاع، بل الموجب له في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق، وفي القسرية ممانعة الطبيعة، وفي الإرادية ممانعتهما.

[١٤٣] والمشهور أنه لا بد وأن يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين سكون، لأن الميل المحرك للجسم لا بد وأن يكون حاصلًا معه إلى أن يصل إلى الحد المعين، وذلك الوصول في آن. والحركة عن هذا الحد لا بد أن يكون بميلٍ آخر وحدوثه في آنٍ آخر، لاستحالة اجتماع الميل إلى الشيء مع الميل عنه ويكون بينهما زمان، وإلا لزم تتالي الآنات فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا، ورد بمنع اجتماع الميلين وتتالي الآنات.

[١٤٤] المبحث الثالث: في الإضافة

يُطلق المضاف على الإضافة وهو المضاف الحقيقي، وعلى معروضها وعليهما جميعا وهو المشهور، ومن خواصها التكافؤ في لزوم الوجود ووجوب الانعكاس، كما تقول: أب الابن وابن الأب، وأنها إذا كانت مطلقة أو محصلة في طرف كانت في الطرف الآخر كذلك، أما لو تحصّل موضوع إحداهما لم يلزم أن يحصل موضوع الأخرى،

Sonra her iki tarafın denklik ve eşitlikte uygun olma veya yarım ve iki katı olma gibi sınırlı bir farklılıkla ya da eklenmiş veya eksiltilmiş olmak gibi sınırsız bir farklılıkla farklılaşmaları da (bu özelliklerdendir). Onunla (izâfetle) nitelenmek ya âşık-mâşûk örneğinde olduğu gibi her iki tarafta da
 5 (muzâf-muzâfun ileyh) bulunması gereken hakikî bir sığata ihtiyaç duyar ya da âlim-mâlûm örneğinde olduğu gibi sadece taraflardan birine ihtiyaç duyar. Bazen de sağ-sol gibi hiç ihtiyaç duymaz. O diğer kategorilere de ârız olur: Cevher baba, nicelik (el-kemm) büyük (el-azîm), nitelik (el-keyf) başka (el-âher), yer (el-eyn) yüksek, zaman (el-metâ) önde (el-akdem), ko-
 10 num (el-vaz´) kuvvetle müntesib olma, muzaf daha yakın, mülk giyinme, fiil en kesici, infi´âl şiddetli kesilme gibidir. İzaftetler şahısta, türde, cinste ve tezatlarında arazı oldukları şeylere (ma´rûzât) tâbidir.

[145] **Ek:** Bir şeyden önce olmak, babanın oğula önceliği gibi bazen zaman ile bazen cüzün külle önceliği gibi zât ve tab´ ile, bazen Güneşin ışığına önceliği gibi illiyet/nedenlik ile, bazen imâmın cemaate önceliği gibi mekân
 15 ile, bazen âlimin câhile önceliği gibi şeref ile olur. Diğer nisbî kategorilerde konunun artırılması söz konusu değildir; böylece arazlarla ilgili söze son veriyoruz.

ثم منها ما يتوافق في الطرفين كالتماثل والتساوي، أو يختلف اختلافاً محدوداً كونه نصفاً وضعفاً، أو غير محدود ككونه زائداً وناقصاً، والاتصاف بها قد يحتاج إلى صفةٍ حقيقيةٍ في الجانبين كالعاشق والمعشوق، أو في أحدهما كالعالم والمعلوم، وقد لا يحتاج كاليمين والشمال. وهي تعرض سائر المقولات؛ فالجواهر كالأب، والكم كالعظيم، والكيف كالأخر، والأين كالأعلى، والتمى كالأقدم، والوضع كالأشد انتصاباً، والمضاف كالأقرب، والملك كالأكسى، والفعل كالأقطع، والانفعال كالأشد تقطعاً، والإضافات في شخصيتها ونوعيتها وجنسيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها.

[١٤٥] فرع: التقدم على الشيء قد يكون بالزمان كتقدم الأب على الابن، وبالذات والطبع كتقدم الجزء على الكل، وبالعلية كتقدم الشمس على ضوءها، وبالمكان كتقدم الإمام على المأموم، وبالشرف كتقدم العالم على الجاهل. وليس في سائر المقولات النسبية مزيد بحث، ولنختتم الكلام في الأعراس.

ÜÇÜNCÜ BÂB

CEVHERLER HAKKINDADIR

[146] Filozoflar şöyle dediler: Cevher ya mahal olur, bu heyûlâdır veya hulûl edici olur, bu sûrettir; yahut her ikisinden oluşmuş olur, bu cisimdir; veyahut bunların hiçbiri olmaz ki bu da mufâriktır/ayrıktır. Şayet mufarıkın cisimle iliş-

[147] Kelâmcılar ise “bütün cevherler yer kaplar (mütehayyiz); her mütehayyiz ya bölünmeyi kabul eder, bu takdirde cisimdir; ya da bölünmeyi kabul etmez, bu takdirde de cevher-i ferddir.” demişlerdir. Bu konunun bahisleri iki fasılla sınırlıdır.

BİRİNCİ FASIL: CİSİMLERLE İLGİLİ BAHİSLER HAKKINDADIR

[148] Birinci Bahis: Cismin Tarifi Hakkındadır

Müteahhirîn ulemasının çoğunluğunca kabul edilen tarife göre cisim, dik açılarla birbirleriyle kesişen üç boyutu kabul eden cevherdir. Buna cevherin cinsinin bulunmaması görüşü ile itiraz edildi. (Söz konusu durumu) kabul eden eğer araz ise, cevherin cüzü olmaz; cevher ise, cinse sahip olur ve başka bir faslı gerektirir ve bu minvâl üzere teselsül devam eder. Böylece cevherin cins olmasının mümkün olmadığı anlaşıldı. Mu‘tezile onun (cismin) uzun, geniş ve derin olduğunu söyledi. Ashabımızdan bazıları ise onun iki veya daha fazla cüzden oluştuğunu söylediler. Cismin hakikatinin bundan daha açık olduğu konusunda hiç şüphe yoktur.

[149] İkinci Bahis: Cisimlerin Cüzleri Hakkındadır

Kelâmcıların çoğunluğu, tabiatı basit olan cisimlerin, aslı itibariyle bölünmeyen küçük parçacıklardan mürekkebe olduğu görüşündedirler. Fiilen (bölünmeyen parçalardan mürekkebe olduğu da) iddia edildi.⁶⁷ Sonsuz parçalardan oluştuğu da söylendi.⁶⁸ Filozoflar ise onların, kendi nefsinde bitişik (muttasıl) ve duyuda olduğu gibi sonsuz bölünmeyi kabul ettiğini ileri sürmüşlerdir. Sonlu bölünmeyi kabul ettiği de söylenmiştir.⁶⁹

الباب الثالث: في الجواهر

[١٤٦] قال الحكماء: الجوهر إما أن يكون محلا وهو الهيولى، أو حالا وهو الصورة، أو مركبا منهما وهو الجسم، أو لا كذلك وهو المفارق؛ فإن تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس، وإلا فهو العقل.

[١٤٧] وقال المتكلمون: كل جوهر فهو متحيز، وكل متحيز أما أن يقبل القسمة وهو الجسم، أو لا هو الجوهر الفرد. ومباحث الباب تنحصر في فصلين:

الفصل الأول: في مباحث الأجسام

[١٤٨] المبحث الأول: في تعريف الجسم

الحد المرضي عند جمهور المتأخرين أنه الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة، واعترض عليه بأن الجوهر لم تثبت جنسيته، والقابل إن كان عرضا لم يكن جزء الجوهر، وإن كان جوهرًا دخل الجنس فيه، ويستدعي فصلا آخر، ويتسلسل. وبهذا علم أن الجوهر لا يجوز أن يكون جنسا. وقالت المعتزلة: إنه الطويل العريض العميق. وقال بعض أصحابنا: إنه المركب من جزئين فصاعدا، ولا شك أن حقيقة الجسم أظهر من ذلك.

[١٤٩] المبحث الثاني: في أجزائه

ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الأجسام البسيطة الطباع مركبة من أجزاء صغار لا تنقسم أصلا. وقيل: فعلا. وقيل: من أجزاء غير متناهية. وذهب الحكماء إلى أنها متصلة في نفسها، كما هي عند الحسي قابلة لانقسامات غير متناهية. وقيل: قابلة لانقسامات متناهية.

[150] Kelâmcıların delili şudur: Cisim bölünmeyi kabul etmektedir, bölünebilen de bir (vâhid) değildir. Aksi takdirde bir olması onunla kâim, bölünmesi ile de bölünmüş olurdu. Aynı şekilde her bölünenin parçalarının/cüzlerinin kesişme noktaları çeşitli özelliklerle ayırte edilir. Böylece o, fiilen bölünmüş ve ona ârız olan özelliklerin çoğalmasıyla, o da çoğalmış olurdu. Aynı şekilde bölünme ile birbirinden ayrılmış iki kısmın hüviyeti şayet taksimden önce hâsıl olmuş ise, bu istenilendir aksi takdirde taksim/bölme ilk cismi yok eder ve iki kısım ihdas eder. Buna göre bir sivrisinek iğnesinin ucuyla denizin yüzeyini bölerse; ilk denizi yok etmiş ve yeni bir deniz icad etmiş olur ki, bunun yanlış olduğu gizli değildir. Böylece cismin kendi nefsinde tek olmadığı, aksine parçalardan/cüzlerden mürekkebe olduğu sâbit olmuş olur. Bu cüzler bölünmezler, aksi takdirde onlar da başka cüzlere sahip olur ve sonsuza kadar cüzlerden mürekkebe cisim olurlar ki, bu da muhâldir. Zira ister sonlu olsun, ister sonsuz olsun, sayıların içinde bir (sayısı) mevcuttur. (Söz gelimi) sonsuz parçalardan, her cihette hacmi olan sekiz parça aldığımızda sonlu parçalar hâsıl olur. Ayrıca onun hacminin sair cisimlerin hacmine nispeti; sonlu miktarın sonlu miktara nispeti olur. Ancak hacmin artması, birleştirme (telif) ve düzenlemenin (tanzim) artmasıylaadır. Şayet sonlu miktardaki cisim, sonsuz parçalardan olsaydı; sonlu birlerin sonsuz birlere nispeti, sonlunun sonluya nispeti olurdu ki, bu da çelişkidir. Aynı şekilde, şayet cisim sonsuz parçalardan oluşsaydı onun mesafe kat etmesi imkânsız olurdu. Zira (cismin mesafe kat etmesi) parçalarının kat etmesine, her bir parçanın kat etmesi de kendisinden önceki parçanın kat etmesine bağlı olup bu da sonsuz zamanda kat etme olurdu. Aynı şekilde nokta da ittifakla mevcûd olup, bölünmeyi kabul etmemektedir. Eğer bizim düşündüğümüz gibi nokta cevher ise, istenilen gerçekleşir; eğer araz ise mahalli bölünmez. Aksi takdirde (mahallinin) bölünmesiyle o da bölünür. Yine şu andaki hareket bölünmezdir; aksi halde hazırdaki bütünün içinde bulunan, bölünmez olmazdı. Böylece cisimler arasında bölünmeyi kabul etmeyenlerin varlığı sabit olmaktadır. Hareketin hiçbir zaman olmamasını gerektireceğinden “hareket sadece geçmiş ve gelecekte ibarettir” denilmez.

[١٥٠] وحجة المتكلمين؛ إن الجسم قابلٌ للقسمة وكل ما هو قابلٌ للقسمة ليس بواحد، وإلا لقامت به وحدته، وانقسمت بانقسامه. وأيضا فكل منقسمٌ تتميز مقاطع أجزائه بخواص مختلفة، فيكون منقسما بالفعل، متعددا بتعدد تلك الخواص العارضة لها، وأيضا هوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم إن كانت حاصلة قبل التقسيم فهو المطلوب، وإلا لكان التقسيم إعداما للجسم الأول وإحداثا للقسمين، فعلى هذا لو شق بعوضٌ برأس إيرته سطح البحر أعدم البحر الأول وأوجد بحرا آخر، وفساده لا يخفى؛ فثبت أن كل جسمٍ ليس بواحدٍ في نفسه، بل هو مركبٌ من أجزاء، وتلك الأجزاء لا تنقسم وإلا لكانت ذات أجزاءٍ آخر فيكون الجسم مركبا من أجزاءٍ لا نهاية لها وهو محال؛ لأن كل عدد متناهي كان أو غيره، فالواحد موجودٌ فيه، فإذا أخذنا ثمانية أجزاء بحيث يكون في كل جهة حجم يحصل متناهي الأجزاء وآخر يكون نسبة حجمه إلى حجم سائر الأجسام، نسبة متناهي القدر إلى متناهي القدر لكن ازدياد الحجم بازدياد التأليف والنظم؛ فلو كان الجسم متناهي القدر من أجزاء غير متناهية لكانت نسبة الآحاد المتناهية إلى الآحاد غير المتناهية نسبة متناهٍ إلى متناه، وهذا خلف؛ ولأنه لو تركب الجسم من أجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة لتوقفه على قطع أجزائها وقطع كل جزء مسبق بقطع قبله، فيكون قطعة في زمانٍ غير متناه، وأيضا النقطة موجودة بالاتفاق وهي لا تقبل القسمة. فإن كان جوهرها كما هو عندنا حصل المطلوب وإن كان عرضا لم ينقسم محلها، وإلا لانقسمت بانقسامه، وأيضا بالحركة الحاضرة غير منقسمة، وإلا لما كان الكل حاضرا فلا ينقسم ما فيه، فثبت أن في الأجسام ما لا يقبل القسمة، لا يقال: إن الحركة ليست إلا الماضي والمستقبل؛ لأنه يوجب أن لا توجد الحركة أصلا.

[151] Filozoflar cevher-i ferdin (atomun) nefyi konusunda birkaç açıdan delil getirdiler: 1. Yer tutan her varlığın (mütehayyiz) solu sağından, aydınlık tarafı karanlık tarafından başkadır. “Bu, onların yüzlerinin değişikliğindedir” denilmez. Çünkü eğer onlar iki cevher olsaydılar, iddia edilen sabit olurdu, aksi takdirde mahallerinin değişmesi gerekirdi. 2. Çift cüzlerden mürekkep bir çizgi farz edelim, bir tarafının üzerinde bir cüz, diğer tarafının altında da başka bir cüz olsun; her ikisi eşit olarak hareket ettiklerinde, bu iki cüzün karşılaştıkları yerde aynı hizâya gelecekleri şüphesizdir; bu durumda bölünme gerekir. 3. Süratli olan, yaptığı hareket ile bir cüzü katettiği zaman, yavaş hareket eden ondan daha az mesafe almış olur. Aksi halde her cüzde ona eşit olması ve diğerinde durması gerekirdi. Bunun anlamsızlığı (fesadı) ise gayet açıktır. 4. Cüzleri tek ve gölgesi onun iki misli olan cismin yarısının gölgesi de mislinin gölgesi kadardır. Onun bir yarısı olur ve orta cüzü yarıya bölünür. [İlk çağın ünlü matematikçisi] Öklid⁷⁰ yarıya bölünmesi sahih olan her çizginin bunu gerektirdiğini açıkça ortaya koymuştur. 5. Üç cüzden oluşan ve taraflardan birinin üzerinde bir cüz olan bir çizgi farz edilsin. Bu çizgi sağa doğru, cüz de sola doğru hareket ettiğinde bunun ikinci cüzün üstüne intikal etmesi muhâldir. Çünkü ikinci cüz ilk cüzün mekânına intikal etmiş olur. Eğer o, üçüncünün üzerine intikal ederse, altında bir tek cüzü kestiği halde iki cüzü kesmiş olur. Bu durumda da zaman, hareket ve mesafe bölünmüş olur. 6. Şekillenmiş cüz şâyet daire şeklinde ise, başka cüzlere yapıştığında, aralarında kendi misli olan cüzlerden daha geniş olmayan delik oluşur. Bu durumda da bölünme gerekir. Eğer (misli değil de) ondan başka şekilde ise, onda açılar olur ve bölünür. 7. Değirmen taşı döndüğünde; büyük halka ne zaman bir cüz mesafe katetse, küçüğü ya bu cüzden daha az mesafe kateder, bu durumda cüz bölünür, ya tam bir cüz mesafe kat eder, bu durumda büyükle küçük eşitlenir ya da bazen bir cüz kateder bazen de durur ve değirmen taşının cüzleri ayrılmış olur. Üç ucu olan pergel de böyledir. Sonra dediler ki: Cisim zâtında bitişik (muttasıl) olup sonsuz bölünmeyi kabul eder. Onu (bölünmeyi) kabul eden ittisâl değildir, zira bölünme anında ittisâl yok olmakta ama kabul eden (el-kâbil), kabul edilenle (el-makbûl) bâkî kalmaktadır. O, ittisâl/bitişme ve infisâli/ayrışmayı kabul eden başka bir şeydir. İnfisâl ve ittisâli kabul eden heyûlâ ve madde; ittisâl ise sûret olarak isimlendirildi.

[١٥١] احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه. الأول؛ أن كل متحيز فيمينه غير يساره والوجه المضيء فيه غير المظلم، لا يقال ذلك لتغاير وجهيه لأنهما إن كانا جوهرين ثبت المدعى، وإلا لزم تغاير محليهما. الثاني؛ إنا لو فرضنا خطأ مركبا من أجزاء شفع فوق أحد طرفيه جزء وتحت الآخر جزء آخر وتحركا على تساوي، تحاذيا لا محالة على ملتقى جزئين، فيلزم الانقسام. الثالث؛ كلما قطع السريع بحركته جزءا قطع البطيء أقل منه، وإلا لزم أن يساويه في كل جزء ويقف في آخر، وقد بان فساده. الرابع؛ الجسم الذي أجزاؤه وتر وكان ظله مثليه كان مثله من الظل، ظل نصفه فيكون له نصف فينتصف الجزء المتوسط، وقد برهن إقليدس على أن كل خط يصح تنصيفه وهو يقتضي ذلك. الخامس؛ إذا فرض خط من ثلاثة أجزاء على أحد طرفيه جزء وتحرك الخط إلى أيمن، والجزء إلى أيسر فإن انتقل إلى ما فوق الجزء الثاني، فهو محال لأن الجزء الثاني انتقل إلى حيز الجزء الأول، وإن انتقل إلى ما فوق الثالث فهو قطع جزأين حينما قطع ما تحته جزءا واحدا فينقسم الزمان والحركة والمسافة. السادس؛ الجزء مشكل فإن كان كرة فإذا انضم بأجزاء آخر وقعت بينهما فرج لا تسع أجزاء مثلها فيلزم الانقسام، وإن كان غيرها كانت فيه زوايا، فينقسم. السابع؛ إذا دارت الرحي فمهما قطع الطوق العظيم جزءا، فالصغير إما أن يقطع أقل من جزء فينقسم الجزء، أو جزءا تاما فيتساوى الصغير والعظيم، أو يقطع تارة جزءا ويسكن أخرى فتتكك أجزاء الرحي وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلاث. ثم قالوا: فالجسم متصل في نفسه يقبل انقسامات لا نهاية لها والقابل لها ليس الاتصال لأنه يعدم عندها والقابل يبقى مع المقبول فهو شيء آخر يقبل الاتصال والانفصال، ويسمى هيولى ومادة والاتصال صورة.

[152] Bil ki, her iki grubun (filozof ve kelâmcılar) delilleri de fiilî bölünmeyi reddetmekte, vehmî bölünmeyi ise zorunlu kılmaktadır⁷¹. “Vehmî bölünmenin, fiili bölünmenin cevazını gerektirdiği” söylenemez. Zira farazî cüzler birbirine denk (mütemâsil) olup başka iki şey için sahih olan her şey, onlar için de sahihtir. Dolayısıyla iki bitişik şey için sahih olan her şey, iki ayrı (mütebâyin) şey için ve aynı şekilde tersi için de sahihtir. Zira biz “cismın, mâhiyet itibariyle farklı veya bölünmeyi engelleyen şahsiyetlerle somutlanmış cüzlerden mürekkebe olması niçin câiz olmasın?” deriz. Söz konusu cüzler hem ittisâl hem de infisâli kabul ederler. Şayet cismın ittisâli kabul ediliyorsa, ona neden “cismın birliği” denilmesi câiz olmasın? İnfisâl ise çoğalma (teaddüd) olup her ikisini (ittisâl ve infisâl) kabul eden ise cisimdir.

[153] **Furû/Ekler:** Dediler ki: Sûret heyûlâdan ayrılmaz. Zira sûret sonluluk ve şekilden ayrılmaz. Bu ikisini (tenâhî ve teşekkül) gerektiren ne genel cismiyettir ne de onun gereklerinden olan herhangi bir şeydir. Aksi takdirde onlarda cüz, bütün (küll) ile eşit olurdu. Söz konusu gerektirici fâil de değildir, aksi takdirde infi‘âl itibariyle sûreti müstakil olurdu. O, kendinde bulunan sıfatların taşıyıcısıdır. Zira o (heyûlâ), vehmî (zihni) bölünmeyi sonsuza kadar kabul etmektedir, vehmî bölünmeyi kabul eden her şey, çözülmeyi de kabul eder. Bu mukaddimelerin takriri sadedinde daha önce bilgi verildiği gibi fiilî bölünmeyi (infikâk) kabul eden her şeyin bir maddesi vardır. Ancak heyûlâ bundan değildir. Çünkü konum sahibi soyutlanıp bütün cihetlerden bölünürse cisim olur, değilse ya nokta ya çizgi ya da yüzey olur. Konum sahibi olmayan soyutlandığında, şayet ona sûret eklenirse, başkası mümkün olmakla beraber özel bir konum sahibi haline gelir. Bu durumda mümkün, müreccihsiz olarak tercih edilmiş olur. Aynı şekilde şayet soyutlanırsa bilfiil mevcûd ve sûret almaya hazır olur. Bir ise bilkuvve veya bilfiil gerekmeyp söz konusu kuvvenin, onu iktiza etmesiyle olur ki, o (kuvve) da heyûlâdır ve heyûlânın da başka bir heyûlâsı olur. Heyûlâ bekâ ve tehayyüz (yer tutma) için ona muhtaçtır. Sûret ise, taayyün ve teşekkül için maddeye muhtaçtır. Madde de aynı şekilde başka türsel bir sûretten hâlî olamaz. Aksi takdirde cisimler heyet, mekân, keyfiyyet, tabii konum, teşekkül ve kolay ya da zor ayrılma açılarından çeşitlenmezdi.

[١٥٢] واعلم أن دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي ويوجب القسمة الوهمية. لا يقال: القسمة الوهمية متداعية إلى جواز القسمة الانفكاكية؛ لأن الأجزاء المفترضة متماثلة فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين آخرين فيصح بين المتباينين ما يصح بين المتصلين، وبالعكس لأننا نقول: لم لا يجوز أن يكون الجسم مركبا من أجزاء متخالفة بالماهية أو متشخصة بتشخصات عاتقة عن الانفكاك، فتكون تلك الأجزاء قابلة للاتصال والانفصال. وإن سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز أن يقال هو وحدة الجسم والانفصال هو التعدد والقابل لهما الجسم.

[١٥٣] فروع: قالوا: الصورة لا تنفك عن الهولي لأنها لا تنفك عن التناهي والتشكل. والموجب لهما ليس الجسمية العامة ولا شيئا من لوازمها؛ وإلا لتساوى الجزء الكل فيهما، ولا الفاعل، وإلا لاستقلت الصورة بالانفعال فهو الحامل بما فيه من الصفات ولأنها قابلة للقسمة الوهمية أبدا، وكل ما قبل الوهمية قبل الانفكاكية، وكل ما قبل الانفكاكية فله مادة على ما سبق تقرير هذه المقدمات ولا الهولي عنها لأنها لو تجردت ذات وضع وانقسمت في جميع الجهات كانت جسما وإلا لكانت نقطة أو خطأ أو سطحاً، ولو تجردت غير ذات وضع؛ فإذا لحقتها الصورة تصير ذات وضعٍ مخصوصٍ بإمكان غيره، فيترجح الجائز بلا مرجح، ولأنها لو تجردت لكانت موجودة بالفعل ومستعدة للصورة، والواحد لا يقتضي قوة وفعلا، فيكون لها ما يقتضي هذه القوة، وهي الهولي. فيكون للهولي هولي أخرى؛ فالهولي تفتقر إليها في بقائها وتحيزها والصورة تحتاج إلى المادة في تعينها وتشكلها والمادة أيضا لا تخلو عن صورةٍ أخرى نوعية وإلا لما اختلفت الأجسام في الهيئات والأمكنة والكيفيات والأوضاع الطبيعية والتشكل والتفكك بسهولة أو عسر.

[154] Bil ki, bu sözler fâil-i muhtarî inkâr etme üzerine bina edilmiştir. Hak olan ise onun sübûtudur. Bununla beraber bir itirazcı sûretin bizzat in-fi'âlini ve zihnî bölünmeyi kabul etmenin filî bölünmeyi de kabul etmesini gerektirmediğini, muayyen konum itibariyle mücerred maddenin sûretin ona iktiranı şartına bağlanmasını, kâbiliyyet eser olmamakla beraber birin çoğun kaynağı olmasını, maddenin bilfiil varlığının onun zâtının gereği olmadığını ve nev'î sûrette farklılığı zorunlu kılan şeylerin istenmesini câiz görebilir. Sonra da farklı felekî maddelerin ve sâbık unsurî hâllerin, araz ve heyetlerin ihtilafının sebebi olduğunu iddia edebilir.

[155] Üçüncü Bahıs: (Cisimlerin) Kısımları Hakkındadır

Filozoflar cisimlerin ya basît ya da mürekkeb olduğunu söylediler. Tek tabiat farklı heyetleri gerektirmediğinden basîtler dâirevîdir; felekler ve unsurlar olarak kısımlara ayrılırlar. Birincisi felekler ve gezegenlerdir. Gözlem ile sabit olan felekler dokuzdur. Birincisi en büyük felek ve yüce arş ve diğer cisimleri kapsayan kuşatıcı cisimdir. Buna birkaç vecih delâlet eder: 1. Daha sonra zikredeceğimiz gibi cisimler sonludur. Bu da onların nihayetinde bulunan bir cisimdir.

[156] 2. İşaretin taalluku ve hareket edenin ulaşmak istediği hedef olan cihet, mücerred olmayan bir mevcûttur. O cisim değildir, çünkü bölünmez. Aksi halde yarısına ulaşan, şayet durursa cihet, daha sonrası değil, olur. Değilse onun hareketi şayet cihetten ise yine böyledir, eğer ona doğru ise cihet ondan sonrası olur ve o da cismânîdir. O (cihette) tanımlanan ise bir tek cisimdir. Zira şayet birden fazla olur da bir kısmı bir kısmını kuşatmazsa, onlara uzak olan değil de, yakın olan kuşatılmış olur. Şayet kuşatırsa; kuşatılan kenar (haşv) olur; çünkü kuşatan yakını çevresiyle, uzağı ise merkeziyle –ki o da basittir- kuşatır. Aksi halde onda bozulma sahih olur ki, bu da cihete yönelik olan doğrusal hareket ile olur. Cihet onunla değil, ona aittir. Bu durumda da cihetin dairevî/döngüsel olması gerekir.

[١٥٤] واعلم أن بناء هذه الكلمات على نفي الفاعل المخترار والحق ثبوته ومع ذلك فللمعترض أن يجوز انفعال الصورة بنفسها وعدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول الانفكاكية واقتضاء المادة المجردة وضعا معينا بشرط اقتران الصورة بها وكون الواحد مبدأ كثير مع أن القابلية ليست أثرا، ووجود المادة بالفعل ليس مقتضى ذاتها وأن يطالبهم بما يوجب الاختلاف في الصورة النوعية، ثم يزعم أن ما يجعلونه إياه من الأحوال العنصرية السابقة واختلاف المواد الفلكية سبب لاختلاف الأعراض والهيئات.

[١٥٥] المبحث الثالث: في أقسامه

قال الحكماء: الأجسام إما بسائط أو مركبات، والبسائط تكون كرية، لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي هيئات مختلفة وتنقسم إلى فلكيات وعناصر. والأول أفلاك وكواكب، والأفلاك الثابتة بالأرصاد تسعة. الأول؛ الفلك الأعظم والعرش المجيد والجسم المحيط بسائر الأجسام، ويدل عليه وجوه الأول: إن الأجسام متناهية لما سنذكره فيكون جسم هو نهايتها.

[١٥٦] الثاني؛ الجهة متعلق الإشارة ومقصد المتحرك بالوصول إليها فتكون موجودة غير مجردة وليست بجسم لأنها غير منقسمة، وإلا فالواصل إلى نصفها إن وقف فالجهة هو لا ما بعده وإلا فحركته إن كانت عن الجهة فكذا، وإن كانت إليها فالجهة ما بعده فهي جسمانية والمحدد لها جسمٌ واحدٌ إذا لو تعدد ولم يُحِط البعض بالبعض يتحدد القرب بهما دون البعد، وإن أحاط فالمحاط حشو؛ إذ المحيط يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه وهو بسيط، وإلا لصح الانحلال عليه. وهو بالحركة المستقيمة المتوجهة إلى الجهة، فالجهة له لا بد فيكون كرويا.

[157] 3. Gözlemler, yıldız ve gezegenlerin günlük, dairevî ve derece olarak birbirinden farklı hareketlerle hareket ettiklerini göstermektedir. Onu kuşatan ve günlük hareketlerle hareket ettiren bir cisim gerekir. Bu dokuzuncu feleğe delâlet eder, ancak onun bütün cisimleri kuşattığına delâlet etmez. Geride kalan sekiz feleğe gelince, bunlara gezegenlerin hareketlerinin farklı olması ve feleklerde olağanüstülük imkânsız olduğundan kendiliğinden hareketlerinin imkânsız olması delâlet etmektedir. Birisi “olağanüstülüğün imkansızlığı kabul ediliyorsa, niçin her yıldızın kendi kendine ya da yıldızların ona dayanarak hareket edeceği bir yörüngesinin olması câiz olmasın?”

[158] İki Ek: 1. Onlar (felekler), tamamen şeffaftır, şâyet renkli olsaydılar, onların ardındakileri görmek mümkün olmazdı. Onlar, sıcak veya soğuk da değildir, aksi takdirde yakınlığından dolayı sıcaklık ve soğukluk unsurlar âlemini istilâ ederdi. Hafif ya da ağır da değildirler, aksi halde istikamete (aşağı veya yukarı doğru) bir meyil sahibi olurdu. Yaş ve kuru da değildirler. Zira bunun (ıslaklık ve kuruluk) oluşum ve yapışması, ancak düz hareket sayesinde olur. Niceliksel hareketi de kabul etmez; zira ihâta edenin dış tarafı artsaydı onun üzerinde bir halânın/boşluğun bulunması gerekirdi ki bu muhâldir. İç tarafı dışı gibi olurdu. Zira dışı için muhâl olan, iç tarafı için de muhâldir. İç tarafında bir değişiklik olmayınca, onu kuşatan dış tarafında da bir değişikliğin olmaması gerekir. Aksi takdirde tedâhül (iç içe girme) ve aralarında halânın/boşluğun meydana gelmesi gerekirdi. Onun iç tarafı da aslında dışı gibi olduğundan böyledir. Bunda dış tarafın artması için şart olan kuşatıcı feleğin mekânsız olma ihtimali vardır ve iç tarafın ona iştirak etmesi gerekmez. 2: Onlar (Felekler), kendilerinde varsayılan cüzler benzer olduğundan, hareket halindedir. Bu durumda (cüzlerden) biri için sahih olan konum ve yer diğeri için de sahih olur. Bu da sadece dairevî hareket ile olabildiğinden, dairevî hareket onda sahih hale gelir. Dâirevî hareketin sahih olduğu her şeyde, dâirevî meyilin bir başlangıcı vardır. Müessirin hâsıl olduğu anda eserin de hâsıl olması vacip olduğundan, böyle olan her şey dâirevî olarak hareket edicidir. Aynı şekilde başkasının cevazına rağmen her cüz, muayyen bir konum üzere ve bütünün hayyizinin cüzlerinden muayyen bir yerde kalmaya devam ederse, müreccihsiz tercih gerekir ki, bu da unsurlarla çelişir.

[١٥٧] الثالث؛ الأرصاد شاهدة على أن الكواكب والأفلاك تتحرك بالحركة اليومية، وبحركاتٍ أحر متفاوتة. فلا بد من جسمٍ يحيط بها ويحركها بحركتها اليومية، وهذا يدل على فلكٍ تاسعٍ ولا يدل على إحاطته بجملة الأجسام، وأما الثماني الباقية فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات لاستحالة الخرق على الأفلاك. ولقائل أن يقول: إن سلم استحالة الخرق، فلم لا يجوز أن يكون لكل كوكب نطاق يتحرك بنفسه، أو باعتماد الكواكب عليه؟

[١٥٨] فرعان:

الأول؛ أنها بأسرها شفافة، إذ لو كانت ملونة لحجبت الأبصار عن رؤية ما وراءها، ولا حارة ولا باردة وإلا لاستولى الحر أو البرد على عالم العناصر لمجاورتها، ولا خفيفة ولا ثقيلة؛ وإلا لكان في طباعها ميلٌ مستقيم، ولا رطبة ولا يابسة، لأن سهولة التشكل والالتصاق وغيرهما لا يتم إلا بالحركة المستقيمة، ولا قابلة للحركة الكمية لأنه لو زاد مُحدَّب المحيط، لزم أن يكون فوقه خلاء وهو محال، ومقعره مثل محدبه فيستحيل عليه ما استحال على محدبه. وإذا لم يتغير مقعره امتنع ذلك في محدب المحاط به، وإلا لزم التداخل أو وقوع الخلاء بينهما، وكذا في مقعره لأنه كالمحدب في تمام الحقيقة، وفيه احتمال لأن امتناع ازدياد المُحدَّب بعدم التحيز الذي هو شرطه ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر له فيه. الثاني؛ أنها متحركة لأن الأجزاء المفترضة فيها متماثلة، فيصح لكل واحدٍ منها من الوضع. والموضع ما حصل للآخر، ولا يتأتى ذلك إلا بالحركة المستديرة، فتصح الحركة المستديرة عليها، وكل ما صحت الحركة المستديرة عليه ففيه مبدأ ميلٍ مستدير، وكل ما فيه ذلك كان متحركاً بالاستدارة لوجوب حصول الأثر عند حصول المؤثر، وأيضاً لو بقي كل جزء على وضعٍ معين وفي حيزٍ معين من أجزاء حيز الكل مع جواز غيره، لزم الترجيح بلا مرجح وهما منقوضان بالعناصر.

[159] Yıldızlara (kevâkib) gelince; onlar basit cisimler olup şeffaftırlar, feleklerde odaklanmışlardır, ay hâriç diğerleri aydınlatıcıdır (ziyâlı). (Ay ise) ışığını güneşten almaktadır. Onun güneşe olan yakınlık ve uzaklığı nispetinde ışığının farklılığı müşahede edilir. Bunun yuvarlak olduğu ve bir yüzü aydınlık olunca diğer yüzünün karanlık olduğu ve hareketi feleğin hareketine eşit olan merkezi üzerinde hareket ettiği söylenmemelidir. Zira ay tutulması (husûf) bunu yalanlamaktadır.

[160] Unsurlara gelince; mutlak olarak hafif olanı, sıcak ateş olup kuru ve ay feleğinin iç tarafına yapışıktır. İzâfî (göreceli) ve hafif olan ise havadır, sıcak, ıslak ve ateş küresinin iç tarafına yapışıktır. Mutlak ağır olan topraktır (arz); o soğuk ve kurudur, mahalli ortadır ve merkezi âlemin merkezine denk gelmektedir. İzâfî olarak ağır olan ise sudur; o soğuk, ıslak ve yeryüzünü kuşatma hakkına sahiptir. Ancak felekî bitişmeler ve konumlar sebebiyle (yeryüzünün) bazı yerlerinde tepeler ve dağlar meydana gelmiştir. Doğal olarak su, çukurlara doğru akmış ve yüksek yerler açılmıştır. Bu ise Allah Teâlâ'dan bir hikmeti, hayvanların barınması ve bitkilerin yetişmesi için bir rahmetidir. Bunlar (unsurlar), bütünüyle oluş ve yok oluş (kevn ve fesad) halindedir. Zira bazı gözelerin suları donarak taşla dönüşürler ve iksir erbabı bu taşları suya çevirirler. Soğuk kaba yapışık olan hava damlaya dönüşür. Kaynar su ve şûle hava olur, hava ise kuvvetli üfürme ile ateşe dönüşür.

[161] Terkib halinde bulunanlara (mürekkeb) gelince, bunlar dört unsurun birleşmesiyle meydana gelir ve farklı sûretlerin oluşması için değişik terkipler oluşturur. Bunlar madenler, bitkiler ve canlılardır. Karışım (mizac), basitlerin oluşlarından meydana gelen mûtedil (mütevassıt) bir niteliktir. (Bu durum) cüzlerin küçülüp birbirine karışması ve herbirinin suretinin diğerinin niteliğinin suretini kırmasıyla mûtedil (mütevassıt) bir nitelik meydana gelir.

[١٥٩] وأما الكواكب فهي أجسامٌ بسيطةٌ شفافةٌ مركوزةٌ في الأفلاك، مضيئةٌ إلا القمر فإنه يستفيد الضوء من الشمس، ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده. لا يقال: فلعله كرة يضيء أحد وجهيها ويظلم الآخر، ويتحرك على مركزه حركة تساوي حركة الفلك؛ إذ الخسوف يكذبه.

[١٦٠] وأما العناصر، فخفيف مطلق وهو النار الحار، يابسٌ، مماسٌ لمقعر فلك القمر، وخفيفٌ مضافٌ وهو الهواء حارٌّ، رطبٌ، مماسٌ لمقعر النار، وثقيلٌ مطلقٌ وهو الأرض باردٌ، يابسٌ ومحلّه الوسط بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم. وثقيلٌ مضافٌ وهو الماء، باردٌ، رطبٌ وكان من حقه أن يحيط بالأرض، إلا أنه لما حصل في بعض جوانبها تلال ووهاد بسبب الأوضاع والاتصالات الفلكية، سال الماء بالطبع إلى الأغوار وانكشفت المواضع المرتفعة وذلك حكمةً من الله تعالى ورحمةً ليكون منشأً للنبات ومسكنًا للحيوانات، ثم إنها بأسرها كائنة وفسادة؛ لأن مياه بعض العيون تتجمد حجراً، والحجر يجعله أصحاب الحيل ماءً، والهواء الملاصق للإناء المبرّد يصير قطراً، والماء المغلي والشعلة هواءً، والهواء يصير ناراً بالنفخ القوي.

[١٦١] وأما المركبات فإنما تُخلَق من امتزاج هذه الأربعة بأمزجةٍ مختلفةٍ معدةٍ متخالفةٍ وهي المعادن والنبات والحيوان، والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بأن تتصغر أجزاءها فتختلط بحيث تكسر صورة كل واحدٍ منها صورة كيفية الأخرى، فتحدث كيفيةً متوسطةً.

[162] Dördüncü Bahis: Cisimlerin Meydana Gelmesi Hakkındadır

Cisimler hem zât hem de sıfatlarıyla sonradan oluşmuştur. Aristoteles şöyle demiştir: Felekler konum ve hareketleri dışında zât ve muayyen sıfatlarıyla kadîmdir. Unsurlar ise madde ve türüne ait cismânî sûretleri ve cinsine ait türsel sûretleri ile (kadîmdir). Ondan önceki filozoflar ise unsurların zâtlarıyla kadîm, sûret ve sıfatlarıyla muhdes olduklarını söylemişlerdir. Sonra da bu zâtlar hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bazıları asıl olanın cevher olduğunu söylemektedir. Yüce Allah ona heybet nazarıyla bakmış, o da bunun üzerine eriyerek su haline gelmiştir. Bunun kesîf olanından toprak; latîf olanından ise ateş ve hava hâsıl olmuş, gök ise ateşin dumanından oluşmuştur. Bazıları bunun (aslının) toprak olduğunu, diğerlerinin toprağın latîfleştirilmesinden hâsıl olduğunu söylemişlerdir. Bazıları ise asıl olanın hava, bazıları da ateş olduğunu, diğerlerinin bunun kesîfleştirilmesinden, semânın da dumandan oluştuğunu söylemişlerdir. Bazıları, farklı ve hareketli olan her cinsten küçük cüzlerin/parçaların oluştuğunu söylemiştir. Bunlardan benzer (mütemâsil) cüzler bir araya gelerek kaynaşıp bitişmiş, cisim haline gelmişlerdir. İlk unsurun nefis ve heyûlâ olduğu da söylendi. Birbirlerine karşı aşk ve alâka duydular; bu ilgi âlemdeki cisimlerin hudûsuna sebep oldu. Bazıları ilk unsurun birler (sayılar) olduğunu, konum sahibi haline geldiklerini ve noktaların oluştuğunu, sonra da bunların bir araya gelerek cisim haline dönüştüklerini söylemişlerdir. Câlînûs⁷² ise bunların tamamında duraksamış (tevakkuf etmiş)tir.

[163] Bizim için birkaç durum söz konusudur: 1. Eğer cisimler ezeli olsaydılar, sâkin olurlardı. Zira hareket, kendisinden önce mevcûd olan fakat ezeli olmayan bir şeyi gerekli kılar. Ezelde sâkin olan ise, ebedî olarak hareket etmez. Zira onun sükûneti şâyet zâtından ise, ayrılması söz konusu olmaz, eğer başkasından dolayı ise, bu başkasının mutlaka mûcib olması gerekir.

[١٦٢] المبحث الرابع: في حدوثها

الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها، وقال أرسطو: الأفلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة سوى الأوضاع، والحركات، والعناصر بموادها وصورها الجسمية بنوعها وصورها النوعية بجنسها. وقال من قبله: الكل قديمة بذواتها محدثة بصورها وصفاتها. واختلفوا في تلك الذوات، فقيل: كان الأصل جوهرية، فنظر الباري تعالى إليها بنظر الهيبة فذابت وصارت ماء، ثم حصلت الأرض منها بالتكثيف، والنار والهواء بالتلطيف، والسماء من دخان النار. وقيل: كان أرضا فحصل الباقي منها بالتلطيف. وقيل: كان هواء. وقيل: نار، وتكونت البواقي بالتكثيف والسماء من الدخان. وقيل: كان أجزاء صغار من كل جنس متفرقة متحركة، فمهما اجتمع منها أجزاء متماثلة التامت واتصلت وصارت جسما. وقيل: كان نفسا وهيولى، فتعشقت عليها وتعلقت بها، وصار تعلقها سببا لحدوث أجسام العالم. وقيل: كانت وحدات فصارت ذات أوضاع وتكونت نقاط، ثم ائتلفت فصارت أجساما، وتوقف جالينوس في الكل.

[١٦٣] لنا وجوه: الأول؛ أنه لو كانت الأجسام في الأزل لكانت ساكنة، إذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للأزل، والساكن في الأزل لا يتحرك أبدا لأن سكونه إن كان لذاته امتنع انفكاكه، وإن كان لغيره فذلك الغير لا بد أن يكون موجبا

Aksi takdirde onun fiilinin kadîm ve zâtıyla vâcip olmaması ya da bu konuda akla gelebilecek bâtil bir devir ve teselsülün engellemesi için, bu fiilin nihayetsiz kabul edilmesi gerekir. Çünkü aksi durumda, onun devamı, başkasının devamına bağlı olur ve bu durum sonsuza dek devam eder. Cisimler şâyet ezelde sâkin olsalardı, ebedi olarak hareket etmezlerdi. Dolayısıyla lâzımın bâtil olması, melzûmun da onun gibi olmasını gerektirir.

Denildi ki: “Eğer onun varlığı ezelde imkânsız (mümteni‘) olsaydı, mutlak olarak imkânsız olurdu. Zira zâtı itibariyle mümteni‘ olanın mümkününe dönüşmesi imkânsızdır.” Biz de dedik ki: Ezelde imkânsız olan, yevmî hâdiselerde olduğu gibi zâtıyla imkânsız değildir.

Muhaddidin mekânsız olduğu, bu nedenle müteharrik ve sakin olmadığı söylendi.

Biz; bu kabul edilse bile, onun konum sahibi ve içindeki boşluğa yapışık olduğundan şüphe olmadığını söyledik. Şâyet belirli konumu ve yapışma hâli üzerine baki kalırsa sakin, değilse hareketlidir.

Ezelin, belirli harekete aykırı olduğu söylendi, öncesi olmayan harekete değil.

Biz, -daha önce (bahsi) geçtiği gibi- hareketin o olması itibariyle olduğunu söyledik.

Sükûnun, hâdis bir ademle şart koşulmasının (meşrût) ve bu hâdisin zâil olmasıyla zâil olması niçin câiz olmasının denildi.

Biz, sükûnun varlığının, onun hudûsuna bağlı olduğunu söyledik. Bu durumda hâdisin varlığı, sükûnun yokluğuna bağlı olur, bundan da soruna çözüm getirmeyen bir sonuç yani kısır döngü (devir) doğar.

Denildi ki: Muayyen bir îcâda taalluk eden kudret kadîm olup onun varlığıyla kesintiye uğramaktadır. Bu nedenle zikrettikleriniz çelişmektedir.

Biz ise cevaben, kesintiye uğrayanın taalluk olduğunu, onun da varoluşsal bir durum olmadığını söyledik.

وإلا لم يكن فعله قديما واجبا لذاته أو منتهيا إليه دفعا للتسلسل والدور، وحينئذٍ يلزم دوامه بدوامه فلا يزول أبدا، فالأجسام لو كانت ساكنة في الأزل، لم تتحرك أبدا، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

قيل: لو امتنع وجوده أزلا لامتنع مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا.

قلنا: الممتنع أزلا ليس الممتنع لذاته، كالحادث اليومي.

قيل: المحدد لا مكان له، فلا يكون متحركا ولا ساكنا.

قلنا: إن سلم فلا شك أنه ذو وضع ومماسة لما في جوفه؛ فإن بقي على الوضع والمماسة المعينين له فساكن، وإلا فمتحرك.

قيل: الأزل ينافي حركة معينة، لا حركات لا أول لها.

قلنا: بل الحركة من حيث هي لما سبق.

قيل: لم لا يجوز أن يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول بحدوثه.

قلنا: فينافي حدوثه السكون فيتوقف على عدمه ويلزم الدور.

وقيل: القدرة على إيجاد معين قديمة وتنقطع بوجوده فانتقض ما ذكرتم.

قلنا: المنقطع التعلق وهو ليس أمرا وجوديا.

[164] 2. Cisimler mümkündür; zira onlar mürekkeb ve müteaddiddir. Bunların bir tek sebebi vardır. Bu sebep mûcib (zorunlu) olamaz, aksi halde onun zâtının devam etmesiyle, ondan sudûr eden şeylerin sebepli veya sebepsiz olarak devamı gerekir. Bu da muhâldir. O halde söz konusu sebep, mûcib değil, muhtâr olur. Muhtâr bir sebebi olan her şey ise muhdestir. Mûcibin devamlı olarak hareket eden bir cisim icâd etmesi ve bu tür hadisler ve değişiklikler için onun hareketinin şart olması niçin câiz değildir, denilemez. Zirâ bu olayların varlığı, hareketin varlığına bağlandığında, sözkonusu hareketin de başka bir harekete bağlı olması gerekir ki, bu da vaz' ve tab' itibariyle sonsuz hareketlerin biraraya gelmesini gerektirir, bu ise imkânsızdır. Şâyet bunlar, söz konusu hareketlerin varlığından sonra yok olmalarına bağlı ise, bu hareketin yokluğuna rağmen mûcib, olayların varlığı için tam ve sürekli bir illet olur ve onun devamının, bunun devamına bağlı olmasını gerektirir.

[165] 3. Cisimler hadislerden hâlî olmaz, hadislerden hâlî olmayan her şeyin kendisi de hâdistir. Birinci (önerme) açıktır; ikincisi ise, İkinci Kitabın Birinci Bâbında delillendirilmiştir.

[166] Muhâlifler buna birkaç açıdan karşı delil öne sürerek itiraz ettiler: a. Şâyet (cisimler) muhdes olsaydılar, onların belirli bir vakitte özelleştirici/muhassis olmaksızın ihdâsının söz konusu olması gerekirdi ki, bu muhâldir. b. Her hâdis olanın bir maddesi vardır, madde ise teselsülü engellemek için kadîmdir. Zirâ bu (madde) sûretten hâlî olamaz; sûret de aynı şekilde kadîmdir. O halde cisim de kadîmdir. c. Zaman kadîmdir, aksi halde onun varlığından önceki yokluğu ancak zamanla gerçekleşen bir öncelik olurdu. Bu durumda da zamanın varlığından önce, başka bir zaman söz konusu olurdu ki bu çelişkidir. (Zaman) cisimle kâim olan hareketin miktarıdır, bu durumda cisim de kadîmdir.

[١٦٤] الثاني؛ الأجسام ممكنة لأنها مركبة ومتعددة، فلها سبب. وذلك السبب لا يكون موجبا، وإلا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط أو بغير وسط، بدوام ذاته وهو محال، فيكون مختارا، وكل ما له سبب مختار فهو مُحدَث. لا يقال: لم لا يجوز أن يوجد الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام، ويكون تحركه شرطا لهذه الحوادث والتغيرات؟ لأن وجود هذه الحوادث إن توقف على وجود حركة تلك على أخرى لزم اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعاً، وهو محال، وإن توقف على عدمها بعد وجودها، كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث، فيلزم من دوامه دوامه.

[١٦٥] الثالث؛ الأجسام لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، والأول بيّن والثاني مُبرهنٌ في الباب الأول من الكتاب الثاني.

[١٦٦] احتج المخالف بوجوه. الأول؛ إنها لو كانت محدثة لكان تخصيص إحداثها بالوقت المعين بلا مُخصِّص وهو محال. الثاني؛ إن كل حادث فله مادة، فالمادة القديمة دفعا للتسلسل، وهي لا تخلو عن الصورة، فالصورة أيضاً قديمة، فالجسم قديم. الثالث؛ الزمان قديم، وإلا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تتحقق إلا بزمان، فيكون قبل وجود الزمان زمان، هذا خلف، وهو مقدار الحركة القائمة بالجسم، فيكون الجسم قديماً.

[167] Bunlardan birinciye (a), özelleştirenin (muhasşis) irâde olduğu; ikinci ve üçüncüye (b. ve c.) ise öncüllerinin kanıtlanmış (müsellem) ve delillendirilmiş (müberhen) olmadığı şeklinde cevap verildi. Bil ki cismin fenâ bulması (yok olması) hâdis olmasına bağlıdır. Kerrâmiyye⁷³ her ne kadar cismin hâdis olduğunu îtirâf etse de, onun ebedî olduğunu söylemiştir. Zira şâyet onun yokluğu söz konusu olsa, bu ya bir fâilin yok etmesiyle ya zıddının meydana gelmesiyle ya da (varlığını gerektiren) bir şartın yok olması şeklinde olmuştur. Bunların tamamı muhâldir. Bu konu daha önce, hem anlatım hem de cevap olarak geçti.

[168] Beşinci Bahis: Cisimlerin Sonluluğu Hakkındadır

İster halâda (boşluk) isterse melâda (doluluk) farzedilsin, Hind filozoflarının iddialarının aksine mevcûd olan boyutlar sonludur. Bizim (delilimiz) şudur: Biri sonlu, diğeri sonsuz olmak üzere birbirine paralel olan iki çizgi farzedelim. Sonlu olan, sonsuzla kesişecek şekilde meylettirilecek olursa, ilk kesişim noktası olan bir noktanın olması gerekir. Böylece çizgi onunla kesilmiş olur. Aksi takdirde ilk kesişme noktası, onun üstünde olan ile beraber olur ki bu durumda sonsuz, sonlu olmuş olur. Bu ise çelişkidir⁷⁴. (Hind Filozofları) şöyle delil getirdiler: Her cismin gerisinde, ona açık bir şekilde işaret eden ayırdeilmiş bir vasıf vardır. Çünkü onun güneyinde bulunan kuzeyinde bulunandan başkadır. Bu durumda olan her şey mevcûddur, cisimdir ya da cismânîdir. Böylece her cismin gerisinde, nihayetsiz olarak başka bir cismin varlığı sabit olur. Buna ayırte dilmenin (temeyyüz) geçerliliği olmayan bir vehim olduğu şeklinde karşı çıkıldı.

İKİNCİ FASIL: MUFÂRİKÂT (AYRIK VARLIKLAR) HAKKINDA OLUP YEDİ BAHİSTEN OLUŞMAKTADIR

[169] Birinci Bahis: Kısımları Hakkındadır

Gâib cevherler, cisimlerde ya etkili ve yönlendirici ya da etkili ve yönlendirici değildirler. Birincisi, akıllar ve mele-i âlâdır. İkincisi ulvî ve süflî olmak üzere ikiye ayrılır. Ulvî cisimleri idare eden ulvîler, felekî nefisler ve semâvî meleklerdir.

[١٦٧] وأجيب عن الأول؛ بأن المخصص هو الإرادة، وعن الثاني والثالث؛ بأن مقدماتها غير مسلمة ولا مبرهنة. واعلم أن صحة الفناء عليها متفرعة على حدوثها، والكرامية وإن اعترفوا بحدوثها قالوا: إنها أبدية إذ لو عدت فعدمها إما أن يكون بإعدام فاعل أو طريان ضد، أو زوال شرط، والكل محال، وقد سبق الكلام فيه تقريراً وجواباً. ٥

[١٦٨] المبحث الخامس: في تناهي الأجسام

الأبعاد الموجودة متناهية سواء فرضت في خلاء أو ملاء خلافاً للهند، لنا أنا لو فرضنا خطاً غير متناهٍ وخطاً متناهياً موازياً الأول، فإذا مال إلى المسامطة، فلا بد من نقطة تكون أول نقطة المسامطة، ويكون الخط منقطعاً بها، إلا لكان أول المسامطة مع ما فوقها فيكون غير المتناهي متناهياً، هذا خلف. واحتجوا بأن كل جسم فما وراءه متميز مشار إليه حساً لأن ما يلي جنوبه غير ما يلي شماله، وكل ما كان كذلك فهو موجود جسم أو جسماني، فثبت أن ما وراء كل جسم جسم آخر لا إلى نهاية، ومنع بأن التميز وهم ليس يثبت. ١٠

الفصل الثاني: في المفارقات وفيه مباحث:

[١٦٩] المبحث الأول: في أقسامها ١٥

الجواهر الغائبة إما أن تكون مؤثرة في الأجسام، أو مدبرة إياها، أو لا مؤثرة ولا مدبرة. والأول؛ هو العقول، والمالأ الأعلى. والثاني؛ ينقسم إلى علوية تدبر الأجرام العلوية وهي النفوس الفلكية، والملائكة السماوية،

Unsurlar âlemini ve varlık türlerini idare eden basit varlıklara yer melekleri adı verilmiştir. Hz. Peygamber (Vahiy sahibi) şu sözü ile bunlara işaret etmiştir: “Bana denizlerin meleği, dağların meleği, yağmurların meleği ve rızıkların meleği geldi.”⁷⁵ Bunların cüz’î şahısları idare edenlerine de insan nefisleri (nufûs-i nâtıkâ) örneğinde olduğu gibi yer nefisleri (nufûs-i arzıyye) adı verilir. Üçüncüsü ise; bizzat hayır olan melâike-i kerrûbiyyûn, bizzat şerîr olan şeytanlar ve hem hayır hem de şerre müsait olan cinler olmak üzere üçe ayrılır. Filozofların sözlerinden anlaşıldığına göre cinler ve şeytanlar bedenlerden soyutlanmış olan beşerî nefislerdir. Kelâmcıların çoğunluğu ise soyut cevheri (cevâhir-i mücerrede) inkâr ettiklerinden melek, şeytan ve cinlerin farklı şekillere girmeye muktedir latîf cisimler olduğunu söylemişlerdir. Yaptığım bu taksim, peygamberlerin ifadelerinden ve filozofların önemli sözlerinden çıkardıklarıdır. Aklın (bu alanı) istidlâl yoluyla ihâta etmesi ise Yüce Allah’ın “*Rabbinin ordularını O’ndan başkası bilmez*”⁷⁶ buyurduğu gibi imkânsız gibidir.

[170] İkinci Bahis: Akıllar Hakkındadır

Filozoflar, akılların meleklerin en büyükleri olduklarını; Hz. Peygamber’in “Allah’ın ilk yarattığı (şey) akıldır”⁷⁷ hadisinde buyurduğu üzere onun ilk yaratılan şey olduğunu söylediler. Onların, bu tarzda istidlâlde bulunmasının iki güçlü sebebi vardır: 1. Feleklerin yakın mûcidi Yüce Allah değildir; çünkü O Bir’dir ve birden mürekkebe varlık sudûr etmez. (Feleklerin mûcidi) başka bir cisim de değildir; zira eğer o, felekleri ihata ederse, söz konusu cismin varlığının, halânın yokluğuyla bilinen feleklerin varlığından önce olması gerekirdi ki bu durumda halâ/boşluk mümkün lizâtihî olurdu. Bu ise muhâldir. Şayet felekler söz konusu cismi ihata etseydi, bu durumda da değersiz olan (hasîs) değerli (şerîf) olana illet olmuş olurdu. Aynı şekilde cisim, kendisine nispetle bir konumda bulunan bir kabul ediciye tesir eder fakat sûret ve heyûlâya tesir etmez. Zira heyûlânın sûretten önce herhangi bir konumu ve (sûretin de heyûlâdan önce) herhangi bir taayyünü yoktur.

وسفلية تدبر عالم العناصر وهي إما أن تكون مدبرة للبسائط وأنواع الكائنات، وهم يسمون ملائكة الأرض وإيهم أشار صاحب الوحي صلوات الله عليه، وقال: «جاءني ملك البحار، وملك الجبال، وملك الأمطار، وملك الأرزاق»، وإما أن تكون مدبرة للأشخاص الجزئية وتسمى نفوسا أرضية كالنفوس الناطقة. والثالث؛ ينقسم إلى خير بالذات، وهم الملائكة الكروبيون، وشرير بالذات وهم الشياطين، ومستعد للخير والشر وهم الجن، وظاهر كلام الحكماء أن الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للأبدان. وأكثر المتكلمين لما أنكروا الجواهر المجردة، قالوا: الملائكة والجن والشياطين أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة، هذا ما استنبطه من فوائد الأنبياء والتقطة من فرائد الحكماء وإحاطة العقل بها عن طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال، كما قال الله تعالى: ﴿وما يعلم جنود ربك إلا هو﴾.

[١٧٠] المبحث الثاني: في العقول

قال الحكماء هم أعظم الملائكة وأول المبدعات، كما روى عنه عليه الصلاة والسلام: «أول ما خلق الله تعالى العقل»، وأقوى ما استدلوا به عليه وجهان: الأول؛ أن الموجد القريب للأفلاك، ليس الباري تعالى لأنه واحد؛ فالواحد لا يصدر عنه المركب ولا جسم آخر، لأنه إن أحاط بها لزم تقدم وجوده على وجودها المقارن، لعدم الخلاء فيكون الخلاء ممكنا لذاته، وهو محال، وإن أحاطت به لزم كون الخسيس علة للشريف، ولأن الجسم إنما يؤثر في قابل له وضع بالنسبة إليه فلا يؤثر في الهيولى ولا في الصورة؛ إذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا لها تعيين قبل الصورة

Dolayısıyla O, cisimde ve fiili cisme bağlı olanda tesir etmez. Bu durumda onları (felekleri) icad eden, âlet ve edevattan mustağnî olan mücerred bir cevherdir ki o da akıldır. 2. Allah'tan ilk sudûr eden şey araz değildir; çünkü o (araz) cevherden önce olamaz. İlk sudûr eden, müteakip mümkünlerin illetidir. (Allah'tan ilk sâdır olan) cisim de değildir; zirâ daha önce geçtiği gibi o, başkasına illet olamaz. Heyûlâ ve sûret de değildir; aksi halde birinin diğerinden önce gelmesi gerekirdi, ayrıca heyûlâ, sûreti kabul etmektedir, dolayısıyla onun fâil illeti olamaz. Sûretin teayyünü heyûlâdan elde edilmektedir, heyûlâ ondan sudûr etmez. Fiili cisme bağlı olan da (ilk sudûr eden) değildir. O akıldır, onun ilk prensipten (el-Mebdeü'l-evvel/Allah) aldığı bir vücûdu vardır. O, O'na göre vücûb, kendi zâtına göre ise imkân ifade eder. O, bununla başka bir akıl, nefis ve feleğe sebep olur. İkinci akıldan da bu şekilde üçüncü akıl, başka bir felek ve nefis sudûr eder. Bu şekilde Yüce Allah'ın “(Huzurumda) Ruh (Cebrâîl) başta olmak üzere tüm meleklerin saf saf sıralandığı o gün”⁷⁸ meâlindeki âyetinde ifade buyurduğu üzere kendilerinden “ruh” olarak söz edilen ve “faal akıl” olarak da isimlendirilen onuncu akla kadar devam eder. Bu (rûh), unsurlar âlemine tesir eder ve beşer ruhlarının feyiz kaynağıdır. Hz. Peygamber'in: “Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir; ona “yaz” dedi; o da “ne yazayım” dedi. Allah Teâlâ da: “Olmuş ve ebede kadar olacak olanların kaderini” buyurdu”⁷⁹ hadisinde yer alan kalem ise “el-aklû'l-evvel”e benzemektedir. İkinci yaratılan “el-Levh” tir. Bu, Hz. Peygamber'in “Hiçbir yaratılmış yoktur ki onun sûreti arşın altında olmasın”⁸⁰ hadisinde ifade ettiği arş veya ona bitişik olan olabilir.

[171] **Ek:** Akıllar mücerred olduklarına göre hâdis ve fâsid olamazlar; onların kendilerine has özellikleri vardır. Daha önce geçtiği gibi şahısları da bütün kemâlâtı bilfiil toplamaktadır. Onların görüşlerinden biri de şudur: Bu şeylerin mukabili olan varlık, mutlaka bir maddeye sahip olup o, kendi zâtını ve daha sonra takrîr edileceği gibi cüz'ileri idrak etmeksizin, sadece küllîleri akleder.

فلا يؤثر في الجسم ولا ما يتوقف فعله على الجسم؛ فالموجد لها جوهرٌ مُجرّدٌ يستغني عن الأداة وهو العقل الثاني الصادر من الله تعالى أولاً ليس العرض، لأنه لا يتقدم على الجوهر والصادر أولاً علة لما عداه من الممكنات، ولا جسماً لأنه لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق، ولا هيولى ولا صورة، وإلا لتقدم إحداهما على الأخرى، ولأن الهيولى قابلة للصورة فلا تكون علة فاعلة لها. وتعيّن الصورة مستفاداً من الهيولى فلا تصدر الهيولى عنها، ولا ما يتوقف فعله على جسم، فهو عقل وله وجود من المبدأ الأول ووجوب بالنظر إليه، وإمكان من ذاته، فيكون بذلك سبباً لعقلٍ آخر ونفسٍ وفلك، ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقلٌ ثالث، وفلكٌ آخر ونفسه، وهلم جرا إلى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ﴾ المؤثر في عالم العناصر المفيض لأرواح البشر، والقلم يشبه أن يكون العقل الأول لقوله عليه الصلاة والسلام: «أول ما خلق الله تعالى القلم، فقال: اكتب. فقال: ما أكتب. فقال: القدر ما كان وما هو كائنٌ إلى الأبد»، واللوح هو الخلق الثاني ويشبه أن يكون العرش أو متصلاً به لقوله عليه الصلاة والسلام: «ما من مخلوقٍ إلا وصورته تحت العرش».

[١٧١] فرع:

لما كانت العقول مجردة لم تكن حادثة ولا فاسدة وكانت منحصرة أنواعها وأشخاصها جامعة لكمالاتها بالفعل لما سبق. من مذهبهم، إن مقابل هذه الأمور لا يكون إلا لما له مادة وكانت عاقلة لذواتها ولجميع الكليات غير مدركة للجزئيات، لما سيأتي تقريرها.

[172] Üçüncü Bahis: Felekî Nefisler Hakkındadır

Feleklerin hareketinin tabîî olmamasını delil getirdiler; aksi takdirde tabîî olarak istenilen (matlûb bi't-tab'), tabîî olarak kendisinden kaçılan (mehrûb bi't-tab') olurdu. Kasrî (zorlamalı) de değildir; zirâ kasrî olan tabîî olanın aksine cihet, sürat ve yavaşlıkta kâsire/zorlayıcıya muvâfık olur. O halde onlar irâdî hareketlerdir ve idrâk sahibi muharrikleri vardır. Bu muharrik ya hayal edici ya da akıl sahibi (âkile) olabilir. Birinci ihtimal bâtıldır. Çünkü aynı nizâm üzere devam eden bir hareket, sırf tahayyüle tâbî olmaz. O halde onun akledici (âkile) olması gerekir. İleride zikredileceği üzere her akleden (âkil), mücerreddir. Böylece felekleri hareket ettirenin âkil ve mücerred cevherler oldukları ispatlanmış olmaktadır. Bu akılları hareket ettirmenin ilkeleri (mebâdî) değildir. Zirâ cüz'î hareketler, cüz'î idrâklere tâbî olan cüz'î irâdelerden doğmaktadır. Onlar, mücerredlere değil, aksine onlardan çıkan cismânî kuvvete aittirler. Bu tıpkı "cüz'î nefis" olarak isimlendirilen bedenlerimizdeki nefislerimizden feyz alan kuvve-i hayvâniye gibidir. (Filozofların) meşhûr olan (görüşüne göre) zâhir ve bâtın duyulardan, şehvet ve gazabdan soyutlanmışlardır. Çünkü bunlardan maksat menfaati celb ve zararı defetmektir. Hâlbuki her iki husus ta nefisler için muhâldir.

[173] Dördüncü Bahis: Nâtık Nefislerin Tecerrüdü/ Soyutlanması Hakkındadır

Bu, filozoflar ile bizden (Eş'ariyye'den) Hücetüislâm'ın⁸¹ görüşü olup ona hem akıl hem de nakil delâlet eder. Aklın delâleti şu açılardandır: 1. Yüce Allah'ı ve diğer basît (mürekkebe olmayan) varlıkları bilmek, bölünme kabul etmez. Aksi takdirde yani cüzünün kendisine alem olması durumunda, cüz (parça) küllüne (bütün) eşit olurdu ki, bu muhâldir. Bütün, zâid bir şeyi gerektirmediği takdirde bu şekilde olur. Gerektirmesi durumunda ise aynı mahzur onun için de söz konusu olur ve teselsül gerçekleşir. Onun (ilmin) mahalli de bölünmez; hâlbuki cisim ve cismânî olan her şeyin mahalli bölünür, ilmin mahalli ise cisim ve cismânî değildir. Bu husus nokta, birlik (vahdet) ve cismin cismiyyette kendisine eşit olana bölünme görüşü ile cevaplandırıldı.

[١٧٢] المبحث الثالث: في النفوس الفلكية

احتجوا بأن حركات الأفلاك غير طبيعية، وإلا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع، ولا قسرية لأن القسر إنما يكون على خلاف الطبع، ويكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطء، فهي إذا إرادية فلها محركات مدركة، فهي إما متخيلة وإما عاقلة، والأول باطل لأن التخيل الصرف لا يتبعه حركات دائمة باقية على نظام واحد، فهي إذا عاقلة وكل عاقل مجرد لما سنذكره، فثبت أن محركات الأفلاك جواهر مجردة عاقلة، وليست هي المبادئ القريبة للتحريك فإن الحركات الجزئية منبعثة عن إرادات جزئية تابعة لإدراكات جزئية، لا تكون للمجردات بل لقوى جسمانية فائضة عنها شبيهة بالقوة الحيوانية الفائضة عن نفوسنا على أبداننا، وتسمى نفوسا جزئية، والمشهور أنها عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب؛ إذ المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار، وهما محالان عليها.

[١٧٣] المبحث الرابع: في تجرد النفوس الناطقة

وهو مذهب الحكماء وحجة الإسلام منا، ويدل عليه النقل والعقل. أما العقل فمن وجوه: الأول؛ إن العلم بالله تعالى وبسائر البسائط لا ينقسم وإلا فجزؤه إن كان علما به كان الجزء مساويا لكليه وهو محال، وإن لم يكن فالمجموع إن لم يستلزم زائدا فكذا، وإن استلزم فيعود الكلام إليه ويتسلسل، فمحلله غير منقسم وكل جسم وجسماني فمحلله منقسم، فمحل العلم ليس بجسم ولا جسماني. ونوقض بالنقطة، والوحدة، وانقسام الجسم إلى ما يساويه في الجسمية.

[174] 2. Akıllı kişi bazen siyah ve beyazı (birlikte) idrâk edebilir. Şâyet o cisim veya cismânî olsaydı siyah ile beyazın bir cisimde bir araya gelmesi gerekirdi ki bu imkânsızdır. Buna, beyaz ve siyahın sûretlerinin aklî olması sebebiyle aralarında tezat bulunmaması şeklinde karşı çıkıldı. Bu görüş de şunun beyaz, bunun siyah olarak tasavvur edilmesiyle çürütüldü.

[175] 3. Şâyet akleden, cisim ya da cisme hulûl eden türden olsaydı ya sürekli olarak akledilmesi ya da hiç akledilmemesi gerekirdi. Zira bu uzvun maddesine hulûl eden sûret, şâyet taakkulunda yeterli olursa, sürekli taakkulu gerekir, yeterli olmazsa eşit (mütemâsil) iki sûretin bir maddede içtimâi imkânsız olduğundan, sürekli taakkulu imkânsız olur. Lâzım bâtil olunca, melzûm da onun gibi olur. Bu ise zayıftır. Çünkü aklî (zihnî) sûret arazdır ve cevhere denk (mümâsil) olmaz. Aynı şekilde o (müteakkile sûret), uzva hulûl etmiş kuvvete, hâricî sûret ise maddeye hulûl etmiştir. Böylesi bir içtimâ'ın imkânsız olduğu hakkında herhangi bir delil yoktur.

[176] 4. Akleden kuvvet (kuvve-i âkile) sonsuz akledilenleri takviye eder; zira o sonsuz sayı ve şekilleri idrâk etmeye kâdirdir. Cismânî kuvvetten hiç-biri, haşir babında zikredeceğimiz hususlar dolayısıyla böyle değildir.

[177] Buna şu şekilde itiraz edildi: Şâyet akledilenlerin (mâkûlât) sonsuzluğundan kastınız; akledenin başka bir mâkûlu akletmeyi takviye etmesizin her hangi bir mâkûlde son bulmaması ise, hayal gücü de böyledir. Eğer bununla sonsuz mâkûlleri aynı anda zihinde hazır bulundurmayı kastediyorsanız; bu memnûdur.

[178] 5. Küllî idrâkler bir cisme hulûl ettiklerinde; mahalline tâbi olarak durum (vaz'), şekil ve miktar açısından ona mahsus olurlar; dolayısıyla mücerred küllî sûretler olmazlar.

[179] Buna şöyle itiraz edildi: Sûretin küllîliği ve onun her bir şahsa uygunluğunu, onun mâhiyetinin hâricî eklerinden soyutlanması; soyutlanmasının ise hâricî ârızalarından soyutlanması anlamına aldığında; kendisine mahalden dolayı ârız olan hiçbir şey ona zarar vermez; aksi takdirde ilzam (bağlayıcılık), “küllî idrâkin, cüz'î nefse hulûl ettiğini söylemeğe” götürür. Bu durumda ise mahallin cüz'iyetinden, hulûl edenin cüz'iyeti gerekir.

[١٧٤] الثاني؛ العاقل قد يُدرك السواد والبياض، فلو كان جسما أو جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو محال، ومنع بأن صورة السواد والبياض العقلين لا تضاد بينهما. ونوقض بتصور هذا السواد وهذا البياض.

[١٧٥] الثالث؛ لو كان العاقل جسما أو حالا فيه لزم تعقله دائما أو لا تعقله دائما، لأن الصورة الحالة في مادة ذلك العضو إن كفت في تعقله، لزم تعقله دائما، وإن لم تكف امتنع تعقله دائما لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة. واللازم باطل فالملزوم مثله وهو ضعيف؛ لأن الصورة العقلية عرض فلا تماثل الجوهر، وأيضا هي حالة في القوة الحالة في العضو والصورة الخارجية حالة في مادة، ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع.

[١٧٦] الرابع؛ القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية، لأنها تقدر على إدراك الأعداد والأشكال التي لا نهاية لها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك لما سنذكره في باب الحشر.

[١٧٧] واعترض عليه بأن عدم تناهي المعقولات إن عنيتم به أن العاقلة لا تنتهي إلى معقول إلا وهي تقوى على تعقل معقول آخر؛ فالقوة الخيالية كذلك وإن عنيتم به أنها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة، فهو ممنوع.

[١٧٨] الخامس؛ الإدراكات الكلية إن حلت في جسم لاختصت بمقدار وشكل ووضع تبعا لمحلها، فلا تكون صوراً مجردة كلية.

[١٧٩] واعترض عليه بأن كلية الصورة وانطباقها على كل واحد من الأشخاص إذا أخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية، وتجردها عراؤها عن العوارض الخارجية، ولا يقدح في ذلك شيء مما عرض لها بسبب المحل، وإلا لاشتراك الإلزام بأن تقول: الإدراك الكلي أيضا حال في نفس جزئية ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال.

[180] Naklî delillere gelince; bunlar da şu açılardandır:

1. Yüce Allah'ın: “*Allah yolunda öldürülenleri sakın ölüler sanma. Bilakis onlar Rableri katında diridirler*”⁸² (meâlindeki) âyettir. Ölenin beden olduğunda şüphe yoktur, diri olan beden değilse başka bir şey kastedilmiş olmalıdır, o da nefistir. 2. Yüce Allah'ın: “*Onlar sabah akşam ateşe arz edilir*”⁸³ (mealindeki) sözüdür. Burada ateşe atılan ölmüş beden değildir, zira cansıza azab edilmesi anlamsızdır. 3. Yüce Allah'ın: “*Ey huzûr içinde olan nefis! Sen O'ndan râzı, O da senden râzı olarak Rabbine dön*”⁸⁴ meâlindeki sözüdür. Beden ölmüş olduğundan ne dönebilir ne de muhatab alınır; şu halde burada da nefis sözüyle beden dışında bir başka şey kastedilmiştir. 4. Yüce Allah insanın yaratılış şeklini ve onun geçirdiği evreleri beyan sadedinde şöyle buyurmuştur: “*Nihayet onu bambaşka bir yaratık olarak ortaya çıkardık*.”⁸⁵ Cenâb-ı Hak bu âyetteki “halkan âhar” ifadesiyle ruhu kastetmiştir. Dolayısıyla âyetin bu kısmı, ruhun bedenden farklı bir şey olduğuna delâlet etmektedir. 5. Hz. Peygamber'in şu sözü de aynı hususa delâlet etmektedir: “Cenazenin naaşı tabutta taşındığında, ruhu naaşının etrafında dolaşır ve: “Ey eşim! Ey çocuğum! Bu dünya sakın benim gibi sizi de oyuna getirmesin; helâl haram demeden mal biriktirdim, sonra da başkasına bıraktım, hesabını ise ben vereceğim. Dikkat edin, bana olan size de olmasın” der”.⁸⁶ Bu rivayet bize nâşın etrafında dolaşan şeyin, ölmüş cesetten başka bir şey olduğunu göstermektedir.

[181] Bil ki; bu naslar, ruhun bedenden soyutlandığına değil, ikisinin birbirinden başka şeyler olduğuna delâlet etmektedir. Bunun böyle olmadığını söyleyenler kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir: İbnü'r-Râvendî⁸⁷ rûhün kalbdeki bölünemeyen en küçük parça olduğunu söyledi. Nazzâm ise, onun bedene sirayet eden latîf bir cisim olduğunu belirtti. Öte yandan ruhun beyindeki bir kuvve, kalbin bir kuvvesi; biri beyinde olan nefis-i nâtika ve hakîme, biri kalbde olan ve hayvaniye olarak da isimlendirilen nefis-i ğazabîyye, diğerleri de ciğerde bulunan nefis-i nebâtîyye ve nefis-i şehvânîyye olmak üzere üç çeşit olduğu da söylenmiştir. Bazıları (dört unsurun karışımı olan) ahlât, bazıları da mizâc olduğunu söylemişlerdir.

[١٨٠] وأما النقل فمن وجوه:

الأول؛ قوله تعالى: ﴿ولا تحسبن الذين قُتِلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياءٌ عند ربهم﴾ الآية، ولا شك أن البدن ميت، فالحي شيءٌ مغايرٌ للبدن وهو النفس. الثاني؛ قوله تعالى: ﴿النار يُعْرَضُونَ عليها غدواً وعشيا﴾، والمعروض عليها ليس البدن الميت، فإن تعذيب الجماد محال. الثالث؛ قوله تعالى: ﴿يا أيُّها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية﴾، والبدن الميت غير راجع ولا مخاطب، فالنفس غير البدن. الرابع؛ أنه تعالى لما بيّن كيفية تكوين البدن، وذكر ما يتطور فيه من الأطوار، قال تعالى: ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر﴾. وعنى به الروح، فدل ذلك على أن الروح غير البدن. الخامس؛ قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا حُمِلَ الميت على نعشه تُرْفَرُ روحه فوق النعش وتقول: يا أهلي ويا ولدي لا تلعبنَّ بكم الدنيا كما لعبت بي، جمعتُ المال من حلةٍ ومن غير حلة، ثم تركته لغيري، والتبعت عليّ فاحذروا مثل ما حل بي»، فالمتفرّف غير المتفرّف فوقه.

[١٨١] واعلم أن هذه النصوص تدل على المغايرة بينها وبين البدن، ولا يدل على تجردها واختلاف المنكرون لها، فقال ابن الراوندي: إنها جزءٌ لا يتجزأ في القلب. وقال النظام: إنها أجسامٌ لطيفةٌ ساريةٌ في البدن. وقيل: قوةٌ في الدماغ. وقيل: في القلب. وقيل: ثلاث قوى أحدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة، والثانية في القلب وهي النفس الغضبية وتسمى حيوانية، والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية، والشهوانية. وقيل: الأخلاط. وقيل: المزاج.

[182] Beşinci Bahis: Nefsin Hudûsu Hakkındadır

Bütün din mensupları Bir ve Zâtı itibariyle Vâcip olanın dışında her şeyin sonradan yaratılmış (muhtes) olduğunu beyan ettiklerinden, nefsin de hâdis olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak bir topluluk, Allah'ın ruhları cisimlerden iki bin yıl önce yarattığını ifade eden rivayetlere⁸⁸ dayanarak, onun bedenden daha önce meydana gelmesini caiz görmüştür. Bazıları da “*Nihayet onu bambaşka bir yaratık olarak ortaya çıkardık*”⁸⁹ meâlindeki âyetten hareketle bunu caiz görmemişlerdir. Aristoteles, kendisinden öncekilere muhalefet ederek nefsin hudûsu için bedenin hudûsunu şart koşmuştur. Buna, nefislerin tür yönünden birlik içinde (müttehîde) olduklarını delil getirdi. Aksi takdirde ”nefs” olma itibariyle müşterek olacaklarından, cisim olacaklarını söylediler. Çünkü her mürekkeb cisimdir. Eğer o, bedenden önce bulunsaydı; türün fertlerinin teaddüdü de madde ile olduğu, bedenin temelinin de maddeye dayandığı ve bedenden önce teaddüd olmayacağı için “bir” olurdu. Zirâ türün fertlerinin teaddüdü madde ile olur, onun maddesi de bedendir ve ondan (beden yaratılmadan) önce teaddüd etmez. Sonra, bedene taalluk ettiğinde; bir olarak kalması durumunda, her birin diğerinin bildiğini bilmesi gerekir; bir olarak devam etmemesi durumunda ise bölünmüş olur. Hâlbuki mücerred olan, bölünmez. “Nefsten anlaşılan onun müdebbir olmasıdır” denildi. Bu ise arazî bir bir durum olup bir ortaklık meydana getirmez. Şâyet onun terkîbi kabul ettiği varsayılrsa bile, her mürekkeb cisimdir; o halde nasıl olur da mücerredler cevher olmak itibariyle müteşârik (ortak), tür olmak itibariyle mütehâlîf (farklı) olurlar. “Şâyet tür yönünden ittihadı kabul edilirse, bu durumda şimdiki bedenlerden önce başka bedenlerle teaddüdü neden câiz olmasın?” şeklinde itiraz edilebilir. Hâlbuki tenâsühün bâtil olduğu konusunda en kuvvetli dayanağınız, nefsin hâdis olduğu önermesi üzerine binâ edilmiştir. Beden kemâle erdiğinde feyezân eder (taşar). Feyiz umumî ve şartlar müsait olduğunda nefis onun üzerine feyezân eder ve başka bir nefis ona bitişmez. Zira her bir zât iki değil, bir olarak bulunur ve hudûsun onunla ispatı, devri gerekli kılar.

[١٨٢] المبحث الخامس: في حدوث النفس

المليون لما بينوا أن ما سوى الواحد الواجب لذاته فهو محدث اتفقوا على حدوثها؛ إلا أن قوما جوزوا حدوثها قبل حدوث البدن لما روي في الأخبار: إن الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجسام بألفي عام، ومنعه الآخرون، فقوله تعالى: ﴿ثم أنشأناه خلقا آخر﴾، وخالف أرسطاطليس من قبله، وشرط حدوثها بحدوث البدن، واحتج بأن النفوس متحدةً بالنوع، وإلا لكانت مركبة، لاشتراكها في كونها نفسا فكانت جسما لأن كل مركب جسم، فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة؛ لأن تعدد أفراد النوع بالمادة، ومادتها البدن، فلا تتعدد قبله. ثم إذا تعلق إن بقيت واحدة لزم أن يعلم كل واحد ما علمه الآخر، وإن لم تبقى كانت منقسمة، والمجرد لا ينقسم. وقيل: عليه المفهوم من كونه نفسا كونه مدبرا، وهو عرضي لا يلزم التركيب من الشركة فيه وإن سلم فلا نسلم أن كل مركب جسم، كيف والمجردات بأسرها مشاركة في الجوهرية ومتخالفة بالنوع، وإن سلم الاتحاد بالنوع، فلم لا يجوز ان يتعدد قبل هذه الأبدان بتعدد أبدان آخر، وعُمدتكم الوثقى في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس، وهي أن البدن إذا استكمل فاض، وفاض عليه نفس لعموم الفيض ووجود الشرط، فلا يتصل به أخرى لأن كل واحد يجد ذاته واحدا لا اثنين؛ فإثبات الحدوث به دور.

[183] Altıncı Bahis: Nefsin Bedene Taalluku ve Onda Yaptığı Tasarruflar Hakkındadır

Filozoflar “nefsin bedene ne hulûl ettiğini ne de ona mücavir olduğunu, sadece onunla tıpkı âşıkın mâşûkuna olan alâkası şeklinde bir ilişki içinde olduğunu” söylediler. Nefsin bedene taalluk etmesinin sebebi, beden ke-
 5 mâlinin ona bağlı olmasıdır. Onun iki aklı, iki de hissî olmak üzere dört taalluku vardır. Bu, önce kalpten doğan ve gıdaların en latîf cüzlerinden meydana gelen rûha taalluk eder. Nefs-i nâtıkadan ona, beden cüz ve derinliklerine kadar sirây et eden bir kuvvet yayılır. Böylece her uzva kendisine
 10 lââyık bir kuvvet dağılır. Bu şekilde, alîm ve hakîm olan Allah’ın izniyle, beden nefisten tam olarak yararlanması gerçekleşir. Bedene akan bu kuvvet, müdrike ve muharrike olmak üzere ikiye ayrılır. Müdrike de zâhir ve bâtin olmak üzere ikiye ayrılır. Zâhir olan beş duydur.

[184] 1. Görme: Bunun idraki, görülenden bir sûretin göz bebeğine ulaş-
 15 ması ile gerçekleşir. Söz konusu sûretin ondan bir parçada kopyalanması, temeli görülenin yüzeyi olan çizilmiş ve yayılmış bir aç şekline olur. Bu nedenle yakın olan uzak olandan daha büyük görülür. Bundan hareketle ona “Gözden çıkararak görülene ulaşan çizilmiş (mahrût) bir ışık olduğu” da söylenmiştir. Bu yaklaşıma; “şâyet böyle olsaydı, rüzgârın hareketiyle
 20 gözler şaşırır ve karşısında olanı değil de başkasını görürdü” şeklinde karşı çıkılmıştır. Aynı şekilde (eğer böyle olsaydı), müteaddit ve hacmi büyük olan şeylerin bir defada görülmesi de, bizim göz bebeğimizden çıkararak bu eşyâya bitişip onda etkili olması imkânsız olduğundan müstahil olurdu. 2. İşitme: Bu duyu türünün idrâk etmesinin sebebi, titreşen havanın kulak deliğine ulaşmasıdır. Bu idrak şekli onun doğasına yerleştirilmiştir. 3. Kok-
 25 lama: Beynin ön tarafındaki iki çıkıntıda (zâideteyn) bulunan bir kuvvettir. Bu duyum kokuyla karışan havanın ilgili organa ulaşmasıyla oluşur. Bunun, koku yayan şeyin bir parçasının karıştığı havanın buruna ulaşmasıyla oluştuğu da söylenmiştir. Ancak buna; çok az miktardaki bir miskin, kokunun
 30 ulaştığı yere sürekli olarak yayılacak şekilde karışmaması ile itiraz edildi.

[١٨٣] المبحث السادس: في كيفية تعلق النفس بالبدن وتصرفها فيه

قال الحكماء النفس غير حالة، ولا مجاورة للبدن، لكنها متعلقةً به تعلق العاشق بالمعشوق وسبب تعلقها به، توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين عليه، وهي تتعلق أولاً بالروح المنبعث عن القلب، المتكون من ألطف أجزاء الأغذية، فتفيض من النفس الناطقة عليه، قوةً تسري بسريانه إلى أجزاء البدن وأعماقه، فتسري في كل عضو قوى تليق به، ويكمل بها نفعه بإذن الحكيم العليم. وهي بأسرها تنقسم إلى مدركة ومحركة؛ والمدركة إلى ظاهرة وباطنة، أما الظاهرة فهي المشاعر الخمس.

[١٨٤] الأول؛ البصر، وإدراكه بانعكاس صورة من المرئي إلى الحدقة وانطباعها

في جزءٍ منها يكون زاوية مخروط معروض قاعدته سطح المرئي، ولذلك يرى القريب أعظم من البعيد. وقيل: باتصال شعاع مخروط يخرج منها إلى المرئي، ومنع بأنه لو كان كذلك لتشوش الأبصار بهبوب الرياح فلا يرى المقابل ويرى غيره. ولاستحالة أن يرى الأشياء المتعددة والعظيمة الجرم دفعة واحدة، لامتناع أن يخرج من حدقتنا ما يتصل بهذه الأشياء ويؤثر في جميعها. الثاني؛ السمع، وسبب إدراكه وصول الهواء المتموج إلى الصُماخ، وهو قوة مستودعة في مقعره. الثالث؛ الشم، وهو قوة في زائنتين، هما في مقدم الدماغ، ويدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بها إليه. وقيل: بوصول الهواء المختلط بجزء تحلل من ذي الرائحة، ومنع بأن القدر اليسير من المسك لا يتحلل منه على الدوام ما ينتشر إلى مواضع تصل إليها الرائحة.

4. Tat alma: Bu duyu, dile yayılan sinirlerdeki kuvvetten kaynaklanır. Bu da ağız ıslaklığının tadılan şeye karışarak sinirlere ulaşması ile hâsıl olur. 5. Dokunma: Cildin tamamına yayılmış kuvveden doğan bu duyu da dokunma ve dokunulana temas ile hâsıl olur.

[185] Bâtînî/İç duylara gelince, bunlar da beş kısımdır:

1. Hiss-i müşterek: O, hissedilenlerin sûretlerini bütünüyle idrak eden kuvvettir. Biz, bununla (bir şeyin) beyaz, güzel kokulu ve tatlı olduğuna hükmederiz. Bir kişi (hâkim), lehinde ve aleyhinde hükmedileni (mahkûmün bih ile mahkûmün aleyhi) birlikte düşünür. Bu durumda her ikisini birden idrak eden bir kuvvet gerekli olup bunun mahalli beynin birinci lobunun (batn-ı evvel) ön tarafıdır⁹⁰. 2. Hayal: Hiss-i müşterek yoluyla idrâk edilen sûretleri muhafaza eden kuvvedir. İdrak ile muhafaza etmek (hayal) birbirinden ayrı, farklı ve başkadır. Bunun mahalli birinci lobun arka tarafıdır⁹¹. 3. Kuvve-i Vâhime: “Zeyd’in doğruluğu” ve “Amr’ın düşmanlığı” şeklindeki öznel yargı ve hükümleri (cüz’î mânaları) idrak eden kuvvedir. Onun mahalli son lobun öntarafıdır⁹². 4. Kuvve-i Hâfize: Kuvve-i vâhime yoluyla idrâk edilen hususları zihinde muhafaza eden kuvvedir. Onun mahalli bu lobun son kısmıdır⁹³. 5. Kuvve-i Mutasarrife: Bu kuvve, mâna ve sûretleri tahlil ve terkip eder. O, akıl kullandığında müfekkire, vehim kullandığında mütehayyile olarak isimlendirilir. Mahalli, beynin ortasıdır⁹⁴.

[186] Bu kuvvelerin söz konusu yerlere tahsis edilmesinin delili, bu yerlerden biri bozulduğunda (onunla ilgili) fiilin de bozulmasıdır. Cüz’îleri idrak eden öncelikle budur, nefis de bu kuvveler vasıtasıyla idrak eder, cüz’îlerin sûretleri de bu kuvveler içinde kopyalanır. Zira şâyet biz, etrafı iki kare ile kaplanmış bir kare tasavvur etsek, nefis de onu tasavvur etse, söz konusu iki tarafın (cenaheyn) mahallinin değişmesi ve nefsin bölünmesi gerekir. Bu ise imkânsızdır.

الرابع؛ الذوق، وهو قوة منبثة في العصب، المفروش على جرم اللسان، وإدراكه بمخالطة رطوبة الفم بالذوق و وصوله الى العصب. الخامس؛ اللمس، وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن، وإدراكه بالتماسة والاتصال بالملمسوس.

[١٨٥] أما الباطنة فخمس:

٥ الأول؛ الحس المشترك، وهو قوةٌ تدرك صور المحسوسات بأسرها، فإننا نحكم على هذا بأنه أبيض طيب الرائحة حلو، والحاكم لا محالة يحضره المحكوم به، وعليه فلا بد من قوةٍ تدركهما جميعا، ومحلها مقدم البطن الأول من الدماغ. الثانية؛ الخيال، وهي قوةٌ تحفظ تلك الصور، فإن الإدراك غير الحفظ، ومحلّه مؤخر هذا البطن. الثالثة؛ الواهمة، وهي قوةٌ تدرك المعاني الجزئية، كصداقة زيد، وعداوة عمرو، ١٠ ومحلها مقدم البطن الأخير. الرابعة؛ الحافظة، وهي قوةٌ تحفظ ما يدركه الوهم، ومحلها مؤخر هذا البطن. الخامسة؛ المتصرفة، وهي التي تحلل وتركب الصور والمعاني، وتسمى مفكرة إن استعملها العقل، ومتخيلة إن استعملها الوهم، ومحلها الدودة التي في وسط الدماغ.

[١٨٦] والدليل على اختصاص القوى بهذه المواضع اختلال الفعل بخللها؛ ١٥ فالمدرك للجزئيات أولا هي هذه، والنفس إنما تدركها بواسطة تلك القوى، وانطباع صورها فيها، لأننا لو تصورنا مربعا مُجَنِّحا بمربعين، وتصورت النفس بما يلزم تغاير محل الجناحين، وانقسام النفس، وهو محال.

[187] Muharrike de ihtiyârî ve tabiî olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi bâise olup, onun menfaat elde etmeye teşvik edenine kuvve-i şehvâniyye ve zararı gidermeye teşvik edenine de kuvve-i gazabiyye denilir. (İkincisi ise) muharrikedir. Sinirlerin kasılıp rahatlaması vasıtasıyla organları harekete geçirir. Hareket için en yakın ilke budur.

[188] Tabiî kuvveye gelince; o, ya şahsın ya da türün devamını sağlamak içindir. Birincisi iki kısımdır; ilki ğâziyyedir (beslenme). Gıdaları beslenilene (gıda maddesi) havale eder ki böylece alınanın bedeli geride kalsın. İkincisi ise nâmiyyedir/büyüme; bedeni oluşturan hücrelerin bir ölçü dâhilinde artmasını, yenilenmesini sağlar. İkincisi de iki kısımdır: Birincisi, hazımdan sonra, başka bir şahsın maddesi olmak üzere gıdadan ayrılan bir cüz olan müvellidedir. İkincisi ise bu maddeyi rahime gönderen musavviredir. Bunlar suretler ve kuvveler olarak ifade edilir. Bu dört kuvvete başka dört kuvvet hizmet eder: İlki muhtaç olana çeken (cezbeden) câzibedir. İkincisi gıdaları, fiilen gıdalanan için uygun olana dönüştüren hâzimedir. Bunun dört mertebesi vardır. Birincisi çiğneme sırasında ağızdadır; ikincisi yenilen gıdanın hazmı midededir ve bu gıdanın keşk-i sahîn suyuna (katı gıdaların midede hazım için eritilmesi) dönüşmesidir, bu işleme kılûs denilir. Üçüncüsü karaciğerdedir ve kılûsun karışım haline gelmesidir. Bu karışımlar kan, safra, sevda ve balgamdır. Dördüncü mertebe ise organlardadır. Mâsike, mide yiyecek ve içecekleri hazmedinceye kadar, onların uygun olanlarını tutar, dâfia ise başka bir uzuv için daha faydalı ve hazır olanı iter.

[189] Yedinci Bahis: Nefislerin Bekâsı Hakkındadır

Daha önce geçen naslar ve benzerlerinden anlaşılacağı gibi nefis, bedenın ölümüyle fenâ bulmaz. Filozoflar nefsin maddî olmadığını, yokluğu kabul eden her şeyin maddî olduğunu, nefsin ise ademî kabul etmediğini delil getirdiler. Bunun bedenden önce olması hususunda daha önce kabul ve itiraz türünden sözler sarf edildi. Ayrıca bedenden (ölüm) sonra onun saadet ve şekâvetinin olduğunu söylediler.

[١٨٧] وأما المحركة فتقسم إلى اختيارية وطبيعية؛ فالأولى باعثة تحت على جلب المنافع وتسمى بالقوة الشهوانية، أو على دفع المضار وتسمى بالقوة الغضبية، وإلى محرركة تحرك الأعضاء بواسطة تمديد الأعصاب وإرخائها وهي المبدأ القريب للمحرركة.

[١٨٨] وأما القوى الطبيعية، فهي إما لحفظ الشخص، أو لحفظ النوع. والأولى قسمان. الأول؛ الغذائية، وهي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلل. الثاني؛ النامية، وهي التي تزيد في أقطار البدن على تناسب طبيعي إلى غاية الشيء. والثانية قسمان. الأول؛ المؤلدة، تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة شخصٍ آخر. الثاني؛ مصورة، وهي التي تحيل تلك المادة في الرحم، وتفيدها الصور والقوى، وتخدم هذه القوى الأربع، أربعٌ آخر. الأولى؛ الجاذبة، وهي التي تجذب المحتاج إليه، والهاضمة وهي التي تغير الغذاء إلى ما يصلح أن يكون جزءا من المغتذي بالفعل، ولها أربع مراتب. الأولى؛ عند المضغ. والثانية؛ في المعدة، وهو أن يصير الغذاء كماء الكشك الثخين، ويسمى كيلوسا. والثالثة؛ في الكبد، وهي أن يصير الكيلوس أخلاطا، هي؛ الدم والصفراء والسوداء والبلغم. والرابعة؛ في الأعضاء والماسكة، وهي التي تمسك المجذوب ريثما تفعل فيه الهاضمة، والدافعة وهي التي تدفع الفضل والمهيا لعضوٍ آخر إليه.

[١٨٩] المبحث السابع: في بقاء النفوس

النفوس لا تفنى بموت البدن لما سبق من النصوص ونحوها. احتج الحكماء بأن النفس غير مادية، وكل ما يقبل العدم فهو مادي، فالنفس لا تقبل العدم، وقد سبق القول في مقدمتيه تقريراً واعتراضاً، ثم قالوا: لها بعد البدن سعادة وشقاوة؛

Zira şayet Yüce Allah'ı, O'nun Vâcibü'l-vücûd olduğunu, lütûf ve cömertliğinin devam ettiğini, zâtının bütün noksanlıklardan münezzehe olduğunu, cismânî görüntülerden arınmış olduğunu ve maddî lezzetlerden uzak bulunduğunu biliyorsa kendisini kâmil, şerefli, mukaddes mücerredler ve mükerrer meleklerin arasında yer alan bir nefis olarak bulmak suretiyle haz duyar. Eğer sayılanları bilmiyor ve birtakım aldatıcı bâtil şeylere inanıyorsa, cehaletini idrak, hakiki bilgilere iştiyak ve bütün bunların ebedi olarak hâsıl olmayacağını anlamak suretiyle elem duyar. Yeniden dünyaya dönmeyi ve oradayken elde etmediği bilgileri elde etmeyi temennî eder. Şayet bulunduğu bedenle zemme müstehak davranışlar ve ahlâkî durumlar kazanmışsa, onlara meyletmesi sebebiyle yalanlanır ve onda saâdetin gerçekleşmesi engellenir. Ancak onda yerleşmesine ve devamına göre kısa bir müddet devam eder ve sonra zâil olur. Allah bizleri iyi ve mesûd olanlardan eylesin, hayırlılar zümresiyle haşretsın. Selâm, hidâyete tâbi olan ve kötü âkıbetten korkanların üzerine olsun.

لأنها إن كانت عالمة بالله تعالى ووجوب وجوده وفيضان جوده وتقدس ذاته عن النقائص، وكانت نقية عن الهيئات البدنية، معرضة عن اللذات الجسمانية، التذت بوجودان كونها نفسا كاملة شريفة منخرطة في سلك المجردات المقدسة، والملائكة المكرمة. وإن كانت جاهلة به معتقدة للأباطيل الزائفة، تألمت بإدراك جهلها، واشتياقها إلى المعارف الحقيقية، ويأسها عن حصولها خالدة مخلدة، وتمنت العود إلى الدنيا واكتساب المعالم، وإن اكتسبت من البدن هيئات ذميمة وأخلاقا ذميمة، كذبت بميلانها إليها وتعذر حصول السعادة لها، إلا بعد مدة بحسب رسوخها ودوامها فيها حتى تزول. جعلنا الله من السعداء الأبرار، وبعثنا في زمرة الأخيار، والسلام على من اتبع الهدى وخشي عواقب الردى.

İKİNCİ KİTAP İLÂHİYAT HAKKINDADIR

BİRİNCİ BÂB ALLAH'IN ZÂTİ HAKKINDA OLUP ÜÇ FASILDAN OLUŞMAKTADIR

BİRİNCİ FASIL: O'NU BİLME (MÂRİFETULLAH) HAKKINDA OLUP ÜÇ BAHİSTEN OLUŞMAKTADIR

[190] Birinci Bahis: Devir ve Teselsülün İptali Hakkındadır

Devrin iptaline gelince; çünkü sarîh akıl, eserin varlığından önce müessirin varlığını kesin olarak gerekli görür. Şâyet bir şey kendisinden önce gelen müessiri üzerinde etkili olursa, onun varlığının iki mertebede zâtından önce gelmesi lâzım gelir. Bu da muhâldir.

[191] Teselsüle gelince, onun bâtil olduğuna iki yönden delâlet sözkonusudur: 1. Şâyet sebepler sonsuza kadar teselsül ederse; söz gelimi birisi belirli bir mâlûlden, diğeri ise ondan önceki bir mâlûlden olan ve nihayetsiz olarak teselsül eden iki cümle (çizgi) farz edelim. Şâyet sonlu taraftan üstüste konulduğunda ikincisi birincisini içine alırsa, kısa (nâkıs) olan uzun (zâid) gibi olur. Şâyet onu içine almazsa, bir yerde son bulması lazım gelir ve birincisi bir mertebe ile ikincisinden fazla (uzun) olur ve böylece (bu miktar sonrasında) o da sonlu olur. 2. Müteselsil olan mümkün varlıkların tümü, onlardan her birine muhtaç olduğundan, mümkün ve bir sebebe muhtaç olmuş olurlar. Bu sebep kendi nefsi olamaz, Çünkü bu takdirde sebep kendi içinde olmuş olur. Hâlbuki o kendisinin ve onun illetlerinin illeti olamaz. Dolayısıyla bütüne ait müstakil bir illet de olamaz. Bu durumda o, zâtının dışında olan bir durumdur. Bütün mümkünlerin dışında olan bir şey ise mümkün olamaz. “Onda müessir olan şeyin sozsuz tekler olduğu” da söylenemez. Zira şâyet müessir ile küll olması itibariyle küll kastedilirse, bu bütünün (mecmû‘) kendisidir.

الكتاب الثاني: في الإلهيات

الباب الأول: في ذات الله تعالى وفيه فصول:

الفصل الأول: في العلم به وفيه مباحث:

[١٩٠] المبحث الأول: في إبطال الدور والتسلسل

٥ أما الدور فلأن صريح العقل جازمٌ على تقدم وجود المؤثر على وجود أثره؛ فلو أثر الشيء في مؤثره السابق عليه، لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتين، وهو محال.

[١٩١] وأما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان:

الأول؛ إنه لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية، فلنفرض جملتين إحداهما من معلولٍ معينٍ والأخرى من المعلول الذي قبله، وتسلسلتا إلى غير النهاية. فإن استغرقت الثانية الأولى بالتطبيق من الطرف المتناهي يكون الناقص مثل الزائد، وإن لم تستغرق يلزم انقطاعها، والأولى تزيد عليها بمرتبة، فتكون أيضا متناهية. الثاني؛ مجموع الممكنات المتسلسلة محتاج إلى كل واحدٍ منها، فيكون ممكنا محتاجا إلى سبب، وذلك السبب ليس نفسه وإلا الداخل فيه؛ لأنه لا يكون علة لنفسه ولا لعله، فلا يكون علة مستقلة للمجموع، فهو أمرٌ خارجٌ عنه، والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا. لا يقال: المؤثر فيه هو الأحاد التي لا نهاية لها؛ لأنه إن أريد بالمؤثر الكل من حيث هو كل، فهو نفس المجموع،

١٠

١٥

Eğer bununla her birinin müessir olduğu kastedilirse, bir tek eserde birçok müstakil müessirin bir araya gelmesi gerekir ki, bu da muhâldir. Bu durumda müessir zâtın içinde olmuş olur ki, onu (daha önce) iptâl ettik.

[192] İkinci Bahis: Vâcibü'l-Vücûd'un Varlığının Aklî Delilleri Hakkındadır

5

O'nun varlığına iki husus delâlet eder: 1. Hâdisin varlığında hiçbir şüphe yoktur ve her hâdis mümkündür; aksi takdirde o, bazen ma'dûm bazen mevcûd olmazdı. Her mümkünün bir sebebi vardır, devir ve teselsülün imkânsızlığından dolayı, bu sebebin vâcib veya kendisinde son bulunulan (nihâî) 10 olması gerekir. 2. Mevcûdun varlığında şüphe yoktur. Şayet bu (mevcûd) vâcib (varlığı zorunlu) ise, zâten istenilen (aranılan) odur; şâyet mümkün ise, bu tür varlığın ya doğrudan ya da bi'l-vâsıta bir sebebi vardır. Daha önce anlatılanlardan dolayı “Şayet o, vâcib olursa, varlığı artar” diye itiraz edilemez. Dolayısıyla onun zâtına ihtiyaç duyulur ve onun ya kendisine bitişik 15 (mulâkî) ya da kendisinden ayrı bir sebebi olur; bu durumda daha önce açıkladığımız gibi onun varlığının, mümkünün varlığından ve imkânından önce gelmesi gerekir. Onun zâtı mâhiyet olarak, varlık ve yokluğa itibar etmeksizin kendi varlığını gerektirir.

[193] Üçüncü Bahis: O'nun Zâtının Bilinmesi Hakkındadır

20

Filozoflar, beşer takatinin O'nun zâtını bilmeye yeterli olmadığı görüşündedir. Zira O, bedîhî olarak tasavvur edilemez, kendisinde terkip de söz konusu olmadığından tanımlama (tahdîd) da kabul etmez. Bu nedenle Mûsâ'ya (a.s.) (Allah Teâlâ) sorulduğunda, O'nun hususiyet ve sıfatlarını zikrederek cevap vermiştir. Bunun üzerine ona (Mûsâ) mecnûnluk nispet edilmiştir. Yüce Allah en açık sıfatları zikrederek “şayet aklediyorsanız”⁹⁵ 25 buyurmuştur. Resim, hakikati ifade etmez. Kelâmcılar filozoflara karşı çıkararak sınırlamayı (hasr) reddettiler ve onları, Yüce Allah'ın hakikatini, “mücerred varlık” kabul etmekle itham edip susturdular. Bu, bilinen bir durumdur.

وإن أريد به أن المؤثر كل واحد، لزم اجتماع مؤثراتٍ مستقلةٍ على أثرٍ واحدٍ وهو محال، وكان المؤثر داخلا، وقد أبطلناه.

[١٩٢] المبحث الثاني: في برهان على وجود واجب الوجود

ويدل على وجوده وجهان: الأول؛ إنه لا شك في وجود حادث، وكل حادثٍ ممكن، وإلا لم يكن معدوما تارة وموجودا أخرى، وكل ممكن فله سبب، وذلك لا بد أن يكون واجبا أو منتهيا إليه، لاستحالة الدور والتسلسل. الثاني؛ لا شك في وجود موجود، فإن كان واجبا فهو المطلوب، وإن كان ممكنا كان له سببٌ واجبٌ ابتداءً أو بواسطة، ولا يعارض بأنه لو كان واجبا لزاد وجوده، لما مر، فيحتاج إلى ذاته، فيكون له سبب ملاقٍ أو مباين، فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده، وإمكانه لما بيننا إن ذاته من حيث هي توجب وجوده، بلا اعتبار وجود وعدم.

[١٩٣] المبحث الثالث: في معرفة ذاته

مذهب الحكماء أن الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى؛ لأنه غير متصورٍ بالبداهة، ولا قابلٍ للتحديد لانتفاء التركيب فيه، ولذلك لما سئل موسى عليه الصلاة والسلام، أجاب بذكر خواصه وصفاته، فنسب إلى الجنون، فذكر صفات أبين، وقال: ﴿إن كنتم تعقلون﴾، والرسم لا يفيد الحقيقة، وخالفهم المتكلمون ومنعوا الحصر وألزموهم بأن حقيقته تعالى هو الوجود المجرد عندهم، وهو معلوم.

İKİNCİ FASIL: TENZÎHÂT HAKKINDA OLUP BEŞ BAHİSTEN OLUŞMAKTADIR

[194] Birinci Bahis

Allah'ın varlığı, başka şeylerin varlığına benzer değildir; aksi halde mûcib, başkasından bununla ayırtehdildiği için, şâyet o kendi zâtı olursa, müreccih-siz tercih gerekir; başkası olursa; eğer bu zâta bitişik (mülakî) ise söz tekrar ona döner ve teselsül gerekir, şâyet ayrı ise, bu durumda Vâcip hüviyetinde ayrı (munfasıl) bir sebebe muhtaç olmuş olur ve böylece O da mümkün olur. Fasil ve illet gibi “Zâtına ait mümeyyiz (ayırıcı) vasfı, onunla yetinmeyi gerektirdi” denilemez. Zâtı bilindiğinden cins ve malûl gibi illet tayin edilmesini de gerektirmez. Şâyet bu caiz olsaydı, eşitlerin gereklerinin birbirlerini nefyetmesi câiz olurdu.

[195] İlk kelâmcılar, zât olması itibariyle Allah'ın zâtının diğer zâtlara eşit olduğunu söylediler. Zira zât “bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi sahih olan şey” anlamına gelmektedir ve bu durum (bütün zâtlar arasında) ortaktır. Aynı şekilde ta ortaklığa delâlet eden şeyler, zâtta ortaklığa da delâlet ederler. Buna çoğunluk Vâcibü'l-vücûd, tam kudret ve tam ilim ile; Ebû Hâşim ise beşinci hâl ile karşı çıktılar. Biz, “zât kavramı, mâsadakına ârız olan bir durumdur, ârız olan niteliklerin ortak olması, nitelenenlerin ortak ve eşit olmasını gerektirmez” dedik. Filozoflar ise; “O'nun zâtı, bizim varlığımıza ortak olan varlığının aynısıdır ve O'nun varlığı bizim varlığımızdan tecerrüdü ve başkasına ârız olmaması ile ayrılır” dediler. Bu konudan daha önce bahsedildi.

[196] İkinci Bahis: Allah'ın Cismiyyet ve Cihet ile Nitelenebileceği İddiaları Hakkındadır

Yüce Allah, Mücessime'nin⁹⁶ (iddiasının) aksine cisim değildir; Kerrâmiyye ve Müşebbihe'nin⁹⁷ (iddiasının) aksine de hiçbir cihette değildir. Bu konuda delilimiz şudur: Şâyet Yüce Allah bir cihet ve bir yerde bulunsaydı; 1. Ya bölünebilirdi, bu durumda da cisim olurdu.

الفصل الثاني: في التنزيهات وفيه مباحث:

[١٩٤] المبحث الأول:

إن حقيقته لا تماثل غيره وإلا فالموجب لما به يمتاز عن ذلك الغير إن كان ذاته، لزم الترجيح بلا مرجح، وإن كان غيره فإن كان ملاقيا عاد الكلام إليه ولزم التسلسل، وإن كان مابينا كان الواجب محتاجا في هويته إلى سبب منفصل فكان ممكنًا. لا يقال: الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص به، كالفصل والعلة؛ لأنها معلومة الذات فلا تقتضي تعيّن العلة كالجنس والمعلول، ولو جاز ذلك لجاز أن تتنافى لوازم الأمثال.

[١٩٥] وقال قدماء المتكلمين: ذاته تساوي سائر الذوات في كونه ذاتا؛ إذ

المعنى به ما يصح أن يُعلم ويخبر عنه، وهو مشترك، وأيضا الوجوه الدالة على اشتراك الوجود تدل على اشتراك الذات، ويخالفه بوجوب الوجود، والقدرة التامة، والعلم التام عند الأكثرين، وبالحالة الخامسة عند أبي هاشم. قلنا: فلعل مفهوم الذات أمرٌ عارضٌ لما صدق عليه، واشتراك العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات وتماثلها. وقال الحكماء: ذاته نفس وجوده المشارك لوجودنا، وتتميز عن وجوداتنا بتجرده وعدم العروض لغيره، وقد سبق القول فيه.

[١٩٦] المبحث الثاني: في نفي الجسمية والجهة عنه

الله تعالى ليس بجسمٍ خلافا للمجسمة، ولا في جهةٍ خلافا للكرامية والمشبهة. لنا؛ إنه تعالى لو كان في جهةٍ وحيز، فإما أن ينقسم فيكون جسما،

Hâlbuki daha önce geçtiği gibi bu tür cisimler mürekkeb ve muhdestir. Bu durumda O'nun mürekkeb ve muhdes olması gerekirdi ki, bu çelişkidir. Eğer bölünen olmasaydı, bu durumda da bölünmeyen en küçük parça (cüz lâ yetecezzâ) olurdu ki, bu da ittifakla imkânsızdır. 2. Aynı şekilde şâyet

5 Yüce Allah, bir yer ve cihette olsaydı, -daha önce geçtiği gibi- sonlu olurdu ve sonluluğunun belirlenmesinde bir muhassıs/özelleştirici ve müreccihe/tercih ettiriciye muhtaç olurdu ki, bu da imkânsızdır.

[197] (Muhalifler) akıl ve nakil yönünden deliller getirdiler. Aklî delil iki açıdandır: 1. Aklî bedâhet, bütün mevcûdlardan birinin diğerine ya cevher

10 ve araz gibi sirâyet etmesi gerektiğine; ya da yer ve gök gibi cihet açısından ayrı olması gerektiğine şâhittir. Şânı yüce olan Allah ise ne âlemin mahalidir, ne de ona hulûl etmiştir, dolayısıyla cihet itibariyle ondan ayrıdır. 2. Cisim, kendi nefsiyle kâim olduğundan cihet ve yer kaplamayı (hayyiz) gerektirir; şânı yüce olan Allah da bu konuda ve her ikisini gerektirme açı-

15 sından cisimle müşterektir.

[198] Naklî delile gelince; bunlar akla cismiyyeti ve ciheti getiren ayetlerdir. Bunlardan birincisine; akıl sahiplerinin bu konudaki ihtilâfından dolayı hasretmenin (sınırlandırılmanın) ve bedîhî şâhitliğin reddi ile cevap verildi. İkincisine de; cismin kendine has hakikati dolayısıyla bunları (hayyiz ve

20 cihet) gerektirdiği şeklinde cevap verildi. Ayetlerin ise, tevil kabul etmeyen kesin aklî hükümlerle çelişmeyecekleri; ya selefin görüşü doğrultusunda Allah'a havale edilmeleri ya da literatürde olduğu gibi tevil edilmeleri gerektiği şeklinde cevap verildi.

[199] Üçüncü Bahis: İttihâd ve Hulûlü Nefyetme Hakkındadır

Birincisine (ittihâd) gelince; şâyet, Yüce Allah başkasıyla birleşecek (ittihâd) olursa; bunlar, iki mevcûd olarak devam ettikleri bir değil, iki varlık sayılırlar. Aksi takdirde ittihâd etmemiş, bilâkis ya ikisi de yok olmuş ve bunlardan üçüncü (bir şey) meydana gelmiş olur; ya da ikisinden biri yok olur, diğeri varlığını sürdürür. İkincisi (hulûl) ise; mâkûl olan bir

30 mevcûdun, tâbi ve bağlı olma yöntemi ile diğer mevcûdla kâim olmasıdır.

وكل جسم مركبٍ ومحدثٍ لما سبق. فيكون الواجب مركبا ومحدثا، هذا خلف. لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزأ، وهو محالٌ بالاتفاق، وأيضا فإنه تعالى لو كان في حيز وجهه، لكان متناهي القدر لما سبق، وكان محتاجا في تقدره إلى مُخَصِّصٍ ومُرَجِّحٍ، وهو محال.

٥ [١٩٧] احتجوا بالعقل والنقل، أما العقل فمن وجهين:

الأول؛ إن بديهية العقل شاهدةٌ بأن كل موجودين لا بد وأن يكون أحدهما ساريا في الآخر كالجوهر والعرض، أو مباينا عنه في الجهة كالسما والأرض، والله سبحانه وتعالى ليس محلا للعالم ولا حالا فيه، فيكون مباينا عنه في الجهة. الثاني؛ في أن الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه قائما بنفسه، والله سبحانه وتعالى يشاركه في ذلك، فيشاركه في اقتضائهما.

١٠ [١٩٨] وأما النقل، فأياتٌ تُشعرُ بالجسمية والجهة. وأجيب عن الأول؛ بمنع الحصر وشهادة البديهية ممنوع لاختلاف العقلاء فيه. وعن الثاني؛ بأن الجسم يقتضيها لحقيقته المخصوصة. وعن الآيات بأنها لا تُعارض القواطع العقلية التي لا يقبل التأويل، فيفوض علمها إلى الله تعالى كما هو مذهب السلف، أو تؤول كما ذكر في المطولات.

[١٩٩] المبحث الثالث: في نفي الاتحاد والحلول

أما الأول؛ فلأنه لو اتحد بغيره، فإن بقيا موجودين فهما يعد اثنين لا واحد، وإلا لم يتحدا بل عدما ووجد ثالثٌ أو عدم أحدهما وبقي الآخر. وأما الثاني؛ فلأن المعقول منه قيام موجودٍ بموجود على سبيل التبعية،

Bu da Vâcibu'l-vücûd hakkında düşünülemez. Hıristiyanlar ve sûfilerden bir topluluğun bu görüşleri paylaştıkları nakledilmiştir. Eğer bizim zikrettiğimizi kastediyorlarsa, bunun yanlış olduğu açıktır; başka bir şey kastediyorlarsa, kabul veya red olarak tasdikini gerçekleştirmesi için öncelikle onun tasavvur edilmesi gerekir.

[200] Dördüncü Bahis: Zât-ı İlâhiyenin Mahall-i Havâdis Olmadığı Hakkındadır

Bil ki Yüce Allah'ın sıfatları ilim, kudret ve irâdenin taalluku gibi dış dünyada (a'yân) varlıkları olmayan izâfetler (itibârî varlıklar) olarak ayrıl-
makta olup, nicelik ve nitelik açısından değışkendirler. Yine onlar (Allah'ın
sıfatları) ilim, irâde ve kudretin kendisi gibi hakikî durumlara bölünürler.
Bu durumda onlar, Kerrâmiyye'nin iddiâsının aksine ezeli olup, nicelik ve
nitelik bakımından değışme kabul etmezler.

[201] Bu hususta şu delillerimiz söz konusudur:

1. Allah'ın sıfatlarının değışmesi (tağayyür), O'nun zâtında da bir takım değışimleri (infi'âl) zorunlu kılar. Bu ise O'nun hakkında muhâldir.
2. Yüce Allah'ın, kendisiyle nitelenmesi sahih olan her nitelik, O'na lâ-yık bir kemâl sıfatıdır. Şâyet O, bu sıfatların birinden yoksun olursa nâ-kıs olur ve bu durum da imkânsızdır. 3. Şâyet O'nun bir muhdes vasıf ile nitelenmesi sahih olursa, söz konusu nitelikle ezelde de vasıflanması sahih olur. Zîrâ zâtının muhdes bir sıfatı kabul etmesi, O'nun zâtının gereklerinden (levâzım) olmuş olur. Ya da teselsülü engellemek için kabul etmeklikte nihayet bulur ve O'ndan ayrılmaz. Vasıflanmanın sahih olması, nisbetin mensûba bağlı olması örneğinde olduğu gibi, sıfatın varlığının sahih olmasına bağlıdır. Bu durumda hâdisin de ezelde varlığı sahih olur ki, bu durum muhâldir. Böylece hiçbir ezelnin hâdislerle vasıflanamayacağı sabit olmaktadır. Aynı şekilde nakîzin aksinin ters çevrilmesi, hâdislerle vasıflanmayan hiçbir şeyin ezeli olamayacağı sonucuna götürür.

ولا يُعقل ذلك في الواجب، وحكي القول بهما عن النصارى وجمع من المتصوفة، فإن أرادوا ما ذكرناه بان فساده، وإن أرادوا غيره فلا بد من تصوره أولاً، ليتأتى التصديق به إثباتاً أو نفيًا.

[٢٠٠] المبحث الرابع: في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى

واعلم أن صفات البارى تعالى تنقسم إلى إضافات لا وجود لها في الأعيان، كتعلق العلم والقدرة والإرادة وهي متغيرة ومتبدلة، وإلى أمور حقيقة كنفس العلم والقدرة والإرادة وهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافاً للكرامية.

[٢٠١] لنا وجوه:

الأول؛ إن تغير صفاته يوجب انفعال ذاته، وهو محال. الثاني؛ إن كل ما يصح اتصافه تعالى به، فهو صفة كمالٍ وفاقا، فلو خلا عنها كان ناقصا، وهو محال. الثالث؛ لو صح اتصافه بمحدث صح اتصافه به أزلا، إذ لو قبل ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته، أو منتهاها إلى قابلية دفعا للتسلسل، فلا ينفك عنه. وصحة الاتصاف متوقفة على صحة وجود الصفة توقف النسبة على المنسوب إليه، فيصح وجود الحادث أزلا، وهو محال. فثبت بهذا ان كل أزلي لا يتصف بالحوادث، وينعكس بعكس النقيض إلى أن كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون أزليا.

4. Hâdis olan sıfatı gerektiren şey, eğer onun zâtı ya da zâtının gereklerinden (levâzım) bir şey ise, müreccih olmaksızın iki câizden birinin tercihi lâzım gelir, şayet muhdes başka bir vasıf ise teselsül gerekir. Eğer bunun dışında bir şey ise, bu durumda da Allah Teâlâ (el-Vâcip) sıfatlarında ayrı olana (munfasıl) muhtaç olur ki bunların tamamı imkânsızdır. Birisi “Yüce Allah, başkasından etkilenmez (infi’âl), ancak neden zâtının, her biri diğerinin inkırazına bağlı olan ya da bir vakitle sınırlı bulunan peş peşe sıfatlar gerektirmesi caiz olmasın?” diyebilir. Bunların her biri diğerinin sona ermesi şartına bağlıdır, ya da irade onlara taalluk ettiği ve yok olanın arkasından geldiği için bir vakit veya hâle mahsustur. Bu durumda kemâl uygun olur ve imkânlarına bağlı olduğu için onlarla vasıflanmalarının mümkün oluşu, imkânından önce olmamış olurdu.

[202] Yüce Allah’ın âlemin fâili olmadığı, sonradan fâil haline geldiği ve mutlak olarak sıfat ve mânalardan oluşması itibariyle Allah’ın kadîm sıfatla kâim olmasının sahih olması ile delil getirdiler. Zira ademî sıfatlardan olan kıdemin, gerekli kılınanın bir cüzü olması uygun değildir. Hâdisler de bu konuda ona iştirak ederler, bu durumda onların Allah’ın zâtıyla kâim olmaları da câizdir. Buna; “söz konusu sıfatların, zâtına ait varlığı ile kâim olmaları ve kıdemin şart, hudûsun ise engel olması nedeniyle değişikliğin sıfat ve doğrulananda (musahhah) değil, izafet ve taallukta olduğu” şeklinde cevap verildi.

[203] Beşinci Bahis: Hissedilen (el-Mahsûs) Arazların Yüce Allah’tan Nefyedilmesi Hakkındadır

Akl sahipleri, Yüce Allah’ın renk, tat ve koku gibi şeylerle vasıflanamayacağı, O’nun mîzaca tâbi olmaları dolayısıyla hissî hiçbir lezzetle lezzetlenmeyeceği konusunda icmâ ettiler. Aklî lezzetlere gelince; filozoflar bunları câiz görerek “nefsinde kemâli tasavvur eden, onunla sevinir. O’nun kemâlinin, en yüce yetkinlik olduğu konusunda şüphe yoktur. Bu durumda O’nun da aklî kemâlle lezzetlenmesi gerekir” demişlerdir.

الرابع؛ المقتضي للصفة الحادثة إن كان ذاته أو شيئاً من لوازم ذاته لزم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجح، وإن كان وصفاً آخر محدثاً لزم التسلسل، وإن كان شيئاً غير ذلك كان الواجب مفتقراً في صفته إلى منفصل، والكل محال. ولقائل أن يقول: إنه تعالى لا يفعل عن غيره، لكن لم لا يجوز أن يتقضى ذاته تعالى صفات متعاقبة، كل واحدة منها مشروطةً بانقراض الأخرى، أو مختصة بوقت وحال لتعلق الإرادة بها وخلف لما زال، فيكون الكمال مطرداً، وإمكان الاتصاف بها لما توقف على إمكانها لم يكن قبل إمكانها.

[٢٠٢] احتجوا بأنه تعالى لم يكن فاعل العالم ثم صار فاعلاً، وبأن الصفات القديمة يصح قيامها به تعالى، لمطلق كونها صفات ومعاني، لأن القدم عدمي لا يصلح أن يكون جزءاً من المقتضى، والحوادث تشاركها في ذلك، فيصح قيامها بذاته تعالى. وأجيب بأن التغير في الإضافة والتعلق لا في الصفة والمصحح؛ لقيام تلك الصفات حقائقها المخصوصة، أو لعل القدم شرط أو الحدوث مانع.

[٢٠٣] المبحث الخامس: في نفي الأعراض المحسوسة عنه تعالى

أجمع العقلاء على أنه سبحانه وتعالى غير موصوفٍ بشيءٍ من الألوان والطعوم والروائح، ولا يلتذ باللذات الحسية؛ فإنها تابعة للمزاج. وأما اللذة العقلية؛ فقد جوّزها الحكماء فقالوا: من تصور في نفسه كمالاً فرح به، ولا شك أن كماله أعظم الكمالات، فلا بد من أن يلتذ به.

ÜÇÜNCÜ FASIL: TEVHİD HAKKINDADIR

[204] Filozoflar tevhîdi; “Vâcibü'l-vücûdun, Allah Teâlâ'nın bizzat kendisi olduğu” ile kanıtlamayı tercih ettiler. Şayet başkası O'na ortak olsaydı, taayyünle ondan ayrılır ve terkip gerekirdi. Kelâmcılar ise; şayet biz iki ilâhın varlığını farz etsek, mümkünlerin onlara (iki ilâha) nispeti eşit olur. Bu durumda müreccihsiz tercih ve iki müessirin aynı şey üzerinde tesir oluşturması imkânsız olduğundan, bunların hiçbirisi varlık kazanamazdı. Aynı şekilde mevcûdiyetleri varsayılan bu iki ilâhtan biri, bir cismin hareketini istese, diğeri için de aynı şeyin sükûnunu istemek mümkün olsa; bu durumda ya her ikisinin de istediği hâsıl olur ya hiç birisinin muradı olmaz. Ancak her iki ihtimal de imkânsızdır, ya da iki ilâhtan birisinin muradı hâsıl olur, bu ise diğerrinin acziyetini gerektirir. Aksi takdirde, engelleyen diğerrinin irâdesi gerçekleşir; bu ise iradesi engellenenin acziyetini gerektirir. Oysa âcizlik vasfı taşıyan bir varlık ilâh olamaz. Ona bağlı olmadıkları için bu hususta naklî delillere sarılmak câizdir.

الفصل الثالث: في التوحيد

[٢٠٤] احتج عليه الحكماء بأن وجوب الوجود نفس ذاته؛ فلو شارك فيه غيره امتاز عنه بالتعين، ويلزم التركيب. والمتكلمون بأننا لو فرضنا إلهين لاستوت الممكنات بالنسبة إليهما، فلا يوجد شيء منها لاستحالة الترجيح بلا مُرَجِّح، وامتناع اجتماع مؤثرين على أثرٍ واحد، وأيضا فإن أراد أحدهما حركة جسم، فإن أمكن للآخر إرادة سكونه، فلنفرض. وحينئذٍ إما أن يحصل مرادهما أو لا يحصل مراد كل واحدٍ منهما، وكلاهما محال، أو يحصل مراد أحدهما وحده فيلزم عجز الآخر، وإن لم يكن فيكون المانع إرادة الآخر فيلزم عجزه، والعاجز لا يكون إلهًا، ويجوز التمسك بالدلائل النقلية لعدم توقفها عليه.

İKİNCİ BÂB ALLAH'IN SIFATLARI HAKKINDADIR

BİRİNCİ FASIL: (ALLAH'IN) FİİLLERİNİN BAĞLI OLDUĞU SIFATLAR HAKKINDA OLUP ÜÇ BAHİSTEN OLUŞMAKTADIR

[205] Birinci Bahis: Kudret Hakkındadır

Kelâmcılar, Yüce Allah'ın kudret sahibi (kâdir) olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Zira şâyet O, zâtıyla mûcib (zorunlu sebep) olsa ve tesiri hâdis olan bir şarta bağlı olmasaydı, âlemin kîdemi gerekirdi; eğer hâdis bir şarta bağlı olsaydı, ya varlığına bağlı olurdu ki bu peşpeşe sonsuz hâdislerin bir araya gelmesini gerektirirdi, bu imkânsızdır. Ya da yok oluşuna (irtifâ⁶) bağlı olurdu ki, bu durumda da öncesi olmayan peşpeşe hâdisleri gerektirirdi ki, bu da muhâldir. Zira Tûfan⁹⁸ zamanına kadar meydana gelen olayların tamamı, günümüze kadar geçenlerle üst üste konulduğunda, eğer birincinin hizasında bulunmayan her hangi bir şey, ikincide yoksa zâid ile nâkıs eşit olur; şâyet varsa ikinci ile birinci kesilir ve sınırlı bir ilâve yapıldığı zaman, O da sınırlı olmuş olur. Varlığının ezeli olması imkânsız olduğundan, âlemin ondan sonra geldiği söylendi. Biz de: O'nun varlığının bir mûcib (zorunlu olarak gerektirici) tarafından durağan (sâkin) kılınmasının imkânsız olmadığını kabul ettiğimizi söyledik. Ancak O'nun varlığı, mümkünden daha önce olmalıdır. Mevcûd olmayan iki varlığın fazlalık ya da noksanlıkla vasıflanamayacağı, bunun zaman bakımından çelişkili olduğu söylendi. Yine denildi ki: Âlemin mûcîdidinin hakîm (vasat) ve muhtar olması niçin caiz olmasın? Biz de el-Vâcibin dışında her şeyin mümkün olduğunu, mümkün olan her şeyin bir müessire muhtaç olduğunu, her muhtacın (müftekir) da muhdes olduğunu söyledik. Zira müessirin onda var etme yoluyla tesiri, bekâ halinde caiz değildir; çünkü mevcûdun icadı imkânsızdır. Bu durumda geriye hudûs ya da adem hali kalmaktadır. Her iki durumda da eserin hudûsu lazım gelir.

الباب الثاني: في صفاته تعالى

الفصل الأول: في الصفات التي يتوقف عليه أفعاله وفيه مباحث:

[٢٠٥] المبحث الأول: في القدرة

اتفق المتكلمون على أنه تعالى قادر؛ لأنه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف
 تأثيره على شرطٍ حادثٍ لزم قدم العالم، وإن توقف فيما أن يتوقف على وجوده
 فيلزم اجتماع حوادث متسلسلةٍ لا نهاية لها، وهو محال، أو على ارتفاعه فيلزم
 حوادث متعاقبة لا أول لها، وهو أيضا محال؛ لأن جملة ما حدث إلى زمان الطوفان
 إذا أطبق بما مضى إلى يومنا، فإن لم يكن في الثاني ما لا يكون بإزائه في الأول
 شيء لساوى الزائد الناقص، وإن كان انقطع الأول والثاني، إنما زاد عليه بقدر
 متناه، فيكون متناهيا. قيل: تخلف عنه العالم لامتناع وجوده أزلا. قلنا: وجوده
 ساكنا من الموجب لم يكن ممتنعا سلمناه، لكن كان من الممكن أن يتقدم وجوده.
 قيل: الجملتان غير موجودتين، فلا توصفان بالزيادة والنقصان، ونوقض بالزمان.
 قيل: لم لا يجوز أن يكون موجد العالم وسطا مختارا؟ قلنا: لأن كل ما سوى
 الواجب ممكن، وكل ممكن مفتقرٌ إلى مؤثر، وكل مفتقرٌ محدث؛ لأن تأثير المؤثر
 فيه بالإيجاد لا يجوز أن يكون حال البقاء لاستحالة إيجاد الموجود، فبقي إما أن
 يكون حال الحدوث أو العدم، وعلى التقديرين يلزم حدوث الأثر.

[206] Muhâlif birkaç açıdan delil getirdi:

1. Bu âlemde müessir/sebepe şâyet bütün şartları bir arada bulundurursa, eser/sonuç vâcib olur. Aksi takdirde bazen yapması, bazen de terki mürecihsiz tercih olur; eğer şartları bir arada bulundurmazsa, (eser) imkânsız olur. Buna “kâdir olan, kudreti kapsamında olan iki şeyden birini diğerine mürecihsiz olarak tercih eder” şeklinde cevap verildi. Bu, tıpkı aç olan birisinin, her bakımdan eşit durumda olan iki çörekten birini tercih etmesi; vahşi hayvandan kaçan birisinin tercih etmeksizin iki yoldan birine girmesi gibidir. Bu, aslâ hâdisin hiçbir sebep olmaksızın yaratılması gibi değildir. Çünkü açık seçiklik ikisi arasındaki farka, müessirin onun mümkün olan şartlarını bir araya getirdiğine ve fiilin varlığının ona taalluk eden irâdeye bağlı olduğuna tanıklık eder. 2. Kâdirin kudreti kullanımı bir nispet olup kudretin taalluk ettiği şeyin (makdûr) kendi nefsinde ayrışmasına dayanır. Bu da söz konusu ayrışmanın sübutuna bağlı olup devri gerektirir. Bu görüş, îcab (zorunluluk) yoluyla çürütüldü ve belirlemenin hâriçte değil, kâdirin ilminde olduğu şeklinde cevap verildi. 3. Makdûr yokluk (adem) ya da varlık (vücûd) alternatiflerinin birinden hâli olamaz. Makdûrun varlık kazanması haline vâcib, mukabiline ise mümteni’ denir. Bu durumda mümkün nefyedildi. Buna; mümkünün gelecekteki icattan dolayı ya da mevcûd durumuna bakılmaksızın zâtına nazaran şimdiki halde hâsıl olduğu şeklinde cevap verildi. 4. Sırf olumsuzluk veya sürekli yokluk demek olan terk, makdûr (kudrete konu) ya da fiil olmaz. Buna, “kâdirin, terki işleyen değil, fiili yapan ya da yapmayan kimse olduğu” şeklinde cevap verildi.

[207] Ek: Yüce Allah, zâtı kudreti zorunlu kılan olduğundan, bütün mümkünlere kadirdir ve O’nun bütüne (küll) nispeti eşittir. Makdûriyeti mümkün kılan ise, toplamı arasındaki müşterek imkândır. Filozoflar Allah’ın Bir olduğunu, birden ise ancak birin sudûr edeceğini söylediler ki bu konuya daha önce değinildi. Astrologlar (Müneccimûn)⁹⁹ ise bu âlemi idare edenin felekler ve gezegenler olduğunu söylediler. Yüce Allah ya kâdir olması ya da mûcib olmasından dolayı bu işi onlara havale etmiştir.

[٢٠٦] احتج المخالف بوجوه:

الأول؛ إن المؤثر إن استجمع الشرائط وجب الأثر، وإلا لكان فعله تارة وتركه أخرى ترجيحا بلا مُرَجِّح، وإن لم يستجمع امتنع. وأجيب بأن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح، كما إن الجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه، والهارب من السبع يسلك أحد السبيلين بلا مرجح، وليس ذلك كحدوث الحادث بلا سبب أصلا؛ فإن البديهة شاهدة بالفرق بينهما، وبأن المؤثر استجمع شرائطه الممكنة، ووجود الفعل موقوفٌ على تعلق الإرادة به. الثاني؛ إن اقتدار القادر نسبة، فيتوقف على تمييز المقدور في نفسه المتوقف على ثبوته، فيلزم الدور. ونوقض بالإيجاب، ثم أجيب بأن التميز في علم القادر لا في الخارج. الثالث؛ إن المقدور لا يخلو عن وجود أو عدم، والحاصل واجب، والقابل له ممتنع، فانتفت الممكنة. وأجيب بأن الممكنة حاصلة في الحال من الإيجاد في الاستقبال، أو حاصلة في الحال بالنظر إلى ذاته مع عدم الالتفات إلى ما هو عليه. الرابع؛ الترك نفيٌّ محضٌ وعدمٌ مستمر، فلا يكون مقدورا أو فعلا. وأجيب بأن القادر هو الذي يصح منه أن يفعل، وأن لا يفعل، لا أن يفعل الترك.

[٢٠٧] فرع: إنه تعالى قادرٌ على كل الممكنات؛ إذ الموجب للقدرة ذاته ونسبته إلى الكل على السواء، والمصحح للمقدورية هو الإمكان المشترك بين الجميع. وقالت الفلاسفة: إنه تعالى واحد، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وقد سبق القول عليه. وقال المنجمون: مدبر هذا العالم هو الأفلاك والكواكب، إما لكونه تعالى موجبا أو لكونه قادرا، لكن فوض ذلك إليها.

Dediler ki; bu durum, bizim hallerin değişmesinin gezegenlerin değişmesine bağlı olduğunu müşâhede etmemizden kaynaklanmaktadır. Buna; deveranın (döngünün) illiyetle son bulmayacağı, çünkü izâfetlerde illiyetin deverandan sonra geldiği ve illetin cüzü ile şartının onun gereklerinden (lâzım) olduğu şeklinde cevap verildi. Seneviyye¹⁰⁰ (Yaratıcının) şerre/kötülüğe kadir olmadığını, aksi takdirde şerir olması gerekeceğini söylemişlerdir. Mecûsîler¹⁰¹ ise O'nun şerre kadir olduğunu ancak bir hikmete binaen onu yaratmadığını söylediler ve onu "Yezdân" olarak isimlendirdiler. Âlemdeki şerleri şeytana nispet ettiler ve onu "Ehrimen" olarak isimlendirdiler. Bunlara; "onun aklî hasen ve kabîh üzere mebni olduğu" şeklinde cevap verildi ki ileride bahsi gelecektir. Nazzâm, O'nun kabîhi (yaratmaya) kâdir olmadığını, çünkü bunun cehâlet ve ihtiyaca delâlet edeceğini söyledi. Buna, "O'na nisbetle kabîh olmadığı, şâyet kabul edilse bile, kudret zâil olduğu için mânî hâsıl olmaktadır" şeklinde cevap verildi. Belhî¹⁰², Yüce Allah'ın itaat, sefeh ya da abes türünden olan kulun fiilleri gibi şeylere kâdir olmadığını söyledi. Onun bu görüşüne, bunların itibarî şeyler oldukları ve kula nispetle fiile ârız oldukları şeklinde cevap verildi. Ebû Ali (el-Cübbâî) ve oğlu (Ebû Hâşim) bu konuda şöyle dediler: "Allah, kulun bizzat kudreti kapsamında olana da kâdir değildir. Aksi takdirde O, murâd edip kul istemese isteyen için vukû bulması ve istemeyen için de vâkî olmaması gerekir. Bu görüşe de, mekruhun (hoşlanılmayanın) ikinci bir irâde söz konusu olmadan gerçekleşmeyeceği şeklinde cevap verildi.

[208] İkincisi, Yüce Allah âlimdir ve buna birkaç açıdan delil vardır: 1. O muhtârdır ve iradesinin bilinmeyen şeye yönelmesi imkânsızdır. 2. Mahlûkâtın hallerini düşünen; uzuvların teşrîh ve menfaatlerini, yıldızlar ve gezegenlerin hareket ve durumlarını fikreden; zaruri olarak onların yaratıcısının hikmetini bilir. Canlıların fiilleri içinde hayrete düşürücü olarak gürülenler ise, Allah'ın onları bu fiillere muktedir kılması ve onları ilhâm etmesiyledir.

قالوا: وذلك لما نشاهده من أن تغير الأحوال مرتبط بتغير أحوال الكواكب. وأجيب بأن الدوران لا يقطع بالعلية لتخلفها عنه في المضافين، وجزء العلة وشرطها ولازمها. وقالت الثنوية: إنه لا يقدر على الشر، وإلا لكان شريرا والتزم. وقالت المجوس: هو قادرٌ عليه، إلا أنه لا يفعله لحكمةٍ وسَمَّوه يزدان، ونسبوا ما في العالم من الشرور إلى الشيطان وسَمَّوه أهرمن. وأجيب عنه بأنه مبني على الحسن والقيح العقلين، وسيأتي الكلام عليهما. وقال النظام: إنه لا يقدر على القبيح؛ لأنه يدل على الجهل أو الحاجة. وجوابه؛ أنه لا قبيح بالنسبة إليه، وإن سلم فالمانع حاصل لأن القدرة زائلة. وقال البلخي: إنه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد؛ لأنه طاعة أو سفه أو عبث. وأجيب بأن هذه الأمور اعتباراتٌ تعرض للفعل بالنسبة إلى العبد. وقال أبو علي وابنه: إنه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد، إلا لو أَرَادَهُ وكرهه العبد، لزم وقوعه ولا وقوعه للداعي والصارف. وأجيب بأن المكروه لا يقع إذا لم تتعلق به إرادةٌ أخرى.

[٢٠٨] الثاني؛ إنه تعالى عالمٌ ويدل عليه وجوه: الأول؛ أنه مختار فيمتنع توجه قصده إلى ما ليس بمعلوم. الثاني؛ إن من تأمل أحوال المخلوقات، وتفكر في تشريح الأعضاء ومنافعها وهيئة الأفلاك والكواكب وحركاتها، علم بالضرورة حكمة مبدعها، وما يرى من عجائب أفعال الحيوانات، فمن إقدار الله تعالى إياها وإلهامه لها.

[209] Üçüncüsü Allah'ın zâtı, madde ve arazlardan soyutlanmış bir hüviyet olup kendisi için hâzırdır. Dolayısıyla O'nun tarafından bilinir. Zira ilim, mücerred mâhiyetlerin huzurudur ve zât bütün mevcûdâtın ilkesidir. Temel ilkeyi bilen onun altındakileri de bilir. Zira zâtını bilen, bunun başkasının ilkesi olduğunu da bilir. Bu da onu bilmeyi kapsar ve böylece tümünü bilen olur.

[210] Dördüncüsü; Yüce Allah mücerredir ve her mücerredin kendi zâtını ve diğer mücerredleri akletmesi gerekir. Çünkü O'nun akletmesi mümkündür. Kendi zâtını akletmesi mümkün olanın, zâtıyla beraber başkasını da akletmesi mümkündür. Böylece ona mukârin bir hakikat olur. Zira akletme (taakkul) akledende mâhiyetin hazır olmasını gerektirir. Mukârenetin/birlikteliğin sıhhati için ise, onun akılda olması şart değildir. Çünkü onun akla ve bu şeye mukâreneti kendiliğinden şart değildir. Böylece onun hâriçte mevcûd olan mâhiyetini akledilen mâhiyetlerle mukayese etmek mümkün olur. Taakkulun bundan başka bir mânası da yoktur. Başkasını akleden herkesin, kendisinin akleden olduğunu akletmesi de mümkündür. Bu da onun zâtıyla akleden olduğunu kapsar. Mücerred için mümkün olan her şeyin, meydana gelmesi vâciptir. Çünkü kuvvet, maddenin eklentilerindedir (levâhık). Özellikle de Allah hakkında (söz konusudur). Çünkü O, bütün cihetleriyle vâcibü'l-vücûddür. Son iki vecih filozofların dayandığı hususlar olup tartışmalıdır.

[211] Muhalif birkaç açıdan delil getirdi:

1. Eğer O bir şeyi akledecek olsa, kendi zâtını akleder. Zira O, onu aklettiğini akleder ki bu da bir şey ile nefsi arasında nispet hâsıl olması ve bir şeyin kendi kendine meydana gelmesi imkânsız olduğundan, muhâldir. Bu, insanın kendi nefsinin tasavvur etmesiyle reddedildi ve O'nun kendini bilmesinin, zâtıyla özel bir taallukla bağlantılı bir sıfat olduğu şeklinde cevap verildi.

2. Zikredeceğimiz şu husustan dolayı O'nun ilmi, zâtının aynı olmaz: İlim, O'nunla kâim olan, zâtına bağlı ve O'ndan ayrılmaz (lâzım) bir sıfattır. Onun zâtı aynı anda hem kâim hem de fâil olur, bunun cevabı daha önce geçti.

[٢٠٩] الثالث؛ إن ذاته تعالى هوية مجردة حاضرة له، فيكون عالما به؛ إذ العلم حضور الماهية المجردة، وهي مبدأ لجميع الموجودات، والعالم بالمبدأ عالمٌ بدونه لأن من علم ذاته علم كونه مبدأً لغيره، وذلك يتضمن العلم به، فيكون عالما بالجميع.

٥ [٢١٠] الرابع؛ إنه تعالى مجرد، وكل مجرد يجب أن يعقل ذاته وسائر المجردات؛ لأنه يصح أن يعقل، وكل ما يصح أن يعقل ذاته يمكن أن يعقل ذاته مع غيره، فيكون حقيقة مقارنة له؛ إذ التعقل يستدعي حضور ماهية في العاقل، وصحة المقارنة لا يشترط فيها كونها في العقل، لأنه مقارنتها للعقل والشيء لا يكون شرطاً في نفسه، فيصح اقتران ماهيته الموجودة في الخارج بالماهيات المعقولة، ولا معنى للتعقل إلا ذلك، وكل من يعقل غيره أمكنه أن يعقل كونه عاقلاً له، وذلك يتضمن كونه عاقلاً لذاته، وكل ما يصح للمجرد وجب حصوله؛ إذ القوة من لواحق المادة، لا سيما في حق الله تعالى، فإنه واجب الوجود من جميع جهاته، والوجهان الأخيران معتمد الحكماء، وفيهما نظر.

[٢١١] احتج المخالف بوجوه:

١٥ الأول؛ إنه لو عقل شيئاً عقل ذاته، لأنه يعقل إنه عقله وهو محال، لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه، وحصول الشيء في نفسه، ونوقض بتصور الإنسان نفسه، ثم أجيب عنه بأن علمه بنفسه صفة قائمة متعلقة بذاته تعلقاً خاصاً. الثاني؛ إن علمه لا يكون عين ذاته لما سنذكره، فهو صفة قائمة به متعلقة بذاته لازمة، فيكون ذاته قابلاً وفاعلاً معاً، وقد سبق الجواب عنه.

3. Şâyet ilim bir kemâl sıfatı olsaydı, onunla mevsûf olanın, zâtından dolayı nâkıs ve başkası dolayısıyla mükemmel olurdu; böyle olmayınca onun O'ndan ittifakla tenzih edilmesi gerekli oldu. Buna; onun kemâlinin, zâtının kemâli dolayısıyla değil, zâtının sıfatı olması dolayısıyla olduğu ve bu yönden onunla nitelendiği şeklinde cevap verildi.

[212] İki Ek:

1. Yüce Allah, bütün mâlûmatı olduğu gibi bilir; çünkü O'nun âlimliğini gerektiren şey, zâtıdır. Zâtının külle nisbeti eşit seviyede olup bazı şeyleri bilmesi vâcib olunca, diğerlerini de bilmesi vâcib olur. Cüz'ileri/tikelleri, küllî/tümel olarak bilmekte olduğu söylendi; zirâ şâyet onları cüz'î olarak bilirse, mâlûmun değişmesi durumunda ya cehâlet ya da sıfatlarında değişme lâzım gelir. Biz ise; ilmin değil, izâfet ve taallukun değişeceğini söyledik. Sonsuz olanları bilemeyeceği söylendi. Zira sonsuz olanlar ayırdedilmemiştir, hâl-buki bilinenler ayırdedilmiştir; ayrıca sonsuz olan, sonsuz ilimleri gerektirir. Biz ise şöyle dedik: Malûm olan onların her biridir. Allah'ın zâtıyla kâim olan ilim ise tek bir sıfat olup sonsuzluk taallukta ve taalluk edilindedir. 2. Yüce Allah, Mu'tezile'nin çoğunluğunun (iddiasının) aksine zâtından başka ve Meşşâîlerin¹⁰³ iddialarının aksine onunla birlik (müttehid) olmayan bir ilimle âlimdir. Kudreti de aynı şekildedir. Bize göre "O'nun zâtı" sözümüz ile "âlimdir, kâirdir" sözlerimiz açık olarak birbirinden farklıdır. Aynı şekilde ilim de ya özel bir izafettir ki bunu Cübbâîler¹⁰⁴ âlimiyyet (hâl) olarak isimlendirdiler; ya da bu izafeti gerektiren bir sıfattır ki, ashabımızın çoğu bu görüştedir. Ya da Eflâtuncuların iddiâ ettiği gibi kendi nefisleri ile kâim mâlûmların sûretleridir veya Filozofların çoğunun düşündüğü gibi Allah'ın zâtıyla kâimdir. Her ne şekilde olursa olsun o, kendi zâtından başkadır. İttihadın yanlışlığına ise daha önce değinildi.

الثالث؛ لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا لغيره، وإن لم يكن لزم تنزيهه عنه إجماعا. وأجيب بأن كمالها لكونها صفة ذاته، لا كمال ذاته، من حيث أنه متصف به.

[٢١٢] فرعان:

٥ الأول؛ إنه تعالى عالمٌ بكل المعلومات كما هي، لأن الموجب لعالميته ذاته، ونسبة ذاته إلى الكل على السواء، فلما أوجب كونه عالما ببعض أوجب كونه عالما بالباقي. وقيل: يعلم الجزئيات على وجه كلي؛ إذ لو علمها جزئيا فعند تغير المعلوم يلزم الجهل أو التغير في صفاته. وقلنا: تتغير الإضافة والتعلق دون العلم. وقيل: لا يعلم ما لا يتناهى؛ لأنه ليس بتميز والمعلوم متميز، ولأنه يستلزم علوما لا نهاية لها. قلنا: المعلوم كل واحد منها، والعلم القائم بذاته ١٠ صفة واحدة، واللانهاية في التعلق والمتعلق. الثاني؛ إنه تعالى عالمٌ بعلمٍ مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة، وغير متحدٍ به خلافا للمشائين، وكذا قدرته. لنا؛ إن البديهة تفرق بين قولنا: ذاته، وبين قولنا: عالمٌ وقادر. وأيضا العلم إما إضافة مخصوصة وهي التي سماها الجبائيان عالمية، أو صفة تقتضي تلك الإضافة وهي ١٥ مذهب أكثر أصحابنا، أو صور المعلومات القائمة بأنفسها وهي مثل الأفلاطونية، أو بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكماء، وأيا ما كان فهو غير ذاته، وفساد الاتحاد سبق ذكره.

[213] Buna birkaç açıdan delil getirdiler: 1. Şâyet bir sıfat O'nun zâtıyla kâim olursa, zâtı onu gerektirmiş olur. Bu durumda da aynı anda hem kâbil (kabul eden) hem de fâil olur ki bu imkânsızdır. Biz, bunun cevabının daha önce geçtiğini söyledik. 2. Denildi ki; bir sıfat O'nun zâtıyla kâim ve kadîm olursa, kadîmlerin çokluğu gerekir. Bunu söylemek ise icmâ ile küfürdür. Nitekim Yüce Allah Hıristiyanları vücûd, ilim ve hayattan oluşan üç uknûmu kabul etmek olan teslîsden dolayı¹⁰⁵ tekfir etti. Sekiz veya dokuzu kabul edenlere ne dersin? Bu, kıdemde sığata ortak, hususiyet itibarıyla ise ondan ayırıldığında, O'nun zâtında terkibi gerektirir. Eğer hâdis ise hâdislerin O'nun zâtıyla kâim olması gerekir. Buna; “kadîm sıfatlara değil, kadîm zâtlara kâil olmanın küfür olduğu” şeklinde cevap verildi. Hıristiyanlar her ne kadar kabul ettikleri teslîsin uknûmlarını “sıfat” olarak isimlendirmekte iseler de, hakikatte onların birer “zât” olduğunu söylemektedirler. Çünkü onlar el-Kelime uknûmunun –bununla ilim kastedilmektedir- İsâ'nın bedenine intikal ettiğini söylemektedirler. İntikal açısından müstakil olan zâttır, kıdem ise yokluk türündendir ve onda iştirak terkibi gerektirmez. 3. Yüce Allah'ın âlimiyet ve kâdiriyeti vâcip olup ilim ve kudretle illetlendirilmez. Buna; Allah'ın âlimiyetinin -ta'lîl imkânsız olduğundan- bizâtihi değil, zâtının gerektirdiği vâcip bir ilim ile vâcip olduğu şeklinde cevap verildi. Kâdiriyeti de böyledir. 4. Şâyet O'nun ilim ve kudreti artsaydı, bilmekte ve güç yetirmekte başkasına ihtiyaç duyardı ki, bu muhâldir. Buna; Allah Teâlâ'nın zâtının bilme ve yaratma şeklinde taallukları gerektiren iki sıfatı gerektirdiği şeklinde cevap verildi. Eğer ihtiyaçtan bu mânayı kastediyorsanız, bunun imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Başka bir şey kastediyorsanız, onu açıklayınız.

[214] İkinci Bahis: Hayat Hakkındadır

Cumhûr, Yüce Allah'ın diri (hây) olduğu üzerinde ittifak etmiştir, ancak bunun mânasında ihtilâf ettiler. Filozoflar ve Ebu'l-Hüseyn¹⁰⁶ O'nun hayatının ilim ve kudret ile muttasıf olmasının sıhhatinden ibaret olduğu görüşündedir. Diğerleri ise, bunun sıhhati gerektiren bir sıfattan ibaret olduğu görüşünü ileri sürdüler. Buna, delil şudur: Şâyet böyle olmasaydı

[٢١٣] احتجوا بوجوه: الأول؛ لو قامت بذاته صفة لكانت ذاته مقتضيا لها، فيكون قابلا وفاعلا معا، وهو محال. قلنا: سبق جوابه. الثاني؛ قيل: لو قامت بذاته صفة وكانت قديمة، لزم كثرة القدماء، والقول به كفرٌ بالإجماع. ألا ترى أنه تعالى كَفَّرَ النصرى بثليثهم، وهو إثباتهم الأقسام الثلاثة، التي هي الوجود والعلم والحياة، فما ظنك بمن أثبت ثمانية أو تسعة ولزم التركيب في ذاته لأنه يشارك الصفة في قدمه ويتميز عنها بخصوصية، وإن كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته. وأجيب بأن القول بالذوات القديمة كفر، دون القول بالصفات القديمة، والنصرى وإن سموا ما أثبتوه صفات، إلا أنهم قائلون بكونها ذوات في الحقيقة؛ لأنهم قالوا بانتقال أقنوم الكلمة، أعني العلم إلى بدن عيسى، والمستقل بالانتقال هو الذات والقدم عدمي، فلا يلزم التركيب عن الاشتراك فيه. الثالث؛ عالمية الله تعالى وقادريته واجبتان، فلا يعلنان بعلمٍ وقدره. وأجيب بأن العالمية واجبةٌ بالعلم الواجب لاقتضاء الذات له، لا بذاتها ليمتنع التعليل، وكذا القادرية. الرابع؛ لو زاد علمه وقدرته لاحتاج في أن يعلم ويقدر إلى الغير، وهو محال. وأجيب بأن ذاته تعالى اقتضت صفتين موجبتين للتعلقات العلمية والإيجادية، فإن أردتم بالحاجة هذا المعنى فلا نسلم استحالته، وإن أردتم غيره فيينوه.

[٢١٤] المبحث الثاني: في الحياة

اتفق الجمهور على أنه تعالى حيٌّ لكنهم اختلفوا في المعنى، فذهب الحكماء وأبو الحسين إلى أن حياته عبارةٌ عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة، وذهب الباقر إلى أنها عبارةٌ عن صفةٍ تقتضي هذه الصحة، ويدل عليها أنها لو لم تكن كذلك

Allah'ın bu duruma sahip olması tercih ettiricisi olmayan bir tercih olurdu. Bu da Allah'ın bu sıfatla muttasıf olmasıyla çelişir. Bu konu yine tahsis ve iktizâ hususunda O'nun zâtının yeterli olmasıyla da reddedildi.

[215] Üçüncü Bahis: İrade Hakkındadır

5 Cumhûr, Yüce Allah'ın mürîd/irade eden olduğu konusunda ittifak, irâdesinin anlamı konusunda ise ihtilaf etmiştir. Filozoflar onu, varlığın düzeninin en kâmil olacak şekilde nasıl olması gerektiği konusunda Allah'ın bilgisi olarak açıkladılar ve bunu inâyet olarak isimlendirdiler. Ebu'l-Hüseyin, iradeyi fiilde var etmeyi sağlayan maslahatı bilmek diye tefsir etti.

10 en-Neccâr¹⁰⁷ mekrûh ve mağlûb olmamak, el-Kâbî kendi fiilleri konusunda bir kelime ve başkasının fiilleri ile ilgili emri olarak tefsir ettiler. Ashabımız, Ebû Ali¹⁰⁸, Ebû Hâşim¹⁰⁹ ve Kâdî Abdülcebbâr'a¹¹⁰ göre ise irâde, ilim ve kudret sıfatlarından ayrı, takdir edilenlerin bazısını bazısına tercih eden zâid bir sıfattır. Bizim delilimiz şudur: Takdir edilenlerin bazısını özelleştirmek,

15 bazısını öne almak ve bazısını geriye bırakmak şeklinde belirlemek için muhakkak bir özelleştirici (muhasıs) gerekir. Bu muhasıs, ilmin kendisi değildir. Çünkü ilim, mâlûma tâbidir. Kudret de değildir. Çünkü kudretin bütüne nisbeti tek yolla olup tahsis söz konusu değildir. Ayrıca onun konumu tesir ve icad şeklindedir; icâd tercihe bağlı olduğundan mûcid,

20 mâhiyet itibariyle müreccihten başkadır. Her bir hâdisin varlığının imkânı belirli bir vakit veya felekî bir varlıkla bitişme şartına veya Allah'ın onun bu vakitte meydana geleceğini bilmesine ya da bu anda meydana gelmesindeki maslahatı bildiğinden tercih etmesine bağlıdır denilemez. Zirâ malûma ve aslaha aykırı olan imkânsızdır. Yine biz şöyle deriz: Mümteni' mümkün değildir; bu bitişme, hareket ve konumlarla ilgili söz (kelâm), irade ile ilgili söz gibidir (bir muhasıs gerektirir). Feleklerin, genişliklerinden dolayı bu şekilde hareket etmeleri mümkün olduğu gibi, bunun aksine hareket etmeleri ve noktanın başka bir daireye dönüşmesi gibi de hareket etmeleri mümkündür. Yıldızlar (kevâkib) şu anda buldukları yerin dışında bulunabilir.

لكان اختصاصه تعالى بهذه الصفة ترجيحاً بلا مرجح، وينتقض باتصافه تعالى بتلك الصفة، ويندفع بأن ذاته المخصوص كافٍ في التخصيص والاقتضاء.

[٢١٥] المبحث الثالث: في الإرادة

توافق الجمهور على أنه تعالى مریدٌ وتنازعوا في معنى إرادته، فقال الحكماء: هي علمه بأنه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الأكل ويسمونه عناية. وفسرها أبو الحسين بعلمه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد، والنجار بكونه غير مغلوبٍ ولا مكروه، والكعبي بكلمة في أفعال نفسه وأمره لأفعال غيره، وقال أصحابنا وأبو علي وأبو هاشم والقاضي عبد الجبار: إنها صفة زائدة مغايرةٌ للعلم والقدرة، مرجحةٌ لبعض مقدراته على بعض. لنا؛ إن تخصيص بعض المقدرات بالتحصيل وبعضها بالتقديم والتأخير، لا بد من مُخصِّصٍ وهو ليس نفس العلم؛ فإنه تابعٌ للمعلوم ولا القدرة، فإن نسبتها إلى الجميع على وتيرة واحدة فلا تُخصِّص، ولأن شأنها التأثير والإيجاد والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لتوقف الإيجاد على الترجيح، لا يقال: إمكان وجود كل حادثٍ مخصوصٍ بوقتٍ معين، أو وجوده مشروطٌ باتصالٍ فلكيٍّ أو علمه تعالى بحدوثه في ذلك الوقت، أو بما في حدوثه فيه من المصلحة يرجحه؛ لأن خلاف المعلوم والأصلح محال، لأننا نقول: الممتنع لا يصير ممكناً، والكلام في تلك الاتصالات والحركات والأوضاع أيضاً كالكلام فيها، فإن الأفلاك لبساطتها كما أمكن أن تتحرك على هذا الوجه، أمكن أن تتحرك على خلافه، وأن تتحرك بحيث تصير النقطة دائرة أخرى، وأن تكون الكواكب في جانب غير ما هي فيه،

Bir şeyin vücûda geleceğine dair bilgi ona ancak vücûda gelmesi itibariyle taalluk eder. Bu itibar (haysiyet) ilimden değil, ondan öncedir. Aslaha riâyete gelince, daha sonra anlatacağımız gibi o, vâcip değildir. Muhalif şöyle delil getirdi: Şâyet irâde bir amaca taalluk ederse; Yüce Allah zâtıyla nâkis, başkasıyla kemâle ermiş olur ki bu muhâldir. Bunlara onun (irâde) murâda taallukunun başkasıyla değil, zâtıyla olduğundan yola çıkılarak cevap verildi.

[216] Ek:

O'nun irâdesi sonradan olma (muhtes) değildir. Mu'tezile, O'nun irâdesinin zâtıyla kâim ve herhangi bir mahalde olmaksızın hâdis olduğunu söylemiştir. Kerrâmiyye ise, iradenin Allah'ın zâtında meydana gelen (hâdis) bir sıfat olduğunu iddia etmektedir.

[217] Bizim bu hususta iki yönden delilimiz bulunmaktadır:

1. Her hâdisin var olması, irâdenin o hâdise taallukuna bağlıdır. Şâyet O'nun iradesi muhtes ise, başka bir irâdeye ihtiyaç duyar ve bu da teselsüle yol açar. 2. Irâde sıfatının kendi kendine kâim olması anlaşılır değildir. Bununla beraber O'nun zâtının, bir muhassıs olmadan irâdeye sahip olması düşünülemez. Çünkü irâdenin bütün varlıklara nisbeti aynıdır ve onun mahalsiz olması selbî (negatif) bir mefhum olup tahsis edilen olması (muhassas) uygun olmaz. Hâdis bir sıfatın Allah'ın zâtıyla kâim olması ise daha önce geçtiği gibi imkânsızdır.

İKİNCİ FASIL: DİĞER SIFATLAR HAKKINDA OLUP ALTI BAHİSTEN OLUŞMAKTADIR

[218] Birinci Bahis: İşitme/Sem' ve Görme/Basar Hakkındadır

Sem'î (naklî) deliller, O'nun işiten ve gören olduğuna delâlet etmektedir. Bu delilleri zâhirî anlamlarından koparmaya herhangi bir aklî delil de yoktur. Zira Yüce Allah'ın âlim olması, O'nun işitilen ve görülen şeylerin meydana gelişini bilmesidir. Bu da işiten ve gören olması anlamındadır.

والعلم بأن الشيء سيوجد إنما يتعلق به إذا كان هو بحيث سيوجد؛ فالحيثية سابقة على العلم فلا تكون منه، وأما رعاية الأصلح فغير واجبة على ما سنذكره. احتج المخالف بأن الإرادة لو تعلقت بغرض، لكان البارئ تعالى ناقصا بذاته مستكملا بغيره، وهو محال. وأجيب بأن تعلقها بالمراد لذاتها لا لغيرها.

[٢١٦] فرع:

إرادته غير محدثة. وقالت المعتزلة: إرادته قائمة بذاتها حادثة لا في محل، وقالت الكرامية: هي صفة حادثة في ذاته تعالى.

[٢١٧] لنا؛ وجهان:

الأول؛ إن وجود كل حادثٍ موقوفٌ على تعلق الإرادة به، فلو كانت إرادته محدثة احتاجت إلى إرادةٍ أخرى، ولزم التسلسل. الثاني؛ قيام الصفة بنفسها غير معقول، ومع ذلك كان اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مُخصَّص وهو ممنوع، لأن نسبتها إلى جميع الذوات على السواء وكونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح أن يكون مُخصَّصا، وقيام الصفة الحادثة بذاته ممتنع لما سبق.

الفصل الثاني: في سائر الصفات وفيه مباحث:

[٢١٨] المبحث الأول: في السمع والبصر

دلت الحجج السمعية على أنه سبحانه وتعالى سميعٌ بصير، وليس في العقل ما يصرفها عن ظواهرها فيجب الإقرار بها، ولأنه تعالى عالمٌ فيكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها، وهو المعنى بكونه سميعا بصيرا.

Hayat sahibinin işitme ve görme sıfatlarıyla nitelenmemesi durumunda nâ-kıs olacağı ile delil getirdiler. Bu, iknâî bir delildir. Çünkü o “her hayat sahibinin işitme ve görme sıfatlarıyla muttasıf olmasının gerektiği ve bunlarla muttasıf olmaması durumunda eksik olacağı” varsayımına dayanmaktadır.
5 Bu görüş farklı düşünenlerce kolayca reddedilebilir.

[219] Nitekim yukarıdaki görüşte olmayanlar (muhâlif), buna iki açıdan karşı çıkmışlardır: 1. Şâyet O'nun işitme ve görmesi kadîm ise, işitilen (mesmû'ât) ve görülenlerin de (mübsarât) kadîm olması gerekir. Hâlbuki bu size göre de bâtıdır. Şâyet kadîm olmayıp hâdis iseler, bu takdirde de
10 O'nun zâtı hâdislere mahal olur ki bu da muhâldir. Bu itirazlara sem' ve basarın idrak etmeyi sağlayan iki kadîm sıfat oldukları, görülen ve işitilen varlıklara taalluk etmeleri ancak mevcûd olmaları durumunda sözkonusu olacağı şeklinde cevap verildi. 2. İşitme ve görme, duyunun etkilenmesi (teessür) ya da onunla var olan (meşrût) bir idraktır. Bunların her ikisi de
15 Allah için muhâldir. Bunlara, birinci öncülün (yani her hayat sahibi işitici ve görücü olmalıdır önermesinin) reddi ile cevap verildi.

[220] İkinci Bahis: Kelâm Hakkındadır

Peygamberlerin tümünün Allah'ın mütekellim (konuşan) olduğu konusunda icmâ ve ittifakı tevâtürle sâbittir. Onların peygamberliklerinin sübûtü, Allah'ın kelâmına bağlı değildir. Kabul etmek gerekir ki O'nun kelâmı, Hanbelîlerin¹¹¹ ve Kerrâmiyye'nin aksine Allah'ın zâtıyla kâim olan veya Mu'tezile'nin aksine başkasıyla kâim olan harf ve seslerden oluşmuş değildir. Bilâkis, değişik ibarelerle tabir edilen, ilim ve irâdeden farklı olan ve O'nun nefsiyle kâim olan bir mânâdır. Çünkü Yüce Allah, bazen ilim ve irâdesine
20 aykırı ifadeler kullanmıştır. Nitekim iman etmeyeceğini bildiği halde Ebû Leheb'e iman etmeyi emretmiştir. Ancak O'nun irâdesinin ilmüne aykırı olması imkânsızdır. Bu konuda sözü uzatmak gereksizdir. Zira O'nun zât ve sıfatlarının künhü, akıl yürütmeye kapalıdır.

واستدل بأن الحي لو لم يتصف بهما كان ناقصا، وهو إقناعي لأنه متوقفٌ على أن كل حيٍّ يصح أن يتصف بهما، وأن عدم اتصاف الحي بهما نقص، وللمخالف أن يمنعهما.

[٢١٩] احتج المخالف بوجهين:

الأول؛ إن سمعه وبصره إن كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر، وهو باطلٌ عندكم. وإن كانا محدثين كانت ذاته محل الحوادث، وهو محال. وأجيب عنهما بأنهما صفتان قديمتان مستعدتان للإدراك، وهو تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما. الثاني؛ السمع والبصر تأثر الحاسة أو إدراكٌ مشروطٌ به، وهما على الله تعالى محال. وأجيب بمنع الصغرى.

[٢٢٠] المبحث الثاني: في الكلام

تواتر إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، واتفقهم على أنه سبحانه وتعالى متكلم، وثبوت نبوتهم غير متوقفٍ على كلامه تعالى، فيجب الإقرار به. وكلامه ليس بحرفٍ ولا صوتٍ يقومان بذاته تعالى خلافا للحنابلة والكرامية، أو بغيره خلافا للمعتزلة، بل هو المعنى القائم بالنفس، المُعَبَّر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المغاير للعلم والإرادة؛ لأنه تعالى قد يخالفهما، فإنه تعالى أمر أبا لهب بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن، وامتناع إرادته لما يخالف علمه، والإطنا بفي ذلك قليل الجدوى، فإن كنه ذاته وصفاته محجوبٌ عن نظر العقول.

[221] **Ek:** Allah'ın bildirdiği her haber doğrudur (sıdk). Doğruluğun zıddı olan yalan (kizb) ise noksanlıktır. Allah için ise noksanlık muhâldir.

[222] Üçüncü Bahis: Bekâ Hakkındadır

Şeyh (Ebü'l-Hasen el-Eş'arî) Allah'ın zâtıyla kâim bir bekâ ile bâkî olduğu görüşündedir. Ancak Kâdî (Bâkîllânî)¹¹², İmâmü'l-Haremeyn ve İmâm (Râzî)¹¹³ bu görüşe katılmamışlardır. Onlar, şâyet bekâ var ise, bunun başka bir bekâ ile var olacağını, bunun da teselsüle yol açacağını söylemişlerdir. Yine şâyet Yüce Allah kendisiyle kâim bir bekâ ile bâkî ise, zâtıyla vâcibü'l-vücûd olan, başkasıyla vâcib olmuş olur ki, bu açık bir çelişkidir. Şeyh (Ebü'l-Hasan el-Eş'arî), hâdis bir şeyin hudûsu ânında bâkî olmadığını, onun daha sonra bekâyı kazandığını, tebeddül ve teğayyürün ise zâtında da, yoklukta (adem) da olmayacağını delil getirdi. Bu delil, hudûs kavramı ile eleştirildi. Bil ki, Yüce Allah'ın bekâsından anlaşılması gereken, O'nun yokluğunun imkânsızlığıdır. Hâdislerin bekâsı ise, varlığının iki veya daha fazla zamana bitişik (mukârin) olmasıdır. Zirâ imkânsızlık ve zamansal bitişikliğin hâricî varlıkları olmayan birer aklî (zihnî) mânâlar olduğu mâlûmdur.

[223] Dördüncü Bahis: Şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin İspatladığı Diğer Sıfatlar Hakkındadır

Bunlar zâhirî olarak zikredilen istivâ, yed, ayn ve vechdir. Bunlardan istivâ istilâ, yed kudret, vech varlık; ayn ise görme olarak te'vil edilmiştir. Ancak bu konuda Selef'e tâbi olmak ve bu tür sıfatların gerçek anlamlarını Allah'a havale etmek gerekir.

[224] Beşinci Bahis: Tekvîn Hakkındadır

Hanefiler¹¹⁴, tekvîn sıfatının kudret dışında müstakil kadîm bir sıfat olduğunu söylediler. Çünkü tekvînin aksine kudretin muteallakı bazen bulunmayabilir. Kudret bir şeyin imkânı (olabilirliği) ile tekvîn ise onu oluşturup mevcûd hale getirmesi (varlığı) ile alâkalıdır.

[٢٢١] فرع: خبر الله تعالى صدق؛ لأن الكذب نقصٌ والنقص على الله تعالى محال.

[٢٢٢] المبحث الثالث: في البقاء

ذهب الشيخ إلى أنه تعالى باقٍ ببقاء قائم بذاته، ونفاه القاضي وإمام الحرمين والإمام. واحتجوا بأن البقاء لو كان موجوداً لكان باقياً ببقاء آخر ولزم التسلسل، وبأن كونه تعالى باقياً لو كان ببقاء قائم به، لكان واجب الوجود لذاته واجبا بالغير، هذا خلف. احتج الشيخ بأن الشيء حال حدوثه لا يكون باقياً ثم يصير باقياً، والتبدل والتغير ليس في ذاته ولا في عدمه. ونوقض بالحدوث، واعلم أن المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه، وبقاء الحوادث مقارنة وجوده لزمانين فصاعداً، وقد عرفت أن الامتناع ومقارنة الزمان من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج.

[٢٢٣] المبحث الرابع: في صفاتٍ أخرى أثبتها الشيخ

وهي الاستواء واليد والعين والوجه بالظواهر الواردة بذكرها، وأولها الباقون. وقالوا: المراد بالاستواء الاستيلاء، وباليد القدرة، وبالوجه الوجود، وبالعين البصر، والأولى اتباع السلف في الإيمان بها، والرد إلى الله تعالى.

[٢٢٤] المبحث الخامس: في التكوين

قالت الحنفية: التكوين صفةٌ قديمةٌ تغاير القدرة؛ فإن مُتعلِّق القدرة قد لا يوجد أصلاً بخلاف مُتعلِّق التكوين، والقدرة متعلقةٌ بإمكان الشيء والتكوين بوجوده.

Bize göre; imkân başkasıyla (bi'l-ğayr) değil, doğrudan kendisiyledir (biz-zât); tekvîn ise zât değil, ânlık bir taalluktur ve bu nedenle Allah'ın bir âyette meâlen: “Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri o şeye ancak “Ol!” demektir. O da hemen oluverir”¹¹⁵ buyurduğu üzere murâdın hemen gerçekleşmesini, onun derhal varlık kazanmasını sağlar.

[225] Altıncı Bahis: Allah'ın Ahirette Görülmesinin Mümkün Olduğu Hakkındadır

Bu, O'nun âhirette Mu'tezile'nin¹¹⁶ iddiasının aksine resim ve ışığın bitişmesi olmaksızın; Kerrâmiyye¹¹⁷ ve Müşebbihe'nin aksine yüz yüze (muvâcehe) olmaksızın, mümin kullarınca dolunayın görülmesindeki netlikte görülmesi şeklinde gerçekleşecektir.

[226] Birincisine birkaç açıdan delâlet eden sem'î deliller vardır:

1. Mûsâ (a.s.) Cenâb-ı Hak'tan ru'yet talebinde bulunmuştur, şâyet bu imkânsız bir şey olsaydı, onun isteği cehâlet ve abes olurdu. 2. Yüce Allah, görülmesini dağın yerinde durmasına (istikrâr) bağlamıştır.¹¹⁸ Dağın yerinde durmasının aklen mümkün olması, ona bağlanan şeyin de mümkün olduğunu gösterir. 3. Allah'ın, “O gün Rablerine bakan parıldamakta olan nice yüzler vardır”¹¹⁹ meâlindeki sözü de ayrı bir delildir. 4. “Hayır, onlar o gün rablerini görmekten engellenirler” meâlindeki âyet te konuyla ilgili bir başka naklî delildir.

[227] İkincisi ise, Allah'ın cihet ve mekândan münezzeh olması itibariyledir. Bu konuda şu şekilde delil getirildi: Cisim görünendir (mer'î); çünkü biz boyutlar yardımıyla uzunluk, genişlik ve derinliği görmekteyiz. Uzunluk, araz değildir, zirâ şâyet o araz olursa, onun kıyâmı ya bir tek cüzle olur, bu durumda da miktar yönünden daha büyük olur ve bölünür ya da daha çok ile olur ve tek, çokla (müteaddid) kâim olur. Bu ise muhâldir. Aynı şekilde genişlik de görülmektedir. Ru'yeti kanıtlayan husus, aralarındaki iştirâk olup bu da (müşterek illet) ya hudûs ya da vücûddur. Birincisi yokluk türünden (ademî) dir, bu durumda geriye ikincisi kalmaktadır. Buna, telifin araz, sıhhatin de ademî olduğu ve herhangi bir sebebe ihtiyacı olmadığı şeklinde itirâz edildi.

قلنا: الإمكان بالذات فلا يكون بالغير، والتكوين هو التعلق الحالي ولذلك يترتب عليه الوجود، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾.

[٢٢٥] المبحث السادس: في أنه تعالى يصح أن يُرى في الآخرة

بمعنى أنه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي، خلافا للمعتزلة من غير ارتسام أو اتصال شعاع به، وحصول مواجهةٍ خلافا للمشبهة والكرامية.

[٢٢٦] أما الأول؛ فيدل عليه وجوهٌ سمعية: الأول؛ أن موسى عليه الصلاة والسلام سأل الرؤية، فلو استحال لكان سؤاله جهلا وعبثا. الثاني؛ أنه تعالى علقها باستقرار الجبل، وهو من حيث هو ممكن، فكذا المعلق به. الثالث؛ قوله تعالى: ﴿وَجِوْهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٦٦﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾. الرابع؛ قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾.

[٢٢٧] وأما الثاني؛ فلتقدسه عن الجهة والمكان، واستدل بأن الجسم المرئي، لأننا نرى الطويل والعريض والعميق، والطول ليس بعرض، إذ لو كان عرضا لكان قيامه إما بجزءٍ واحدٍ فيكون أكبر مقدارا فينقسم، أو بأكثر فيقوم الواحد بالمتعدد، وهو محال. والعرض أيضا مرئي، فالمُصَحَّح مشترك، وهو إما الحدوث أو الوجود، والأول عديمي، فتعيّن الثاني. واعترض عليه بأن التأليف عرضٌ والصحة عدمية، فلا نحتاج إلى سبب،

Şâyet muhtaç olduğu kabul edilirse, onun müşterek ve vücûdî olduğunu kabul etmeyiz. Bazen iki farklı sebep bir tek eserde ortak olur, sıhhat ademî olduğundan ademe illet olması caizdir. Eğer bu kabul edilirse, şart ya da mânî ortadan kalktığında neden Allah'ın görülmesi câiz olmasın?

[228] Mu'tezile ru'yetullahın mümkün olmadığına birkaç açıdan delil getirdi:

1. Onlara göre; Allah'ın: “*Gözler O'nu idrâk edemez*”¹²⁰ meâlindeki âyeti ru'yeti nefyeder. Bu yaklaşıma, âyette geçen “idrâk” lafzının “ihata” anlamında olduğu şeklinde cevap verildi. Âyetteki “idrâk”ın “ihata” anlamına geldiği kabul edilince, idraki nefyetmenin ru'yeti nefyetmeyi gerektirmeyeceği açıktır. Ayrıca söz konusu âyet, “bütün gözlerin idrak etmeyeceği” anlamındadır; bu, bazı gözlerin O'nu idrak etmesiyle çelişmez. 2. Mu'tezile'ye göre, Allah'ın: “*Beni aslâ göremezsin*”¹²¹ meâlindeki sözü de ru'yetin imkânsızlığını gösterir. Buradaki ل edatı te'kid anlamındadır. Bu iddiaya, söz konusu edatın te'bîd ifade etmediği şeklinde cevap verilmiştir. 3. Mu'tezile Allah'ın: “*Allah bir beşer ile vahiyden başka bir yöntem ile konuşmaz*”¹²² meâlindeki âyetini de delil olarak kullanmıştır. Âyet kelâm ânında ru'yeti nefyettiğine göre, kelâm ânının dışındaki vakitte konuşan olmadığından, ikisi ayrı olduğu için kendiliğinden nefyedilir. Bu yaklaşıma da vahyin süratle işitilen bir söz olduğu ve mütekellimin dinleyiciye kapalı olup olmaması arasında da bir farkın bulunmadığı şeklinde cevap verilmiştir. 4. Yüce Allah, Mûsâ'nın ru'yet talebini büyük bir talep olarak gördü, tehdit ve zemmi buna terettüp ettirerek: “Mûsâ'dan, bundan daha büyüğünü de isteyerek dediler ki, bize Allah'ı açıkça göster. Yaptıkları zulümden dolayı büyük bir yıldırım onları kapıverdi.” ve “Bizimle karşılaşmayı ümit etmeyenler dediler ki...” buyurdu. 5. Müşâhede âleminde görme, duyunun sağlam olması, görülmesi câiz olan bir şey, aynı hizâda veya onunla kâim olan arazlar veya aynada hissedilen sûret gibi bu hükümde olmak gibi gören ile karşı karşıya olma, çok uzak veya çok yakın, çok ince veya küçük olmama ve aralarında bir engelin bulunmamasını gerektirir. Aksi halde yanibaşımızda yüksek bir dağ olur da onu göremeyiz.

وإن سلم فلا نسلم وجوب كونه مشتركا وجوديا؛ فإن المختلفين قد يشتركان في أثر واحد، والصحة لما كانت عدمية جاز أن تكون علة لعدم، وإن سلم فلم لا يجوز أن يمتنع رؤيته تعالى لفوات شرط أو وجود مانع؟

[٢٢٨] احتج المعتزلة بوجوه:

٥ الأول؛ قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾، وأجيب بأن الإدراك هو الإحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الإحاطة نفيها مطلقا وبأن معنى الآية لا تدركه جميع الأبصار، وذلك لا يناقض إدراك البعض. الثاني؛ قوله تعالى: ﴿لن تراني﴾، وكلمة لن للتأكيد. وأجيب بالمنع. الثالث؛ قوله تعالى: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا﴾، الآية. نفي الرؤية في وقت الكلام، فتنتفي في غيره لعدم القائل بالفصل.

١٠ وأجيب بأن الوحي كلامٌ يسمع بسرعة، سواء كان المتكلم به محجوبا عن السامع، أو لم يكن. الرابع؛ أنه تعالى استعظم طلب رؤيته ورثب الوعيد والذم عليه، فقال: ﴿فقد سألو موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم﴾، وقال الذين لا يرجون لقاءنا﴾، الآية. وأجيب بأن الاستعظام لأجل أنهم طلبوا ذلك تعنتا وعنادا. الخامس؛ إن الإبصار في الشاهد يجب إذا كانت الحواس سليمة،

١٥ والشيء جائز الرؤية ومقابلا للرائي كالجسم المحازي له، أو في حكمه كالأعراض القائمة به، والصورة المحسوسة في المرآة، ولم يكن في غاية القرب والبعد واللطافة والصغر ولم يكن بينهما حجاب، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها،

Diğer altı cihetin ise ru'yetullahla irtibatlandırılması mümkün değildir. Duyuların sağlam olması anda hâsıl olur, şayet O'nun görülmesi sahih ise O'nu ânda (bir zaman kesitinde) görmemiz gerekir. Burada sonuç (lâzım) bătıldır, sebebin (melzûm) de onun gibi olması gerekir. Buna da gâibin 5 şahid gibi olmamasıyla cevap verildi. O'nun görülmesi şu anda fiilen hâsıl olmayan ya da bu şartlar altında husûle gelmesi vâcip olmayan bir şarta bağlıdır. 6. Yüce Allah karşısına alma (mukâbele) ve intıbaı (kopyalanma) kabul etmez. Hâlbuki bütün görülenler görmeye mukâbildir ve onda kopyalanmıştır. Buna da büyük önermenin reddi ile cevap verildi. Burada (büyük 10 önermede) akıl sahipleri ihtilaf ettiklerinden, zarûrat iddiası bătıldır. Yine bu önerme, Cenâb-ı Hakk'ın mukâbele ve intibâ olmaksızın bize kendini göstermesi tezi ile çelişkilidir.

والسنة الأخيرة لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى، وسلامة الحاسة حاصلة الآن؛ فلو صح رؤيته وجب أن نراه الآن، واللازم باطل فالملزوم مثله. وأجيب بأن الغائب ليس كالشاهد، لفعل رؤيته يتوقف على شرط لم يحصل الآن، أو لم تكن واجبة الحصول عند هذه الشرائط. السادس؛ إنه تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع، وكل مرئٍ مقابلٍ ومنطبعٍ في الرأي. وأجيب بمنع الكبرى، ودعوى الضرورة فيها باطل باختلاف العقلاء فيه، والنقض بإبصار الله تعالى إياه.

ÜÇÜNCÜ BÂB

ALLAH'IN FİİLLERİ HAKKINDA OLUP İKİ MESELEDEN İBARETTİR

[229] Birinci Mesele

5 Şeyh (Ebü'l-Hasen el-Eş'arî), kulların bütün fiillerinin Allah'ın kudretiyle meydana geldiğini ve O'nun tarafından yaratıldığını, Kâdî [Ebû Bekir el-Bâkîllânî] ise onların tâat ve ma'siyet olmasının kulun kudretiyle olduğunu söyledi. İmâmü'l-Haremeyn, Ebü'l-Hüseyn (el-Basrî) ve filozoflar; fiillerin Allah'ın kulda yarattığı bir kudretle meydana geldiğini söylediler. Üstâd (İs-ferâyînî)¹²³ fiilde müessir olanın Allah ile kulun kudretinin toplamı olduğunu
10 söyledi. Mu'tezile ise kulun, fiilini kendi ihtiyârî ile oluşturduğunu söyledi.

[230] Bu görüş birkaç açıdan reddedildi: 1. Şâyet işleme ânında fiili terk etmek kul için imkânsız ise, bu durumda o, serbest değil, mecbûr olmuş olur. Eğer terk mümkün ise, teselsüle meydan vermemek için kula ait olmayan bir müreccihe ihtiyaç duyar ki bu da cebri gerektirir. 2. Şâyet kul kendi
15 fiilini ihtiyârî ile yaratsaydı, onu bütün detaylarıyla da bilirdi. Bu detayları bilme yavaş hareket için çeşitli sükûn durumlarına ve bu aşamadaki mekânlarına (hayyiz) kadar uzanırdı. 3. Şâyet iradeye sahip olan kulun murâdı ile Allah'ın muradı çelişse; ya ikisinin de muradının yerine gelmesi veya her
20 ikisinin muradının da yerine gelmemesi yahut da müreccihsiz bir tercihin oluşması gerekir. Zirâ Allah'ın kudreti her ne kadar daha umûmî ise de, bu fiile (maktûr) nispetle kulun kudretine eşittir.

[231] Mu'tezile bu hususta aklî ve naklî deliller ortaya koydu:

1. Şâyet kul muhtâr değilse, onun mükellef tutulması câiz değildir. Buna,
25 bu sözün bizim için de cevap olduğu şeklinde karşılık verildi. Zirâ emredilen şeyin yapılmasını veya yapılmamasını sağlayan şeylerin eşit olması imkânsızdır. Emredilen fiilin yapılmasının tercih edilmesi durumunda fiil zorunlu olur. Aynı şekilde Allah'ın ilminde vukû söz konusu ise, yapılması vâcip, vukû bulmaması söz konusu ise yapılması imkânsız olur. Bununla beraber âyette belirtildiği üzere
30 "Allah yaptıklarından sorumlu değil, onlar (insanlar) ise sorumludur."¹²⁴

الباب الثالث: في أفعاله تعالى وفيه مسائل:

[٢٢٩] المسألة الأولى:

قال الشيخ: إن أفعال العباد كلها واقعةٌ بقدرة الله تعالى مخلوقةٌ له. وقال القاضي: كونها طاعةً ومعصيةً بقدرة العبد. وقال إمام الحرمين وأبو الحسين والحكماء: إنها واقعةٌ بقدرة خلقها الله تعالى في العبد. وقال الأستاذ: المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد. وقال جمهور المعتزلة: العبد يوجد فعله باختياره،

[٢٣٠] ومنع بوجوده: الأول؛ إن الترك إن امتنع عليه حال الفعل كان مجبراً لا مختاراً، وإن لم يمتنع احتاج فعله إلى مُرَجِّحٍ موجب لا يكون من العبد دفعا للتسلسل، ويلزم الجبر. الثاني؛ إنه لو أوجد فعله باختياره، كان عالماً بتفاصيله، فيحيط بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة، ويعرف اجتيازها. الثالث؛ إنه لو اختار العبد وناقض مراده مراد الله تعالى، لزم جمعها، أو رفعها، أو ترجيح بلا مُرَجِّح، فإن قدرته وإن كانت أعم، لكنها بالنسبة إلى هذا المقذور على السواء.

[٢٣١] واحتجوا بالمعقول والمنقول. أما الأول؛ فهو أن العبد لو لم يكن مختاراً لقبح تكليفه. وأجيب بأنه مشترك؛ إذ المأمور به عند استواء الدواعي ومرجوحية داعيه ممتنع، وعند رجحانه واجب، وأيضا إن كان معلوم الوقوع وجب وقوعه، وإن كان معلوم اللاوقوع امتنع، ومع هذا فإنه تعالى لا يسئل عما يفعل، وهم يسألون.

[232] 2. Bu da birkaç açıdandır: 1. Fiilleri kullara izâfe eden ve onların irâdelerine (meşîet) bağlayan âyetlere örnekler: “*Kitabı kendi elleriyle yazanlara yazıklar olsun!*”¹²⁵; “*Onlar sadece zanna tâbi olmaktadırlar*”¹²⁶; “*Nefislerinde olanı değiştirenceye kadar...*”¹²⁷; “*Bilakis nefisleriniz size güzel gösterdi*”¹²⁸; “*Derken nefsi onu kardeşini öldürmeye itti*”¹²⁹; “*Kim bir kötülük yaparsa onun karşılığını görür*”¹³⁰; “*Herkes kazandığı karşılığında rehindir*”¹³¹; “*Dileyen iman etsin dileyen inkâr*”¹³²; “*Dilediğinizi yapın*”¹³³; “*Artık kim dilerse ondan öğüt alır*”¹³⁴; “*İçinizden ileri geçmek yahut geri kalmak isteyenler için*”¹³⁵. Bunlara: “*O, her şeyin yaratıcısıdır*”¹³⁶ ve “*Sizi ve yaptıklarınızı yaratan Allah’tır.*”¹³⁷ âyetleri ile karşı çıktı. 2. Fiilleri sebebiyle va’d ve va’id ile medih ve zemmi ihtiva eden âyetlerdir ki bunlar sayılamayacak kadar çoktur. Buna da saâdet ile şekâvetin yaratılmazdan önce (cibillî) kaydedildiği ve fiillerin sadece bunların alâmetleri olduğu şeklinde cevap verildi. Onlara sevâb ve ikâbın onlara terettübü ise, zorunlu (mûcibât) olmaları itibariyle değil, bilinmeleri itibariyledir. 3. Peygamberlerin kendi günahlarını itiraf etmelerine örnek olarak: Allah Teâlâ’nın Hz. Âdem’den naklettiği: “*Rabbimiz! Biz, kendimize zulmettik*”¹³⁸; Yûnus aleyhisselâm’dan naklettiği “*Seni tenzîh ederim, ben zâlimlerden oldum*”¹³⁹; Hz. Mûsâ’dan naklettiği: “*Rabbim ben kendime zulmettim*”¹⁴⁰ örneklerinde olduğu gibi âyetler gösterilmektedir. Buna Yüce Allah’ın Hz. Mûsâ’dan naklettiği şu sözü ve benzer âyetlerle itiraz edildi: “*Bu senin imtihanındır, onunla dilediğini saptırır, dilediğini de hidâyete erdirirsin*”.¹⁴¹ 4. Allah’ın fiillerinin kulların zulüm, ihtilâf ve uyumsuzluk gibi fiillerinin sahip olduğu sıfatlarla nitelenmesine delâlet eden âyetlere örnek olarak: “*Allah, zerre miktarı zulmetmez*”¹⁴²; “*Rabbin kullara aslâ zulmedici değildir*”¹⁴³; “*Biz onlara zulmetmedik*”¹⁴⁴; “*Şâyet Allah’tan başkasından gelseydi, onda birçok ihtilâf bulurlardı*”¹⁴⁵; “*Rahmân’ın yarattığında bir uyumsuzluk göremezsin*”¹⁴⁶ gibi âyetler gösterilebilir. Buna şöyle cevap verildi: Fiilin zulüm olması, bazı fiillere ârız olan itibârî bir vasıftır. Mülkiyet ve istihkâkımız kusurlu olduğundan bize nisbetledir. Bu durum, fiilin söz konusu itibardan sıyrılmış olması aslında Allah’tan sâdir olmasına mâni değildir. İhtilâf ve uyumsuzluğun nefyine gelince; bunlar anılan sözlerden de anlaşıldığı gibi Kur’ân ve göklerin yaratılması hakkındadır.

[٢٣٢] وأما الثاني؛ فهو من وجوه: الأول؛ الآيات التي أضافت الأفعال إلى العباد وعلقها بمشيئتهم، كقوله تعالى: ﴿فويلٌ للذين يكتبون الكتاب بأيديهم﴾، ﴿إن يتَّبِعُونَ إلا الظن﴾، ﴿حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾، ﴿بل سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾، ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسَهُ﴾، ﴿من يعمل سوءاً يُجْزَ بِهِ﴾، ﴿كل امرئٍ بما كسب رهينٌ﴾، ﴿فمن شاء فليؤمِّنْ ومن شاء فليكفر﴾، ﴿اعملوا ما شئتم﴾، ﴿فمن شاء ذَكَرَهُ﴾، ٥
﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر﴾. وعورض بنحو قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، ﴿واللَّهُ خَلَقَكُمْ وما تعملون﴾، ﴿من يشأُ اللَّهُ يُضِلِّلهُ ومن يشأُ يجعله على صراطٍ مستقيمٍ﴾. الثاني؛ الآيات المشتملة على الوعد والوعيد بها، والمدح والذم عليها، وهي أكثر من أن تحصى. وأجيب بأن السعادة والشقاوة جليَّة كتبت له قبله، والأعمال أمارات، وترتب الثواب والعقاب عليها من حيث أنها معرفات ١٠
لا موجبات. الثالث؛ اعتراف الأنبياء عليهم السلام بذنوبهم، كقوله تعالى حكاية عن آدم: ﴿ربنا ظلمنا أنفسنا﴾، وعن يونس: ﴿سبحانك إني كنتُ من الظالمين﴾، وعن موسى: ﴿رب إني ظلمتُ نفسي﴾. وعورض بقوله تعالى حكاية عن موسى: ﴿إن هي إلا فتنتك تَصِلُ بها من تشاء وتهدي من تشاء﴾، ونظائره. الرابع؛ الآيات ١٥
الدالة على أن أفعاله تعالى لا تتصف بصفات أفعال العباد، من الظلم والاختلاف والتفاوت، كقوله تعالى: ﴿إن الله لا يظلم مثقال ذرَّةٍ﴾، ﴿وما ربك بظلامٍ للعبيد﴾، ﴿وما ظلمناهم﴾، ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾، ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوتٍ﴾. وأجيب بأن كونه ظلما اعتبارا يعرض لبعض الأفعال بالنسبة إلينا لقصور ملكنا واستحقاقنا، وذلك لا يمنع صدور أصل الفعل عن البارئ تعالى مُجرِّدا عن هذا الاعتبار، وأما نفي الاختلاف والتفاوت، فعن ٢٠
القرآن وخلق السموات، إذ الكلام فيهما.

[233] Bilmiş ol ki, ashâbımız (Eş'arîler), bizim fiillerimiz ile cansız varlıklardan sudûr eden fiiller arasında açık bir fark gördüklerinden ve kesin deliller de fiilin kula nispet edilmesini engellediğinden, ikisinin arasını bulmaya çalıştılar ve “kulun fiilleri Allah'ın kudreti ve kulun kesbi ile meydana gelmektedir” dediler. Bu söz, şu anlama gelmektedir: Kul, samimi olarak bir işe azmederse Allah onda o fiili halkeder. Bu da anlaşılması zor bir meseledir. Bu meselenin zorluğundan dolayı, selef bu hususta tartışmayı doğru bulmamıştır.

[234] İkinci Mesele

Yüce Allah hayır, şer, imân ve küfür gibi bütün oluşları murâd eder. Çünkü O, bunların tamamının mûcidi ve yaratıcısıdır. Yine küfür ve imansızlık üzere öleceğini bildiği kimsenin iman etmesi mümkün değildir. Aksi takdirde ilminin cehâlete dönüşmesi sözkonusu olur ve ona (imana) irâde taalluk etmez.

[235] Mu'tezile bu konuda birkaç açıdan delil getirdi: 1. Küfür emredilen bir şey olmadığından irâde de edilmemiştir. Zira irâde emrin medlûlü veya melzûmüdür. 2. Şâyet küfür irade edilseydi, ona rızâ vâcip olurdu, küfre rıza ise küfürdür. 3. Şâyet küfür irâde edilseydi, kâfir küfrüyle itaat etmiş olurdu; zirâ tâat, itaat edilenin murâdının gerçekleşmesidir. 4. Yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'de meâlen: “*Allah, kullarının küfrü tercih etmelerine râzı olmaz*”¹⁴⁷ buyurmaktadır. Burada geçen rızâ irâdenin kendisidir. Buna şöyle cevap verildi: Emir bazen muhabbeti emretmek gibi irâdeden ayrılmaktadır; rızâ ise olana değil, kazâyadır. Tâat, emre muvâfakattir ve irâdeden başka bir şeydir. Allah'ın rızâsı ise sevâbı dileme veya sevaptan yüz çevirmeyi terk etmektir. Filozoflara göre mevcûd ya melekler ve felekler gibi sırf hayır veya kendisinde hayır gâlib ve zâtı gereği hayırdır. Şerrin vukûu ise görecelidir. Söz gelimi az bir şer için çok hayrı terk etmek, çok şerdir.

[٢٣٣] واعلم أن أصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله وبين ما نجده من الجمادات، وزادهم قائم البرهان عن إضافة الفعل إلى اختيار العبد مطلقا جمعوا بينهما، وقالوا: الأفعال واقعةٌ بقدره الله تعالى وكسب العبد، على معنى أن العبد إذا صمم العزم فالله تعالى يخلق الفعل فيه، وهو أيضا مشكل. ولصعوبة هذا المقام أنكر السلف على المناظرين فيه.

[٢٣٤] المسألة الثانية:

أنه تعالى مريدٌ للكائنات من الخير والشر، والإيمان والكفر؛ لأنه موجد الكل ومبدعه، ولأنه علم ممن يموت على كفره وعدم إيمانه ما علمه كذلك، فامتنع وجوده، وإلا لأمكن انقلاب علمه جهلا، فلا تتعلق الإرادة به.

[٢٣٥] احتجت المعتزلة بوجوه:

الأول؛ إن الكفر غير مأمورٍ به، فلا يكون مرادا، إذ الإرادة مدلول الأمر أو ملزومه. الثاني؛ لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به، والرضا بالكفر كفر. الثالث؛ إنه لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره، لأن الطاعة تحصيل مراد المطاع. الرابع؛ قوله تعالى: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾، والرضا هو الإرادة. وأجيب بأن الأمر قد ينفك عن الإرادة كأمر المحبة، والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضى به، والطاعة موافقة الأمر وهو غير الإرادة، والرضا من الله تعالى إرادة الثواب أو ترك الاعتراض. وقال الحكماء: الموجود إما خير محض كالملائكة والأفلاك، أو الخير فيه غالب، والمقتضى بالذات خير، والشر واقعٌ بالتبع، فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شرٌ كثير.

[236] Üçüncü Mesele: İyi ve Kötü Görme (Tahsîn ve Takbîh) Hakkındadır.

Allah'a nisbetle kötü diye bir şey yoktur. O, mutlak olarak bütün şeylerin sâhibidir. Dilediğini ve seçtiğini yapar, O'nun yaratmasının bir illeti ve fiilinin bir gayesi de yoktur. Bize nispetle ise kabîh, şerîatın nehyettiği, hüsün ise böyle olmayan yani şerîat tarafından nehyedilmeyendir. Mu'tezile bu konuda şöyle dedi: Kötü kendiliğinden kötüdür ve kötülüğü ya zâtındandır ya da zâtıyla kâim olan bir sıfattan dolayıdır. Biz, onu kötü olarak gördüğümüz gibi Allah da onu kötü görür. İyilik de böyledir. Bunlardan bir kısmını akıl zaruri olarak idrâk eder; boğulmakta olan veya helâk olacak olanı kurtarmanın iyiliği ve zulmün kötülüğü gibi; bir kısmını da istidlâlî olarak idrâk eder; zarar veren doğrunun kötülüğü ve fayda sağlayan yalanın iyiliği gibi. Bu nedenle Brahmanlar gibi mütedeyyin olan ve olmayan insanlar bunlarla hüküm verirler. Bir kısmı da böyle değildir; ramazanın sonunda oruç tutmanın iyiliği ve şevvâlin başında oruç tutmanın kötülüğü gibi. Biz şöyle dedik: Şâyet hüsün ve kubuhtan kastedilen ilim gibi kemâl ya da noksanlık sıfatı veya tabiata uygunluk yahut aykırılık ise bunların aklî olduğu konusunda ihtilâf yoktur. Ancak âhirette sevâb veya ikâbla alâkalı ise, bunda aklın bir etkisi yoktur. Kul fiillerinde serbest ve onu elde etme gücüne sahip olmadığı açık olduğu halde bu nasıl olur?

[237] Dördüncü Mesele: Allah İçin Hiçbir Şeyin Vacib Olmadığı Hakkındadır.

Allah'ın üzerinde hâkim biri yoktur. Şâyet O'na bir şey vâcip olsa; onu terk etmesi ile zem gerekmez ve vücûb gerçekleşmiş olmaz. Zem gerektiği takdirde zâtı dolayısıyla nâkıs/eksik, fiili dolayısıyla mükemmel olmuş olur ki bu da O'nun hakkında muhâldir. Mu'tezile bazı şeyleri Allah'a vâcip gördü. Bunlardan biri lütûftur. Lütûf "kulu tâata yaklaştıran şeyi yapmaktır." Denildi ki: Bu takrip, kulun onu başlangıçta yapmaya muktedir kılar, işin ortasında olması ise abes olur. (Mu'tezile'nin Allah'a vâcip gördüğü şeylerden biri de) tâata karşılık sevâptır. Bu amellerin önceki nimetlere denk gelmediği, dolayısıyla mükâfatı nasıl gerektirdiği söylendi.

[٢٣٦] المسألة الثالثة: في التحسين والتقييح

لا قبح بالنسبة إلى الله تعالى؛ فإنه مالك الأمور على الإطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا علة لصنعه، ولا غاية لفعله. وأما بالنسبة إلينا فالقبيح ما نهى عنه شرعا، والحسن ما ليس كذلك. وقالت المعتزلة: القبيح قبيحٌ في نفسه، وقبحه يكون لذاته أو لصفةٍ قائمةٍ به، فيقبح من الله كما يقبح منا، وكذا الحسن. ثم إن منهما ما يستبد العقل يدركه ضرورة، كإنقاذ الغرقى والهلكى وقبح الظلم، أو استدلالا كقبح الصدق الضار، وحسن الكذب النافع، ولذلك يحكم بهما المتدين وغيره كالبراهمة، ومنها ما ليس كذلك كحسن صوم آخر رمضان، وقبح صوم أول شوال. قلنا: المراد بالحسن والقبح إن كان ما يكون صفة كمالٍ أو نقص، أو يكون ملائما للطبع، أو منافرا له، فلا خلاف في كونهما عقليين، وإن كان ما يتعلق به في الأجل ثواب أو عقاب؛ فالعقل لا مجال له فيه، كيف وقد بان أن العبد غير مختار في فعله ولا مستبد بتحصيله.

[٢٣٧] المسألة الرابعة: في أنه تعالى لا يجب عليه شيء

إذ لا حاكم عليه، ولأنه لو وجب عليه شيء فإن لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب، وإن استوجب كان ناقصا لذاته مستكملا بفعله، وهو محال. والمعتزلة أوجبوا على الله أمورا؛ منها اللطف وهو أن يفعل ما يقرب العبد إلى الطاعة، فقيل: هذا التقريب يمكنه أن يفعله ابتداء، فيكون الوسط عبثا. ومنها الثواب على الطاعات، فقيل: تلك الأعمال لا تكافئ النعم السابقة، فكيف تقتضي مكافأة؟

(Bunlardan biri de) tövbe edilmeyen büyük günah karşılığında ceza ver-
mektir. Denildi ki bu, O'nun hakkıdır fakat onu af da edebilir. (Vâcip
görülen şeylerden biri de) kulları için dünyada en uygun (aslah) olanı
yapmaktır. Fakîr olan kâfir için aslah olanın “yaratılmama” olduğu söy-
lenerek (karşı çıkıldı.) (Allah'a vâcip gördükleri şeylerden biri de) kötü
olduğunu bildiği için, aklen kötü olanı yapmamaktır. Bunun bilinmesi
şâhidi ğâibe kıyasla olur ki O, bundan müstağnîdir; bunun fâsid oldu-
ğunu bilirsin.

[238] Beşinci Mesele

10 Allah'ın fiilleri şu yönlerden herhangi bir amaçla illetli değildir: 1. Şâ-
yet O, bir amaçtan dolayı bir iş yaparsa, zâtıyla nâkıs, başkasıyla kemâle
ermiş olur ki, bu O'nun için muhâldir. O'nun amacının kulun faydasına
olan şeyi tahsil etmek olduğu da söylenemez. Çünkü kulun faydasına olanı
tahsil etmek ve söz konusu maslahatın gerçekleşmemesi şayet ona (kula)
15 nispetle eşitse, onu fiili yapmaya çağırmanın bir maslahatı olmaz, değilse
kemâle erme gerekir. 2. Amaçların gerçekleştirilmesi başlangıç olarak Al-
lah'ın takdiridir, ancak onları amaç haline getirmek abestir. Bu da amaçlı-
lığı nefyeder. 3. Amaç, belli bir hâdisenin belirli bir vakitle sınırlandırılma-
sıdır. Eğer o vakitten önce bulunursa, o ânda meydana gelmesi ve amacın
20 da bu hâdisin amacı olmaması gerekir. Eğer o vakitte bulunursa, söz tekrar
onunla sınırlandırmaya döner ki bu da teselsül veya amaçtan uzaklaşmaya
yol açar. Mu'tezile Allah'ın fiil ve hükümlerinin kulların maslahatına riâ-
yetle muallel olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Çünkü amacı bulun-
mayan şey abestir, bu da hikmet sahibi (el-Hakîm) için muhâldir. Bunlara
25 şöyle cevap verildi: Şayet abes amaçsızlık ise, bizim de kastımız budur;
bunun dışında bir şey ise önce tasvir edilmesi (ne olduğunun açıklanması),
sonra da muhâl olduğunun tahrîr edilmesi gerekir.

ومنه العقاب على الكبائر قبل التوبة هو حقه، فله عفوّه. ومنها أن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا، فقليل: الأصلح للكافر الفقير لا يخلق. ومنها أن لا يفعل القبيح عقلا لعلمه بقبحه، واستغنائه عنه قياسا على الشاهد، وقد عرفت فساد ذلك.

[٢٣٨] المسألة الخامسة: إن أفعاله تعالى لا تُعلل بالأغراض لوجوه

الأول؛ أنه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره، وهو محال. لا يقال: غرضه تحصيل مصلحة العبد؛ لأن تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها إن استويا بالنسبة إليه لم يصلح أن يكون غرضا داعيا إلى الفعل، وإلا لزم الاستكمال. الثاني؛ إن تحصيل الأغراض ابتداء مقدورا لله تعالى، فجعلها غايات عبث، وهو ينافي الغرض. الثالث؛ الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين إن وجد قبله، لزم أن يكون الحادث حينئذ، وأن لا يكون الغرض غرض هذا الحادث، وإن وجد معه عاد الكلام في اختصاصه به ولزم التسلسل، أو التنزيه عن الغرض. واتفقت المعتزلة على أن أفعاله وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد، لأن ما لا غرض فيه عبث، وهو على الحكيم محال. وأجيب بأن العبث إن كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى، وإن كان غيره فلا بد من تصويره أولا، وتقريره ثانيا.

[239] Altıncı Mesele

Mu‘tezile şöyle dedi: Tekliften amaç, kulu hak edilen tâzime yöneltme-
 dir. Zira onsuz lütuf kötüdür. Biz, bunun kaynağının Allah’ın fiillerindeki
 iyilik ve kötülüğe kâil olmak olduğunu söyledik. Bununla beraber fazilet,
 5 hakkında fayda veya zarar düşünülen bir kişiden vuku bulduğunda kötü
 olur. Teklifi inkâr edenler, daha önce geçtiği gibi kul mecbûr olduğundan
 teklifi kötüdür. Şâyet o, amaçtan soyutlanırsa abes olur, bu ise kötüdür. Şâ-
 yet bir amacı olursa, bu amaç kendisi için olmaz. Çünkü O, amaçtan beridir.
 Başkası için de olmaz. Çünkü Allah Teâlâ onu doğrudan yapmaya kâdir-
 10 dir. Buna şöyle cevap verildi: Teklîfin sonucu Hak’tan halka bir bildiridir.
 Cennet ve cehennem ehli için sevâbın nüzûlü, ikâbın hulûlüdür. Saîdlerle
 şakîlerin birbirinden ayırdedilmesidir. O’nun hükmünde miktar ve sebep
 aranmaz; O itirâz eder ama O’na itiraz edilmez, Cenâb-ı Hakk’ın bir âyet-i
 15 kerîmede meâlen: “*O yaptıklarından mes’ûl değil, ancak onlar mes’ûldürler*”¹⁴⁸
 buyurduğu gibi O hesap sorar ancak aslâ hesaba çekilmez.

Allah en doğrusunu bilir.

[٢٣٩] المسألة السادسة:

قالت المعتزلة: الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم؛ فإن التفضل به قبح. قلنا: مبناه على القول بالحسن والقبح في أفعاله، ومع ذلك فالتفضل إنما يقبح ممن يتصور له النفع والضرر. واحتج منكرو التكليف بأن العبد مجبرٌ لما مر فيقبح تكليفه، ولأنه إن عرى عن الغرض كان عبثاً فيقبح، وإن كان لغرض، فذلك الغرض لا يكون له لتعالیه عنه ولا لغيره؛ فإنه تعالى قادرٌ على تحصيله ابتداءً، فيضيع التكليف. وأجيب بأن حاصل التكليف إيدانٌ من الحق تعالى إلى الخلق، ونزل الثواب وحلول العقاب على أهل الجنة والنار، وفرقان بين السعداء والأشقياء، وحكمه لا يطلب كميته ولا يسأل عليته، يعترض ولا يعترض عليه، ويسأل ولا يسأل عنه، كما قال الله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾،

والله أعلم.

ÜÇÜNCÜ KİTAP
NÜBÜVVET VE ONUNLA İLGİLİ KONULAR
HAKKINDADIR

BİRİNCİ BÂB

NÜBÜVVET HAKKINDA OLUP ALTI BAHİSTEN
OLUŞMAKTADIR

[240] Birinci Bahis: İnsanın Peygambere Olan İhtiyacı
Hakkındadır

İnsan, yapıp ettiklerinde tek başına (kendi haline) olmadığı için peygambere muhtaçtır. İnsanın dünya işlerini, hemcinsi başka insanlarla beraber görmesi, onların insan türünün ve kişilerin faydasına ve karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma ile hâsıl olmasını gerektirir. İnsan adâlete muhtaçtır, onu muhafaza eden ise şerîattir. Şerîati beyân eden ise, Allah tarafından açık âyet ve belirgin mûcizelerle donatılmış olan peygamberdir. O, insanları Allah'a itâate davet eden, emirlerine uymaya teşvik eden, sözü doğru, günahkârı cezâ ile korkutan ve itaatkâra sevap vaad eden bir kişi yani peygamberdir.

[241] İkinci Bahis: Mûcizelerin İmkânı Hakkındadır

Mûcize, meydan okuma (tehaddî) ile birlikte fiil ya da terk olarak olağanüstü bir şekilde meydana gelen ve benzeri yapılamayan işlerdir. Örneğin nefsi, kudsî âleme bağlamak ve bedenî kuvvetleri ona tâbi kılmak için mûtat olmayan uzun süre gıda almamak gibi ki insan, şâyet onları yapmaktan geri duracak olsa, başkasında meydana gelecek şeyler onda meydana gelmez. Tıpkı maddi gıdaları almamak suretiyle tabii kuvvesi hareketsiz kalan ve gıda talep etmeyen hasta gibi; şâyet bu durum başkasında meydana gelse helâk olur. Hz. Peygamber şu sözünde buna işaret etmektedir: “Ben sizden biriniz gibi değilim; Rabbimin yanında gecelerim de O beni yedirir, içirir.”¹⁴⁹ Aynı şekilde “uykuda görülen şeylerin, uyanırken de meydana gelmesi” suretiyle gaybdan haber vermesi gibi. Nefsi kuvvetli ve korunmuş olduğundan, o bedenî uğraşlarından sıyrılarak büyük meleklerle temasa geçer ve bizim âlemimizde bulunan cüz'î suretlere karşı koyar.

الكتاب الثالث: في النبوات وما يتعلق بها

الباب الأول: في النبوة وفيه مباحث:

[٢٤٠] المبحث الأول: في احتياج الإنسان إلى النبي

لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل بأمر نفسه، وكان أمر معاشه لا يتم إلا بمشاركة آخر من أبناء جنسه، ومعاونه ومعارضه يجريان بينهما فيما يعن لهما بما يتوقف عليه صلاح الشخص أو النوع، احتاج إلى عدلٍ يحفظه بشرعٍ يفرضه شارعٌ يختص بآياتٍ ظاهرةٍ ومعجزاتٍ باهرة، ويدعو إلى طاعته، ويحث على إجابته، ويصدق في مقالته، يوعد المسيء بالعقاب، ويعد المطيع بالثواب، وهو النبي.

[٢٤١] المبحث الثاني: في إمكان المعجزات

المعجزة أمرٌ خارقٌ للعادة من تركٍ أو فعلٍ مقرونٍ بالتحدي مع عدم المعارضة، مثل أن يمسك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس إلى عالم القدس، واستتباعها القوى البدنية فوقفت عن أفعالها، فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره، فاستغنى عن البدن. كما أن المريض لما اشغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد الرديئة، لم يطلب الغذاء مدة لو انقطع مثله عنه في غير هذه الحالة هلك، وإليه الإشارة في قوله عليه الصلاة والسلام: «لست كأحدكم أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني»، وأن يُخبر عن الغيب بأن يقع له في اليقظة ما يقع له في النوم، فتتصل نفسه بقوتها ونقائها عن الشواغل البدنية بالملائكة العظام، فتنتقض بما فيها من الصور الجزئية في عالمنا؛

Bunlar cüz'ilerin var olması için gerekli olan illet ve sebepler olup onların zâtlarını idrak eder. Bu şekilde ona bağlanınca, bu sûretler peygamberin kuvve-i mütehayyilesine, oradan da hiss-i müştereke intikâl eder ve o müşahede âleminde hissedilen (mahsûs) şey gibi görür. İşte bu vahiydir. Bazen 5 yücelir ve ittisâl şiddetlenir de manzûm kelâmı işitir ve kendisine hitab edeni görür. Kutsal kitapların nüzûlü buna benzer şekilde gerçekleşmiştir. Ya da peygamber, suyu parmaklarından veya parmaklarının arasından ve ucundan akıtmak gibi başkasının yapamayacağı işleri yapar. Bu, Allah'ın onu kâinata musallat kılması ve nefsinin, bedenine ait organlarında tasarrufta bulundu- 10 ğu gibi onda da tasarrufta bulunmasıdır. Özellikle de özel mizacına yatkın ve tabiatına uygun olan hususlarda dilediğini yapar. Bu, filozofların görüşüdür. Bizim görüşümüze gelince; Yüce Allah kullarından dilediğini vahiy alması, mûcize göstermesi ve meleğin kendisine gönderilmesi için seçmeye kâdirdir.

[242] Üçüncü Bahis: Peygamberimiz Hz. Muhammed'in Nübüvveti Hakkındadır

Bunun delili şudur: Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasında bulunduğu ve mûcize izhâr ettiği icmâ ile sabittir. O, Kur'ân'ı getirdi ve onunla insanlara meydan okudu, ancak ondan sonra benzeri getirilemedi. Gaybdan haber vererek: Allah'ın, “*onlar mağlûp olduktan sonra gâlip geleceklerdir*”¹⁵⁰, 20 “*âhirete erteleneceksiniz*”¹⁵¹ ve “*Allah aranızdaki müminlere vaâd etti*” meâlindeki sözleri ve Hz. Peygamber'in: “*Hilâfet benden sonra otuz senedir*”¹⁵², “*Benden sonra Ebûbekir ve Ömer'e uyunuz*”¹⁵³ buyurması; Ammâr için: “*Seni âsi bir grup öldürecek*” demesi ve Sıffin savaşında öldürülmesi¹⁵⁴; malını fedâ etmek istemeyince amcası Abbas'a: “*Mekke'de Ümmü'l-Fadl'in yanında kalan nerede? Şayet ben öldürülürsem şu Abdullah'ın, şu Fadl'in 25 demiştin ve yanınızda da kimse yoktu.*” buyurması; Necâşî'nin ölümünü, Bağdâd'ın yağmalanması ve Basra yangını gibi fiten ve melâhim olaylarını haber vermesi ve daha öncekilerin kıssalarını anlatarak her hangi bir tahsîl ve öğrenme olmaksızın nazarî ve ilmî hikmet açısından yüksek bir mertebeye 30 ulaşması, onun mûcizelerine örnektir.

فإنها أسبابٌ وعللٌ لوجوداتها مدركةٌ لذواتها، ولما يتوقف عليها، فينتقل منها إلى القوة المتخيلة، ومنها إلى الحس المشترك، فيرى كالمشاهد المحسوس وهو الحي، وربما يعلو ويشتد الاتصال فيسمع كلاما منظوما من مشاهد يخاطبه ويشبه أن يكون نزول الكتب بهذا الوجه، أو يفعل ما لا يفي به منه أمثاله، مثل أن الماء من جريانه أو ينفجر عن خلال أصابعه وبنائه، وذلك بأن يُسلِّط الله تعالى على مادة الكائنات فتتصرف نفسه فيها كما تتصرف في أجزاء بدنه، سيما فيما يناسب مزاجه الخاص ويشاركه في طبيعته، فيفعل فيه ما يشاء، هذا على رأي الحكماء. وأما على رأينا فالله سبحانه وتعالى قادرٌ أن يُخصَّصَ مَنْ يشاء من عباده بالوحي، والمعجزة وإرسال الملك إليه، وإنزال الكتب عليه.

١٠ [٢٤٢] المبحث الثالث: في نبوة نبينا محمد ﷺ

والذي يدل عليها أنه عليه الصلاة والسلام ادعى النبوة بالإجماع، وأظهر المعجزة، أنه أتى بالقرآن وتحدى به ولم يعارض، وأخبر عن المغيبات، كقوله تعالى: ﴿وهم من بعد غَلْبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿لِرَادِّكَ إِلَى مَعَادٍ﴾، وقوله تعالى: ﴿سُتَدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ﴾، الآية، وقوله عليه الصلاة والسلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة»، وقوله: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر». ولعمار تقتلك الفئة الباغية، وقتل يوم صفين. ولعباس حين أعجز نفسه عن الفداء، أين المال الذي وضعت بمكة عند أم الفضل وليس معكما أحد. وقلت: إن أصبت فلعبد الله كذا، وللفضل كذا. وإخباره عن موت النجاشي، وما يحدث من الفتن والعلامات، كبنية بغداد، ونار بصرة، وما كان من أقاصيص الأولين، وبلوغه هذا المبلغ العظيم في الحكمة النظرية والعلمية، بغتة بلا تعلم وممارسة.

٥

١٠

١٥

٢٠

[243] Onunla ilgili başka mucizeler de nakledilmiştir: Ayın ikiye yarılması, taşın şehâdet getirmesi, parmaklarının arasından suyun fışkırması, üzerinde hutbe okuduğu hurma kütüğünün inlemesi, devenin şikâyet etmesi ve zehirli koçun şahitliği gibi *Delâilü'n-nübüvve*¹⁵⁵ adlı kitapta zikredilen birçok örnek vardır. Her ne kadar bunlar tek tek tevâtür derecesine ulaşmamış ise de, aralarındaki ortak mâna tevâtür ifade etmektedir. Bütün bu mucizelerden dolayı o, peygamberdir. Bu, şuna benzemektedir: Bir adam büyük bir kralın huzurunda onun elçisi olduğunu söylese ve ondan bir delil istendiğinde de krala dönüp “Ey kral! Şâyet ben bu iddiamda doğru sözlü isem, âdetine muhalefet et ve yerinden kalk” dese; o da kalksa kesin olarak onun doğru söylediği bilinir. Ayrıca onun bütün hayatı ve doğruluğa riayet etmesi, ömrü boyunca dünyayı önemsememesi, son derece cömert olması, hiç kimsede bulunmayacak derecedeki cesareti -ki Uhud gibi korkunun alabildiğine arttığı bir savaşta aslâ kaçmadı- Arapların son derece usta hatiplerini susturacak derecedeki fesâhati, gördüğü sıkıntı ve zorluklara rağmen çağırdığı ilkeler konusundaki ısrarlı tavrı, zenginlere karşı onurlu, fakirlere karşı alçak gönüllü olması gibi mütevatir nitelikleri ancak peygamber olan kişilerde bulunacak vasıflardır.

[244] Berâhime¹⁵⁶ şöyle dedi: Aklın iyi gördüğü her şey makbûl, kötü gördüğü her şey de merdûd/reddedilmiş; karar veremediği şeyler ise ihtiyaç anında iyi, ihtiyaçsızlık (istiğnâ) anında da kötüdür. O halde akıl, nebiye ihtiyaç duymaz. Biz buna cevap olarak şöyle dedik: Peygamberlerin gönderilmesinin sayılamayacak kadar faydası vardır. Delil getirerek şüpheleri ortadan kaldırır, ölülerin diriltilmesi ve cennet ile cehennem ahvâli gibi aklın ermediği konularda insana yol gösterir, aklın iyi veya kötü olduğu konusunda karar vermediği hususlara açıklık getirir, onun genel olarak iyi gördüğü şeyleri detaylandırır, mâbûdu anma ve bu hatırlamayı tekrar tekrar yapma anlamına gelen tâat ve ibadetle ilgili vazifeleri açıklar. Ayrıca insan türünün hayatını sürdürmesi için gerekli olan adalet kurallarını belirler. Geçimi sağlayan faydalı ve zaruri meslekleri ve ilaçların fayda ve zararlarını, ancak ömrün yetmeyeceği tecrübelerle elde edilebilen gezegenlerin hâllerini öğretir.

[٢٤٣] ونقل عنه معجزات أخر كانشقاق القمر، وتسليم الحجر، ونبوع الماء من بين أصابعه، وحنين الخشب، وشكاية الناقة، وشهادة الشاة المسمومة، إلى غير ذلك مما ذكر في كتاب ”دلائل النبوة“. وإن لم يتواتر كل واحدٍ منها، فالمشترك بينها متواتر، فيكون نبيا لأن الرجل إذا قام في محفل ملكٍ عظيم، وقال: إني رسول هذا الملك إليكم فطالبوه بالحجة. فقال: أيها الملك كنتُ صادقاً في دعواي، فخالف عادتك، وقم من مقامك، ففعل، علم بالضرورة صدقة. وأيضا فجميع سيرته وصفاته المتواترة، كملزمة الصدق، والإعراض عن الدنيا مدة عمره، والسخاوة في الغاية، والشجاعة إلى حدٍّ لم ينسب إليه غير، بحيث لم يَفِرْ قط أحد، وإن عظم الرعب مثل يوم ”أحد“، والفصاحة التي أبكمت مصانع الخطباء من العرب الغرباء، والإصرار على الدعوى مع ما يرى من المتاعب والمشاق، والترف على الأغنياء، والتواضع مع الفقراء، لا يكون إلا للأنبياء.

[٢٤٤] وقالت البراهمة: كل ما حسَّنه العقل فمقبول، وما قَبَّحه فمردود، وما توقف فيه فمستحسنٌ عن الحاجة إليه، مستقبَّح عند الاستغناء عنه، فإِذَا فِي الْعَقْل مندوحةٌ عن النبي. قلنا: لبعثة الرسل فوائدٌ لا تحصى، منها أن يُقَرَّرَ الحجة ويميط الشبهة، ويرشد إلى ما توقف العقل فيه، كبعث الأموات، وأحوال الجنة والنار، ومنها أن يبين حسن ما توقف العقل فيه، ويفصل ما حسَّنه إجمالاً، ومنها أن يعيِّن وظائف الطاعات والعبادات المُذَكِّرة للمعبود المُكْرَمَةَ لاستحفاظ التذکر وغيرها، ومنها أن يُشَرِّعَ قواعد العدل المقيم لحياة النوع، ويعلم الصناعات الضرورية النافعة المكملة لأمر المعاش، ومنها أن يعلم منافع الأدوية ومضارها، وخصائص الكواكب وأحوالها التي لا يحصل العلم بها إلا بتجربةٍ متطاولةٍ لا تنفي بها الأعمار،

Ayrıca akıllar farklı farklı olup içlerinden kâmil olanları nâdirdir; akılların, kendilerine uygun gelecek şekilde yol gösterecek bir muallime ihtiyaçları vardır.

[245] Yahûdîler şöyle dedi: Şâyet Hz. Mûsâ'nın şerîatının neshedileceğine veya edilmeyeceğine dair bir şey bulunsaydı bu mütevâtîr olur ve dinin aslı gibi meşhûr olurdu. Böyle olmadığına göre; onun devamına delâlet edecek bir şey varsa neshi imkânsız olur, yoksa şerîatının bir defadan başka tekerrür etmemesi gerekir. Biz buna şöyle cevap verdik: Onda neshe işaret eden ifadeler vardı ancak bu işaretler tevâtür derecesine ulaşmadı. Çünkü dînin aslını nakletmeye sevk eden hususlar, onu nakletmeye sevk etmedi. Ya da onda kesin olarak değil de zâhirî olarak devamı delâlet eden ifadeler vardı ki bunlar da neshi imkânsız kılmaz.

[246] Dördüncü Bahis: Peygamberlerin İsmeti Hakkındadır

Kelâm âlimlerinin çoğunluğu, peygamberlerin vahiy sonrasında küfür ve günahlardan uzak oldukları (mâsûm) görüşündedir. Hâricîlerden Fudayliyye¹⁵⁷, peygamberlerin günah işlemelerinin câiz ve her türlü günahın da küfür olduğu görüşündedir. Başkaları ise, takiyye¹⁵⁸ gereği küfrü câiz, hattâ vâcip görmüşlerdir. Çünkü nefsi tehlikeye atmak haramdır. Bu görüş reddedilmiştir; zirâ şâyet takiyye caiz olsa, özellikle İslâm dâvasının ortaya konulduğu ilk dönemlerde gerekir, bu da dinin tamamen gizlenmesine götürür. Haşviyye¹⁵⁹ mutlak olarak büyük günahı (peygamberler hakkında) câiz görmektedir. Bazıları ise onların büyük günahları kasten işlenmesini reddetmekte, küçük günahların ise kasten işlenmesini câiz görmektedir. Bizim ashâbımız ise (peygamberler hakkında) büyük günahı mutlak olarak reddetmekte, onların küçük günah işlemesine ise sehven olması kaydıyla cevâz vermektedir. Bizim delilimiz şudur: Şayet peygamberlerden küfür veya günah sudûr ederse; Allah'ın “*ona tâbi olunuz*”¹⁶⁰ meâlindeki buyruğu gereği onlara da tâbi olmak gerekir. Bu durumda âyet-i kerîmede peygamber hanımları hakkında “*Onlar için azab ikiye katlanır*”¹⁶¹ şeklinde uyarıda bulunulduğu gibi, peygamberler de en şiddetli azaba marûz kalırlar. (Kölelere göre) hürlerin had cezasının artırılması da bu kabildendir. Bu durumda peygamberler şeytanın istediğini yapmış olmaları sebebiyle onun tâifesinden olurlar.

وأيضاً فالعقول متفاوتةٌ والكامل نادر، فلا بد من معلمٍ يعلمهم ويرشدهم على وجهٍ يناسب عقولهم.

[٢٤٥] قالت اليهود: لا يخلو إما أن يكون في شرع موسى أنه سينسخ أو لا يكون، فإن كان لزم أن يتواتر ويشتهر كأصل دينه، وإن لم يكن، فإن كان فيه ما يدل على دوامه امتنع نسخه، وإن لم يكن لم يتكرر شرعه، فلم يثبت غير مرة. قلنا: كان فيه ما يشعر بنسخة ولم يتواتر إذ لم تتوفر الدواعي إلى نقله توفرها على نقل أصله، أو كان فيه ما يدل على الدوام ظاهرٌ إلا قطعاً، فلا يمتنع النسخ.

[٢٤٦] المبحث الرابع: في عصمة الأنبياء عليهم السلام

الجمهور على عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي، والفضيلية من الخوارج جوّزوا عليهم المعاصي، واعتقدوا أن كل معصية كفر، وآخرون جوّزوا الكفر تقية، بل أوجبوه؛ لأن إلقاء النفس في التهلكة حرام، ومنع بأنه لو جاز ذلك لكان أولى الأوقات به وقت إظهار الدعوى، فيؤدي إلى إخفاء الدين بالكلية. والحشوية جوّزوا الإقدام على الكبائر مطلقاً، وقومٌ منعوا من تعمدتها وجوّزوا تعمد الصغائر. وأصحابنا منعوا الكبائر مطلقاً وجوّزوا الصغائر سهواً. لنا؛ أنه لو صدر عنهم كفرٌ أو ذنبٌ لوجب اتباعهم فيه، لقوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ ولكانوا معذبين بأشد التعذيب، كما أوعد نساءه بقوله تعالى: ﴿يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ﴾، وزاد في حدود الأحرار وكانوا من حزب الشيطان لأنهم يفعلون ما أراد،

Şâhitlikleri kabul edilmez, zemme ve ezâya müstehak olurlar. Nitekim Yüce Allah bir âyette meâlen: “*Allah’a ve Resûlüne eziyet edenleri, Allah dünyada ve âhirette lânetlemiştir*”¹⁶² buyurmuştur. Peygamberlikten uzaklaştırılırlar; çünkü günahkâr zâlimdir, zâlim ise Allah’ın “*benim sözüm zâlimleri kapsamaz*”¹⁶³ meâlindeki buyruğunda ifade edildiği üzere, nübüvvet ahdine nâil olmaz. Ahidden (söz) kastedilenin imâmet ahdi olduğu söylenemez. Çünkü bu kabul edilirse, nübüvvet ahdi daha önceliklidir. Allah’ın “*Allah seni affetsin*”¹⁶⁴ ve “*Allah’ın senin geçmiş ve gelecek günahlarını affetmesi için*”¹⁶⁵ meâlindeki ve benzeri sözlerine gelince, bunlar “evlâ olanı terk etme” anlamındadır. Hz. Âdem’in olayına gelince; “*Sonra Rabbi onu seçti*”¹⁶⁶ meâlindeki ifadede olduğu gibi, bu onun peygamberliğinden önceydi ve o zaman imâmet de yoktu. Hz. İbrahim’in Kur’ân’da nakledilen “*bu benim Rabbimdir*”¹⁶⁷ demesi, varsayım yöntemiyle; “*belki büyükleri yapmıştır*”¹⁶⁸ ifadesi ise alay ya da fiili sebebe isnâd etme yöntemiyledir. Çünkü kâfirlerin büyük puta tazimleri onu, böyle davranmaya sevk etmiştir. Onun yıldızlara bakması istidlâl ve Allah’ın sanatını tanımak içindir. “*Ben hastayım*”¹⁶⁹ sözü ise yalan olmayıp o ânda ya da gelecekte meydana gelecek durumu haber vermek içindir. Hz. Yûsuf’un hürriyetini gizlemesi, öldürüleceğinden korkmasından; söz konusu kadına meyli (hemm) tabî ve ihtiyârî; ölçęği kardeşinin yükünün içine koydurması ise kardeşini korumak istemesindedir. Kardeşlerinin yaptıklarına gelince, eğer onların peygamber oldukları kabul edilirse, bu peygamberliklerinden önceydi. Hz. Dâvûd’un kıssası anıldığı gibi sâbit olmamıştır, bu konu ile ilgili âyetler farklı şekillerde anlaşılmuştur¹⁷⁰. Âlimlerin çoğunluğu, peygamberlerin vahiyden önce küfre düşmelerini, yalan söylemelerini ve bunda ısrar etmelerini, güvenilirliklerini ortadan kaldıracağı endişesi ile reddetmişlerdir. Ancak Hz. Yûsuf’un kardeşlerinin hikâyesi ve Hz. Mûsa’nın Kıptîyi öldürmesi gibi nâdir olayların meydana gelmesini ise câiz görmüşlerdir. Râfîzîler ise ismeti kayıtsız şartsız vâcip saymışlardır.

ولم تقبل شهادتهم، واستوجبوا الدم والإيذاء، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُوذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾، وانعزلوا عن النبوة لأن المذنب ظالم، والظالم لا ينال عهد النبوة، لقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، لا يقال: العهد عهد الإمامة لأنه وإن سلم فعهد النبوة بذلك أولى، وأما قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ﴾، وقوله: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾، ونحوهما، فمحمولٌ على ترك الأولى. وأما واقعة آدم، فإنها كانت قبل نبوته، إذ لم يكن له حينئذٍ إمامة، لقوله: ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ﴾. وأما قول إبراهيم: ﴿هَذَا رَبِّي﴾، فعلى سبيل الفرض، وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾، فعلى سبيل الاستهزاء، أو إسناد الفعل إلى السبب، لأن تعظيم الكفار للصنم الأكبر حملة على ذلك، ونظره في النجوم كان للاستدلال والتعرف على صنعه تعالى، وقوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾، أما أخبارٌ عن نعم حالي، أو عن متوقع استقبالي فلا كذب. وأما إخفاء يوسف حريته فلا إشعاره بالقتل، وأما همه فجبلي اختياري، وجعله سقايته في رحل أخيه كان بمواطأة، وما صدر من اخوته لم يكن حال نبوتهم، إن سلم أنهم أنبياء. وأما قصة داود فلم تثبت على ما ذكر، ولأنه يحتمل غيره. وأما قبل الوحي فالأكثر من منعوا الكفر وإفشاء الكذب والإصرار عليه لثلاث تزلوه عنه الثقة بالكلية، وجوزوا على الدور كقصة إخوة يوسف، وقتل موسى القبطي. والروافض أوجبوا العصمة مطلقاً.

[247] **Uyarı:** İsmet nefsânî bir meleke olup sâhibini günahlardan alı-
 koyar. Bu meleke, günahların çirkinliği ve tâatin iyiliğini bilmeye bağlıdır.
 Peygamberler her ân vahiyle iç içe olduklarından, onlarda bu meleke çok
 daha kuvvetlidir. İtirâz, onların günahı sehven işlemelerine, ceza ise öncelikli
 5 olanı (evlâyı) terk etmelerinedir. İsmetin, kişiyi nefsinde veya bedeninde
 bulunan bir özellikten dolayı günahıtan koruduğu söylendi. Bu görüş, “şâyet
 böyle olsaydı, ismet övgüye değer olmazdı ve teklif imkânsız olurdu” deni-
 lerek ayrıca Allah’ın Hz. Peygamber hakkında “*Ben de sizin gibi bir beşerim,
 ancak bana vahyediliyor*”¹⁷¹ buyurması ile “*Şâyet seni korumasaydık...*”¹⁷²
 10 meâlindeki beyânı ışığında reddedildi.

[248] **Beşinci Bahis: Peygamberlerin Meleklerden Faziletli Oldukları Hakkındadır**

Ashâbımızın çoğunluğu ve Şîa bu görüştedir. Filozoflar, Mu‘tezile ve
 bizden de Kâdî (Ebû Bekir el-Bâkılânî) ve Abdullah el-Halîmî¹⁷³ bu görü-
 15 şün aksine ulvî meleklerin daha faziletli olduğu görüşündedirler. Öncekiler
 birkaç açıdan delil getirdiler: 1. Allah meleklerle Âdem’e secde etmelerini
 emretmiştir. Oysa el-Hakîm daha çok faziletli olanın daha az faziletli olana
 secde etmesini emretmez. 2. Hz. Âdem, meleklerden daha bilgiliydi. Zira
 onların bilmedikleri isimleri biliyordu. Nitekim Allah’ın: “*De ki, hiç bilen-*
 20 *lerle bilmeyenler bir olur mu?*”¹⁷⁴ meâlindeki sözü de bunu gerektirmekte-
 dir. 3. Şehvet, gazab ve vesvese gibi engellerden dolayı insanın tâati daha
 zordur. Yine insanın taati içtihadla elde edilen tekliflerdir, meleklerin itaati
 ise zâtî, tabîî ve nasla sâbittir. Hz. Peygamber’in “İbadetlerin en faziletlisi,
 en zahmetli olanıdır”¹⁷⁵ meâlindeki hadisi de peygamberlerin daha faziletli
 25 olduklarına işaret eder. 4. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Allah Âdem, Nûh,
 İbrâhim ailesi ve İmrân ailesini âlemler arasından seçip çıkardı.*”¹⁷⁶ Öncekiler
 arasından peygamber olmayanların sözleri ile amel etmek terk edildi; pey-
 gamberin sözleri ile amel etmek ise devam etti.

[٢٤٧] تنبيه؛ العصمة ملكة نفسانية تمنع عن الفجور، وتتوقف على العلم بمثالب السيئات ومناقب الطاعات، وتتأكد في الأنبياء بتتابع الوحي على التذكير، والاعتراض على ما يصدر عنهم سهواً، والعقاب على ترك الأولى. وقيل: هي كون الشخص بحيث يمتنع الذنب عنه لخاصية في نفسه أو بدنه، ومنع بأنه لو كان كذلك لما استحق المدح على عصمته، ولا تمتع تكليفه، وبقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ﴾، ﴿وَلَوْلَا أَن تَبْتَنَّاكَ﴾.

[٢٤٨] المبحث الخامس: في تفضيل الأنبياء على الملائكة

ذهب إليه أكثر أصحابنا، والشيعه خلافاً للحكماء، والمعتزلة، والقاضي، وأبي عبد الله الحلبي منا في الملائكة العلوية. احتج الأولون بوجوه: الأول؛ إنه تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم، والحكيم لا يأمر الأفضل بخدمة المفضول. الثاني؛ إن آدم عليه السلام كان أعلم من الملائكة، لأنه كان يعلم الأسماء دونهم، فكان أفضل لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾. الثالث؛ إن طاعة البشر أشق لأنها مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة، ولأنها تكليفية مستنبطة بالاجتهاد، وطاعة الملك ذاتية جبلية منصوص عليها، فتكون أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام: «أفضل العبادات أحزمها»؛ أي أشقها. الرابع؛ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾، وقد ترك العمل به فيمن لم يكن نسبياً من الأولين، فيبقى معمولاً به في حق الأنبياء.

[249] Diğerleri de birkaç açıdan delil getirdiler:

Birincisi Allah Teâlâ'nın şu meâldeki sözüdür: “*Mesîh de, Allah'a yakın melekler de Allah'a kul olmaktan asla çekinmezler.*”¹⁷⁷; **ikincisi** sürekli olarak meleklerin peygamberlerden önce zikredilmesi; **üçüncüsü** Allah'ın “O'na ibadet etmek konusunda büyüklük taslamazlar” meâlindeki sözü olup bu ifadede insanların büyüklük taslayabileceğine karşılık meleklerin bunu yapmayacaklarına işaret vardır. Faziletleri sâbit olmayanlar için böyle bir durum uygun değildir. **Dördüncüsü** Cenâb-ı Hakk'ın: “*Ben size, yanımda Allah'ın hazineleri var demiyorum, gaybı da bilmem, ben meleğim de demiyorum*”¹⁷⁸, “*melek olmayasınız diye...*”¹⁷⁹ sözleridir; **beşincisi** melek, nebî ve resûlün hocasıdır, dolayısıyla hoca öğrenciden ve kendisine gönderildiği kişiden daha faziletli olur; **altıncısı** melekler teorik ve pratik âfet ve rezîletlerden uzak duran rûhânî varlıklardır; gayba muttalî olurlar, olağanüstü işlerde kuvvetlidirler, hayra koşarlar, güzel fiil ve amellere devam ederler. Çünkü Yüce Allah, onlar hakkında şöyle buyuruyor: “*Allah'ın kendilerine verdiği emirlere karşı gelmez ve kendilerine emredilen şeyi yaparlar*”¹⁸⁰, “*Hiç ara vermeksizin gece gündüz Allah'ı tesbih ederler*”¹⁸¹

[250] Altıncı Bahis: Kerâmetler Hakkındadır

Ebü'l-Hüseyn [el-Basrî] hâriç Mu'tezile, bizden de Üstad (İsferâyînî) kerâmeti inkâr ettiler. Bizim delilimiz Âsaf¹⁸², Meryem¹⁸³ ve Ashâb-ı kehf'in kıssalarıdır¹⁸⁴. Onlar ise; şâyet hârikulâde bir olay, peygamberden başkasının elinde meydana gelirse, gerçek peygamber ile peygamberlik iddiasında bulunan bir sahtekârın birbirine karışacağını öne sürerek karşı çıktılar. Biz ise, nebînin tehaddî (meydan okuma) ve iddia ile ayırdedileceği kanaatindeyiz.

[٢٤٩] واحتج الآخرون أيضا بوجوه:

الأول؛ قوله تعالى: ﴿لن يستنكفَ المسيحُ أن يكون عبدا لله ولا الملائكةُ المقربون﴾. الثاني؛ إطراد تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء عليهم السلام. الثالث؛ قوله تعالى: ﴿لا يستكبرون عن عبادته﴾، استدلال بعدم استكبارهم على أن البشر ينبغي أن يستكبر، ولا يناسب ذلك ما لم يثبت تفضيلهم. الرابع؛ قوله تعالى: ﴿ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إنني ملكٌ﴾، وقوله: ﴿إلا أن تكونا ملكين﴾. الخامس؛ الملك معلم النبي والرسول، فيكون أفضل من المتعلم والمرسل إليه. السادس؛ الملائكة أرواح مبرأة عن الرذائل والآفات النظرية والعملية، مطلعة على أسرار الغيب، قوية على الأفعال العجيبة، سابقة إلى الخيرات، مواظبة على محاسن الأفعال والأعمال، لقوله تعالى: ﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يُؤمرون﴾، وقوله: ﴿يُسَبِّحُونَ الليل والنهار لا يفترون﴾.

[٢٥٠] المبحث السادس: في الكرامات

أنكرها المعتزلة، إلا أبا الحسين، والأستاذ منا. لنا؛ قصة آصف ومريم، وأصحاب الكهف، احتجوا بأن الخوارق لو ظهرت على يد غير الأنبياء لالتبس النبي بالمتنبي. قلنا: لا بل يتميز النبي بالتحدي والدعوى.

İKİNCİ BÂB

HAŞR ve CEZÂ HAKKINDA OLUP SEKİZ BAHİSTEN OLUŞMAKTADIR.

[251] Birinci Bahis: Mâdûmun İâdesi Hakkındadır

5 Filozoflar, Kerrâmiyye ve Mu‘tezile’den Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin aksi-
ne (mâdûmun iâdesi) câizdir. Bizim delilimiz şöyledir: Şâyet bir şeyin yok
olduktan sonra var olması imkânsız olsa, bu imkânsızlık ya kendi zâtın-
dan ya da zâtına eklenmiş şeylerden biri sebebiyledir. Bu durumda o şeyin
baştan itibaren var olması imkânsızdır. Şâyet bu imkânsızlık ona ârız olan
10 şeylerden biri sebebiyle ise, onun ortadan kalkması mümkün olur ve o şey
zâtı itibariyle tekrar var olabilir. Mâdumun iâdesini câiz görmeyenler birkaç
açıdan delil getirdiler: 1. Yokluk (adem) sırf olumsuzluk olup tekrar iâdenin
olacağına hükmedilemez. 2. Şâyet böyle bir imkân varsa, başlangıçtaki hali
ile iâde sonrası hali birbirinden ayırt edilmezdi. 3. Şâyet mâdumun iâdesi
15 mümkün ise, başlangıçtaki vaktinin de iâdesi ve onun o vakitte iâdesi de
mümkün olur. Bu durumda ise söz konusu “vakit” onun hem başlangıç hem
de iâde zamanı olur. Bu da muhâldir.

[252] Bunlara şöyle cevap verildi:

1. Sizin, “hakkında hüküm verilemez” sözünüz de bir hüküm olup “daha
20 sonra var olmayacaktır”, “imkânsız ile imkânsızdır” hükümleriyle çürütül-
müştür ve ademin kendisidir. 2. Birbirine denk iki şey, bize benzer gibi
gelse de, onların hâriçteki şahısları itibariyle birbirlerinden ayırt edildikleri
hususunda şüphe yoktur. Aksi takdirde bunlar denk değil, aynı şey olurlar.
3. Söz konusu vaktin iâdesi, onun başlangıç olmasını gerektirmez. Çünkü o,
25 itibarî olarak ârız olan bir durumdur ve gayr-i mesbûk oluşu elbette hudûs
dolayısıyladır.

الباب الثاني: في الحشر والجزاء وفيه مباحث:

[٢٥١] المبحث الأول: في إعادة المعدوم

وهي جائزةٌ خلافاً للحكماء، والكرامية، والبصري من المعتزلة. لنا؛ إنه لو امتنع وجوده بعد عدمه فإما أن يمتنع لذاته أو لشيءٍ من لوازمه فيمتنع ابتداءً، ولشيءٍ من عوارضه فيمكن عند ارتفاعه والنظر إلى ذاته من حيث هو. احتجوا بوجوه: الأول؛ إنه نفيٌ محض، فلا يُحكّم عليه بإمكان العود. الثاني؛ إنه لو أمكن، لوقع لم يتميز عن مثله المبتدأ معه حال عوده. الثالث؛ إنه لو أمكن إعادته لأمكن إعادة الوقت المبتدأ فيه، وإعادته فيه، فيكون مبتدأً معاداً معاً، وهو محال.

[٢٥٢] والجواب عن الأول؛ إن قولكم: لا يحكم عليه حكم، وهو منقوضٌ بالحكم على ما لم يوجد بعد، وعلى الممتنع ممتنع، ونفس العدم. وعن الثاني؛ إن كل مثليين فهما متميزان بالشخص في الخارج لا محالة، وإن اشتبها علينا، وإلا لم يكونا مثليين، بل هو هو. وعن الثالث؛ إن إعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدأً، فإنه أمرٌ يعرض له باعتبار، وهو كونه غير مسبوقٍ بحدوث البتة.

[253] İkinci Bahis: Cesedlerin Haşri Hakkındadır

Din mensupları, insan ölüp bedeni dağıldıktan sonra, Allah'ın bedenleri dirilteceği konusunda icmâ etmişlerdir. Çünkü bu, aklen mümkündür, Doğru sözlü olan (peygamber) da bunu haber vermiştir. Dolayısıyla bu görüş hakttır. Birincisine (aklî delile) gelince; ölünen parçaları toplanmayı ve dirilmeyi kabul eder; aksi halde daha önce bunlarla nitelenmezdi. Daha önce geçtiği gibi Yüce Allah her şahsın parçalarını detaylı bir şekilde bilir, onları toplamaya ve onlarda hayatı var etmeye kâdirdir. Çünkü O'nun kudreti bütün mümkünleri kapsamaktadır. Böylece bedenlerin diriltmesi mümkündür. İkincisi (naklî delil) ise, tevâtürle sâbittir ki Hz. Peygamber bedenlerin îadesini gerçek kabul etmiş ve bu hususu dile getirmiştir. Yüce Allah da; "*De ki, onu ilk olarak yaratan tekrar diriltecektir; O, her türlü yaratmayı bilendir*"¹⁸⁵ meâlindeki âyetle bu hususa işaret etmiştir.

[254] Denildi ki: Şâyet bir insan başka bir insanı yese ve artık onun bir parçası haline gelse; yenilen ya yiyen ya da yenilen olarak îade edilecektir ki her iki durumda da ikisinden biri tamam olarak îade edilmeyecektir. Aynı şekilde diriltmekten maksat ya elem verme ya lezzet hissettirme ya da elemi engellemedir. Birincisi (elem verme) el-Hakîm için uygun değildir, ikincisi (lezzet tattırma) de imkânsızdır, çünkü bizim âlemimizde lezzet olarak tasavvur edilen her şey, elemi kaldırılmasıdır, istikrâ buna tanıklık eder. Üçüncüsü için (elemi giderme) ise yokluk üzere devam etmek yeterlidir. Böylece dirilme sözkonusu olmamış olur. Bunlara şöyle cevap verildi: 1. İade, insanı insan yapan aslî cüzlerin her biriyle olur. Bu cüzler, onun ömrünün başlangıcından sonuna kadar onunla beraber ve nefsiyle devam etmektedir. Çoğu durumda kendisinden haberdar olunmayan değişken görüntü (heykel) değildir. Ayrıca yenilen yiyene bir ilave olup onun içinde îade edilmez. 2. O'nun fiili amaç gütmez, böyle olduğu kabul edilse bile ondan maksat lezzetlendirmedir. Dolayısıyla burada istikrâ geçersizdir. Bu kabul ediliyorsa; uhrevî lezzetlerin gerçekte değilse, sûret itibariyle dünyevî lezzetlere benzemesi neden câiz olmasın?

[٢٥٣] المبحث الثاني: في حشر الأجساد

أجمع المليون على أنه تعالى يحيي الأبدان بعد موتها وتفرقها؛ لأنه ممكنٌ عقلا، والصادق أخبر عنه، فيكون حقا. أما الأول؛ فلأن أجزاء الميت قابلةٌ للجمع والحياة، وإلا لم تتصف بهما قبل، والله تعالى عالمٌ بأجزاء كل شخصٍ على التفصيل لما سبق، قادرٌ على جمعها وإيجاد الحياة فيها، لشمول قدرته على جميع الممكنات، فثبت أن إحياء الأبدان ممكن. وأما الثاني؛ فلأنه ثبت بالتواتر أنه ﷺ كان يثبت المعاد البدني ويقول به وإليه أشار حيث قال عز وعلا: ﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلقٍ عليمٌ﴾.

[٢٥٤] قيل: لو أكل إنسانٌ إنسانا آخر، وصار جزءا منه، فالمأكول إما أن يعاد في الأكل والمأكول فيه، وأيا ما كان فلا يعود أحدهما بتمامه، وأيضا فالمقصود من البعث إما الإيلاء، أو الإلذاذ أو دفع الألم. والأول؛ لا يليق بالحكيم. والثاني؛ محال، لأن كل ما يتخيل لذة في عالمنا فهو رفع ألم، ويشهد له الاستقراء. والثالث؛ يكفي فيه الإبقاء على العدم فيضيع البعث. وأجيب عن الأول؛ بأن المعاد من كل واحد أجزاءه الأصلية التي هي الإنسان، فإنها هي الباقية من أول عمره إلى آخره، الحاضرة لنفسه لا الهيكل المتبدل المغفول عنه في أكثر الأحوال، والمأكول فاضلٌ من المتغذي، فلا يعاد فيه. وعن الثاني؛ إن فعله لا يستدعي غرضا، وإن سلم فالمقصود هو الإلذاذ والاستقراء ممنوع، وإن سلم فلم لا يجوز أن تكون لذاته الأخروية متشابهة للذائد الدنيا في الصورة لا في الحقيقة.

[255] **Uyarı:** Bil ki, Allah'ın cüzleri yok edip daha sonra îade edeceği keskin delille isbat edilmiş değildir. “*O'nun vecihi hâriç her şey helâk olucudur*”¹⁸⁶ meâlindeki âyete tutunmak ise (delalet bakımından) zayıftır. Çünkü helâk olma ayrılma anlamına da gelir. Aynı şekilde “*O, evveldir ve âhirdir*”¹⁸⁷ meâlindeki âyet de böyledir. Çünkü burada murâd edilen hak etme açısından-
5 “*Başlangıçta ilk yaratmayı nasıl yaptıysak, -üzerimize aldığımız bir vaad olarak- onu yine yapacağız*”¹⁸⁸ meâlindeki âyet de böyledir. Çünkü bir şeyin bir şeye benzetilmesi durumunda benzerliğin her yönden olmasını gerektirmez.

[256] Üçüncü Bahıs, Cennet ve Cehennem Hakkındadır

10 Bunları inkâr edenler şöyle dediler: Cennet ve cehennem eğer bu âlemde iseler ya felekler âleminde idirler ki bu bâtıldır. Çünkü feleklerde bozulma ve fesad olmaz. Ya da unsurlar âleminde olurlar. Bu da haşrin tenâsüh şeklinde olmasını gerektirir. Yahut da başka bir âlemde olurlar ki bu da muhâldir. Çünkü bu âlem yuvarlaktır, şâyet başka bir yuvarlak âlemde-
15 oldukları farzedilirse, bu durumda aralarında halâ meydana gelir ki bu muhâldir. Ayrıca sözkonusu ikinci âlemde unsurlar hâsıl olsa, bu âlemdeki unsurların dengi olurlar ve onların Tabii yerlerine (hayyiz) meylederler ve onlara doğru hareketleri gerekir. Tabii veya zorunlu olarak bu âlemdeki mekânlarında dururlar. Her iki şık da muhâldir. Bunlara cevap olarak:
20 Yüce Allah'ın: “*Bir başka defa da onu Sidretü'l-müntehânın yanında gördü, onun yanında cennetü'l-me'vâ vardır*”¹⁸⁹ buyruğu ve Hz. Peygamber'in: “Cennetin tavanı Rahmân'ın arşıdır”¹⁹⁰ hadisi dolayısıyla “Cennet yedinci kat göktedir” denildiği gibi, cennet ve cehennem bu âlemde olmaları niçin câiz olmasın? Bozulmanın imkânsızlığı reddedilmiştir. Ayrıca cehennem yerlerin altındadır. Bununla tenâsüh arasındaki farka gelince; haşr, ruhun tekrar diriltile-
25 n bedene veya aslı parçalarından oluşan bedenine döndürülmesidir; tenasüh ise nefsin başlangıçtaki bedene veya başka bir âleme îade edilmesidir. Kapsayıcı olan her şeyin geniş ve şeklinin yuvarlak olması gerektiği ve halânın imkânsız olduğu gibi hususların tümü reddedilmiştir.

[٢٥٥] تنبيه. اعلم أنه لم يثبت بدليلٍ قطعيٍّ أن الله تعالى يعدم الأجزاء ثم يعيدها، والتمسك بنحو قوله تعالى: ﴿كل شيء هالكٌ إلا وجهه﴾، ضعيف لأن التفريق أيضاً هلاك، وكذلك قوله: ﴿هو الأول والآخر﴾ لأن المراد بحسب الاستحقاق، وكذلك قوله: ﴿كما بدأنا أول خلقٍ نعيده﴾ لأن تشبيه الشيء بالشيء لا يلزم أن يكون في كل الأمور.

[٢٥٦] المبحث الثالث: في الجنة والنار

قالت النفاة: الجنة والنار إما أن يكونا في هذا العالم فيكونان إما في عالم الأفلاك وهو باطل، لأنها لا تنخرق ولا تخالط الفاسدات، وإما في عالم العناصر فيكون الحشر تناسخاً، أو في عالمٍ آخر وهو محالٌ لأن هذا العالم كروي، فلو فرضت كرة أخرى حصل بينهما خلاء وهو محال، ولأن العالم الثاني لو حصل فيه العناصر لكانت متماثلة لهذه العناصر مائلة إلى أحيائها، مقتضية للحركة إليها، وكانت ساكنة في أحياء ذلك العالم طبعاً، أو قسراً دائماً، وكلاهما محالان. والجواب؛ لم لا يجوز أن يكونا في هذا العالم، كما قيل: الجنة في السماء السابعة لقوله تعالى: ﴿عند سدرة المنتهى﴾ عندها جنة المأوى، وقوله عليه الصلاة والسلام: «سقف الجنة عرش الرحمن»، وامتناع الخرق ممنوع، والنار تحت الأرضين، والفرق بين هذا والتناسخ أنه رد النفس إلى بدنها المعاد، والمؤلف من أجزائه الأصلية، والتناسخ رد النفس إلى مبتدأ أو في عالمٍ آخر، ولزوم بساطة كل محيط واستلزامها كرية الشكل، وامتناع الخلاء كلها ممنوعة،

Eğer bu durum kabul edilirse, yuvarlak olan bu âlem ile ötekinin kendilerinden daha büyük olan bir kürenin altında odaklanmaları neden câiz olmasın! Her iki âlemin unsurlarının mutlak olarak denk olmalarının vücûbü, sıfat ve gereklerinde iştirak olsa bile sûret ve maddelerinin farklı olma imkânından dolayı reddedilmiştir.

[257] **Ek:** Ebû Hâşim el-Cübbâi ve Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerinin aksine, cennet ve cehennem şu anda yaratılmışlardır. Delilimiz Yüce Allah'ın "*Genişliği yer ve gökler kadar olan cennet, muttakilere vâdedilmiştir*"¹⁹¹ meâlindeki âyetidir. "Onun (cennetin) genişliği, yer ve göklerin genişliğidir" denilemez ki cennet bunların kapsamında olsun. Cisimlerin birbirine tedâhülü imkânsız olduğundan bu durum ancak onların yok olmalarından sonra olabilir. Çünkü burada kastedilen, Yüce Allah'ın aşağıdaki âyetlerde meâlen; "*yer ve göğün genişliği kadar*"¹⁹² ve "*kâfirler için hazırlanmış ve yakıtı insanlarla taşlar olan cehennemden sakının*"¹⁹³ buyurduğu gibi, onun genişliğinin, ikisinin genişliği kadar olmasıdır; zira onun genişliği ikisinin genişliğinin aynısı olamaz. Âdem'in cennete yerleştirilmesi ve oradan çıkarılması konusunda her ikisi de (Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr) şöyle dediler: Şâyet cennet yaratılmış olsaydı ya kesintili ya da dâimi olurdu, birincisi "*O'nun vechi hâriç, her şey helâk olacaktır*"¹⁹⁴ âyetinden dolayı bâtıldır. İkincisi de "*yenilmesi süreklidir*"¹⁹⁵ âyetinden dolayı bâtıldır. Bizim, Cenâb-ı Hakk'ın "*O'nun yüzü hâriç her şey helâk olacaktır*" sözünün anlamı hakkında söylediğimiz şudur: O'ndan başka her şey helâk olacaktır ve haddi zâtında yoktur ve "o" mâhiyet itibariyle yoktur. Çünkü onda yokluk vuku bulmaktadır. Şâyet bu kabul edilirse, bütün delillerin bir araya getirilmesi durumunda söz konusudur. Aynı şekilde "yenilmesi süreklidir" âyeti de zâhirî anlamının terk edilmesini gerektirir. Çünkü yenilenin yemekle yok olacağında şüphe yoktur. Bilakis âyetin mânası şudur; onda bir şey yok olduğunda, arkasından benzeri bir şey meydana gelir. Bu, cennetin göz açıp kapayıncaya kadarki yokluğuyla çelişmez.

وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون هذا العالم وذلك مركزين في ثخن كرة أعظم منهما، ووجوب تماثل العالمين مطلقا ممنوع لإمكان الاختلاف في الصورة والهيولى، وإن حصل الاشتراك في الصفات واللوازم.

[٢٥٧] فرع: الجنة والنار مخلوقتان خلافا لأبي هاشم الجبائي، والقاضي عبد الجبار. لنا؛ قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾. لا يقال: إنما يكون عرضها عرضهما إن وقعت في أحيازهما، وذلك إنما يكون بعد فنائهما لاستحالة تداخل الأجسام، لأن المراد أن عرضها مثل عرضهما لقوله تعالى: ﴿كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾، ولأن عرضها لا يكون عين عرضهما، وقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾، وإسكان آدم في الجنة وإخراجه عنها، قالوا: لو كانت الجنة مخلوقة لما كانت دائمة أو منقطعة، والأول باطل لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، والثاني باطل لقوله تعالى: ﴿أَكُلُّهَا دَائِمٌ﴾، وظلها، أي مألولها. قولنا: معنى قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، أي كل شيء مما سواه، فهو هالك معدوم في حد ذاته، وبالنظر إليه من حيث هو لأن العدم يطرأ عليه، وإن سلم فمخصوص جمعا بين الأدلة، وأيضا قوله تعالى: ﴿أَكُلُّهَا دَائِمٌ﴾، متروك الظاهر لأن المأكول لا محالة يغني بالأكل، بل المعنى أنه كلما فني شيء منها حدث عقوبة مثله، وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين.

[258] Dördüncü Bahis: Sevâb ve İkâb Hakkındadır

Basralılar (Mu'tezile) "tâate karşılık sevap, kulun Allah üzerinde hak-
 kı olup Allah'ın onu ödemesi üzerine vâciptir" dediler. Çünkü O, bizim
 için zor teklîfler koymuştur ve O'ndan abes bir fiilin sâdır olması ve fayda-
 5 nın kendine dönmesi imkânsızdır. Bu teklîflerin amacı, bir faydanın elde
 edilmesi ya da bir zararın giderilmesidir. İkincisi (yani zararın giderilmesi)
 geçersizdir, çünkü biz yokluk üzere devam etseydik rahat ederdik ve karşılaştığımız zorluklara ihtiyacımız olmazdı. Birincisine (faydanın elde edilmesi) gelince, ya söz konusu fiilin menfaati daha öncedir ki, bunu akıl olumlu
 10 karşılamaz ya da daha sonradır ki matlûb olan da budur. Aynı şekilde Allah'ın "*Yaptıklarının karşılığı olarak*"¹⁹⁶ meâlindeki sözü ve benzeri beyanları, amelin sevabı gerektirdiğine delâlet eder. Biz: Allah'ın fiilinde maksadın ve hükmünde illetin olmadığını açıkladığımızı söylemiştik. Bununla beraber sevap için geçmiş nimetler neden yeterli değildir ve aklın bunu çirkin sayması (istikbâh) niçin yasak olsun? Mu'tezile, şükürü ve mârifet için akıl yürütmeyi vâcip gördüğü halde, geçmiş nimetleri sebebiyle bu nasıl olur? Âyet vücûba delâlet etmemektedir. Ceza lafzı, fiilin delil ve alâmet olarak ifadesi için yeterlidir. Mu'tezile ve Hâricîler, kâfir olanın ve büyük günah işleyenin cezalandırılmasının Allah'a vâcip olduğunu söylemektedir. Çünkü
 20 af, itaatkâr ile âsiyi eşitlemektedir, günah işleme arzusu ise hepimizde bulunmaktadır. Kesin olarak cezalandırılmanın olmaması, günaha teşviktir. Ayrıca Yüce Allah, kâfir ve fâsıkın cehenneme gireceğini farklı yerlerde haber vermiştir. O'nun haberinde bir çelişkinin olması ise muhâldir. Bunlara şöyle cevap verildi: 1. Allah, âsiye azab etmeyip, aksine itaatkâr gibi sevap verse, yine de aralarında eşitleme olmaz. 2. Tehdîd ve korkutma suretiyle ceza tarafının ağır basması, caydırma hususunda yeterlidir ve tövbeden önce affı ummak, tövbe ile beraber affı umma gibidir. 3. Onlardan hiçbiri cezanın bizzat vâcip olduğuna delâlet etmez.

[٢٥٨] المبحث الرابع: في الثواب والعقاب

قالت البصرية: الثواب على الطاعة حقُّ على الله تعالى، واجبٌ له لأنه إنما شرع التكاليف الشاقة لغرضنا لاستحالة العبث عليه، وعود الفوائد إليه، وذلك الغرض إما حصول نفعٍ أو دفع ضرر، والثاني باطل لأنه لو أبقينا على العدم لاسترحنا ولم نحتج إلى تلك المشاق، والأول إما أن تكون منفعته سابقة وهو مستقبِحٌ عقلا، أو لاحقة وهو المطلوب، وأيضا قوله تعالى: ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾، وأمثلة تدل على أن العمل يستدعي الثواب. قلنا: قد بينا أنه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه تعالى، ومع ذلك فلم لا يكفي سوابق النعم والاستباح ممنوع؟ كيف والمعتزلة قد أوجبوا الشكر والنظر في المعرفة عقلا، لما سبق من نعمه. والآية لا تدل على الوجوب، ولفظ الجزاء يكفي لإطلاقه على كون الفعل علامة ودليلا. وقالت المعتزلة والخوارج: إنه يجب عليه عقاب الكافر وصاحب الكبيرة؛ لأن العفو تسويةٌ بين المطيع والعاصي، ولأن شهوة الفسوق مركبةٌ فينا، فلو لم تكن بحيث تقطع بالعقاب كان ذلك إغراء عليه، ولأنه تعالى أخبر بأن الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى، والخلف في خبره محال. والجواب عن الأول؛ إنه وإن لم يعذب العاصي لكنه يشبهه إثابة المطيع، فلا تسوية. وعن الثاني؛ إن تغليب العقاب بالتهديد والتوعيد كافٍ في الإحجام، وتوقع العفو قبل التوبة كتوقعه بالتوبة. وعن الثالث؛ إنه لا يدل عليه شيء منها على وجوب العقاب في نفسه.

[259] Ayrıca şu sebeplerden dolayı büyük günah işleyene verilen cezanın, kâfire verilen ceza gibi kesintisiz olduğunu söylediler: 1. Allah'ın "*Bilakis kim ki bir günah işlerse*"¹⁹⁷, "*Kim Allah'a ve peygamberine isyân ederse*"¹⁹⁸ ve "*Kim bir mümini kasıtlı olarak öldürürse, cezası ebedî kalmak üzere cehennemdir*"¹⁹⁹ meâlindeki âyetlerde olduğu gibi onları tehdit eden âyetlerde, ebedîlik ifade eden lafızların kullanılması. 2. Allah Teâlâ onların sıfatları hakkında: "Onlar (füccâr), ondan (cehennemden) habersiz değiller" buyurmaktadır. 3. Fâsık, fıskı sebebiyle cezaya müstehak olur. Bu, aralarında zıdlık bulunması nedeniyle, onun hak ettiği sevabı düşürür.

[260] Bunlara şöyle cevap verildi: 1. Uzun süre kalmak anlamına gelen hulûd, bu mânada çokça kullanılmıştır. 2. Füccârdan kasıt, Allah'ın: "*onlar fâcir kâfirlerdir*"²⁰⁰ meâlindeki sözünün delâletiyle tam olarak günahlara dalanlar olup bunlar da kâfirlerdir. Bu âyetle, azabın kâfirler için olduğunu ifade eden şu âyetler te'lif edilir: "*O günün alçaklık ve kötülüğü kâfirlere-dir*"²⁰¹, "*Şüphesiz bize, onu yalanlayıp yüz çevirenlere azap edileceği vahyedilmektedir*"²⁰², "*Oraya her bir grup atıldığında görevliler "size hiç uyarıcı gelmedi mi" diye sorarlar. Onlar da: "Evet, bize uyarıcı geldi ancak biz onu yalanladık ve Allah hiçbir şey indirmedir" dedik*"²⁰³; "*Oraya sadece yalanlayıp yüz çeviren bedbahtlar atılır*"²⁰⁴ ve "*Allah o gün peygamber ve onunla beraber iman edenleri rüsvay etmeyecektir*"²⁰⁵ Yüce Allah'ın "*Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle savaşırlarsa*"²⁰⁶ meâlindeki sözünün gereği fâsık mümindir. Bu nedenle Mukâtil b. Süleyman²⁰⁷ ve Mürcie²⁰⁸ onlara azab edilmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. 3. Aynı anda hem sevap hem de cezayı hak etme (istihkâkeyn) veya aynı anda bunların her ikisinden de uzak olma reddedilmiştir. Çünkü cezaya lâıyk olmak şâyet sevab olarak hak edilene yok ederse; bu ya Ebû Hâşim'in görüşü doğrultusunda denklik gereği ondan bir şey yok eder ya da babasının ileri sürdüğü gibi hiçbir şeyi yok etmez. Her ikisi de bâtıldır: Şöyleki: a. Çünkü onlardan her birinin tesiri, diğerinin yokluğuna dayanmaktadır; birlikte olmalarına veya arka arkaya gelmelerine gelince;

[٢٥٩] ثم قالوا: وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكافر لوجوه:

الأول؛ الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيدهم، كقوله تعالى: ﴿بلى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً﴾، ﴿وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾، ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾. الثاني؛ قوله تعالى في صفتهم: ﴿وما هم عنها بغائبين﴾. الثالث؛ إن الفاسق يستحق العقاب بفسقه، وذلك يسقط ما استحقه من الثواب، لما بينهما من التنافي.

[٢٦٠] وأجيب عن الأول؛ بأن الخلود هو المكث الطويل، واستعماله بهذا المعنى كثير. وعن الثاني؛ بأن المراد من الفجار، الكاملون في الفجور وهم الفجار، بدليل قوله تعالى: ﴿أولئك هم الكفرة الفجرة﴾، وتوفيقا بينه وبين الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار، كقوله تعالى: ﴿إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين﴾، ﴿إنا قد أوحى إلينا﴾، إن العذاب على مَنْ كذب وتولى، ﴿كلما أُلقي فيها فوجٌ سألهم خزنتها ألم يأتكم نذيرٌ﴾ قالوا بلى قد جاءنا نذيرٌ فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيءٍ، ﴿لا يصلاحها إلا الأشقى﴾ الذي كذب وتولى، ﴿يوم لا يُخزي الله النبي والذين آمنوا معه﴾. والفاسق المؤمن لقوله تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾، ولهذا قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بأنهم لا يعاقبون. وعن الثالث؛ يمنع الاستحقاقين ومنافاتهما، وبأن استحقاق العقاب لو أحبط استحقاق الثواب، فإما أن يحبط منه شيءٌ على طريق الموازنة كما هو مذهب أبي هاشم، أو لا يحبط كما هو مذهب أبيه، وكلاهما باطلان. أما الأول؛ فلأن تأثير كلٍّ منهما في عدم الآخر، إما أن يكونا معا أو على التعاقب،

birincisi yokluk hallerinde varlıklarını gerektirdiğinden muhâldir. İkincisi de böyledir. Çünkü boşa çıkmış mağlubun gâlib konuma gelmesi söz konusu değildir. b. Çünkü söz konusu durum tâati anlamsız ve yok konumuna getirmektedir. Bu ise Allah'ın "*Kim zerre kadar hayır işlerse onu görecektir*"²⁰⁹ meâlindeki sözü gereği bâtıldır.

[261] Bizim ashâbımız ise şöyle dedi: Sevab Allah'ın bir lütfu, azab adaleti, amel ise bunun delilidir. Herkes hilkatine göre bunlardan birine muhatap olur. Allah, ahbine vefâ göstererek taatlere uygun hareket eden mümini cennette ebedî olarak mükâfatlandırır. İnatçı kâfire de tehdidinin gereği, ebedî olarak cehennemde azab eder. İsyân eden müminin (âsi) cezalandırılması Allah'ın "*kim zerre kadar iyilik yaparsa onu görür*"²¹⁰ meâlindeki sözü gereği sürekli değildir. Çünkü onu ancak azabdan sonra görebilir. Yüce Allah'ın: "*Allah, bütün günahları bağışlar*"²¹¹ meâlindeki ifadesi ve Hz. Peygamber'in "*Lâ ilâhe illallah diyen cennete girer*"²¹² meâlindeki hadisinin gereği böyledir. Hidâyeti talep yolunda çaba sarfeden bülûğa ermiş kâfirin, Allah'ın lütuf ve rahmetiyle affedilmesi umulur. İnatçı kâfire gelince; onun tehdidinin (azab) dâimî olduğu konusunda icmâ vardır. Şâyet denilirse ki: "Cismânî kuvvet, sonsuz fiillere güç yetiremez, çünkü onlar mahallerinin bölünmesine göre bölünürler. Söz gelimi yarısını ele alacak olursak; onun cismi hareket ettiğinde ya sınırlı hareketlerle hareket eder ki bu durumda bütünü hareket ettirmesi, cüzün hareket ettirmesinin iki katı olur. Çünkü iki eserin nisbeti iki müessirin nisbeti gibidir; sonlunun misli de sonludur. Ya da hareketlerin tahriki sonsuzdur. Eğer toplam kuvvete bir ekleme yapılmazsa, başkası ile beraber olan şey, onunla beraber bütün (küll) olur; eğer ekleme yapılırsa bu ekleme sonsuz olduğu yönde sonsuz olana bir ekleme sayılır ki, muhâldir. Aynı şekilde bedenler de unsurlardan meydana gelmektedir. Isı, tamamen bitinceye kadar rutûbeti yok etmeye devam eder ve bu harâretin sönmesine ve beden harap olmasına götürür. Peki sevâb ve ikâb nasıl devam eder? Ayrıca yanmanın devamına paralel olarak hayatın devam etmesi de mâkûl değildir".

والأول محال لاستلزامه وجودهما حال عدمهما، وكذا الثاني، لأن المغلوب المحبب لا يعود غالبا. وأما الثاني؛ فلأنه إلغاء للطاعة وتضييع لها، وهو باطل لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾.

[٢٦١] وأما أصحابنا فقالوا: الثواب فضلٌ من الله تعالى، والعقاب عدلٌ منه، والعمل دليلٌ، وكلٌ ميسرٌ لما خلق له، والله يخلد المؤمن الموفق للطاعات في جناته وفاءً بوعده، ويعذب الكافر المعاند في نيرانه أبداً، بمقتضى وعيده. وينقطع وعيد المؤمن العاصي، لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾، ولا يرى إلا بعد الخلاص من العذاب، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «من قال: لا إله إلا الله، دخل الجنة»، ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى بفضله ولطفه، أما الكافر المعاند، فالإجماع على أن وعيده دائم. فإن قيل: القوة الجسمانية لا تقوى على أفعالٍ غير متناهيةٍ لأنها منقسمةٌ بانقسام محلها، فنصفها مثلا إذا حرك جسمها، فإما أن يتحرك حركاتٍ متناهية فيكون تحريك الكل ضعف تحريك الجزء؛ لأن نسبة الأثرين كنسبة المؤثرين، وضعف المتناهي هي متناهٍ أو تحريك حركاتٍ غير متناهية، فكل القوة إن لم يزد عليها كان الشيء مع غيره كلا معه، وإن زادت وقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناهٍ وهو محال، وأيضا فالأبدان مؤلفةٌ من العناصر، والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية، وتفضي إلى انطفاء الحرارة وخراب البدن، فكيف يدوم الثواب والعقاب؟ وأيضا دَوْمُ الحياة مع دَوْمُ الاحتراق غير معقول.

[262] Biz buna şöyle cevap veririz: 1. Bu tez, cevher-i ferdin nefyi, kuvvetin mahalline sirâyeti ve kuvvetin cüzünün de kuvvet olduğu üzerine bina edilmiştir. Buna delil getirilmemiştir. Ayrıca feleklerin hareket ettirmesi ve itmeleriyle de nakz olunmuştur. Çünkü bize göre kuvvet arazdır, yok olur ve yenilenir. 2. Bu da reddedilmiştir. Çünkü hayatın, mizacla ve unsurların bir araya gelmesiyle oluştuğuna kâil olmak kesin değildir. Şayet beden, kendisi için gereken miktarda gıdayı alması engellenirse, ısının rutubetteki tesiri, onun yok edilmesine götürür. 3. Bu da benzerdir. Zira bize göre hayat için mîzâcta itidâl şart değildir. Ayrıca bazı hayvanlar vardır ki, ateşte yaşarlar ve ondan lezzet alırlar. Allah'ın, kâfirin bedenini cehennemden elem duycak fakat ölmeyecek ve yok olmayacak şekilde yaratması akla aykırı bir şey değildir.

[263] Beşinci Bahis: Af ve Büyük Günah İşleyenlere Şefaât Hakkındadır

Birincisi (af), Allah'ın: “*O, kullarının tövbesini kabul eder ve günahlarını affeder*”²¹³ ve “*Ya da yaptıkları sebebiyle onları orada bırakır ve çoğunu affeder*”²¹⁴ meâlindeki âyetleri itibariyledir. O'nun affedici olduğuna icmâ vardır; af, hak edilen azabın onu hak edene uygulanmayıp terk edilmesidir. Mu'tezile mensupları, tövbe edilmemesi durumunda bile küçük günahlardan; tövbe edilmesi durumunda ise büyük günahlardan dolayı azap görülmesini reddetti. Affedilen, daha önce büyük günahdır. Allah'ın: “*Allah, kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz, bunun dışında dilediklerini ise bağışlar*”²¹⁵ meâlindeki âyeti tövbe öncesine işaret etmektedir. Aksi takdirde onlara göre irade ile bağlantı kurma ve şirkle diğerlerini ayırt etme arasında fark olmaz. Allah'ın: “*İnsanlar zulüm işledikleri halde Rabbin onları bağışlayıcıdır*”²¹⁶ meâlindeki âyetin benzerleri çoktur. İkincisine (şefaât) gelince, Yüce Allah peygamberine, müminler için istiğfâr etmesini emrederek meâlen şöyle buyurmuştur: “*Kendin, mümin erkekler ve mümin kadınlar için istiğfâr et*”²¹⁷ Daha önce geçtiği gibi büyük günah işleyen mümindir, ismetini korumak için ona istiğfâr ediyor; râzı olması için de:

[٢٦٢] قلنا: أما الأول؛ فمبنيٌّ على نفي الجوهر الفرد وسريان القوة في محلها وأن جزء القوة قوة، والبرهان لم يقم عليها، ومع ذلك فإنه منقوضٌ بمحركات الأفلاك ومدفوعٌ عنه، لأن القوة عندنا عرض فلعله ينفى ويتجدد. وأما الثاني؛ فممنوعٌ لأن القول بالمزاج وتركب المواليد عن العناصر ليس بيقيني، وتأثير الحرارة في الرطوبة إنما يفضي إلى فئائها، لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما تحلل منه، وكذا الثالث لأن الاعتدال في المزاج ليس شرطاً للحياة عندنا، وأيضاً فإن الحيوانات ما يعيش في النار ويلتذ بها، فلا يبعد أن يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألم في النار، ولا يهترئ ولا يموت بها.

[٢٦٣] المبحث الخامس: في العفو والشفاعة لأصحاب الكبائر

أما الأول؛ فلقوله تعالى: ﴿وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات﴾، وقوله تعالى: ﴿أو يُوقِبُهُنَّ بما كَسَبُوا وَيَعْفُ عن كثيرٍ﴾، والإجماع على أنه عفو، وهو إنما يتحقق بترك العقاب المستحق. والمعتزلة منعو العذاب على الصغائر قبل التوبة وعلى الكبائر بعدها، فالمعفو عنه هو الكبائر قبلها، وقوله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يُشْرَكَ به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾، أي قبل التوبة وإلا لم يتوجه الفرق ولا التعليق بالمشيئة على رأيهم، وقوله تعالى: ﴿وإن ربك لذو مغفرةٍ للناس على ظلمهم﴾، وأمثال ذلك كثيرة. وأما الثاني؛ فلأنه تعالى أمر النبي ﷺ بالاستغفار لذنوب المؤمنين، وقال: ﴿واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات﴾، وصاحب الكبيرة مؤمنٌ لما مر، فيستغفر له صيانة لعصمته، ويقبل منه تحصية لمرضاته لقوله تعالى:

“İleride sana verilecek ve sen râzı olacaksın”²¹⁸ meâlindeki âyette ifade edildiği gibi, duâsı kabul edilmiştir. Hz. Peygamber’in “şefâatim ümmetimin büyük günah işleyenlerinedir”²¹⁹ meâlindeki hadisi de bunu desteklemektedir. Mu‘tezile şefâati reddederken: “Hiç kimsenin kimseye bir fayda sağlamayacağı günden sakının”²²⁰, “Zâlimlerin ne bir dostu ne de sözü dinlenen bir şefâatçisi vardır”²²¹, “Alış-veriş, dostluk ve şefâatin olmadığı gün gelmeden önce”²²² ve “Zâlimlerin hiçbir yardımcısı yoktur”²²³ meâlindeki âyetleri delil olarak kullanmıştır. Bu âyetlerin bütün şahıs ve zamanlara genelleştirilemeyeceği, genelleştirilse bile söz konusu âyetlerde belirtilen hususların kâfirlere mahsus olduğu şeklinde cevap verildi.

[264] Altıncı Bahis: Kabir Azâbının İspatı Hakkındadır

Yüce Allah’ın Firavun ailesi için söylediği şu meâldeki sözü buna delâlet eder: “(Öyle bir) ateş ki, onlar sabah-akşam ona sunulurlar. Kıyâmetin kopacağı günde de, “Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun” denilecektir.”²²⁴ Allah Teâlâ: Hz. Nûh’un kavmi hakkında da meâlen şöyle buyurmuştur: “Boğun ve ateşe sokun”²²⁵ buradaki (ف) fâ-i tâkibiyyedir. Yine cehennemliklerin halini anlatan: “Onlar da şöyle derler: “Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa da dirilttin”²²⁶ âyeti de bu konuya işaret eder. Bunlar, kabirde başka bir hayat ve ölümün olduğuna delildir. Bizim görüşümüze katılmayanlar, Allah’ın şu meâldeki âyetlerini delil olarak kullanmışlardır: “Orada ilk ölümden başka bir ölüm tatmazlar”²²⁷; “Sen, kabirde bulunanlara işittirecek değilsin”.²²⁸ Bu âyetleri delil olarak öne sürenlere şöyle cevap verildi: Birinci âyette, cennetteki nimetlerin, dünyadaki nimetlerin aksine ölümle kesintiye uğramayacağı anlatılmaktadır. Ölüm, tek değildir. Zirâ Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ döneminde Yüce Allah birçok kişiyi diriltip tekrar öldürmüştür. İkinci âyette dile getirilen “kabirdekilere bir şey işittirilememesinden”, kabirde medfun olanın bir şey idrâk etmemesi sonucu çıkarılamaz.

﴿ولسوف يعطيك ربك فترضى﴾، وقوله: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي». احتجوا بقوله تعالى: ﴿واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا﴾، وقوله تعالى: ﴿ما للظالمين من حميمٍ ولا شفيحٍ يطاع﴾، وقوله تعالى: ﴿من قبل أن يأتي يومٌ لا بيع فيه ولا خلةٌ ولا شفاعَةٌ﴾، وقوله: ﴿وما للظالمين من أنصارٍ﴾. وأجيب بأنها غير عامة في الأعيان، ولا في الزمان، وإن ثبت عمومها فهي مخصوصة بما ذكرناه. ٥

[٢٦٤] المبحث السادس: في إثبات عذاب القبر

يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون: ﴿النار يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾، وفي قوم نوح: ﴿أَغْرِقُوا فُؤَادَهُمْ نَارًا﴾، والفاء للتعقيب، وقوله حكاية عن أهل النار: ﴿ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾، وذلك دليل على أن في القبر حياة وموتا آخر. احتج المخالف بقوله تعالى: ﴿لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى﴾، وقوله تعالى: ﴿وما أنت بمسمعٍ من في القبور﴾. وأجيب عن الأول؛ بأن معناه أن نعيم الجنة لا ينقطع بالموت، كما ينقطع نعيم الدنيا به لا وحدة الموت، فإن الله تعالى أحيا كثيرا من الناس في زمن موسى وعيسى عليهم الصلاة والسلام، وأماتهم ثانيا. وعن الثاني؛ إن عدم إسماعه لا يستلزم عدم إدراك المدفون. ١٥

[265] Yedinci Bahis: Sırat, Mîzân, Amel Defterlerinin Uçuşması (tatâyüru'l-kütüb), Cennet ve Cehennem Hakkındadır

Aslolan bunların mümkün şeyler olmasıdır. Hz. Peygamber, bütün bunların vukû bulacaklarını bildirdiğinden hepsinin hak ve gerçek olduğuna inanılması gerekir.

[266] Sekizinci Bahis: Şer'î İsimler Hakkındadır

İman sözlükte tasdik, ıstılahta (şer'îatta) ise, bize göre peygamberlerin getirdiği zaruri olarak (tevâtüren) bilinen şeyleri tasdik etmektir. Şeyh'in iki görüşünden kuvvetli olanına göre o, kalbin tasdikinden ibarettir. el-Murtazâ (Şerif)²²⁹, kitap yazmış olan diğer âlimler ve Cehm b. Safvan'a göre ise o mârifettir. Bu, Şeyh'in de ikinci görüşüdür. Kerrâmiyye'ye göre Şehâdeteyn'den ibarettir. Mu'tezile'ye göre vacipleri yapmak ve haramlardan kaçınmaktır. Selefin çoğunluğuna göre ise bütün bunların toplamıdır. Amelin imanın kapsamından çıkarıldığına delil, Yüce Allah'ın "*İman edip sâlih amel işleyenler*"²³⁰ ve "*İman edip imanlarını zulüm ile kapatmayanlar*"²³¹ meâlindeki âyetlerde amelin imana atfedilmesidir. Allah'ın, "Allah imanınızı zâyî' etmeyecektir" meâlindeki ifadesine gelince; bunun anlamı namazı Beyt-i Makdis'e doğru kılmaya olan imanınızdır. Aynı şekilde onun sırf namaza hamledilmesi mecâz yoluyla'dır. Hz. Peygamber'in "*İman yetmiş küsür şûbedir, bunların en faziletlisi Lâilâhe illallah sözü, en aşağısı ise eza verecek bir şeyi yoldan kaldırmaktır*"²³² meâlindeki hadîsinin anlamı ise, imanın fûrûâtıdır. Zira yoldaki bir engeli kaldırmak, ittifakla imana dâhil değildir. Doğrusunu Allah bilir.

[٢٦٥] المبحث السابع: في سائر السمعيات من الصراط، والميزان، وتطابير الكتب، وأحوال الجنة والنار

والأصل فيها أنها أمورٌ ممكنة، أخير الصادق عن وقوعها، فتكون حقا.

[٢٦٦] المبحث الثامن: في الأسماء الشرعية

٥ الإيمان في اللغة؛ التصديق، وفي الشرع عبارةٌ عن تصديق الرسل بكل ما عُلم بالضرورة مجيئهم به عندنا، وعن التصديق النفساني عند الشيخ في أظهر مذهبيه، وعن المعرفة عند المرتضى، وسائر أهل الكتب، وجهم بن صفوان، وهو مذهب الشيخ الثاني، وعن كلمتي الشهادة عند الكرامية، وعن امثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة، وعن مجموع ذلك عند أكثر السلف،

١٠ والذي يدل على خروج العمل عن مفهومه عطفه عليه في قوله تعالى: ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾، وقوله تعالى: ﴿الذين آمنوا ولم يَلْبِسُوا إيمانهم بظلم﴾، وأما قوله تعالى: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾، فمعناه إيمانكم بالصلاة إلى بيت المقدس، وأيضا فحمله على الصلاة وحدها يكون على طريق المجاز، وقوله ﷺ: «الإيمان بضغّ وسبعون شعبة أفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق»، فمعناه شعب الإيمان، لأن إمطة الأذى غير داخله فيه وفاقا،

١٥ والله أعلم بالصواب.

ÜÇÜNCÜ BÂB

İMÂM MET HAKKINDA OLUP BEŞ BAHİSTEN İBARETTİR

[267] Birinci Bahis: İmâm Tayin Etmenin Gerekliliği (Vücûbu) Hakkındadır

5 Bunu, İmâmiyye ve İsmâiliyye Allah'a; Mu'tezile ve Zeydiyye aklen; ashâbımız ise naklen vâcip görmüşlerdir. Hâricîler ise kesin olarak vâcip olmadığını söylemişlerdir. Bize göre onun nakil yoluyla bize vâcip olması, Allah'a ise vâcip olmaması konusunda birtakım makamlar vardır: 1. İmâmın nasbı, onsuz defedilmeyecek bir kısım zararları defeder. Zirâ bir

10 beldede tâati emreden, kötülüklerden alıkoyan ve zâlimlerin zayıflara zulmetmesini önleyen güçlü bir reis olmazsa, orada şeytan kendisine yer bulur, kötülük ve isyan yayılır, kargaşa ve kaos artar. İmkân dâhilinde nefisten zararı defetmek peygamberlerin icmâi ve akıl sahiplerinin ittifakı ile vâciptir. Şayet "aynı zamanda bir kısım yanlışlıklara da (mefsedet) ihtimali vardır;

15 çünkü bazen insanlar imâma itaattan kaçınırlar ve fesâd daha da artar. O da baskı uygulayarak onlara zulmeder. Ya da kötülükleri önlemek ve riyâseti takviye etmek için fazla mala ihtiyacı olur ve bunu onlardan zorla alır" denilirse, biz de şöyle deriz: "Bunlar tercih edilmeyen ve fazla olmayan ihtimaller olup; az şer için, çok hayrı terk etmek çok şerdir". 2. Biz, Allah'a

20 hiçbir şeyin vâcip olmadığını, aksine O'nun istediği şeyi vâcip kıldığını daha önce beyan ettik. İmâmiyye bunun, lütûf olduğunu ileri sürdü. Çünkü imâmın bulunması durumunda, mükellefin tâatleri kabul etmesi ve isyandan uzaklaşması, bulunmaması durumuna göre daha kolaydır. Lütûf ise Allah'a vâciptir. Bâtil öncülleri kabulden sonra şu şekilde cevap verildi:

25 Sizin bahsettiğiniz lütûf, ancak mükâfatı beklenen ve cezâsından korkulan bir imâmın bulunması durumunda gerçekleşir. Siz ise bunu vâcip görmüyorsunuz. Hz. Peygamber devrinden günümüze kadar, vafettiğiniz tarzda bir imâm gelmemişken bu nasıl olur?

الباب الثالث: في الإمامة وفيه مباحث:

[٢٦٧] المبحث الأول: في وجوب نصب الإمام

أوجه الإمامية والاسماعيلية على الله تعالى، والمعتزلة والزيدية عقلا، وأصحابنا سمعا، ولم توجه الخوارج مطلقا. لنا مقامات؛ بيان وجوبه علينا سمعا، وعدم وجوبه على الله تعالى: أما الأول؛ فلأن نصب الإمام يدفع ضررا لا يندفع إلا به، لأن البلد إذا شغل عن رئيس قاهرٍ يأمر بالطاعات، وينهي عن المعاصي، ويدراً بأس الظلمة عن المستضعفين، استحوذ عليه الشيطان، وفشا فيه الفسوق والعصيان، وشاع الهرج والمرج، ودفع الضرر عن النفس بقدر الإمكان واجبٌ بإجماع الأنبياء واتفق العقلاء. فإن قيل: يحتمل مفسد أيضا، إذ ربما يستنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد ويستولى عليهم فيظلمهم، أو يحتاج لدفع المعارض وتقوية الرئاسة إلى مزيد مال، فيغضب منهم. قلنا: احتمالات مرجوحةٌ مكثورة، وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شرٌّ كثير. وأما الثاني؛ فلما بينا أنه لا يجب عليه شيء، بل هو الموجب لكل شيء. احتجت الإمامية بأنه لطفٌ لأنه إذا كان إمام، كان حال المُكَلَّف إلى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي أقرب مما إذا لم يوجد، واللطف على الله تعالى واجبٌ قياسا على التمكين، والجواب بعد تسليم المقدمات الباطلة؛ إن اللطف الذي ذكرتموه إنما يحصل لوجود إمامٍ قاهرٍ يرجو ثوابه ويخشى عقابه، وأنتم لا توجهونه وذلك كيف ولم يتمكن من عهد النبوة إلى أيامنا إمام على ما وصفتموه.

[268] İkinci Bahis: İmâmların Sıfatları Hakkındadır

1. Onun, delil getirmesi, şüpheleri ortadan kaldırması, meydana gelen olaylar hakkında hüküm ve fetvâ vermesi için, dinin usûl ve fîrûu konusunda müçtehid olması gerekir. 2. Dirâyet ve tedbir sahibi olmalı, savaş, barış ve diğer siyâsî konuları yönetebilmelidir. 3. Cesûr olmalı, savaş kararı almaktan korkmamalı ve hadleri uygulama hususunda zafiyet göstermemelidir. Bir grup bu üç vasıfta teşâhül göstererek bu vasıflara sahip olan birisinin ona niyâbet edeceğini ileri sürmüştür. 4. Âdil olmalıdır. Zira o, insanların canları, malları ve namusu konusunda tasarruf sahibidir. 5. Akıllı olmalıdır. 6. Bülûğ çağına girmiş olmalıdır. 7. Erkek olmalıdır, çünkü kadınlar akıl ve din konusunda noksandırlar. 8. Hür olmalıdır. Zira köle, insanlar arasında hakîr görülür ve efendisine hizmetle meşgul olur. 9. Hâriciler ve Mu'tezile'den bir grubun aksine Kureyş'ten olmalıdır. Bizim delilimiz Hz. Peygamber'in "İmâmlar Kureyş'tendir"²³³ meâlindeki hadisidir. Buradaki "ال" takısı ahd için değil, çoğul anlamı ifade etmek içindir. "Vâliler Kureyş'tendir" sözü ise Allah'a itaat edip istikamet üzere olmaları şartıyladır. İsnâaşeriyye²³⁴ ve İsmâiliyye'nin²³⁵ aksine, masûm olmaları şart değildir. Şimdi -Allah'ın izniyle- Hz. Ebûbekir'in (r.a.) imâmetini açıklayacağız. Ümmetin tamamı, imâm için ismetin vâcip olmadığı konusunda icmâ etmiştir. Bununla, onun mâsûm olmadığını söyleyiyorum.

[269] Onlar, imâma ihtiyaç duyulması konusunda şu delilleri getirdiler: Birinci vecih, ya Tâlimiyye mezhebinin²³⁶ iddia ettiği gibi, ilâhî bilgilerin imâmdan öğrenilmeksizin elde edilemeyeceğinden ya da İsnâaşeriyye'nin iddia ettiği gibi aklî vâciplerin öğretilmesi ve halkın tâate yaklaştırılması içindir. Mâsûm imâm olmadan bunlar gerçekleşmez. İkinci vecih, insanlar, hata etmeleri câiz olduğundan imâma muhtaç olmuşlardır. Şayet imâmın hata etmesi câiz olursa, başka bir imâma ihtiyaç duyulur ve bu da teselsüle götürür. Üçüncü vecih ise, Allah'ın: "Seni insanlara imâm kılacağım, (Hz. İbrâhim): "züriyetimden de" dedi. (O): "zâlimler ahdimе nâil olmaz (onlar için söz vermem)" buyurdu"²³⁷ meâlindeki âyetidir. Birinci ve ikinci şıklara öncülleri sağlam olmadığı için; üçüncüye ise âyetin, imâmın mâsûm olmasına değil, adaleti ortadan kaldıracak günahlar işlememesi gerektiğine delâlet ettiği için karşı çıkıldı.

[٢٦٨] المبحث الثاني: في صفات الأئمة

الأولى؛ أن يكون مجتهدا في أصول الدين وفروعه ليتمكن من إيراد الدلائل، وحلول الشكوك، والحكم، والفتوى في الوقائع. الثانية؛ أن يكون ذات رأيٍ وتدبير، يدبر الحرب والسلم، وسائر الأمور السياسية. الثالثة؛ أن يكون شجاعا لا يجبن عن القيام بالحرب، ولا يضعف قلبه عن إقامة الحد. وجمعٌ تساهلوا في الصفات الثلاث، وقالوا: ينبى من كان موصوفا بها. الرابعة؛ أن يكون عدلا، لأنه متصرفٌ في رقاب الناس، وأموالهم وأبضاعهم. الخامسة والسادسة؛ العقل والبلوغ. السابعة؛ الذكورة، فإنهن ناقصات عقلٍ ودين. الثامنة؛ الحرية، لأن العبد مستحقرٌ بين الناس مشتغلٌ بخدمة السيد. التاسعة؛ كونه قرشيا خلافا للخوارج. وجمعٌ من المعتزلة لنا قوله ﷺ: «الأئمة من قريش»، واللام في الجمع حيث لا عهد للعموم، وقوله: «الولاء من قريش» ما أطاعوا الله واستقام الأمر. ولا تشترط فيهم العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية. لنا؛ إنا سنبيين إن شاء تعالى إمامة أبي بكر، والأمة اجتمعت على كونه غير واجب العصمة، لا أقول على أنه غير معصوم.

[٢٦٩] احتجوا بأن وجه الحاجة إليه إما أن المعارف الإلهية لا تعلم إلا منه، كما هو مذهب أصحاب التعليم، أو تعليم الواجبات العقلية، أو تقريب الخلق إلى الطاعات، كما هو مذهب الاثنا عشرية، وذلك لا يحصل إلا إذا كان الإمام معصوما، وبأن احتياج الناس إلى الإمام لجواز الخطأ عليهم. فلو جاز الخطأ عليه أيضا لاحتاج إلى إمامٍ آخر ويتسلسل، ولقوله تعالى: ﴿إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين﴾. وأجيب عن الأول والثاني بمنع المقدمات، وعن الثالث بأن الآية تدل على أن شرط الإمام أن لا يكون مشتغلا بالذنوب التي تنظم بها العدالة لا أن يكون معصوما.

[270] Üçüncü Bahıs: İmâmetin Nasıl Gerçekleşeceği Hakkındadır

Allah'ın, Resûlünün ve önceki imâmın başka bir şahsı imâm olarak belirlemesinin müstakil sebepleri olduğu konusunda icmâ vardır. İhtilâf, ümmetin buna kabiliyetli birisine biat etmesi veya onun güç kullanarak Müslüman memlekete hâkim olması konusundadır. Ashâbımız bunları geçerli görmüştür. Mu'tezile onunla maksadın hâsıl olmasını, Zeydiyye, Hz. Fâtımâ neslinden olup âlim ve kılıçla ortaya çıkararak imâmetini iddia edenin imâm olduğunu öngörmüşlerdir. İmâmiyye bunu mutlak olarak reddederek şunları delil getirdi: 1. Bîat edenlerin başkaları üzerinde herhangi bir tasarrufu söz konusu değildir, dolayısıyla onları nasıl belirlerler? 2. İmâmetin biatla sâbit olması, her fırkanın bir şahsa biat etmesi ve aralarında savaş çıkması ihtimalinden dolayı fitneye yol açabilir. 3. Kadı tayini biatla olmadığı gibi imâmet de bîatla değildir. 4. İmâm, Allah ve Resûlünün nâibidir, onun imâmeti ancak Allah ve resûlünün sözüyle sâbit olur. Bunlara şöyle cevap verildi: 1. Bu, hâkim ve şâhidle reddedilmiştir. 2. Fitne en âlim, en çok verâ sahibi, en yaşlı, Resûle en yakın olanın tercih edilmesi ile ortadan kaldırılır. 3. Özellikle ülke imâmsız kaldığında, aslın reddedilmesiyle olur. 4. İmâmı ümmetin seçimi veya onun darbe ile gelmesi, onun Allah ve Resûlünün nâibi ve ona delil olmasını ortadan kaldırması câiz değildir.

[271] Dördüncü Bahıs: Hz. Peygamber'den Sonra Gerçek İmâmın Hz. Ebûbekir Olduğu Hakkındadır

Şîâ bu konuda Müslümanların cumhûruna muhalefet etmekte ve görüşünü birkaç açıdan delillendirmektedir: 1. Allah'ın: "*Allah aranızda iman edip de sâlih amel işleyenlere, onlardan öncekileri halife kıldığı gibi onları yeryüzüne halife kılacağını vaad etti*"²³⁸ meâlindeki sözüdür. Burada halife kılınma ve temkîn ile vaâd edilen ya Hz. Ali ve sonrasında gelenlerdir ya da Hz. Ebûbekir ve sonrasında gelenlerdir. Birincisi icmâ ile bâtıldır; geriye ikincisi kalmaktadır. 2. İkincisi Cenâb-ı Allah'ın şu sözüdür:

[٢٧٠] المبحث الثالث: فيما تحصل به الإمامة

الإجماع على أن تنصيب الله تعالى ورسوله والإمام السابق على إمامة شخصٍ آخر، أسبابٌ مستقلةٌ في ذلك، إنما الخلاف فيما إذا بايعت الأمة مستعدا لها، أو استولى بشوكته على خطط الإسلام، فقال بهما أصحابنا والمعتزلة لحصول المقصود بها، وقالت الزيدية: كل فاطمي عالمٌ خرج بالسيف وادعى الإمامة صار إماما، وأنكرت الإمامية ذلك مطلقا، واحتجوا بوجوه: الأول؛ إن أهل البيعة لا تصرف لهم في أمر غيرهم، فكيف يولونه عليهم. الثاني؛ إن إثبات الإمامة بالبيعة قد يفضي إلى الفتنة لاحتمال أن تبايع كل فرقةٍ شخصا، ويقع بينهم التحارب. الثالث؛ إن منصب القضاء لا يحصل بالبيعة، فكذا الإمامة. الرابع؛ الإمام نائب الله ﷺ ورسوله ﷺ، فلا تثبت خلافته إلا بقول الله ورسوله. وأجيب عن الأول؛ بأنه منقوضٌ بالشاهد والحاكم. وعن الثاني؛ بأن الفتنة تندفع بترجيح الأعلم، الأورع، الأسن، الأقرب إلى الرسول. وعن الثالث؛ بمنع الأصل سيما إذا خلا البلاد عن الإمام. وعن الرابع؛ لا يجوز أن يكون اختيار الأمة، أو ظهور الشوكة كاشفا عن كونه إماما نائبا لله ورسوله ﷺ، ودليلا عليه.

[٢٧١] المبحث الرابع: في إقامة الدليل على أن الإمام الحق بعد رسول الله

أبو بكر

وخالف الشيعة فيه جمهور المسلمين، ويدل عليه وجوه: الأول؛ قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾، فالموعودون بالاستخلاف والتمكين إما علي، ومن قام بالأمر أبو بكر، ومن بعده، والأول باطلٌ إجماعا، فتعين الثاني. الثاني؛ قوله تعالى:

“Oldukça güçlü bir kavme dâvet edileceksiniz, onlarla savaşacaksınız ya da teslim olacaksınız.”²³⁹ Bu âyette kendisine muhalefet edilmesi yasaklanan davetçi, “De ki, asla bize tâbi olmayacaksınız”²⁴⁰ meâlindeki âyet nedeniyle Hz. Muhammed değildir. Hz. Ali de değildir. Çünkü o, hilâfeti döneminde kâfirlerle savaşmadı, ittifakla Hz. Ali’den sonraki bir kral da değildir. O halde ondan (Hz. Ali) önceki biri olduğu kesinleşti. 3. Hz. Peygamber, ölmeden önceki hastalığı esnasında, onu (Hz. Ebûbekir) yerine namaz kıldırması için halef seçti ve onu bu görevden azletmedi; dolayısıyla onun vefatından sonrasına kadar namaz hilâfeti devam etti. Namaz için hilâfeti sâbit olunca, bunları birbirinden ayıran bulunmadığından, başka şeyler için de geçerli olur. 4. Hz. Peygamber’in “Hilâfet, benden sonra otuz senedir; sonra zâlim sultanlığa dönüşecektir”²⁴¹ meâlindeki hadîsidir. Şeyhayn’ın hilâfeti on üç, Hz. Osman’ın on iki, Hz. Ali’ninki ise beş senedir. Bu, dört imâmın hilâfetine açık bir delilidir. 5. Ümmet Ebûbekir, Ali ve Abbas’tan oluşan üç şahıstan birinin hilâfeti konusunda icmâ etmiştir. Ali ve Abbas’ın hilâfetine kâil olanların görüşü bâtil olunca, geriye Ebûbekir’in hilâfetine kâil olma kalmış oluyor. İcmâ siyer ve tarih kitaplarında zikredildiği gibi meşhurdur. Diğer ikisinin imâmetine kâil olmanın bâtil olmasına gelince; şayet onlardan birinin hakkı olsaydı; Ebûbekir’le tartışır, mücadele eder, delilini ızhâr eder ve onun hilâfetine rızâ göstermezdi; çünkü zulme rızâ zulümdür. Şöyle denildi: Hilâfet Ali’nin hakkıydı, ancak fitneye yol açmamak için takiyye yaptı. Biz: Onun, cesaret ve şecâatte son derece ileri düzeyde olduğunu ve onun hakkında böyle şeyin düşünülemeyeceğini söyledik. Ayrıca Hz. Fâtıma yüksek konumuyla beraber onun eşiydi; onun Kureş’in ileri gelenlerinden Hasan, Hüseyin ve Abbas gibi çoğunluk onun tarafındaydı. Abbas yüksek konumuyla beraber “elini uzat biat edeyim ki, insanlar, Hz. Peygamber’in amcası yeğenine biat etti” desinler ve ikisi sana muhalefet etmesin” dedi. Zübeyr bütün cesaretiyle kılıcını çekerek, Ebûbekir’in hilâfetine râzı olmayacağını söyledi. Mekke’nin reisi ve Ümeyyeoğulları’nın başı Ebû Süfyân; “Ey Abdümenâfoğulları, Teym’den birisinin başınıza geçmesine râzı mısınız?” dedi. Ebûbekir ensârla tartışarak onları hilafet iddiasından vazgeçirdi. Ebûbekir yaşlı, zayıf, halîm selîm, mal ve mülkü olmayan ve fazla taraftarı bulunmayan biriydi.

﴿سُتَدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تَقَاتَلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ﴾، فالداعي المحظور مخالفته ليس بمحمد، لقوله: ﴿قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا﴾، ولا علي لأنه ما حارب بالكفر في أيام خلافته، ولا من ملك بعده وفاقا، فتعيّن من كان قبله. الثالث؛ إنه عليه الصلاة والسلام استخلفه في الصلاة أيام مرضه وما عزله، فيبقى كونه خليفة في الصلاة بعد وفاته، وإذا ثبتت خلافته فيها ثبتت في غيرها، لعدم القائل بالفصل. الرابع؛ قوله عليه الصلاة والسلام: «الخلاف بعدي ثلاثون سنة ثم تصير بعد ذلك ملكا عضوضا»، وكانت خلافة الشيخين ثلاث عشرة سنة، وخلافة عثمان اثنتي عشرة سنة، وخلافة علي خمس سنين، وهذا دليل واضح على خلافة الأئمة الأربعة رضوان الله عليهم أجمعين. الخامس؛ إن الأمة أجمعوا على إمامة أحد الأشخاص الثلاثة وهم أبو بكر، وعلي، والعباس، وبطل القول بإمامة علي والعباس، فتعيّن القول بإمامته. أما الإجماع فمشهورٌ مذكورٌ في كتب السير والتواريخ، وأما بطلان القول بإمامتهما فلأنه لو كان الحق لأحدهما، لنزع أبا بكر وناظره، وأظهر عليه حجته ولم يرض بخلافته، فإن الرضا بالظلم ظلم. قيل: الحق كان لعلي، إلا أنه أعرض عنه تقيه الفتنة. قلنا: كيف وكان هو في غاية الشجاعة والشهامة، وكانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها مع علو شأنها زوجة له، وأكثر صناديد قريش وساداتهم معه كالحسن والحسين والعباس مع علو منصبه؛ فإنه قال له: امدد يدك لأبايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف عليه اثنان، والزيير مع غاية شجاعته سلّ السيف وقال: لا أرضى بخلافة أبي بكر؟ وأبو سفيان رئيس مكة ورأس بني أمية قال: أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم رجلٌ من تيمم والأنصار نازعهم أبو بكر ومنعهم الخلافة، وكان أبو بكر شيخا ضعيفا خاشعا سليما عديم المال قليل الأعوان.

٥

١٠

١٥

٢٠

[272] Şîâ, birkaç açıdan Hz. Ali'nin imâmetini delillendirdi:

1. Allah'ın: “*Sizin dostunuz (veli) ancak Allah'tır, Resûlü'dür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, ve zekâtı veren mü'minlerdir*”²⁴² meâlindeki âyetidir. “Burada iştiraki azaltmak için veli ile “nâsır” veya “mutasarrıf” kastedilmektedir, başkası değil. Allah'a nusretten söz edilemeyeceğinden birincisi geçersizdir, geriye ikincisi kalır. Böylece anılan niteliklerle nitelenen ve müslümanların işlerinde tasarrufa müstehak olanın mümin olduğu kesinleşti. Müfessirler bundan kastedilenin Hz. Ali olduğunu zikretmektedir. Çünkü namaz kılarken bir dilenci kendisinden yardım istemiş, o da rükû halinde iken yüzüğünü çıkarıp vermiştir. Tasarrufa hak sahibi olan imâmdır. Böylece onun imâmeti gerçekleşmiş olmaktadır. Hz. Peygamber'in: “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır”²⁴³ meâlindeki hadisi de aynı hususu yansıtmaktadır. 2. Hz. Peygamber'in: “Sen benim için, Mûsâ'ya nispetle Hârûn konumundasın”²⁴⁴ meâlindeki hadîsidir. Hz. Hârûn, Allah'ın: “*Mûsâ, kardeşi Hârûn'a kavmim içinde bana halifelik yap*”²⁴⁵ meâlindeki âyetinde ifade edildiği gibi Hz. Mûsâ'nın halifesiydi ancak ondan önce vefât etti. 3. Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi işaret ederek “Emîrül-müminîne selâm ediniz” buyurması ve onun elinden tutarak: “Vefatımdan sonra aranızdaki halifem budur, dinleyiniz ve ona itaat ediniz”²⁴⁶ meâlindeki hadîsidir. 4. Ümmet, üç kişiden birinin imâmeti üzerine icmâ etti. Bu durumda Hz. Ebûbekir ve Hz. Abbas'ın imâmetini ileri sürmek geçersiz olur. Çünkü imâmın mâsûm olduğu ve bu görevin nasla belirlendiği sâbit olmuştur. Hâlbuki o ikisi için ismetin vâcip olmadığı ve haklarında nas bulunmadığı konusunda ittifak vardır. Böylece geriye sadece Hz. Ali'nin imâmeti görüşü kalmaktadır. 5. Hz. Peygamber'in, dinî konuların kemâle ermesi ve ümmetine şefkatinden dolayı belirli imâmı açıkça ifade etmesi gerekir. Onun, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ali'nin dışında hiç kimseyi belirtmediği icmâ ile sabittir. Eğer Ebûbekir belirlenmiş olsaydı, ona bîat etmede duraklamak günah olurdu. Böylece nassın sadece Hz. Ali'yi belirlediği kesinleşmiş oldu. 6. Hz. Ali, Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletliydi.

[٢٧٢] احتجت الشيعة على إمامة علي كرم الله وجهه، بوجوه:

الأول؛ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، فالمراد من الولي، إما الناصر أو المتصرف لا غير، تقليلا للاشتراك، والأول باطل لعدم اختصاص النصره بالمذكور، فتعين الثاني، فثبت أن المؤمن الموصوف يستحق التصرف في أمور المسلمين، والمفسرون ٥ ذكروا أن المراد منه علي بن أبي طالب لأنه كان يصلي فسأله سائل فأعطاه خاتمه راععا والمستحق للتصرف هو الإمام، فثبت أنه إمام ويقرب منه قوله ﷺ: «من كنت مولاة فعلي مولاة». الثاني؛ قوله ﷺ: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى»، وكان هارون خليفة، لقوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾، إلا إنه توفي قبله عليه الصلاة والسلام. الثالث؛ قوله عليه الصلاة والسلام مشيرا ١٠ إليه: «سلموا على أمير المؤمنين وأخذ بيديه وقال: هذا خليفتي فيكم بعد موتي فاسمعوا وأطيعوا». الرابع؛ إن الأمة أجمعوا على إمامة أحد الأشخاص الثلاثة وبطل القول بإمامة أبي بكر والعباس، لما ثبت أن الإمام يكون واجب العصمة، وأن يكون منصوصا عليه، وهما لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما ١٥ بالاتفاق، فتعين القول بإمامة علي. والخامس؛ إنه لا بد وأن يكون الرسول نص على إمام معين تكميلا لأمر الدين وإشفاقا على الأمة، ولم ينص لغير أبي بكر وعلي بالإجماع ولم ينص لأبي بكر؛ وإلا لكان توقيفه الأمر على البيعة معصية، فتعين تنصيبه لعلي. السادس؛ إن عليا كان أفضل الناس بعد رسول الله

Çünkü sahih haberlerle sabittir ki Allah'ın (mübâhele âyeti olarak bilinen) âyetteki “انفسنا وانفسكم / *nefislerimiz ve nefisleriniz*”²⁴⁷ şeklindeki ifadesinde kastedilen Hz. Ali'dir. Bunun Hz. Peygamber'in bizzat kendisi olmadığında şüphe yoktur. Bilakis kastedilen, ya onun menzilesinde ya da kendisine en yakın olanıdır. Böyle olan biri, ondan sonra insanların en faziletlisidir. Yine o, sahâbenin en âlimi, en zeki ve akıllı olanı, en çok idareci ve dirayet sahibi olanıydı. O, öğrenmeye (ilme) çok hırslı, Hz. Peygamber'in onu irşâd ve terbiye etme konusunda gösterdiği özen son derece ileriye. Dinî ilimlerin usûl ve fûrûunda öne çıkmış, birçok kelâm fırkası ona nispet edilmekte, ilkelerinin yöntemini onun sözüne dayandırmaktadırlar. Filozoflar onu son derece büyük görürler, fakihler onun görüşünü alırlar. Hz. Peygamber bir hadisinde: “En isabetli hüküm vereniniz Ali'dir”²⁴⁸ buyurmuştur. Aynı şekilde “Güvercin hadisi”²⁴⁹ ve “Hayber hadisi”²⁵⁰ gibi birçok hadis vardır. Bütün bunlar, onun en faziletli olduğunun kanıtlarıdır. En faziletli olanın imâm olması ise vâciptir.

[273] Bu İddialara şöyle cevap verildi: 1. Nusreti genelleştirmek kabul edilemez. Çoğulu teke hamletmek problemlidir. Belki bununla Hz. Ali ve benzerleri kastedilmiş olabilir. 2. Bu kardeşlik ve yakınlık açısından bir teşbîhtir. 3. Bu tür haberler, bize göre ne mütevâtir ne de sahihtir. Dolayısıyla bize karşı delil olarak kullanılamazlar. 4. Biz, ismet ve nâsla belirlenmenin vâcib olduğunu ve Hz. Ebûbekir hakkında nas olmadığını kabul etmiyoruz. 5. Emrin mükelleflere havâle edilmesinin aslah olması mümkündür. 6. Karşı delil de onun seviyesindedir. Söz gelimi Hz. Ebûbekir'in daha faziletli olduğuna dâir delillerden biri: “Allah'a karşı gelmekten en çok sakınan kimse, o ateşten uzak tutulacaktır”²⁵¹ meâlindeki âyettir. Bununla Ebûbekir veya Ali'nin kastedildiği hususunda ittifak vardır. “O, hiç kimseye karşılık bekleyerek iyilik yapmaz”²⁵² meâlindeki âyet, kastedilenin Ali olmasına mânidir. Zira Ali, Hz. Peygamber'in terbiye ve infâkı altında büyüdü ve bu karşılık beklenen nimettir. Allah'ın: “Allah katında en saygın olanınız, en takvali olanınızdır”²⁵³ meâlindeki âyetinden dolayı, en çok takvâ sahibi olan, Allah katında en saygın ve en faziletlidir. Hz. Peygamber de meâlen:

لأنه ثبت بالأخبار الصحيحة أن المراد من قوله تعالى حكاية: ﴿وأنفسنا وأنفسكم﴾ علي، ولا شك أنه ليس نفس محمد صلوات الله عليه وسلامه بعينه، بل المراد به إما أنه بمنزلته، أو هو أقرب الناس إليه، وكل من كان كذلك فهو أفضل الخلق بعده، ولأنه كان أعلم الصحابة لأنه كان أشدهم ذكاء وفطنة، وأكثرهم تدبرا ورؤية، وكان حرصه على التعلم أكثر، واهتمام الرسول عليه الصلاة والسلام بإرشاده وتربيته ٥
 أتم وأبلغ، وكان مقدا في فنون العلم الدينية أصولها وفروعها، فإن أكثر فرق المتكلمين ينسبون إليه ويسندون أصول قواعدهم إلى قوله، والحكماء يعظمونه غاية التعظيم، والفقهاء يأخذون برأيه، وقد قال: «أفضاكم علي»، وأيضا فأحاديث كثيرة كحديث الطير، وحديث خبير، وردت شاهدة على كونه أفضل، والأفضل ١٠
 يجب أن يكون إماما.

[٢٧٣] والجواب عن الأول؛ إن عموم النصرة غير مسلم، وإن حمل الجمع على الواحد متعذر، بل المراد هو وأكفاؤه. وعن الثاني؛ إن معناه التشبيه في الأخوة والقربة. وعن الثالث؛ إن هذه الأخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا، فلا تقوم بها حجة علينا. وعن الرابع؛ إنا لا نسلم وجوب العصمة ووجوب التنصيص، وعدم النص في شأن أبي بكر. وعن الخامس؛ إن تفويض الأمر إلى ١٥
 المكلفين، لعله كان أصح. وعن السادس؛ إنه معارض بمثله، والدليل على أفضلية أبي بكر قوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى﴾، فإن المراد به إما أبو بكر، أو علي وفاقا. والثاني مدفوع لقوله تعالى: ﴿وما لأحدٍ عنه من نعمة تُجزى﴾، لأن عليا نشأ في تربيته وإنفاقه، وذلك نعمة تجزى، وكل من كان أتقى كان أكرم عند الله وأفضل، لقوله تعالى: ﴿أكرمكم عند الله أتقاكم﴾، وقوله عليه الصلاة والسلام: ٢٠

“Güneş, peygamberlerden sonra Ebûbekir’den daha faziletli birisinin üzerinde ne doğmuş ne de batmıştır”²⁵⁴ buyurmuştur. Yine Hz. Peygamber’in Ebûbekir ve Ömer için söylediği “O ikisi, peygamberler hâriç cennet yaşlılarının efendisidirler”²⁵⁵ meâlindeki sözü, buna delâlet etmektedir.

[274] Beşinci Bahis: Sahâbenin Fazileti Hakkındadır

Onlara hürmet etmek ve onları suçlayıcı sözlerden kaçınmak gerekir. Yüce Allah birçok yerde onları övmüştür. Bu tür övgülerden bir kısmını içeren âyetler şunlardır: “*Muhâcir ve ensârdan önden giden ilker*”²⁵⁶; “*Allah’ın, peygamberi ve onunla birlikte iman edenleri utandırmayacağı günde*”²⁵⁷ ve “*Onunla birlikte olanlar kâfirlere karşı sert, kendi aralarında merhametlidirler.*”²⁵⁸ Hz. Peygamber de: “Sizden biriniz yeryüzü dolusu altın infâk etse, onlardan birinin yaptığı bir avuç veya yarısı kadar sevaba ulaşmaz”²⁵⁹, “As-habım yıldızlar gibidir, hangisine tâbi olsanız hidâyete erersiniz”²⁶⁰ ve “As-habım konusunda Allah’tan korkunuz, benden sonra onları suçlamalarınızın hedefi yapmayınız. Onları seven beni sevmiş, onlara buğzeden de bana buğzetmiş; onlara eziyet eden bana, bana eziyet eden Allah’a eziyet etmiş olur. Allah’a eziyet eden ise hemen hesaba çekilecektir.”²⁶¹ Onların suçlandıklarını gösteren rivayetlerin çeşitli yorum ve tevîlleri yapılmıştır. Bunlar, onların menkıbeleri konusunda vârid olan ve eserleri hakkında anlatılanları ifade hususunda yetersiz kalır. Allah, büyük lütfü ve umûmî feyziyle cümlemizi onların muhabbetiyle faydalandırın, bizi onların hidâyetine tâbi kılın, bizi İslâm’ın nurlu yolundan sapmış olanların şüphelerinden korusun ve kıyâmet gününde dindarlarla beraber haşretsün. O, her şeyi hakkıyla işiten, kullarına her an yakın ve onların dualarını kabul edendir.

«ما طلعت الشمس ولا غربت على أحدٍ بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر»، وقوله عليه الصلاة والسلام لأبي بكر وعمر: «هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين».

[٢٧٤] المبحث الخامس: في فضل الصحابة

يجب تعظيمهم والكف عن مطاعنهم؛ فإن الله تعالى أثنى عليهم في مواضع كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ﴾ من المهاجرين والأنصار، وقوله: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رِحْمَاءٌ بَيْنَهُمْ﴾، وقال: «لو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهباً ما بلغ مدَّ أحدكم ولا نصيفه»، وقال: «أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم»، وقال: «اللَّهُ اللَّهُ فِي أَصْحَابِي، لَا تَتَّخِذُوهُمْ بَعْدِي غُرَضًا، مِنْ أَحْبَبْتُمْ فَبِحَبِي أَحْبَبْتُمْ، وَمَنْ بَغَضْتُمْ فَبِبَغْضِي أَبْغَضْتُمْ، وَمَنْ آذَاهُمْ فَقَدْ آذَانِي، وَمَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللَّهُ، وَمَنْ آذَى اللَّهُ فَيُوشِكُ أَنْ يُؤْخِذَ»، وما نقل عن المطاعن فله محامل وتأويلات، ومع ذلك فلا تعادل ما ورد في مناقبهم، وحكي عن آثارهم نفعنا الله بمحبتهم أجمعين، وجعلنا الله لهديهم متبعين وعصمنا عن زيغ الضالين، وبعثنا يوم الدين في عداد لها دين بفضلها العظيم وفيضه العميم، إنه سميعٌ قريبٌ مجيبٌ.

NOTLAR

- 1 Allah'ın azamet ve celâl sıfatı; Melekût âleminin üstünde bulunan âlem.
- 2 İnsanın ilâhî ve mânevî yönü.
- 3 Kitabın başlığında yer alan bu ifade : “Düşüncelerin doğuş yerlerinden çıkan nûr izleri” anlamına gelmektedir
- 4 Aklın tarife ulaşmak için tasavvuratta tertip ettiği ilkelere mebdâî, kıyasta neticeye ulaşmak için tasdikâtta tertib ettiği öncüllere de mukaddimât denilir.
- 5 Devir, mümkün iki varlıktan her birinin diğerinin var olması için illet teşkil etmesi; teselsül ise nesne ve olayların birbirinin illeti olarak geriye doğru nihâyetsiz devam etmesi anlamına gelmektedir. Geniş bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, “Devir”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 70.
- 6 Muarrif. “Bildiren, tanıtan” anlamlarına gelmekte olup tarif ve kavli-i şârih ile eş anlamlıdır.
- 7 Kavli-i şârih. “Açıklayan söz” anlamına gelmekte olup tarif karşılığında kullanılır. Tarif ise “bir şeyi bütün lüzumlu noktalarını içine alacak ve onu başka nesne ve olaylardan ayırdedecek şekilde tanıtmak” demektir.
- 8 Hücet. “Bir fikrî yönelişi kanıtlayan delil olup, kabul edildiğinde bir şeyin gerçekliğini ispatlayan hüküm veya önerme” demektir. Aklî ve naklî olmak üzere ikiye ayrılır: Aklî kanıtın öncülleri katî ise burhân ve delil; zannî veya meşhûr ise hatâbe ve emâre; ikisinden birine benziyorsa muğâlata olarak isimlendirilir. Bk. Topaloğlu-Çelebi, “Hücet”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s.134.
- 9 Delil. “Yol gösteren, kılavuzluk eden” anlamlarına gelmekte olup, terim olarak “bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey” demektir. “Bir şey hakkında müsbet veya menfî hüküm vermeye götüren şey” diye de tanımlanır. bk. Topaloğlu-Çelebi, “Delil”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 69.
- 10 Cins, farklı türlerden şeyleri içine alan bir kavram olup türden (nev') daha geneldir. Söz gelimi canlı, insan ve attan daha geneldir.
- 11 Hâsse, muayyen bir zamanda bir türe ait özellik ve bir tek hakikatin fertlerine ait niteliktir. Bir şeyin resmi, cins ve hâsseden alınır. “İnsan, gülen bir canlıdır” gibi.
- 12 Nefsu'l-emr. Bir şeyin/hakikatin dış dünyada ve zihindeki varlığı dikkate alınmaksızın ”kendinelik hali”ni ifade etmektedir; yani bir şeyin her ne ise

o olması ve dış dünyada ve zihinde bulunduğu kendisine ârız olan bütün gerekliliklerinden (levâzım) soyutlanarak sırf kendi olarak düşünülmesidir. Mesela insan, nefsu'l-emr bakımından sadece insandır.

13 el-Vâcib, zorunlu varlık (Allah) demektir. Mürekkebe değil, basît olarak kabul edilir.

14 Cevher, kendi başına bulunan, değişmeyen öz varlık demektir.

15 Devrân: Bir şeyin varlığıyla hükmün var, yokluğu ile de yok olması; sebebin sonucu, sonucun da sebebi doğurması demektir.

16 Sebr ve taksım için bk. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 273.

17 *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. Müellifin usûl-i fıkha dair eseridir. Bk. Nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1951/1370.

18 Her “C”, “B”dir (birinci ve üçüncü darbın küçük öncülleri)/Bazı “C”ler “B”dir (ikinci ve dördüncü darbın küçük öncülleri).

Her “B”, “A”dır (birinci ve ikinci darbın büyük öncülleri)/Hiçbir “B”, “A” değildir (üçüncü ve dördüncü darbın büyük öncülleri).

Öyleyse her “C”, “A”dır (birinci darbın neticesi)/ Bazı “C”ler “A”dır (ikinci darbın neticesi) veya Hiçbir “C”, “A” değildir (üçüncü darbın neticesi)/ Bazı “C”ler “A” değildir (dördüncü darbın neticesi).

19 Her “C”, “B”dir.

Hiçbir “A”, “B” değildir.

Öyleyse hiçbir “C”, “A” değildir.

20 Hiçbir “C”, “B” değildir.

Her “A”, “B”dir.

Öyleyse Hiçbir “C”, “A” değildir.

21 Bazı “C”ler “B”dir.

Hiçbir “A”, “B” değildir.

Öyleyse bazı “C”ler “A” değildir.

22 Bazı “C”ler “B” değildir.

Her “A”, “B”dir.

Öyleyse bazı “C”ler “A” değildir.

23 Her “B”, “C”dir.

Her “B”, “A”dır.

Öyleyse bazı "C"ler "A"dır.

24 Her "B", "C" dir./Bazı "B"ler "C" dir.

Bazı "B"ler "A" dır/Her "B", "A" dır.

Öyleyse bazı "C"ler "A" dır.

25 Her "B", "C" dir.

Hiçbir "B", "A" değildir./Bazı "B"ler "A" değildir.

Öyleyse bazı "C"ler "A" değildir.

26 Bazı "B"ler "C" dir.

Hiçbir "B", "A" değildir.

Öyleyse bazı "C"ler "A" değildir.

27 Her "B", "C" dir.

Her "A", "B" dir. / Bazı "A"lar, "B" dir.

Öyleyse bazı "C"ler, "A" dır.

Örnekte görüldüğü gibi küçük öncülde (mukaddime-i suğrâ) orta terim olan "B"nin hepsine, küçük terim olan "C" doğru olarak yüklenmekte ve böylece "C"nin kaplamına (mâsadak) girmiş olmaktadır. Büyük öncülde (mukaddime-i kübrâ) orta terim olan "B", büyük terim olan "A"nın tamamına doğru olarak yüklenmekte veya "A"nın bir kısmına doğru olarak yüklenmektedir. Her iki halde de (yani büyük öncülde orta terim ister büyük terimin hepsine isterse bir kısmına doğru olarak yüklensin) kıyasın neticesi büyük terim olan "A"nın küçük terim olan "C"nin bir kısmına doğru olarak yüklenmesi olur.

28 Her "B", "C" dir. /Bazı "B"ler, "C" dir.

Hiçbir "A", "B" değildir.

Öyleyse bazı "C"ler, "A" değildir.

29 Hiçbir "B", "C" değildir.

Her "A", "B" dir.

Öyleyse hiçbir "C", "A" değildir.

30 Müshil olarak kullanılan bir baklagil türü.

31 Muğâlata, hissedilmeyen bir şey hakkında hissedilen bir şeyi kıyasla hükmetme örneğinde olduğu gibi "mantık hilelerini kullanıp muhatabı yanıltacak şekilde söz söyleme" demektir. Geniş bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, "Muğâlata", *a.g.e.*, s. 220.

32 Beyzâvî'nin bu ifadesi Ehl-i Sünnet kelâmcılarının çoğunluğunun benimsediği görüşle uyumlu değildir. Çünkü burada akıl asıl, nakil ise fer' olarak nitelenmektedir. Ehl-i Sünnette genel kanı ise nassın esas ve aklın fer' olduğu şeklindedir. (çev.)

33 Sümeniyye, Hindistan'da Somnat adlı puta tapanlara veya Sümenât denilen bir bölgede yaşayanlara İslâmî eserlerde verilen isimdir. Geniş bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, "Sümeniyye", *a.g.e.*, s. 284-285.

34 Gelenekte riyâzî ilimlerin şekil ve cisimler arasındaki ilişkilerini inceleyen dalına hendese, bu ilimle meşgul olan kişilere de mühendis/geometrici denilir. Bk. Muhammed Süveysî, "Hendese", *DİA*, XVII, 196-199.

35 Hüviyyet, kendi başına var olan şey; nesnelere varlık alanında birim ve şahsiyet olarak görünmeleri ve durumlarıyla başkalarından ayrılmaları demektir. Geniş bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, "Hüviyyet", *a.g.e.*, s. 136.

36 Fer': Müellif konuları anlatırken, ele aldığı meseleye ait ilâve bir bilgi vermek istediğinde bunu fer' başlığı altında vermeyi tercih etmiştir.

37 Nazar, bilinmeyeni elde etmek için bilinenleri belli bir kurala göre sıralamak suretiyle akıl yürütme demektir. Geniş bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, "Nazar", *a.g.e.*, s. 244-245.

38 Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936), kırk yaşından sonra Mu'tezile'den ayrılarak Ahmed b. Hanbel'in öncülüğünü yaptığı Selefiyye (Sıfatiyye) mezhebine geçmiş, daha sonra akâide dair görüşlerini şekillendirerek Ehl-i sünnet kelâmının önemli iki ekolünden biri olan ve kendisine nispetle anılan Eş'ariyye'nin imâmı olarak kabul edilmiştir.

39 Âdet. Alışılmış şey anlamına gelip, âlemin yaratıcısı olan Allah Teâlâ'nın varlıkları yaratırken ve onlardaki düzeni sürdürürken esas aldığı kanun ve kuralları ifade etmektedir. Bu esas ve kurallar zorunlu olmayıp Allah Teâlâ'nın iradesine tâbidir. Bu konuyu ifade için literatürde âdetullah ve daha geniş anlamı ile sünnetullah terimleri kullanılmaktadır.

40 Tevlid-tevellüd, elin hareketi ile anahtar arasındaki ilişki örneğinde olduğu gibi, bir şeyin varlığının başka bir şeyin varlığını zorunlu kılmasıdır. kulun ihtiyarî fiillerini Allah'ın müdahalesi olmaksızın tabiattaki işleyiş çerçevesinde meydana getirmesi anlamına gelmektedir. Mu'tezile'nin kulun fiillerini açıklamada ileri sürdüğü bir tezdur. Geniş bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, "Tevlid", *a.g.e.*, s. 320-321.

41 İsmâiliyye'ye göre insan ancak imamın tâlimi yoluyla bilgi sahibi olabi-

lir. Bilgiyi tâlim eden imama muallim denilir.

42 İsmâiliyye, İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık'a nisbetle bu ismi alan aşırı Şîî mezhebidir. Hakîkatin ancak mâsûm imâmın öğretmesiyle bilinebileceğini ileri sürmektedir. Geniş bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, "İsmâiliyye", *a.g.e.*, s. 162-163.

43 Yûnus 11/101: "*De ki: "Göklerde ve yerde neler var, bir baksanıza."* Fakat âyetler ve uyarılar, inanmayan bir topluma hiçbir fayda sağlamaz."

44 Mu'tezile. İtikadî meselelerin yorumunda akla ve insan iradesine öncelik veren kelâm mezhebidir. Vâsıl b. Atâ tarafından kurulmuş olup görüşleri Beş Esas şeklinde formülleştirilmiştir. Bk. Topaloğlu-Çelebi, "İsmâiliyye", *a.g.e.*, s. 229-230.

45 el-İsrâ 17/15: "*Kim doğru yolu bulmuşsa, ancak kendisi için bulmuştur; kim de sapmışsa kendi aleyhine sapmıştır. Hiçbir günahkâr, başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez. Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici de değiliz."*

46 Mümkînât, varlığı zorunlu değil, mümkün olan varlıklar için kullanılan bir terimdir. Zorunlu olmadığı için varlığını gerekli kılan bir var ediciye muhtaçtır. Bu niteliği taşıyan varlıklar, Allah dışındaki şeylerin tümüdür. Kelâm literatüründe mümkünât denilince varlık bilim/ontoloji kastedilir.

47 Küllîler. Bütün, hepsi anlamına gelen "küll" kelimesinin sonuna nisbet yâ'sının eklenmesi ile elde edilmiş bir mantık terimi olup "türün altındaki fertleri ifade eden lafız ve bu lafzın gösterdiği varlık" demektir. Geniş bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, "Tevlid", *a.g.e.*, s. 192.

48 Mâlûmât. Bilgiye konu olan varlıklar için kullanılan bir terimdir. Eğer bir varlık duylulara konu olursa buna mahsûs; dış dünyada vücûdu varsa ona mevcûd; mahsûs, mevcûd, ma'dûm veya mâkûl şeklindeki geniş halkaya ise mâlûm denir. Her mevcûd aynı zamanda mâlûmdur; ancak her mâlûm mevcûd değildir.

49 Zihnî varlık, nesnel âlemde var olmayan, ancak zihinde var kabul edilerek dikkate alınan varlıktır.

50 Hâricî varlık, nesnel âlemde var olan varlıktır.

51 Mâhiyet, bir nesnenin temel varlığını veya cevherini meydana getiren şey, nesnenin hakikati ve özü demektir. Geniş bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, "Mâhiyet", *a.g.e.*, s. 202.

52 Tecerrüd, arazlardan arınma, soyut halde olma demektir. Burada ise vücûdun mâhiyetten soyutlanması anlamına gelmektedir.

53 Kadı Ebû Bekir el-Bâkîllânî.

54 Ebû Hâşim el-Cübbâî.

55 İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085). Gazzâlî'nin hocası olup önde gelen Eş'arî kelâmcısı ve Şafiî fakihî.

56 Yani iki mâdûmun veya bir mâdûm ile bir mevcûdun birleşmesi söz konusu olamaz.

57 Bir şeyin neliği akılda tasavvur edilirse buna mâhiyyet, dış dünyada kabul edilirse buna da hakikat denilir. Söz konusu şeyin varlığı başkalarından ayrılarak tek başına ifade edilmek istenirse ona da hüviyyet denir.

58 Eflâtun. (m.ö. 427-347). İlkçağ Yunan filozoflarından olup Aristo'nun hocasıdır. İslam felsefesi üzerinde önemli etkileri olmuştur. Geniş bilgi için bk. Fahrettin Olguner, "Eflâtun", *DİA*, X, 469-476.

59 Mufarıklar/maddeden ayrıklar, mütehayyiz olmayan yani yer tutmayan ve arzuları olmayan soyut varlıklar demektir. İslâm filozoflarına göre akıl, cin, şeytan ve melekler böyle varlıklardır. Kelâmcılara göre ise Allah dışında her şey mütehayyiz olduğundan mufârık türü bir varlık kategorisi söz konusu değildir.

60 Evvel, baştan itibaren mevcûd olup, kendisi başkasına sebep fakat başkası kendisine sebep olmayan demektir. Bu durumda ilk cüz vücudî, ikinci cüz ise ademî olmuş olmaktadır.

61 Taayyün mâhiyete lâhik olan işler; teşahhus ise mâhiyet üzerine zâid durum demektir.

62 Fâil-i Muhtâr. Sorumluluk doğuran fiillerini kendi iradesiyle yapan anlamına gelmekte olup hem insana hem de Allah'a nisbet edilir. İnsana nisbet edildiğinde teklife konu olan fiillerde hür olduğu anlamına gelirken, Allah'a nisbet edildiğinde yapıp ettiklerinde mutlak olarak hür olduğu anlamına gelir.

63 Pamuk ve kar beyazdır.

64 İnsan yazan ve gülen varlıktır.

65 Ebû İshâk İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845). Basra Mu'tezile ekolünün ileri gelen kelâmcılarından olup Nazzâmiyye kolunun kurucusudur. Bk. İlyas Çelebi, "Nazzâm", *DİA*, XXXII, 466-469.

66 el-Mülk 67/2.

67 Bu görüş Grek filozoflarından Demokritos'a aittir.

68 Bu görüş ünlü Mu'tezilî kelâmcı İbrahim en-Nazzam'a aittir.

69 Bu görüş Eş'arî kelâmcısı Muhammed eş-Şehristânî'ye aittir.

70 Grekçe olan adı Eukleides (Euclid, Euclides), İslâm ilim tarihinde yaygın biçimde “Uklîdes” şeklinde anılır. Müslüman bilginler onu, geometrinin kurucusu olarak kabul etmişlerdir. Hakkında geniş bilgi için bk. H. Gazi Taşdemir, “Öklid”, *DİA*, XXXIV, 24-25.

71 Müellif burada kelâmcıların filozoflarla birlikte cismin vehmen sonsuza kadar bölünebileceğini söylediklerini iddia etse de onların cumhuri cismin fiilen olduğu gibi vehmen de sonsuza kadar bölünemeyeceğini savunmuşlardır. Geniş bilgi için bk. Mehmet Bulgen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, s. 176-177 (MÜSBE, yayınlanmamış Doktora tezi, 2012).

72 Asıl adı Galenos (Galen, Galien) olup bu isim, İslâmî literatürde Câlînûs şeklinde şöhret bulmuştur. İslâm tıbbını etkileyen bu ünlü Grek tabip-filozounun doğum yerinin Batı Anadolu'daki Bergamon (Bugünkü Bergama) olduğu kaydedilmekte, onun 200 yılı dolaylarında Roma veya Bergama'da öldüğü sanılmaktadır. Çok sayıdaki eserinden günümüze 140 civarında eser ulaşmıştır. Geniş bilgi için bk. İlhan Kutluer, “Câlînûs”, *DİA*, VII, 32-34.

73 Kerrâmiyye Horasan ve Mâverâunnehir'de ortaya çıkan ve Muhammed b. Kerram (ö. 255/869) tarafından kurulan bir fırkadır.

74 Bu delile bürhân-i müsâmete adı verilmekte olup biri sonlu, diğeri ise sonsuz olmak üzere birbirine paralel olan iki çizgiden sonlu olanın sonsuzla kesişecek şekilde meylettirilmesi durumunda, onu ilk kesişim noktası olan bir noktada kesmesi gerekir. Açı değiştirildikçe bu noktalar çoğalır. Aksi takdirde ilk kesişme noktası, onun üstünde olan nokta ile beraber olur ki bu durumda sonsuz, sonlu olmuş olur. Bu ise kıyas-ı hultfur.

75 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 386.

76 el-Müdesir 74/31.

77 Gazzâlî ve Taberânî zayıf isnadla Hz. Âişe'ye dayanarak nakletmişlerdir.

78 en-Nebe 78/38.

79 Ebû Dâvud, “Sünnet”, 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 216.

80 Sa'lebî'nin *Arâisü'l-mecâlis*, adlı eserinde buna yakın şu rivayet yer almaktadır: “Bütün canlı varlıklara ait resimler (bilgiler) arştta bulunmaktadır.” (s. 11, Kahire 1301).

81 Müellif, bu nitelemeyle ünlü İslâm düşünürü ve Eş'arî kelâmcısı Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî'yi (ö. 505/1111) kastetmektedir.

82 Âl-i İmrân 3/169.

83 el-Mü'min 40/46.

84 el-Fecr 89/27-28.

85 el-Müminûn 23/14.

86 Bu rivayet muteber hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.

87 Tam adı Ebü'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ b. İshak'tır. Merv'lidir; Ravend, İsfahan'ın bir köyüdür. Bu zâtın, Mu'tezile kelâmcılarından biri iken daha sonra ilhâd edip zındıklığa kaydığı söylenmektedir. Ölüm tarihi hakkında farklı görüşler olmakla beraber 245-250 (860-865) yılları arasındaki bir tarihte vefat ettiği tahmin edilmektedir.

88 Rivâyetin herhangi muteber bir kaynaktan tesbitinin mümkün olmasına ilave olarak *Tavâli'* naşirlerinden Abbas Süleyman bu rivayetın mevzu olduğuna dair tenkidleri nakletmiştir. Bk. *Tavâli'*, Beyrut 1991, s. 154.

89 el-Mü'minûn 23/14.

90 Sözelimi ayı görme esnasında sureti veya bir şeyi işitme esnasında işitilen şeyin sesi hiss-i müşterekte kaydedilir. Beş duyunun herbirinden hiss-i müşterekte duyular akar. Bu yönüyle hiss-i müşterek kendisine beş ayrı kanaldan su akan havuza benzer.

91 Sözelimi Zeyd'i gördüğümüzde, o yanımızda iken sureti hiss-i müşterekte resmedilir, yanımızdan uzaklaştığında ise hayalde muhafaza edilir. Dolayısıyla hayat, hiss-i müşterekin arşivi konumundadır.

92 Zeydın şecaati, Amrın cimriliği gibi mahsûsât-ı zâhire içinde bulunmakla beraber zâhiri duyularla hissedilmeyen cüz'î mânaları idrak eder.

93 Vehimde idrak edilen hususları muhafaza ettiğinden tıpkı hayalin, hiss-i müşterekte idrak edilenlerin arşivi olması gibi, kuvve-i hâfıza da vehmin arşividir.

94 Hiss-i müşterekte ve kuvve-i vâhirmede kaydedilen suretleri ve mânaları birleştirme ve bazısını bazısından ayırma işlevinde bulunur.

95 Âl-i İmrân 3/118.

96 Mücessime. Kainatı yaratan ve yöneten yüce varlığı cisim olarak düşünen, ona maddî unsurlar nisbet eden kişilerin oluşturduğu bir mezheptir. Bunların görüşleri yoğun olarak Allah'a nisbet edilen haberî sıfatların lafzî ve maddî anlamlarıyla anlaşılması noktasında toplanmaktadır.

97 Müşebbihe. Allah Teâlâ'yı yaratıklara ve yaratıkları da Allah'a benzeten, yahut bu sonuçları doğuran inançları benimseyen kişilere verilen addır. Bunlara göre Ahirette Allah bir muvacehe ile görülecektir. Önemli temsilcileri arasında Hişam b. Hakem, Beyan b. Sem'an ve Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî bulunmaktadır.

98 Tûfan. Hz. Nuh'un kavminin cezalandırılması için meydana gelen büyük su felaketi.

99 Müneccimûn. Âlemin gök cisimleri tarafından yaratılıp yönetildiğini, onların tâbi olduğu sistemin incelenmesi ile geçmişe, hâle ve geleceğe dair bilgi elde etmenin mümkün olduğunu iddia edenlere verilen addır.

100 Seneviyye. İkili sistemi benimseyenler anlamına gelmekte olup kâinatın Nur ve Zulmet adı verilen iki tanrı tarafından yaratılıp yönetildiğini savunan dinlere verilen ortak addır.

101 Mecûs. Zerdüştiliğin eski İran inanç ve gelenekleriyle karışmasından oluşan din.

102 Ebû'l-Kasım Abdullah b. Mahmud el-Ka'bî el-Belhî el-Horasânî, Mu'tezile kelâmcılarından olup Bağdat Mu'tezililerine mensuptur ve Ka'biyye olarak bilinen grubun şeyhidir. Kendisine özgü bir kısım kelâmî görüşleri vardır. Uzun süre Bağdat'ta ikamet ettikten sonra Belh'te (h. 319) vefat etmiştir.

103 Meşşâîler. İslâm toplumunda Aristo'nun felsefi sistemini temel alan felsefi harekete verilen addır. Sözlükte "çok yürüyenler" anlamına gelmekte olup Grekçe'deki peripatetikos kelimesinin karşılığıdır.

104 Burada iki Cübbaî'nin (Ebû Ali ve Ebû Hâşim) de ahval teorisini benimsediği ifade edilmekle beraber, gerçekte ahval teorisini Ebû Ali değil, sadece Ebû Hâşim benimsemektedir.

105 "Andolsun, "Allah, için üçüncüsüdür" diyenler kâfir oldu.". el-Mâide 5/73.

106 Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî (ö. h. 436/1044) Mu'tezile'ye mensup kelâm ve fıkıh âlimi olup *el-Mu'temed* adlı eseri ile tanınmıştır. Kādî Abdülcebbar'ın öğrencisidir.

107 Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah en-Neccâr (ö. 230/845). Nec-câriyye olarak isimlendirilen fırkanın kurucusudur. Eklektik bir düşünce sis-

temine sahiptir. Onun için bazıları onu Mu'tezile'den, bazıları Mürcie'den, bazıları ise Cebriyye'den göstermektedirler. Bk. Mustafa Öz, "Neccâriyye", *DİA*, XXXII, 482-483.

108 Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) döneminin önemli âlimlerinden ve Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin hocası olan Mu'tezile kelâmcısı. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Ali al-Cübbâî", *DİA*, VIII, 99-102.

109 Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Ebû Ali el-Cübbâî'nin oğlu ve döneminin önemli Mu'tezile âlimi. Bk. Avni İlhan, "Ebu Hâşim el-Cübbâî", *DİA*, X, 146-147.

110 Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) Mu'tezile'nin en önemli şârihi, ünlü kelâm ve fıkıh âlimi.

111 Hanbelî Mezhebi. Ahmed b. Hanbel'in görüşleri etrafında oluşan ve ona nisbetle anılan mezhebin adıdır.

112 Kadı Ebûbekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013). Eş'arî kelâmının oluşmasında önemli katkıları olan kelâm ve fıkıh âlimi.

113 Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ünlü müfessir ve mütekellim. Özellikle Eş'arî kelâmına olan katkılarından dolayı "el-İmâm" olarak anılmıştır.

114 Hanefiyye. İmam-ı A'zam Ebû Hanife'nin görüşleri etrafında toplananlara verilen addır. Hanefiyye adı yaygın olarak fikhî ve amelî mezhebin adı olmakla beraber, özellikle ilk dönemlerde "itikadî alanda Ebu Hanife'nin görüşlerini benimseyenler" anlamında da kullanılmıştır. Mâtüridî adı yaygınlaşınca bu kullanım azalmaya başlamıştır.

115 Yâ sîn 36/82.

116 Mu'tezile, Allah'ın dünyada olduğu gibi âhirette de görülmeyeceği görüşündedir.

117 Kerrâmiyye, hicrî III./IX asrın sonlarından itibaren Horasan ve Mâverâünnehir'de kendine has siyasî, itikadî, fikhî ve tasavvufî görüşleri ile ortaya çıkan İslâm düşünce ekollerinden biridir. Kurucusu Ebû Abdullah Muhammed b. Kerram'a (ö. 255/868) nisbetle bu ismi almıştır.

118 el-A'râf 7/143: "*Ancak dağa bak, eğer yerinde durursa sen de beni göreceksin*"

119 el-Kıyâme 74/22-23.

120 el-En'âm 6/103.

121 el-A'râf 7/143.

- 122 eş-Şûrâ 42/51.
- 123 Ebû İshâk el-İsferâyinî (ö. 418/1027). Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihidir. Kâdî Abdülcebbar döneminde yaşamış ve onunla münazaraları olmuştur
- 124 el-Enbiyâ 21/23.
- 125 el-Bakara 2/79.
- 126 el-En'âm 6/116; Yûnus 10/66.
- 127 er-Ra'd 13/11.
- 128 Yûsuf 12/18, 83.
- 129 el-Mâide 5/30.
- 130 en-Nisâ 4/123.
- 131 et-Tûr 52/21.
- 132 el-Kehf 18/29.
- 133 Fussilet 41/40.
- 134 el-Müddessir 74/55.
- 135 el-Müddessir 74/37.
- 136 el-En'âm 6/102; er-Ra'd 13/16.
- 137 es-Sâffât 37/96.
- 138 el-A'râf 7/23.
- 139 el-Enbiyâ 21/87.
- 140 en-Neml 27/44; el-Kasas 28/16.
- 141 el-Enbiyâ 21/155.
- 142 en-Nisâ 4/40.
- 143 Fussilet 41/46.
- 144 Hûd 11/101.
- 145 en-Nisâ 4/82.
- 146 el-Mülk 67/3.
- 147 ez-Zümer 39/7.
- 148 el-Enbiyâ 21/23.
- 149 Buhârî, "Savm", 30; Müslim, "Siyâm", 13.
- 150 er-Rûm 30/3.
- 151 el-Kasas 28/85.

152 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 220-221.

153 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 382, 385, 399, 402; Tirmizî, “Menâkib”, 16, 37; İbn Mâce, *Mukaddime*, 11.

154 Geniş bilgi için bk. Mustafa Fayda, “Ammâr b. Yâsir”, *DİA*, III, 75-76.

155 Peygamberlik müessesesini, özellikle de Hz. Peygamber’in nübüvvetini ispatlamak üzere yazılan eserlere ortak yazım türü olarak *Delâilü'n-nübüvve* adı verilmektedir. Ebû Nuaym el-İsfehânî ve Ebû Bekir el-Beyhâkî başta olmak üzere birçok İslâm âlimi tarafından bu türde yazılmış eserler mevcuttur. Burada sözü edilen eser muhtemelen Beyhâkî'nin *Delâilü'n-nübüvve ve mârifeti ahvâli's-şerîa* isimli kitabıdır.

156 Sanskrikçe'de “söylemek, konuşmak, bağırarak, kükmek; güçlü olmak” mânalarındaki brh kökünden türetilmiş olan brahma “kutsal kudret, yüce gerçek” anlamına gelir. Bu kudrete sahip olan kişiye de brahman denilir. Şehristânî berâhime kelimesinin nübüvveti inkâr eden Berâhim adlı kişiden alındığını belirtir. Bunlar insan hayatı için aklın yeterli olduğunu ileri sürerek nübüvveti gerek olmadığını iddia etmektedirler. bk. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 46.

157 Hâriciliğin bir kolu olup peygamberlerin ismeti konusunda yukarıda nakledilen düşüncelerinden dolayı kelâm literatüründe sıklıkla dikkat çekilmiştir.

158 Takiyye. Herhengi bir korku ve sıkıntı anında mümin bir kişinin inanç ve düşüncesini gizlemesi anlamına gelen takiyye; Havâric ve Zâhiriyye mezheplerince kabul edilmezken, Ehl-i Sünnet'e göre zarûret ânında mübâh; Şiâ'ya göre ise dinin esaslardan biridir. Bk. Topaloğlu-Çelebi, “Takiyye”, *a.g.e.*, s. 301-302.

159 Haşviyye. Dinî konularda akıl yürütmeyen, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbîh ve tecsîme varan telakkileri benimseyenlere verilen addır. Bk. Metin Yurdagür, “Haşviyye”, *DİA*, XVI, 426-427.

160 el-En'âm 6/153, 155.

161 el-Ahzâb 33/30.

162 el-Ahzâb 33/57.

163 el-Bakara 2/124.

164 et-Tevbe 9/43.

165 el-Fetih 48/2.

166 Tâ há 20/122.

167 el-En'âm 6/77, 78.

168 el-Enbiyâ 21/63.

169 es-Saffât 37/79

170 Burada, Sâd sûresi 38/21-25. âyetlerde zikredilen bu kıssanın Ahd-i Atik'de yer alan bilgiler (II. Samuel, 12/1-18) ışığında yorumlanması sonucu ortaya atılan bir iddiaya işaret edilmektedir. Söz konusu kıssaya göre Dâvûd aleysisselâma, birinin doksandokuz, diğzerinin de tek koyunu olan iki kardeş başvurarak aralarında adaletle hükmetmesini isterler. Tek koyunu olan, kardeşinin kendisinden bunu da istediğini, dolayısıyla haksızlığa uğradığını belirtip şikâyetçi olduğunu söyler. Hz. Dâvûd onları dinledikten sonra aralarında "O, tek koyununu kendi sürüsüne katmak istemekle sana zulmetmiştir. Zaten mallarını birbirine karıştıran ortakların çoğu birbirine zulmeder. Yalnız inanıp iyi işler yapanlar bunun dışındadır" şeklinde hükmeder. Bu kıssa Ahd-i Atik'te dokuz karısı bulunan Dâvûd'un, Ammonoğulları ile yapılan savaşa katılan asker Hittî Ūriya'nın eşi Bat Şeba'ya âşık olması ve kocasını savaşta ön safa geçirtip öldürterek onunla evlenmesi şeklinde takdim edilir ve Davud'un bu davranışının Rab tarafından bir temsil ile eleştirildiği şeklinde anlatılır. Maalesef bazı müfessirler, Kur'an'daki kıssayı Ahd-i Atik ışığında tefsir ve yorumlamada bir sakınca görmemişlerdir. Halbuki burada "ismet-i enbiyâ" prensibi açıkça ihlâl edilmektedir. Geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, "Davud", *DİA*, IX, 22-23.

171 Fussilet 41/6.

172 el-İsrâ 17/74.

173 Ebû Abdullah el-Halîmî (ö. 403/1012). İlk dönem Eş'arî kelâmcıları ve Şâfiî fakihleri arasında yer almaktadır. Eş'arî kelâmının Mâverâünnehir bölgesinde yayılmasına önemli katkılar sağlamıştır. Geniş bilgi için bk. Metin Yurdağür, "Halîmî", *DİA*, XV, 340-341.

174 ez-Zümer 39/9.

175 Hadîs olarak zikredilen bu rivayet, müteber kaynaklarda yer almamaktadır.

176 Âl-i İmrân 3/33.

177 en-Nisâ 4/172.

178 Hûd 11/31.

179 el-A'râf 7/20.

180 et-Tahrîm 66/6.

181 el-Enbiyâ 21/20.

182 Burada sözü edilen kişi Hz. Süleyman'ın veziri Âsaf b. Berhiya olup, Belkıs'ın tahtını göz açıp kapayacak kadar kısa bir sürede Yemen'den Filistin'e getirdiği bildirilmektedir. Bk. en-Neml 27/40.

183 Hz. Meryem'e Allah tarafından mevsim dışı taze meyveler verilmesine işaret edilmekte olup bu olay Kur'an-ı Kerim'de Âl-i İmrân Sûresi 37. âyette dile getirilmektedir.

184 Hikâyeleri bu sürede geçtiği için Kur'an-ı Kerim'in 18. el-Kehf Sûresi-ne de adını veren ve döneminin zâlim yönetiminden kaçarak mağaraya sığınan muvahhid mağara arkadaşları

185 Yâ sîn 36/ 79.

186 el-Kasas 28/88.

187 el-Hadîd 57/3.

188 el-Enbiyâ 21/104.

189 en-Necm 53/13-15.

190 Bu rivayet muteber kaynaklarda yer almamıştır.

191 Âl-i İmrân 3/133.

192 el-Hadîd 57/21.

193 el-Bakara 2/24.

194 el-Kasas 28/88.

195 er-Ra'd 13/35.

196 el-Vakîâ 56/24.

197 el-Bakara 2/81.

198 en-Nisâ 4/14.

199 en-Nisâ 4/93.

200 Abese 80/42.

201 en-Nahl 16/28.

202 Tâ hâ 20/48.

203 el-Mülk 67/8-9.

204 el-Ley 92/15-16.

205 et-Tahrîm 66/8.

206 el-Hucurât 49/9.

207 Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî (ö. 150/767). Kur'ân'ı baştan sonuna kadar tefsir eden ilk müfessir olarak bilinir. Bk. Ömer Türker, Mukâtil b. Süleymân", *DİA*, XXI, 134-136.

208 Mürcie: Büyük günah işleyenlerin mânvevî sorumlulukları hakkında her hangi bir görüş beyân etmeyenleri tanımlamak için kullanılan kelâmî bir tabir olup bu ekole mensupları ifade etmek için de kullanılmıştır. Belirli bir imâm veya otorite etrafında toplanmamak suretiyle diğer mezheplerden ayrılmaktadır. Bk. Topaloğlu-Çelebi, "Mürcie", *a.g.e.*, s. 236-237.

209 ez-Zilzâl 99/7.

210 ez-Zilzâl 99/7.

211 ez-Zümer 39/53.

212 Buhârî, "İlim", 49.

213 eş-Şûrâ 42/25.

214 eş-Şûrâ 42/34.

215 en-Nisâ 4/48.

216 er-Ra'd 13/6.

217 Muhammed 47/19.

218 ed-Duhâ 93/5.

219 Ebû Dâvud "Sünnet", 236.

220 el-Bakara 2/48.

221 el-Ğâfir 40/18.

222 el-Bakara 2/254.

223 el-Bakara 2/270.

224 el-Ğâfir 40/46.

225 Nûh 71/25.

226 el-Ğâfir 40/11.

227 ed-Duhân 44/56.

228 el-Fâtır 35/22.

229 Âlemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn eş-Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044). İmâmîyye Şiâsının önde gelen kelâm ve fıkıh âlimi. Yedinci İmâm

Mûsa el-Kâzım'ın soyuna mensuptur. İmâmiyye'nin önemli âlimlerinden Şeyh Müfid'in talebesidir. Hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Öz, "Şerîf el-Murtazâ", *DİA*, XXXVIII, 586-588.

230 el-Fâtır 35/7; Muhammed 47/2.

231 el-En'âm 7/82.

232 Buhârî, "İmân", 3. Lafzen: "İmân altmış küsûr şubedir; hayâ da imânın bir şubesidir."

233 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 129, 183; IV, 421.

234 İmâmiyye Şîa'sını itikadî açıdan ifade eden bir terimdir.

235 Şîa'nın, yedinci imam İsmail'den sonra ayrılan ve bâtinî yorumları benimseyen koludur.

236 İsmâiliyye'nin diğer bir adı olup "bilgi ancak imamlardan öğrenilir" dedikleri için bu ad verilmiştir.

237 el-Bakara 2/124.

238 en-Nûr 24/55.

239 el-Fetih 48/16.

240 el-Fetih 48/15.

241 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 220-221.

242 el-Mâide 5/55.

243 Tirmizî, "Menâkıb", 19.

244 Buhârî, "Fezâilü Ashâbi'n-Nebi", 9.

245 el-A'râf 7/142.

246 Bu rivâyet muteber hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.

247 Âl-i İmrân 3/61.

248 Rivâyetin farklı lafızlarla vürûdu hakkında bilgi için bk. Aclûnî, *Keş-fü'l-hafâ*, Beyrut, 1422/2001, I, 147.

249 *Tavâli*'in nâşiri Abbas Süleymân, bu bahiste verdiği dipnotta el-İsfahânî'den naklen şu açıklamayı yapmaktadır: "Hz. Peygamber'e bir defasında pişmiş bir kuş hediye edilmiş ve "Allah'ım! Ençok sevdiğin kulun benimle beraber yesin" diye dua etmiş ve bu duanın ardından yanına Hz. Ali gelmiş ve onunla beraber yemiştir." bk. *Tavâli*, s. 244.

250 Buhârî, "Menâkıb", 9: Hz. Peygamber Hz. Ebûbekir'i Hayber'e göndermiş ve yenilerek dönmüştür; ardından Hz. Ömer'i göndermiş o da aynı

şekilde dönmüştür. Hz. Peygamber buna kızmış ve sabahleyin insanların arasına çıkarak onların görüşünü sormuş ve: “Bugün sancağı Allah ve resûlünün sevdiği birine vereceğim, kaçmayacak, devam edecektir” buyurduktan sonra muhacirlere dönerek “Ali nerede?” demiş; onlar da gözlerinden rahatsız olduğunu söyleyince, (tedavi amaçlı gözlerini tükürüğü ile meshettikten sonra) sancağı ona vermiştir.

251 el-Leyl 92/17.

252 el-Leyl 92/19.

253 el-Hucurât 49/13.

254 Rivâyet bu lafızlarla *Kütübi's-Sitte*'de yer almamakla beraber Tirmizî'nin aldığı bir rivayette Hz. Ebûbekir yerine Hz. Ömer'in ismi geçmektedir. Bk. Tirmizî, “Menâkıb”, 17.

255 Tirmizî, “Menâkıb”, 16.

256 et-Tevbe 9/100.

257 et-Tahrîm 66/8.

258 el-Fetih 48/29.

259 Ebû Dâvud, “Sünnet”, 9.

260 Aclûnî, *a.g.e.*, I, 118.

261 Tirmizî, “Menâkıb”, 58.

التسلسل المحي الآء والنظر ترتيب امور معدومة على وجه يؤد
الى استعلام ما ليس بمعلوم وتلك الامور المرتبة ^{التي}
موصلة الى تصور سميت معرفة وقولا شارحا وان كانت
موصلة الى الضدين لستى حجة ودليلا الفصل الثاني
في الاقوال الشارحة وفيه مباحث الاول في شرايط
المعرف معرفة الشيء ما يستلزم معرفة معرفة فيكون العلم
سابقا على العلم بالمعرف فلما يعرف الشيء بالمساوى له
في اجلاء وانخفا، كما قيل الزوج عدد ليس بفرد وبمنفرد
مثل الحركة نُقله والانسان حيوان بشر وبالانفي منه سواء
توقف عليه معرفة بمرتبة واحدة كتعريف الشمس بانه كوكب
نهارى والنهار بانه زمان طلوعها او بمراتب كتعريف
الاشنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه منقسم ^{بشيئين}
ثم تعريف المتساويين بالشيئين اللذين لا يزيد احدهما ^{على}
الاخر ثم تعريفها بالاشنين او لم يتوقف مثل النار ركن
شبيه بالنفس ^{وتبين} ان يقدم الاعم لشهرته وظهوره و

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لولیه، والصلوة علی نبیه وبعد فمقصود الكتاب
مرتب علی مقدمه وثلاثة كتب اما المقدمة ففي مباحث
تتعلق بالنظر وفيها فصول الاول في المبادئ اعلم ان
تعقل الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي او اثبات يسمى
تصوراً ومع الحكم باحدهما يسمى تصديقاً وكلها بما ينقسم
الى بدیهی لا يتوقف حصوله علی نظر وفكر كتصور الوجود والعدم
والحكم بان النفي والاثبات لا يحتاجان ولا يرتفعان ^{كسبته}
يحتاج اليه كتصور الملك والجن والعلم بحرف العالم
وقدم الصانع اذ لو كانت التصورات والتصديقات
باسرها ضرورية او مكتسبة لما فقدنا شيئاً ولما تحصلنا
على شيء لان النظرى انما يكتب من معارف اخرى سابقة
فلو كانت باسرها مكتسبة لزم استناد كل منها الى غيره
في موضوعات متناهية فيلزم الدور او غير متناهية فيلزم ^{التم}

ناظر في هذا الكتاب الجليل يدعو من لطفه الجليل
بصالح الدعاء لمولفه وكاتبه اللهم اغفر لي ولوالدي
ولمن علمتني ولجميع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين
والمسلمات الاجيأ والاموات
بجنته النبي الامين والحمد لله رب العالمين
وصلّى الله على سيدنا محمد
والله وجميعه
محمد

اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ، وقال الله
 في اصحابي لا تتخذوهم لعبدي عرضاً من اجبتهم فيجزي
 ومن ابغضهم فبغضني ومن اذاهم فقد اذاني ومن
 اذاني فقد اذني الله ومن اذني الله يوشك ان
 يؤخذ ، وما نقل في المطاعن فله محامل وتأويلات
 ومع ذلك فلا يعادل ما ورد في مناقبهم ، وكل عجز
 آثارهم لنفعا الله بحببتهم اجمعين ، وجعلنا لهم يوم
 وعصمنا عن زليغ الضالين ، ولتبتنا يوم الدين ،
 في عداد السادين ، بفضل العظيم ، وفيضه العليم ،
 انه حبيب كريم ،

وقع الفراغ متميها ، بلطف الله وثوقه على العبد
 الضعيف الفقير ، المذنب النخيف الخفير ، المحتاج الى رحمة
 ربه القديم ، احمد بن مصطفى الاستانبولي في اليوم
 التاسع من جمادى الاخرة المباركة سنة عشرين
 والف ، فهجرة من له الغر والشرف ، رحم الله

DİZİN

A

- Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî
13
Abdümenâfoğulları 258
Âdem 208, 226, 228, 238
ademî 60, 62, 64, 70, 72, 76, 84,
92, 94, 176, 200, 272
ademü'l-mevzû 76
Ahd-i Atik 278
âhîret 17
Ahmed b. Hasan el-Çârperdî 13
Akıl bi'l-meleke 112
akıl yürütme
nazar 17
âkile 150
Aklî sûret 112
Alîm 22
Allah'ın fiilleri 17, 214
araz 17, 48, 50, 52, 72, 84, 92,
118, 124, 126, 132, 148,
172, 200
arazî 82, 156
araziyet 30
arazlar 64, 76, 84, 202
A'rec Mustafa Efendi 19
Aristoteles 92, 94, 138, 156
arz 88, 136
Âsaf 230, 279
Ashâb-ı kehf 230
astronomi 14, 16

B

- Bağdad 15
Bâkullânî 198, 206, 228, 271, 276
basît 32, 78, 132, 150, 267
Basra 15, 220, 272
bâtil 24, 52, 96, 140, 152, 156,

- 164, 166, 258
batn-ı evvel 160
bedihî 26, 50, 66, 68, 112, 168,
172
bekâ 22, 70, 84, 130, 180, 198
Beş Esas 270
beyan 15
Beyrut 18, 273, 282
Beyt-i Makdis 250
beyzâ 13
bi'l-araz 88
bi'l-araz nicelik 88
bi'l-fiil akıl 112
bilim 4, 5
bilkuvve 78, 116, 130
birbirini çekme
tecâzûb 100
bitişik nicelik 92
burhan 16

C

- Câlinûs
Galen 138, 272
câzim
kesin 110
Cebrâil 148
Cebriyye 275
cedel 15
cehennem 17, 216, 222, 236, 238
Cehm b. Safvan 250
Celâleddin Devvânî 18
cennet 17, 222, 236, 238, 264
cennetü'l-me'vâ 236
cevher 17, 32, 48, 50, 52, 84, 86,
90, 110, 124, 126, 128, 138,
156, 172, 246
cevher-i ferd 124

cibillî 208
 cihet-i vahde 72
 cins 30, 60, 72, 78, 82, 118, 124,
 170, 267
 cinsteşlik 74
 cismânî 28, 138, 150, 152, 164
 cismânî kuvvet 152, 244
 cismiyyet 80
 Cübbâî 184, 238, 271, 275, 276
 Cübbâiler 188
 Cüveynî 16, 271
 cüz'î 32, 112, 146, 150, 152, 160,
 188, 218, 274

D

dalâlet 22
 Dâvûd 226, 278
 Delâilü'n-nübüvve 222, 277
 deliller 17
 denklik 74, 120, 242
 derinlik 88
 devir 166, 267
 devrân 32
 dokunulanlar
 el-Melmûsât 100
 dusûmet
 yağlılık 106

E

Ebû Ali 192
 Ebûbekir 220, 254, 276
 Ebû Hâşim 56, 70, 86, 170, 184,
 192, 238, 242, 271, 276
 Ebû İshâk el-İsferâyinî 276
 Ebu'l-Hüseyn 192, 206, 230, 275
 Ebû Süfyân 258
 Ebû'l-Kâsım Semerkandî 18
 Efdalzâde Hamîdüddin Efendi 18
 Ehl-i Sünnet 15, 269
 el-aklü'l-evvel 148

el-Hakîm 108, 214, 228, 234
 el-Kâbî 192
 el-keyfiyyâtü'l-istidâdiyye
 yeteneksel nitelikler 116
 el-Levh 148
 el-mebâdiü'l-yakîniyye 38
 el-Mebdeü'l-evvel 148
 el-Muhassal 16
 el-Mu'temed 275
 el-Umûru'l-küllüyye 17
 el-vâhid biş-şahs 72
 el-vâhid el-ğayru't-tâm 74
 el-vâhidü't-tâm 74
 Emîrül-müminîn 260
 en-Neccâr 192, 275
 Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl 13
 eşitlik 54, 74, 92
 evveliyât 38

F

Fahredden Râzî 14, 16, 17, 100,
 276
 Fâil-i Muhtâr 64, 272
 felek-i a'zam 92
 felekî kuvvet 112
 felekler 134, 138
 felsefe 14, 15, 17, 19
 felsefî kelâm 14
 fenâ 22, 144, 162
 Filozofflar 48, 54, 64, 70, 84, 90,
 100, 108, 116, 120, 124,
 128, 132, 146, 158, 162,
 168, 170, 178, 182, 190,
 192, 228, 232, 262
 Firavun 248
 fiten ve melâhim 220
 fizik 15, 16
 Fudayliyye 224

G

garîb 28
 Gâyetu'l-kusvâ fî dirâyeti'l-fetvâ 14
 Gazzâlî 16, 271, 273
 görülenler
 el-mübsarât 98

H

Hacı Mustafa Sıtkı Efendi 18
 Hacı Paşa 18
 hadd-i nâkıs
 eksik tanım 30
 hadd-i tâm
 tam tanım 28
 hadis 14, 70, 262, 273, 282
 hâdis 92, 140, 142, 144, 148, 156,
 168, 176, 180, 190, 194,
 196, 198
 hadsiyyât 38
 hakikat 17, 74, 186, 271
 halâ 94, 96, 98, 146, 236
 Halîmî 228, 279
 Hanbelîler 196
 harâfe
 sertlik 106
 Hâricîler 240, 252, 254
 hâricî sûret 112, 152
 Hasan 258
 hâşiye 18
 Hâşiye-i Tecrîd 18
 haşv 132
 Haşviyye 224, 278
 hâvî
 kuşatıcı varlık 94
 haysiyyet 194
 hayyiyyet 70
 heyûlâ 60, 128, 130, 138, 148
 heyûlânî akıl 112
 hidâyet 22
 Hilâfet 220, 258

Hind Filozofları 144
 hissedilir nitelikler 98
 hiss-i müşterek 160
 Hocazade Muslihuiddin Efendi 18
 Horasan 272, 276
 hudûs 17, 68, 180, 198, 200, 232
 hulk 114
 hulûl 40, 62, 84, 88, 90, 108, 124,
 152, 158, 172
 humûzet
 ekşilik 106
 hüccet 22, 26
 Hüseyin 258

İ

Îcî 17
 idrak 4
 insan 4
 İbn Hazm 16
 İbn Mutahhar el-Hillî 13
 İbn Sinâ 104, 108
 İbnü'r-Râvendî 154
 İbrâhim 228, 254
 ilâhiyat 17, 40
 illet 17, 32, 62, 68, 70, 78, 142,
 146, 166, 170, 200, 220, 267
 illet-i tâmme 62
 illiyet 70, 122
 ilzâm 86, 94
 imâmet 17, 226, 256
 İmâmiyye 252, 256, 281
 İmâmü'l-Haremeyn 56, 198, 206,
 271
 imkân 17, 32, 56, 64, 68, 70, 80,
 90, 148, 200, 232
 İmrân 228, 273, 274, 279, 280,
 282
 infî'âlât 98
 infî'âliyyât 98
 infikâk 86, 130

inşâ 15
 irşâd 262
 İsmâüddin el-İsferâyînî 18
 İsferâyînî 206, 230
 İsmâiliyye 44, 252, 254, 270
 ismetü'l-enbiyâ 17
 İsnâaşeriyye 254
 isrâiliyât 14
 İstanbul 5, 18, 267
 istidlâl 16, 32, 36, 38, 52, 146, 226
 istikamet 254
 istikbâh 240
 istikrâ 234
 İstisnâî kıyâs 34
 istivâ 198
 işitilenler
 el-mesmû'ât 98
 ittihâd 94, 172
 izâfet 60, 82, 188

K

kabir hayatı 17
 Kâdî Abdülcebbâr 192, 238
 kadîm 50, 70, 138, 140, 176, 190,
 196, 198
 Kadîr 22
 kâdiriyet 70
 Kahire 15, 18, 268, 273
 kapalılık 28
 kasrî 102, 120, 150
 kategoriler 82
 Kâtib Çelebi 19
 kavî-i şârih 17, 26, 267
 kelâm 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19,
 22, 192, 202, 262, 270, 275,
 276, 278, 281
 kelâm mesâili 18
 Kemâleddin el-Merâgî 13
 kemmiyet 82
 kerâhiyyet 112

Kerrâmiyye 144, 170, 174, 194,
 196, 200, 232, 250, 272, 276
 kesbî 26
 kesîf 100, 106, 138
 kesret 17, 72
 Kevâkib-i seb'â 19
 kevn 116, 118
 kevn ve fesad 136
 keyfiyet 82, 100, 102, 106, 110
 kıdem 17, 70, 190
 kıyâs 16, 32, 34
 koklananlar
 el-meşmûmât 98
 kudret 108, 112, 114, 140, 170,
 174, 180, 184, 190, 192,
 198, 278

Kureş 254, 258
 kuvve-i âkile 152
 Kuvve-i Hâfize 160
 kuvve-i kudsiyye 14
 Kuvve-i Mutasarrife 160
 Kuvve-i Vâhime 160
 kuvvet 108
 küllî 16, 32, 112, 152, 188

L

latîf 90, 100, 106, 108, 138, 146,
 154, 158
 lâzım 34, 40, 42, 52, 68, 94, 116,
 166, 176, 184, 186, 188, 204
 lem'â 104
 levâzım 94, 174, 267

M

mâdûm 17, 48, 52, 56, 116, 168,
 271
 mahdûd 32
 mâhiyet 17, 58, 62, 64, 80, 94, 96,
 110, 130, 238, 272
 mahlût 58

- mahlûte 58
 mahvî
 kuşatılmış varlık 94
 maktûr 56, 182, 206
 mâlûm 17, 56, 110, 122, 271
 mâni'atu cem' 34
 mâni'atu hulüvv 34
 mantık 14, 16, 38, 269, 271
 mârifetullah 44, 46
 ma'rûzât 54, 122
 matematik 16
 matlûb 30, 34, 42, 240
 matlûb bi't-tab' 150
 Mâverâünnehir 272, 276, 279
 mebâdi 17, 46, 150, 267
 mecâz 13, 28, 250
 Mecûsiler 184
 medih 208
 medrese 18, 19
 mehrûb bi't-tab' 150
 melek 26, 146, 230
 meleke 76, 108, 114, 228
 melekût 22
 melzûm 34, 40, 152, 204
 Meryem 230, 279
 Mesih 230
 meşrût 140, 196
 Meşşâiler 188, 275
 metafizik 15
 Metâli'ü'l-enzâr alâ Tavâli'i'l-envâr
 18
 metbû 84
 mevcûd 17, 40, 48, 50, 54, 56, 58,
 62, 64, 66, 72, 94, 116, 168,
 172, 210, 271
 meyl-i tabii 102
 mikyâl 72
 Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl 14,
 32, 268
 Misbâhu'l-ervâh 14
 mizac 112, 136
 Moğol 13
 Molla Hüsrev 18
 muânid 34
 muarref 28
 muarref 26, 28
 mucib 70, 110, 138, 142, 170,
 180, 182
 mucibât 208
 mucize 17
 mufârik 60, 74, 271
 Mugâlata 40, 269
 muhâl 30, 54, 92, 134
 muharrike 158, 162
 muhassis 142, 144
 Muhayyelât 40
 muhdes 50, 70, 138, 142, 156,
 172, 174, 180, 194
 mukaddimât 267
 Mukârenet 186
 Mukâtil b. Süleyman 242
 munfasıl 86, 88, 170, 176
 Muslihuddin Lârî 18
 Mustafa Evhadüddin Yarhisârî 18
 mutâbakât 74
 mutasarrif 260
 mûtedil 106, 136
 mutevâsil 100
 muttasıl 86, 92, 124, 128
 mübâhele 262
 mübâyenet 54
 müberhen 144
 mücânese 74
 mücerred 58, 92, 94, 96, 110, 132,
 148, 150, 152, 156, 168, 186
 Mücessime 170, 274
 müellef 86
 müessir 66, 68, 82, 84, 86, 166,
 182, 206
 Müessiriyet 66

mülâeme 96
 mülkiyet 82
 mümâsele 74
 mümâsil 54, 62
 mümeyyiz 30, 170
 mümkinât 17, 271
 mümkinü'l-vücûd 116
 mümteni' 48, 56, 112, 140, 182
 mümtezice 60
 münâfere 96
 münâsebet 74
 münfail 82
 Münteha'l-münâfi 14
 müntene
 kötü koku 108
 mürâre
 acılık 106
 Mürcie 242, 275, 280
 müreccih 66, 68, 176, 206
 mürekkeb
 bileşik 32, 60, 88, 114, 124, 126,
 128, 130, 132, 136, 142,
 146, 150, 156, 172
 mürid 192
 müsâvât 74
 müselleme 144
 Müstefâd akıl 112
 müşâbehet 74
 müşahhaslar 58
 müşâkele 74
 Müşebbihe 170, 200, 274
 müteahhirûn 16, 17, 19
 müteakkile sûret 152
 mütebâyin 60, 130
 Mütebâyin 54
 mütecânis 54
 mütedâhil 60, 94
 mütefâsil 100
 mütehâlif 62, 156
 mütehâlife 60

mütehayyile 160
 mütehayyiz 50, 124, 128, 271
 mütekaddimûn 16
 mütelâzım 78
 mütemâni'
 birbirine engel olma 112
 mütemâsil 100, 130, 138, 152
 mütemeyyiz 56
 müteşâbih 60
 müvâzât 74

N

nahiv 14
 nâkıs istikrâ
 eksik tümevarım 32
 nâmiyye 162
 nâsır 260
 nâtık 28
 nazarî 26, 220
 Nazzâm 86, 154, 184, 272
 nebâtî kuvvet 112
 Necâşi 220
 Neccâriyye 275
 nefse âit nitelikler 98
 Nefsu'l-emr 267
 Nesefî 17
 niceliklere âit nitelikler 98
 Nûh 228, 248, 281
 nusret 260
 nübüvvet 16, 226
 nüzûl 88

O

Osman 258
 Osmanlı 18, 19
 Öklid 128, 272
 Ömer 220, 264, 279, 280, 282
 öncüller 267
 örtüşme 74
 öz varlık 268

P

paralellik 74
pariltı 104

R

Râfizîler 226
Rahmân'ın arşı 236
râsih
yerleşmiş 98, 108
resm-i nâkıs
eksik betim 30
resm-i tâm
tam betim 30, 32
risâlet 22
ru'yet 200, 202

S-Ş

Saçaklızâde 18
sahîh nazar 42, 44
sahîn 88
Sahn-ı Semân 19
salâbet
sertlik 102
sanat 4, 5
Sarıgörez Nureddin Efendi 18
sebr
şıkları eleme 32
selb ve îcâb 76
Seneviyye 184, 275
Seyfeddin Âmidî 14, 17
Seyyid Şerif Cürcânî 18
sidretü'l-müntehâ 236
soyut cevher 146
sübûtî 17, 66, 68, 92
sübûtî sıfatlar 17
Sümeniyye 40, 42, 269
Şam 15
şefaât 17, 246
Şehâdeteyn 250
Şehristânî 16, 272, 278

şeklî benzerlik 74
Şemseddin Mahmûd b. Abdurrah-
man el-İsfehânî 18
Şerhu'l-Makâsıd 18
Şerhu'l-Mevâkıf 17
Şerhu Tavâli'î'l-envâr 18
Şerhu't-Tavâli' 19
Şeyhayn 258
Şeyh Müfid 281
Şîa 228, 281
Şîraz 13

T

taayyün 62, 68, 130
Tâceddin el-Urmevî 14
tadılanlar
el-mezûkât 98
tahakkuk 16, 110
tahalluk 16
Tahsîn 212
Takkîh 212
takiyye 224, 258, 278
tam istikrâ 32
tasavvuf 13, 14
tasdik 26, 50, 250
Taşköprîzâde Ahmed Efendi 18
teaddüd 64, 78, 130, 156
te'bîd 202
Tebriz 13
tecrübiyyât 38
teessür 196
tefâhet
tatsızlık 106
tefsir 13, 15, 192, 279, 280
tehaddî 218, 230
tehayyüz 130
tekâbül 76
tekvîn 198
telâzüm 34, 100
temâsül 62

temel ilkeler
 mebâdî 17
 temsîl 32
 temyîz 110
 tenâhî 130
 tenzihî sıfatlar 17
 teselsül 26, 42, 54, 56, 58, 64, 66,
 72, 80, 90, 96, 124, 150, 166,
 170, 176, 214, 267
 teşahhus 62, 272
 teşekkül 130
 Tetimme Medreseleri 19
 teveccüh 116
 te'vil 15
 Tevlid 44
 Teym 258
 türsel itidal
 i'tidâl-i nev'î 108

U-Ü

Ubeydullah b. Muhammed el-İbrî 18
 ufûset
 sertlik 106
 Ulûhiyyet 16
 umûr-i âmme 16
 Unsurî kuvvet 112
 usûl-i fıkıh 13, 14
 usûl-i selâse 15
 usûl-i sitte 15
 Ümeyyeoğulları 258
 Ümmü'l-Fadl 220

V

Vâcibü'l-vücûd 164, 170, 174, 178,
 198
 va'd ve va'id 208
 vahdet 17, 72, 82, 150
 vâhid bi'l-cins 72
 vâhid bi'l-ittisâl 74
 vâhid bin-nev' 72

Vâsıl b. Atâ 270
 vesâil 18
 vücûb li-ğayrihi 66
 vücûb li-zâtîhi 66
 Vücûd 52, 56, 58
 vücûdiyyet 70

Y

yeteneklere âit nitelikler 98
 Yezdân 184
 Yûnus 208, 270, 276

Z

zâtî hudûs 70
 zât-sıfat ilişki 74
 Zekerîyya el-Ensârî 18
 zemm 208
 Zeydiyye 252, 256
 Zeynüddin Abdurrahman el-Kazvînî
 18
 Zeynüddin el-Henkî 13
 zorunlu 22, 26, 30, 44, 46, 54, 62,
 66, 70, 110, 130, 132, 142,
 168, 174, 180, 182, 206, 208,
 236, 267, 270, 271