

KİTÂBU'L-EMED ALE'L-EBED

Sonsuzluk Peşinde

EBÜ'L-HASAN EL-ÂMİRÎ

TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYINLARI: 10

Bilim ve Felsefe Serisi : 2

Kitabın orijinal adı : KİTÂBU'L-EMED ALE'L-EBED

Sonsuzluk Peşinde

Müellifi : Ebü'l-Hasan Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî

Çeviren : Yakup Kara

Arşiv Kayıt : Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi,
Servili Koleksiyonu, No. 179, vr. 75b-110a.

Editör : Prof. Dr. İlhan Kutluer

Kitap Tasarım : Abdusselam Ferşatoğlu

Baskı : Pasifik Ofset, Cihangir Mah. Baha İş Mrk. A Blk.
34310 Haramidere İstanbul, Tel.: 0212 412 17 77
Sertifika no: 12027

Baskı yeri ve yılı : İstanbul 2013

Baskı miktarı : 1. Baskı, 2000 adet

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Library of Congress A CIP Catalog Record

Ebu'l-Hasan el-Âmirî
Sonsuzluk Peşinde, *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed*

1. Felsefe, 2. Ahlak, 3. Ahiret, 4. Âmirî 5. Felsefe Tarihi, 6. Dinler Tarihi

ISBN: 978-975-17-3656-7

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

Ticarethane Sok. No: 12 34410 Sultanahmet/Fatih/İstanbul

Tel.: +90 (212) 511 36 37

Faks: +90 (212) 511 37 00

info@yek.gov.tr

www.yek.gov.tr

KİTÂBU'L-EMED ALE'L-EBED

SONSUZLUK PEŞİNDE

(METİN - ÇEVİRİ)

EBÜ'L-HASAN MUHAMMED B. YÛSUF EL-ÂMİRÎ

(ö. 992)

Çeviren

Yakup Kara

Editör

Prof. Dr. İlhan Kutluer



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 işbirliklerine zemin hazırlamıştır.

İnsanların, toplumların ve devletlerin gücü, ürettikleri kültür ve medeniyet değerlerinin varlığıyla ölçülmüştür. İnsanoğlu olarak daha aydınlık bir gelecek inşa 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 gökkubbe 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 önplanda 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 de-

ğerler, 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.

Başbakan

İÇİNDEKİLER

TAKDİM	V
GİRİŞ	
Âmirî ve Entelektüel Şahsiyeti	IX
I. Âmirî'nin Yaşadığı Devirdeki Siyâsî, Dînî ve İlmî Hayat	IX
A. Siyâsî Hayat	IX
B. Dînî ve İlmî Hayat	X
II. Âmirî'nin Hayatı	XII
III. Âmirî'nin İlmî Kişiliği ve Başlıca Felsefî Görüşleri	XV
IV. Âmirî'nin Eserleri	XX
V. El-Emed Ale'l-Ebed'in Muhtevâsı	XXVI
VI. Tercüme ve Arapça Dizgide Takip Edilen Yöntem	XXXVII
Bibliyografya	XXXIX
KİTÂBU'L-EMED ALE'L-EBED	2
Giriş	4
1. Bölüm Bilginin Kaynağı	10
2. Bölüm Kadim Tarih	18
3. Bölüm Hikmetin Beş Sütunu	34
4. Bölüm Hikmetin Nebevî Kaynağı	46
5. Bölüm Ruhun Güçleri	58
6. Bölüm Ölüm Geçidi	68
7. Bölüm Bilgelik Ahlakı	74
8. Bölüm Akleden Nefis Hakkında	82
9. Bölüm Mutluluk ve Erdem	90
10. Bölüm İnsanın İki Boyutu	96

11. Bölüm	Mutlak ve Şartlı Erdemler	104
12. Bölüm	Dua, Rukye ve Sihir Üzerine	112
13. Bölüm	Metafizik Meselelerin Geometri ve Fizik İlkeleriyle Açıklanışı	122
14. Bölüm	Akleden Nefsin Cevherliliği	130
15. Bölüm	Aklın Aydınlanmasında Din ve Hikmetin Desteği	136
16. Bölüm	Yüce Âlem-Aşağı Âlem Ayrımı	144
17. Bölüm	Tabiatçıların Nefis Görüşünün Eleştirisi	152
18. Bölüm	Meleklik ve Hayvanlık Arasında	160
19. Bölüm	Ahret Hayatı Hakkında Farklı Telakkiler	168
20. Bölüm	Kurtuluşa Erenler Kimlerdir?	180
Notlar		196
Dizin		205

GİRİŞ

ÂMİRÎ VE ENTELEKTÜEL ŞAHSİYETİ

I. ÂMİRÎ'NİN YAŞADIĞI DEVİRDEKİ SİYÂSÎ, DÎNÎ ve İLMÎ HAYAT

A. Siyâsî Hayat

4./10. yüzyılın önemli İslam mütefekkirlerinden biri olan Âmirî (381/992), Bağdat Abbâsî Halifeliğinin (132-656/749-1258) Şii Büveyhî hânedânının (320-448/932-1055) egemenliği altında bulunduğu bir devirde yaşamış ve hayatının büyük bir bölümünü Sâmanoğulları Devleti (266-489/874-999) topraklarında geçirmiştir. Bu dönemde Irak'ın doğusu, Büveyhîler ve Sâmânîler arasında paylaşılmıştır.

4./10. yüzyıl, aynı zamanda İslam coğrafyası eyaletlerinden birçoğunun Abbâsî idaresinden ayrıldığı, bu merkezlerde müstakil devletlerin kurulduğu bir dönemdir. Bununla birlikte bunların çoğu, siyasi yönden bağımsız olmalarına rağmen, halifenin manevî otoritesini kabul etmişlerdi. Böylelikle halife, bütün bu devletlerin üzerinde tam bir egemenliğe sahip olmadan tahtta oturmaya devam etmişti. Bu devletler hutbelerini halife adına okutur, ondan bazı unvanlar alır ve her sene ona hediyeler gönderirlerdi. Bu şekilde Endülüs'te Emevîler (138-397/756-1209), Mağrib'te İdrisîler (172-311/788-932), Tunus'ta Ağlebîler (184-269/800-908) ve Mısır'da ise Tulûnîler (254-292/868-905), İhşidîler (323-358/935-969) ve Fâtımîler (358-567/969-1171) ortaya çıkmıştı. Doğuda ise Tâhirîler (205-259/820-872), Saffârîler (254-290/768-903), Sâmânîler (266-489/874-999) ve Gaznelîler (351-582/962-1136) kendi devletlerini kurmuşlardı. Halifenin egemenliğinde sadece Irak'ın bir bölgesi kalmıştı.

Âmirî'nin kendileriyle ilişkili olması bakımından yukarıda isimlerini saydığımız devletlerden özellikle Sâmânîler ve Büveyhîler bizi ilgilendirmektedir. Çünkü Âmirî her iki iktidarın vezir ve yöneticileri tarafından himaye görmüştür. Bununla birlikte her iki devlet, politik sahada

Sünnîlik ve Şiîliğin etkinliğini artırmak yarışı yaptığı bu dönemde bu rekabeti belirgin şekilde yansıtmışlar ve Sâmanoğulları Sünnîliğin, Büveyhîler ise Şiîliğin savunucusu olmuşlardır.

Sâmanoğulları devleti zamanında Mâverâunnehr, Horasan, Sicistan, Kirman, Cürcan, Rey ve Taberistan İslam egemenliğine girmiştir. Başkent Buhâra ve önde gelen şehri Semerkant dönemin en önemli kültür merkezleriydi ve sosyo-kültürel açıdan Bağdat'a rakip olacak kadar gelişmişti.

Büveyhîler ise Abbâsî halifeleri üzerinde büyük nüfuz sahibi olmuşlardır. Öyle ki Büveyhîler istedikleri zaman halifeleri iş başından alıp iş başına getiren bir otoriteye kavuşmuşlar ve Irak, Büveyhîler'in Fars eyaletindeki başkentleri Şiraz'dan yönetilmiştir. Fakat 447/1055 yılında Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, ordusuyla Bağdat'a girerek Abbâsîler'i Büveyhîler'in hâkimiyetinden kurtarmış ve 110 yıllık Büveyhî hâkimiyetine son vermiştir.

4./10. yüzyıl, Türk tarihi açısından da önem arz etmektedir. Bu devirde Türklerin İslamlaşması bütün hızıyla sürmüştür. Ayrıca hükümdarların saraylarında köle statüsünde bulunan Türkler, yavaş yavaş devlet idaresi ile ilgili önemli görevlere gelmişlerdir. Türkler böylelikle, aktif güç olarak İslam dünyasındaki olayların içinde rol oynamaya başlamışlardır.

B. Dînî ve İlmî Hayat

Merkezî otoritenin zayıflığına mukâbil, Âmirî'nin yaşadığı 4./10. yüzyıl, İslam ilim, kültür ve düşünce tarihinin en canlı ve en yoğun olduğu bir dönemdir. Aynı yüzyılın bir diğer önemli özelliği, İslam düşüncesinin teşekkül devrinin bu yüzyılda sona erdiğinin kabul edilmesidir. Nitekim bu yüzyılda (4./10. yy.) Kur'ân'ın okunuşu ve yazılışıyla ilgili çalışmaların yanında hadislerin tedvîni de tamamlanmış, kelimeler ilmi teşekkül etmiş, Sünnî fıkıh ekolleri de dört mezhep etrafında bu devirde oluşmuş, temel eserler ortaya konmuş ve bu dönemden sonra ise -bazı istisnaları dışarıda bırakacak olursak- genelde önceki eserleri

değerlendirmek suretiyle onlara şerh ve haşiyeler yazmakla iktifa edildiği devre doğru bir gidiş başlamıştır.

Bu devirdeki İslam kültür ve uygarlığının gelişmesinde Abbâsî idaresinden bağımsız müstakil devletlerin kurulmasının büyük rolü olmuştur. Eskiden ilim ve kültür merkezi yalnızca Bağdat iken bu devletlerin kurulmasıyla Kurtuba, Kâhire, Buhâra, Semerkant ve Rey gibi şehirler ön plana çıkmıştır. Nitekim bu şehirlerden Buhâra, Âmirî'nin devrinde Sâmanoğulları'nın başkentiydi ve "Âlimlerin Kâbe'si" olmuştu. Âmirî uzun yıllar Buhâra'da ikamet ederek burada birçok eser yazmış, bizim de tercüme ettiğimiz son eseri olan *el-Emed ale'l-ebed*'i bu şehirde tamamlamıştır. Bu şehirde bulunan Sâmanoğlu Nuh b. Nasr'ın kütüphanesi, eşsiz bir kütüphane idi.

Âmirî'nin doğum yeri olan Nisâbur da o devirde İslam kültür merkezlerinin en büyüklerinden birisiydi. Hatta bazı tarihçiler bu şehri medreselerin beşiği kabul etmişlerdir. Nisâbur aynı zamanda aralarında Mecûsîler'in de bulunduğu farklı dinlerden insanları barındıran bir şehirdi.

Âmirî'nin beş yıl kaldığı Rey şehri ise o devirde İslam'ın övünç kaynaklarından birisiydi. Hadis âlimlerinin, kelamcılarının, Kur'ân hafızlarının ve zâhitlerin önde gelen merkezlerinden biriydi. Şehirde büyük bir kütüphane ve tıp öğrenimi yapılan bir hastane vardı. Meşhûr tabîp Ebubekir er-Râzî (320/932) ve diğer birçok ulemâ buraya nispet edilmektedir.

Âmirî'nin topraklarında doğduğu, hayatının büyük bir bölümünü orada geçirdiği ve orada vefat ettiği Sâmanoğulları Devleti, düşünür ve ilim adamlarını dâima koruyan bir devletti. Bu devirde, Sâmânî topraklarında Müslüman halkın yanı sıra Mecûsî, Budist, Maniheist, Yahudi ve Hıristiyanlar da yaşamaktaydı. Sâmânîler, Sünnî ve Hanefî olmalarına ve Sünnîliği desteklemelerine rağmen yukarıda saydığımız çeşitli inanç ve fikirlere karşı hoşgörülü olmuşlar, saraylarında Sünnî ve Şiîler'le birlikte Hıristiyan, Budist, Mecûsî ve Maniheistlerin birlikte çalışmalarını sağlamışlardır.

Sâmânîler gibi Büveyhîler de ilmi ve alimleri koruyan ve himaye eden bir politika izlemişlerdir. Sultan Adududdevle'nin (339-373/949-983) Bağdat'ta yaptırdığı, el-Bîmârîstan el-Adudî adıyla anılan meşhur hastane çevresinde büyük bir tıp mektebi gelişmişti. Adududdevle'den sonra oğlu Şerefüddevle (373-379/983-989) de bu himayeyi sürdürmüştür. Şerefüddevle, ölümünden bir yıl önce Bağdat'taki sarayının bahçesine bir rasathane yaptırmıştı. O, daha Fars bölgesinde vali iken Şîraz'da bir kütüphane inşa ettirmişti. İhvânü's-Safâ Büveyhî idaresi esnasında kurulup gelişmiş, meşhur İbnü'n-Nedîm (385/995) de İslam'ın ilk ansiklopedik ve biyografik eseri *el-Fihrist*'i 377/987 yılında Büveyhî idaresindeki Bağdat'ta kaleme almıştır.

II. ÂMİRÎ'NİN HAYATI

Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde büyük ün yapmış olan İslâm filozofu Âmirî, Nîsâbur'da doğmuş olup, hayatı hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi olmamakla birlikte, Âmirî'nin 381'de vefat ettiğini ve Ebû Zeyd el-Belhî'nin (322/934) en ünlü öğrencisi olduğunu biliyoruz. Âmirî üzerinde büyük tesir bırakan el-Belhî'den en az üç yıl ders aldığı ve hocasının 322'deki ölümü bilgisine dayanılarak Âmirî'nin Hicrî dördüncü yüzyılın ilk yıllarında doğduğu ortaya çıkmaktadır.

Kısaca Âmirî nisbesiyle andığımız filozofun adı Ebu'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf b. Ebî Zerr Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî'dir. Filozofun babası, Buhâra kadılığı ve Sâmânî emîri Nuh b. Nasr'ın (331-343) vezîrlüğünü yapmış olan Hanefî fakih Ebû Zerr Muhammed b. Yûsuf'tur. Benû Âmir adıyla bilinen ve üyelerinden bir kısmı İslam fütûhatından sonra Irak ve Horasan bölgelerine yerleşen bir Arap kabilesine mensûbiyetinden dolayı Âmirî nisbesiyle anılan filozof, daha çok künye ve nisbesiyle Ebu'l-Hasan el-Âmirî adıyla şöhret bulmuştur.

Yukarıda da işaret edildiği gibi Âmirî h. 4./10. asrın ilk yıllarında, dönemin önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Nîsâbur'da, soylu, kültürlü ve dindar bir aile içinde dünyaya gelmiştir. Âmirî ilk tahsilini Nîsâbur'da babasından almış ve bu İlk tahsilinde babasından

siyer, gramer, tefsir ve fıkıh gibi geleneksel İslâmî ilimleri kapsayan geniş bir dînî kültür almıştır. Daha sonra, on sekiz yaşlarında, kendisine “Nisâbur’lu Filozof” unvanını kazandıracak teşebbüsünün ilk adımını atarak devrin ünlü edîb, mütekellim, filozof ve coğrafyacısı ve Meşşâî filozofu, Kindî’nin öğrencisi olan Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî’nin derslerine katılmak ve felsefe okumak için Belh’e giden Âmirî muhtemelen hocasının ölümüne (322/934) kadar yaklaşık üç sene orada kalmıştır.

Âmirî Belh’de bulunduğu sırada ailesi başkent Buhârâ’ya göçmüş ve bu yüzden o da hocasının ölümünün ardından oraya gitmiştir. Onun Buhârâ’daki hayatı hakkında kaynaklarda hiçbir kayıt bulunmamakla birlikte onun bu devreyi bir yandan felsefî ve dînî bilgilerini artırmaya çalışarak, diğer yandan Sâmânî sarayında Cuma akşamları sultanın huzurunda yapılan ilmî münazaralara katılarak geçirdiği tahmin edilmektedir. Muhtemelen babasının hac yapmak için Buhârâ’dan ayrılmasından, yahut onun ölümünden sonra Buhârâ’dan ayrılan Âmirî daha sonra dönemin diğer önemli ilim ve kültür merkezi olan Rey’e gitmiştir. Ebû Hayyân et-Tevhîdî (414/1023) *el-İmtâ’ ve’l-Muânese* adlı eserinde Âmirî’nin Rey’de beş yıl kaldığını ve bu beş yıl zarfında bir yandan öğretimle meşgul olduğunu, bir yandan da eserler kaleme aldığını söylemektedir. Âmirî Rey’de, Büveyhî emîri Rüknü’d-devle’nin vezîri Ebu’l-Fadl İbnü’l-Amîd’in himayesinde kalmıştır.

Ebu’l-Fadl İbnü’l-Amîd’in vefatından sonra Âmirî Bağdat’a gitmiştir. Nitekim Tevhîdî 360/970 yılında filozofu Bağdat’ta Ebû Hâmid el-Merverûzî’nin (362/972) meclisinde fıkıhla ilgili bir meseleyi tartışırken gördüğünü ve onun konuyu felsefî terimlerle tahlil edişine hayran kaldığını aktarmaktadır. Muhtemelen bu ziyaret Âmirî’nin Bağdat’ı ilk ziyaretidir. Daha sonra tekrar Rey’e dönmüş ve orada kendisine Bağdatlılar hakkındaki kanaati sorulmuş, o da onların görünüşte kibar fakat gerçekte kaba ve ikiyüzlü olduklarını ve Iraklı olmayanları, özellikle de Horasanlıları küçük gördüklerini söylemiştir. Nitekim o Bağdatlı bilginlerden söz ederken onları bencil, hırçın, dedikoducu, taşralıları, özellikle de Horasanlıları hor ve hakir gören kimseler olarak tenkit eder.

Böylece birinci Bağdat ziyaretinden kalbi kırık olarak tekrar Rey'e dönen filozof orada, babasının ölümünden sonra yerine geçen vezir Ebu'l-Feth İbnü'l-Âmîd Zü'l-Kifâyeteyn'in (366/976) himayesine girmiştir.

Dört yıl sonra Âmirî tekrar Bağdat'a gitmiştir. Anlaşıldığına göre Âmirî Bağdatlılardan hoşlanmamasına rağmen, Ebu'l-Feth tarafından 364/974 yılında kardeşinin oğlu Bahtiyar'a yardım etmesi için Bağdat'a gönderilmiş ve o da gitmek zorunda kalmıştır. Âmirî'nin Bağdat'ı bu ikinci ziyaretinin birkaç ay sürdüğü ifade edilmektedir. Ebu'l-Feth Bağdat'ta kaldığı süre içerisinde fakihler, edipler, kelamcılar ve felsefeciler için ayrı ayrı meclisler tertip edilmiş ve muhtemelen bunların hepsine Âmirî de iştirak etmiştir. Nakledildiğine göre mantıktan metafiziğe kadar çeşitli felsefî konuların ele alındığı felsefe meclislerinde Âmirî ile Bağdatlı filozoflar arasında münakaşalar cereyan etmiş ve Âmirî bu münakaşalarda üstün gelmiştir. Horasanlı bir filozof olarak Âmirî'nin Bağdat'ta elde ettiği başarı, aslen Horasanlı olan vezir Ebu'l-Feth İbnü'l-Amîd'in yanındaki itibarını artırdığı kuvvetle muhtemeldir. Âmirî'nin 365/975 yılında Ebu'l-Feth ile birlikte Rey'e döndüğü ve vezirin 366/976 yılında öldürülmesine kadar onun himayesinde Rey'de kaldığı tahmin edilmektedir.

Ebu'l-Feth'in ölümünden sonra vezârete Ebu'l-Kâsım İsmâil b. Abbâd geçmiştir. Büveyhî veziri İbn Abbâd'dan yakın alaka görmeyen Âmirî 366/976 yılında Rey'den ayrılmıştır. Rey'den ayrılmakla Âmirî'nin yaklaşık yedi yıl süren Batı seyahati sona ermiştir. Rey'den Horasan'a dönen Âmirî 370/980 yılında Nisâbur çevresinde bulunmuştur. Âmirî'nin, Sâmânî emîri Nuh b. Mansur'un vezîri Ebu'l-Hüseyn el-Utbî'nin vezâreti döneminde (367/977-372/982) Buhâra'da da bulunduğu ifade edilmektedir. Bununla birlikte Âmirî'nin Buhâra'da bulunuşunun belli aralıklarla mı yoksa sürekli mi olduğunu tespit etmek zordur.

Sonuç olarak Âmirî öğrenme, öğretme ve yazmaya hasredilen, yaklaşık bir asra tanıklık eden uzun bir ömrü müteâkip, 27 şevval 381 (6 Ocak 992)'de Nisâbur'da, arkasında otuza yakın kitap ve risâle bırakarak hayata gözlerini yummuştur. En önemli öğrencileri Ebu'l-Kâsım

el-Kâtip ve Ebu'l-Ferec İbn Hindû'dur (420/1029). İbn Hindû, Grek hikemiyât antolojisine dair “*el-Kelimû'r-Rûhâniyye fi'l-Hikemi'l-Yûnâniyye*” adlı bir eser kaleme almıştır.

III. ÂMİRÎ'NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ VE BAŞLICA FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

İslam tarihinde ilmî ve fikrî faaliyetlerin canlılığı ve yoğunluğu bakımından özel bir öneme sahip olan Hicrî dördüncü asrın (m. 10. yy.) İslam düşünürleri arasında önemli bir yere sahip olan Âmirî (381/992), hocası Ebu Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî (322/934) vasıtasıyla Kindî ekolüne bağlı bir düşünür olarak temâyüz etmiş ve Şehristânî (548/1153) tarafından “Büyük İslam Filozofları” listesine yerleştirilmiştir. Döneminde uyandırdığı büyük tesire ve eserlerinin felsefî cazibesine rağmen uzun yıllar İslam düşünce tarihi araştırmacılarının haksız ihmeline uğramış olan Âmirî'nin entelektüel şahsiyeti bu giriş yazısının sınırlarını hayli aşan bir öneme sahiptir.

Bir mütefekkir olarak Âmirî'nin sistemi, İslam ilkelerinden kaynaklanan ve Tanrı-Âlem ilişkisini bu perspektiften yorumlayan bir sistemdir. Âmirî alemin kıdemi, Allah'ın cüz'iyâtı bilmesi ve haşır konularında Fârâbî ve İbn Sînâ ile kıyaslanmayacak derecede İslam esaslarına bağlı kalmıştır. Hatta o, âhîret hayatının rûhânî olduğunu söyleyen Meşşâîler'i eleştirmekte, ahîret hayatının ruh ve beden ile gerçekleşeceğini savunmaktadır. Fizik, metafizik, ilahiyat, mantık, ahlak ve siyaset gibi felsefenin çeşitli disiplinlerinde otuzu aşkın, çoğu günümüze kadar gelememiş eser bırakan Âmirî, İslam toplumunun temel fikrî meseleleri olarak kelim problemlerine yakın ilgi duymuş ve bu konuda eserler kaleme almıştır.

Âmirî, Fârâbî ile İbn Sînâ arasındaki devirde yetişmiş olan Ebu'l-Fadl İbnü'l-Amîd, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ebû Süleyman Mantıkî es-Sicistânî ve İbn Miskeveyh gibi önemli düşünürlerle birçok dînî ve felsefî konularda tartışmalara girişmiş, üstün yetenek ve bilgisini onlara kabul ettirmiştir. Kalâbadî *et-Taarruf*'da, Ebû Hayyân et-Tevhîdî *el-Mukâbesât*'ta, *el-İmtâ' ve'l-Muânes'e*'de ve *Ahlâk-ı Vezireyn*'de, Ebû Süley-

mân *Sıvân-ı Hikme*'de ve İbn Miskeveyh *Câvidân Hırad*'da Âmirî'ye ve fikirlerine yer vermişlerdir.

Bütün eserlerinde Sünnî akîdeyi savunan Âmirî irâde konusunu işlerken Ebû Hanîfe'den (150/767) "bilginlerin süsü ve şerefi" anlamına gelen "zeynü'l-ulemâ" diye övgüyle söz etmiştir. Bundan dolayı rey taraftarı olduğu için Hanbelîler ve İmâmiye tarafından eleştirilmiştir.

Âmirî yaptığı bilimler tasnifinde bilgiyi ikiye ayırmaktadır:

- 1) Halkın (ammî) bilgisi,
- 2) Seçkinlerin (hassî) bilgisi.

Ona göre halkın bilgisi oldukça genel ve kanıttan yoksundur. Filozofun bilgisi ise kanıta dayalıdır ve değerli olan da filozofun bilgisidir. Âmirî, kanıta dayalı bilgiyi de ikiye ayırmaktadır:

- 1) Dînî/millî bilgi,
- 2) Felsefî/hikemî bilgi.

Dînî bilimlerin erbabı peygamberler, felsefî bilimlerin erbabı ise hakîmler/filozoflardır. Her peygamber hakîmdir, fakat her hakîm peygamber değildir.

Âmirî dînî bilimleri de üç kısma ayırmaktadır:

- 1) Hissî, muhaddislerin ilmi,
- 2) Aklî, kalamcılarının ilmi,
- 3) Hem hissî hem aklî, fakihlerin ilmi.

Lugat ilmi (dilbilimi) ise, bu ilimlere yardım eden alet ilmi konumundadır ve hepsinin işini kolaylaştırma işlevine sahiptir.

O, felsefî bilimleri de üçe ayırmaktadır:

- 1) Hissî, tabiatçıların ilmi (fizik),
- 2) Aklî, ilahiyatçı filozofların ilmi (metafizik),
- 3) Hem hissî hem aklî, riyaziyaçıların ilmi (matematik).

Mantık ilmi de bu ilimlere yardım eden alet ilmi konumundadır.

Âmirî'ye göre dînî bilimler rütbe ve derece bakımından felsefî bilimlerden üstündür. Ona göre bu üstünlüğün üç temel sebebi vardır:

- 1) Dînî bilimler insana ebedî bir mutluluk kazandırmaktadır.
- 2) Dînî bilimler, öteki bilimlerin, üzerine inşâ edildiği bir temel durumundadır.
- 3) Dînî bilimler toplumun genelini amaçlar, bu yüzden tikel fayda veren diğer bilimlerin aksine tümel bir fayda içerir.

Yukarıda zikredildiği gibi Âmirî felsefî bilimleri Fizik (Tabî'î), Matematik (Riyâzî) ve Metafizik (İlahiyat) ilimleri olmak üzere üçe ayırmakta ve bunlar içinde ilahiyat ilimlerinin ayrı bir yeri olduğunu, çünkü bunlarla evrenin yaratılışı ve Allah bilgisine ulaşıldığını söylemektedir. Bu noktada Âmirî, öncelerden kimsenin ilahiyat ilimlerini bilmeden filozof ismini almadığını zikretmektedir.

Görüldüğü gibi İslam düşüncesi tarihinde ilimleri dînî ve felsefî olarak ikiye ayıran Âmirî, dînî ilimler arasında kelam ilmini, felsefî ilimler arasında da metafiziği müttekâbil bir mertebeye yerleştirmiştir. Kelamı, fıkıh ve hadis ilimleriyle aynı gruba koymuş ve bu ilme ve onun mensuplarına yöneltilen hücumları tenkit etmiş ve savunmasını yapmıştır. Her fırsatta, gerek itikat gerekse ibadet ya da başka yönlerden İslâm'ın üstünlüğünü savunan ve konuya *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm* adıyla özel bir eser hasreden Âmirî, ele aldığı bütün konularda hikmete dayalı rasyonel bir tavır ortaya koyarak kendi deyişiyle, İslâm'ı "yergicilerin yergisine ve mülhidlerin sövgüsüne" hedef yapan anlayışla mücadele içerisine girmiştir.

Ne Platoncu ne de Aristocu olan, bilakis felsefesi, Yeni Platonculuk ile Aristoculuğun karışımı olan Âmirî, Tanrı-varlık ilişkisini yorumlamak üzere varlığı ulvî ve süflî olarak ikiye ayırarak varlıkların işleyişinde bir hiyerarşinin mevcudiyetini ileri sürmektedir. Buna göre en alt mertebede bulunan cisim, fonksiyonunu yerine getirebilmesi için tabiat gücüne, tabiat nefis gücüne, nefis akla, akıl da Allah'a boyun eğmek zorundadır. Böylece her varlık türünde hâkim olan güç ilâhî kudrettir. Dolayısıyla az mükemmelden çok mükemmele gidişte ara etkenler sadece birer aletten başka bir şey değildir, gerçek fâil Allah'tır.

Nefis kavramı üzerinde de çok duran Âmirî'nin bu alandaki fikirleri, başta İbn Sînâ olmak üzere sonraki filozofları etkilemiştir. Nefsin mahiyeti, birliği, basitliği ve ölümsüzlüğü gibi konuları ele alırken nefsin fonksiyonlarını fizyolojik ve psikolojik olmak üzere iki gruba ayırmaktadır. Fizyolojik nefsin duyu organlarına bağımlı olduğunu, bundan dolayı da duyularının eksik ve sınırlı olduğunu söylemektedir. Psikolojik nefsin ise basit bir cevher olduğunu, düşünme ve akıl yürütme yöntemiyle bilgi ürettiğini söylemektedir.

Sahih din ile sarîh akıl arasında asla bir zıtlaşmanın olamayacağını ısrarla vurgulayan Âmirî, dindar ve uzlaştırıcı bir filozof olarak, doğruluğunda hiç kuşku duymadığı hak dîn olan İslâm'ın i'tikâdî meselelerinde, kendisinin "İslâm'ın cumhuri" dediği Müslümanların görüşünü paylaşmaktadır. Bununla birlikte o, bu meselelerin anlaşılması yahut onların nasıllığı konusunda Allah'ın insanlar için en büyük hüccet kıldığı akla dayanıp felsefi bir yol takip etmek sûretiyle onlardan ayrılmaktadır.

İlk ve Ortaçağ felsefesinde önemli bir problem olan görme olayı konusunda *el-İbsâr ve'l-mübsar* adıyla bir eser kaleme alan Âmirî, gözün yapısından söz ederken bu hususta araştırma yapacaklara bazı tavsiyelerde bulunur ki bu tür bir ilim anlayışına Batı'da ancak XVII. yy.'dan itibaren rastlanmaktadır.

Âmirî nazarında gerçek din ile ilâhî hikmet aynı mizaca sahiptir ve bütün zamanların en gerçek dini İsmâilî olan dindir. Ona göre dinlerden hiçbiri özel bir menfaat ve cüz'î bir fayda için vaz' olunmamıştır. Bilakis, dinlerle ebedî olarak küllî bir maslahat kast olunmuştur. Kendisinin "mutazarrife" olarak nitelendirdiği, haz peşinde koşan, görünüşe düşkün, aydın ve entelektüel geçinen bazı kimselerin, akla dayanmadıkları gerekçesiyle dinleri inkar etmelerine şiddetle karşı çıkan Âmirî, insan için dinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Çünkü ona göre bütün dinlerin dayandığı esaslar olan itikat, ibadet, muâmelat ve cezaların hepsi aklîdir ve dünya hayatının devamı için gereklidir. Yine akıl, bütün hakikatleri zâtları ile idrakten aciz olduğu ve haricî delillere ihtiyaç duy-

duğu için, aklen caiz olan şeyleri seçmekte zorlanabilir. Bundan dolayı da akıl, bir yol gösterene, yani Allah'a, vahye ve peygambere muhtaçtır.

İslam'ın diğer dinlerle ortak yönlerini, farklılık ve üstünlüğünü ayrıntılı bir şekilde ele alan Âmirî, İslam'ın akıl ile nakil, din ile dünya, ruh ile beden, fert ile toplum ve toplum ile devlet arasında tam bir âhenk kurduğunu, bunun için en son ve en mükemmel din olduğunu ve diğer dinleri neshederek onları hükümsüz kıldığını belirtmektedir.

Âmirî'ye göre Yahudilik, anlamsız ve basit bir üstünlük fikrine dayanmaktadır. Hıristiyanlık ise uygulanması kolay olmayan bir teva-zu görüşünü benimsemektedir. Zerdüşti dini daha çok ahlâkî konulara önem vermektedir. Bu dinlerin kitaplarını, Kur'an'la karşılaştırınca, Kur'an'ın hem dünyevî hem de uhrevî hükümleri gayet iyi bir şekilde telif ettiğini ve her dönemin ihtiyaçlarına cevap verecek nitelikte olduğu görülür. Yahudiler kendilerinin üstün oldukları görüşüne kapıldılar, Hıristiyanların çoğu ise dünyadan el-etek çekmeyi dindarlık sandılar, Zerdüşti dininde olanlar, bu dinin ahlâkî hükümlerine rağmen soy asâletine bağlandılar. Halbuki İslam dini bu aşırılıkların hiçbirine yer vermemiştir. Hz. Muhammed (s.a.s.) basiretli bir komutan, başarılı bir devlet başkanı idi. İslam'ın üstünlüğü işte buradan gelmektedir.

Âmirî'ye göre îman hakikatte kesin (yakînî), doğru (sâdık) bir inançtır ve onun mahalli temyîz güçleri içerisinde olan akletme gücüdür. Küfür ise hakikatte zannî, kâzib bir inançtır ve onun mahalli de temyiz güçleri içerisinde olan tahayyul (hayal) etme gücüdür. Takvâ ise bir kimsenin, yakînî inanç ile birlikte amellerini Allah rızası için yapmayı alışkanlık edinmesidir. Takvânın mahalli de amelî güçler içerisinde olan yönetme (müdebbira) gücüdür. Fısk ise zannî inanç ile birlikte, (kişinin) amelleri Allah rızası için yapmamayı alışkanlık edinmesidir. Fıskın mahalli ise amelî güçlerden olan arzu (müşevvika) gücüdür. O halde her muttakî aynı zamanda mü'mindir, fakat her mü'min muttakî değildir. Mütahayyile gücü, sahte inanç ve doğru inancın her ikisi için de elverişli olabilir. Akletme gücü ise yalnızca doğru inanç için elverişlidir. O halde insanın, hatanın zararlarından kendini koruması için hayal ettiği şeyleri, akletme gücüne arz etmesi gerekir.

Yaşadığı dönemde büyük ilgi gören Âmirî, İbn Miskeveyh, Gaz-zâlî, Ebû Sa'îd el-Endülûsî, Şehrazûrî ve Şehristânî gibi düşünürleri etkilemiştir. İslam dünyasında siyâsî ve sosyal bunalımların olduğu bir dönemde yaşamış olan Âmirî birçok eserinde siyâsî entrikalardan, bazı dindar çevrelerin sığ ve kısır düşüncelerinin sonucu olarak İslam'ın esprisini anlayamadıklarından ve bu sebeple filozofları zındıklıkla suçladıklarından yakınmaktadır.

IV. ÂMİRÎ'NİN ESERLERİ

Âmirî'nin, isimlerini oluşturan kelimeler arasında secî' bulunan eserleri hakkında bilgi edindiğimiz birinci kaynak bizzat filozofun kendi eserleridir. Hayatının son yıllarında, 375/985'te yazdığı *el-Emed ale'l-ebed*'in girişinde Âmirî on yedi eserinin adını zikrettikten sonra daha başka konulara dair kitapları, risaleleri, çeşitli sorulara verdiği cevapları bulunduğunu, mantık ve tabiat ilimlerine ilişkin eserler üzerine şerhler ve tefsirler yazdığını, ayrıca emîrler ve devlet büyükleri adına Farsça birçok eser kaleme aldığını ve bütün bu eserlerinin seçkin kimseler nezdinde makbul bulunduğunu söylemektedir.

el-Emed ale'l-ebed'in yanında Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin *Müntehab Sıvânu'l-Hikme'si*, Müctebâ Minôvî'nin *ez-Hazâyin-i Türkiye'si*, Sahbân Halifât'ın *Resâilü Ebi'l-Hasen el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyye'si*, Kasım Turhan'ın *Âmirî ve Felsefesi* adlı eseri, Mahmut Kaya'nın *DİA*'daki "Âmirî" maddesi, Mehmet Aydın'ın *Âmirî, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri* adlı makalesi, Hidayet Işık'ın *Âmirî'ye göre İslam ve öteki dinler* adlı eseri ile Ebû Hayyan et-Tevhîdî ve İbn Miskeveyh'in eserleri Âmirî'nin eserleri hakkında bilgi veren başlıca kaynaklardır. Bunlar arasında özellikle Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin, başta Âmirî olmak üzere Fârâbî ile İbn Sînâ arasında yaşamış olan ve haklarında başka kaynaklarda yeterli bilgi bulunmayan birçok filozof hakkında verdiği ayrıntılı bilgiler düşünce tarihi açısından son derece kıymetlidir. Çoğunun nazarı ilimlere dair olduğu anlaşılan Âmirî'nin eserlerinin pek azı günümüze ulaşmış, ancak maalesef çoğunluğu günümüze ulaşmamıştır.

1. el-Emed ale'l-ebed

Yazma nüshası Süleymaniye kütüphanesi Servili bölümü, no. 179, varak 75b-110a'da bulunan ve nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu araştırmak amacıyla kaleme alınan ve bu vesile ile filozofun nefis, bilgi nazariyesi ve ahlaka dair görüşleri yanı sıra Grek felsefesi tarihine ilişkin orijinal bilgiler veren bu felsefi eseri, Everett K. Rowson bir girişle beraber neşretmiştir (*A Muslim Philosopher On The Soul And Its Fate: Al-Âmirî's Kitâb al-Amad ala'l-abad*, nşr. E. K. Rowson, American Oriental Society, New Haven, Connecticut, 1988). Eserin muhtevası hakkında ileride daha geniş bilgi verilecektir.

2. el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm

İslam Dini'nin faziletlerinden bahseden eser, dine hikmet gözüyle bakmakta ve İslam'ın temel ilkelerinden hareket ederek onun diğer dinlerden üstün olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Yegane yazma nüshası Râgıp Paşa Kütüphanesi, no. 1463, varak 1-28'de bulunan bu eser hakkında *State and Religion According to Abu'l-Hasan al-Âmirî* (IQ, III, 42-52, 1956-1957) adında bir makale yazarak kitabı tanıtan F. Rosenthal onun siyasetle ilgili kısmını *The Excellence of Islam in Relation to Royal Authority* (agm., 46-52) adıyla, ayrıca ilimler tasnifiyle ilgili metnini de *The Classical Heritage in Islam* (s. 63-70) içinde İngilizceye tercüme etmiştir. Sonrasında Ahmed Abdulhamid el-Ğurâb, Âmirî'nin bu eserini tahkik ederek bir girişle beraber yayımlamıştır (Dâru'l-Asâle, Riyad, 1408/1988).

3. es-Saâde ve'l-is'âd

Analitik-normatif ahlak literatürü kategorisine dahil edilen ve Grek, Fars ve İslam ahlak ve siyaset hikemiyâtına dair birçok unsuru da ihtivâ eden ahlâk ve siyâset antolojisi mahiyetindeki bu eserin yazma nüshası Mr. Chester Beatty kütüphanesi, no. 3702'de bulunmaktadır. Bu yazma nüshası üzerinden eser, Tahran Üniversitesi'nden Müctebâ Minôvî tarafından faksimile olarak 1957-1958'de Wiesbaden'de bastırılmıştır. Yine Ahmed Abdulhalim Atıyye tarafından da tahkikli neşri yapılmıştır (Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-tevzî', Kâhire).

4. İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader

Âmirî'nin, İnsanı mutlak hürriyet (kader) ve mutlak determinizm (cebr) problemi karşısında uyarma gibi bir başlıkla kaleme aldığı bu eserin yazma nüshası Princeton Üniversitesi, no. 393b'de (s. 1-25), (filip nüshası no. 2163) kayıtlıdır. Adından da anlaşılacağı gibi Âmirî bu eserinde kaza ve kader konusuna değinir. Bu eser Sahbân Halîfât tarafından, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî* içerisinde (s. 249-271) neşredilmiştir.

5. el-Fusûl fi meâlimi'l-İlâhiyye

Bu eserin yazma nüshası Süleymâniye, Esad Efendi 1933 no'lu bir yazmanın içerisinde (no. 6d) bulunmaktadır. Bu nüshadan istinsah edilmiş bir başka nüshası da Tahran Merkez Kütüphanesi no. 535'te bulunmaktadır. Yeni Platoncu bir filozof olan Proklus Diadikus'un, *Kitâbu'l-Îzâh fi Hayri'l-Mahz* diye bilinen ve hataen Aristo'ya nisbet edilen *Liber De Causis* adlı eserinin bazı değişiklikler ve ilavelerle İslâmîleştirme ameliyesine tabi tutulmuş yirmi fasıldan ibaret bir özeti durumundadır. Sahbân Halîfât bu eseri, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî* içerisinde neşretmiştir (s. 345-379).

6. el-İbsâr ve'l-mubsar

İstanbul Hafid Efendi'de bulunan bir nüshasının çalındığı, diğer bir nüshasının Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Teymûriyye kısmı, no. Hikmet 98'de bulunduğu nakledilmektedir. Felsefe ve optikle ilgili olmasının yanı sıra bu eserde birçok kelam konularına da yer verildiği ifade edilmektedir. Sahbân Halîfât bu eseri, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî* içerisinde neşretmiştir.

7. et-Takrîr li evcûhi't-takdîr

Evrenin yaratılışı ve işleyişi hakkındaki hikmetler ve kader, hürriyet vb. konular hakkında yazılmış olan bu eserin yazma nüshası Brinston Üniversitesi no. 2163'de bulunmaktadır. Bu eseri de Sahbân Halîfât, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî* içerisinde (s. 303-341) neşretmiştir.

8. Ferruhnâme-i Yûnân-ı (Kûyân-ı) düstûr

Bu eser Farsça'dır. Gazâlî'nin (505/1111) *Nasîhatü'l-Mülûk*'u tarzında bir eserdir. Fihrist-i Edebiyât-ı Parsiyân'da *Notices de Littérature Parsie*

adıyla kayıtlıdır (1909, s. 52). İngilizce tercümesi, *The Persian Rivâyâts of Hormâzâr Framarz*, (Bombay, 1932) adıyla yapılmıştır.

9. en-Nüsükü'l-'aklî ve't-tasavvufu'l-millî

Tevhîdî'nin *el-Mukâbesâtı*'nda “şerefli kelimeler” (s. 205-210), İbn Miskeveyh'in *Câvidân Hırad*'da “Min vesâyâ el-Âmirî ve âdâbihî” (s. 347-373) başlıklarıyla, aynı şekilde *Muhtasar Sivânî'l-Hikme*'de bu eserden yapılan alıntılar Sahbân Halîfât tarafından derlenerek *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî* içinde (s. 470-502) neşredilmiştir.

10. Kitâb fi'l-hikme

Müctebâ Minôvî'nin tahmînî olarak Âmirî'ye nispet ettiği bu eserin yazma nüshası Süleymaniye, Esad Efendi no. 933'de bulunmaktadır. Eser felsefe ile ilgili bir eserdir.

11. Ecvibetü'l-mesâil elletî süile 'anhâ bi'n-Nisâbûr

Bu eser ise adından da anlaşılacağı gibi Nîsâbûr'da bulunduğu sırada kendisine sorulan bazı sorulara verdiği cevaplarla ilgilidir.

12. Kitâbu'n-nevâdir

Bu son iki eser, Hindistan Osmâniye Üniversite Kütüphanesi'nde no. 1411 (1r-5r) ve 1412 (6v-21v)'de Kayıtlı olup yazıları okunamayacak derecede bozulmuştur.

13. Şerhu kitâbi'l-makûlât

Bu eserin bazı parçaları Mübahat Türker tarafından “*el-Âmirî ve Kategorilerin Şerhleriyle İlgili Parçalar*” (Araştırma Dergisi, III, s. 87-122) adıyla Türkçe ve Arapça olarak yayımlanmışsa da Sahbân Halîfât bunların *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî* içinde (s. 441-467) daha otantik bir neşrini yapmıştır.

14. Vesâyâ el-Âmirî

İçerisinde dînî ve ahlâkî bazı tavsiyeler bulunan bu eser ise Ayasofya kütüphanesi no. 1957'de kayıtlıdır.

15. el-İbâne an- 'ileli'd-diyâne

el-Emed s. 52'de zikredilen bu eser dinler arası karşılaştırmalarla ilgilidir. Bu kitap günümüze ulaşmamıştır.

16. el-İrşâd li tashîhi'l-i'tikâd

Yine *el-Emed* s. 52'te zikredilen bu eserde metafizik, din felsefesi ve dinler tarihi ile ilgili meseleler tartışılmaktadır. Bu eser de maalesef günümüze ulaşmamıştır.

17. el-Ebhâs ani'l-ehdâs

el-Emed s. 54'te adı zikredilen bu eserin tabiat ilimlerine dair olduğu düşünüldüğü günümüze ulaşmamıştır.

18. el-Ebşâr ve'l-eşcâr

Âmirî'nin *el-Emed*'inde (s. 54) zikredilen bu eser de tabiat ilimlerine dair olup günümüze ulaşmamıştır.

19. el-İtmâm li fedâili'l-enâm

el-Emed s. 52'de zikredilen bu eserin konusu da ilim-amel münasebetidir ve bu eser günümüze ulaşmamıştır.

20. el-Înâye ve'd-dirâye

el-Emed s. 56'da adı geçen bu eserin konusu metafizik ve özellikle Aristo Metafiziğidir. Bu Eserde Âmirî, Tevhid inancı, Allah ve ahiret konusunda Aristo'nun fikirlerini çürütmeye çalışır. Bu eser günümüze ulaşmamıştır.

21. et-Tevhîd ve'l-meâd

Âmirî'nin *el-Emed* s. 88'de geçen ifadelerinden bunun müstakil bir eser olduğu tahmin edilmektedir. Bu eser de maalesef günümüze ulaşmamıştır.

22. Şerhu Kitâbi'l-burhân li Aristûtâlîs:

Bu eser ise mantığa dair olup günümüze ulaşmamıştır. *el-İbsâr*'da bu kitaba iki defa atıf yapılmaktadır.

23. el-İfsâh ve'l-îzâh

Âmirî, "Melekler ve Rûh oraya miktarı elli yıl olan bir günde yükselip çıkar." (Meâric, 70/4) ayetinin açıklaması için *el-Emed*'de (s. 68) bu kitaba gönderme yapmaktadır. Bu eser de günümüze ulaşmamıştır.

24. Şerhu'n-nüsüki'l-'aklî ve't-tasavvufu'l-millî

Sahbân Halîfât, Âmirî'nin *en-Nüsükü'l-Aklî* adlı kitabını şerh ettiği, tedvin olunmamış bir eserinin olduğunu söylemektedir ve bu eser de günümüze ulaşmamıştır.

25. et-Tabsîr li evcûhi't-ta'bîr

Bu eserin adı da *el-Emed* s. 54'te zikredilmiş ve fakat günümüze ulaşmamıştır.

26. İstiftâhu'n-nazar

Bu eser de *el-Emed* s. 54'te zikredilmiş ve fakat günümüze ulaşmamıştır.

27. Tahsîlü's-selâme ani'l-husr ve'l-'usr

Yine bu eserin adı da *el-Emed* s. 54'te geçmekte fakat günümüze ulaşmamıştır.

28. Fusûlü't-teeddüb ve usûlü't-tehabbub

Bu kitap da *el-Emed* s. 54'te zikredilmekte ve fakat günümüze ulaşmamıştır.

29. el-Fusûlu'l-burhâniyye li'l-mebâhisi'n-nefsâniyye

el-Emed s. 54'te adı geçen bu eser ruhun metafiziğiyle ilgili olup günümüze ulaşmamıştır.

30. Şerhu Kitâbi'n-nefs

31. Şerhu Usûli'l-mantıkiyye

32. Mesâil ve resâil vecîze

33. Ecvibetü'l-mesâili'l-müteferrika

34. Tefâsîru'l-musannefâti't-tabîiyye

35. Kitâb fi ilmi't-tasavvuf

Sadece adları zikredilen bu eserler de malesef günümüze ulaşmamıştır.

Burada sözü edilen eserler de göstermektedir ki Âmirî çok büyük bir İslam mütefekkiridir ve onun eserlerinin incelenmesi İslam düşüncesi açısından büyük bir önem arz etmektedir.

V. EL-EMED ALE'L-EBED'İN MUHTEVÂSİ

el-Emed ale'l-ebed, Fârâbî (338/950) ile İbn Sînâ (427/1037) arasında yaşamış önemli bir filozof olan Ebu'l-Hasan el-Âmirî'nin günümüze ulaşan en önemli eseridir. Bir girişle yirmi fasıldan oluşan kitabın sonundaki bir ifadeden 375/985 yılında tamamlandığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen Âmirî'nin kaleme aldığı son çalışma olması ve müellifin diğer eserlerinden birçoğunun (17 tanesinin) ismini vermesi açısından oldukça önemli bir eserdir. *el-Emed*, *Dinler Tarihi*'nin temel klasiklerinden biri olan ve ilgili disiplinde Farsça en eski eser olarak kabul edilen *Beyânu'l-Edyân*'a da kaynaklık etmiştir.

Eser, nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu araştırmak amacıyla yazılmıştır. Âmirî'nin nefis, bilgi nazariyesi ve ahlaka dair görüşlerinin yanı sıra Grek felsefesi tarihine ilişkin orijinal bilgiler ihtiva etmekte ve dinler tarihi ile ilgili bazı bilgiler de içermektedir. Öldükten sonra dirilme ve haşir konusunda İslam ve Yunan felsefesi arasında karşılaştırmalar yapmakta ve İslam'ın haşir ile ilgili görüşlerini ayrıntılı olarak anlatmaktadır.

Eserin girişinde Âmirî, akıl sahipleri için bilgisizliğin mazeret sayılmayacağını, oysa ölümden sonra ruhun ne olacağı gibi çok önemli bir hususta doyurucu bir eser bulunmadığını ve bu durumun bazı şüphe ve tereddütlere yol açtığını, bu yüzden bu konuyu açıklığa kavuşturmak için bu kitabı yazdığını söylemektedir.

Âmirî ilim hakkındaki birinci fasılda, bilginin elde edilme yolları hususunda dört ayrı gruptan söz etmektedir:

- 1) İlmin kaynağının sadece duyu organları ile idrak olduğunu kabul edenler,
- 2) İlmin kaynağının sadece akılla idrak etme olduğunu kabul edenler,
- 3) Her ikisini de reddedenler,
- 4) Her ikisini de kabul edenler.

Âmirî bunlardan dördüncü grubun doğruya isabet ettiğini söylemektedir. Ayrıca bu bölümde, felsefe kitaplarının çok muğlak ve sem-

bolik ifadelerle dolu olduğundan söz edilmekte ve felsefe öğreniminin zorluğuna işaret edilmektedir.

Eserin ikinci faslı Dinler Tarihi açısından önem arz etmektedir. Nitekim bu bölümde Âmirî, devrin beşerî coğrafyası ile ilgili geniş bilgi vermekte ve beşerî coğrafya açısından ilimlerin doğuşundan, tarihin kısımlarından, tufandan, Zülkarneyn'den, Tevrat'ın tercümesinden, dünyanın yaratılışından ve çeşitli târihî bilgilerden bahsetmektedir.

Üçüncü fasılda Âmirî, hikmetin beş sütunu olarak gördüğü Empedokles, Pisagor, Sokrat, Platon ve Aristoteles'ten bahsetmektedir. Vahye dayanmadıkları halde onların inançlarının önemli ölçüde İslam'a uygun olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu çerçevede kadim ilimlerin fayda ve değerini vurgulamak suretiyle bunların gerçekte yabancı ilimler olmayıp, doğu menşeli olduklarını iddia etmekte ve felsefe ile peygamberî gelenek arasında bağ kurmaya çalışmaktadır.

Dördüncü fasılda ise onların âlem ve Tanrı konusundaki görüşlerini anlatmaktadır. Ona göre felsefe ilk defa Empedokles vasıtasıyla onun Lokman el-Hakîm'den aldığı hikmetin Yunan beldesine girmesi ile başlamıştır. Ancak Âmirî, Empedokles'in Lokman Hekim'den aldığı öğretilere sadık kalmadığını ifade etmektedir.

Genel olarak beşinci fasıldan itibaren ruhun çeşitli güçlere sahip manevî bir cevher olduğu açıklandıktan sonra onun ölümsüzlüğüne dair deliller serdedilmektedir. Duyulur ve akledilir âlemler arasındaki ilişki ve farklar belirtilerek özellikle bu ayrımın ahlâkî neticeleri üzerinde durulmaktadır. Bu konuda kullanılan malzemenin önemli bir kısmı Eflâtun'a ve Yeni Eflâtuncu doktrine dayanmaktadır.

Bölümlerin muhtevalarına dair ayrıntılı bilgi verecek olursak beşinci fasılda Âmirî Nefsin hisseden (hissî) ve akleden (nutkî) olmak üzere ikiye ayrıldığını; hisseden nefsin, ancak cismani organlarla fiillerini ortaya koyduğunu veya bilgi elde ettiğini; akleden (nutkî) nefsin ise hem bilen hem de fiil gerçekleştirebilen özellikte olduğunu söylemektedir. İnsan doğasının beden, tabîî güçler ve hisseden nefis bakımından bütün canlılar ile ortak olduğunu ve diğer bütün canlılardan akleden nefis

ile ayrıldığını, insan doğasının “insânî” diye vasıflanmasının ancak bu akleden nefis ile mümkün olduğunu ifade etmektedir.

Altıncı fasılda ölümün her ne kadar görünürde acı ve karşılaşılmak istenmeyen bir durum olsa da, gerçekte insanları efendilerine götüren bir geçit olduğunu, bundan dolayı akıllı bir kişinin ölümün gelmesinden korkmayacağını ve ölüm kendisine ulaştığı zaman da bundan endişe duymayacağını kaydetmektedir. Aynı şekilde bu kimsenin efendilerine katılmaya layık olmasının, ancak akleden nefisten sadır olan fiillerini düzelttikten sonra mümkün olduğunu ve bu fiillerin tamamının beş kısımda toplandığını zikretmektedir:

Birincisi bir fikir oluşturma (el-hatra), sonra o fikri geliştirme (el-fikra), sonra görüş haline getirme (er-ra'y) sonra inanma (el-i'tikâd) ve en sonuncusu da o fikirde sebat etme (es-sebât)'dir. Bu çeşitlerden her birinin birisi faydalı (maslahat) diğeri zararlı (mefsedet) olmak üzere birbirine zıt iki hâletinin olduğunu, nitekim zekânın fikir oluşturmak (el-hatra) için yararlı, ahmaklığın (beleh) ise zararlı olduğunu; derin düşünmenin (tedebbür), görüş haline getirme (er-ra'y) için yararlı, kendini beğenmişliğin (i'câb) ise zararlı olduğunu; kıvrak zekâlî olmanın (fitne) bir fikri geliştirmek (el-fikra) için yararlı, dikkat zayıflığının (gaflet) ise zararlı olduğunu; hakka tabi olmanın inanç (el-i'tikâd) için yararlı, fakat kötü dostları körü körüne taklit etmenin (et-taklîd) ise zararlı olduğunu ifade etmektedir.

Yedinci fasılda hakîm kişinin cinsel ilişki, yemek, lüks elbiseler giymek gibi bedenî zevklere düşkün olmadığı için bu tür şeyleri ancak zaruri ihtiyaç duyduğu miktarda elde etmek istediğini; böyle bir insanın yöneticiliğe ve mala karşı da ilgi duymaktan kaçınması gerektiğini; özellikle bu kişinin düşünmek ve fikir üretmek için dikkatini bir noktada toplaması ve akleden nefisini bedenden ve bedeninin ilgi duyduğu şeylerden bağımsız kılması gerektiğini zikretmektedir. Böyle bir kimsenin, ölüm geldiğinde ölümden sonra karşılaşacağı mükâfat ve hedeflemiş olduğu yüce mertebeye yükselmeyi isteyerek bundan herhangi bir korku duymayacağını, bu nedenle o hakka uygun davranışlar sergilemesiyle

cesaret (necde) sahibi, doğruluğuyla erdem (iffet) sahibi, kemaliyetiyle fazilet sahibi ve huzurlu bir kalp sahibi olacağını dile getirmektedir.

Malı ve yöneticiliği ilmin ve hikmetin şerefine tercih eden veya cinsel ilişki ve rahatlığı Allah'a kulluk etmeye tercih eden kimsenin ise her ne kadar ölümün kaçınılmaz olarak geleceğinden emin olsa da ondan korkmaya ve ölümden asla kaçış olmayacağını bildiği halde can havliyle ondan kaçmaya müstehak olduğunu; dolayısıyla bu kimsenin ancak, ölümden daha fazla zarar vereceğine inandığı ölüm korkusundan korunacağı kadar cesaret elde etmeye çalışacağını; ancak sakınması gereken dünyevî lezzetlerden daha üstün olduğunu düşündüğü uhrevî lezzeti kaybetme korkusundan dolayı erdemli olmaya çalışacağını; böylece onun, aşırı korkaklığından kaynaklanan bir cesaret ve yine aşırı açgözlülüğünden kaynaklanan bir erdem sahibi olmuş olacağını ve bundan dolayı onun, gerçek zâhidler ve yiğitler mertebesine erişmeye layık olmadığını ifade etmektedir.

Sekizinci fasılda, insandaki akleden nefse özgü asil (şerîf) fiillerin üç sınıfa ayrıldığını, bunlardan birisini akleden nefsin, bedenın iştirakiyle yerine getirdiğini ve bunun, içerde [kalpte, akılda] olanı açığa çıkarmak olduğunu; bunlardan ikincisini fikir gücüyle ortaya koyduğunu ki bunun da sonuçları elde etmek için öncülleri birleştirmek olduğunu; üçüncüsünü ise re'y gücüyle ortaya koyduğunu ki bunun da mümkün olan iki şeyden daha üstün olanını tercih etmek olduğunu kaydetmektedir.

Böylece akleden nefsin zatının her ne kadar birlik ile nitelendirilse de onun, kuvvetleri bakımından birçok olduğunu; kuvvetlerinin en genelinin, içerde olanı ifade etme gücü olduğunu; kuvvetlerinin en üstününün ise mümkün olan iki şeyden en üstün olanını tercih etme gücü olduğunu zikretmektedir. Bu güç ile akleden nefsin, yetkin olmayan (nâkisa) nefisleri yönettiğini, onlara ilim ve hikmet yaydığını ve aşama aşama onları erdemın zirvesine yükselttiğini söylemektedir. Akleden nefsin en yüksek mertebesinin nübüvvet (peygamberlik) mertebesi olduğunu; akleden nefis ne zaman bu mertebeye ulaşma saadetine erişir

ve bu mertebede sebat ederse o zaman mukaddes ruh (rûhan mukadde-seten) olarak isimlendirildiğini zikretmektedir.

Dokuzuncu fasılda kendisine gıpta edilecek mutlu (saîd) insanın, ister zayıf isterse güçlü olsun, iffetli, hakîm insan olduğunu; zemmedilen, mutsuz (şakî) kimsenin ise ister zengin isterse fakir olsun, cahil ve açgözlü insan olduğu ifadelerine yer vermektedir. Âmirî'ye göre güzel bir hayat, haysiyetli ve güvenli olarak geçen hayattır. Hikmeti ve iffeti tercih eden kimsenin haysiyetli ve güvenli bir hayatı elde edeceğini; aç gözlülüğün ve ahmaklığın başına bela olduğu kimse de bu iki hususu kaybederek güzel bir hayattan mahrum kalacağını zikretmektedir.

İlmi ve hikmeti tercih eden, cömertliği ve adaleti seçen, iffetli olma-da ve ibadette sebat gösteren, tevekkülde ve inançta ihlaslı olan kimse-nin hürriyet ve adalet ile, hatta yüce gönüllülük ve asil ruhluluk ile ni-telendiğini; ancak hikmete ve iffetli olmaya kin ve nefret gözüyle bakan-savaş ve insan öldürme vakıalarının en büyük sebebinin mal ve yöneti-ciliğe olan aşırı istek olduğu bilinmesine rağmen- mal ve yöneticiliğe ise aşk ve muhabbet gözüyle bakan kimsenin ise sıkıntı çekmeye ve ruhsal çöküntüye müstehak olduğunu, apaçık bir hüsranda olduğunu ve rezil bir şekilde yok olacağını ifade etmektedir.

Onuncu fasılda da ahlâkî konulara değinmektedir. İnsan tabiatının Allah'ın yaratmasıyla beden ve nefis olmak üzere iki cevherden meydana geldiğini; nefsin, kökeni itibariyle semâvî olduğunu ve bundan dolayı, hikmet ile mütekâmil hale geldiğinde ulvî âlemin özlemini çektiğini; bu iki cevherden diğeri olan bedeninin ise kökeni itibariyle yeryüzüne ait (ardî) olduğunu ve bundan dolayı da bedeninin, şehvet ile dengelerini yitirdiğinde süflî alemi arzu ettiğini kaydetmektedir.

O halde nefsin, özlemini çektiği şeye layık olması için insanın mut-lak iyi (hayr) olandan ayrılmaması, bedeninin arzu ettiği şeye meyiletme-mesi için de mutlak kötü olan şeylerden sakınması gerektiğini; onun fiillerinden birisi iyi olmayan bir tarzda gerçekleştiği zaman geri kalan diğer bütün fiillerinin onu yüz karası olmaktan ve kepazelikten koruya-mayacağını; aksine yapmış olduğu bu kötü fiilinden dolayı onun gayret-inin beyhûde ve yapmış olduğu bütün amellerin boşa çıkmış olacağını;

çünkü insanın, şer olan bir fiili gerçekleştirmekle nefsini ihmal etmesinin, onu, kaçınılmaz bir şekilde daha büyük bir kötü fiili gerçekleştirmeye sevkedeceğini; dahası bu kimsenin o tek kötü fiilinden dolayı üstatlara, atalara, mümtaz şahsiyetlere, yöneticilere, mescitlere ve ibadet edilen diğer mekanlara, vahye ve âyetlere hürmet göstermeyi terk edecek kadar aşırı pervasız ve kafasının dikine giden bir noktaya geleceğini ve böylece o kimsenin kutsal olan hiçbir şeye saygısının kalmayacağını ifade etmektedir.

On birinci fasılda hikmet, doğruluk, adalet ve cömertlik gibi iyi olan bazı şeylerin mutlak iyi; fakat zenginlik, yöneticilik, güzellik ve güç gibi iyi olan bazı şeylerin de şartlı (mukayyed) iyi olduğunu kaydetmektedir. Zenginlik, yöneticilik, güzellik ve güç gibi şeylerin ne zaman övgüye değer bir tarzda kullanılırsa o zaman iyi olarak nitelendirildiğini; bununla birlikte onlar ne zaman kınanması gereken bir tarzda kullanılırsa o zaman da kötü olarak nitelendirildiğini zikretmektedir.

Çünkü zenginlik, yöneticilik, güzellik ve güç gibi şeyler ne zaman ilâhî şeriatın gerektirdiği şekilde himaye edilirse o zaman, nefsi-natıkaya izafetle, onu, faziletin (keramet) kaynağına yükselten kanatlar mesabesinde olurlar. Ne zaman da ilâhî şeriatın gerektirdiği şekilde himaye edilmezse tam zıttı gerçekleşir. Bunun sebebi, onların, bizatihi talep edilen şeyler olmayıp aksine bizim, bu dünyayı imar ederek, Allah'ın halifesi görevini güzel bir şekilde yerine getirmemizde bize yardımcı olması dolayısıyla talep edilen şeyler olmasıdır. Nasıl ki beste, nağmeli sesleri güzelleştiriyorsa aynı şekilde ilâhî şeriatın da bu şeylere yüksek bir rütbe ve iyilik vasfı kazandırdığı ifadelerine yer vermektedir.

On ikinci fasılda bir şeyin başka şeye etki etmesinin dört şekilde olabileceğini zikretmektedir. Bunlar:

- 1) Cisimlerin cisimlere etki etmesi. Mıknatısın demire etki etmesi örneğinde olduğu gibi.
- 2) Nefislerin cisimler üzerinde etki etmesi. Kem göz ('ayn) ve rukye örneğinde olduğu gibi.
- 3) Nefislerin nefisler üzerinde etki etmesi. Vaaz ve nasihat gibi.

4) Cisimlerin nefisler üzerinde etki etmesi. Davul sesi ile işitme arasındaki ilişki gibi.

Bazı insanların, salih kimselerin yapmış oldukları duaların, sihir ve rukyenin etkilerini inkâr ettiklerini ve onların tesadüfler ve âmiyâne aldatmacalar olduğunu ve bu gibi şeylerin aslı ve gerçekliği olmadığını iddia ettikleri ifadelerine yer vermektedir. Halbuki bütün dini önderlerin büyük çoğunluğunun duaya teşvik ettiklerini, rukye ile şifa bulmaya çalıştıklarını, sihirden Allah'a sığındıklarını ve bütün bunları inkâr edenleri, özellikle samimi duaların bereketini inkâr edenleri ahlaksız olarak nitelendirdiklerini kaydetmektedir. Daha sonra ise metafizikçi filozofların dua ve sihrin mahiyeti hakkındaki ifadelerine geniş bir yer vermektedir.

On üçüncü fasılda geometri meseleleri hakkında eğitim görüp daha sonra metafizik ilimleri elde eden her insanın, geometrinin temel prensiplerini, metafizik meseleleri izah (takrîr) etmede kullandığını ve geometrinin bütün temel prensiplerinin, salih kullarına, Allah (c.c.)'ın yaratmasının büyüklüğünü ve Allah'ın süflî ve ulvî âleme nüfuz etmiş olan kudretini gösteren alametler ve deliller olduğunu iddia ettiğini söylemekte ve böyle bir kimsenin geometriyle ilahi meseleleri izah etmesine bazı örnekler vermektedir. Daha sonra ise fizik (tabîyye) meseleleri hakkında eğitim görüp daha sonra metafizik ilimleri elde eden kimsenin de fiziğin temel prensiplerini, metafizik meseleleri izah (takrîr) etmede kullandığını; fiziğin bütün temel prensiplerinin, akıl sahiplerine, Kur'an'ın işarette bulunduğu aklî meselelere delalet eden alametler olduğunu ileri sürdüğünü söylemekte ve buna dair örnekler vermektedir.

On dördüncü fasılda tıpkı ateşin kızgın demire nüfuz etmesi gibi eğer akleden nefis de bedene nüfuz eden bir cevher ise ve hissedenden ruh da tıpkı ısının sıcak suda yayılması gibi beden her tarafına yayılan bir ışınlanma (işrâk) ise o halde akleden nefsin beden olmaksızın bizâtihi kâim olmaya elverişli olabilmesi gerektiğini ve fakat hissedenden rûhun da beden olmaksızın bizâtihi kâim olmaya elverişli olamaması gerektiğini zikretmektedir. Daha sonra ise ölümden sonra akleden ve hissedenden ruhun halinin ne olacağına dair açıklamalara yer vermektedir.

On beşinci fasılda akleden nefsin her ne kadar aklın ışığını elde etse de dinin yönlendirmesi ve hikmet ışığının yardımı olmadığı müddetçe yalnızca akıl ile ulvî âleme muttali‘ olacak güce sahip olmadığını, dolayısıyla o, dinin ve hikmetin ışığına da sahip olduğunda rûhânî varlıkların kökeni olan melekût-u a‘lâya yükselmiş olacağını zikretmektedir. Nasıl ki ekilen bitkilerin tohumlarındaki tabiî kuvvet ortaya çıkaracağı bütün çiçek ve meyveleri tazammun etse ve fakat onları ortaya çıkarma hususunda, gübreleme ve toprağı işleme gibi durumlarda çiftçinin yardımından müstağni olamıyorsa, aynı şekilde akleden nefsin de, ortaya çıkaracağı fazilet çiçeklerini zâtî nuruyla tazammun etse de onun, bunları bilfiil ortaya çıkarma hususunda dinin prensipleri ve hikmet sanatından müstağni olamayacağını ifade etmektedir.

On altıncı fasılda filozofların, kendi geometri prensiplerine göre âlemi yüce (a‘lâ) ve aşağı (esfel) olmak üzere ikiye ayırdıklarını; Allah’u Teala’nın, üst âlemi, rûhânî canlılarla –ki onlar, farklı mertebelerdeki melekelerdir- süslediğini; alt âlemi ise cismânî canlılarla –ki bunlar, çeşitli türlerdeki canlılardır- doldurduğunu ifade ettiklerini; ve aşağı âlemin, büyüklüğüne rağmen, yüce âlemin ortasına yerleştirildiğini ve onun cevherinin de yüce âlemin cevherinin tabanı konumunda olduğunu ifade ettiklerini kaydetmektedir. Daha sonra ise filozofların, ulvî âlemin yaratılışı hakkındaki açıklamalarına yer vermektedir.

On yedinci fasılda Âmirî, fizikçilerden (tabiyyûn) bir grup ve cedelcilerden bir fırkanın, akleden nefsin hisseden ruh olduğunu ve onun, belirli bir denge içerisinde dört karışımın (el-ahlâtu’l-erba‘a) kaynaşması ile meydana geldiğini iddia ettiklerini ve onlara göre akleden nefsin, beden yok olmasından sonra bizâtihi kâim olmaya elverişli bir cevher olmadığı ifadelerine yer vermektedir. Daha sonra ise metafizikçi filozoflar ve dinlere mensup insanların (erbâbü’l-milel) büyük çoğunluğunun fizikçi ve cedelcilerin bu inançlarına karşı çıktıklarını ve tıpkı gülün içerisindeki gülsuyu, kristal içerisindeki ışık ışını, inek sütü içerisindeki yağ ve kızgın demir içerisindeki ateşte olduğu gibi, akleden nefsin, hakikatte bu insan bedeninin özü, esası (sülâle) olduğuna ve onun, elde edilmiş ilimler ve kazanılmış hikmetler için bir mahal olduğuna inan-

dıklarını zikretmektedir. Devamında ise metafizikçi filozofların bu konuyla ilgili görüşlerine yer vermektedir.

On sekizinci fasılda akleden nefsin bilme (âlîme) gücüne göre en iyi halinin, inançlarındaki kesin bilginin doğruluğunu araştırması; yapma (âmîle) gücüne göre en iyi halinin ise istediklerindeki hakiki güzelliği araştırması olduğunu zikretmektedir. İnandığı şeyin doğruluğuyla ve istediği şeyin güzelliğiyle sevinç duymayan her nefsin, hayvânî (behîmî) bir yapıya; inançlarında doğru yerine yalandan hoşlanan ve istediklerinde iyi olanın aksine kötü olandan hoşnutluk duyan her nefsin de vahşî (sebu'î) bir yapıya sahip olduğunu kaydetmektedir. Bütün inandıklarında kesin doğrunun sevdalısı olan ve istedikleri her şeyde gerçek güzelliğin peşinden koşan nefsin ise melekî bir yapıya sahip olduğunu, durumların sürekli değişmesine maruz kalan nefsin de bazı koşullarda doğruyu, iyiyi tercih ederken, bazı koşullarda ise yalan ve kötüden hoşnutluk duyduğunu ifade etmektedir. Daha sonra insanın bütün bu mertebelerdeki halinden ve psikolojisinden bahsetmektedir.

On dokuzuncu bölümde Maddeciler'in, Stoacılar'ın, Meşşâîler'in, Hindular'ın, Müslümanlar'ın, Mu'tezile'nin ve çeşitli İslam fırkalarının ahiret hayatı ve ceza-mükâfat konusundaki görüşleri özetlendikten sonra genel İslâmî anlayış tahlil edilerek onun İslam dışı görüşlere olan üstünlüğü dile getirilmeye çalışılır. Bu meyanda Âmirî Yaratıcı'yı kabul eden herkesin ebedî mükâfatı da kabul ettiğini, fakat onu inkâr edenlerin yalnızca, ibadet kuralları kendilerine ağır gelen ve inançlı insanlardan ayrılan kirlî Materyalistler (Dehriyye) olduğunu ifade etmektedir. Fakat onların, sapkınlıklarını herhangi bir delile dayandırmayıp, aksine iddialarında karmakarışık bir yol izlediklerini ifade etmekte ve ardından onların halini anlatan şu ayet-i kerimeye yer vermektedir: *"Dediler ki: Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helâk eder. Bu hususta onların hiçbir bilgisi de yoktur. Onlar sadece zanna göre hüküm veriyorlar."* (Câsiye, 45/24)

Mükâfatın (sevâb) gerekli olduğunu kabul edenler arasında ise onun mahiyeti hususunda büyük bir ihtilaf ortaya çıktığını; Stoacılar'ın (Revâkiyyîn) bu konu hakkında ruh ve bedenlerin göç ettiğini (tenâ-

süh) ileri sürdüklerini; kötü nefislerin, hayvanların ve böceklerin şekline bürüneceğini ve böylece kötülükleri nispetinde kendilerine alçaklık ve rezilliğin iltihak edeceğini iddia ettiklerini; daha sonra ise onların, insan yapısına geri döneceklerini, doğruluk ve dürüstlüğü benimseyeceklerini ve böylece kesin kurtuluşu elde edeceklerini ve üst âlem için münasip olacaklarını iddia ettiklerini kaydetmektedir. Daha sonra ise, Aristocular'ın (el-Meşşâiyyûn) Stoacılar'a karşı çıktıkları ifadelerine yer vermekte ve çeşitli İslam fırkalarının ahiret hayatı, ceza-mükafat konusundaki görüşleri özetlendikten sonra genel İslâmî anlayış tahlil ederek onun İslam dışı görüşlere olan üstünlüğünü dile getirilmeye çalışılmaktadır.

Sonuncu fasıl olan yirminci fasılda ise insanın kainat içinde işgal ettiği önemli mevki karşısında mükellef tutulmasının hikmeti üzerinde durulmaktadır. Buna göre insan varlık mertebeleri çizgisinde rûhânî varlıklarla hayvanlar arasında yer aldığı için ilâhî mükâfât veya cezâya (vâd ve vaîd) muhatap olmuştur.

Eser yetmiş üç fırka hadisinin özgün bir yorumuyla sona ermektedir. Bu yoruma göre insanlar tercih etmiş oldukları yaşam tarzlarına istinaden üç sınıfa ayrılmaktadır:

- 1) Hükümdarlar (mülûk),
- 2) Halk (sûga),
- 3) Ayak takımı (hula'â).

Sonra bu üç sınıf insanın her biri de amaçları bakımından dört gruba ayrılmaktadır:

- 1) Lezzet peşinde koşan,
- 2) Servet peşinde koşan,
- 3) Riyâset (yöneticilik) peşinde koşan,
- 4) Övgü peşinde koşan.

Sonra bu on iki gruptan her biri de ahlaki tutumlarına (mezhep) göre üç gruba ayrılmaktadır:

- 1) Tuzak (mekr) ve hîle (hadîa),

2) Zorlama (kahr) ve üstünlük (galebe),

3) Görenek (resm) ve gelenek (sünnet).

Sonra bu otuz altı gruptan her birinin de ya mezhebini açık bir şekilde ilan ettiğini ya da gizlediğini; böylece bu dünyayı âhirete tercih eden grupların sayısının yetmiş ikiye ulaştığını ifade etmektedir. Fırka-i nâciyeye (kurtuluştaki olan fırka) gelince, onların, fazilet peşinde koşmayı yegâne amaç haline getirmiş kimseler olduğunu, fakat hakikatte bunların sayısının oldukça az olduğu ifadelerine yer vermektedir.

Yakup KARA

12.12.2012

Üsküdar

VI. TERCÜME VE ARAPÇA DİZGİDE TAKİP EDİLEN YÖNTEM

Tercümede Süleymâniye kütüphanesi Servili bölümü, no. 179, varak 75b-110a'da bulunan ve bilinen yegane müstensih nüshası esas alınmıştır.

Metnin tercümesi ve Arapça dizgisi esnasında takip edilen esaslar şöyle sıralanabilir:

1. Metinde geçen ayet, hadis, özlü sözler, alıntılar ve eser adları tercümede italik harflerle belirgin hale getirilmiştir.

2. Arapça aslında yer almayan fakat okuyucuya yardımcı olması için bizim tercümede koyduğumuz fasıl başlıkları köşeli parantez içinde [...] verilmiş ve böylece ana metinden ayrı olduğuna işaretle bulunulmuştur.

3. Varak numaraları varak sayfalarının sonunda köşeli parantez içinde verilmiştir. Mesela [↑76] sembolü 76. varakın ilk sayfasının (ön yüzü) bittiğine dair bir işarettir. Varakın diğer sayfası (arka yüzü) ise [ب76] sembolüyle gösterilmiştir. Yani ilk sayfalar “↑”, karşısındaki sayfalar ise “ب” sembolüyle gösterilmiştir.

4. Arapça metinde eksiklik olan yerlerde, bağlamdan, gelebileceğini düşündüğümüz ifadeler tercümede köşeli parantez [...] içerisinde verilmiştir.

5. Metinde geçen ve meşhur olmayan şahıs, fırka, mezhep ve kabileler hakkında kısa bilgi verilmiş, anlaşılması zor kelimeler ve kavramlar dipnotta kısaca açıklanmıştır.

6. Hem Arapça metin hem de tercümesi paragraflandırılmış ve metinde yer almayan ve bizim tarafımızdan metne ilave edilen her bilgi köşeli parantez [...] içerisinde verilmiştir.

7. Esas aldığımız yazma nüshada “sallallâhu aleyhi ve selem” dua cümlesi kimi yerde “صلعم” şeklinde, kimi yerde ise “علم” şeklinde geçmektedir. Biz, birliği sağlamak için bu dua cümlelerini “ﷺ” şeklinde göstermeyi tercih ettik. Aynı şekilde Sahabi ve Peygamber isimlerinden sonra “aleyhi’s-selam” dua cümlesi yazmada “علم” şeklinde yer

almaktadır. Biz bu dua cümlelerini de daha anlaşılır olması için “الْبَعْدُ” şeklinde göstermeyi tercih ettik.

8. Arapça metinde ayetler çiçekli parantez ﴿...﴾ içinde verilmiş ve hadis metinleri ise tırnak «...» içerisine alınmıştır. Şahıslara ait kaviller ise iki noktadan sonra tırnaksız olarak aktarılmıştır.

9. Arapça metinde lüzum görüldüğü yerlerde başkasına ait söz, özellikle belirtmek istenen terim ve kelimeler için üst çift tırnak “...” işareti kullanılmıştır.

10. Eser isimleri Arapça metinde bold (koyu) olarak yazılmıştır.

11. Tercüme için ayrıntılı bir kavramlar, terimler, şahıs, eser, fırka, mezhep ve yer isimleri indeksi hazırlanmış eserin sonunda okuyucunun hizmetine sunulmuştur.

12. Tercümede anlaşılır ve akıcı bir üslup kullanılmaya gayret gösterilmiş ve gerekli görülen yerlerde klasik terminoloji gerekli görülen yerlerde de modern terminoloji kullanılmıştır.

13. Eserin adının, “*Kitâbu’l-emed ale’l-ebed*” isminin lafzına ve eserin muhtevasına uygun olarak “*Sonsuzluk Peşinde*” diye Türkçe’ye tercüme edilmesi uygun görülmüştür.

Çeviren

BİBLİYOGRAFYA

- el-Âmirî, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Yusuf en-Nîsabûrî (381/992), *el-İlâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, Tahk. Ahmed Abdulhamid Ğurâb, Riyad: Dâru'r-risâle, 1988.
- el-Âmirî, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Yusuf en-Nîsabûrî (381/992), *es-Saâde ve'l-isâd fi's-sîrati'l-insâniyye*, Tahk. Ahmed Abdulhalim Atiyye, Kâhire: Dâru's-sekâfe li'n-neşr ve't-tevzî', 1991.
- AYDIN, Hasan, "Âmirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefi Bilimlerin Meşruluğu Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2007, cilt: XI, sayı: 33, s. 55-66.
- AYDIN, Mehmet, "Amiri, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri", *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi]*, 1977, cilt: XVI, sayı: 3, s. 148-154.
- Ebû Hayyân et-Tevhidî, Ali b. Muhammed b. Abbas (414/1023), *el-İmtâ' ve'l-muânese*, yay. Ahmed Zeyn-Ahmed Emin, Kahire: Lecnetüt-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1939.
- Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, terc. İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş, İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1985.
- IŞIK, Hidayet, *Amiri'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- KAYA, Mahmut "Âmirî", *DİA*, III, 68-72.
- KAYA, Mahmut "Ebû Hayyân et-Tevhîdî", *DİA*, X, 154-157.
- KAYA, Mahmut "Felsefe", *DİA*, XII, 311-319.
- KAYA, Mahmut "Kindî, Ya'kub b. İshâk", *DİA*, XXVI, 41-58.
- KUTLUER, İlhan, "Belhî, Ebû Zeyd", *DİA*, V, 412-414.
- KUTLUER, İlhan, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, 1989, Tez (Doktora), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Bölümü Kelam ve İslam Felsefesi Anabilim Dalı.
- MERÇİL, Erdoğan, "Büveyhiler", *DİA*, VI, s. 496-500.
- Rowson, Everett K., *A Muslim Philosopher On The Soul And Its Fate: Al-Âmirî's Kitâb al-Amad ala'k-abad*, nşr. E. K. Rowson, American Oriental Society, New Haven, Connecticut, 1988.

Sahbân Halîfât, “İbn Hindû”, *DİA*, XX, 67-70.

Sahbân Halîfât, *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Amiri ve şezerâtuhü'l-felsefiyye*, Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1988.

Sicistânî, Ebu Süleyman Muhammed b. Tâhir b. Baba b. Behram (392/1002), *Müntehab Sıvanü'l-hikme*, Tahk. Abdurrahman Bedevî, Paris: Dâr Byblion, 2004.

TÜRKER, Ömer, “Nefis”, *DİA*, XXXII, 529-531.

USTA, Aydın, “Sâmâniler”, *DİA*, XXXVI, 64-68.

KİTÂBU'L-EMED ALE'L-EBED

SONSUZLUK PEŞİNDE

Yazan

Ebu'l-Hasan Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî

Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun

كتاب الأمد على الأبد

كتاب الأمد على الأبد
تصنيفُ أبي الحسن محمد بن يوسف العامري
رحمة الله عليه

تصنيف

أبي الحسن محمد بن يوسف العامري

رحمة الله عليه

[GİRİŞ]

Bismillâhirrahmânirrahîm

O'na güvenir O'na itimad ederim.

Rubûbiyyetini bilme kapılarını bize açan, O'nu birlemede ihlas-
5 lı olma yolunu bize gösteren, dinden çıkmamızı ve emrinde şüpheye
düşmemizi engelleyen, kullarının en hayırlısı ve resullerinin sonuncusu
olan Muhammed –salât ve selâm onun ve samimi, pâk ailesinin üzerine
olsun- vesilesiyle bizi irşad eden Allah'a hamd-u senâlar olsun.

Allah (c.c.) beni, aklî meseleleri izah eden çeşitli kitaplar yazmaya
10 muvaffak kıldı. Ben bu kitapları, teorik kavramları tesis etme husu-
sunda akıl sahiplerine yardımcı olmak amacıyla yazdım. Bu kitaplar
şunlardır:

- [1] *el-İbâne an ileli'd-diyâne* (Dinin Sebepleri Üzerine)
- [2] *el-İ'lâm bi menâkibi'l-İslâm* (İslam'ın Üstünlüklerini Beyan
15 Etme)
- [3] *el-İrşâd li tashîhi'l-i'tikâd* (İ'tikâdı Sahih Kılmak İçin Kılavuz)
- [4] *en-Nüsükül-aklî ve't-tasavvufu'l-millî* (Aklî Dindarlık ve Dînî
Tasavvuf)
- [5] *el-İtmâm li fedâili'l-enâm* (İnsanoğlunun Erdemlerini
20 Tamamlama)
- [6] *et-Takrîr li evcûhi't-takdir* (İlâhî Takdirin Çeşitli Yönlerini
Tesbit Etmek)
- [7] *İnkâzü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader* (İlâhî Takdir ve Zorlama
Problemi Karşısında İnsanı Uyarma)
- [8] *el-Fusûlül-burhânîyye li'l-mebâhisi'n-nefsânîyye* (Psikolojik
25 Konulara Dair Burhânî Deliller)
- [9] *Fusûlüt-teeddüb ve usûlüt-tehabbub* (Terbiyeli Olmanın Ana
Hatları ve Sevimli Olmanın Temel Prensipleri)
- [10] *el-İbşâr ve'l-işcâr* (Bitkilerin ve Ağaçların Yetiştirilmesi
30 Hakkında)
- [11] *el-İfsâh ve'l-izâh* (Açıklığa Kavuşturma ve İzah Etme)
- [12] *el-İnâye ve'd-dirâye* (İhtimam ve Kavrayış)

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه ثقتي وعليه اعتضادي.

الحمد لله الذي فتح لنا أبواب العلم بربوبيته، ودلنا على الإخلاص بتوحيده، وجنّبنا الإلحاد والشك في أمره، وأرشدنا بخير عباده وخاتم رسله محمد صلى الله عليه وعلى الطيبين والطاهرين من آله.

وبعد فإن الله جل جلاله لمّا وقّفتي لتصنيف الكتب المفتتة في إيضاح المعاني العقلية، قصدا لمعونة ذوي الألباب على تقرير المعالم النظرية، ويسّر لي التأليف في:

الإبانة عن علل الديانة؛

وفي الإعلام بمناقب الإسلام؛ ١٠

وفي الإرشاد لتصحيح الاعتقاد؛

وفي النسك العقلي والتصوّف الملمّي؛

وفي الإتمام لفضائل الأنام؛

وفي التقرير لأوجه التقدير؛

وفي إنقاذ البشر من الجبر والقدر؛ ١٥

وفي الفصول البرهانية للمباحث النفسانية؛

وفي فصول التأدّب وأصول التحبّب؛

وفي الإخبار والإشجار؛

وفي الإفصاح والإيضاح؛

وفي العناية والدراية؛ ٢٠

[13] *el-Ebhâs ani'l-ahdâs* (Tabiat Olayları Hakkında İncelemeler)

[14] *İstiftâhu'n-nazar* (Teorik Düşünmeye Başlangıç)

[15] *el-İbsâr ve'l-mubsar* (Görme ve Görünen)

[16] *Tahsilü's-selâme mine'l-husr ve'l-üsr* (Kabızlık ve İdrar Yolları

5 Hastalığından Kurtulmanın Yolları)

[17] *et-Tabsîr li evcûhi't-ta'bîr* (Rüya Tabiri Hakkında Klavuz)

Bunun dışında, veciz risaleler, çeşitli dînî sorulara cevaplar, temel mantık prensiplerini açıklama, fizik eserlerini yorumlama ve hükümdar ve önde gelen devlet adamlarına ithafen yazdığım Farsça eserlerim de
10 vardır. Nihayetinde bu eserlerin çeşitli beldelerde yayıldığını ve mümtaz şahıslar tarafından tercih edildiğini gördüm.

Ayrıca insanın ölüp, ruhunun bedeninden ayrılmasının ardından kıyâmet günü haşrolunup mahşer gününde tekrar diriltilmesine kadar geçen süreçteki halinin ne olacağından, akıl sahibi bir insanın bihaber
15 olmasının mazur görülemeyeceği, aksine derinliğine bilmesinin övgüye değer olduğu kanaatindeyim. Fakat çeşitli ilim dallarına mensup hiçbir musannif bu alanda açık bilgiler veren herhangi bir eser kaleme almamıştır. Halbuki bu alanda sapkınların (mülhidîn) sahte görüşleri, naturalistlerin/tabiatçıların (tabîyyîn) itirazları, kelamcılarının (mütekel-
20 limîn) şüpheleri ve din düşmanlarının saldırıları oldukça artmıştır.

Bu gibi sebeplerden dolayı, sırf bu konuyu açıklayan, açık ve güvenilir delillerle desteklenmiş bir kitap yazmam için Allah'tan bana yol göstermesini istedim. Söz konusu kitabı da "*Kitâbu'l-Emed ale'l-ebed*" olarak isimlendirdim ve onu yazmakla yüce Allah'ın sevabını elde et-
25 mek istedim. Bu kitabı okuyan kimsenin her bölümde ayrı ayrı durup üzerinde düşünmesi, iyi anlaması ve birinin içeriğini iyice anlamadan diğerine geçmemesi için de onu bölümlere ayırdım.

Şimdi ben, bu kitabı inceleyen ve burada sunulan görüşler üzerinde araştırma yapan herkesten, buradaki eksiklikleri ve hataları düzeltmek
30 için bütün zihni potansiyelini kullanmasını ve bu kitapta doğru ve sağlam tespitlerle karşılaştığında da benim hakkımda hüsnü zan beslemesini ve benim için hayır duada bulunmasını rica ediyorum. Çünkü bu mesele üstesinden gelinmesi zor ve derin bir meseledir. Beşeri noksanlık

وفي الأبحاث عن الأحداث؛
 وفي استفتاح النظر؛
 وفي الإبصار والمبصر؛
 وفي تحصيل السلامة من الحُصر والأسر؛
 وفي التبصير لأوجه التعبير ٥

وغيرها من الرسائل الوجيزة، وأجوبة المسائل [الدينية] المتفرقة
 وشرح الأصول [٧٦أ] المنطقية، وتفسير المصنفات الطبيعية، وما
 استتب لي تأليفها باسم الأمراء والرؤساء بالفارسية، ووجدت هذه
 المؤلفات منتشرة في البلاد، ومقبولة عند أفاضل العباد.

١٠ ثم علمت أن معرفة الإنسان بحاله بعد موته وعقيب مفارقة روحه
 لجسده إلى أن يحشر في القيامة ويبعث في النشأة الآخرة، يعدّ ممّا
 لا يُعذر العاقل في جهله، ويستحبّ أن يوقف على كنهه؛ وليس يوجد
 لطبقات المصنّفين كتاب يتضمّن تحقيق هذا الفنّ، وقد كثرت فيه
 شُبّهات الملحدين واعتراضات الطبيعيين وشكوك المتكلّمين ومطاعن
 أعداء الدين. ١٥

استخرت الله تعالى في تصنيفٍ مجردٍ لنعته، مؤيّد بالأدلة الواضحة
 الصادقة عليه، وسَمّيته ”كتاب الأمد على الأبد“، وتحرّيت به ثواب
 الأحد الصمد. وجعلته مفضّلاً ليقف الناظر بفهمه على تأمل كل
 فصل منه على حدته، ولا يتجاوزه إلى الذي يتلوه إلا بعد الإحاطة
 بمضمونه. ٢٠

وأنا الآن متشفّع إلى كل من نظر فيه، وتتبع حقائق معانيه أن
 يصحّح بكمال عقله مواضع الخلل منه ومواقع الزلل فيه، ويحسن
 بي الظنّ فيما ألفاه صحيحاً ويؤهلني لصالح دعائه فيما وجده
 قويمًا، فإنه باب يدقّ مأخذه ويصعب الإقدام عليه، والنقص البشري

yaratılışımıza hâkimdir ve doğal zayıflık akıllarımıza baskın çıkmaktadır. *“Başarı, çalışma ölçüsünce”* *“Her şahıs için kazandığı vardır”*¹ *“Allah güzel iş yapanların mükâfatını zayi etmez”*² ve O (c.c.) kullarının hallerini bilmekte ve görmektedir.

مستول على جبلتنا، والضعف الطبيعي مستحوذ على عقولنا. و”التوفيق بقدر الاجتهاد“، و﴿لكل امرئ ما اكتسب﴾، و﴿الله لا يضيع أجر المحسنين﴾ وهو عزّ اسمه بأحوال عباده خير وبصير.

BİRİNCİ BÖLÜM

[BİLGİNİN KAYNAĞI: DUYULAR MI, AKIL MI?]

Allah (c.c.) âyet-i kerimede şöyle buyurmaktadır: “*Dinleyip de sözün en güzeline uyan kullarımı müjdele!*”³ Hz. Peygamber’in (s.a.s) de şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “*İlim çoktur, bu yüzden siz her şeyin en güzelini alınız.*”⁴ Hz. Ali’nin (r.a) de şöyle söylediği nakledilmektedir: “*Her şahsın değeri, sahip olduğu kıymetli bilgiye göredir.*”⁵ ve “*Kişi bilmediğinin düşmanıdır.*”⁶

İnsanların, bilginin elde edilme yolları [kaynağı] hususunda dört farklı gruba ayrıldıklarını görüyoruz.

[1] Duyularla algılamanın bir gerçekliği bulunduğunu kabul eden ve fakat akılla tasavvur edilen mefhumların hiçbir gerçekliği bulunmadığını savunanlar.

[2] Akılla tasavvur edilen mefhumların gerçekliğinin bulunduğunu kabul eden ve fakat duyularla algılamanın hiçbir gerçekliğinin söz konusu olmadığını savunanlar.

[3] Ne akılla tasavvur edilen mefhumların ne de duyularla algılamanın herhangi bir gerçekliğinin söz konusu olabileceğini savunanlar.

[4] Hem akılla tasavvur edilen mefhumların hem de duyularla algılamanın gerçekliğinin bulunduğunu kabul edenler.

Şüphesiz ki hissî öğelerin salt akılla idrak edilmesi imkânsızdır. Eğer hissî öğeler salt akılla idrak edilebilir olsaydı hissî güçler fuzuli ve gereksiz olurdu. Aynı şekilde aklî mefhumların da hissî güçler ile idrak edilmesi imkânsızdır. Eğer aklî mefhumlar hissî güçler ile idrak edilebilir olsaydı salt akıl fuzuli ve gereksiz olurdu. Hem aklî hem de hissî güçlerin bilgi elde etmede bir gerçekliği bulunmasaydı, o zaman bütün duyular ve akıllar boş, faydasız ve anlamsız olurdu. Böylece ortaya çıkmıştır ki bu dört farklı gruptan doğruya isabet edeni, her iki sınıfı da kabul eden, yani hem akılla tasavvur edilen mefhumların hem de duyularla algılamanın bilgi elde etmede gerçekliklerinin bulunduğunu kabul eden gruptur.

الفصل الأول

قال الله تعالى في محكم كتابه: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِي الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾. وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «العلم كثير، فخذوا من كل شيء أحسنه.» وحكي عن الإمام الأجل علي بن أبي طالب أنه قال: «قيمة كل امرئ ما يحسنه»، [٧٦ب] «والمروء عدوٌ لما جهله.»

ثم وجدنا طبقات الناس يفتنون في أبواب المعارف إلى فرق أربع: منهم من يعتقد أن للمدرك الحسي حقيقة وليس للمتصور العقلي حقيقة؛

ومنهم من يعتقد أن للمتصور العقلي حقيقة وليس للمدرك الحسي حقيقة؛ ١٠

ومنهم من ينفي الحقيقة رأساً للحسيات والعقليات معا؛

ومنهم من يثبت الحقيقة للصنفين جميعا.

وليس يُشك أن المعاني الحسية ممتنع إدراكها بالعقول الصريحة، ولو أنها كانت تدرك بها لكانت القوى الحسية فضلا لا يحتاج إليه؛ وأن المعاني العقلية ممتنع إدراكها بالقوى الحسية، ولو أنها كانت تدرك بها لكانت العقول الصريحة فضلا لا يحتاج إليه؛ وأن الصنفين لو كانا منتفيين معا لكانت الحواس كلها والعقول بأسرها لغوا وعبثا. فقد ظهر أن الموافقة للحق من هذه الفرق الأربع هي المعترفة بالحقائق للصنفين جميعا أعني الحسية والعقلية.

Hem hissî hem de aklî, bütün hakikatleri reddedenler (nüfât), doğruya isabet eden gruptan en uzak olanlar olup bunlar, inatçılık ve safсата ile nitelendirilmişlerdir. Öyle görülüyor ki, onların, kendilerini bu hataya düşüren böylesi bir hastalık ve bilgisizlikle karşı karşıya kalmalarının sebebi, cedelcilerin teorik meseleler hakkında yapmış oldukları tartışmalarda ve muhaddislerin, rivayet ettikleri hadislerde çokça ihtilaf etmeleridir. Kastettiğim şudur ki, onlar her iki grubun manaları birbiriyle çelişen ifadeleriyle karşılaştılar ve onlar bu ifadeleri tahlil edecek ve doğrusunu yanlışından ayıracak kapasiteye de sahip değildiler. Bundan dolayı da bütün hepsinin tutarsız olduğu hükmüne vardılar ve hepsine çelişkili damgasını vurdular. Böylece hepsinin tutarsız olduğu hususundaki bu ilk kabulleri, sonunda onları, muhaddislerin ve cedelcilerin tamamını yalanlamaları sonucuna götürmüştür.

Bununla birlikte insanlar arasında, çelişkili rivayetlerin bulunduğu meselelerde doğru ile yanlış ve yine çok sayıda farklı görüşün ortaya çıktığı meselelerde hak ile batılı birbirinden ayırabilen kâmil ve seçkin âlimlerin sayısı gerçekten çok azdır. Aynı şekilde, tüm inançlardan soyutlanmış ve bütün hakikatleri cahilce reddeden insanlar da toplumda az bulunmaktadır.

Her iki grubun bu bakımdan aynı durumda olması [sayıca az olmaları] doğaldır. Çünkü bunların her ikisi de en uç noktaları temsil etmektedir. Şüphesiz her türün zıt kutuplarında oldukça az sayıda örnek bulunmaktadır. Mesela insanlar arasında büyüklük-küçüklük, güzellik-çirkinlik, güçlülük-zayıflık bakımlarından çok uç noktalarda olanlar vardır. Fakat bu tip insanlar çok nadir bulunmaktadır. Aynı durum at, öküz ve eşek gibi diğer canlı türleri için de geçerlidir. Sayıca çoğunlukta olan örnekler ise, iki uç nokta arasında, ortada yer alanlardır.

ثم النفاة لكافة الحقائق- أعني الحسية والعقلية- هم الأبعدون من
 الفرقة المُحَقِّقة، وهم المنسوبون إلى العناد والسفسطة. ويشبه أن يكون
 السبب لبلواهم بهذه الجهالة والعلة المُوقَّعة لهم في هذه النقيصة
 هو كثرة اختلافات الجدليين فيما يخوضون فيه من المعاني النظرية،
 وكثرة اختلاف المحدِّثين فيما يروونه من المعاني المسموعة- أعني
 أنهم لمَّا صادفوا الكثير من قضايا الفريقين متضادَّة في فحواها ومتنافية
 في معناها، ثم لم تكن لهم قوة على سبرها وامتحانها والفرق بين
 صحيحها وسقيمها، وحكموا على عامتها بالتدافع ووسموها سمة
 التناقض؛ فصار أول قبولهم لأقوال نفاتهم مؤدية لهم في الآخرة إلى
 ١٠ التكذيب لعامتهم.

وكما أن الكامل المبرِّز الذي يقدر على التفرقة بين الصدق
 والكذب فيما اختلفت الروايات فيه [١٧٧] والتمييز بين الحق والباطل
 فيما كثرت المنازعات في شأنه، يقلُّ وجوده في الناس جدًّا؛ كذا
 المنسلخ عن العقائد كلها والدافع للحقائق بأسرها جهلا يقلُّ وجوده
 ١٥ في الناس أيضا.

وبالحرِّي أن يكون الحال فيهما كذلك، فإنهما واقعان في الطرفين،
 وليس يُشكُّ أن الأطراف المتقابلة توجد من كل نوع نزره بالعدد. ومثاله
 أن المتناهي من الناس في العظم والصغر، أو في الحسن والقبح، أو
 في القوة والضعف، لن يوجد إلا الأوحده فالأوحده؛ وبمثله الحال في
 ٢٠ الأنواع الأخر كالأفراس والثيران والحمير. وأمَّا الأكثرون أعدادا فهم
 المتوسِّطون بين الحاشيتين.

Bu husus anlaşılınca biz diyoruz ki: İlimleri bilgisizce reddeden, cehalete saplanmış bir kişi belki de kendisini, anlama ve zekâ bakımından harikulâde birisi olarak tasavvur ediyordu. Tıpkı sahte mallara sahip bir tüccarın, bu malları elinden çıkarmak için, böyle mallar hakkında pek fazla bilgisi olmayan kimselere satmaya çalışması gibi bu şahıs da, ibtidâi bilgilere sahip ve ortalama bir zekâsı bulunan kişileri aldatıcı, süslü ve yapmacık sözleriyle kandırabilir. Bunu yaparken de sahte bir şekilde kendisini felsefeyle donatabilir ve kendisiyle tatmin olduğu cahilliğini daha etkili bir şekilde gizlemek ve uydurmaca felsefesine derin bir itimat sağlamak için de düzmece bir iddia ile kendisinin meşhur filozoflardan birinin yolundan gittiğini iddia edebilir. Çünkü o bilir ki felsefe kitaplarının çoğu ölümsüz olmasına ve şöhret bulmuş olmasına rağmen hâlen daha semboller ve anlaşılması güç ifadelerle doludur. Bundan dolayı da onların manasını iyi anlamak için çok dikkatli bir okuma yapmak gerekmektedir. Böylece o şahıs, bahsedilen müphem ve karışık felsefe eserlerini anlama hususunda uzman olduğunu iddia eder ve onu silah olarak kullanıp dini öğrenmeyi küçümsemek ve Müslümanların ileri gelenlerini kötülemek için kendini o eserlerin prestijini yükseltmeye adar.

Durum böyle iken, dindar insanlar kötü akıbetten güvende olmadıklarından dolayı, onları bu kötü akıbetten korumak için filozofların görüşlerini özetleyeceğiz. Özellikle metafizik ilminde meşhur olanların görüşlerini ele alacak ve onların ileri gelenlerinin Allah'ın birliği hakkındaki görüşlerini zikredeceğiz. Daha sonra da onların âhret hakkındaki bütün görüşlerine işarette bulunacağız.

İslamı müdafaa edenler, insanların kalplerini filozofların öğretilerinden nefret ettirmek ve insanların gönüllerini filozofların doktrinleriyle meşgul olmaktan korkutmak ve uzak tutmak için ellerinden gelen bütün gayreti göstermişlerdir. Buna rağmen filozofların şöhretinin insanlar arasında yayılması ve halifelerin sürekli onlara itibar göstermesi, bilgi seviyesi düşük, muhakeme gücü zayıf insanların, dini prensiplerle çelişen ve filozoflara nispet edilen görüşleri kabul etmelerine sebep olmuştur. Böylece, belki de felsefeyi öğrenmeye getirilen yasaklar aksine onu kabul etmeye özendirici bir unsur olmuş ve ayıplama da cezbedici bir rol oynamıştır.

وإذا عرف هذا، فنقول: إن الممنوّ بجهالته الدافع للعلوم بغباوته ربّما تصوّر نفسه بصورة البارع في الفهم والفتنة، فيغالط بخُده وزخارفه وتمويهه كل من وجده ناشئاً في المعرفة ومتوسّطاً في الفتنة - صنيع صاحب السلعة المغشوشة إذا حاول ترويجه على من ليس له فيها فضل بصيرة. وربّما تحلّى في ذلك بالفلسفة زوراً، وانتمى إلى واحد من المشهورين بها كذبا، ليكون أكرم لما تقنع به من الجهالة وأبلغ في إيهام ما يفتعل به من البراعة. وذلك ليقينه أن كتب الفلسفة أكثرها مرموزة مغلقة، وقد خلد لها ذكر وسمعة، ولن يتحقق معانيها إلا ببلغ العناية؛ فيدعي التبريز فيها ويواظب على التفخيم لشؤونها، متدرّعا إلى الغض من علم الدين والتنقص لأئمة المسلمين.

وإذ كانت الآفة من هذه الجهة غير مأمونة على أهل الملة، رأينا من بليغ العلاج لها أن نذكر الجمل من مذاهب المتّسمين بالفلسفة، وخصوصا المشهورين منهم بالحكمة الإلهية، وأن نصف دعاوي أئمتهم في التوحيد، ونومئ إلى مجامع مذهبهم في المعاد.

فإن الذابّين عن الإسلام وإن بالغوا في تنفير القلوب عن معالمهم وروع النفوس [٧٧ب] عن الاشتغال بمعارفهم، فإن اشتها صيتهم في الأمم مع تفخيم الخلفاء لشؤونهم على الدوام قد صار داعية لذوي الأفهام الكليلة إلى التصديق لما نُسبوا إليه من المخالفة للأوضاع المليّة. وربّما صار المنع محرّضة واللوم إغراء.

Biz, farklı ulusların tarihlerini anlatarak başlayacağız. Çünkü bu, filozofların hal ve şartlarını, mertebe ve konumlarını sağlıklı değerlendirmede çok yararlı olacaktır.

وأن نبداً أولاً بذكر تواريخ الأجيال، فإنه من عظم ما ينتفع في
تحقيق شؤونهم وذكر مراتبهم.

İKİNCİ BÖLÜM [KADİM TARİH]

Dili ezberlemekle temayüz eden kimse filolog (lugavî), i'rab bilgisinde mâhir olan kimse gramerci (nahvî), aruz kaidelerinde üstat
5 olan kimse ise aruzcu (arûzî) diye isimlendirilmektedir. Ayrıca, bu üç alanı şahsında toplayıp böylece kendisini güzel bir şekilde ifade eden ve şiir yazabilen kimseye de en genel anlamıyla edebiyatçı (edîb) denmektedir.

Aynı şekilde ölçü ve miktarla ilgili bilim dalında öne çıkan kimse
10 se mühendis, fizik alanında mâhir olan kimse fizikçi (tabîî), mantık kurallarında uzman olan kimse ise mantıkçı (mantikî) olarak isimlendirilmektedir. Ayrıca bu üç alana hâkim olup metafizikle ilgili meseleleri araştırmaya güç yetirebilen kimse ise, filozof yani hikmet sever olarak isimlendirilmektedir.

15 Bunu da söyledikten sonra, sözü daha önce vaatte bulunduğumuz tarih konularını incelemeye getirmek gerekir. Bu yüzden biz diyoruz ki takvimlerde ortak olarak kullanılan dönemler üçtür:

Birincisi: Zülkarneyn dönemi,

İkincisi: Hz. Muhammed'in (s.a.s) hicreti dönemi,

20 Üçüncüsü: Yezdicerd b. Şehriyâr dönemi.

Zülkarneyn dönemi, Roma dönemi olarak; Hicret dönemi, Arap dönemi olarak; Yezdicerd dönemi ise Pers dönemi olarak adlandırılmaktadır.

Ayrıca bir de kronolojide zikredilen Buhtunnâsır⁷ dönemi vardır ki
25 ismini, egemen olduğu ilk yıldan aldığı tahmin edilmektedir. Onunla Zülkarneyn döneminin başlangıcı arasında dört yüz otuz altı [436] yıl vardır.

الفصل الثاني

كما أن من برع في حفظ اللغة وصف بأنه لغوي، ومن تمهّر في علم الإعراب وصف بأنه نحوي، ومن حذق في قوانين العروض وصف بأنه عروضي، ثم إذا جمع بين هذه الأبواب الثلاثة واقتدر بها على نظم الكلام ورففه قيل إنه أديب على الإطلاق؛

كذا من برع في علم المقادير يوصف بأنه مهندس، ومن تمهّر في علم الطبائع يوصف بأنه طبيعي، ومن حذق في قوانين المنطق يوصف بأنه منطقي، ثم إذا جمع بين هذه الأبواب الثلاثة واقتدر بها على تحقيق المعاني الإلهية قيل إنه فيلسوف أي مؤثر للحكمة.

وإذا عرف هذا، فمن الواجب أن نصرف القول إلى ما سبق الوعد به من ذكر التواريخ، فنقول: إن التواريخ التي يعمّ استعمالها في التقاويم هي ثلاثة:

أولها تاريخ ذي القرنين،

والثاني تاريخ هجرة الرسول ﷺ،

والثالث تاريخ يزدجرد بن شهريار.

فأما تاريخ ذي القرنين فيسمى تاريخا روميا، وأما تاريخ الهجرة فيسمى تاريخا عربيا، وأما تاريخ يزدجرد فيسمى تاريخا فارسيا.

وقد استعمل في الزيجات تاريخ بخت نصر، وهو المأخوذ من أول سني ملكه، وبينه وبين مبتدأ تاريخ ذي القرنين أربعمئة وست وثلاثون سنة.

Zülkarneyn⁸, Kral Darius⁹ ile savaşmak için Yunanistan'dan hareket edip Beytü'l-Makdis'e vardığında, Yahudilerin Mûsa'yı (a.s) tarih başlangıcı olarak kabul etmelerinden vazgeçip kendisinin oraya girmiş olduğu yılı esas almalarını emretti. Yahudiler de Zülkarneyn'in bu emrine rıza gösterdiler.
 5 Çünkü Yahudi din adamları (ahbâr) “Mûsa dönemi üzerinden bin yıl geçtikten sonra bir kral ortaya çıkarsa onun dönemine girin” dediler ve Yahudileri bu konuda kendi tercihlerine bıraktılar. Gerçekten Zülkarneyn yeni bir döneme girilmesi emrini verdiğinde Mûsa (a.s) üzerinden bin yıl geçmişti.

Hız. Âdem dönemiyle Büyük Tufan arasında geçen zamanın ne kadar
 10 olduğu hususunda açık bir şüphe vardır. Tevrat'a göre aradan nesiller ve çağlar geçmiştir. Fakat Tevrat tek bir metin halinde değildir. Bir tanesi Yahudilerin elinde, bir tanesi Hristiyanların elinde, bir diğeri de Sâmîrîler'in elinde olmak üzere üç tane Tevrat metni vardır. Ki bu Sâmîrîler, Buhtunnâsır'ın İranşehr¹⁰'den sürgün edip Bilâd-ı Şâm'ı [şimdiki Suriye] boşalttıktan
 15 ve oradaki Yahudileri sınır dışı ettikten sonra, Yahudilerin yerine yerleştirdiği kimselerdir. Ayrıca yukarıda zikrettiğimiz Tevrat'ın her üç nüshası da birbirinden farklılık arz etmektedir.

Hız. Süleyman b. Dâvud'un ashâbı, peygamberleri aracılığıyla Bilâd-ı Şâm'ın tahrip edileceği ve sonrasında tekrar imar edileceği bilgisini aldılar.
 20 Nitekim Allah (c.c.) bu hususta şöyle buyurmaktadır: “Biz, Kitap'ta İsrâilî loğullarına: Sizler, yeryüzünde iki defa fesat çıkaracaksınız diye bildirdik”¹¹
 Bundan dolayı onlar, Buhtunnâsır'ın Bilâd-ı Şâm'a hareket ettiği haberini aldıkları zaman, göç ettiler ve Mısır hükümdarına sığındılar.

Mısır hükümdarlarından birisinin ilme merakı vardı. Tevrat hakkında birtakım haberler duymuştu ve onun Allah (semâ) katından indirildiği haberini almıştı. Bunun üzerine Süleyman b. Dâvud'un ashâbından olan önemli Yahudi ilim adamlarından Mısır'da kalanlarının tespit edilmesi için emirler çıkardı. Onların yerlerini tespit edince de onlara çok güzel muamelede bulundu. Bilâd-ı Şâm imar edilip eski haline döndükten sonra onların, Beytü'l-Makdis'e [Kudüs] dönmelerine
 30 izin verdi ve onları koruması için yanlarına bir elçi vererek onlara şöyle dedi: “Sizden bir isteğim var, o hususta bana yardımcı olursanız bana olan

ولمّا خرج ذو القرنين من يونان قاصدا لمحاربة دارا الملك، فورد بيت المقدس، وأمر اليهود أن يتركوا تاريخ موسى ﷺ ويجعلوا سنتهم تلك تاريخا. فأجابوه إليه، لأن أحبارهم قد كانوا أطلقوا لهم ذلك [٧٨أ] وقالوا: إن تَمّت لتاريخ موسى ﷺ ألف سنة ثم اتفق ظهور ملك، فانطلقوا إلى تاريخه. وقد كانت تَمّت لهم ألف سنة ٥ حيث أمرهم به.

وأما تاريخ آدم ﷺ والطوفان الأعظم فإن الشكّ في صحّتهما ظاهر. فإن التوراة هو الناطق بالأعمار والمدد، ثم ليس هو على نسخة ولكن له ثلاث نسخ: نسخة عند اليهود، ونسخة عند النصارى، ونسخة عند السامرة- هم الأبدال الذين نقلهم بخت نصر من إيران شهر إلى بلاد الشام، بعد أن أخلاها من اليهود ونفاهم عنها. وهذه النسخ الثلاث ١٠ مخالف بعضها بعضا.

وقد كان أصحاب سليمان بن داود ﷺ قد عرفوا من جهة أنبيائهم ﷺ خراب الشام ثم عودها إلى عمارتها، وذلك قوله تعالى: ﴿وقضينا ١٥ إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدنّ في الأرض مرتين﴾. ولمّا وقفوا على قصد بخت نصر إليها انجلوا عنها واعتصموا بمصر وملكها.

ثم إن أحد ملوك مصر كان محبا للعلم، وقد سمع مخبر التوراة وأنه منزل من السماء. وأمر بتعرّف من بقي من خواص سليمان بن داؤد من اليهود بمصر، وأحسن إليهم، ثم أطلق لهم الانصراف إلى بيت المقدس بعد أن عادت بلاد الشام إلى عمارتها، وأخرج معهم ٢٠ رسولا ليذرقهم. وقال: إن لي قبلكم حاجة إن أسعفتُموني بها فقد تمّ

teşekkür borcunuzu ödemiş olursunuz. İsteğim bana Tevrat'ı göndermeniz.” Bunun üzerine onlar da hükümdarın bu isteğini yerine getirmeyi kabul ettiler ve sözlerinde duracaklarına dair yemin ettiler.

5 Onlar Beytü'l-Makdis'e vardıklarında hükümdara verdikleri sözü yerine getirmek hususunda ellerini çabuk tuttular. Çok geçmeden Tevrat nüshasını yazıp hükümdara gönderdiler. Fakat o, İbranice bilmediği için Tevrat'ı anlayamadı. Bunun üzerine hükümdar göndermiş oldukları Tevrat'ın tercümesini gerçekleştirmek üzere İbranice bilen birilerini göndermeleri için onlara haber gönderdi. Bunun karşılığında ne isterlerse vereceğini vâdetti.

10 Bunun üzerine Yahudiler de on iki kabilelerinin (esbât) her birinden altı kişi seçtiler. Böylece sayıları yetmiş iki hahama (ahbâr) ulaşmış oldu. Onlar Mısır'a vardıklarında hükümdar onların üzerine nimetler yağdırdı, onları hediyelere boğdu. Sonra onları ikişerli olmak üzere toplam otuz altı gruba ayırdı. Her grubun refah, huzur ve ihtiyaçlarını temin etmesi ve kendi başına tercüme bitirinceye kadar diğerleriyle görüşmesini engellemesi için de her grubun başına bir adam görevlendirdi.

Böylece Tevrat'ın otuz altı tane tercüme edilmiş metni ortaya çıktı. Hükümdar metinleri birbiriyle karşılaştırdı ve bunların birbirlerinden farksız olduğunu gördü. Yalnızca bir kelimenin önce veya sonra zikredilmesi (takdim-te'hîr) gibi çok ufak farklılıklar vardı. Bunun üzerine hükümdar onlara bol bol hediyeler verdi ve onları güzel bir şekilde [dönüş yolculukları için] 20 teçhiz etti. Mütercimler, döndüklerinde arkadaşlarına gösterip övünmeleri için, tercüme edilen Tevrat nüshalarından bir tanesini kendilerine hediye etmesini hükümdardan istediler. Hükümdar da isteklerini yerine getirdi. 25 İşte bu nüsha, en ufak bir tahrife uğramayan nüshadır.

Tercüme edilen bu otuz altı nüshadan oluşan Tevrat metinlerinin her birine göre, Hz. Âdem'in Cennet'ten yeryüzüne inişi ile Büyük Tûfan [Nuh Tûfanı] arasında iki bin iki yüz kırk iki yıl zaman farkı vardır. Ki Hristiyanlar da mezkûr olaylar arasında bu kadar zaman farkı olduğunu söylemektedirler. Fakat Yahudilerin amel ettikleri, muteber saydıkları nüshaya gelince 30 bu nüsha, mezkûr olaylar arasında bin altı yüz elli altı yıl olduğunu ileri sürmektedir. Sâmiriler'in elindeki Tevrat nüshasına göre ise Hz. Âdem'in Cennet'ten yeryüzüne inişi ile Büyük Tûfan arasında bin üç yüz yedi yıl vardır.

شكركم لي، وهو أن تطرفوني بالتوراة. فأنعموا له بما سأل وحلفوا له بالوفاء.

ولما وصلوا إلى بيت المقدس عجلوا إجابته وكتبوا التوراة وبعثوا به إليه. فكتب إليهم أن ينفذوا إليه من له نفاذ في العبرانية ليرجموا له بما بعثوا إليه، فإنه لم يكن يفهم العبرانية. ووعد لهم الرغائب عليه.

واختاروا من أسباطهم الإثني عشر من كل سبط ستة نفر، فبلغ عددهم إلى اثنين وسبعين رجلا من الأخبار. فلما وصلوا إليه وفر عليهم الأنزال، وفرق بين جماعتهم على ستة وثلاثين فرقة، ووكل بكل فرقة منهم رجلا [٧٨ب] يقوم بمصلحتهم ويمنع من التقاء بعضهم ببعض إلى أن ترجم كل فرقة منهم على حدتها.

فصار في قدر ستة وثلاثين نسخة من تراجم التوراة. فقابل بعضها ببعض فوجدها غير مختلفة إلا بقدر ما كان من تقديم كلمة أو تأخيرها. وأجزل لهم الصلات وأحسن تجهيزهم. فسأله المترجمون أن يسعفهم بنسخة واحدة منها ليفتخروا بها على أصحابهم، ففعل. وهذا هو التوراة الذي لم يقع فيه التبديل أصلا.

ثم هذه النسخ كلها ناطقة بأن مبلغ السنين من هبوط آدم من الجنة إلى مجيء الطوفان ألفان ومائتان واثنان وأربعون سنة؛ وبهذه السنين يقول النصارى. وأما ما ينطق به التوراة المعمول عليه عند اليهود فهو ألف وستمائة وست وخمسون سنة. وأما ما ينطق به التوراة الذي عند السامرة فهو ألف وثلثمائة وسبع سنين.

Denilmektedir ki İsrâiloğullarından gelen peygamberler, âhir zamanda Mesih'in Hz. Meryem'den doğacağı ile müjdelenmişlerdi. Fakat onlar Îsâ'nın peygamberliğini inkâr ettiklerinden dolayı, Hz. Îsâ'nın doğumunu dördüncü bin yıla denk getirmek için –ki bu rakam âhir zamandan uzak bir rakamdır, yani Tevrat'ın dediğine göre bu süre yedi bin senedir- atalarının ömürlerini tarihsel olarak kısa göstermişlerdir. Fakat tercüme edilen Tevrat'ta bulunan bilgiye göre Hz. Îsâ'nın doğumu altıncı bin yıla denk gelmektedir ki bu da âhir zamana yakın bir süredir.

Bundan dolayı kabul edilmeye değer en layık bilgi, yetmiş iki haham tarafından tercüme edilen Tevrat'ın verdiği bilgidir. Bu Tevrat, Tûfan ile Hz. Mûsa'nın doğumu arasında bin beş yüz altı yıl; Mûsa (a.s)'nın doğumu ile Buhtunnâsır dönemi arasında bin doksan sekiz yıl; Buhtunnâsır dönemi ile İskender döneminin başlangıcı arasında da dör tyüz otuz altı yıl olduğunu söylemektedir. Öte yandan Mûsa (a.s)'in doğumu ile Îsâ (a.s)'in doğumu arasında bin sekiz yüz otuz yedi yıl olduğunu; Îsâ'nın doğumu ile Hicret yılının başlangıcı arasında da altıyüz yirmi dokuz yıl olduğunu söylemektedir. Böylece Pers hesaplamalarına göre Hz. Âdem ile Hicret yılının başlangıcı arasında toplam altı bin iki yüz on beş yıl olmaktadır.

Fakat bütün Yahudi hahamlarına (ahbâr) göre Hz. Âdem zamanı ile Hz. Mûsa'nın İsrailoğullarını Kızıldeniz'den geçirip onları Filistin topraklarına sokmak için Mısır'dan çıktığı yıl arasında iki bin dört yüz kırk sekiz fazla yıl vardır. Hz. Mûsa'nın Mısır'dan çıktığı zaman ile İskender döneminin başlangıcı arasında bin yıl; İskender dönemi ile Hicret yılının başlangıcı arasında ise dokuz yüz otuz iki yıl, iki yüz seksen dokuz gün vardır. Böylece Hz. Âdem ile Hicret yılının başlangıcı arasında, Yahudiler'e göre, dört bin üç yüz seksen yıl, iki yüz seksen dokuz gün vardır.

ويقال إن الأنبياء من بني إسرائيل كانوا بشروا بولادة المسيح من العذراء البتول في آخر الزمان. فلسبب إنكارهم لنبوته نقصوا من مدد الأعمار، ليوقعوا ولادته في الألف الرابع الذي هو بعيد من آخر الزمان- أعني الذي نطق به التوراة وهو سبعة ألف سنة. فأما ما وجد في التوراة المنقول فإن ولادته في الألف السادس، وذلك قريب من آخر الزمان.

فإن الخبر الذي هو أولى أن يؤخذ به ما أنبأ به التوراة الذي ترجمه اثنان وسبعون حبرا من الأحبار. وهو ينطق بأن من مجيء الطوفان إلى ولادة موسى عليه السلام ألف وخمسمائة سنة وست سنين، ومن ولادة موسى عليه السلام إلى تاريخ بخت نصر ألف وثمان وتسعون سنة، ومن تاريخ بخت نصر إلى أول تاريخ الاسكندر أربعمائة وست وثلاثون سنة؛ ومن ولادة موسى إلى ولادة عيسى عليه السلام ألف وثمانمائة وسبعة وثلاثون سنة، ومن ولادة المسيح إلى أول سنة الهجرة ستمائة وتسعة وعشرون سنة. فيجتمع ما بين آدم إلى أول سنة [٧٩٧] الهجرة ستة ألف سنة ومائتان وخمس عشرة سنة فارسية.

فأما عند كافة أحبار اليهود فإن ما بين آدم إلى خروج موسى من مصر إلى بحر القلزم ليعبر بهم بني إسرائيل ويدخل بهم بركة فلسطين ألفا سنة وأربعمائة وثمان وأربعون سنة مكبوسة، ومن وقت خروجه من مصر إلى أول تاريخ الإسكندر ألف سنة، وما بين تاريخ الإسكندر إلى أول سنة الهجرة تسعمائة واثنان وثلثون سنة ومائتان وتسعة وثمانون يوما. فيكون ما بين آدم إلى أول سنة الهجرة عند اليهود أربعة ألف وثلثمائة وثمانون سنة ومائتان وتسعة وثمانون يوما.

Bu, dönem ve sürelerde farklılıklar olmakla birlikte Tevrat'ın verdiği bilgilerin özetidir. Astroloji bilgini Ebû Ma'şer ise astronomik takvimini Nuh Tufanı tarihine göre ortaya koymuştur. O, Tûfan'ın, Perşembe günü, balık burcunun yükseldiği zamanın son vaktinde, 5 yedi gezegenin birleştiği vakitte başladığını iddia etmiştir. Ayrıca o, dünya ömrünün yarısının, yani yüz seksen bin senenin geçtiğini ileri sürmüştür. Çünkü Ebû Ma'şer'e göre dünyanın ömrü üç yüz altmış bin yıldır. O, Tufan ile Hicret'in başlangıcı arasında üç bin yedi yüz yirmi beş Pers yılı bulunduğunu ileri sürmüştür.

10 Bir siyer otoritesinden yapılan rivâyete göre Hz. Âdem'in yaratılışının başlangıcı ile Nuh Tûfanı'nın başlangıcı olan Cuma gecesi arasında iki bin iki yüz yirmi altı yıl, bir ay, yirmi üç gün ve dört saat vardır. Fakat bu şahıs, yazmış olduğu eserlerde çok titiz davranmayan, eserlerini özensizce oluşturan ve sağlam temellere dayanmadan görüş 15 belirten birisidir.

Persler'e gelince onlar, kendi tarihlerinin Hz. Âdem –ki Hz. Âdem onlara göre Kiyûmers¹² [ilk insan]'dır- döneminin ilk günü ile başladığını söylemektedirler. Onlar, bu günün, Ferverdin¹³ ayının Hürmüz günü, Güneş'in, koç burcunun yükseldiği zamanın ilk dilimine girdiği vakit olduğunu iddia etmektedirler. Ayrıca onlar Zerdüşt'ün –ki 20 onlar Zerdüşt'ün peygamber olduğunu ileri sürmektedirler- ortaya çıktığı vakitte, Hz. Âdem dönemi üzerinden üç bin güneş yılı geçtiğini söylemektedirler. Persler, Zerdüşt'ün bu cümleyi, peygamberlik iddiasında bulunduğu zaman ifade ettiğini; bunun da Kral Viştaspa'nın 25 saltanatının otuzuncu senesine denk geldiğini ifade etmektedirler. Viştaspa'dan sonraki tarihler ise Persler'ce iyi bilinmektedir.

Persler ayrıca Hanok¹⁴'un -ki batılılar bunu Hermes, Müslümanlar ise İdrîs olarak isimlendirmektedirler- Methuselah adında bir oğlu olduğunu –ki bu Kral Cem'dir-; Methuselah'ın [Metûşaleh] ise ömrünün sonunda Lâmih [Lamech] adında bir oğlu olduğunu ve bu şahsın 30 da Nuh'un (a.s) babası olduğunu iddia etmektedirler.

فهذه هي مجامع أخبار التوراة على اختلافها في المدد والأعمار. وأما أبو معشر المنجم فإنه وضع زيجه على تاريخ الطوفان، وزعم أن ابتداءه كان يوم الخميس في الوقت الذي اجتمعت فيه الكواكب السبعة في آخر الحوت، وأنه قد مضى نصف سني العالم، وهو مائة ألف وثمانون ألف سنة، فإن سني العالم عنده ثلثمائة وستون ألف سنة. وزعم أن بينه وبين أول سنة الهجرة ثلاثة آلاف وسبعمائة وخمسة وعشرون سنة فارسية.

وروي عن بعض أصحاب السير أن بين ابتداء خلق آدم وبين ليلة الجمعة التي كان فيها ابتداء الطوفان ألفان ومائتان وست وعشرون سنة وشهر [وثلاثة] وعشرون يوما وأربع ساعات؛ إلا أن هذا الرجل كان متعسفا في تصنيفاته غير مثبت فيما يتكلم به.

وأما الفرس فإنهم يزعمون أن ابتداء تاريخهم أول يوم من سني آدم - عندهم كيومرث وأن ذلك كان هرمزروز من فروردين ماه عند دخول الشمس أول الحمل؛ وأن زرادشت، الذي يدعون نبوته، زعموا أنه في وقت ظهوره كان قد مضى من سني آدم ثلاثة آلاف سنة شمسية؛ وأنه قد أطلق هذا القول عند ادعائه النبوة، وكان ذلك [٧٩ب] عند مضي ثلاثين سنة من ملك بشتاسف. ثم التواريخ من بعد بشتاسف معروفة عندهم.

وزعموا أن أخنوخ - وهو الذي يسميه أهل الغرب الهرمس وأهل الإسلام إدريس - قد ولد له متوشلخ - وهو جم الملك؛ وولد لمتوشلخ في آخر عمره لامخ - وهو والد نوح.

Buraya kadar, bahsedeceğimize önceden söz verdiğimiz tarih konularına özetle değinmiş olduk. Şimdi ise kadîm milletlerden söz ederek bahsi tamamlamamız gerekir. Bu yüzden diyoruz ki yeryüzünün farklı bölgelerinde yaşayan başlıca büyük milletlerin sayısı altıdan ibarettir ki bunlar: Çinliler, Hintliler, Siyahîler, Berberîler, Rumlar ve Türkler'dir.

Yerkürenin Güneydoğu'sunda Çinliler; Kuzeydoğu'sunda ise Türkler yaşamaktadır. Yerkürenin güneyinin merkezinde Hindistanlı'lar; onların karşısında, yerkürenin kuzeyinde ise Rumlar yaşamaktadır. Yeryüzünün Güneybatı'sında Habeşistanlılar; onların karşısında, yerkürenin Kuzeybatı'sında ise Berberîler yaşamaktadırlar.

Bu altı bölge, yeryüzünde meskun olan farklı uç noktaları oluşturmaktadır. İran topraklarıyla Arap yarımadası bunların hepsinin ortasında kalmaktadır. Bu ulusların hepsi de siyahîler ve beyazlar olmak üzere ikili bir taksime tabi tutulabilir. Siyahîler, Ekvator ile Yengeç Dönencesi¹⁵ arasında kalan bölgede yaşamaktadır. Beyazların yaşadığı bölge ise Yengeç Dönencesi ile Büyük Ayı¹⁶ arasında kalan bölgedir.

Yunan topraklarına gelince, o topraklar Şam [Suriye] topraklarına komşudur. Yukarıda sözü edilen filozoflar da oradan çıkmıştır. Şam sakinlerinden birisi İsrâiloğulları'dır. İsrailoğulları, putperest Ken'ânîler'e –ki onlar hayli iri yapılı idiler- galip geldikten sonra peygamberler ard arda onların içinden çıkmıştır.

Ahkâflar ise Arap toprakları olan Umman ile Yemen arasında bulunmektedir. Kocaman cüsseli ve gaddar insanlar olan Ahkâflar, Âd b. [Ûs b.] Aram b. Sâm b. Nûh'un soyundan gelmektedirler. Onların dini putperestliktir. Allah onlara Hûd'u gönderdi ve onlar ise yalanladılar. Bu yüzden onların hepsi, şiddetli bir rüzgar ile helak oldular¹⁷.

وإذ قد أتينا على جمل ما وعدنا ذكره من التواريخ، فمن الواجب أن نتمم القول بذكر الأمم الماضية أيضا، فنقول: أما الأمم الكبار الساكنون في أطراف الأرض، مقصور عددها على ستة، وهي الصين والهند والسودان والبربر والروم والترك.

٥ فجنوب مشرق الأرض مسكن الصين، وشماله مسكن الترك، ووسط جنوب الأرض الهند، وإزائهم [الروم في شماله؛ وجنوب مغرب الأرض مسكن الحبش، وبإزائهم] البربر في شمال مغرب الأرض.

فهذه الممالك الستة عامرة لأطراف الأرض المسكونة، ثم بلاد إيران وجزيرة العرب متوسطة بينها. وجماعتهم ينقسمون إلى السودان والبيضان: فأما السودان فهم الذين يسكنون ما بين خط الاستواء إلى ١٥ محاذاة ممر السرطان، وأما البيضان فهم الذين مساكنهم بين محاذاة ممر السرطان إلى محاذاة بنات النعش.

وأما بلاد يونان فقد كانت مجاورة للشام، وخرج منها الفلاسفة المذكورون. وكان سكان أحد الشام بنو إسرائيل، وكانت النبوة فيهم متواترة، وذلك بعد أن غلبوا الكنعانيين عبدة الأصنام، لهم أجسام ١٥ عظيمة.

وأما الأحقاف فهم ما بين عمان إلى اليمن من أرض العرب، وكان أهلها جبابرة عتاة من نسل عاد بن [عوص بن] أرم بن سام بن نوح. وكان دينهم عبادة الصنم، وقد بعث الله إليهم هودا فكذبوه فعمهم الهلاك بالريح الصرصر. ٢٠

Semud kavmi ise el-Hicr'de yaşıyordu ki burası Vâdi'l-kurâ'nın yukarisından Şam topraklarına kadar olan kısımdır. Aram soyundan gelen bu kavmin hikâyesi ise malumdur.

Bâbil'e gelince burası, astronomi ilminin ilk ortaya çıktığı yerdir. Bu ise
5 İbrahim (a.s) zamanından daha önceleri gerçekleşmiştir. Astronomi ilminin ilk defa onlar tarafından ortaya konulmasının sebebi onların, tarımla ve denizcilikle uğraşmalarıdır ki astronomi bilgisine ihtiyaç duymadan bu alanlarda ilerlemek mümkün değildir.

Mısır ise geometri ilminin ilk defa ortaya çıktığı yerdir. Geometri ilminin
10 Mısırlılar tarafından ortaya konulmasının sebebi ise Nil nehrinin her geçen yıl taşıdığı su miktarının artması sebebiyle yükselmesi ve tarım arazilerinin su baskınlarına maruz kalmasıdır. Bu yüzden onlar bu arazilerini tekrardan taksim edilmek için alan ölçümü bilgilerine ihtiyaç duymuşlar ve böylece geometri ilmini icat etmişlerdir.

Şam'a gelince, burası tıp ilminin ilk ortaya çıktığı yerdir. Tıp ilminin ilk
15 olarak Şam'da ortaya çıkmasının sebebi ise veba hastalığının bu bölgenin her tarafında çok yaygın olması ve sıklıkla zuhur etmesidir. Bundan dolayı onlar bu hastalığı tedavi etmek için doğal güçlerden yardım almak zorunda kalmışlar ve böylece tıp ilmini meydana getirmişlerdir.

Yunanlılar'a gelecek olursak onlar da aynı şekilde puta tapıyorlardı. Fakat
20 pek az Yunanlı İsrailoğulları'ndan gelen peygamberlere sıkça ziyarette bulunuyordu.

Çin, Türk ve Horasan topraklarına gelince, buralardan hiçbir zaman
25 peygamber çıkmamıştır. Astroloğlara göre (ashâbu'l-ahkâm) bu bölgelerden peygamber çıkmamasının sebebi, buraların enlem derecesinin otuz üçten fazla olmasıdır. Çünkü onlara göre enlem derecesi bu sayının üstünde olunca, çok hızlı hareket eden herhangi bir gök cismi bu bölgeye uğramamaktadır.

Bu husus da anlaşılınca biz diyoruz ki dünyanın ömrünün ne kadar oldu-
30 ğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Müslümanlar, Sâbiiler, Hristiyanlar ve Yahudiler dünyanın ömrünün, hareket halinde olan gezegen sayılarına mutabık olarak yedi bin yıl olduğu hususunda fikir birliği içerisindedirler. Mecûsiler dünyanın ömrünün, burçların sayısına uygun olarak on iki bin yıl olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hintliler ise dünyanın
35 ömrünün dört milyar üç yüz yirmi milyon yıl olduğunu iddia etmişlerdir.

وأما ثمود فقد كانوا يسكنون الحجز وهو فوق وادي القرى إلى أرض الشام فكانوا من نسل أرم أيضا. وقصتهم معروفة.

وأما بابل فمنه ابتداء علم النجوم، وذلك قبل زمان إبراهيم عليه السلام. وسببه أنهم كانوا [١٨٠] مقبلين على صناعتي الفلاحة والملاحة، ولن يستغنى فيهما عن أحكام النجوم. ٥

وأما مصر فمنه ابتداء علم الهندسة. وسببه أن مدّ النيل كان يكسح مزارعهم في كل سنة، فيحتاجون إلى المساحة في قسمتها.

وأما الشام فمنه ابتداء الطبائع. وسببه أن الوباء في نواحيه كان يكثر ويعم، فيضطرون إلى الاستعانة بالقوى الطبيعية.

وأما أهل يونان فقد كانوا عبّادا إلا الأوحى فالأوحى ممن كان يختلف إلى أنبياء بني إسرائيل. ١٠

وأما الصين والترك وخراسان فلم يخرج منها نبي قط. وذكر أصحاب الأحكام أن سببه زيادة عرضها على ثلاثة وثلاثين درجة، فإن العرض إذا زاد على هذا القدر لم يمر على سمة ذلك الموضع شيء من الكواكب السريعة السير. ١٥

وإذا تحقق هذا، فنقول: إن عمر الدنيا قد اختلف فيه؛ فإن المسلمين والصابئين والنصارى واليهود مجتمعون على أن عمرها سبعة ألف سنة على عدد الكواكب السيّارة. وزعم المجوس أن عمرها اثني عشر ألف سنة على عدد البروج. وقالت الهند إن عمرها أربعة [آلاف] ألف ألف وثلاثمائة عشرون ألف [ألف] سنة، ٢٠

Bu rakam onlara göre gezegenlerin, gök cisimlerinin evc noktalarıyla (evcât¹⁸) merkez noktalarının, koç burcunun yükseldiği ilk noktasından çıkıp tekrar aynı noktaya dönüncüye kadarki deviniminde geçen zamanı gösterir.

- 5 Allah'ü Teala Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır: “*Melekler ve Rûh (Cebrâil), oraya, miktarı (dünya senesi ile) elli bin yıl olan bir günde yükselip çıkar.*”¹⁹ Bunun manasını biz *el-İfsâh ve'l-îzâh* adlı eserimizde açıklamıştık. Hz. Peygamber (s.a.s)'den de dünyanın ömrünün yedi bin yıl olduğu rivâyet edilmiştir. Fakat bu sözlerin içerisinde en doğru olanı
- 10 Allah'ü Teala'nın sözüdür ki O (c.c.) şöyle buyurmaktadır: “*İnsanlar sana kıyâmetin zamanını soruyorlar. De ki: Onun bilgisi Allah katındadır. Ne bilirsin, belki de zamanı yakındır.*”²⁰

وهو عندهم مدة حركات الكواكب [و] الأوجات والجوزهرات من أول نقطة من الحمل إلى أن تعود إليها مرة أخرى.

وقد قال الله في محكم كتابه: ﴿تخرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾. وقد ذكرنا معناه في كتابنا الملقب بـ "الإفصاح والإيضاح". وقد روي عن النبي ﷺ أن عمر الدنيا سبعة آلاف سنة. وأصدق هذه الأقاويل قول الله عز وجل: ﴿وما يدريك لعل الساعة تكون قريباً﴾.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

[HİKMETİN BEŞ SÜTUNU]

Tarihte hikmet [bilgelik] ile nitelenen ilk kişi Lokman el-Hakîm'dir. Nitekim Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: *“And olsun biz Lokman’a: Allah’a şükret diyerek hikmet verdik.”*²¹ Lokman el-Hakim, Dâvud (a.s) zamanında yaşamıştır. Her ikisi de Bilâd-ı Şâm’da ikamet etmişlerdir.

Denildiğine göre Yunanistanlı Empedokles²², Lokman el-Hakîm’e sık sık ziyaretlerde bulunur ve ondan hikmet öğrenirdi. Fakat o, Yunanistan’a döndüğünde âlem’in yaratılışı, mahiyeti hakkında ahkâm kesip durdu, dilediği gibi sözler etti. Ve onun sözlerinin, zâhirî boyutu itibariyle âhiretle ilgili temel prensiplere aykırı olduğu görüldü.

Empedokles’in daha önce Lokman el-Hakîm ile birlikteliği olduğu için Yunanlılar onu hikmet ile nitelendiriyorlardı. Hatta o, Yunanlılar içerisinde hikmet ile nitelenen ilk kişiydi. Bâtınîlerden bir grup Empedokles’in hikmetinin peşinden gitmekte ve onun çok değerli birisi olduğunu ifade etmektedirler. Ayrıca onlar, Empedokles’in çok az idrak edilebilecek sembolik ifadeleri olduğunu söylemektedirler.

Yunanlılardan hikmet ile nitelendirilen bir diğer şahıs da Pythagoras²³’tır. Hz. Süleyman b. Dâvûd’un ashâbı, Bilâd-ı Şâm’dan Mısır’a göç edince Pythagoras bunları ziyaret etmek için sık sık Mısır’a giderdi. Pythagoras daha önce Mısırlılardan geometri öğrenmişti. Sonrasında ise fizik (tabîî) ilimlerini ve metafizik ilimleri Süleyman ashâbından öğrendi. Pythagoras öğrendiği bu üç ilmi, yani geometri, fizik ve din ilimlerini Yunanistan’a aktardı. Daha sonra kendi zekâsıyla mûsikî ilmini (ilmü’l-elhân) ortaya çıkardı ve melodileri oran ve sayılardan yararlanmak sûretiyle ahenkli bir ses uyumu haline getirdi. Sonrasında ise Pythagoras bu ilimleri peygamberlik nurundan (mişkâtü’n-nübüvve) elde ettiğini ileri sürdü.

Pythagoras’dan sonra Yunanlılardan hikmet ile nitelenen bir diğer şahıs da Sokrates [Socrates]’tir [M.Ö. 469-399]. O, hikmeti Pythagoras’dan elde etmiş, fakat kendini ilâhî ilimler ile sınırlamış,

الفصل الثالث

أول من وصف بالحكمة كان لقمان الحكيم. و الله يقول: ﴿ولقد آتينا لقمان الحكمة﴾. وكان في زمن داود النبي ﷺ وكان مقامهما جميعا ببلاد الشام [٨٠ب].

٥ وكان إنباذقليس اليوناني يختلف إليه على ما حُكي و يأخذ من حكمته؛ إلا أنه لمّا عاد إلى بلاد يونان تكلم في جيلة العالم ما شاء، فوجد ظواهرها قاذحة في أمر المعاد.

واليونانيون كانوا يصفونه بالحكمة لمصاحبه كان للقمان الحكيم؛ بل هو أول من وُصف منهم بالحكمة. وطائفة من الباطنية تنتمي إلى حكمته وتقول بتفضيله، وتدّعي أن له رموزا قلّ ما يوقّف على منطواها. ١٠

ثم أحد الموصوفين منهم بالحكمة فيثاغورس. وقد اختلف إلى أصحاب سليمان بن داود ﷺ حين انجلوا إليها عن بلاد الشام، وكان تعلّم الهندسة من المصريين. فتعلّم أيضا العلوم الطبيعية والعلوم الإلهية من أصحاب سليمان. ونقل العلوم الثلاثة- أعني علم الهندسة ١٥ وعلم الطبائع وعلم الدين- إلى بلاد يونان. ثم استخرج بذكائه علم الألحان وأوقعها تحت النسب والأعداد. وادّعى أنه قد استفاد هذه العلوم من مشكوة النبوة.

ثم أحد الموصوفين منهم بالحكمة بعده سقراط. وقد اقتبس الحكمة من فيثاغورس؛ واقتصر من أصنافها على المعالم الإلهية. ٢٠

dünyevî zevklerden yüz çevirmiş, Yunanlılarla aynı dini inanca sahip olmadığını ilan etmiştir. Çok tanrıcı anlayışın liderleriyle yüzleşmiş, aklî ve mantıkî deliller göstererek onlarla mücadele etmiştir. Bu yüzden onlar da halkı Sokrates'e karşı kışkırtmışlar ve onu öldürmesi için krala baskı yapmışlardır. Bunun üzerine kral da onların gözünde saygınlık kazanmak, övgüye değer olmak için filozofu hapse atmış, daha sonra ise halkın şerrinden emin olmak için ona zehir içirmiştir. Sokrates'in hikâyesi mütevâtir [güvenilir, sağlam] haberlerle iyi bilinmektedir.

Sokrates'ten sonra Yunanlılardan hikmet ile nitelendirilen bir diğer şahıs ise Eflatun'dur [M.Ö. 427-347]. Yunanlılar arasında o, şerefli bir soya sahip ve seçkin bir insandı. Eflatun, hikmeti elde etme hususunda Sokrates ve Pythagoras'a uymuştur. Fakat o, dini ilimlerle kendini sınırlandırmamış, aksine metafizik ilimlere ek olarak fizik ve matematik ilimlerini de kendinde toplamıştır. Eflatun'un, yazımını bizzat kendisinin üstlendiği birçok meşhur kitabı vardır. Fakat bu kitaplar, semboller ve anlaşılması güç ifadelerle doludur.

Ömrünün sonlarına doğru Eflatun'dan birçok öğrenci mezun olmuştu. Böylece öğretim ve okul işlerini en kabiliyetli ve liyakatli öğrencilerine emanet etti ve kendisini tamamen Rabb'ine ibadet etmeye hasretmek için insanlardan uzaklaştı.

Onun zamanında Yunanistan'ın her tarafında veba hastalığı baş gösterdi. İnsanlar bunun için Allah'a yakarıшта bulundular ve İsrâiloğulları peygamberlerinden birine bu hastalığın sebebini sordular. Allah (c.c.) da, o peygambere, onlar ne zaman sunaklarını küp şeklinde iki kat büyütürlerse veba hastalığından kurtulurlar diye vahyetti. Bunun üzerine onlar da tıpkı eskisi gibi bir kurban kesme yeri inşa ettiler ve onu ilkinde ilave ettiler. Fakat veba hastalığı iyice arttı. Bunun üzerine onlar tekrar Peygamber (a.s)'e geldiler ve bunun sebebini sordular. Allah (c.c.)'da Peygamber'e, onların sunağı iki kat büyütmediklerini, aksine öncekinin yanına ona benzer bir tane daha eklediklerini, bunun ise sunağın küp şeklinde iki kat büyütülmesi anlamına gelmediğini vahyetti.

وأعرض عن ملاذ الدنيا؛ وأعلن الخلاف في الدين على اليونانية، وقابل رؤساء ذوي الشرك بالحجاج والأدلة. فثوروا الغاغة عليه. وألجأوا ملكهم إلى قتله. وأودعه الملك الحبس تحمداً إلى جماعتهم، وسقاه السمّ تفادياً من شرهم. وقصته معروفة بالأخبار المتواترة.

٥ ثم أحد الموصوفين بالحكمة بعده أفلاطون. وكان فيهم شريف النسب مفضالاً. وقد وافق سقراط في اقتباس الحكمة وفيثاغورس؛ إلا أنه لم يقتصر على المعالم الإلهية، بل جمع إليها العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية. وله كتب مشهورة تولى تصنيفها، إلا أنها مرموزة منغلقة.

١٠ وقد تخرّج به عدد من التلامذة في آخر عمره، وفوّض التعليم والمدرسة إلى ذوي البراعة [أ٨١] من أصحابه، وتخلّى عن الناس متجرّداً لعبادة ربّه.

وفي زمانه فشا الوباء في بلاد يونان. فتضرّعوا فيه إلى الله، وسألوا أحد أنبياء بني إسرائيل عن سببه. فأوحى الله إليه بأنه متى ضعّفوا مذبحة كان لهم على شكل المكعب ارتفع عنهم الوباء. فابتنوا مذبحة ١٥ مثله وأضافوه إلى الأوّل؛ فازداد الوباء. فعادوا إلى النبي ﷺ وسألوه عن سببه. فأوحى الله إليه بأنهم لم يضعّفوه بل قربوا إليه آخر مثله، وليس هذا بتضعيف للمكعب.

Bunun üzerine onlar da Eflatun'dan yardım istediler. O da: “Siz insanları hikmet'ten sakındırıyor ve geometri öğrenmekten nefret ettirmeye çalışıyordunuz. Bundan dolayı Allah da sizi cezalandırmak için veba hastalığını başınıza musallat etti. Çünkü hikemî ilimlerin Allah katında büyük bir değeri, kıymeti vardır.” dedi. Eflatun sonra halkına şöyle dedi: “Ne zaman siz, iki çizgi arasında, eşit geometrik oranda, kesintisiz diğer iki çizgi çıkarabilerseniz o zaman kurban kesme yerini iki kat büyütmiş olacaksınız. O hastalıktan kurtulmak için bunu keşfetmekten başka çareniz yok.” Bunun üzerine onlar da Eflatun'un söylediği yapıyı keşfetmek için çabaladılar ve sonunda kurban kesme yerini (sunağı) iki kat büyütmeyi başardılar. Böylece veba hastalığından kurtuldular. Bu yüzden artık geometri ilmini ve diğer teorik (nazarî) ilimleri kötülemeye son verdiler.

Eflatun'dan sonra Yunanlılardan hikmet ile nitelendirilen bir diğer şahıs da Aristoteles'tir [M.Ö. 384-322]. Aristoteles, Zülkarneyn diye bilinen İskender'in hocasıdır. O, hikmeti öğrenmek için yaklaşık yirmi sene Eflatun'un yanında bulundu. Olağanüstü zekâsından dolayı gençliğinde “rûhânî” diye isimlendirildi. Eflatun da onu “akıl” diye isimlendirmişti. Aristoteles, mantık kitapları yazmış ve mantığı ilimler için bir araç kılmıştır. O kadar ki Aristoteles, mantık ilminin kurucusu (sâhib'ül-mantık) diye adlandırılmıştır. Yine o, fizik (tabîî) ve metafizik (ilâhî) alanlarına dair kitaplar tertip etmiş ve düzenli olmasına özen göstererek her konu için müstakil birer kitap ortaya koymuştur. Aristoteles zamanında devlet işleri Zülkarneyn tarafından iyi yürütülüyordu ve çok tanrıcılık (şirk) Yunan topraklarından sökülüp atıldı.

Yukarıda zikrettiğimiz bu beş isim hikmet ile nitelendirilen şahıslardır. Fakat bunlardan sonra gelen hiçbir Yunanlı “hakîm” olarak isimlendirilmemiştir. Aksine onlardan her biri herhangi bir sanat yahut yaşam tarzına isnad edilerek isimlendirilmiştir. Mesela Hipokrat [M.Ö. 460-370] doktor, Homeros [M.Ö. 8.yy] şair, Arşimet [M.Ö. 287-212] geometrici, Kinik Diyojen [M.Ö. 412-323] ve Demokritos da fizikçi olarak isimlendirilmiştir.

واستعانوا حينئذ بأفلاطون. فقال: إنكم كنتم تزجرون عن الحكمة وتنفرون عن الهندسة، فابتلاككم الله بالوباء عقوبة لكم؛ فإن للعلوم الحكيمية عند الله مقدارا. ثم ألقى على أصحابه بأنه: متى أمكنكم استخراج خطين بين خطين على نسبة متوالية، توصلتم إلى تضعيف المذبح؛ فإنه لا حيلة لكم دون استخراج ذلك. فعملوا على استخراجها، وتمموا العمل بتضعيفه. وارتفع الوباء عنهم. فأمسكوا عن ثلب الهندسة وغيرها من المعالم النظرية.

ثم أحد الموصوفين منهم بالحكمة بعده أرسطاطاليس. وهو معلّم الإسكندر المعروف بندي القرنين. وكان ملازما لأفلاطون قريبا من عشرين سنة لاقتباس الحكمة. وكان يسمّى في حديثه ”روحانيا“ لفرط ذكائه؛ وكان أفلاطون يسمّيه ”عقلا“. وهو الذي صنّف الكتب المنطقية وجعلها آلة للعلوم، حتى لُقّب بـ”صاحب المنطق“. وهو الذي رتب الأبواب الطبيعية والأبواب الإلهية، ووضع لكل باب منها كتابا على حدة، محافظا على الولاء فيه. وفي أيامه استتبّ المُلْك لذي القرنين وانقمع به الشرك في بلاد يونان.

فهؤلاء الخمسة كانوا يوصفون بالحكمة. ثم لم يسمّ أحد منهم بعد هؤلاء ”حكيمًا“؛ بل كل واحد منهم كان ينسب إلى صناعة من الصناعات أو سيرة من السير، بقراط الطبيب [٨١ب] وأوميرس الشاعر وأرشميدس المهندس وديواجانس الكلبى وديمقراطيس الطبيعي.

Galen (Câlinûs) [M.S. 129-201], yazdığı eserlerin sayısı artınca, kendi zamanında, hikmet ile nitelenmesi için çaba gösterdi. Yani kendisine “tabîb” değil de “hakîm” denilmesini istedi. Fakat insanlar bundan dolayı onunla dalga geçtiler ve şöyle dediler: “Sen merhemlerle, kabızlık
5 gideren ilaçlarla, yaraları iyileştiren ve yüksek ateşi (humma) gideren ilaçlarla uğraş. Çünkü ilâhî hikmet, onun muhtevasında en ufak bir şüphesi olan bir insanın anlayamayacağı ince bir meseledir. Nitekim her kim, âlemin kadîm (ezelî) mi yoksa muhdes [sonradan yaratılan] mi olduğuna, âhiretin gerçek mi yoksa yalan mı olduğuna, ruhun (nefs)
10 cevher mi yoksa araz mı olduğuna dair şüpheleri bulunduğu hususunda kendi aleyhine şahitlik ederse, kendisine hakîm denilemeyecek kadar mertebesi, gururu ayaklar altında demektir.”

Çok ilginçtir ki günümüz insanları her ne zaman Öklid’in [M.Ö. 330-275] kitabını okuyan veya mantık prensiplerine hâkim olan birini
15 görseler, bu gördükleri kişi her ne kadar metafizik ilimlerden bîhaber olsa da onu “hakîm” olarak nitelemektedirler. Hatta onlar, “beş ezelî ilke” (el-kudemâü'l-hamse)²⁴ ve “fâsid ruhlar” (ervâh-ı fâside) hakkında hezeyanlarda bulunmuş olmasına rağmen Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî’yi [322/934] -Allah seni aziz kılsın- tıp ilmindeki maharetinden
20 dolayı hikmetle vasıflandırmaktadırlar.

Üstadımız Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî [322/934] çeşitli ilim dallarında geniş bilgisi olmasına ve din konularında sapasağlam bir yol tutturmuş olmasına rağmen, ne zaman ona büyük saygı gösterenlerden birisi hikmeti kendisine nispet ederse bundan büyük bir hoşnutsuzluk
25 duyar ve şöyle derdi: “Ne yazık ki öyle bir zamanda yaşıyoruz ki benim gibi eksik, kusurlu bir insan hikmet şerefine nispet edilmektedir. Sanki onlar Allah’u Teâlâ’nın şu sözünü duymamış gibiler: “Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir. Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar.”²⁵ Onun hocası Yakub b. İshak el-Kindî [252/866]’nin durumu da aynı şekildedir.

Bu husus da anlaşılınca, Eflatun hakkındaki meşhur hikâyelerden birini hatırlamak gerekir. Bu hikâyeye göre Eflatun arkadaşlarına şöyle derdi: “Her şeyi bilseniz dahi,

وقد تعرض جالينوس في زمانه حين كثرت تصانيفه لأن يوصف بالحكمة - أعني أن ينقل عن لقب الطبيب إلى لقب الحكيم. فتهزؤوا به وقالوا: عليك بالمرهم والمسهلات وعلاج القروح والحُميات! فإن الحكمة الإلهية أدقُّ مأخذاً من أن يقف عليه من يتريب في معالمها. ٥
فإن من شهد على نفسه بأنه شاكٌّ في العالم أقديم هو أم محدثٌ، وفي المعاد أحقُّ هو أم باطل، وفي النفس أجوهرٌ هو أم عرض، لمتّضعة درجته من أن يسمّى حكيماً.

والعجب من أهل زماننا أنهم متى رأوا إنساناً قرأ كتاب إقليدس وضبط أصول المنطق، وصفوه بالحكمة، وإن كان خلوا من العلوم الإلهية؛ حتى أنهم ينسبون محمد بن زكريا الرازي لمهارته في الطب ١٠ إليها- هذا، أعزّك الله مع صنوف هذيانه في القدماء الخمسة وفي الأرواح الفاسدة.

ولقد كان شيخنا أبو زيد أحمد بن سهل البلخي رحمه الله مع توسّعه في أصناف المعارف واستقامة طريقته في أبواب الدين، متى نسبه أحدٌ من موقّريه إلى الحكمة يشمئزّ منه ويقول: لهفي على زمان ١٥ يُنسب فيه ناقصٌ مثلي إلى شرف الحكمة، كأنهم لم يسمعوا قول الله تعالى: ﴿يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾. وهذا حال أستاذه يعقوب بن إسحق الكندي.

٢٠ وإذا عرف هذا، فمن الواجب أن تعلّم أيضاً أن من الحكايات المشهورة عن أفلاطون أنه كان يقول لأصحابه: إنكم إن عرفتم كل

Allah'ı bilmediğiniz müddetçe kendinizi bir şey biliyor zannetmeyin.” Aynı şekilde Aristoteles hakkındaki meşhur hikâyelerden birine göre de o şöyle derdi: *“Bugünden önce su içerdim fakat gene de susuz kalırdım, ta ki Allah'ı bilinceye kadar. O'nu bilince su içmeksizin susuzluğumu giderdim.”*

5 Yukarıda isimlerini saydığımız, mutlak olarak hakîm diye isimlendirilen beş Yunan filozofunun peşinden gidenler, Yaratıcı'yı (c.c.) tanımayan ve ölümden sonra ebedî mükâfatın olacağına kesinkes inanmayan herkesi hakir ve küçük görüyorlardı ve tıpkı Allah'ın birliğine inanan (muvahhid) birinin sapkın (mülhid) birine gösterdiği muamele gibi onlar da onlara karşı küçümseyerek muamelede bulunuyorlardı.

Fakat onların âhiretin sûreti hakkındaki görüşleri bir hususta Hanîf²⁶ dininden farklılık arz ediyordu. O da şu ki, onlar bedeninin yeniden diriltileceğine inanmıyorlar, aksine ebedi mükâfatın yalnızca insan ruhlarına verileceğini ileri sürüyorlardı. Bundan dolayı İslam, bu topluluğun sapkın ve dalâlette olduğuna hükmetmiştir. Yaratıcı'nın ve O'nun zâtının birliğinin kabul edilmesi, O'na denk olarak ileri sürülenlerin ve O'na muhalif olanların reddedilmesi hususunda ise onlar gönüllü olarak itaatkâr davranmışlar ve bu hususta birçok delil ileri sürmüşlerdir.

Biz buraya kadar yaptığımız açıklamalarla onların durumlarını tasvir etmek istedik. Çünkü onlar, tıp, geometri, astronomi, mûsikî ve buna benzer, şehirleri meydana getirmek, imar etmek için kullanılan ve insanların faydalarına olan şeyleri gerçekleştirmede kendisinden yararlanan birçok alanda ihtisas sahibi olmak sorumluluğunu üzerlerine almışlardır. Ayrıca onlar bu alanlarda meşhur eserler yazmışlar ve bu eserler çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Farklı milletlerden akli başında insanlar bu eserleri kabul etmişler ve bu eserler sayesinde yüksek mertebeler elde etmişlerdir.

Daha sonra biz zındıkların (zenâdıkâ) çirkin hareketlerine şahit oluyoruz. Nitekim onlar teker teker akli zayıf insanların peşlerine düştüler. Yukarıda zikredilen değerli filozofların isimlerini ve prestijlerini kullanarak insanları kendilerinin de batmış olduğu ahlaksızlık bataklığına çekmeye çalışmışlardır. Hatta onlar, “eğer Allah'ın dini gerçek ve doğru olsaydı, [yukarıda zikredilen] filozoflar,

شيء فلا تحسبوا أنكم عرفتم شيئاً ما لم تعرفوا الله عز وجل. ثم من الحكايات المشهورة عن أرسطاطاليس أنه كان يقول: كنت قبل اليوم أشرب وأظمأً، حتى إذا عرفتُ الله عز وجل فرويتُ بلا شرب.

ولقد كان أتباع هؤلاء الخمسة من طبقات اليونانيين الذين سُئِموا
 ٥ حكماء [٨٢] على الإطلاق يلاحظون عامة من لا يُقَرّ بالصانع جل جلاله، ولا يوقن بالثواب الأبدي بعد موته، بعين الزرارية والهوان، ويعاملونهم من الاستخفاف بمثل معاملة الموجّد للملحد؛

إلا أن اعتقادهم كان في صورة المعاد يخالف للملة الحنيفية بنكتة واحدة، وهي أنهم لم يكونوا يعترفون بالبعث والنُّشور، ولكن كانوا
 ١٠ يوجبون المثوبة الأبدية لمجرّد الأرواح البشرية. ولهذا ما حكم الإسلام على جماعتهم بالغيي والضلال. فأما إثبات الصانع ووحدانته ذاته، ونفي الأنداد والأضداد عنه، فشيء قد أذعنوا له وأوردوا البراهين عليه.

وإنما أحببنا أن نصف أحوالهم على هذا الشرح لأنهم تكلفوا إتقان
 ١٥ صناعة يُستعان بها في عمارة البلاد وينتفع بها في مصالح العباد، كالطبّ والهندسة والتنجيم والموسيقى وغيرها. وصنّفوا فيها كتباً معروفة، فوقع لها التراجم بالألسنة المفتتة؛ وارتضاها ذوو الألباب من الأمم، وارتفع بمكانها محلُّهم.

ثم وجدنا أوساخ الزنادقة يصطادون بهم الواحد والواحد من ضَعْفَة
 ٢٠ العقول، ويستدرجونهم بصيبتهم إلى ما تدنّسوا به من الخلاعة. بل يوهمونهم بأن دين الله تعالى لو كان ذا حقيقة صادقة لكان أولئك

mükemmel akılları ve feyizli zekâlarıyla, Allah'ın dinini kabul ederlerdi ve ona sıkıca bağlanırlardı” diyerek insanların kafasını karıştırmaya çalışıyorlardı.

5 Dahası, cedelciler aynı şekilde bu filozofları ilâhî faaliyeti inkar (ta'tîl) ve sapkınlık (ilhâd) ile suçlamışlardır. Ayrıca onlar halka, hak dinin kuvvetli düşmanları olduğu, ve “biz onlara karşı mücadele etmek için kendimizi hasretmemiş ve onların yalanlarının aksini ispat etmek için gayret etmemiş olsaydık sapkın düşünceler İslam topraklarını istila ederdi.” düşüncesini aşlamaya çalışmışlardır.

10 Hayatım üzerine yemin ederim ki, cedelcilerin, hakka yardım etme ve dini destekleme hususunda takdire şayan gayretleri olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Fakat cedelcilerin, meşhur hakîm filozoflara ilahî atalet görüşünü izafe etmeleri belki de dinsizliğin cazibe kazanmasına hizmet etmiş ve zındıklığın güçlenmesinde muharrrik unsur olmuştur.

15 Bu ise Dehrîler²⁷ fırkasının, zayıf insanlar karşısında güçlenmesine sebep olan bir unsurdur.

مع تكامل عقولهم ووفور أحلامهم أولى بإيثاره والتمسك به.

ثم وجدنا الجدليين أيضا ينادون عليهم بالتعطيل والإلحاد؛ ويوهمون الدهماء أن لدين الحقّ خصوما أقوىاء، وأنه- لولا تجرّدنا لمجاهدتهم وانبعاثنا لفسخ أباطيلهم، لطبّق الإلحاد بيضة الإسلام.

° ولعمري فإن للجدليين سعيًا مشكورا في نصره الحقّ وتأييد الدين؛ إلا أن إضافتهم التعطيل إلى أولئك الحكماء ربّما صار مكسبة لتزيين الإلحاد ومدعاة لتفخيم الزندقة. وذلك ممّا يؤيّد جيل الدهرية على الضعاف من البرية.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

[HİKMETİN NEBEVÎ KAYNAĞI]

Empedokles'in, Yaratıcı'nın sıfatları hakkındaki görüşü şundan ibarettir: Her ne kadar Tanrı, ilim, cömertlik, irâde ve kudret gibi kelimelerle nitelendirilse de bu farklı isimlere karşılık gelen, varlığından ayrı vasıflara sahip değildir. Nitekim biz, alemde mevcut olan her bir şeyin, O'nun bilgisi, gücü, irâdesi ve cömertliğinden sadır olduğunu söylerken, O'nun varlığından ayrı çeşitli vasıfları olduğunu kastetmiyoruz. Bununla birlikte O, bir ve eşsiz olsa da biz, mevcut olan şeyi yaratıcı ilim, cömertlik, irâde ve kudret kelimeleriyle vasıflandırıyoruz.

Ayrıca, Allah'ın varlığı (vücûd), alemde mevcut olan herhangi bir şeyin var olmasına benzememektedir. Çünkü alemde mevcut olan şeylerin varlığı mümkündür (mümkünü'l-vücûd) yani yaratmayla varlığı gelir. Allah'ın zâtının varlığı ise zorunludur (vâcibu'l-vücûd) yani varlığının yaratılmakla hiçbir ilgisi yoktur.

Aynı şekilde Allah'ın birliği, dünyada var olan herhangi bir şeyin bir olmasına benzememektedir. Çünkü dünyada var olan bir şeyin birliği ya cüzleri, ya özellikleri ya da benzerleri itibariyle çoğalmaya müsaittir. Fakat O'nun zâtı bundan yücedir (müteâl).

Bu nedenle, her ne kadar Allah'ın ilim, cömertlik, kudret ve irâde gibi vasıflarla nitelendirilmesi uygun olsa da O'nun en hususi sıfatları Hakk ve Hakîm olmasıdır. Hakk olması demek, varlığının öyle bir şekilde olmasıdır ki bu, O'nun hakkında "mevcut değildir" ifadesinin kullanılmasının imkânsız olması manasını içerir. Hakîm olması ise O'nun, her şeyi, amacına en uygun şekilde kusursuz olarak yaratması anlamına gelmektedir.

Fakat Empedokles bu güzel cümleleri itiraf ettikten sonra âhiretle ilgili konularda kafası karışmıştır. Nitekim meşhur bir görüşüne göre filozof, sevgi (mehabbe) ve egemenlik (galebe) kavramlarını ileri sürmektedir. Bu ikisinin manası şudur ki, nefsin cevherinin biri tabiat diğeri akıl olmak üzere iki niteliği vardır. Nefs bazen tabiat özelliği ile uyum içinde olan bir fitrata sahip olabilir ve böylece fiilleri sevgiye göre meydana getirir.

الفصل الرابع

مذهب إنباذقليس في صفات البارئ عز وجل أنه، وإن وُصف
بالعلم والجود والإرادة والقدرة، فليس هو ذا معان متميزة تختص
بهذه الأسماء المختلفة. ولكن كما أننا نقول لكل واحد من موجودات
العالم أنه معلومته ومقدوره ومرآته وفيض جوده، من غير أن تُثبت فيه
معاني شتى، كذا أيضا نصف مُوجدها بالعلم والجود والإرادة والقدرة
وإن كان أحديًا فردا.

وكما أن وجوده ليس يشبه شيئًا من موجودات العالم، إذ الموجودات
العالمية محققة بالوجود الإمكانى - أعني بحسب الصنعة - وذاته واجب
الوجود، لا بحسب الصنعة؛ كذا أيضا وحدانيته ليست تشبه وحدانية
شيء من موجودات العالم، إذ الوحدانيات العالمية معرّضة للتكثّر -
إمّا بأجزائها وإمّا بمعانيها وإمّا بنظائرها - وذاته متعال عن هذا.

فهو إذاً وإن صلح أن يوصف بالعلم والجود والقدرة والإرادة، فإنّ
أخصّ صفاته هو أنه حقّ بذاته وحكيم بذاته. وإن معنى الحق أن
وجوده بحيث يمتنع انطلاقاً أن لا وجود عليه. وإن معنى الحكيم هو
أنه مُوجد لكل شيء على أتمّ ما يليق به من الغرض.

ثم أنه من بعد اعترافه بهذه الجملة الحسنة قد خلط بشأن المعاد.
فإن المشهور من مذهبه أنه كان يقول بالمحبّة والغلبة. ومعناها أن
جوهر النفس ذو معنيين أحدهما الطبع والآخر العقل؛ وأنه قد يتفق
له فطرة بحسب الطبع فيصير حينئذ مؤدّياً أفعاله بحسب المحبّة،

Bazen de nefis, akıl ile uyum içerisinde olan bir fıtrata sahip olabilir ve böylece fiilleri egemenliğe göre tasarlar. Bu iki fıtrattan her birinin varoluş süresi diğerininkine eşittir. Ayrıca bu iki fıtrattan biri haz veren, diğeri ise acı veren bir özelliğe sahiptir. Fakat Empedokles'in tasarlamış olduğu bu iddianın katiyen herhangi bir delili yoktur.

Allah'ı Tealâ'nın sıfatları hakkındaki Empedokles'in bu inancına Pythagoras da katılmaktadır. Fakat Pythagoras bu konuda Empedokles'ten bir noktada ayrılmaktadır. Şöyle ki Pythagoras bizim Allah'ı Hakk diye nitelendirmemizin, O'nu Hakîm diye nitelendirmemize bağlı olduğunu iddia etmektedir. Çünkü ona göre Hikmet, Hakk'dan önce gelmektedir ve Hakk, ancak Hikmet ile birlikte Hakk olmaktadır.

Ayrıca Pythagoras, âhiretle ilgili konularda Empedokles ile aynı görüşlere sahip değildir. Nitekim Pythagoras'ın meşhur bir görüşüne göre, âlemin tamamı on iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan dört tanesi süflî varlıklardır ki bunlar toprak, su, hava ve ateştir. On iki kısımdan sekiz tanesi ise semâvî varlıklardır ki bunlar ise yedi kat gök ve bunları çepeçevre kuşatan Kürsî'dir. Bu âlemin üzerinde nûrânî bir alem vardır, akıllar bu âlemin güzelliğini ve parlaklığını idrak edemez ve bu aleme karşı arınmış ruhlar özlem duyarlar. Ayrıca bu kısımlardan her biri, biri altta diğeri üstte olmak üzere katmanlar halinde tasarlanmıştır. Alttaki katman üstteki katmanın adeta bir tabanı mahiyetindedir.

Nefsini gurur, kibir, haset ve buna benzer cismânî arzularardan arındırmak sûretiyle en güzel şekilde terbiye eden her insan, bu saydığımız âlem kısımlarının en üst derecesinde olmaya ve böylece âlemin cevherlerinde yayılmış olan ilahî hikmeti gözlemlemeye, onun farkına varmaya hak kazanmış olur. İnsan bu mertebeye erişme bahtiyarlığını elde ettiğinde artık o, gerçek mutluluğa ve gerçek şerefe nail olmuş demektir. Tıpkı mûsikî melodilerinin işitme organına gelmesi gibi artık bundan sonra, haz veren bütün şeyler bu kimseye yavaş yavaş gelmeye başlar. Öyle ki bu haz veren şeyleri elde etmek için onları isteme zahmetine girmesine bile gerek kalmaz.

Sokrates, bu konuda Pythagoras ile aynı görüşü paylaşmakla birlikte iki hususta ondan farklı düşünmektedir. Bunlardan ilki, Sokrates'e göre

وفطرة بحسب العقل فيصير حينئذ مؤدّيا أفعاله بحسب الغلبة؛ وإن لكل واحد من الفطرتين مدة زمانية مساوية لمدة صاحبتهما؛ وإن أحد الفطرتين مُلذّة والأخرى مؤلمة. وليس يوجد على ما اخترعه من هذي الدعاوي شيء من الحجج أصلا.

٥ وقد وافقه فيثاغورس فيما يعتقد من صفات البارئ تعالى إلا في نكتة [١٨٣] واحدة وهي أنه يزعم أن وصفنا إياه أنه [حق متعلق بوصفنا إياه أنه] حكيم، فإن الحكمة قبل الحق وبها يصير الحق حقا.

ثم خالفه في شأن المعاد أيضا. فإن المشهور من مذهبه أنه كان يقول إن العالم بكليته منقسم إلى اثني عشر قسما، أربعة منها هي ١٠ الأجرام السفلية- أعني الأرض والماء والهواء والنار- وثمانية منها هي الأجرام العلوية- أعني السموات السبع والكرسي المحيط بها؛ وإن فوق هذا العالم عالما نورانيا لا يدرك العقول حسنه وبهائه، وإليه يشتاق الأنفس الزكية؛ وإن كل قسم من هذه الأقسام منضود تحت القسم الذي يعلوه، وهو بالإضافة إلى المستعلي عليه كالثقل له.

١٥ وأيما إنسان أحسن تقويم نفسه بالتبرّي من العُجب والتجبر [والمراعاة] والحسد وغيرها من الشهوات الجسدانية فقد صار مستأهلا لأن يصير في أعلى أقسامها فيطلع على جميع ما شاع في جواهر العالم من الحكمة الإلهية. ومتى سعد بذلك فقد نال السرور الحقّ والعزّ الحقّ؛ فإن الأشياء المُلذّة حينئذ تأتيه رسلا نحو إتيان الألحان الموسيقية إلى حاسة السمع، ولا يحتاج إلى أن يتكلف طلبها أصلا.

٢٠ وقد وافقه سقراط على هذا، إلا في نكنتين. إحداهما أن قال إن

bizim Allah'ı Hakîm diye nitelendirmemiz, O'nu Hakk diye nitelendirmemize bağlıdır. Çünkü Hakk, Hikmet'den önce gelmekte ve Allah'ın son derece kâmil olduğu bilgisi her ne zaman hasıl olsa O, hikmet ile vasfedilmektedir.

5 Sokrates'in Pythagoras'a katılmadığı ikinci husus ise şudur: Sokrates ikinci dirilişte gökyüzünün yıldızsız olacağını savunmaktadır. Çünkü yıldızların gökyüzündeki konumlarını sürdürmelerinin sebebi, onları taşıyan feleklerin (el-eflâkü'l-hâmile) hızlı hareketleridir. Fakat hareket halindeki her şey sonunda herhangi bir şekilde sükûnete erecektir. Feleklerin dairesel dönüşleri sona erip sükûnete erince de yıldızlar saçılacak ve birbirlerine bitişik halde tıpkı bir alev topu gibi yeryüzünü kuşatacaklardır. Kirlenmiş, kötü ruhluların hepsi ateş ile kuşatılmış bu yeryüzünde kalacaklardır. Gökyüzü ise pak, tertemiz ruhlular için yeryüzü gibi olacak ve onların gökyüzü de bundan daha muhteşem, nûrânî
10 bir gökyüzü olacaktır. Orası da kusursuz güzelliğin ve nezih tatların olduğu yerdir.

Ayrıca Sokrates, Pythagoras'ın görüşlerine karşı şu ilaveyi de yapmıştır: Sokrates'e göre halis hikmeti elde etme şerefine nail olan her kimse mutlak iyiliği de elde etmiştir. Kulun erdemli olmasının en üst
20 mertebesi de kendisiyle arasında herhangi bir aracı olmaksızın Hakk olan Mevlâ'sıyla iktifa etmesidir. Her kim hikmeti elde etmek için Mevlâ'sı ile kendi arasında herhangi bir aracıya ihtiyaç duyarsa bu kimsenin kulluk mertebesi aşağı derecede demektir. Mevlâ'sı ile kendi arasında aracının daha fazla olduğu her kimse de kulluk derecesi bakımından
25 daha aşağıdadır.

Beden, kendi yararına olan hususlarda tabiatının etkisine; tabiat da fiillerini gerçekleştirme hususunda nefsin yönetimine; nefis de seçim yapma hususunda aklın rehberliğine ihtiyaç duyduğu için, ilâhî yol göstermenin dışında, akıldan üstün bir yol açıcı (fâtih)
30 yoktur. Durum böyle olunca açıktır ki bütün tasarruflarında sarıh aklın yardımına müracaat eden kimsenin, Mevlâ'sıyla yetinme mutluluğuna erişeceği açıktır. Fakat bedeninin arzularına tabi olan,

وصفنا إياه أنه حكيم متعلق بوصفنا إياه أنه حقّ، فإن الحقّ قبل
الحكمة، ومهما حصل العلم على غاية كماله وُصف بأنه حكمة.

والأخرى أن قال إن السماء هي [في] النشأة الثانية تصير بلا
كوكب. فإن سبب ثباتها فيها هو سرعة حركات الأفلاك الحاملة لها،
وكل متحرّك فإلى سكون ما؛ ومهما سكنت الأفلاك عن دورانها، فإن
كواكبها تتناثر فتصير محيطة بالأرض متصلا بعضها ببعض كالدائرة
الملتهبة. وإن كل نفس كانت دنسة شريرة فإنها تبقى في هذه الأرض
المحاطة باللّهيب. وتصير السماء للأنفس الزكية كالأرض، وتصير
سماؤهم سماء نوريّة أشرف من هذه؛ وهناك الحسن المحض واللذة
المحضة [٨٣ب]. ١٠

ثم زاد على فيثاغورس أيضا بأن قال إن كل إنسان شرف باقتناء
الحكمة الخالصة فقد صار محتويا على الخيرورة المطلقة. وأعلى
درجات العبد في الخيرورة هو أن يكتفي بمولاه الحقّ عز اسمه عن
الواسطة بينه وبين مولاه. ومن احتاج في اقتناء الحكمة إلى واسطة بينه
وبين مولاه فهو ناقص في درجات العبودية؛ وكل من كانت الوسائط
بينه وبين مولاه أكثر فهو في رتبة العبودية أنقص. ١٥

وإذا كان البدن مفتقرا في مصالحه إلى تأثير الطبيعة، وكانت الطبيعة
مفتقرة في تأدية أفعالها إلى تدير النفس، وكانت النفس مفتقرة في
اختيارها إلى إرشاد العقل، ولم يكن فوق العقل فاتح إلا الهداية
الإلهية؛ فبالحرّي أن يكون المستعين بصريح العقل في كافة المصارف
مشهودا له بغبطة الاكتفاء بمولاه؛ وأن يكون التابع لشهوة البدن، ٢٠

tabiatın emirlerine boyun eğen, nefsin ihtiraslarına göre hareket eden kimse ise aklın gerektirdiklerine göre hareket etmediği için Mevla'sından uzak ve aşağı mertebededir. O halde birçok ilki (evâil) önceleyip de aklıyla İlk Hakk'a yükselmeyen kimsede hayır yoktur.

- 5 Eflatun'a gelecek olursak, onun görüşlerinde farklılık vardır. Nitekim Eflatun, *Devlet Adamı* (Bûlîtîkûs) yani *Şehirlerin Yönetimi* adlı kitabında âlemin ebedî olduğunu, yaratılmadığını ve bâkî olduğunu söylemektedir. Bir dehrî [materyalist] olan Proklus, bu görüşü kabul etmiş ve âlemin ezeliği hakkında bir kitap yazmıştır ki bu kitaba da
- 10 Yahya en-Nahvî reddiye yazarak aksini ispatlamıştır. Fakat daha sonra Eflatun, *Timaeus* (Tîmâvîs) diye bilinen kitabında âlemin sonradan yaratılmış olduğunu, Yaratıcı'nın onu sonradan, hiçbir nizam yokken nizamlı bir hale sokarak var ettiğini, âlemin cevherlerinin hepsinin madde ve sûretin bileşimi olduğunu ve her bileşimin de parçalanmaya müsait
- 15 olduğunu ifade etmiştir.

- Eflatun'un öğrencisi Aristoteles, onun, birbiriyle çelişen bu iki görüşü ileri sürerek bunlarla neyi kastettiğini açıklamamış olsaydı Eflatun'un kafasının karışık olduğuna hükmedilirdi. Fakat Aristoteles, "mükevven" yani yaratılmış lafzının ortak anlamlı isimlerden olduğunu
- 20 belirterek, Eflatun'un "ebedî, gayr-ı mükevven" sözüyle âlemden önce zamanın olmadığını ve âlemin, sonraki bir zamanda herhangi bir şeyden yaratılmadığını kastettiğini açıklığa kavuşturmuştur. "Mükevven" yani yaratılmış sözüyle de Allah'ın onu kaostan düzene soktuğunu kastettiğini, yani âlemin varlığının, maddeyi sûret ile düzene sokan yaratmaya bağlı olduğunu söylemiştir. Çünkü madde ve sûretten hiç birinin
- 25 diğerine bileşimi olmaksızın kendi başına var olması mümkün değildir. Bu yüzden madde ve sûretin yaratıcısı, bunların her ikisini intizamlı bir bileşime sokmak sûretiyle varlık âlemine getirmiştir. Dolayısıyla O, yaratıcı etkinliğiyle âlemi, kaostan düzenli hale, yani yokluktan varlık
- 30 haline getirmiştir.

Eflatun, *Yasalar* (Nevâmis) adlı kitabında bu konuyu açıklamıştır. O, âlemin nedensel bir başlangıcı olduğunu, fakat zamansal bir başlangıcı olmadığını söylemiştir. Yani âlemin, onu, zamandan bağımsız bir şekilde yaratan (ihtirâ') bir faili vardır.

المنقاد لدعاوي الطبيعة، والمؤاتي لهوى النفس، إذا لم يكن مستمسكا بموجب العقل، بعيدا من مولاه ناقصا في رتبته. فإذا لا خيرورة لمن لزم الأوائل الكثيرة ولم يترق بعقله إلى الحق الأول.

وأما أفلاطون فقد اختلف في مذهبه. فإنه قال في كتابه "بولوطيقوس" - أي تدبير المدن- إن العالم أبدي غير مكوّن دائم البقاء؛ وتعلّق بهذا القول برقليس الدهري وصنّف في أزية العالم كتابه الذي نقضه يحيى النحوي. ثم ذكر في كتابه المعروف بـ"طيماوس" إن العالم مكوّن، وإن البارئ قد أبدعه من لا نظام إلى نظام، وإن جواهر العالم كلها مركّبة من المادّة والصورة، وإن كل مركّب فهو معرّض للانحلال. ١٠

ولولا أن تلميذه أرسطوطاليس شرح معناه من اختلاف القولين لحكم عليه بالحيرة- إلا أنه بين أن لفظة "المكوّن" مترتبة تحت الاسماء المشتركة؛ وأن مقصوده من قوله أن العالم أبدي غير مكوّن- أي لم يسبقه زمان ولم يُحدّث عن شيء؛ [١٨٤أ] وإن مقصوده من قوله أنه مكوّن وقد صرفه البارئ من لا نظام إلى نظام- أي وجوده متعلّق بالصنعة النازمة للمادة بالصورة. وليس ولا لواحد من هذين وجودًا بذاته دون الاتحاد بصاحبه، فالمُبدع لهما إذاً قد أوجدهما على التّأخيد النظمي. فهو إذاً بفعله الإبداعي صارف للعالم من لا نظام إلى نظام- أي من العدم إلى الوجود. ١٥

ولقد صرّح بذلك في كتاب "النواميس"، فقال إن للعالم بدوًا علّيًا وليس له بدو زمني- أي له فاعل قد اخترعه لا في زمان؛ ٢٠

Eğer birisi Allah'ın âlemi yaratma sebebini sorgulayacak olursa biz de O'nun, cömertliğini ortaya çıkarmak için bizâtihî irâde ettiğini ve irâde ettiği şeyi de meydana getirmeye kadir olduğu şeklinde cevap veririz.

Aynı şekilde Eflatun, daha sonra *Phaedon* (Fâzun) diye isimlendirilen kitabında nefsin cevherinin yaratılmadığını ve ölümsüz olduğunu; buna karşılık *Timaeus* adlı kitabında yaratıldığını ve ebedî değil ölümlü olduğunu söylemiştir.

Eflatun'un birbiriyle çelişen bu iki sözünden kastının ne olduğunu açıklığa kavuşturma görevini Aristoteles üstlenmiş ve şöyle demiştir: "Eflatun birinci sözüyle nefsin yaratılma aşamasında kuvve halinden fiil haline doğru gelişme göstererek, tedricen meydana getirilmediğini, aksine ansızın yaratıldığını ve mükâfat yurdunda da nefsin başına ölüm hadisesinin gelmeyeceğini kastetmiştir. İkinci sözüyle ise nefsin cehaletten bilgiye ve bozukluktan fazilete dönüşmeye açık olduğunu ve Allah'ın onun devamlı olarak kalıcı olmasını istemediği müddetçe nefsin kendi başına sonsuza kadar var olmaya kadir olmadığını kastetmiştir."

Eflatun bunu *Timaeus* adlı kitabında açıklamış ve her şeyin yaratıcısının, rûhânî cevherlere "*Siz ölümsüz varlıklar değildiniz fakat ben ilâhî kuvvetimle sizin kalıcı olmanızı sağlıyorum*" diye vahyettiğini söylemiştir.

Aynı şekilde Pythagoras ve Sokrates'in farklı görüşler ileri sürdüğü Hikmet'in mi Hakk'tan önce, yoksa Hakk'ın mı Hikmet'ten önce olduğu konusunda Aristoteles doğruyu açıklamış ve şöyle demiştir: Hakk, Hikmet'ten daha geneldir. Fakat Hakk bazen aşikâr, bazen ise gizli olur. Hikmet ise Hakk'tan daha özeldir. Fakat Hikmet yalnızca aşikâr olur, gizli olmaz. O halde Hakk âlemin her tarafına yayılmıştır ve âlemde zuhur etmiş olan Hikmet'i kapsamaktadır. Hikmet ise, âlemin her tarafında âşikar bir şekildedir ve âlemde yayılmış olan Hakk'ın ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Fakat Hikmet ve Hakk'ın her ikisi de âlemi vücûda getiren Allah'ın yaratmasından ve âlemi ayakta tutan Allah'ın gücünden ayrı düşünülemez. Dolayısıyla her iki görüş de farklı açılardan düşünüldüğünde kabule şayandır.

وإن فاحصا [إن] فحص عن سبب اختراعه له، أجنبناه بأنه مُريدٌ بذاته لإفاضة جوده وقادر على إيجاد ما أراد.

وبمثله قد أطلق القول في كتابه المنسوب إلى ”فاذن“ أن جوهر النفس غير مكوّن وأنه لا يموت؛ وقال في كتاب ”طيماسوس“ إنه مكوّن وإنه ميت غير دائم.

وقد تولّى أرسطاطاليس تبيين مراده من اختلاف اللفظتين فقال: عنى بقوله الأوّل أي لم يتدرّج في حدوثه من القوّة إلى الفعل، لكنه أحدث دفعة؛ ثم لن يعرض لها الموت في دار المثوبة. وعنى بقوله الثاني أنه معرّض للاستحالة من الجهل إلى العلم ومن الرذيلة إلى الفضيلة؛ وأن ذاته ما كان ليفوز بالبقاء الأبدي لولا استبقاء الله له على الدوام.

ولقد صرّح بذلك في كتاب ”طيماسوس“، فقال إن خالق الكل أوحى إلى الجواهر الروحانية بـ”إنكم لستم بحيث لا تموتون ولكني أستبقيكم بقوتي الإلهية.“

ومن مثله قد أوضح أرسطاطاليس حقيقة الصواب ممّا اختلف فيه فيثاغورس وسقراط في أن الحكمة قبل الحقّ والحقّ قبل الحكمة، فقال: إن الحقّ أعمّ من الحكمة، إلا أنه قد يكون جلياً وقد يكون خفياً؛ وأمّا الحكمة فهي أخصّ من الحق، إلا أنها لن تكون إلا جلية. فإذا الحقّ مبسوط في العالم مشتمل على الحكمة المستفيضة في العالم، والحكمة [٨٤ب] مستفيضة في العالم موضحة للحقّ المبسوط في العالم. وكلا المعنيين ليسا يفارقان صنع الله الموجد للعالم وقوته الممسكة للعالم. فالقولان إذاً مقبولان بجهة وجهة.

Buraya kadar, mezkûr dört filozofun görüşlerinden bizim anladığımız, tasavvur ettiğimiz ve felsefeye nispet edilen temel şahsiyetlerden derlediğimiz görüşlerin özetini verdik. Fakat onların bu konularda yazmış oldukları kitapların, onları anlaşılabilir kılan herhangi bir açıklayıcı 5 olmaksızın kavranması mümkün değildir. Çünkü bu kitaplar semboller ve bilmecelele doludur. Bu eserleri yazarlar, onları kasıtlı olarak anlaşılmaz kılmışlardır. Bunun da üç sebebi vardır:

1) Hikmetin sırlarının, ehil olmayan biri tarafından öğrenilmesini engellemek. Çünkü böyle birisi hikmetin sırlarına vâkıf olarak onları, 10 bir takım kötülükleri gerçekleştirmede araç olarak kullanabilir.

2) Hikmet aşığı olan birisinin onu elde etmek için göstermesi gereken gayrette gevşeklik göstermemesini sağlamak. Her ne kadar tembel kimse anlaşılmağı sebebiyle onu zor görüp küçümsese ve hikmet aşığı olan biri ona erişmede meşakkat çekse de durum böyledir.

3) Öğrencinin derinlemesine düşünmesini sağlayarak zihnini yormak sûretiyle tabiatını bilemek. Bunu yaparak öğrencinin zevkli isteklere ve nefsin gevşemesine meyletmemesini; ve öğrencinin bütün cehd ve gayretini tamamıyla tabiatın yüz çevirdiği şeyleri anlamaya yöneltmesini sağlamak. 15

Aristoteles'in görüşlerini ise *el-Înâye ve'd-dirâye* adlı kitabımızda özetledik ve onun, Allah'ın birliği ve âhiret hakkındaki yaklaşımlarını açıkladık. 20

فهذا هو جملة ما تصوّرناه من مذهب هؤلاء الأربعة وتلقّفناه من الأئمة المنسويين إلى الفلسفة. وليست كتبهم المصنّفة في هذه الأبواب بحيث يُوقَف عليها من غير فاتح يفتحها، فإنها محشوّة بالرموز والألغاز. وإنما كانوا يتعمّدون ذلك لمعان ثلاث:

٥ أحدها الكراهة لئلا يغوص على أسرار الحكمة أحد ممن ليس لها بأهلٍ، فتصير عُدَّةً له على اكتساب ضرب من الشرارة؛

والثاني أن لا يتوانى العاشق لها في بذل العناية لاقتنائها، وإن لحقته الشُّقَّة في تحصيلها واستصعبها الكسلانُ لغموضها ويزدريها؛

والثالث تشحيد للطبع باستكداد الفكر لئلا يجنح المتعلم إلى طيب الدّعة ورُوح النفس، ويُقبل بجهد على تفهّم ما ينفر عنه الطبع. ١٠

فأمّا مذهب أرسطاطاليس فقد أوردنا جملة في كتابنا الملقّب بـ”العناية والدراية“ وأوضحنا طرقه في التوحيد والمعاد.

BEŞİNCİ BÖLÜM [RUHUN GÜÇLERİ]

Akıl her ne kadar altındaki duyulara dayalı vehim idraklerinin (el-mevhûmâtü'l-hissiyye) tamamını yönetmeye ve üzerindeki apaçık
5 akledilebilir şeylerin tamamını idrak etmeye muktedir olsa da bunların her ikisi için elverişli olması ancak kendisine egemen olan ilâhî kuvvet ile mümkündür. Nasıl ki tabiat onu hareket ettirmek bakımından bedenleri kuşatıyor; ve nefis onu yönetme bakımından tabiatı kuşatıyor; akıl da ona yol gösterme bakımından nefsi kuşatıyorsa, aynı şekilde
10 Hakk olan İlk de (el-Evvelü'l-Hakk) önceden takdir etmek sûretiyle her şeyi ihata etmektedir. O halde cisim, yaratılışı itibariyle tabiata, tabiat da yaratılışı itibariyle nefse boyun eğmektedir. Nefis ise doğası gereği akla itaat eder. Aynı şekilde akıl da doğası itibariyle Allah (c.c.)'a boyun eğmektedir.

15 Bununla ortaya şu sonuç çıkmıştır ki âlemde yaratılmış olan varlıkların her biri kendine özgü gayesi bakımından mükemmel olsa da aslında, yaratılış itibariyle emir altındadır ve zatı gereği noksan bir varlıktır. Mutlak kemal sahibi olan ise Bir ve Hakk olan Allah'tır. Hatta bununla ortaya şu sonuç da çıkmıştır ki âlemdeki varlıklar birbirleriyle
20 karşılıklı ilişki içerisindedirler ve ilâhî kuvvet bunların hepsine sirayet etmektedir. Ayrıca bunların hepsinin zatını meydana getiren [Allah], ne cisim, ne tabiat, ne nefis ne de akıldır. Fakat O (c.c.), birincil varoluş ile bunların hepsinden öncedir.

Bunu da tespit ettikten sonra biz diyoruz ki: Fâil olan varlıkların,
25 herhangi bir fiili gerçekleştirmeye muktedir olamayan bir varlıktan daha şerefli, yüce olduğu hususunda kuşku duymuyoruz. Aynı şekilde bilen varlıkların, hiçbir şeyi bilmeye muktedir olamayan herhangi bir varlıktan daha şerefli olduğunda da şüphe etmiyoruz.

الفصل الخامس

إن العقل وإن صلح لتدبير عامة ما تحته من الموهومات الحسية وإلمسك كافة ما فوقه من المعقولات البديهية، فإنه ليس يصلح لهما إلا بالقوة الإلهية المستعلية عليه. وكما أن الطبيعة محيطة بالأجسام ٥ إحاطة التحريك لها، والنفس محيطة بالطبيعة إحاطة التدبير لها، والعقل محيطة بالنفس إحاطة الهداية لها، كذا الأول الحق محيطة بالأشياء كلها إحاطة التقدير لها. فإذا الجسم بجبلته طائع للطبيعة، والطبيعة بجبلتها طائعة للنفس، والنفس بجبلتها طائعة للعقل، والعقل بجبلته طائع للبارئ تعالى.

١٠ وبهذا يعلم أن كل واحد من مُبدعات العالم وإن كان بالإضافة إلى خاصّ غرضه كاملاً له، فإنه في جبلته مقهور ناقص [أ٨٥] الذات؛ وأن الكمال المطلق للأحد الحقّ. بل بهذا يعلم أن الموجودات العالمية مرتبطة بعضها ببعض؛ وأن القوة الإلهية سارية فيها كلها؛ وأن موجد ذواتها ليس بجسم ولا طبيعة ولا نفس ولا عقل، لكنه عز جلاله متقدم لها بالوجود الأوّلي. ١٥

وإذا عرف هذا، فنقول: لسنا نشكّ في أن كل شيء يوجد فاعلاً فهو أشرف من الشيء الذي ليس يصلح لتأدية شيء من الأفعال أصلاً؛ وأن كل شيء وجد عالماً فهو أشرف من الشيء الذي ليس يصلح لأن يعلم شيئاً أصلاً.

Ayrıca mutlak anlamıyla cismin, herhangi bir fiil ortaya koyma kabiliyeti yoktur. Aksine cisim, yalnızca edilgen konumunda olmak üzere hazırlanmıştır. Yani cisimler cevher olmaları itibariyle arazlara mahaldirler. Benzer şekilde beden de bizatihi herhangi bir şey bilmeye muktedir değildir. Fakat beden, fiil gerçekleştirme gücü ile birleşme istidâdına sahip olduğu gibi bilme gücü ile birleşme istidâdına da sahiptir.

İğne, bıçak, matkap ve balta, çeşitli güçler ile birleşmeksizin, sırf cisim olmaları itibariyle fiil gerçekleştirselelerdi bunların fiillerinin birbirine benzer şekilde olduğu görülürdü. Aynı şekilde muhtelif türdeki hayvanlar, çeşitli güçler ile birleşmeksizin, sırf bedenleri aracılığıyla kendi maslahatlarına olan şeyleri bilselerdi onların bu isteklerinin birbirine benzer olduğu görülürdü.

Dolayısıyla ne cismin zatının varlıkların en üstünü olduğuna, ne de cisimlerden herhangi birisinin üstünlük bakımından önceliğe sahip olduğuna hükmetmek doğrudur...²⁸ Aksine bunlar, kendisine birleşen başka hususlar vesilesiyle üstünlük elde etmektedir ki bunlar da ya tabiat ya nefis ya da akıldır. O halde ortaya çıkmıştır ki, eğer cisimden bağımsız şekilde var olabilen bir nesne herhangi bir fail varlık ise, cismin zatından kesinlikle daha üstündür.

Hiç şüphe yok ki tabiat her ne kadar fa'âl olsa da o, yalnızca cisim ile kâim olmaktadır. Çünkü o, hakikatte cismânî bir formdur (hilye).

Nefis bazen hisseden (hissî) bazen de akleden (nutkî) olur. Hisseden nefis, ancak cismânî organlarla fiillerini ortaya koyar veya bilgi elde eder. Ki bu organlar bunları gerçekleştirmesi için tabii kuvvetlerle hazırlanmıştır. Dolayısıyla hisseden nefis tabîi cismin bir formu (hilye) mahiyetindedir. Bir şeyin formu konumunda olan her şey, kâim olması hususunda o şeye bağlıdır. Kendi başına kâim olan bir şey de, yalnızca başkasıyla kâim olabilen bir şeyden daha üstündür.

ثم الجسم بما هو جسم مطلق لن يصلح لإبراز شيء من الأفعال، بل هو مستعدّ لمجرد الانفعال- أعني أن يكون بجوهريته محلاً للأعراض؛ ويمثله لن يصلح لأن يعلم شيئاً بذاته، لكنه مستعدّ لأن يتّحد به قوّة العرفان، كما هو مستعدّ لأن يتّحد به قوّة الفعل.

٥ وكما أن الإبرة والسكين والمثقب والفأس لو كانت فاعلة بجسميتها دون ما اتّحد بها من القوى المختلفة لوجدت أفاعيلها متشاكلة، كذا أيضاً الحيوانات المختلفة الأنواع لو علمت المصالح بجسميتها دون ما اتّحد بها من القوى المفتتة لوجدت مطلوباتها متشاكلة.

١٠ فإذا لا يجوز أن يحكم بأن ذات الجسم أشرف الموجودات، أو أن يحكم لشيء من الأجسام بالتقدّم في الشرف. بل [...] بواسطة معنى آخر متّحد به، إمّا الطبيعة وإمّا النفس وإمّا العقل. فقد ظهر إذاً أنه لو وجد شيء من الموجودات فاعلاً ما وقد انفرد في قوامه عن الجسم، فهو لا محالة أشرف من ذات الجسم.

١٥ وليس يُشكّ أن الطبيعة وإن كانت فعّالة فلا قوام لها إلا بالجسم، إذ هي في الحقيقة حلية جسمانية.

وإن النفس قد تكون حسية وقد تكون نطقية. ثم الحسية ليست تبرز أفعالها ولا تصيب معارفها إلا بالأعضاء الجسمانية التي أعدت لها بالقوى الطبيعية؛ فهي إذاً حلية [٨٥ب] للجسم الطبيعي. وكل ما هو حلية للشيء فقوامه متعلّق به؛ وذو القوام بذاته أشرف ممّا لا قوام له إلا بغيره. ٢٠

Akleden (nutkî) nefis ise hem bilen hem de fiil gerçekleştirebilendir. Akleden nefis bazen hisseden nefsin formu olduğu (mütehallî) bedende bulunabilir. Bu durumda kendi başına kâim olmaya muktedir olmayan akleden nefse göre, bu nefsin formunu teşkil ettiği beden zât bakımından daha üstündür. Eğer akleden nefis kendi başına kâim olmaya muktedir ise o zaman, formu olduğu bedenden zât bakımından daha üstün olacaktır. Akleden nefis, kâim olması hususunda, formu olduğu bedenden soyut olmaya muktedir ise o zaman bizim, onun, formu olduğu bedenden daha üstün olduğunu tasdik etmemiz gerekir.

İnsan doğasının beden, tabîî güçler ve hisseden nefis bakımından bütün canlılar ile ortak olduğu ve insan doğasının diğer bütün canlılardan akleden nefis ile ayrıldığı ortaya çıkmıştır. O halde insan doğasının “insânî” diye vasıflanması ancak bu akleden nefis ile mümkün olmaktadır.

Bu husus da anlaşıldıktan sonra bizim, açıklamayı biraz daha ileri götürmemiz gerekir. Bu yüzden diyoruz ki akleden nefsin, yapma ve bilme güçlerini kapsadığı ve hisseden nefsin bilmeyi gerçekleştiremeyeceği anlaşılmıştır. Bundan dolayı birisinin, insanın kâmil olmasında akleden nefsin yeterli olacağı ve akleden nefisle birlikte diğer nefse ihtiyaç olmayacağı zannına kapılmasında şaşılacak bir şey yoktur. Dolayısıyla bizim, akleden nefis ve hisseden nefis arasındaki farkın mahiyetini izah ederek bu zannı ortadan kaldırmamız gerekir. Bunun için diyoruz ki:

Hisseden nefsin fiil ortaya koyması ya şehvetin uyarması (heyecân) sonucu ya da öfkenin (gadab) aniden galeyana gelmesi sonucu olmaktadır. Şehvetin uyarmasıyla canlı, bedeninde eksik olan her ne ise onu artırmak için hareket etmektedir. Öfkenin galeyana gelmesi sonucu ise canlı, bedenine zarar verecek olan şeyi defetmek için harekete geçmektedir. Canlı her iki fiili de isteğine (şevk) göre gerçekleştirmektedir.

Hisseden nefsin bilgi elde etmesi, duyu ile idrak etmek gibi ya bedenî bir organ ile ya da vehm ile tahayyul etmek gibi bedenî bir organ olmaksızın gerçekleşir. Bedenî araç ile insan hâlihazırdaki mevcut olan şeyleri ayırt etmektedir. Bedeni bir araç dışındaki şeyle ise insan, gâib olan şeylerin ayrımını yapmaktadır.

وأما النفس النطقية فهي علامة فعالة معا، وقد توجد في الجسم المتحلي بالنفس الحسية. فهي إذاً إن لم تكن صالحة لأن تقوم بذاتها فالمتحلي بها أشرف ذاتا منها؛ وإن كانت صالحة لأن تقوم بذاتها فهي أشرف ذاتا من المتحلي بها. وإن كانت صالحة لأن تنفرد عنه في القوام فبالحرّي أن نشهد لها بالشرف عليه. ٥

وإذا عُلم أن الجبلة الإنسانية مشاركة للحيوانات كلها في الجسمية وفي القوى الطبيعية وفي النفس الحسية، ثم تنفصل عنها بالنفس النطقية، فهي إذاً لم توصف بالإنسانية إلا بهذه.

وإذا تحقّق هذا، فمن الواجب أن نترقّى في البيان قليلا فنقول: لما كانت النفس النطقية منتظمة لقوتَي الفعل والعرفان، وقد عُلم أن النفس الحسية ليست تفوز بالعرفان، فلا عجب أن يظنّ الإنسان أنها تكون كافية في تكمّلة الإنسانية، ولا يُحتاج معها إلى النفس الأخرى. فنحن إذاً جدراء بأن نزيل هذا الظنّ بإيضاح وجه الفرقان بينهما فنقول: ١٠

أما النفس الحسية فإن تأديتها للفعل إمّا أن تقع بحسب هيجان الشهوة، وإمّا أن تقع بحسب فوران الغضب. وبهيجان الشهوة يتحرّك الحيوان إلى استزادة ما ينتقص من بدنه، وبفوران الغضب يتحرّك الحيوان إلى دفع ما يضرّ بدنه. وكلا الفعلين يؤدّيهما الحيوان بحسب شوقه. ١٥

فأما إصابتها العرفان فإمّا أن يقع بآلة بدينية، كالإدراك بالحس، وإمّا أن يقع بغير آلة بدينية، كالتخيل بالوهم. وبالآلة البدينية يُميّز الإنسان بين الأشياء الحاضرة، وغير الآلة يُميّز الإنسان بين الأشياء الغائبة. ٢٠

İnsan her iki ayırt etmeyi de idrâkî edilgiye (el-infiâlu'l-idrâkî) göre yapar.

Akleden nefsin fiil ortaya koyması yalnızca doğru düşünmek (er-ra-
viyyetü's-sâdıka) sûretiyle daha faziletli olan şeylerin ihtiyâr (seçim) edil-
5 mesi sonucu gerçekleşmektedir. Bu nefsin bilgi elde etmesi ise yalnızca
sihhatli bir tefekkürle, akledilebilir (ma'kûlât) apaçık (bedîhî) şeylerden
çıkartım (istinbât) yoluyla mümkün olmaktadır.

Hisseden nefis her ne kadar yapma ve bilme gücüyle bağlantılı ise
de bu iki güç birbirinden farklı şeylerdir. Bunun delili, şehvetin uyar-
10 masının karaciğer ile, öfkenin galeyana gelmesinin ise kalp ile ilişkili ol-
masıdır. Ayırt etme (temyîz) melekesi ise beynin kısımlarıyla ilişkilidir.
Ayrıca nefsin fiil gerçekleştirme ve bilme için yetkin olması, yalnızca
onu harekete geçiren haricî bir unsur ile olmaktadır ki bu haricî unsur,
duyular ile algılanabilen ve arzu edilen şeylerdir.

15 Akleden nefsin bilgi türetmesi, kendisinde bilgi türetme özelliğinin
bulunmasına bağlıdır. Bu yüzden akleden nefis içerisindeki yapma ve
bilme güçleri, yetkinliklerini kendi zâtları ile ortaya koymakta; bunun
için harici bir muharrik unsura ihtiyaç duymamaktadır. Ayrıca yapma
ve bilme güçleri farklılık arz etmemektedir.

20 Dolayısıyla ortaya çıkmıştır ki akleden nefis, yapma ve bilmeyi ger-
çekleştirmede cismânî herhangi bir şeyden yardım almaya ihtiyaç duy-
mamaktadır. Hisseden nefis ise yapma ve bilme güçlerini kullanmada
hâricî unsurlara ihtiyaç duymaktadır. Bundan dolayı fiillerini elde etme
ve bilgi birikimini tesis etme hususunda bütün cismânî unsurlardan
25 müstağni olan şeyin, kendi başına kâim olmaya elverişli olması gerekir.
Fakat bütün bu hususlarda cismânî unsurlara ihtiyaç duyan şeyin, ken-
di başına kâim olması mümkün değildir.

Bununla ortaya çıkmıştır ki her ne kadar hikmeti elde etmek,
hisseden nefsi ıslah etmede yararlı olsa da bu yarar ârızidir. Çün-
30 kü hikmeti elde eden kimsenin ilk maksadı, fiillerini erdem ilkesi-
ne göre gerçekleştirmek ve düşüncelerini temel dini inançlar (akî-
de) paralelinde tasarlamak için tercih gücünü ıslah etmek olacaktır.

وكلا التمييزين يفوز بهما الإنسان بحسب الانفعال الإدراكي.

وأما النفس النطقية فإن تأديتها للفعل لن يقع إلا بحسب الاختيار للمعاني الأفضل بالرؤية الصادقة وإصابتها العرفان لن يقع إلا بحسب [١٨٦] الاستنباط من المعقولات البديهية بالفكر الصحيح.

٥ فإن النفس الحسية وإن وُجدت منتظمة لقوتَي الفعل والعرفان فإن القوتين تتباينان. والدليل عليه أن هيجان الشهوة متعلق بالكبد، وفوران الغضب متعلق بالقلب، وإصابة التمييز متعلق بأجزاء الدماغ. ثم كمالها للفعل والعرفان لن يقع إلا بحسب المحرّك لها من خارج- أعني المحسوسات والمشوّقات.

١٠ وأما النفس النطقية فليست تستغزر المعرفة إلا بحسب الاستغزار للمعرفة. فقوتها الفعل والعرفان فيها إذا تُبديان كماليهما بمجرد ذاتيهما، لا بمحرّك من خارج. ثم هما ليسا يتباينان.

فقد ظهر أن النفس الناطقة تكون مستغنية في تأدية فعلها وتحقيق عرفانها عن الاستعانة بشيء من المعاني الجسدانية؛ وأما النفس الحسية، تكون مفتقرة فيهما إلى المعاني الخارجة. فبالحرّي أن يكون المعنى المستغني في تحصيل أفعاله وتقدير معالمه عن كافة المعاني الجسدانية صالحا لأن يقوم بذاته، ولا كذلك المفتقر إليها.

وبهذا يُعلم أن اقتباس الحكمة وإن كان مُجديا في استصلاح النفس الحسية فإن جدواه فيه يكون عرضيا، لأن القصد الأول من مقبستها يكون متّجها إلى استصلاح القوّة الاختيارية، ليصير أفعاله مؤداة بحسب الفضيلة ومعارفه معتقدة بحسب الحقيقة،

Böylelikle o, kör kalıplardan ve taklitten korunmuş, isteklerinde ve ihtiraslarında akla itaat etmek için arzu ve öfkeyi kontrol altında tutabilmeyi başarmış olur.

فيسلم عن الآئین والتقلید. إلا أنه يتعاطى مع ذلك تأديب الشهوة والغضب، ليدعن للعقل في الهوى والمُنيّة.

ALTINCI BÖLÜM [ÖLÜM GEÇİDİ]

Aynı şeye eşit olan şeylerin, birbirlerine de eşit olduğu veya bütünü, parçasından daha büyük olduğuna dair inancımız örneklerinde olduğu gibi, kesinliği süreklilik arz eden gerçek bilgilerin doğrulukları bedenî bir duyu organıyla kanıtlanamaz. Nitekim bedenî duyu organları da hata yapma ve yanılma ihtimali taşımaktadır. Aksine bu bilgilerin doğruluğu, ilâhî hüccet olan, doğuştan gelen akılla elde edilmiştir ve bu akıl, tıpkı bedendeki gözün görme gücündeki işlevi neyse o da nefis için aynı işlevi görmek üzere ikame edilmiştir.

Fakat sarîh akıllar insan yaratılışında hisseden nefisler ile birleşmiş durumdadır. Malumdur ki yaratılışta birleşmiş olan iki şeyin birini diğerinden soyutlamak için ne zaman gayret gösterilse bunun gerçekten zor bir iş olduğu görülür ve böyle bir durumda beceri ve deneyim kazanmaktan asla müstağni olunamayacaktır. Ayrıca aklın, işleyişi itibarıyla duyulardan mücerret olmadığı düşünüldüğünde, beden onu, ayırt etme (temyîz) sahasından birçok canlı türünün bizimle ortak olduğu alanlara çekecektir. Hatta beden, bizim, varlıkların tabiatlarına aşina olmamızı sağlayacak olan gerçek mevzulardan haberdar olmasından akli alıkoyacaktır. İnsan, yaratılışı itibarıyla böyle büyük bir durum ile imtihan edilmekle yüz yüze olduğu için insanın aklına şöyle bir soru gelebilir: “Kurtuluş yolu nasıldır?”

Bu soruya, Allah (c.c.)’ın dînî kurallar koymak ve uyulması gereken şer’î modeller vazetmek sûretiyle böyle bir soru sorulma gerekçesini ortadan kaldırdığı şeklinde cevap verilir. Çünkü bu dînî kurallar, akleden nefsi, yok olmaya açık olan şeylerden bâkî olmaya elverişli olan şeylere yönlendirmektedir. Ayrıca bu dînî kurallar, kapkaranlık zulmetlerden kurtulup nurlu aydınlıklara çıkmamızda bize rehberlik etmektedir. Böylelikle insan, bu dînî kurallar ve şer’î modeller vesilesiyle hayvanlık tabiatından hikmetin ihtişamına, hatta fizik (süflî) âlemden metafizik (ulvî) âleme yükselir. Bundan dolayı denmiştir ki “*İnsan doğası gereği dînî bir canlıdır (el-insânu dîniyyün bi’t-tab’).*”

الفصل السادس

إن العلوم الحقيقية التي هي أبدية باليقين - نحو اعتقادنا بأن المساوية للشيء الواحد متساوية، وأن الكل أكثر من جزئه - لن تصير مستتبّة بالحس البدني الذي هو معرض للغلط والسهو؛ لكنها تصير مقتناة بالعقل الغريزي، الذي هو حجة إلهية، وقد أقيم للنفس مقام القوة المبصرة للعين الجسدانية.

وإذ كانت العقول الصريحة في الجبلّة البشرية متّحدة بالأرواح الحسية، ومعلوم أن المتّحدّين في الجبلّة [٨٦ب] متى ابتغى بالسعي تجريد أحدهما عن الآخر فإن الخطب سيصعب جدًّا ولن يستغنى في شأنه عن الدربة والارتياض؛ ثم إذا لم يجرد العقل عن الحس فإن ١٠ البدن سيجذبه من باب التمييز إلى الأبواب التي يشاركنا فيها أصناف الحيوان، بل يشغله عن التعرّف للمعاني الحقيقية التي تنيف بنا على طبائع الموجودات؛ وإذا كان العبد ممنوًّا من جبلّته بمثل هذه الخطة العظيمة - فلقائل أن يقول: كيف السبيل إلى النجاة؟

١٥ جوابه أن الله جل جلاله قد أزاح علّته بالأوضاع الدينية والمثُل الشرعية. فإنها أسست على منهاج تصرّف الأنفس النطقية عن الأشياء المعرضة للفناء إلى الأشياء الصالحة للبقاء، السالك بنا عن الظلام الدامس إلى الضوء المسفر، ليترقّى بها الإنسان من طبائع البهيمية إلى رونق الحكمة، بل من العالم السفلي إلى العالم العلوي. ولهذا ما قيل ٢٠ "إن الإنسان ديني بالطبع."

Sonra hikmet ehli insanlar, mezkur dini kurallar ve şer'î modellerden düşünme gücüyle istinbât edilen anlamları açığa çıkarmak için başvuru- rulan ilkeleri belirlemişlerdir. Onlar bu ilkeleri, sıhhati ve sağlamlığı hususunda şüpheden emin olunan adalet terazisi olarak ikame etmiş-
5 lerdir. Bu kurallar, mantık ilminin de ilgilendiği dört sanattır ki bunlar: Bölme (taksîm), tanımlama (tahdîd), çözümlenme (tahlîl) ve kanıtlama (burhân)'dır.

Dolayısıyla içimizdeki akıllı biri, eğer tabiatı itibariyle hikmete uy- gun birisi olursa, yani keskin anlayışlı, güçlü hafızalı, kendini güzel
10 ifade eden, tasavvur yeteneği iyi olursa ve buna ilaveten hikmeti elde etme konusunda hırslı, onu tahsil etmede samimi niyetli olursa, bu kimsenin, Hakk'a ulaşmak, inanmak, onun peşinden gitmek ve onu açıklamak için dinî prensiplere özenle ve sebatla uyararak akleden nefsinin tashih etmesi gerekir. Mezkur şer'î kanunların herhangi bir hususuyla
15 ilgili olarak şüpheye düşerse derin bir araştırmaya sebatla devam ederek, tertip ve intizamı koruyarak ve herhangi bir gevşekliliğin veya sapmanın olmadığı dosdoğru yola bağlı kalarak mantık kurallarından yardım alır.

Böylece bu kişi kesinkes bilir ki onun aşağı âlemi mamur etmek üzere Allah'ın halifesi görevini layıkıyla yerine getirmesi ve böylece yüce
20 âlemi güzelleştirmede mesafe kat etmesi için Allah (c.c.) onun cevherini aklın nuruyla yüceltmıştır. Fakat o ne zaman cevherini kirletse ve kendini heba etse onun dünyası ve âhireti ziyanda demektir. Hatta bu kişi bilir ki, Allah (c.c.) onun Evvel'i ve Âhir'idir. Bundan dolayı o, Allah ile olan ilişkisini koparmaz, O'ndan başkasından yardım istemez, O'ndan
25 yüz çevirenden ve başkasının dostluğunu O'na tercih eden kimseden uzak tutar kendini.

Ayrıca o bilir ki, ölüm her ne kadar görünürde acı ve karşılaşılmak istenmeyen bir durum olsa da, gerçekte insanları efendilerine götüren bir geçittir. O efendiler ki, o kimsenin dünya hayatı boyunca kavuşmuş
30 olduklarından vuslata daha layık ve dünyada kendisine arkadaşlık edenlerden daha samimidir. Bu yüzden o, ölümün gelmesinden korkmaz ve ölüm kendisine ulaştığı zaman da bundan endişe duymaz.

ثم الحكماء قد أعدّوا فيها قوانين يستعان بها في استشارة المعاني المستنبطة منها بقوة الفكر. فأقاموا تلك القوانين مقام الموازين العادلة التي يؤمن الارتياح في صدقها وصحتها. وهي الصناعات الأربعة التي يدور عليها علم المنطق - أعني التقسيم والتحديد والتحليل والبرهان.

٥ فإذا العاقل منا متى كان في طبعه مناسباً للحكمة - أعني أن يكون ذكي الفهم قوي الحفظ جيد العبارة حسن التصوير - ثم كان حريصاً في اقتباسها صادق العناية باقتنائها، فمن الواجب أن يثقف المنطقية بالمواظبة على الأوضاع المليّة، ليتدرّج بها إلى إصابة الحق والاعتقاد للحق والمتابعة للحق والإيضاح للحق. ومتى لحقته المزية في شيء من أبوابها يستعين عليها بالصناعات المنطقية، متمسكاً فيها بالبحث المستقصي، ومحافظاً على الترتيب المنتظم، ملازماً للطريقة المستقيمة التي لا تشينها هواده ولا ميل.

١٥ فيوقن أن الله جل وعز قد شرف جوهره بنور العقل ليتعاطى به خلافته على عمارة العالم [١٨٧] السفلي، فيتدرّج به إلى أن يصير زينة للعالم العلوي. فإنه متى دنس جوهره واستهلك ذاته فقد خسر الدنيا والآخرة. بل يتحقق أن الله جل جلاله أوله وآخره؛ فلا ينقطع عنه ولا يؤمّ سواه، ويتبرأ ممن عدل عنه وأثر صحبة غيره عليه.

٢٠ فيعلم أن الموت وإن كان مُرّاً في مرأى العين كرهه اللقاء، فإنه في الحقيقة مَعْبَرٌ إلى سادة هم أكمل لوصاله ممن واصلهم طول حياته، وأخلص له ممن كان يصادقهم في دنياه. فلا يكره حضور الموت، ولا يكثرث بوروده عليه.

Aynı şekilde onun bilmesi gerekir ki, onun efendilerine katılmaya layık olması, ancak akleden nefisten sadır olan fiillerini düzelttikten sonra mümkündür ki bu fiillerin tamamı beş kısımda toplanmaktadır. Birincisi bir fikir oluşturma (el-hatra), sonra o fikri geliştirme (el-fikra), sonra görüş haline getirme (er-ra'y) sonra inanma (el-i'tikâd) ve en sonuncusu da o fikirde sebat etme (es-sebât)'dir. Bu çeşitlerden her birinin birisi faydalı (maslahat) diğeri zararlı (mefsedet) olmak üzere birbirine zıt iki hâleti vardır. Nitekim zekâ fikir oluşturmak (el-hatra) için yararlı, ahmâklık (beleh) ise zararlıdır. Derin düşünme (tedebbür), görüş haline getirme (er-ra'y) için yararlı, kendini beğenmişlik (i'câb) ise zararlıdır. Kıvrak zekâlî olmak (fitne) bir fikri geliştirmek (el-fikra) için yararlı, dikkat zayıflığı (gaffet) ise zararlıdır. Hakka tabi olmak inanç (el-i'tikâd) için yararlı, fakat kötü dostları körü körüne taklit etmek (et-taklîd) ise zararlıdır.²⁹

Birisinin aklına şöyle bir soru gelebilir: Eğer ölüm, akleden nefsinin fiillerini ıslah edenlere nispetle bu şekilde ise o halde neden hikmeti elde etmede başarılı olanlar canlarına son vermekten ve bedenlerini yok etmekten –özellikle Evvel ve Âhir'leri olana kavuşmak için acele etmeye çaba gösterdiklerinde- yasaklanmışlardır?

Bu sorunun cevabı şudur: Birisi, tek başına bir yapının ortaya çıkmasına vesile olmuşsa, bir başkasının bu yapıyı ortadan kaldırmak için harekete geçme hakkı yoktur. Aksine onu ortadan kaldırma veya muhafaza etme yetkisi, o yapıyı ortaya koyma sorumluluğunu üstlenen kimseye aittir. O'nun emri olmaksızın, kulun, Mevlâ'sının malına zarar vermesi doğru değildir. Fakat onun, kendisine gösterildiği şekilde Rabb'ine sabırla kulluk etmesi ve O'na itaatte sebat etmesi gerekir. Aynı şekilde kulun inanması gerekir ki Allah'ın kullarının en faziletlisi, birçok bela ve sıkıntıya katlanarak O'na yaklaşmada azimle sabır gösteren kimsedir. Ayrıca kul bilir ki Mevlâ'sının malına karşı suç işleyerek, sabrı daraldığı için bedene zarar vererek [kafesi darlığından ötürü kırarak] O'nun emirlerinin gereklerini yerine getirmede ihmalkâr davranarak veya hükmü konusunda O'na ihanet ederek faziletli kul olunmaz. Aksine Allah onu serbest bırakıp sıkıntı diyarından göç ettirene kadar, O'nun vermiş olduğu şeyleri benimseyerek ve O'nun rızasını hedefleyerek çabalar.

على أن الواجب عليه أن يعلم أيضا أنه لن يصلح لأولئك إلا بعد استصلاح الأفعال الصادرة عن النفس النطقية؛ وهي كلها منحصرة في أنواع خمسة؛ أولها الخطرة ثم الفكرة ثم الرأي ثم الاعتقاد ثم الثبات. ولكل واحد من هذه الأنواع حالتان متقابلتان إحداهما في المصلحة والأخرى في المفسدة. فإن الذكاء مصلحة للخطرة والبله مفسدة لها؛ والتدبر مصلحة للرأي والإعجاب مفسدة له؛ والفتنة مصلحة للفكرة والغفلة مفسدة لها؛ واتباع الحق مصلحة للاعتقاد والتقليد لرفقاء السوء مفسدة له.

ولقائل أن يقول: فإن كان الموت بالإضافة إلى المستصلحين لأفعال النفس النطقية على هذه الصورة، فما بال الفائزين بالحكمة منعوا عن إزهاق أرواحهم وإهلاك أجسادهم - وخصوصا إذا حاولوا به التعجيل إلى من هو أولهم وآخرهم؟

جوابه: لأن من تفرّد بتأسيس البنية فليس لغيره أن يتوثب عليها بالنقض؛ بل التدبير في نقضها واستبقائها يُوكّل إلى من تولّى ابتناءها. ولن يليق بالعبد أن يجني على ملك مولاه إلا بأمره. لكن عليه أن يصبر على خدمته ويلتزم طاعته، بحسب ما مُثّل له؛ ويعتقد أن أفضل عباده من دام صبره على التقرب إليه باحتمال المحن والبلايا - لا بحسب الجناية على ملكه، أو بالكسر [٨٧ب] لضيق حسبه، أو بالتضجيع في لوازم أمره، أو بالافتيات عليه في حكمه؛ لكن بالاعتناق لما حباه، متوخيا لرضاه إلى أن يُطلقه و ينقله عن دار محتته.

YEDİNCİ BÖLÜM [BİLGELİK AHLAKI]

Hakîm kişi cinsel ilişki, yemek, lüks elbiseler giymek gibi bedenî zevklere düşkün olmadığı için bu tür şeyleri ancak zarurî ihtiyaç duyduğu miktarda elde etmek ister. Böyle bir insanın yöneticiliğe ve mala karşı da ilgi duymaktan kaçınması gerekir. Özellikle bu kişi bilgisini artırmaya çok düşkün olduğunda kesinlikle bilir ki, ne zaman bunun için girişimde bulunsa onun, düşünmek ve fikir üretmek için dikkatini bir noktada toplaması ve akleden nefsinin bedenden ve bedeninin ilgi duyduğu şeylerden bağımsız kılması gerekir. Böylelikle o, istediğini gerçekleştirirmede kendini meşgul ettiğini ve hedeflediğini elde etmede bir engel teşkil ettiğini bildiği için bütün bedenî zevklerden uzak durmaya kendini zorlamış olur.

Dolayısıyla o, ebedî, nûrânî âleme yükselmek ümidiyle, gücü yettiği kadar ve elinden gelen bütün imkanları kullanarak gayretinin tamamını, nûrânî nefsinin kasvetli bedeninden arındırmaya hasreder. Böylece o, ölüm geldiğinde bundan sonra karşılaşacağı mükâfat ve hedeflemiş olduğu yüce mertebeye yükselmeyi isteyerek bundan herhangi bir korku duymaz ve ölüm korkusundan emin olmuş olur. Bu nedenle o hakka uygun davranışlar sergilemesiyle cesaret (necde) sahibi, doğruluğuyla erdem (iffet) sahibi, kemaliyetiyle fazilet sahibi ve huzurlu bir kalp sahibi olmuş olur.

Malı ve yöneticiliği ilmin ve hikmetin şerefine tercih eden veya cinsel ilişki ve rahatlığı izzetin Rabb'ine kulluk etmeye tercih eden kimse ise her ne kadar ölümün kaçınılmaz olarak geleceğinden emin olsa da ondan korkmaya ve ölümden asla kaçış olmayacağını bildiği halde can havliyle ondan kaçmaya müstehaktır.

Dolayısıyla bu kimse ancak, ölümden daha fazla zarar ve receğine inandığı ölüm korkusundan korunacağı kadar cesaret elde etmeye çalışır. Aynı şekilde o, ancak sakınması gereken dünyevî lezzetlerden daha üstün olduğunu düşündüğü uhrevî lezzeti kaybetme korkusundan dolayı erdemli olmaya çalışır.

الفصل السابع

إن كان الرجل الحكيم غير حريص على اللذات البدنية، كالجماع والأطعمة والثياب الفاخرة، فإنما يلتمس منها بالمقدار الذي يضطر إليه؛ وبالحرّي أن يبيد الاهتمام للرياسة أو للمال. وخصوصا، إذا أولع باستغزار المعلوم، أيقن أنه متى حاول ذلك لزمه أن يجرد له الروية والفكر وأن يصير النفس النطقية مباينة للجسد ولما يتعاطاه الجسد؛ فهو إذا يتكلف التبرؤ من الملاذّ البدنية كلها، علما منه بأنها شاغلة عن مطلوبه وعائقة عن تحصيل غرضه.

فهو إذاً يكون متجردا في مساعيه لتنحية النفس المضيفة عن البدن المظلم بغاية ما أمكنه واقتدر عليه، مؤملا به الترقى إلى العالم النوراني الأبدي. فهو إذاً لا يكره الموت عند حضوره، وينال الأمانة عن روعاته، ابتغاء لما بعده من مثوباته وارتقائه إلى ما يؤمله من رفيع حالاته. فهو إذاً يكون ذا نجدة بحقه، وذا عفة بصدقه، وذا فضيلة بكماله، وذا أمن في سره.

فأما الموثر للمال والرياسة على شرف العلم والحكمة، أو الموثر للجماع والراحة على التعب لرب العزة، جدير أن يكون خائفا للموت وإن أيقن أنه لا محالة لاحقه وأن يكون شديد المهرب منه وإن تحقّق أنه لا مهرب عنه.

فهو إذاً لا يتعاطى النجدة إلا بحسب احترازه عن مخوف يعتقد فيه أنه أضّر به من الموت؛ فلا يتعاطى العفة إلا بحسب خوفه من فقدان لذة هي عنده أفضل ممّا يعفّ عنه.

Böylece o, aşırı korkaklığından kaynaklanan bir cesaret ve yine aşırı açgözlülüğünden kaynaklanan bir erdem sahibi olmuş olur. Bundan dolayı o, zâhitler ve yiğitler mertebesine erişmeye layık değildir. Aynı şekilde o, mutlak olarak herhangi bir erdem türüne erişmeye de layık değildir.

5 Bu yüzden, gerçek hikmeti elde eden ve ihlaslı ibadet etmeyi alışkanlık edinen kimse mutlak erdem ile vasıflanan kimsedir. Bununla birlikte hakîm ve samimi kul olmayan kimse hakkında erdemli nitelimesinde bulunmak ancak tıpkı bir gölge ve hayal mesabesindedir [bu nitelimenin bir gerçekliği yoktur].

10 Birisi şöyle bir itirazda bulunabilir: Diyelim ki durum sizin vasfettiğiniz gibidir. Fakat biz, nefis ile beden arasında bu kadar güçlü bir bağ olduğunu gördük. Bilinmektedir ki insan, yaratılışı itibarıyla kendi yararına olan şeyleri elde etmeye özen göstermek zorunda kalacak, bu da onu mülk edinmeye ve aile kurmaya sevk edecektir. O halde gerçek
15 bilgiyi elde etmek böyle bir insan için ya başlı başına imkânsız, ya da son derece zor bir şey olacak yahut da böyle bir şeyin gerçekleşmesini biz ancak nefis bedenden ayrıldıktan sonra bekleyebiliriz. Fakat bu, kabul edilemez bir hükümdür. Çünkü böyle bir şeyi kabul etmek, biz bu sûrette yaratılışa sahip olduğumuz müddetçe araştırma ve düşünmenin
20 terk edilmesine sebep olacaktır.

Buna cevaben söylenecek olan şudur: Her ne kadar yaratılış, beden ve nefsi bu şekilde birbirine bağlasa da bu ikisi arasında temel bir zıtlık vardır. Çünkü bunlardan birisi kökeni itibarıyla rûhânîdir, güzel (cemîl) olanı sever ve çirkinden (kabîh) kaçınır. Diğerisi ise kökeni itibarıyla cismânîdir, lezzete, hoşça giden şeylere düşkündür ve acı veren şeyden ise kaçır. Korku, açlık, acı ve buna benzer bedenî afetler her ne kadar nefsin başına gelse de bunlar, adalet ve zulüm, iffet ve şehvet düşkünlüğü, cesaret ve korkaklık, zekilik ve akılsızlık gibi nefsin iyi ve kötü arasında ayırım yapan aklî görüşünü kapatmaz. O halde akleden nefsin
30 güzel olana meyletmesi ve çirkin olan şeyden kaçınması tarzı, hisseden ruhun lezzetli olana meyletmesi ve acı veren şeyden de kaçınmasına benzemektedir.

فهو إذاً يصير ذا نجدة منبعثة من فرط الجبن، وذا عفة منبعثة من فرط الشره. فهو إذاً لا يستحق منقبة الشجعان والزهاد، ولا منقبة شيء من أبواب الفضيلة على الإطلاق.

فإذاً [٨٨] الفائق بالحكمة الحقيقية، والمرتاح بالعبادة الخالصة، هو الموصوف بالفضيلة المطلقة. فإذاً كل من لم يكن حكيماً متعبداً فإن إطلاق وصف الفضيلة عليه لن يكون إلا بمنزلة الظل والخيال.

ولقائل أن يقول: فإن كان الأمر كما وصفتم، ثم وجدنا النفس مرتبطة بالبدن بمثل هذا الرباط القوي، وقد علم أنه سيضطر إلى الاهتمام لمصالحه بالجبلّة، وذلك ممّا يُلجئه إلى اقتناء الملك وإلى التدبير للأهل، فإن المعالم الحقيقية تكون إصابتها إمّا ممتنعاً عليه رأساً، وإمّا متعذراً عليه جداً؛ وإمّا أن يقع لنا الاستسعاد بها بعد فراق النفس للبدن. وهذا حكم شنيع، فإنه يؤدّي إلى ترك البحث والروية ما دمنا مجبولين على هذه الصورة.

والذي يقال في جوابه ان الجبلّة وإن عقدتهما على هذه الصورة، فإن بينهما عنادا ذاتياً، لأن أحدهما روحاني السوس محب للجميل نافر من القبيح، والآخر جسماني السوس عاشق للذيذ هارب من المؤلم. والآفات البدنية- كالخوف والجوع والألم وغيرها- وإن كانت معترضة على النفس، فإنها لن تعمي بصرها العقلي عن التمييز بين الجميل والقبيح- أعني كالعذالة والجور، وكالعفة والشره، والكشجاعة والخور، وكالفطنة والغباوة. فإذا سبيل النفس الناطقة في الميل إلى ما هو جميل والنفار عما هو قبيح مضاهية لسبيل الروح الحسية في الميل إلى ما هو مُلذ والنفار عما هو مؤلم.

Bizim, temyiz gücümüzle, tabiatımızın bizi sevk ettiği arzulara karşı koymamız mümkündür. İnsan, kendi ihtiyârıyla bu iki seçenekten birini diğerine karşı güçlendirme imkânına sahiptir. Ayrıca ilâhî din, kendisiyle, beden afetlerinden nefsin selametini elde edeceği şeyleri tercih etmesinde mümkün olduğu kadar insana destek olmaktadır. Bundan dolayı denilmiştir ki beden ve nefis arasında özde bir direnme olmasaydı insan “ilâhî emr”e muhatap kılınmazdı.

Şüphesiz ki ilâhî şariat haramları mübah görme, domuz eti yeme gibi bedenın arzulanadığı, haz veren, bununla birlikte kötü (kabîh) olan şeylerin terk edilmesini emretmektedir. Dondurucu bir soğuşun olduğu sabahlarda cünüplükten dolayı gusletmek, oruçluyken öğle sıcaklığının susuzluğuna katlanmak gibi bedenın arzulanamadığı, ona acı veren ve fakat iyi olan her şeyin ise yapılmasını emretmektedir. Fakat aldatıcı arzular, büyük erdem sahibi insanlara itaat etmek ve ulemâ önünde diz çökmek gibi akleden nefsin güzel gördüğü ve fakat acı veren şeylerden uzak durmasını sağlarken, ahlaka aykırı fiiller gerçekleştirmek, başkasının mallarını çalmak gibi akleden nefsin çirkin gördüğü, bununla birlikte haz veren şeylere ise meyletmesine yol açmaktadır.

Bundan dolayı astronomların ileri gelenleri, semâvî cisimlerin etkilerine karşı koymak için akleden nefsin bazen güçlendiği hususunda ittifak etmişlerdir. Nitekim bu cisimlerin kuvveti tabî, nefsin kuvveti ise ihtiyârîdir. Seçim gücüne sahip olan insan (muhtâr), hizmete sunulmuş olan (musahhar) tabiata hâkim olan ilâhî kuvvet ile desteklendiğinde, onun, aklî kuvvetin gerektirdiğine uygun olarak ilâhî kuvvet muktezasinca tasarrufta bulunması mümkün olur. Yine astronomlar, semâvî tesirlerin hâkimiyetinin, yalnızca bedenî mizacına tabi olanlar üzerinde söz konusu olduğu ve fakat aklına tabi olan kimseler üzerinde herhangi bir hâkimiyeti olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. O halde ortaya çıkmıştır ki şer’î ilkeleriyle ilâhî din, nefis için, onu esaretten kurtaran bir şey mesabesindedir.

وقد يمكننا أن نخالف بتمييزنا الشهوات التي تقودنا إليها طبيعائنا. والإنسان ممكن من تقوية أحدهما على الآخر باختياره. ثم الدين الإلهي معاضد له على إثارة ما ينال به سلامة النفس عن آفات البدن بقدر الإمكان، حتى قيل إنه لو لم يكن بين البدن والنفس عناد ذاتي لما انطلق على الإنسان الأمر الإلهي. ٥

وليس يُشكَّ أن الشريعة الإلهية تكون أمرة بترك ما يهواه البدن من مُلذَّاته إذا [٨٨ب] كان قبيحا- كاستباحة المحارم وأكل لحوم الخنازير؛ وبإثارة كل ما لا يهواه من مؤلماته إذا كان جميلا- كالاغتسال من الجنابة في السبرات، واحتمال ظماء الهواجر في الصيام؛ وأن الخوادم الشهوية تكون منفرة للنفس النطقية عن مستحسناتها إذا كانت مؤلمة- كالانقياد للأفاضل، والمجاثاة للعلماء؛ ومميلة إلى مستقبحاتها إذا كانت مُلذَّة- كارتكاب الفواحش، واستلاب الأملاك. ١٠

ولهذا ما اتفق أئمة المنجمة على أن النفس الناطقة قد تقوى على رد آثار الأجرام العالية، فإن قوّة الأجرام طبيعيتة وقوّة النفس اختيارية، ومتى تأيد المختار بالقوّة الإلهية المستعلية على الطبيعة المسخرة ١٥ أمكنه التصرف على مقتضاها كيف ما أوجبه قوته العاقلة؛ وأن التأثير الفلكي مقصور سلطانه على كل من كان في أنحاءه متبعا للمزاج الجسداني؛ فأما من اتبع العقل فلا سلطان له عليه. فقد ظهر إذا أن الدين الإلهي يكون باوضاعه الشرعية نازلا من النفس النطقية منزلة الشيء الذي يحلها عن القيد والأمر. ٢٠

Bundan dolayıdır ki mütedeyyin insanlar ve metafizikçi filozoflar, nefis ne zaman bedeninin arzularıyla kirlendiyse ve aklın egemenliğini hükümsüz kıldıysa Allah (c.c.) tarafından hissî felaketler ve doğal acı-
larla cezalandırılmayı hak ettiği hususunda ittifak etmişlerdir. Sonra bu
5 nefis, yalnızca, ilk olarak bedeninin arzularından vazgeçmek, ikinci ola-
rak da işlemiş olduğu kötü amellerden dolayı bağışlanması için Allah'a
(c.c.) yakarıшта bulunmak sûretiyle cezalandırılmaktan kurtulabilir.

Hatta bundan dolayı denmiştir ki dini hafife alan kimse hakkında
fazla umutlu olmak gerekmez. Çünkü yemekten dolayı boğazı tıkanan
10 kimse belki su ile tedavi edilebilir. Fakat sudan dolayı boğazı tıkanan
kimsenin asla tedavisi yoktur.

ولهذا ما اتفق المتديّنون والحكماء الإلهيّون على أن النفس متى تدنّست بشهوات بدنّها، وأبطلت سلطان عقلها، فقد استوجبت عقوبة الله عز اسمه بالآفات الحسية والآلام الطبيعية. ثم لن تتفادى عن عقوبته إلا برفض شهواته أوّلاً، ثم بالتضرع إليه تعالى في تكفير المجترح من سيّآته ثانياً. °

بل لهذا ما قيل إن المستخف بالدين لا يجب أن يستأنى في أمره. فإن الغصّان بالطعام قد يعالج بالماء، فأما الشّرق بالماء فلا علاج له أصلاً.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

[AKLEDEN NEFİS HAKKINDA]

İnsandaki akleden nefse özgü asil (şerîf) fiiller üç sınıfa ayrılır: Bunlardan birisini akleden nefis, bedenın iştirakiyle yerine getirmek-
5 tedir ki bu, içerde [kalpte, akılda] olanı açığa çıkarmak, ifade etmek-
tir. Diğer bir sınıfı fikir gücüyle ortaya koymaktadır ki bu da sonuç-
ları elde etmek için öncülleri birleştirmektir. Bir diğer sınıfı ise re'y
gücüyle ortaya koymaktadır ki bu da mümkün olan iki şeyden daha
üstün olanını tercih etmektir.

10 Böylece ortaya çıkmıştır ki akleden nefsin zatı her ne kadar birlik
ile nitelendirilse de o, kuvvetleri bakımından birçoktur. Onun kuv-
vetlerinin en geneli, içerde olanı ifade etme gücüdür. Onun kuvvetle-
rinin en üstünü ise mümkün olan iki şeyden en üstün olanını tercih
etme gücüdür. Bu güç ile akleden nefis, yetkin olmayan (nâkıs) ne-
15 fisleri yönetmekte, onlara ilim ve hikmet yaymakta ve aşama aşama
onları erdemin zirvesine yükseltmektedir. Akleden nefsin en yüksek
mertebesi nübüvvet [peygamberlik] mertebesidir. Akleden nefis ne
zaman bu mertebeye ulaşma saadetına erişir ve bu mertebede sebat
ederse o zaman mukaddes ruh (rûh mukaddese) olarak isimlendirilir
20 ve zemmedilen kötü hasletlere karşı masum hale gelir.

Bu husus da anlaşılınca, biz diyoruz ki akleden nefis her ne ka-
dar beden ile güçlü bir irtibat halinde yaratılmış ise de bu durum
akleden nefsin, bedeni yönetmesine ve ona egemen olmasına en-
gel değildir. Hâkezâ bu durum bedenın, akleden nefse boyun eğ-
25 mesine ve ona itaate bağlı kalmasına da engel olmaz. Şüphe yok-
tur ki beden, kendine özgü fiillerini ancak tabîî kuvvet ile yerine
getirmektedir. Nefis ise kendine özgü fiillerini ancak aklî kuvvet
ile icra etmektedir. Üstelik insan, egemenliği, tabiatı gereği nef-
se bitişmiş olan akla vermekle emrolunmuştur. Ki o nefis de be-
30 denin sûretidir. Hatta insanın bunu yapması dinen menduptur

الفصل الثامن

النفس النطقية في الإنسان تكون مختصة بثلاثة أصناف من الأفاعيل الشريفة: صنف منها تؤدّيه بمشاركة البدن، وهو الإعراب عن الضمير؛ وصنف منها تؤدّيه بقوة الفكر، وهو تأليف المقدمات لاستغزار النتائج؛ ٥ [١٨٩] وصنف منها تؤدّيه بقوة الرأي، وهو إثارة أفضل ما في [طرفي] الإمكان.

وبهذا يعلم أن ذاتها وإن وصفت بالوحدانية فهي من جهة قواها متكثرة؛ وأن أعم قواها هي قوة الإعراب عن الضمير؛ وأن أشرف قواها هي قوة الإثارة لأفضل ما في طرفي الإمكان. وبهذه القوة تصير مدبرة للأنفس الناطقة، ومفيضة عليها بالعلم والحكمة، ومستخرجة ١٠ لها بالتدرّج إلى شرف الفضيلة. وغايتها في الرفعة هي درجة النبوة؛ ومتى سعدت بها وأقامت عليها سميت حينئذ روحاً مقدسة، وتصير معصومة عن الذمائم المردية.

وإذا عرف هذا، فنقول: إن النفس النطقية وإن أسست في الجبلّة متّحدة ١٥ بالبدن بمثل هذا الارتباط القوي، فإن ذلك ليس يمنعها [من] أن ترؤسه وتستولي عليه، وليس يمنع البدن من أن يخضع لها ويلتزم طاعتها. وليس يُشك أن تصرف البدن في خصائص أفعاله لن يكون إلا بالقوة الطبيعية، وأن تصرف النفس في خصائص أفعالها لن يكون إلا بالقوة العقلية. ثم الإنسان مأمور بأن يجعل السلطان للعقل، الذي هو موصول ٢٠ للنفس، على الطبع، الذي هو صورة للبدن؛ بل هو مندوب بالديانة إليه

ve şariat tarafından zorunlu tutulmuştur. Aslında insan, özünü yetkin hale getirmeye ve tabîî değil rabbânî olmaya, yani dönüşlerinin altında edilgin kalmak yerine felekî etkiler karşısında egemen olmaya teşvik edilmiştir.

5 Akleden nefsin beden ile olan durumu böyle olunca bizim bilmemiz gerekir ki akleden nefsin beden ile olan ilişkisi, insanın yapısını tamamlayan iki şeyin iştirak etmesi şeklinde, yani kalp, ciğer ve beyin gibi temel azaların organizmayla ilişkisi gibi değildir. Çünkü eğer bunlar gibi olsaydı o zaman beden ile olan ilişkisi sona erdiğinde bozukluk ak-

10 leden nefse de hâkim olurdu. İnsanın yapısını tamamlamada ortak olan unsurların her biri bir diğerini desteklemesine ve bir diğerinden destek görmesine rağmen onlardan herhangi biri bir diğerini asla yönetme yetkisine sahip değildir. Aksine, onlardan herhangi ikisi kâim olma bakımından birbirine denktirler ve bunlardan hiçbirisinin diğerine boyun

15 eğdirmesi veya onun üzerinde egemen olması gibi bir durum söz konusu değildir. Bunlar mertebe bakımından birbirine denk olduğu için de her birinin sürekliliği diğerine bağlıdır. Bundan dolayı bunlardan birisi fesada uğradığında bu fesâd diğerine de sirayet etmektedir.

O halde ortaya çıkmıştır ki akleden nefis ebedî kazanımları ve aklî

20 sûretleriyle ilâhî manaya en çok benzeyen ve ebedî, bâkî olmaya en uygun şeydir. Aynı şekilde ortaya çıkmıştır ki bedenin bozulması ve çözülmesi akleden nefsin de bozulmasını ve yok olmasını gerektirmektedir. Bundan dolayı hikmeti elde eden insanın organları felç olduğunda ve bünyesi zayıfladığında bundan çok fazla üzüntü duymaz ve

25 bu durum onu, arkadaşları ve dostları nezdinde de küçük düşürmez. Aksine bu kimse nefsinin sahip olduğu nitelikleri kaybetmesi karşılığında bedenî güçlerini geri kazanacağı garanti edildiğinde o, bu ikincisini birinciye değişmez. Hatta bedenî güçlerinin kat kat fazlasını geri kazanacağı garanti edilse bile bunu kabul etmez. Öyle ki, eğer temel yapının

30 bozulması, nefsin yok olmasını gerektirecek bir durum olsaydı biz, ölüye merhamet dileme, onlara dua etme ve onların iyiliği için tasaddukta bulunmakla sorumlu tutulmazdık.

ومحمول بالشرية عليه؛ بل هو مبعوث على تكملة ذاته بأن يصير ربّانيا لا طبيعيا- أعني أن يستعلي على الآثار الفلكية دون أن ينضغط تحت دورانها.

فإذا كانت هذه حالها مع البدن، فبالحري أن نعلم أن ارتباطها به ليس هو على سبيل اشتراكهما في إتمام الهيكل الإنسي- أعني مثل الأعضاء الرئيسية التي هي القلب والكبد و الدماغ- حتى إذا انحل رباطها استولى الفساد عليها. فإن المعاني المشاركة في إتمام الهيكل وإن وجد كل واحد منها ممددا لصاحبه ومستمدا منه، فإن الواحد منها لن يرؤس الآخر؛ لكن يتكافيان في القوام، فلا يوجد أحدهما مستعبدا لصاحبه ومستعليا [٨٩ب] عليه. ولتكافيهما في الرتبة يتقاومان في الثبات، حتى إذا فسد أحدهما شاع الفساد في الآخر.

فقد ظهر إذاً أن النفس النطقية، بقنيتها الأبدية وصورها العقلية، أشبه شيءٍ بالمعنى الإلهي وأصلح شيءٍ للبقاء الأبدي؛ وأن انتقاض البدن وانحلاله ليس بموجب فسادهما وتلاشيها. ولهذا ما يوجد الإنسان الفائز بالحكمة متى ما شُلت أطرافه وضعفت بنيته غير مستشعر به فرط الغمة، ولا بمستخف عند الأصحاب والرفقة. بل يوجد بحيث لو ضمن له رجوع قوته الجسدانية إليه مع زوال قنيته النفسانية عنه، لما استبدله بها، ولو أيدت بأضعاف أضعافها. ولو أن انتقاض القالب كان موجبا لتلاشي النفس، لما وُظف علينا الترحم للموتى والصلاة عليهم والتصدق بنيتهم.

Birisinin bize karşı çıkıp yaşlılığı aklının zayıflamasına sebep olmuş, elden ayaktan kesilen düşkün bir insanın halini bizim aleyhimize delil gösteremez. Çünkü bu, öyle bir itirazdır ki yaşlılığı, bedeninin zayıflamasına sebep olmasına rağmen aklı, hafızası bozulmamış, sapaşğlam 5 duran tek bir şahıs bile bulunsa bu itiraz çöker.

Bu da anlaşılınca bizim, açıklamayı biraz daha ileri götürmemiz gerekmektedir. Bundan dolayı biz diyoruz ki hisseden ruh (er-rûhu'l-hissiyye) her ne kadar zâtı itibariyle bir olsa da o, hissî organların yapısının farklılığına göre bedenin tamamına yayılması bakımından kısımlara 10 ayrılmaktadır. Bundan dolayı hisseden nefsin, duyular ile algılanabilen farklı şeyleri idrak etmesi çeşitlilik arz etmektedir.

Akleden nefse gelince o, kökeni itibariyle rûhânî olduğu ve herhangi bir organ ile etkinlikte bulunmadığı için o, kısımlara ayrılmaya maruz kalmamaktadır. O, her ne kadar çeşitli kuvvetlere sahip olsa da onun 15 muhtelif kuvvetleri tek bir sûrete sahiptir. Bu da akıl gücüdür (el-kuvvetü'l-âkıla) ki akleden nefis bununla varlıkların sûretlerini kavramaya güç yetirebilmektedir. İnsan bu güç ile kendi başına bir âlem olabilmekte, “o, küçük âlemdir” şeklinde nitelendirilmeyi ancak akla sahip olması dolayısıyla hak etmektedir. Ayrıca insan akıl vasıtasıyla ya delillerle ya 20 feraset ile ya da sâdik rüya ile birbirine yakın olan şeylerin hakikatlerini idrak ettiği gibi birbirine uzak olan şeylerin de hakikatlerini idrak etmektedir.

Aslında kâmil insanın derûnî (bâtın) güzelliğe aşık olmasının, nâkıs insanın hâricî (zâhir) güzelliğe aşık olmasından daha güçlü olması da 25 akıl ile olmaktadır. Yani salih birisi, bir insanın hikmetine, edebine, nezaketine ve vakarına vâkıf olduğu zaman ona olan ilgisi ve onunla birlikte olmayı çok istemesi, bu salih insanın³⁰ çekici genç kızların güzelliğine vâkıf olmasından daha güçlüdür. Aslında olması gereken de budur. Çünkü kimin üzerinde hissî egemenliği galip olursa o kimse 30 zâhir olan güzelliği arzular. Aklın egemenliği kendi üzerinde galip olan her kimse de derûnî güzelliği arzular. Bunun sebebi ise zâhirî güzelliğin tabî, derûnî güzelliğin ise rûhânî olmasıdır.

وليس لمعارض أن يحتج علينا بالشيخ الهرم الذي أورثت شيخوحيته نقصان عقله؛ فإنه باب متى وجد فيه شخص واحد تورثه الشيخوخية ضعفا في بدنه ورأيه سديد على ما كان عليه، كانت المعارضة ساقطة.

وإذا تحقق هذا، فمن الواجب أن نزيد في البيان قليلا فنقول: إن الروح الحسية وإن كانت أحدية الذات، فإنها لسريانها في جميع البدن تتجزأ بحسب اختلاف أمزجة الأعضاء المحسنة. ولهذا ما يفتن إدراكها للمحسوسات المختلفة.

وأما النفس النطقية فلأنها روحانية السنخ، وليست تفعل بالآلة، لن يعرض لها التجزي. وإن كانت مفتنة القوى، على أن لقواها المفتنة صورة أحدية. وهي القوة العاقلة التي بها تقتدر على استثبات صور الموجودات؛ وبها يصير الإنسان عالما على حدته - أعني أنه لن يستحق الوصف بأنه عالم صغير إلا بالعقل؛ وبه يصير مدركا لحقائق المعاني المتباعدة بمثل إدراكه لحقائق المعاني المتقاربة، إما بالأدلة، وإما بالفراصة، [أ٩٠] وإما بالرؤيا الصادق.

بل بهذا يوجد عشق الإنسان الكامل للحسن الباطن أشد من عشق الإنسان الناقص للحسن الظاهر - أعني أن المرء الصالح متى وقف على حكمة الإنسان وأدبه وحمله ووقاره كان ميله إليه وشغفه بصحبته أشد ممّا يلقاه المرء [غير] الصالح من وقوفه على جمال الجارية الحسناء. وبالحرّي أن يكون كذلك، فإن من غلب عليه سلطان الحس تشوّق إلى الحسن الظاهر، كل من غلب عليه سلطان العقل تشوّق إلى الحسن الباطن. وسببه أن الحسن الظاهر طبيعي، والحسن الباطن روحاني.

O halde akleden nefis ne zaman arzu ettiği şeylerde övgüye değer olanı tercih etmeyi terk eder ve hisseden ruh, akleden nefsin istediklerinin hakikatlerini araştırmada ona eşlik ederse o zaman akleden nefis karışıklık ve şaşkınlığa maruz kalmış, hatta o, kendini kaybetmiş, sarhoş gibi olur. Çünkü o, semâvî varlıkların, bedenî organların mizaçları üzerindeki etkilere tabi olmuş olur. Fakat o, akideyi benimser, kulluk etmeye bağlı kalır ve izzetin Rabb'i olan Allah'a yakarıшта bulunmaya devam ederse, ilâhî madenler (el-meâdinü'l-ilâhiyye) ve melekî öğeler onda artmaya başlar. Çünkü saf, tertemiz olan şey ancak kendisi gibi som madene layıktır. Ebedî olan şey de yalnızca ebedî olan cevher ile uyum içerisinde olur.

Bu husus su götürmez bir gerçek ise ve şayet biz insan ölümünün, nefsin bedeni terk etmesinden başka bir gerçekliği olmadığından eminsek, o halde erdem bakımından nefsin kemalinin göstergesi, ölümü seviimli bulması ve o geldiğinde de bundan üzüntü duymamasıdır. Fakat ne zaman ölümün kendisine gelmesiyle üzüntü duyarsa bu, nefsin zâtının noksan olduğunu gösterir.

فإذا النفس النطقية متى تركت الاختيار الحميد في مشوّقاتها،
 وأشركت الروح الحسية معها في البحث عن حقائق مطلوباتها،
 صارت معرّضة للسدر والحيرة؛ بل صارت كأنها هيمى أو سكرى،
 لأنها تصير تابعة للتأثيرات الفلكية في أمزجة الأعضاء البدنية. فأما إذا
 استخلصت العقيدة، واستمسكت بالعبودية، ولازمت الابتهاال إلى رب
 العزة، فوفّرت عليها المعادن الإلهية والموادّ الملكية. فإن الشيء النقي
 لن يليق إلا بالمعدن النقي، والمعنى الأبدي لن يألف إلا الجوهر
 الأبدي.

وإذا كان هذا غير مشكوك فيه، ثم أيقنّا موت الإنسان ليس له
 حقيقة غير فراق النفس للقلب، فبالحرّي أن تكون علامة كمالها في
 الفضيلة أن تكون مستحبةً له غير معتمّة لوروده؛ ومهما اغتمّت له دل
 ذلك على نقصان ذاتها.

DOKUZUNCU BÖLÜM

[MUTLULUK VE ERDEM]

Akleden nefis ne zaman bir şeyin bilgisini elde etse, anında, o şeyin bilgisini elde ettiğini de bilir. Fakat hisseden ruh ne zaman bir şeyi algılasa, o şeyi algıladığının hemen farkına varamaz. Fakat insan, nefsiyle bilir ki hisseden ruh o şeyi idrak etmiştir.

Kendisine gıpta edilecek mutlu (saîd) insan, ister zayıf isterse güçlü olsun, iffetli, hakîm olan insandır. Zemmedilen, mutsuz (şakî) olan kimse de ister zengin isterse fakir olsun, cahil ve açgözlü olan insandır. Güzel bir hayat, haysiyetli ve güvenli olarak geçen hayattır. Hikmeti ve iffeti tercih eden kimse bu ikisini de tahsil etmiş demektir. Açgözlülüğün ve ahmaklığın başına bela olduğu kimse de bu ikisinden yoksun kalmış demektir. O halde hikmet ve iffet sahibi kimseler için olan sıhhat, güzellik, yöneticilik, mal, kavrayış, zekâ, akraba ve dost gibi şeylerin hepsi hayırdır. Aynı şekilde aç gözlü ve cehalet sahibi kimseler için olan şeylerin hepsi ise şerdir. Neden böyle olmasın ki? Nitekim bilinmektedir ki açgözlü ve cahil insan, haysiyetli olmaya ancak kötü amellerden korunmak veya aşamalı olarak malından soyutlanmak sûretiyle müstehak olur. Aksi takdirde o, nefret edilen, ayıplanan birisi olur.

O halde akleden nefsi bedenî hazlara tabi olmayan, aksine kendi zatıyla uyum içerisinde olan ve irâde etmesinde bedenden bağımsız hareket eden her insan, Evvel'i ve Âhir'i (c.c.) olan'a duyduğu sarsılmaz güveni ve yaratma (halk) ve yönetme (emr) kendisine ait olan Allah'a olan samimi sadakati dolayısıyla insanın kafasını bulandıran durumlardan kurtularak rahata kavuşur ve korkulardan emin ve şaşkınlıktan salim olmuş olur.

Bunun sebebi de hikmetin, Allah'ın haşmetinin bir sonucu olmasıdır. Allah'ın haşmetinin üstünde de hiçbir haşmet yoktur. Hikmeti tercih eden ve onun ziyetiyle şereflenen kimse malı güzel ve yöneticiliği yetkinlik olarak görmez; her ne kadar yüce olsa da bir makam, mevkiye ulaşmak ve her ne kadar çekici olursa olsun [bedenî] bir hazza [erişmek için] boyun eğmez.

الفصل التاسع

النفس النطقية متى علمت شيئاً فإنها تعلم في الحال أنها قد علمته.
والروح الحسية متى أدركت شيئاً لم تدرك في الحال أنها قد أدركته؛
والإنسان بنفسه يعلم أنها قد أدركته.

٥ والسعيد المغبوط هو الحكيم العفيف، ضعيفا كان أو قويا. والشقي
المرجوم هو الجاهل الشره، غنيا كان أو فقيرا. فإن العيش الهنيء
هو الكرامة والأمن، والموثر للحكمة [٩٠ب] والعفة قد أحرزهما،
والممنون بالشره والغباوة قد حرمهما. فإذا كل ما هو لذوي الحكمة
والعفة خير- كالصحة والجمال والرياسة والمال والفتنة والذكاء
١٠ والنسب والرفقاء- هي بعينها لذوي الشره والجهالة شر. وكيف لا
يكون كذلك وقد علم أنه لا يؤهل للكرامة إلا تحرزا من بلواه أو
تدرجا إلى استلاب غناه؛ وإلا فهو مشنوء مبكّت.

فإذا كل إنسان كانت نفسه النطقية غير متبعة للملاذ البدنية، بل
كانت ملتزمة إلى ذاتها ومباينة للبدن في إرادتها، فإنها لاستحكام ثقتها
١٥ بمن هو أوله وآخره وصدق موالاتها لمن له الخلق والأمر، تنال
الراحة من الصدر الإنسي، وتأمر المخاوف، وتسلم من الحيرة.

وسببه أن الحكمة أثر من كبرياء الله- ولا كبرياء فوق كبرياء
الله. وإن من آثرها وتشرف بزيتها فهو لا يعد المال جمالا ولا
الرياسة كمالا، ولا يخضع لجاهٍ وإن جل ولا للذة وإن عظمت؛

Hatta bu kimse, bu dünyayı ve bu dünyanın ihtiva ettiği şeyleri, tertemiz nefsi için bir değer olarak görmez. Dahası bu kimse, kendi şerefının, bedenini süslemeye (tezyîn) bağlı olduğunu düşünmez. Çünkü bir kadın da bazen süslenebilir. Bu kimse kendi şerefının çok mal elde etmeye bağlı olduğunu da düşünmez. Çünkü bir çocuk da bazen onu elde edebilir. Aynı şekilde bu kimse kendi şerefının, akranlarının ona itaat etmesine bağlı olmadığını da bilir. Çünkü bazen bir katile de itaat edilebilir. Hakeza bu kimse kendi şerefının, çeşitli arzuları gerçekleştir-meye bağlı olmadığını da bilir. Çünkü hayvanlar da bazen arzularını gerçekleştirtiler.

Aksine bu kimsenin gayreti nefsini temizleme, ahlakını güzelleştirme, bilgisini geliştirme ve edebini mükemmelleştirmeye yönelir. Bu kimse, nefsini yüceltmenin, onu, kibir ve debdebeden arındırma, cehalet ve ruhsal çöküntüden uzaklaştırma, hakka boyun eğmeye alıştırma, insanlara yol göstermek sûretiyle onu ulvîleştirmeye bağlı olduğunu bilir. Çünkü o bilir ki kâmil insan, alışkanlıkları bu şekilde kendisinde kökleşen ve karakteri bu şekilde muhafaza edilen insandır. Çünkü Allah Âdil'dir ve yalnızca âdil olanı sever; ve O, Temiz'dir (Tâhir) ve yalnızca temiz olanı sever.

O halde ilmi ve hikmeti tercih eden, cömertliği ve adaleti seçen, iffetli olmada ve ibadette sebat gösteren, tevekkülde ve inançta ihlaslı olan kimse bütün tasarruflarında asıl akılla, doğru görüşle, sağlam ferasetle ve gaybî hususlara muttalî olmak ile desteklenmeye layıktır. Şüphesiz ki kim bu yaşam tarzını kendisi için tercih ederse o, alçaklık ve fakirlik korkusuna maruz kalmaz. Çünkü o, geçici mal varlıklarına nefret ve tiksinti gözüyle bakar. Dünyalıkların debdebesine bağlı olan insanların açgözlülüğünden ve ihtiyaç duyduklarının çok daha fazlasını elde etmek için onlarla rekabet haline girmekten de kaçınır. Böyle olunca da bu insan hürriyet ve adalet ile, hatta yüce gönüllülük ve asil ruhluluk ile nitelenir.

بل لا يُعد الدنيا وما حَوَتْه ثمنًا لنفسه الزكية. ثم لا يرى كرامته متعلقة بتزيين بدنه، فإن المرأة قد تترين؛ ولا بإصابة العطايا الكثيرة، فإن الصبي قد ينالها؛ ولا بأن تتخاضع له الأقران، فإن الفاتك قد يتخاضع له؛ ولا باستخلاص صنوف الشهوات؛ فإن الأنعام قد تستخلصها.

٥ لكن يتَّجه همّه إلى العناية بتطهير نفسه، واستصفاء أخلاقه، وستغزار معالمه، واستكمال آدابه. ويرى إكرام نفسه متعلقًا بتنحيته عن العجب والترف، وتبعيدها عن الجهالة والخور، ورياضتها على الانقياد للحق، وتشريفها بالهداية للخلق، علما منه بأن الإنسان الكامل هو الذي استحكمت دُربته على هذه السيرة، واستولى مرأته على هذه السجّية.

١٠ فإن الله جل جلاله عدلٌ ولا يحبّ إلا العدل؛ [٩١أ] والله طاهرٌ ولا يحب إلا الطاهر.

فإذا الموثر للعلم والحكمة، والمختار للجود والعدالة، والمواظب على التعفف والعبادة والمخلص للتوكل والعقيدة، جدير بأن يصير في أنحائه كلها مؤيدًا بالعقل الأصيل، والرأي السديد، والفراسة القويمة، والاطلاع على المعاني المغيبة. وليس يُشكّ أن من أثر لنفسه هذه السيرة لم تعرض له مخافة الذلّ ولا مخافة الفقر. فإنه ينظر إلى القنيات الدائرة بعين المُقت والمقلية؛ ويمتنع عن [...] بني الدنيا في شيء من زهراتها، ومُجاذبتهم فيما هو فوق ما يضطرّ إليه منها. ويوصف عند ذلك بالحرية والعدل، بل بنبل الهمة وكبر النفس.

Ancak hikmete ve iffetli olmaya kin ve nefret gözüyle bakan -savaş ve insan öldürme vakıalarının en büyük sebebinin mal ve yöneticiliğe olan aşırı istek olduğu bilinmesine rağmen- mal ve yöneticiliğe ise aşk ve muhabbet gözüyle bakan kimse ise endişe ve şaşkınlıkla perişan ol-
5 maya, sıkıntı çekmeye ve ruhsal çöküntüye müstehaktır. Bu yüzden, bu kimse böyle yapmakla ebedî mutluluğu değersiz bir toprağa satmış ve geçici olan bir isteği de hakîkî olan izzet ile değiştirmiştir. Bu ise apaçık bir hüsrân ve rezil bir yok oluştur.

فأمّا من نظر إلى الحكمة والعفة بعين الشنآن والمقلية، ونظر إلى المال والرياسة بعين العشق والمحبة- وقد علم أن أكثر دواعي الحرب والقتال هو فرط الحرص على الرياسة والمال- فجدير بأن يشقى بالجولان والحيرة ويبتلى بالاضطراب واللوثة. فيكون قد باع النعيم اللأبدي بالتراب السفلي، واستبدل المشوّق العرضي بالعز الحقيقي. وذلك هو الخسار المبين والبوار المهين.

ONUNCU BÖLÜM [İNSANIN İKİ BOYUTU]

İnsan tabiatı Allah'ın yaratmasıyla iki cevherden meydana gelmektedir ki bunlar beden ve nefistir. Bunlardan birisi olan nefis kökeni itibariyle semâvîdir. Bundan dolayı, hikmet ile mütekâmil hale geldiğinde 5 ulvî âlemin özlemini çekmektedir. Bu iki cevherden diğeri olan beden ise kökeni itibariyle yeryüzüne aittir (ardî). Bundan dolayı da beden, şehvet ile dengelerini yitirdiğinde süflî âlemi arzu etmektedir.

O halde nefsin, özlemini çektiği şeye layık olması için insanın mutlak iyi (hayr) olandan ayrılmaması, bedeninin arzu ettiği şeye meyiletmesi için de mutlak kötü olan şeylerden sakınması gerekir. Yine insanın bilmesi gerekir ki onun fiillerinden birisi iyi olmayan bir tarzda gerçekleştiği zaman geri kalan diğer bütün fiilleri onu yüz karası olmaktan ve kepezelikten koruyamayacaktır. Aksine yapmış olduğu bu kötü fiil o 15 kişide daha fazla göze çarpacak ve o kimse için daha utanç verici hale gelecektir. Bu kötü fiilinden dolayı da onun gayreti beyhûde ve yapmış olduğu bütün ameller boşa çıkmış olacaktır. Bunun sebebi ise insanın, şer olan bir fiili gerçekleştirmekle nefisini ihmal etmesinin, onu, kaçınılmaz bir şekilde daha büyük bir kötü fiili gerçekleştirmeye sevk edecek 20 olmasıdır. Dahası bu kimse o tek kötü fiilinden dolayı o kadar aşırı pervasız ve kafasının dikine giden bir noktaya gelecektir ki üstatlara, atalara, mümtaz şahsiyetlere, yöneticilere, mescitlere ve ibadet edilen diğer mekanlara, vahye ve âyetlere hürmet göstermeyi terkedecektir. Böylece o kimsenin kutsal olan hiçbir şeye saygısı kalmayacaktır.

Hiç şüphe yok ki o kimse böyle bir durum içerisinde olduğu zaman, nefsi kirlendiği için yapmış olduğu namaz, oruç gibi diğer ibadetler ona bir fayda sağlamayacaktır. Çünkü o insanın bu ibadetlere sürekli devam ederek onları yerine getirmesi ancak tabii bir fiil ve alışkanlık, şekil ve merasim, şöhret (süm'a) ve gösteriş, istihzâ veya yalandan ibaret bir şey gibi olur. Bu yüzden bu kimsenin yaptığı ibadetler ne Allah, ne insanlar ne de melekler nezdinde kabul edilir. 30

الفصل العاشر

إن الجبلة الإنسانية مركبة بصنع الله تعالى من الجوهرين، أعني القلب والنفس. وإن أحدهما - وهو النفس - سماوي السنخ؛ ولهذا ما يشتاق عند تكامله بالحكمة إلى العالم العلوي. والآخر - وهو القلب - أرضي السنخ؛ ما يشتاق عند تكدره بالشهوة إلى العالم السفلي.

فإذا الواجب على الإنسان أن يلتزم ما هو خير مطلق لتصلح به النفس لما هو مشوقها، ويحترز مما هو شرّ مطلق لئلا ينجذب به البدن إلى ما هو مشوقه؛ وأن يعلم أن واحدا من أفعاله متى صودف غير جيد، لم تصنّه البواقي عن السُّبّة والعار. بل يكون ذلك أبين فيه وأشنع له، فيور لأجله [٩١ب] سعيه ويحبط جميع ما عمله. وسببه أن إهماله النفس في ضرب من الشرارة سيدرجه لا محالة إلى ما هو عظيم جدا، حتى أنه سيبلغ به من فرط الجراءة وشدة القساوة أن يترك حرمة المشيخة والآباء، وحرمة الأفاضل والرؤساء، وحرمة المساجد والمتعبدات وحرمة التنزيل والآيات. فلا تبقى عنده هيبة لشيء من المعاني الإلهية.

وليس يُشك أنه متى صار كذلك لم ينفعه مع نجاسة نفسه سائر أبواب قربه، كالصلاة والصيام مثلا. فإن التزامه إياها وإقامته له لن يكون إلا كالشيء المتناول طبعا واعتيادا، أو رسما وآثينا، أو سمعة رياء، أو هزأة وخداعا؛ فلا يقبل عند الله ولا عند الناس ولا عند الملائكة.

Dahası, âhirette bu kimsenin, akideyi terk eden ve ceza ve mükâfatı inkar edenler arasına katılması için çağrıda bulunulacaktır. Böylece bu kimse nefret edilmesi ve küçümsenmesi sebebiyle ızdırap çekecek, hor görülmesi ve aşağılanması yüzünden acı çekmeye maruz kalacaktır. Bütün bunların hepsi, onun tek bir kötü fiile ısrarlı ve cüretkâr bir şekilde kendini kaptırması dolayısıyladır.

Bu husus da anlaşılınca bizim, açıklamayı biraz daha ileri götürmemiz gerekmektedir. Bundan dolayı diyoruz ki hiç kuşkusuz, insan nefsi tarafından doğruluğu idrak edilen şeyler iki kısma ayrılmış bulunmaktadır ki bunların biri hissî olan, diğeri ise aklî olandır. Hissî olanlarla kastettiğim, işitme, görme, tat alma, koklama ve dokunma olan beş duyu organının herhangi biriyle idrak edilen şeylerdir. Aklî olanlarla kastettiğim ise sebep ve sonucu, kuvvet ve zayıflığı, güzellik ve çirkinliği, benzerlik ve zıtlığı, adalet ve zulmü, fazilet ve rezîleti, varlık ve yokluğu, ilim ve cahilliği bilmek gibi, saptanmasında bedenî organlardan herhangi birisinin yardımına ihtiyaç duyulmayan şeylerdir.

Aynı şekilde sen biliyorsun ki akleden nefis, hissî algılamaları tasavvur etmekte ve onların geçici (müstahîl) cüz'îler ve değişken arazlar olduklarına hükmetmektedir. O halde akleden nefis temel yapısı itibarıyla her iki türü de saptamaya elverişlidir: Aklî formları rûhânî gücüyle, hissî formları ise beş duyu organı vasıtasıyla idrak etmektedir. Yine sen muhakkak biliyorsun ki bu iki türden biri tümel (küllî), zorunlu ve ebedîdir. Diğeri ise cüz'î, mümkün ve zamanîdir. Buna mukabil hissî ruh, aklî formları tasavvur edemez ve her iki sınıf arasındaki ayrımı yapmaya da elverişli değildir.

Böylece ortaya çıkmıştır ki aklî formların mahalli eğer cis-mânî bedeninin kendisi olsaydı o zaman onları bilmek küllî değil de cüz'î olarak ve kalıcı değil de geçici olarak gerçekleşirdi. O halde aklî formların mahalli, başka bir cevher olmalıdır.

ثم يُنادَى في الآخرة إلى عِدَاد المنسلخ عن العقيدة الجاحد للجزاء
والمتوبة، فيشقى بالمقت والمذلة، ويتلى بالهون والخسأة- كل ذلك
لانهماكه في الشرارة الواحدة على سبيل الإصرار والجرأة.

وإذا عرفت هذا، فمن الواجب أن نترقى في البيان قليلا فنقول:
٥ لسنا نشك أن الأشياء المستتبثة عند الأنفس البشرية توجد منقسمة
قسمين: منها ما هو حسي، ومنها ما هو عقلي. وأعني بالحسيات ما
يكون استبثاته بأحد المشاعر الخمسة التي هي السمع والبصر المذاق
والشم واللمس؛ وأعني بالعقليات ما لا يستعان في استبثاته بشيء من
الأعضاء البدنية، كمعرفة العلة والمعلول، والقوة والضعف، والجمال
١٠ والقبح، والتشاكل والتضادة، والعدالة والجور، والفضيلة والرذيلة،
والوجود والعدم، والعلم والجهل.

ثم تعلم أيضا أن النفس النطقية تتصوّر المدركات الحسية، وتحكم
عليها بأنها جزئيات منقضية وأعراض مستحيلة. فهي إذاً تصلح بسوسها
لاستبثات الصنفين معا: أما الصور العقلية فبقوتها الروحانية، وأما
١٥ المدركات الحسية [١٩٢] فبوساطة المشاعر الخمسة. ثم توقن أيضا أن
أحد الصنفين كلي وجوبي أبدي، والصنف الآخر جزئي إمكاناني زمني.
وأما الروح الحسية فلن تتصوّر المعاني العقلية؛ ولن تصلح للترفة
بين الصنفين.

فقد ظهر إذاً أن محل الصور العقلية لو كان ذات القلب الجسداني، لحصل
٢٠ العرفان بها جزئيا لا كليا، ومستحيلا لا أبديا، فمحلها إذاً هو الجوهر الآخر.

Ancak bedeni hariç tutacak olursak, insanda akleden nefsin dışında başka bir cevher bulunmamaktadır. Bu yüzden akleden nefis her ne kadar beden ile birleşmiş bulunsa da onun birleşmesi, bedenlerle kâim olan arazların birleşmesi tarzında değildir. Aksine o, zâtî kuvvetlere
 5 sahip, çeşitli arazları kabul etmek için hazırlanmış, ihtiyârî fiilleri gerçekleştirilmeye muktedir ve kendi başına kâmil olmaya sevk edilmiş bir cevherdir. Akleden nefis bedenle iştigali en az seviyede olduğu için de bu türden formları idrak etmede en güçlü olan odur. Bu sebeple akleden nefsin beden ile birleşmesi zeytinyağının zeytin ile, gül suyunun
 10 gülün kendisiyle ve ateşin kızgın demir ile birleşmesine benzemektedir.

Rastgele herhangi bir cevher, tesadüfî herhangi bir arazi kabul etmeyeceği gibi -nitekim taş, acı çekmeye ve tat almaya elverişli değildir ve hava, nakış işlemeye ve yazı yazmaya muktedir değildir- aynı şekilde beden, ilim ve hikmeti kabul etmeye ve nefis de renkleri ve sıcaklığı
 15 algılamaya muktedir değildir.

Bu husus da anlaşılınca, bizim, açıklamayı biraz daha ileri götürmemiz yerinde olacaktır. Bu yüzden diyoruz ki, biz boyutları birbirine eşit iki ahşap parçasını ve sertlikleri birbirinden farklı olan iki taşı gözlemlediğimizde bu iki ahşap parça arasında eşitlik bulunduğu ve bu iki
 20 taş arasında farklılık bulunduğu hükmederiz. Bununla birlikte biliyoruz ki zihnimizde aklî formlar şeklinde mevcut olan mutlak eşitlik ve mutlak farklılık kavramları bu iki gözlemden farklıdır. Çünkü aklî kavramların mahalli akleden nefistir ve onlara asla değişiklik uygulanamaz. Gözle görülür şeylerin mahalli ise cismânî mevzular olup ve
 25 onlar ani değişikliklere maruz kalabilir. Dolayısıyla iki mahalden birisi gözlem ile bilinen cismânî cevherdir, diğer mahal ise burhân ile bilinen rûhânî cevherdir.

Âşık bir kimse bir duvar üzerinde sevgilisinin resminin çizilmiş olduğunu veya sevgilisinin elbisesini bir başka insan üzerinde gördüğünde,

وإذ لم يوجد في الإنسان جوهر سواه إلا النفس النطقية، فهي إذاً وإن وجدت متحدة بالقلب فليس سبيلها سبيل الأعراض القائمة بالأجسام؛ لكنها جوهر ذو قوى ذاتية، ومستعدة لقبول الأعراض المفتنة، وصالحة لتأدية الأفعال الاختيارية، ومنساقعة إلى كمال على حدة. وكلما كانت أقل اشتغالاً بالبدن، كانت أقوى على استثبات هذا الصنف من الصور. فاتحادها إذاً بالقلب قريب الشبه من اتحاد الزيت بالزيتونة، واتحاد الماورد بجرم الورد، واتحاد النار بالحديدة المحمّاة.

وكما أنه ليس أيّما جوهر اتفق أن يكون قابلاً لأيّما عرض اتفق، إذ الحجر لا يصلح لقبول الألم واللذّة، والهواء لا يصلح لقبول النقش والكتابة؛ كذا البدن لا يصلح لقبول العلم والحكمة، والنفس لا تصلح لقبول اللون والحرارة.

وإذا تقرّر هذا، فنحن إذاً جدراء بأن نزيده تبياناً فنقول: إنّا متى شاهدنا خشبتين متساويتين في قدرهما، وحجرين متفاوتتين في حجريتهما، حكمنا على الخشبتين بوجود المساواة لهما، وعلى الحجريتين بوجود التفاوت فيهما. ثم اعتقدنا مع ذلك أن المساواة المطلق المعقول عندنا، والتفاوت المطلق المعقول لدينا، مباينان لهذين المشاهدين. فإن محل المعقولات هو النفس النطقية، ولن ينطلق عليها التغيير [ب٩٢] البتّة؛ وإن محل المشاهدات هو الأجسام الموضوعية، وقد يعرض لها التغيير بالسرعة. فإذاً أحد المحلين جوهر جسماني يوقف عليه بالعيان، والمحل الآخر جوهر روحاني يوقف عليه بالبرهان.

وكما أن العاشق إذا رأى صورة معشوقه منقوشة على الجدار، أو رأى ثوب معشوقه مطروحا على إنسان،

bu her iki durum da anında ona sevgilisini hatırlatır. Ancak o bilir ki gördüğü sûret aslından daha kusurlu olmakla birlikte sevgilisine benzemektedir. Yahut o elbise onun bedeninden çıkarılmış olmasına rağmen sevgilinin ta kendisini gözler önüne seriyor değildir. Tıpkı bunun gibi
5 nefis de duyu vasıtasıyla doğru bir çizginin veya âdil bir hakîmin farkına vardığında, o, mutlak adaleti, mutlak hikmeti, mutlak uzunluğu ve mutlak doğruluğu hatırlar. Bununla birlikte nefis bilir ki kendisine bunu hatırlatan duyu formları zihnindeki mutlak kavramlara benzemektedir. Ne var ki bu ikisinden birisi cüz'î ve değişken iken diğeri küllî
10 ve ebedîdir.

Bununla ortaya çıkmıştır ki duyu ile idrak edilen formlar her ne kadar aklî formlardan farklı olsa da, bu fark onların, aklın onları idrak etme yönünde uyarılması için sebep olmalarına engel değildir. Çünkü duyusal formlar aklî formlardan daha nâkıs ise de hakikatte onlara
15 benzemektedir. Nefse nispetle, duyusal formların [aklî idrak için] sebep teşkil etmesi, bir hayvanı uykusundan uyandıran dürtükleyici harekete çok benzemektedir. Yani bir hayvan dışarıdan kendisine ilişen bir hareketle uyandığında, kendi başına yapmak istediğini yerine getirmek üzere yetkin hale gelmiş olur.

تذكر بهما المعشوق في الحال، واعتقد أن الصورة شبيهة به إلا أنها أنقص منه، وأن الثوب غير مُثبته إلا أنه صادر عن بدنه؛ كذا النفس إذا اطلعت بوساطة الحس على الحط المستقيم، أو على العدل الحكيم، تذكرت العدالة المطلقة والحكمة المطلقة، والطول المطلقة والاستقامة المطلقة؛ وعلمت أن هذا المطلع عليه يحاكي المحقق لديها إلا أن أحدهما جزئي متبدل والآخر كلي مؤيد.

وبهذا يعلم أن المدركات الحسية وإن كانت متباينة للصور العقلية، فلا مانع من أن تكون سببا لانتباه العقل عليها، إذ هي في الحقيقة تحاكيها وإن كانت أنقص منها؛ وأن تكون سببها بالإضافة إلى النفس قريبة الشبه من الحركة الموقظة للحيوان عن النوم- أعني أنه متى استيقظ بالحركة اللاحقة من خارج، فقد كمل لتعاطى الحركات الاختيارية من ذاته.

ONBİRİNCİ BÖLÜM

[MUTLAK VE ŞARTLI ERDEMLER]

İyi olan bazı şeyler vardır ki bunlar mutlak iyidir. Hikmet, doğruluk, adalet ve cömertlik gibi. Fakat iyi olan bazı şeyler de vardır ki bunlar şartlı (mukayyed) iyidir. Yani onlar ne zaman övgüye değer bir tarzda kullanılırsa o zaman iyi olarak nitelendirilir. Bununla birlikte onlar ne zaman kınanması gereken bir tarzda kullanılırsa o zaman da kötü olarak nitelendirilir. Zenginlik, yöneticilik, güzellik ve güç böyledir. Çünkü onlar, ne zaman ilâhi şeriatın gerektirdiği şekilde himaye edilirse o zaman, akleden nefse (nefs-i nâtıka) izafetle, onu, faziletin (keramet) kaynağına yükselten kanatlar mesabesinde olurlar. Ne zaman da ilâhî şeriatın gerektirdiği şekilde himaye edilmezse tam zıttı gerçekleşir. Bunun sebebi, onların, bizâtihi talep edilen şeyler olmayıp aksine bizim, bu dünyayı imar ederek, Allah'ın halifesi görevini güzel bir şekilde yerine getirmemizde bize yardımcı olması dolayısıyla talep edilen şeyler olmasıdır. Nasıl ki beste, nağmeli sesleri güzelleştiriyorsa aynı şekilde ilâhî şeriat da bu şeylere yüksek bir rütbe ve iyilik vasfı kazandırmaktadır.

Bu husus da açıklığa kavuştuktan sonra bizim bilmemiz gerekir ki nefsin cevheri her ne kadar tefekkür gücü (kuvvetü'l-fıkr), görüş oluşturma gücü (kuvvetü'r-ra'y) ve akletme gücü (kuvvetü'l-'akl) gibi çeşitli kuvvetleri ihtiva etse de, nefsin cevherinin bu güçleri ihtiva etmesi, bedenın eli, ayağı, boynu ve başı ihtiva etmesine benzememektedir. Aynı şekilde toprak, hava, su veya ateş parçalarından teşekkül eden bir şeye de benzememektedir. Çünkü bedenî olan öğelerin her biri diğerinden ayrılabilir ve diğeri ile ilişkisi kesilebilir. Yani bedenî cevherin sağ tarafı sol tarafından ayrı olur ve onun eli olan organ, ayağı olan organdan farklı olur. Nefsânî kuvvetlerde ise durum böyle değildir. Çünkü rûhânî cevher, ne uzantısı olan bir boyuta ne de cüzleri farklı olan bir yapıya sahiptir.

الفصل الحادي عشر

من الخيرات ما هو مطلق، كالحكمة والصدق والعدالة والجود.
ومن الخيرات ما هو مقيد- فهي متى استعملت استعمالا حميدا
وُصفت بالخيرورة، ومتى استعملت استعمالا ذميما وُصفت بالشرارة-
كالثروة والرياسة والجمال والقوة. فإنها متى رعيت على موجب الشرع
الإلهي، نزلت بالإضافة إلى الأنفس النطقية منزلة الأجنحة المرقية
لها إلى معدن الكرامة؛ ومتى لم تُزَع على موجبها، صار الأمر [٩٣أ]
بالضد. وسببه أنها ليست بمطلوبة لذواتها، لكنها تطلب لأن تصير
معاوننا لنا على حسن خلافة الله جل جلاله في عمارة هذا العالم.
وكما أن التأليف اللحني هو المزيّن للأصوات النغمية، كذا الشرع
الإلهي هو الكاسب لهذه المعاني تمام الرتبة ووصف الخيرورة.

وإذا تقرّر هذا، فمن الواجب أن نعلم أن جوهر النفس وإن كان منتظما
للقوى المفتنة، نحو قوّة الفكر وقوّة الرأي وقوّة العقل، فإن انتظامه
لها ليس بمشاكل لانتظام البدن لليد والرجل والعنق والرأس، ولا أيضا
بمشاكل لانتظام الأجزاء الأرضية والأجزاء الهوائية والأجزاء المائية
والأجزاء النارية. فإن كل واحد من المنظومات البدنية قد يفارق غيره
ويعرض له الانفكاك عنه؛ وأعني بهذا أن جانب اليمين من الجواهر
الجسماني يكون متباعدة لجانب اليسار منه، والعضو الذي هو يده يكون
مخالفا للعضو الذي هو رجله. وليست الحال في القوى النفسانية كذلك.
فإن الجواهر الروحاني لن يكون ذا بُعد ممتدّ ولا بذوي أجزاء مباينة؛

Aksine o, güçlerinden herhangi birisi bir diğeriyle nitelenmeye elverişli olacak şekilde gerçek bir birliğe sahiptir. Tıpkı ateşteki kuruluk ve sıcaklık gibi. Nitekim akleden nefsin fikrî kuvveti aynı zamanda bilici (âkile) ve görüş oluşturma (murte'iyeye) olarak da isimlendirilebilir. Aynı şekilde görüş oluşturma gücü (el-kuvvet-i ra'iyeye), düşünme gücü (müfekkira) ve bilme gücü (âkile) olarak; bilme gücü de görüş oluşturma ve düşünme gücü olarak nitelendirilebilir.

Zatı bakımından farklı olan anlamların (me'ânî) bu derece, her biri tamamına nüfuz edecek derecede birlik (ittihâd) içerisinde olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Örnek verecek olursak renk, tat ve koku her ne kadar hakikatte farklı olsalar da bu niteliklerin hepsi tek bir elmada görülebilir. Fakat onların terkihi tek bir tabiat ortaya koymadığı için onların birbirlerine nüfuz (sirayet) etmeleri gerçekte bizim sözünü ettiğimiz türden bir birlik türü ortaya koymaktadır denemez. Çeşitli ışınlar da aynı şekildedir. Nitekim onlar çeşitli cevherlerden ışın yaymış olsalar da onların hepsi tek bir parlaklıkta birleşebilirler. Fakat bizim sözünü ettiğimiz şekilde bir birlik türü olacak şekilde değil.

Cismânî anlamların (me'ânî) tek bir cevherde birleşmesi ile rûhânî anlamların tek bir cevherde birleşmesi arasında fark olduğunu gösteren şudur: Cismânî anlamlar maddeye ilişkin (heyûlânî) olduğunda benzeyiş yönünden (teşebbüh) onları cevher ile nitelendirmek uygun olabilir fakat onları mutlak olarak cevher ile nitelendirmek uygun olmaz. Cismânî anlamlar sûrete ilişkin olduklarında ise onları mutlak olarak cevher ile nitelendirmek uygun olabilir fakat benzetme yoluyla onları cevher ile nitelendirmek uygun olmaz.

Ruhânî anlamların ise bazen anoloji yoluyla bazen de mutlak olarak cevher ile nitelendirilmesi uygun olabilir. Örneğin biz insan bedeninin topraktan (ardî), sudan (mâî), havadan (havâtî) ve ateşten (nârî) olduğunu söylüyoruz. Bununla birlikte, insan bedeninin toprak, su, hava ve ateş olduğunu söylemiyoruz.

لكنه يكون من حقيقة الوجدانية بحيث يوجد كل واحد من قواه صالحا لأن يوصف بصوابه، كالبيس والحرارة في النار. فإن القوّة الفكرية من النفس الناطقة قد توصف بأنها عاقلة ومرتبّية، والقوّة الرأبئة منها قد توصف بأنها مفكرة وعاقلة، والقوّة العقلية منها قد توصف بأنها مرتبّية ومفكرة. ٥

ولا عجب أن توجد المعاني المتباينة الذات قد بلغت من فرط الاتحاد إلى الحد الذي يصير كل واحد منها ساريا في جميعها. فإن اللون والطعم والرائحة، وإن كانت مختلفة الحقائق، فإن عامتها قد تُرى في التفاحة الواحدة؛ ولمّا لم تأتلف منها طبيعة واحدة، لم توصف بأن سريانها محقق على [٩٣ب] هذا الصنف من الاتحاد. ١٠ والأشعة المختلفة أيضا، وإن كانت تشرق من جواهر شتى، فإنها قد تتحد في البلورة الواحدة؛ لكن لا على هذا الصنف من الاتحاد.

والذي يدلّ على الفرق بين اتحاد المعاني الجسمانية في الجوهر الواحد، وبين اتحاد المعاني الروحانية في الجوهر الواحد، أن المعاني الجسمانية متى كانت هيولانية فإن وصف الجوهر بها قد يصلح على طريق التشبّه، ولا يصلح على طريق الإطلاع؛ ومتى كانت صورية فإن وصف الجوهر بها قد يصلح على الإطلاق، ولا يصلح على طريق التشبّه. ١٥

وأما المعاني الروحانية فقد تصلح بأن يوصف بها الجوهر تارة على طريق التشبّه وتارة على الإطلاق. ومثاله أنا نقول إن البدن الإنسي هو أرضي ومائي وهوائي وناري، ولا نقول إنه أرض وماء وهواء ونار؛ ٢٠

Böyle denmişse de zorlama ile (ale'l-kerâhe) söylenmiştir. Ayrıca biz insan bedeninin hisseden (hassâs), hareket eden (müteharrîk), beslenen (muğtezî) ve tahayyül eden (mütehayyil) olduğunu söylüyoruz. Ama onun hisseden, hareket edici (teharrukî), besleyici (iğtizâî) ve hayal edici (tehayyülî) olduğunu söylemiyoruz. Böyle söylense de zorlama ile söylenmiştir. Hâlbuki biz insan nefsi için nutkî, fikrî ve aklî olduğunu söylediğimiz gibi aynı şekilde biz onun nâtika, âkile ve müfekkire olduğunu da söylüyoruz.

Bu husus da açıklığa kavuştuktan sonra biz diyoruz ki hisseden ruh her ne kadar zâtı itibariyle bir olsa da, o, hakikatte çeşitli güçlere sahiptir ki onlar da duyum gücü (kuvvetü'l-ihsâs), arzu etme gücü (kuvvetü't-teşavvuk), ihtiyârî hareket etme gücü (kuvvetü't-teharruk bi'l-ihtiyâr) ve vehm ile tahayyül etme (kuvvetü't-tahayyül bi'l-vehm) gücüdür. Duyum fiili ve ihtiyârî hareket etme filinin bizzat hisseden ruhtan sâdır olması mümkün olmayıp ancak kulak, göz, el ve ayak gibi kendisi için hazırlanmış olan organlar vasıtasıyla sâdır olmaktadır. Arzu etme ve tahayyül etme fiiline gelince, bunlar doğrudan hisseden ruhun kendisine bağlıdırlar. Ancak arzu etme, kaçınılmaz olarak hayal etmenin akabinde gerçekleşen bir şeydir. Çünkü bizim, hayal etmediğimiz bir şeyi arzu etmemiz asla söz konusu değildir. Tersten düşündüğümüzde de durum aynıdır. Nitekim biz bir şeyi arzu ettiğimizde kaçınılmaz bir şekilde onu hayal ederiz.

Ne var ki arzu etme gücü amelî (pratik), hayal etme gücü ise ilmî (teorik) dir. Ayrıca hayal etme gücü, tek başına bir ayırt etme (temyîz) çeşidi olmaya elverişli olduğu için o, ruhu nefse bağlayan bir gem konumundadır. Böylelikle o, bir bakıma hisseden ruh için bir sûret ve akleden nefis için ise bir madde gibidir. Ayrıca o, bir yönden rûhânî bir yönden de cismânîdir.

Dahası, hayal etme gücü öylesine latiftir ki o, daima akleden nefisten, onun aklî sûretlerinin etkilerini (âsâr); hisseden ruhtan ise onun cüz'î algılamalarının etkilerini almaktadır. Hatta o, felekî konumların (eşkal) değişiminden farklı etkiler ve çeşitli ilâhî hikmetlerden de farklı etkiler elde etmektedir.

فإن قيل ذلك فعلى الكراهة. ثم نقول إن البدن الإنسي حساس ومتحرك ومغتذي ومتخيل، ولا نقول إنه حسي وتحركي واغتنائي وتخيلي؛ فإن قيل ذلك فعلى الكراهة. وأما النفس الإنسية فقد نقول إنها نطقية فكرية عقلية، كما نقول إنها ناطقة عاقلة مفكرة.

٥ وإذا تحقق هذا، فنقول: إن الروح الحسية وإن كانت أحدية الذات، فإنها على الحقيقة ذات قوى مختلفة، وهي قوة الإحساس، وقوة التشوق، وقوة التحرك بالاختيار، وقوة التخيل بالوهم. وليس لفعل الإحساس وفعل التحرك بالاختيار أن يصدر عنهما إلا بالأعضاء المعدّة لها، كالسمع والبصر، وكاليد والرجل. وأما فعل التشوق وفعل التخيل ١٠ فمتعلق منها بذاتها المجرد؛ إلا أن الشوق يكون لا محالة تبعا للتخيل، فإن ما لا نتخيله لا نتشوق إليه أصلاً؛ أو يكون الأمر بالعكس، فإننا متى اشتقنا إلى شيء تخيلناه لا محالة.

إلا أن قوة الشوق عملية وقوة التخيل علمية. وإذا كانت [١٩٤] القوة المتخيلة صالحة لأن تتفرد بذاتها لضرب من التمييز، فهي إذاً تنزل ١٥ منزلة اللجام الرابط للروح بالنفس. فهي إذاً كأنها صورة للروح الحسية ومادة للنفس النطقية، فكأنها روحانية من جهة وجسمانية من جهة.

ثم هي من فرط اللطافة بحيث توجد على الدوام قابلة من النفس النطقية آثار صورها العقلية، ومن الروح الحسية آثار مدركاتها الجزئية؛ بل قابلة من اختلاف الأشكال الفلكية آثاراً مفتنة، ومن صنوف الحكم ٢٠ الإلهية آثاراً مفتنة.

Böylece, arılık (safâ) ve kirliliğine göre, birbiri ardına edilgiler (in-fiâlât) hayal etme gücüne arız olmaktadır. Bu edilgilerin birliğine göre istek uyandıran dürtüler, arzu etme gücüne; bu arzu etme gücünün isteklerine göre ise talep edilen şeye bedeni yönlendirme durumu, hareket etme gücüne âriz olmaktadır.

Bundan dolayı hayvânî hareketleri meydana getiren sebepler, felekî durumlardan meydana gelen edilgilerdir. Ki bunlar ya arzu etme gücünde, hayal etme gücü aracılığıyla; ya hayal etme gücünde, arzu etme gücü aracılığıyla; ya da her iki güçte, bu iki gücün birleşimine göre gerçekleşmektedir. Yani hareketler isteyerek gerçekleştirilmişse durum böyledir. Şu halde akleden nefis onları yönetmekte ve onlar üzerinde hâkim konumda olmaktadır.

وذلك بحسب صفائها ودرنهما تعرض لها الانفعالات المتعاقبة؛
وبحسب اتحادها تعرض للقوة الشوقية انبعاثات داعية؛ بحسب
دواعيها تعرض للقوة المحركة سياقة البدن إلى المدعو.

فإذا الأسباب المولدة للحركات الحيوانية هي الانفعالات المتولدة
من الأشكال الفلكية، إما في القوة الشوقية بوساطة القوة الخيالية،
وإما في القوة الخيالية بوساطة القوة الشوقية، وإما في كليهما بحسب
اتحادهما- أعني إذا كانت الحركات طوعية؛ ثم النفس النطقية تصير
مدبرة لها ومستولية عليها.

ON İKİNCİ BÖLÜM

[DUA, RUKYE VE SİHİR ÜZERİNE]

Bir şeyin başka şeye etki etmesi dört türlü olabilir:

[1] Cisimlerin cisimlere etki etmesi. Mıknatısın demire etki etmesi
5 örneğinde olduğu gibi.

[2] Nefislerin cisimler üzerinde etki etmesi. Kem göz ('ayn) ve rukye³¹ örneğinde olduğu gibi.

[3] Nefislerin nefisler üzerinde etki etmesi. Vaaz ve nasihat örneğinde olduğu gibi.

10 [4] Cisimlerin nefisler üzerinde etki etmesi. Davul sesi ile işitme arasındaki ilişki gibi.

Bazı insanlar, salih kimselerin yapmış oldukları duaların, sihir ve rukyenin etkilerini inkâr etmiş ve onların denk gelme sonucu meydana gelen tesadüfler ve âmiyâne aldatmacalar olduğunu; onlardan
15 hiçbir şeyin aslı ve gerçekliği olmadığını iddia etmişlerdir. Fakat dînî önderlerin büyük çoğunluğu duaya teşvik etmişler, rukye ile şifa bulmaya çalışmışlar, sihirden Allah'a sığınmışlar ve bütün bunları inkâr edenleri, özellikle samimi duaların bereketini inkâr edenleri ahlaksız olarak nitelendirmişlerdir. Üstelik onlar inanıyorlar ki Allah'a yönelerek yapılan dua ne kadar samimi olursa duaya icabet edilme beklentisi o kadar fazla olacaktır. Çünkü onlar Allah'ın, kitabında, nebilerin (s.a.s) dualarına icabet ettiğini zikrettikten sonra şöyle buyurduğunu biliyorlar: *"Onlar (bütün bu peygamberler), hayır işlerinde koşuşurlar, umarak ve korkarak bize yalvarırlardı; onlar, bize karşı derin saygı içindeydiler."*³²
25

Metafizikçi filozoflar ise dua ve sihir hakkında, bunların her ikisinin zıt kutuplarda gerçekleştiğine kâil olmuşlardır. Bunlardan birisi Bârî olan Yaratıcı'ya karşı samimi bir bağlılığı ifade eden bir meseleyen, diğeri, âsi şeytana son derece bağlılığı ifade eden bir meseledir.

الفصل الثاني عشر

تأثير الأشياء بعضها في بعض يفتنّ إلى أصناف أربعة:

منها تأثير الأجسام في الأجسام، كالمغناطيس في الحديد؛

ومنها تأثير الأنفس في الأجسام، كالعين والرقية؛

ومنها تأثير الأنفس في الأنفس، كالوعظ والنصيحة؛

ومنها تأثير الأجسام في الأنفس، كالنقر في السماع.

وقد جحد بعض الناس آثار الدعوي الصالحة، وآثار السحر

والرقية؛ وادّعوا أنها عوارض اتفاقية وخدع عامية، وليس لشيء منها

أصل ولا حقيقة. فأما الجمهور الأعظم من أرباب الملل فإنهم يتواصون

بالدعاء، ويستشفون بالرقى، ويستعيذون من السحر؛ وينسبون من

جحدها إلى الخلاعة- وخصوصا من جحد بركات الأدعية الصالحة.

[٩٤ب] ثم يعتقدون أن الدعاء كلما كان أخلص لوجه الله تعالى كان

أرجى للإجابة، وتصديقا لقول الله تعالى في كتابه بعد ذكره للإجابة

الأنبياء ﷺ في دعواتهم: ﴿إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا

رغبا ورهبا وكانوا خاشعين﴾.

فأما الإلهيون من الحكماء فإنهم يذهبون في شأن الدعاء والسحر

إلى أنهما في طرفي التضاد. فإن أحدهما يتعلّق بالإخلاص الصادق

لخالق البرية، والآخر يتعلّق بالاختصاص البالغ للشياطين المردة.

Metafizikçi filozoflar demişlerdir ki biz bununla şunu kastediyoruz: İhlas ile dua eden kimse nefsânî kuvvetlerin tamamını yani hayal etme, arzu etme ve akletme güçlerinin hepsini birleştirerek yaratma ve yönetme kendi elinde olan Allah'a yalvarmak için bu güçlerin hepsini tamamen soyut hale getirir [hasreder]. Sonra bu güçlerini, insan gücünün erişemeyeceği yüce anlamları talep etmek üzere odaklar. O kimse inanır ki dua ettiği zaman, Allah (c.c.) cömertliği ile, zor durumda olana icabet eder ve onun üzerinden musibeti uzaklaştırır. Böylece o, güçlerini birleştirme özelliği (hâssa) sayesinde akleden nefsinin rûhâniyetini güçlendirir. Ayrıca Kur'ân'ın, Allah'ın cömertliğini ve merhametini içeren ifadeleri, o kimseyi Allah'a yakarmaya teşvik etmekte ve bu yüzden o, Allah'ın, âlemin her tarafına yaydığı ve yaratıklar üzerine yağdırdığı rahmet sahibi olduğu bilgisini yakinen elde etmektedir. Ancak nefislerin pislikten arınmasının farklılığına göre insanların rahmetten elde etmiş oldukları hisse de farklılık arz etmektedir.

Onlar sözlerine şöyle devam etmişlerdir: Güneş ışınları dünyanın her tarafına yayılmıştır. Fakat cevherlerin mertebeleri, ondan pay alma bakımından farklılık arz etmektedir. Yani parlaklığı ve duruluğunun farklı olmasına göre ondan pay alma oranları da değişmektedir. Bâri olan Yaratıcı'nın rahmetine nispetle akleden nefislerin durumu da aynıdır. Nefiste bulunan rahmetten pay alma miktarının çokluğuna göre melekler kulu sevmektedir. Kula olan sevgilerine göre de melekler, ona yardım etmekte ve birçok hayır kapılarını ona açmaktadırlar. Nitekim bu konuda Allah'ı Teala şöyle buyurmaktadır: “*Şüphesiz, Rabbimiz Allah'tır deyip, sonra dosdoğru yolda yürüyenlerin üzerine melekler iner. Onlara: Korkmayın, üzülmeyin, size vâdolunan Cennet ile sevinin derler!*”³³

Onlar şöyle demişlerdir: Şüphe yoktur ki nefis ne zaman özel bir yardım ve imdat ile desteklenirse o, ister tabîi isterse de nefsânî olsun, cismanî kuvvetlerin hepsi üzerinde hâkim konumda olur. Böylece, tasavvur edilen (mutasavvira) cisimler ya isteyerek (mehabbe) ya da zorla (galebe) ona itaat eder ve Allah'a yakaran kimse onlardan istediğini elde eder.

قالوا: ونعني بهذا أن الداعي بالإخلاص يجمع القوى النفسانية كلها- أعني الخيالية والشوقية والنطقية- ويجرّدها للابتهال إلى مَنْ له الخلق والأمر جل جلاله؛ ثم يخلصها في المسألة للمعاني الشريفة التي تقصر عنها القوّة البشرية، معتقداً بأنه عز اسمه بكرمه يجيب المضطرّ إذا دعاه ويكشف السوء عنه. فيقوّي روحانية نفسه النطقية بخاصة اتّحاد قواها. ثم الكلمات المتضمّنة بجوده ورحمته تحمله على الابتهاال إليه، ويكسب لنفسه اليقين بأن له عز اسمه رحمة سارية في العالم مستفيضة على الخلق؛ إلا أن أقساط البشر تتفاوت من حظوتها على قدر تفاوت الأنفس في النقاء عن درنها.

قالوا: وكما أن شعاع الشمس شائع في العالم، إلا أن درجات الجواهر متفاوتة في إصابة القسط منه- أعني بحسب اختلاف رُتبها في الصقال والصفوة؛ كذا حال الأنفس النطقية بالإضافة إلى رحمة خالق البرية. وبقدر توفّر القسط من الرحمة على النفس يكون محبّة الملائكة للعبد؛ وبحسب محبّتهم له تكون معونتهم له وإمدادهم بأبواب الخير إياه- كما أخبر الله بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبَّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾.

قالوا: وليس يُشك أنها متى أيّدت النفس بخاص إمدادها ومعونتها، فإنها [١٩٥] تصير مستعلية على قوى الأجسام كلها، طبيعية كانت أم نفسانية؛ فتدعن له الأجسام المتصوّرة، إمّا بحسب المحبّة وإمّا بحسب الغلبة؛ فيلتئم للمبتهل سؤاله منها.

Gerçekte bu, ancak yaratma ve yönetmenin elinde bulunduğu Allah'ın önceden takdir etmesiyle veya veli kullarına, kendisine kullukta ve tevekkülde ihlaslı olmaları hasebiyle ihsan ettiği keramet ile mümkün olur. O halde bu güç, veli kulların derecelerine oranla onların tabakaları için saklanan (müddehar) bir şey gibidir. Nebîlerin hükümdarlara ve liderlere karşı koyacak gücü elde etmeleri bu kabildendir. Bu anlatılanlar, duasının sonucuna ilişkin, dua eden kimsenin durumunun tasviridir.

Metafizikçi filozoflar sözlerine şöyle devam etmişlerdir: Büyücünün durumu ise gerçekte bunun tam aksinedir. Çünkü o, bütün nefsânî güçlerini hayır yoluna muhâlif olacak şekilde kullanmayı amaçlar. Bundan dolayı o, yasak olan şeyleri tercih etmek için ısrarla bütün dikkatini teksîf eder, akleden nefsini aklın otoritesinden tamamen koparır ve ilâhî anlamlardan şuuruz bir hale gelir. Ayrıca o, asi şeytanların kuvvetlerine güvenir ve dizeler halindeki kelimelerle onları övmeye yönelir. Bu tür bir kepezellikle en fazla aldatan insanlar kötü, yaşlı kadınlar ve aldatmakta usta olan putperest kadınlardır. Özellikle hayız ve adet dönemlerinde ve İzzet'in Rabb'i olan Allah'ın zikredilmediği zamanlarda bu tür aldatmalar gerçekleşir. Bundan dolayıdır ki *"Büyücü kadınlar şöyle şöyle yaptılar"* (*İnne's-sevâbir fe'alne kezâ*) denilmektedir.

Onlar sözlerini şöyle sürdürmüşlerdir: Şüphesiz ki öldürücü zehirin diğer ruh sahibi şahıslara nispeti neyse bu durumu tercih eden kimsenin nefsinin de diğer cisimlere nispeti aynıdır. Bu yüzden, bu gibi bir nefisten gelecek olan zarar ancak ilk olarak Allah'ı zikretmek, ikinci olarak da Allah'ın kelimelerine sığınmak ile defedilebilir. Çünkü bu ifadeler büyüciye karşı kullanıldığı zaman asi şeytanın o kimse üzerindeki egemenliği ortadan kalkmaktadır. Bundan dolayıdır ki büyücünün vermiş olduğu zarar tabîî kuvvetler ve hisseden ruhlar ile sınırlıdır ve o, akleden nefisler üzerinde nadiren etkili olur.

Onlar devamında demişlerdir ki: Büyücü kadınların yapmış oldukları cismanî hilelerin çoğu düğümlere üfleme ihtiva etmektedir. Çünkü onlar ne zaman herhangi bir şahsa zarar vermeye teşebbüste bulunsalar

ولن يكون ذلك في الحقيقة إلا بالتقدير السابق ممن له الخلق والأمر، وإلا بحسب كرامته لأوليّاته على قدر إخلاصهم التّعبد له والتوكّل عليه. فهو إذاً كالشيء المدّخر لطبقاتهم بمقدار درجاتهم. ومن هذا القبيل فوز الأنبياء بالقوّة على الملوك والرؤساء. فهذا هو صورة حال الداعي في ثمرة دعائه. ٥

قالوا: وأما الساحر فحالته في الحقيقة على نقيض منه، فإنه يتعمّد بجميع قواه النفسانية لتعاطي العناد على سبيل الخير. فيتجرّد لإيثار المناهي في الإصرار، ويسلخ نفسه النطقية عن سلطان العقل بالكلية، ولا يستشعر المعاني الإلهية ويعتمد قوى الشياطين المردة، ويقبل على تفخيمهم بالكلمات المؤلّفة. وأكثر من يغرّر بمثل هذه الخساسة الخبيثات من العجائز، والمشركات من ذوات المكيدة، وخصوصاً في حال العراك والحيض، وفي وقت لا يجري فيه ذكر ربّ العزّة. ولهذا ما يقال ”إن السواحر فعلمن كذا“.

وقالوا: وليس يُشك أن من أثر هذه الحالة فإن نفسه تصير بالإضافة إلى الأجسام الأخر بمنزلة السمّ الذعاف بالإضافة إلى أشخاص ذوي الأرواح. فلا يُستدفع مضرّتها إلا بذكر الله أولاً، ثم بالاستعاذة بكلماته ثانياً؛ فإنها متى استعملت عليه تمحق سلطان المردة عليه. ولهذا ما يقتصر ضرره على القوى الطبيعية والأرواح الحسية، وقلّ من ينفذ في الأنفس النطقية.

قالوا: وإن الحيل الجسمانية للسواحر يوجد أكثرها متعلّقا بالنفث في العقد. فإنها متى حاولن الإضرار بواحد من أشخاص الناس

dökülmüş kıl, kesilmiş tırnak, burundan çıkan sümük, boğazdan çıkan balgam gibi doğal olarak ondan dışarı atılmış olan ve tabiatına eziyet veren, ruhuna ters düşen diğer pislikleri kullanırlar. Büyücü kadınlar, bunları bir arada tutması için uygun bir çamur ile birbirine düğümler ve onları, bir şahsa benzeyecek biçimde bir heykel şekline sokarlar. Sonrasında ise onları, büyü yaptıkları şahsın bulunduğu özel bir yere saklarlar. Düğümleri de kötü vehimlerle [tılsımlarla] ve asi ruhların isimleriyle bağlarlar. Sonra ise, bahsettiğimiz takdirde, Allah korkusu olmayan birisinin kullara zarar vermede araç olarak kullanacağından korkmasaydık açıklamayı gerekli göreceğimiz daha başka hileleri o kişi üzerinde icra ederler.

Metafizikçi filozoflar şöyle devam etmişlerdir: Bu tür bir büyüden kurtulmanın tek yolu heykelin ortaya çıkarılması ve onda bulunan düğümün çözülmesidir. Nitekim Allah’u Teala şöyle buyurmaktadır: *“Ve düğümlere üfürüp büyü yapan üfürükçülerin şerrinden”*³⁴ Lebid b. A’sam’ın Resûlullah (s.a.s)’e yapmış olduğu büyü böylesi bir büyü idi. Bundan dolayıdır ki büyü, çok gizemli meselelerde darb-ı mesel olarak kullanılmaktadır. Nitekim [gizli, esrarengiz] bir şey için *“Büyüden daha hassas”, “Büyüden daha ince”* denilmektedir. Hatta bundan dolayıdır ki maşukun (sevgili) hali, âşık olanı büyülemiştir diye nitelendirilmektedir. Ayrıca ince mesajlar veren davranışlar için göreni; müzikal melodiler için de dinleyeni büyülediği söylenmektedir. Aynı şekilde *“Öyle sözler vardır ki sihir etkisi yapar.”* (*inne mine’l-beyâni lesihrâ*) denilmiştir.

Onlar sözlerini şöyle sürdürmüşlerdir: Rukyeye gelince o, doğum sancısı ve şiddetli zehirler gibi bir insanın başına gelebilecek acıları defetmede faydalıdır. Bu, ancak doğal uygunsuzluk hasebiyle gerçekleşir. Bununla kastettiğim şudur ki saman-kauçuk ağacı³⁵ veya demir-mıknatısta olduğu gibi tabîi cevherlerden bazıları karşılıklı olarak birbirlerini çeken güce sahiptirler. Sünger-elmas veya sirke-bakkâze’de olduğu gibi bazıları da karşılıklı olarak birbirlerini itici güce sahiptirler. Ne zaman bir çocuğun doğumu itici, acı veren bir hastalık nöbetine mahsus bir yıldızın konumuna denk gelirse, bu kişi ne zaman bu tür bir hastalık nöbetinden acı çeken birisine üflese onun acı çekmesini sonlandırabilir.

عمدن إلى الدرن المدفوع بطبعه عنه، كالشعر المتناثر، وقلامة الأظفار، والمستنثر من المخاط، والمستدفع من [٩٥ب] النخامة، وغيرها من القاذورات المؤذية لطباعه المنافرة لروحه. فعقدنها بطينة ملائمة لإمساكها، وشكّلنها على صورة محاكية للشخص، وخبأنها في موضع يختص بسكناه. وشددن العقد بالأوهام الرديئة، وبأسامي الأرواح المتمردة. ثم يعملن عليه المكائد الأخر، التي لولا مخافتنا أن يصير ذكرها عُدةً لبعض مَنْ لا يراقب الله في إضرار عباده، لأوجبنا شرحها.

قالوا: وهذا الضرب من السحر لا مدفع له إلا باستخراج التماثل وحلّ ما فيه من العقد. والله يقول: ﴿وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾. ومن هذا القبيل كان سحر لبيد ابن أعصم اليهودي لرسول الله ﷺ. ولهذا ما يضرب به المثل في المعاني الخفية جدًّا، فيقال ”أرقُّ من السحر“ و”ألطفُ من السحر“؛ بل لهذا ما يوصف حال المعشوق بأنه يسحر العاشق، ويقال للإشارات اللطيفة أنها تسحر الناظر، وللألحان الموسيقية أنها تسحر السامع. وقد قيل أيضا ”إن من البيان لسحرا“.

قالوا: وأما الرقية فإنها توجد نافعة في إزالة الأوصاب المعرّضة للإيقاع، كأنصاب الموالد وسموم اللواذع. وإنما يقع ذلك بحسب النفار الطبيعي. وأعني بهذ أن من الجواهر الطبيعية ما هي متحابّة القوى، كالتبنة والكهربا، والحديد والمغناطيس؛ ومنها ما هي متباغضة القوى، كالإسفنج والألماس وكالخل والبقاظة. مهما اتفقت ولادة المولود على شكل من الكواكب مختصا بتنفير عارض موجه فإنه متى نفث على المعروف له أزال الوصب عنه.

Aynı şekilde harflerinin bileşimi ve kelimelerinin nazmı, tam olarak yıldızların düzenine muvâfık olan ilâhî lafızların da bu acıyı yok etmede apaçık faydası vardır. Her iki unsur birleştiği zaman ise tesir daha da güçlü olmaktadır. Bu karakteristik özellik de bazen o şahsın çocukları
5 ve torunları mizacında kalıcı olmaktadır.

Metafizikçi filozoflar sözlerini şöyle sürdürmüşlerdir: Nazar değmesi de bu kabildendir. Çünkü gök cisminin konumu, cismânî (cismani) bir güzellikten nefret ettirmeye mahsus olup, bu konum, herhangi bir çocuğun doğumuna denk gelirse, bu çocuk her ne zaman kusursuz bir
10 güzelliğe sahip bir şeye göz atarsa, onun bu bakışı, sağlığa ters olan zehir mesabesinde dir. Fakat bu tesirin güçlü olması ancak çocuğun, o şey üzerindeki tahayyülünü sabitleştirmesine göre olmaktadır.

Şehirleri zararlı haşarattan koruyan tılsımlar da bu kabildendir. Nitekim şehirleri çevreleyen surlar, ya zararlı şeylerin tabiatına ters olan
15 toprak ile yoğrulmuştur ya da zararlı şeylerin tabiatına ters olan yıldızların şeklinin ortaya çıkışı esnasında yoğrulmuştur. Fakat halk, bu insanların esrarengiz bir hikmete sahip olduklarını zannederek, bütün bu olanlarda gizli bir hilenin olduğunu düşünmektedir.

وقد يقع أيضا للألفاظ الإلهية التي وافق تأليف حروفها ونظم كلماتها ذلك النظم بعينه نفع ظاهر في إزالته. ومهما التأم المعنيان قوي التأثير. وربما بقيت تلك الخاصية في أمزجة الأولاد وأولاد الأولاد.

قالوا: ومن هذا الباب أيضا الإصابة بالعين. فإن شكل الفلك متى كان مختصا [بتنغير] الزينة الجسمانية فوافق ذلك الشكل ولادة مولود ما، فمهما لاحظ المولود شيئا ذا زينة كاملة نزل لحاظه منها منزلة السمّ المضادّ للصحة، إلا أنه لا يقوى تأثيره إلا بحسب ثبات تخيله عليه. ومن هذا الباب الطلسمات الحافظة للمدُن عن الهوامّ المؤذية. فإن سورها المحيط بها إما أن يُعجَنَ من تربة مضادّ لطباع المؤذي، وإما أن يُعجَن عند طلوع شكل من الكواكب مضادّ لطباع المؤذي. ثم يتوهم العوامّ أن هناك حيلة خفية، ظنا عليهم بمكنون الحكمة.

ON ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

[METAFİZİK MESELELERİN GEOMETRİ VE FİZİK İLKELERİYLE AÇIKLANIŞI]

Geometri meseleleri hakkında eğitim görüp daha sonra metafizik ilimleri elde eden her insan, geometrinin temel prensiplerini, metafizik meseleleri izah (takrîr) etmede kullanır. O, geometrinin bütün temel prensiplerinin, Allah (c.c.)'ın yaratmasının büyüklüğünü ve Allah'ın süflî ve ulvî âleme nüfûz etmiş olan kudretini salih kullarına gösteren alametler ve deliller olduğunu iddia eder ve şöyle der:

Eğer bölünme (tecezzî) ile nitelenemeyen, fakat gücü bütünde (fi'l-küllî) etkili olan ve hiçbir şeyden gâib olmayan bir zâtı idrak etmek istersen, noktayı hayal et. Nitekim nokta, bölünme kabul etmez, âlemdaki cisimlerin her yerinde bulunur ve gücü, dünyanın her yerinde geçerlidir. Çünkü âlemin ayakta durması (sebât) tamamen ona, yani âlemin merkezi olan noktaya bağlıdır. Zira bilinmektedir ki nokta, Allah (c.c.)'ın takdiriyle dünyadaki bütün cisimlerin sürekliliğini koruyan bir şey makamındadır. Feleğin kutupları olan iki nokta için de aynı durum geçerlidir. Yani Allah'ı Teâlâ, yaratmasıyla, feleğin hareketinin devam etmesi için noktaları koruyucu olarak ikame etmiştir.

Eğer geniş bir zaman dilimine yayılmaksızın, kulun Mevla'sı ile olan ani irtibatının nasıl olduğunu; yine geniş bir zaman dilimine yayılmaksızın, Mevla'nın kula ani bakışı (nazar) irtibatının nasıl olduğunu ve hiçbir zeval ve sapma olmaksızın, Mevlâ ile kulun aralarındaki bağlantının (vuslat) sağlamlığını idrak etmek istersen düz bir çizgiyi hayal et. Nitekim düz bir çizgi tek bir sûrete sahiptir ve onun uzaması düz bir tarzda olmaktadır. Düz çizginin hareketine asla bir kopukluk (inkita') ârız olmamaktadır. Aksine düz çizgide hareket bulunduğu zaman bu, sabit bir şekilde, yani başında, sonunda ve ortasında devam eder. Allah'ı tesbih ve zikretmeler bu şekilde cereyan etmektedir. Nitekim Allah'ın kullarından birisi şöyle dua ederdi: *"Allahım benim nefsimi düz bir çizgi üzere (ala hattın müstakîmin) sana yükselt".*

الفصل الثالث عشر

كل من تدرب في المعاني الهندسية، ثم حظي بالعلوم الإلهية، فإنه يستعين بأصول الهندسة على تقدير المعاني الإلهية. ويدعي أنها كلها شواهد وآيات تدل على عظيم صنع الله عز اسمه للصالحين من عباده، وعلى قدرته السارية في عالمي العلو والسفل. فيقول:

إن شئت أن تقف على ذات لا يوصف بالتجزئي، ثم يكون نافذ القوة في الكل ولا يغيب عن شيء، فتوهم النقطة. فإنها غير موصوفة بالتجزئي، وتوجد في كل موضع من جسم العالم، وقوتها نافذة في جميعه، إذ ليس له ثبات إلا عليها- أعني على النقطة التي هي مركز العالم، وقد علم أن تلك النقطة قائمة بتقدير الله عز وجل مقام المستحفظ لثبات كل الجسم. وبمثله الحال في النقطتين اللتين هما قطبا الفلك- أعني أن الله تعالى قد أقامها بصنعه مقام المستحفظ لدوام حركته.

وإن شئت أن تقف على صورة اتصال العبد بمولاه، لا في زمان ممتد، واتصال نظر المولى بالعبد، لا في زمان ممتد، واستحكام الوصلة بينهما دفعة، من غير زوال ولا عوج؛ فتوهم الخط المستقيم، الذي هو ذو صورة واحدة، وامتداده على سمت الاستقامة. ولا يعرض لتحركه الانقطاع البتة، لكنه إذا وجد فيه كان محفوظا [٩٦ب] على الثبات- أعني في أوله وآخره ووسطه. وعلى هذا تجري التسابيح وذكر الله، وقد كان بعضهم يذكر في دعائه: ”اللهم ارفع نفسي إليك على خط مستقيم.“

Eğer herkese verilmiş, gerçek mertebeye erişilebilir, sağlıklı göz-
 ler için aşikar, salih dualar ve mukaddes tesbihler ile ilişkili, birincil
 olanlardan ikincil olanlara yani rûhânî varlıklardan cismânî varlıklara
 kadar, hepsinden yardım elde etmeye bitişik –ki bu, âlemin her tara-
 5 fına yayılmış olan rahmettir- fazileti idrak etmek istersen düzlemi ha-
 yal et. Nitekim düzlem, karşılaşma ve dokunmaya açık, şekil ve sûret
 vermeye konu olabilen, bölmeye (tafsîl) ve sınırlandırmaya (tahdîd)
 elveren, kendisini çevreleyen sınır ile ilişkili, birinci miktar ile son
 miktar, yani uzunluk ile derinlik arasında bulunmaktadır. Kendi başına
 10 kâim olan miktar –ki bu, cisimdir- bunda son bulmaktadır.

Eğer tam bir cömertliğe, yüce bir inayete, gerçek bir paylaştırmaya
 –yani hak etme (istihkak) ilkesine göre taksim edilmiş ihsana-, ada-
 let ve eşitliğe delalet eden bakışa (nazar), eşyanın, mertebelerine göre
 elde edilmesi için ilim yerine kâim olan hikmete ve künhüne vâkıf
 15 olunamayacak erdemli siyasete vâkıf olmak istersen o halde, cismi ha-
 yal et. Şöyle ki, miktarların tamamlanması cisimde son bulmakta ve
 her maddî cevher, kendisi için uygun olan miktara mahsus olmakta-
 dır. Ayrıca o [cevher olduğu için], bizâtihi kâimdir ve kendisiyle idrak
 edilebilecek şeylerin kâim olması için sebep teşkil etmektedir. Fakat
 20 onun derinliğine vâkıf olunamaz ve yalnızca onunla kâim olan arazlar
 algılanabilir.

Buraya kadar anlatılanlar, ilâhî anlamları izah etmek için geomet-
 ricilerin vermiş oldukları örneklerdir.

Fizik (tabîyye) meseleleri hakkında eğitim görüp daha sonra meta-
 25 fizik ilimleri elde eden kimse ise fiziğin temel prensiplerini, metafizik
 meseleleri izah (takrîr) etmede kullanır. O, fiziğin bütün temel pren-
 siplerinin, akıl sahiplerine, Kur'an'ın işaretle bulunduğu aklî meselelere
 delalet eden alâmetler olduğunu ileri sürer ve şöyle der:

وإن شئت أن تقف على فضيلة موهوبة للكل، معرضة للرتبة الحقيقية، ظاهرة للأبصار الصحيحة، متعلقة بالأدعية الصالحة والتسايح المقدسة، مقرونة بنيل المعونة من الأوائل إلى الثواني-أعني الروحانية إلى الجسمانية- وهي الرحمة السارية في العالم- فتوهم السطح الذي هو معرض للملاقة والمماسة، متحمل للتشكيل والصورة، مستعد للتفصيل والتحديد، متعلق بالحد الحاصر له، متوسط بين المقدار الأول والمقدار الأخير- أعني الطول والعمق- وإليه ينتهي المقدار القائم بذاته وهو الجسم.

وإن شئت أن تقف على الجود التام، والعناية العالية، والقسمة البالغة- أعني العطية المقسومة على قدر الاستحقاق- والنظر الدالّ على القسط والنصفة، والحكمة القائمة مقام العلم لحصول الأشياء على مراتبها، والسياسة الفاضلة الغير الموصولة إلى الإحاطة بكنهها، فتوهم الجسم. فإن تمتة المقادير إليه تنتهي، وقد خص كل جوهر منه على المقدار الصالح له. وهو قائم بذاته، وعلة لقوام ما يصير مدركا به. ولن يتوصل إلى الإحاطة بعمقه، ولا يُحس إلا الأعراض القائمة[به].

فهذا هو طريقة المهندسين في إيراد الأمثلة لتقرير المعاني الإلهية.

فأما من تدرب في المعاني الطبيعية، ثم حظي بالعلوم الإلهية، فإنه يستعين بأصول الطبائع على تقرير المعاني الإلهية. ويدّعي أنها كلها أعلام دالة لذوي الأبواب على المعاني العقلية التي أشار إليها تنزيل الكتاب. ويقول:

Akleden nefsin, var olan şeylerin sûretlerini nasıl kavradığını, onları nasıl kabul ve muhafaza ettiğini anlamak istersen, sûretlerin, kendisi üzerine sırayla gelmesine elverişli olan maddeyi tasavvur et. Örneğin, kendisine kılıcın, testerenin, atın, arslanın ve diğer şeyle-
 5 rin şeklinin verilmesinin mümkün olduğu mum böyledir. Nitekim mumun cevheri, bu sayılanlardan her birinin şeklini almaya ve muhafaza etmeye elverişlidir. Fakat bir anda bunların hepsinin şeklini alma imkânı olmayıp, aksine sıra ile bunların hepsinin şeklini alması mümkündür. O halde mum, farklı şekillerin hepsinin bir anda ken-
 10 disinde bulunmaması hususunda nefisten ayrılmaktadır. Öte yandan nefis, kendine özgü rûhâniyeti dolayısıyla bütün varlıkların sûretlerini sırayla değil bilakis hepsini, bir anda, kendisinde toplanmış ve birleşmiş olarak tespit eder.

İlahi dinin kuvvetini, sarih akıl için vuzûhiyetini, ona inandığı
 15 ve sarıldığı takdirde insanı mutlak hayra iletmedeki elverişliliğini anlamak istersen ışığın sûretini tasavvur et. Örneğin güneşin ışın yayması, ayın aydınlatması, gözün parıltısı, aynanın parlaklığı ve kendileriyle aydınlanan kimseleri istedikleri yararlı şeylere ulaştıran diğer ışık veren şeyleri düşün. Nitekim bunlardan her biri, kendine
 20 özgü bir amaç için hazırlanmış ve sûreti de kendisine yaraşır şekilde mükemmel olarak düzenlenmiştir. Bununla birlikte onun arazları çabucak geçip gitmektedir. Böylece onun insanı yönlendirdiği, faydaların nihai noktası olan mutlak hayır değildir. Fakat din, insanı, izâfî (mudâf) iyiye değil bilakis zâtı itibariyle güzel [iyi, yararlı] olana sevk
 25 etmektedir.

Eğer kendisini tasavvur eden akıllarda ve ona kulak veren nefislerdeki vahiy meselesini ve onunla ilgili olan, insanlara hidayet verme, kulların maslahatları, görüşlerin ittifak etmesi ve karşılıklı ilişkilerin düzenli olmasını anlamak istersen, yetki-
 30 si altındakilere rehberlik eden, işinden iyi anlayan bir fâili düşün.

إن شئت أن تقف على استثبات النفس الناطقة لصور الأشياء الموجودة، وقبولها لها واستحفاظها إياها، فتوهم المادة الصالحة [٩٧أ] لتعاقب الصور عليها، كالشمعة التي يمكن أن تشكل بشكل السيف وشكل المنشار، وشكل الفرس والسبع وغيرها. وجوهر الشمعة صالحة لقبول كل واحد من هذه الأشكال واستحفاظها، لكن لا في حالة واحدة بل على التعاقب؛ فهي إذاً تفارق النفس في أن صورها لن توجد مزدحمة فيها بأجمعها. فأما النفس فإنها لخاص روحانيتها تستثبت صور كافة الموجودات، لا على التعاقب، بل مجموعة فيها ومتحدة بها.

١٠ وإن شئت أن تقف على قوة الدين الإلهي ، ووضوحه للعقل الصريح، وصلوحه لتأدية الإنسان إلى الخير المطلق - أعني إذا اعتقده واستمسك به - فتوهم الصورة النورانية، مثل إشراق الشمس وإضاءة القمر، وجلاء العين، وصقال المرأة، وغيرها من الأنوار المؤدية المستنير بها إلى الخيرات المطلوبة. فإن كل واحد منها قد أعد لغرض يختص به، واستقامت صورته على أتم ما استصلح له؛ إلا أن أعراضها توجد منصرمة بالسرعة، فيكون تأديتها بالإنسان لا إلى الخير المطلق الذي هو غاية الخيرات. فأما الدين فإنه يؤدي به لا إلى الخير المضاف، بل إلى ما هو خير بالذات.

٢٠ وإن شئت أن تقف على أمر المتنزّل في العقول المتصورة له والنفوس المصغية إليه، وما يتعلق به من رشاد الخليقة ومصالح البرية، واتفاق الآراء وانتظام التعامل، فتوهم الفاعل المستبصر في صناعته،

Mesela hükümler olan kral, yetenekli doktor, güçlü eğitimci, mâhir müzisyen ve cismânî tabiatlar ve hayvânî huylar üzerinde tasarrufta bulunan diğer şahıslarda olduğu gibi. Nitekim bunlardan her biri, mâhir olduğu sanatı sayesinde, en noksan hâletinden en kâmil haline kadar
5 irşad, hidâyet ve duygusal yakınlık (teâlûf), çekicilik (istimâle) bakımından tasarrufta bulunduğu şeyleri idare eder.

Buraya kadar anlatılanlar, fizikçilerin (tabîyyûn), metafizik meseleleri izah sadedinde vermiş oldukları örneklerdir.

Kelam sahasında eğitim gören kimse ise cismin yalnızca hareket sebebiyle hareket eden olduğunu ve siyahlık sebebiyle siyah olduğunu ve tatlılık sebebiyle tatlı olduğunu kabul eder. Fakat o, bazı şeylerde bu prensibin dışına çıkar. Nitekim o, bir'in yalnızca iki yoldan birisiyle iki olacağını iddia eder. Ya bir'i diğerine birleştirmek sûretiyle ya da bir'i yarıdan ikiye bölmek sûretiyle bu olabilir. Sekiz de yalnızca ikinin, kendisine eklenmesi sûretiyle on olabilir. İki arşın (zira') boyunda olan bir
15 şey de yalnızca yarısının, kendisine eklenmesi yoluyla üç zira olabilir.

Şimdi bu kimse "birleştirme ve ayırma birbirine zıt iki şey ise bunlardan her biri, bir'in iki olması için nasıl sebep teşkil edebilir?" diye kendisine sorsa bu sorgulama onu, kesinlikle şunu bilmeye sevk edecektir: Sayılar ve miktarların her biri gerçek bir sûrete sahiptir; sarıh akıllar bazen bu sûretler için hazırlanmış olabilir ve uzayda yer tutan (mevdû') cevherler bu sûretleri, sıra ile [aynı anda hepsini birden değil] kabul etmek için hazırlanmış olabilir. Bu yüzden çokluk, ancak sûretleri [iki ve on'un sûreti] kendisinde bulunduğu (intılâk) ikili ya da onlu olarak
25 nitelendirilir. Aynı şekilde, bir büyüklük, ancak miktarları -sözgelişi iki zira' ve üç zira'ın miktarı- kendisinde bulunduğu iki zira' ve üç zira' olarak isimlendirilir.

الهادي لمن تصرف تحت يده، كالملك السائس، والطبيب الحاذق،
والرائض القوي، والموسيقار الماهر، وغيرهم من المتصرفين على
الأخلاق الحيوانية والطبائع الجسمانية. فإن كل واحد منهم يوجد بما
تحققه من صناعته سائقا لما يتصرف عليه، بحسب الإرشاد والهداية،
وبحسب التآلف والاستمالة عن أنقص حالاته إلى أكمل [٩٧ب] هيآته. ٥

فهذا هو طريقة الطبيعيين في إيراد الأمثلة لتقرير المعاني الإلهية.

فأما من تدرب في صناعة الكلام فإنه قد يعترف بأن الجسم لن
يصير متحركا إلا بالحركة ولن يصير أسود إلا بالسواد، ولن يصير
حلوا إلا بالحلاوة. إلا أنه يزيغ في بعض الأشياء عن هذا القانون،
ويزعم أن الواحد لن يصير اثنين إلا بأحد أمرين، إما لدنو الواحد ١٠
من الآخر، وإما للانفصال بنصفين؛ وأن الثمانية لن تصير عشرة إلا
بانضمام الاثنين لها؛ وأن ذا الذراعين لن يصير ذا ثلاثة أذرع إلا بزيادة
نصفه عليه.

ولو أنه طالب نفسه بأن التداني والانفصال لما كانا متضادّين،
فكيف صلح أن يصير كل واحد منهما سببا لمصير الواحد اثنين؟- ١٥
لأدّته المطالبة إلى اليقين بأن لكل واحد من الأعداد والمقادير صورة
حقيقية، وأن العقول الصريحة قد تكون مستعدة لتلك الصور، وأن
الجواهر الموضوعية قد تكون مستعدة لقبولها على التعاقب. فإذا
الكثر لن توصف بالثنائية أو بالعشارية إلا بانطلاق صورتيهما عليها؛
والعظم لن يوصف بذوي الذراعين أو بذوي الثلاثة الأذرع إلا بانطلاق ٢٠
مقداريهما عليه.

ON DÖRDÜNCÜ BÖLÜM [AKLEDEN NEFSİN CEVHERLİLİĞİ]

Çift sayı ve tek sayı insan nefsinde sabit olan iki sûrettir. Bir sayı bunlardan her ikisiyle birlikte nitelendirilemez. Çünkü onlar zâtı itibariyle karşılıklı uyumsuzluk özelliğine sahiptirler. Şüphe götürmez bir gerçektir ki sayıların yarısı çift sayı sûretine katılır, diğer yarısı ise tek sayı sûretine katılır. Fakat biz daha önce, varsayılan sayılardan her birinin, diğer sayılardan hiçbir şeyin bu hususta ona iştirak etmediği kendine has bir sûreti olduğunu söylemiştik. O halde varsayılan her sayı iki sûret taşımaktadır:

Birincisi, kendine has olan sûretidir, üçlük ve dörtlük gibi.

İkincisi ise, kendisi ile başkası arasında müşterektir, çiftlik ve teklik gibi.

O halde ortaya çıkmıştır ki tek sayının zâtı üç veya beş değildir. Bilakis o, öyle bir şeydir ki zorunlu olarak onu taşımaksızın bu sayılardan hiçbirinin varlığı mümkün değildir. Nasıl ki teklik, çiftliği asla kabul etmiyorsa, -nitekim o, zâtı itibariyle çift'lik ile uyuşmamaktadır- aynı şekilde üçlü de çift'liği kabul etmemektedir. Çünkü üçlük, zorunlu olarak tekliği [zatında] taşımaktadır.

Bu durum şüphe götürmez bir gerçek olunca bizim bilmemiz gerekir ki ateş ve buzun durumuna nispetle sıcaklık ve soğukluğun durumu benzerlik arz etmektedir. Nitekim ateş, kendine özgü ateş olmaklık suretine sahip olup sıcaklık suretini taşımaktadır. Buz ise kendine özgü buz olmaklık suretine sahip olup soğukluk suretini taşımaktadır. Nasıl ki sıcaklığın özü asla soğukluğu kabul etmiyorsa, aynı şekilde sıcaklığa sebep olan ateş de asla soğukluğu kabul etmemektedir. Muhakkak ki, bir şey kendisiyle karşılıklı uyumsuzluk içerisinde olan başka bir şeye zorla musallat edildiğinde o şey ya ortadan kalkacak ve yok olacak ya da kaçacak ve uzaklaşacaktır.

الفصل الرابع عشر

إن الزوج والفرد صورتان ثابتتان في نفس الإنسان. ولن يوصف العدد الواحد بمجموعهما وذلك لخاصية تنافيهما بالذات. وليس يُشكَّ أن شطرا من العدد يكون له الاشتراك في صورة الزوج، والشرط الآخر ٥ يكون له الاشتراك في صورة الفرد. وقد ذكرنا أن لكل واحد من الأعداد المفروضة صورة مختصة به [١٩٨] لا يشركه فيها شيء من الأعداد الأخر. فإذا كل عدد فُرض فإنه يكون مجتلبا صورتين:

إحدهما المختصة به، كالثلاثية والرابعة،

والثانية المشتركة بينه وبين غيره، كالزوجية والفردية.

١٠ فقد ظهر أن ذات الفرد ليس هو الثلاثة أو الخمسة، بل هو معنى لا يصحّ وجود واحد منها إلا وهو مجتلب له اجتلابا ضرورياً. وكما أن الفردية لن تقبل الزوجية، إذ هي في ذاتها متنافية لها، كذا الثلاثية لن تقبل الزوجية، إذ هي مجتلبة للفردية باضطرارها.

وإذ كان هذا غير مشكوك فيه، فمن الواجب أن نعلم أن الحال ١٥ في الحرارة والبرودة بالإضافة إلى النار والثلج مضاهية لحالها. فإن النار مختصة بصورتها النارية ومجتلبة لصورة الحرارة، والثلج مختصّ بصورته الثلجية ومجتلب لصورة البرودة. وكما أن ذات الحرارة لن تقبل البرودة أصلاً، كذا النار المجتلبة للحرارة لن تقبل البرودة أيضاً. وليس يُشكَّ أن الشيء المنافي للشيء متى سُلِّط ٢٠ عليه ما ينافيه قهراً، فإنه إمّا أن يبيد ويفنى، وإمّا أن يهرب وينأى.

O halde soğukluk ne zaman ateşin cevherine musallat olursa ateş ya sönecek ve yok olacak ya da ondan uzaklaşacak ve onu terk edecektir. Aynı durum, hepsi birbirine zıt sûrette olan varlıklar için de geçerlidir.

Bu da anlaşılınca şimdi bizim, bu bölümden asıl maksadımız olan
 5 husustan bahsetmeye başlamamız gerekir. Bu nedenle biz diyoruz ki: Tıpkı ateşin kızgın demire nüfuz etmesi gibi eğer akleden nefis de bedene nüfuz eden bir cevher ise ve hisseden ruh da tıpkı ısının sıcak suda yayılması gibi beden her tarafına yayılan bir ışınlanma (işrâk) ise o halde akleden nefsin beden olmaksızın bizâtihi kâim olmaya elverişli
 10 olabilmesi gerekir ve fakat hisseden rûhun da beden olmaksızın bizâtihi kâim olmaya elverişli olamaması gerekir. Ayrıca, akleden nefis bedene nüfuz eden bir cevher olmayıp, bilakis bedene yayılmış bir ışın olsaydı onun, sûretleri—yani cinsleri ve nev'leri (türleri)- maddelerinden ayırması ve onların hepsini küllî kılması; ve eğer bedene, kendinden geç-
 15 me ile neticelenen veya zihin karışıklığına sebep olan bir değişiklik arız olsaydı bu, onların, hisseden ruhtan izale edilmesini gerektirmeyecek şekilde onları zatında kavraması mümkün olmazdı. Aynı şekilde, eğer hisseden ruh beden her tarafına yayılmış ışın olmayıp bilakis bedene nüfuz eden bir cevher olsaydı, hisseden ruhun, beden olmaksızın her-
 20 hangi bir fiili gerçekleştirmesi ve kendi başına herhangi bir araz'ı kabul etmesi mümkün olurdu.

Mademki canlının ölümü hakikatte hisseden ruhun bedenden ayrılmasıdır ve bilinmektedir ki o, bedenden ayrıldığı anda, kendi başına, beden olmaksızın herhangi bir fiili gerçekleştirmeye elverişli değildir; o
 25 halde ölümün kendisine gelmesiyle beden, canlı tabiatından başkalaşım şekli değiştirmesi, hisseden ruhun ortadan kalkması için bir sebep olmalıdır. Çünkü hisseden ruh, beden olmaksızın var olmaya devam etseydi onun varlığı abes olurdu. Zira hisseden ruh, beden olmaksızın herhangi bir fiili gerçekleştirmeye elverişli değildir.

فالبرودة إذا متى تسلّطت على جوهر النار، فإمّا أن تنطفي وتلاشى وإمّا أن تتباعد وتنحى. وبمثله الحال في ذوات الصورة المتضادة كلها.

وإذا تقرّر هذا، فمن الواجب أن نشرح الآن فيما هو غرضنا من الفصل، فنقول: إن كانت النفس الناطقة جوهرًا ملتحفًا بالبدن كالتحاف النار بالحديدة المحمّاة، وكانت الروح الحسية إشراقًا ساريا في البدن كسريان السخونة في الماء الحار؛ فبالحريّ أن تكون النفس الناطقة صالحة لأن تقوم بذاتها دون البدن، وأن تكون الروح الحسية غير صالحة لأن تقوم بذاتها دون البدن. ثم لو لم تكن النفس الناطقة جوهرًا ملتحفًا بالبدن، بل كانت إشراقًا ساريا فيه لمّا أمكنها تفريق الصور عن موادها- أعني الأجناس والأنواع- وأن تجعلها كلية، وأن تستثبتها في ذاتها استبثاتا [٩٨ب] لو عرض للبدن تغيّر يورثه الغشي أو يؤدّيه إلى الدهش لا يكون ذلك مزيلا لها عنها. ولو لم تكن الروح الحسية إشراقًا ساريا في البدن، بل كانت جوهرًا ملتحفًا به، لممكنها أن تختصّ بتأدية فعل ما دون البدن، أن تتفرّد بقبول أعراض ما على حدّتها.

ثم إن كان موت الحيوان في الحقيقة هو زوال الروح الحسية عن بدنه، وقد علم أنها متى زایلته لم تصلح لتأدية شيء من الأفعال دونه، فبالحريّ أن تكون استحالة البدن عن طباع الحيوانات بمرور الموت عليه سببا لانطفاء الروح الحسية. فإنها لو وجدت دون البدن لكان وجودها عبثًا، إذ ليست تصلح لتأدية شيء من الأفعال دونه.

Fakat akleden nefis, kendine özgü fiilleri, beden olmaksızın, müstakillen gerçekleştirebildiği için, ölümün kendisine gelmesiyle bedenin canlı tabiatından başkalaşım dönüşmesi, akleden nefsin bizzat kendisinin yok olmayıp yalnızca bedenden uzaklaşması için bir sebep olmalıdır. Ayrıca akleden nefis bedenden uzaklaştıktan sonra yok olma ve ortadan kalkmaya maruz olsaydı veya ebediyen kalıcı olmaya elverişli olmasaydı onun yüklemeleri zorunlu, ebedî ve küllî olmazdı. Çünkü bir şeye arız olan infialin, onu taşıyan cevherden (hâmil) daha üstün olması mümkün değildir. O halde ortaya çıkmıştır ki akleden nefis ebediyen bâkî olma elverişli bir cevherdir, hâlbuki hisseden ruh böyle değildir.

Bu husus da aydınlığa kavuşunca bizim bilmemiz gerekir ki hikmet şerefini yakînen bilen bir kimse, hikmet ehli olmayan bir topluluğun, bu dünyada, hikmet ehli olan insanlardan daha mutlu, müreffeh yaşadıklarına şahit olunca, düşüncesi onu, âhîret hayatındaki mutluluğun daha büyük olduğu hükmüne varmaya zorlar. Bu nedenle, eğer bu kimse ölümden nefret ederse –ki ölüm, âhîret mutluluğunu elde etmek için bir sebeptir- sanki o, kendisi için hikmeti elde etmeye teşvik edildiği mertebeye yükselmekten nefret etmiş gibi olur. Özellikle o, âhîreti bildiği halde dünyada kalmayı isteyen ve âhîret nimetlerini öteleyerek mal, yöneticilik, yandaş ve hizmetçi gibi dünya nimetlerini tercih eden bir kimsenin farkına vardığında [o kimsenin bu tercihinin yanlış olduğunu, asıl güzel nimetlerin ve gerçek mutluluğun âhîrette olduğu hükmüne varır].

Durum böyle olunca hikmetin şerefini kesin biçimde kavrayan kimse, her ne kadar nefis tabiat olarak bedene birleşmiş olsa dahi, bütün gayretini, yalnızca, nefisini arındırarak bedeninden tecrit etmeye sarf etmesi gerekir. Aksi takdirde beden, onları mağlubiyete uğrattığı takdirde kendisi için hazırlanmış olan kerameti elde etmesi için güçlü nefsin, kendisine musallat olan hırs, kibir, öfke ve haset gibi düşmanlarla savaştığı bir sınır mevkiinde olur. Özellikle o, bedeninin, nefsin en yakın düşmanı olduğunu bilmesi sebebiyle [nefsini arındırarak bedeninden ayırması gerekir].

فأما النفس النطقية لما كانت مستقلة لأفعال مختصة بها دون البدن، فبالحرّي أن تكون استحالة البدن عن طباع الحيوانية بورود الموت سببا لتنحيها عنه دون تلاشيها بالذات. ثم لو كانت النفس النطقية بعد تنحيها عن البدن معرّضة للفناء والتلاشي، أو غير صالحة للبقاء الأبدية، لما كانت محمولاتها كئيّة أبدية ضرورية؛ فإن الانفعال العارض للشيء لن يجوز أن يكون أشرف من حامله. فقد ظهر إذًا أن النفس الناطقة جوهر صالح للبقاء على الأبد، ولا كذلك الروح الحسية.

وإذ قد ظهر هذا، فمن الواجب أن نعلم أن كل من أيقن بشرف الحكمة، ثم شاهد جماعة ممن ليسوا من أهلها أغبطَ عيشا في هذه الدنيا ممن هو أهلها، فقد اضطره الرأي إلى أن يوجب له فضل الغبطة في الدار الآخرة. فهو إذًا متى كره الموت، الذي هو السبب لنيل تلك الغبطة، فكأنه كره السلوك إلى المنزلة التي لأجلها حُرِّضَ على اقتناء الحكمة - وخصوصا إذا علم أن من أحبّ البقاء في الدنيا وهو عارف بالآخرة، وقد آثر نعيمها، كالمال والرياسة والأتباع والحاشية على نعيم الآخرة [...]

فإذًا [١٩٩] الموقن بشرف الحكمة جدير أن يكون سعيه متجردا لأن يجعل نفسه مفارقة لجسده تصفيةً، وإن كانت متّحدة به طبيعة؛ اللهم إلا أن يقام الجسد مقام الثغر الذي فيه تقابل النفس القويمة أعداءها المعترية، كالحرص والعجب والغضب والحسد، لتفوز عند الظفر عليها بالكرامة المعدّة لها - ولا سيما إذ علم أنه أقرب أعدائها إليها.

ON BEŞİNCİ BÖLÜM

[AKLIN AYDINLANMASINDA DİN VE HİKMETİN DESTEĞİ]

Eğer akleden nefisten en özel maksat, insanın, süflî âlemi belli bir müddet imar edip Allah'ın halifesi olmaya elverişli olması ve daha sonra ebedî olarak ulvî âlemin bir zîneti olması ise o halde, akleden nefsin, öyle bir kökten yaratılmış olması gerekir ki bu kökün, hakikatte, bu âlemin özü ve diğer âlemin de tortusu olması ve onun cevherinin de rûhânî anlamların ilki ve cismânî anlamların sonuncusu olması gerekir. Tıpkı her iki dünyaya yapışan (mütelâhim) ve her iki kemâle birlikte elverişli olan bir şey ve bir yönden bizâtihi hayat olan, diğer yönden de hayatın sonradan kendisine katıldığı bir şey ve bir cihetten bizâtihi kâim olan, diğer cihetten de başkasıyla kâim olan bir şey ve tıpkı yumurtadan çıkan bir civciv gibi olması gerekir ki o, bir yönden mükemmeldir diğer yönden ise mükemmelliğe yatkındır.

Bundan dolayı hakîmler onu bir açığa benzetmişlerdir. Nitekim açığın kendisi bölünebilen ve bölünemeyen arasında bulunmaktadır ve nokta, her iki hali birleştirmektedir. Hatta hakîmler onu bir tarik ile rûhânîlere uzanan ve diğer bir tarik ile de cismânîlere uzanan nübüvvette benzetmişlerdir ki vahiy, bu iki uç noktayı birleştirmektedir.

Akleden nefsin yaratılışı bu köke uygun olarak gerçekleştiği için, özellikle hisseden ruh onu bedenî hazlar ile meşgul ettiğinde üstün yönetimler (tedâbîr) ve sağlam (muhkem) görüşlerin ona kolayca ve uçar gibi gelmemesi gerekir. Bundan dolayı onun kanatlarını ilâhî din ve gerçek hikmet ile güçlendirmedikçe bağını çözüp serbest bırakmak bizim için imkansızdır. O halde akleden nefis, ibâdet konularından haberdar olduğu ve hikmetin şerefine vâkıf olduğu halde geçici hazları tercih ederek ve fani mutluluklara aldanarak onlardan yüz çevirirse, bunun sonucunda onun tüyleri yolunmuş ve kanadı koparılmış olur.

الفصل الخامس عشر

إن كان الغرض الأخص من النفس النطقية هو أن يصير الإنسان صالحا لخلافة الله تعالى في عمارة العالم السفلي مُدّة من الزمان، ثم يصير زينة للعالم العلوي على الأبد؛ فبالحرّي أن تكون مجبولة من سنخ هو في الحقيقة خلاصة هذا العالم وكدر ذلك العالم، وأن يكون جوهرها أوّل المعاني الروحانية وآخر المعاني الجسمانية- كالمتلاحم لِكِلا العالمين، وكالصالح لمجموع الكمالين، وكالشيء الذي هو بذاته حياة من جهة وذو حياة دَخيلة عليه من جهة، وكالشيء القائم بذاته من وجه والقائم بغيره من وجه، وكالفرخ المتفقئ عن البيضة، الذي هو كمال من وجه ومستعدّ للكمال من وجه.

ولهذا ما شبهها الحكماء بالزاوية يوجد ذاتها متوسّطا بين المتجزّي وغير المتجزّي، ثم النقطة جامعة لحالَيْهما. بل شبهوها بالنبوة، التي هي ممتّدة إلى الروحانيين بخط وإلى الجسمانيين بخط، ثم الوحي جامع بين طرفَيْهما.

وإذ كانت جبلّتها محقّقة على هذا السنخ، فبالحرّي أن لا تكون التدابير الشريفة والآراء المُحكّمة متأتية لها بالهويّنا والدعة- خصوصا إذا شغلّتها الروح الحسية باللذات البدنية. ولهذا ما وجد إطلاقها من وثاقها ممتنعا علينا، إلا أن نقوّي أجنتها بالدين الإلهي وبالْحكمة الحقيقية. فإذا النفس الناطقة متى عرفت أبواب العبادة وتبّهت على شرف الحكمة، فأعرضت عنها إيثارا، [٩٩ب] للذّة العاجلة وانخدعا بالمسرة الدائرة، فقد صارت بذلك متوفّة الريش مقصوصة الجناح.

Bütün bunlara rağmen, her ne kadar akleden nefis, ilk yaratıldığında beden kalıbının kuralları altına sokulmuş ve duyu egemenliği altında mağlup olsa da aklın ışığı asla ondan bütünüyle kopmaz, çünkü akleden nefis için akıl, zâtî bir manadır. Bundan dolayıdır ki çocuk, haz veren ve acı veren şey arasında yaptığı ayrımına göre iyi ile kötü arasında ayrım yapmakta ve sonrasında ise iyiyi, güzeli “çok iyi, bravo (beh!)” lafzıyla ifade etmekte, çirkinini, kötüyü ise “kötü” (keh) lafzıyla ifade etmektedir.

Mâmâfih, akleden nefis her ne kadar aklın ışığını elde etse de dinin yönlendirmesi ve hikmet ışığının yardımı olmadığı müddetçe yalnızca akıl ile ulvî âleme muttalî olacak güce sahip değildir. Dolayısıyla o, onların [dinin ve hikmetin ışığı] hepsine sahip olduğunda rûhânî varlıkların kökeni olan melekût-u a'lâya yükselmiş olur. Nasıl ki ekilen bitkilerin tohumlarındaki tabiî kuvvet ortaya çıkaracağı bütün çiçek ve meyveleri tazammun etse ve fakat onları ortaya çıkarma hususunda, gübreleme ve toprağı işleme gibi durumlarda çiftçinin yardımından müstağni olamıyorsa aynı şekilde akleden nefis de, ortaya çıkaracağı fazilet çiçeklerini zâtî nuruyla tazammun etse de o, bunları bilfiil ortaya çıkarma hususunda dinin prensipleri ve hikmet sanatından müstağni olamamaktadır.

Bu husus da anlaşılınca, bizim, açıklamayı biraz daha ileri götürmemiz gerekmektedir. Bundan dolayı biz diyoruz ki: Bârî Teâlâ (c.c.), süflî âlemi, kendi hikmetinin derinliğine ve yaratmasının mükemmelliğine delalet edecek şekilde yarattığında ve bu âlemin içindeki hissî varlıkları, ulvî âlemdeki aklî anlamlara işaret edecek nümûneler kıldığında, onu akılla tezyin etmek istedi. Ki akıl, O'nun yaratmasını tespit etmekte ve hikmetini tasavvur etmektedir. Daha sonra aklın zâtının, nefsin bir sûreti olduğunu ve aklın nefis ile olan ilişkisinin, bir gözün, görme kuvvetiyle olan ilişkisiyle aynı olduğunu bildiği için, nefsi içine yerleştirmek için insan bedenini tercih etti.

على أنها وإن كانت في مبتدأ حدوثها غرقه في السوس القالبي ومغلوبه بالسلطان الحسي، فإن نور العقل لن يكون مقطوعا عنها بالكلية؛ فإنه معنًى ذاتي لها. ولهذا ما يوجد الصبي مميّزا بين الحسن والقبیح حسب تمييزه بين المُلِدِّ والمُؤَلِّم، ثم مُعَبِّرا عن الحسن بلفظة ”بَحُّ“ وعن القبیح بلفظة ”كَخُّ“.

إلا أنها وإن كانت فائزة بنور العقل، فإنها لن تقوى على التطلع به إلى العالم العلوي ما لم يعاونها نور الملة ونور الحكمة. فهي إذا بمجموعها تصير منيفة على الملكوت الأعلى في معدن الروحانيين. وكما أن القوة الطبيعية في البذور المزروعة تكون متضمّنة لجميع ما تبديه من الزهر والثمر، إلا أنها لن تستغني في إظهارها عن معونة الفلاح لها بالتسميد والتكريب؛ كذا النفس النطقية تكون بنورها الذاتي متضمّنة لما تبديه من زهر الفضائل، إلا أنها لن تستغني في إظهارها بالفعل عن أوضاع الملة وصناعة الحكمة.

وإذا تقرّر هذا، فمن الواجب أن نترقى في البيان قليلا، فنقول: إن البارئ جل جلاله لما خلق العالم السفلي على الهيئة الدالة على بليغ حكمته وإتقان صنعته وجعل ما فيه من المعاني الحسية نموذجات مُشيرة إلى ما في العالم العلوي من المعاني العقلية، أحبّ أن يزيّنه بالعقل الذي هو المتحقّق للصنعة والمتصور للحكمة. ثم لما علم أن ذات العقل صورة للنفس ونازل منها منزلة القوة المُبصرة للعين، استأثر القالب الإنسي لإسكانها فيه.

Ancak nefsin beden ile birleşmesinin, onun rûhâniyyetine herhangi bir zararı yoktur. Aksine bunun, nefis için büyük bir faydası vardır. Ki bu fayda da onun, hayır ve şer arasında mükemmel bir şekilde ayırım yapacak gücü elde etmesidir. Bununla kastettiğim şudur ki eğer nefis, 5 şerri, deneme ve tecrübe yoluyla değil, bilakis îmâ ve işâret yoluyla tespit etseydi gerçek anlamıyla ona vâkîf olamazdı. Nitekim yılan sokmasının ve bir çocuğu yitirmenin acısının kendisine tarif edildiği kimse ile bu her iki acıyla yüzleşen kimse arasında bunların sûretlerini saptama hususunda ne kadar büyük fark vardır!

10 Her ne kadar melekler, insanların maruz kaldığı karşılıklı buğz etme, haset etme, hâinlik, kin, hile, fesat, dans etme, cima' gibi madde kirine bulaşmış şeyleri bilseler de, meleklerin bunları bilmesi bizim bunları bilmemize benzemektedir. Aynı şekilde, ulvî varlıkların müşahede etme bahtıyarlığına eriştiği levh, kalem, arş, kürsî, en alçak derekeler ve en yüksek dereceler, mi'râç, burak ve âhiretin diğer durumları gibi yüce şeyleri 15 bizim bilmemiz, meleklerin bunları bilmesine benzemektedir. Bununla kastettiğim şudur ki hiçbir kimse, yukarıda sayılanların durumlarının hakikatlerine ve sûretlerinin özelliklerine, onlar hakkındaki haberlerin ve onlara delalet eden şeylerin doğruluğunu kabul etmeksizin vâkîf olamaz.

20 Aynı şekilde melekler hakir şeyleri, ancak beşer tabiatında var olduğu, bizim onlardan uzak durmakla sorumlu tutulduğumuz ve kendilerinden sakınmakla emrolduğumuz miktarınca tespit ederler. Fakat onların künhüne vakîf olma hususuna gelince, meleklerin bunu bilme imkânı yoktur. Öte yandan, akleden nefisler ise beden kalıpları ile birleştikleri 25 için bu şeyleri kavrarlar. Fakat daha sonra saf ve temiz olarak bedenden ayrıldıklarında ise bu yüce şeylerin hakikatlerine muttali olmak ile mutluluk elde ederler. Böylece iki sınıf arasında ayırım yapma hususunda ke-male ermiş olurlar.

Hiçbir kimse bize, Bârî Teâlâ'nın her şeyi bilmesi ile itirazda bulunamaz. Çünkü O (c.c.), her şeyi, yaratıcısı olması dolayısıyla bilmektedir, 30 yoksa onları tasavvur ettiği için değil.

وليس في اتحادها بالقلب ضرر لروحانيتها، بل لها بذلك أعظم النفع، وهو إفادة القدرة على التفرقة بين الخير والشر على الكمال. وأعني بهذا أنها لو كانت [١٠٠] تتحقق الشر لا بحسب البلوى والتجربة، بل بحسب الإيماء والإشارة لما وقفت على حقائق معانيه. وشتان من يوصف له ألم لسعة الحية أو ألم ثكل الولد، ومن ابتلى بهما، في تحقق صورتيهما!

وكما أن الملائكة وإن علموا الأشياء الدنسة التي يبتلى بها الناس، كالتباغض والتحاسد، والدغل والحقد، والجريزة والمكر، والرقص والجماع، فإن علمهم بها لن يكون مضاهيا لعلمنا بها؛ أيضا كذا علمنا بالأشياء الشريفة التي سعد بمشاهدتها الملائكة الأعلى، كاللوح والقلم والعرش والكرسي، والدركات والدرجات، والمعراج والبراق، وغيرها من الأحوال المعادية، فإن علمنا بها لن يكون مضاهيا لعلمهم بها. وأعني بها أن أحدا ليس يقف على حقائق هيئاتها وخاص صورها إلا بحسب التصديق للخبر عنها والدلالة عليها.

وبمثل الملائكة ليسوا يتحققون المعاني الحقيرة إلا على قدر أن لها وجودا في طبائع البشر، وأنا مؤخذون بمفارقتها ومطالبون بالاحتراز عنها؛ فأما أن يقفوا على كنهها فلا سبيل لهم إلى عرفانها. وأما النفوس النواطق فتتحقق هذه المعاني الدنسة لاتحادها بالأجساد القالبية. ثم إذا فارقتها وهي صافية نقية، تصير مستعدة بالاطلاع على حقائق تلك المعاني الشريفة؛ فتكمل حينئذ للتمييز بين الصنفين.

وليس لمعارض أن يُعارضنا لعلم الباري جل جلاله للأشياء كلها؛ فإنه يعلمها من حيث هو فاعلها، لا من حيث هو متصور لها.

Kaldı ki bizim bu yüce şeyleri bilmememiz ile meleklerin bu süffî şeyleri bilmemesi aynı şey değildir. Çünkü bizim bu yüce şeyleri bilmememizin sebebi, son derece nakıs varlıklar olmamızdır. Meleklerin bu süffî şeyleri bilmemesinin sebebi ise son derece mükemmel varlıklar 5 olmalarıdır. Ayrıca bizim, kendimizi nakıs varlık olmaktan kurtarmamız için bir yol vazedilmiştir. Halbuki meleklerin zatı, bu noksanlık seviyesine inmekten yücedir (müteâl). Çünkü melekler ışıldayan, nûrânî varlıklardır ve biri diğerinden gizli değildir. Bilakis meleklerin her biri, başlı başına onu gösteren özel bir alamet ile herhangi bir istidlalde bu- 10 lunmaya ihtiyaç duymaksızın kendi zatını, bir diğer meleğin zatında görebilmektedir. Fakat onların görmesi yoğun (kesîf) cisimlerin yüzeylerine düşen bedenî gözlere bağlı değildir. Çünkü onlar öyle bir yaratılışa sahiplerdir ki onda ne karanlık ne de katılık vardır. Onların bakışı (el-a'yünü'l-'akliyye), uzak ve yakın olan şeyleri aynı düzeyde görmesini 15 sağlayan aklî gözler ile gerçekleşmektedir.

على أن لا عرفاننا لتلك المعاني الشريفة ليس بنظير للاعرفان
 الملائكة لهذه المعاني الخسيصة. فإن سبب لا عرفاننا لتلك هو فرط
 النقص، وسبب لا عرفانهم لهذه هو فرط الكمال. ثم جعل لنا سبيل
 إلى التفصي عن النقص، وذواتهم [١٠٠ب] متعالية عن الانحطاط إلى
 النقص، لأنها مضيئة نيرة. فلا يخفى البعض على البعض بل يبصر كل
 واحد منهم ذاته في ذات صاحبه، من غير ما حاجة بهما إلى الاستدلال
 بالخواص الشخصية. وليس بصرهم متعلّقاً بالأعين الجسدانية الواقعة
 على سطوخ الأجسام الكثيفة؛ فإنهم على جيلة ليس فيها ظلام ولا
 جساوة، ونظرهم بالأعين العقلية التي تبصر الأشياء القريبة والبعيدة
 ١٠ على حدّ واحد.

ON ALTINCI BÖLÜM [YÜCE ÂLEM-AŞAĞI ÂLEM AYRIMI]

Filozoflar, kendi geometri prensiplerine göre âlemi yüce (a'lâ) ve aşağı (esfel) olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Onlar, Allah' u Teala'nın, 5 üst âlemi rûhânî canlılarla –ki onlar, farklı mertebelerdeki meleklerdir- süslediğini söylemişlerdir. Alt âlemi ise, Allah' u Teala'nın, cismânî canlılarla –ki bunlar, çeşitli türlerdeki canlılardır- doldurduğunu ifade etmişlerdir. Onlar, aşağı âlemin, büyüklüğüne rağmen, yüce âlemin ortasına yerleştirildiğini ve onun cevherinin de yüce âlemin 10 cevherinin tabanı konumunda olduğunu dile getirmişlerdir.

Onlar devamla şöyle demişlerdir: Başından sonuna kadar, bütün alt âlem boyunca insan topluluğu olarak bizim konumumuz, nehir kıyıları boyunca su içen kurbağaların durumuna çok benzemektedir. Çünkü dünyanın her tarafında, nehir yatakları boyunca, sûretleri ve 15 bedenlerinin büyüklüğü bakımından farklı görünümlere sahip çeşitli insan grupları bulunmaktadır. Aşağı âlemin, yüce âleme mücavir olan bölgeleri nûrânî, saf ve temizdir. Bununla birlikte, yüce âlemden uzak olan bölgeler ise yoğun (kesîf), karanlık ve düzensizdir (keder). Bizim ikamet ettiğimiz kısım ise nûrânî ve temiz olan değil, fakat 20 karanlık ve bulanık olan kısım.

Hakîm filozoflar sözlerine şöyle devam etmişlerdir: Bizim, aşağı âlemden –yani yeryüzünden-, yüce âleme –yani gökyüzüne- bakmamız, denizin dibinde bulunan balığın, suyun yüzeyindeki ışıldayan havaya bakmasına çok benzemektedir. Nitekim balık, suyun en üst 25 kısmındaki yüzeyde ışıldayan havadaki yıldızları görürse, o yüzeyin, kendisine görünen yıldızların kaynağı olduğunu zanneder. Aynı zamanda o balık, bizim bulunduğumuz yerin, kendisinin bulunduğu yerden daha üstün olduğunu, bunu ona haber veren olmadıkça bilemez.

الفصل السادس عشر

إن الحكماء بحسب أصولهم الهندسية لما قسموا العالم إلى الأعلى والأسفل، وذكروا أن العالم الأعلى قد زينه الله تعالى بالروحانية من الأحياء - وهم الملائكة على طبقاتها- والعالم الأسفل قد عمره الله بالجسمانية من الأحياء- وهم الحيوانات على أنواعها- وأنّ العالم الأسفل على عظمه موضع في وسط العالم الأعلى، وأن جوهره ينزل منزلة الثفل من جوهر ذلك العالم.

قالوا بعد ذلك: إن مقامنا معاشر الناس من كل العالم الأسفل قريب الشبه من مقام ضفادع تُسقى شطوط الأنهار. فإن في كل بقعة من الأرض على مجاري مياهها خلقا من الإنس مختلف الهيآت في صورهم ومقادير أشباحهم. وإن الذي يجاور العالم الأعلى من أجزاء العالم الأسفل هو نيّز صافٍ نقي، والذي يبعد عنه من أجزائه كثيف مظلم كدرّ. ومستقرّنا منه ليس هو الجزء النيّر والنقي، لكنه على الجزء المظلم الكدر.

قالوا: فأما نظرنا من العالم السفليّ - أعني الأرض - إلى العالم العلويّ - أعني السماء - فإنه قريب الشبه من نظر سمكة في قعر البحر إلى الهواء المُضيء على سطح الماء. وكما أن السمكة لو رأت الكواكب فيما أضاءت من الهواء على السطح العالي من الماء، لظنّت أن السطح هو المعدن لما تراءى لها من الكواكب، ولما كانت تعرف فضل موضعنا على موضعها إلاّ بمُخبر يُخبرها [١٠١أ]

Fakat o balık, denizin dibinden suyun yüzeyine yükselir de bizim bulunduğumuz yere benzer bir yerde durursa gökyüzünü ve yıldızları farklı bir görüş ile görür. İşte o zaman o, iki durum arasındaki farkı haber ile değil doğrudan müşahede (‘iyân) ile görmüş olur. Bizim yeryüzünden
 5 yüce âleme bakışımızdaki halimiz de benzer şekildedir. Nitekim gökyüzü ile bizim aramızda puslu, kalın (ğalîz) bir hava vardır. Fakat bizden birisi ta ki aşağı âlemin nûrânî bölümüne ulaşana kadar havada uçarak yükselmesi mümkün olsa o, gökyüzünü ve yıldızları farklı bir şekilde görürdü. Nitekim o, görünenin, gerçek gökyüzü olduğuna, ulaşma
 10 şansını elde ettiği alanın gerçek yeryüzü olduğuna ve bizim üzerinde bulunduğumuz yerin, onun üzerinde bulunduğu alana nispetle durumunun, denizin bataklık bölgesinin, denizin asıl büyük bölgesine olan nispeti gibi olduğuna inanır.

Onlar sözlerine şöyle devam etmişlerdir: Yedi gök üzerinde, onları
 15 çevreleyen başka bir semâvî cisim (cirm) daha vardır ki bu, Allah’u Teâla’nın, kitabında ifade etmiş olduğu Kürsî’dir. Nitekim O (c.c.), şöyle buyurmuştur: “*O’nun kürsîsi bütün gökleri ve yeri kaplamaktadır*”.³⁶ Astronomlar onu, burçlar yörüngesi feleği olarak isimlendirmektedirler. Hermes³⁷, ruhuyla oraya yükselmiş, içindekilere muttalî olmuş ve
 20 bize haber vermiştir. Aşağı âlemde bulunan tabîî hiçbir varlık yoktur ki onun muâdili bu semavi cisimde bulunmasın. Çünkü Kürsî tabiatı itibariyle varlıkları tevhîd etmek için boyun eğdirilmiştir (musahhar). Fakat [Kürsî’deki muâdil varlıklar] o kadar yüce ve güzeldir ki bizim bunları bütün hususiyetleriyle tavsif etmemiz ve nefsimizde tasvir etmemiz
 25 imkansızdır. Çünkü onlar aşağı âlemde bulunanlar için bir sebeptir (illet). İlet konumundaki bir şeyin ma’lûl [sonuç] konumundaki bir şeyden daha yüce olacağı kuşkusuzdur. Özellikle [yukarıda zikredilen] muadil varlıkların sûretlerini kabul eden cevher temizlik, saflık, ufuk (ufk) ve parlaklık bakımından nihâî noktada olduğunda durum böy-
 30 ledir.

Onlar devamında şöyle demişlerdir: Bu kütle mûsikî melodilerini ve ahenkli mezmurları içermektedir. O, ressamaların kullanmış oldukları bütün harikulade renklerle ve olağanüstü şekillerle rengârenk donatılmıştır.

حتى إذا ارتفعت من القعر إلى السطح [و] وقفت على مثل موضعنا منه أبصرت السماء والكواكب بمرأى آخر فميّزت حينئذ بين الحالين لا بالخبر لكن بالعيان؛ كذا حالنا بالنظر من سطح الأرض إلى العالم الأعلى. فإنّ بيننا وبين السماء ضبابا وهواء غليظا، ولو أن أحدنا أمكنه أن يحلّق طائرا في الجوّ حتى يشرف على الجزء التيّر من العالم السفلي، لأبصر السماء والكواكب بمرأى آخر، ولاعتقد أن ذلك المبصر هو السماء الحقيقية وأن المعدن الذي اتّفق له الحصول عليه هو الأرض الحقيقية، وأن نسبة هذه التي نحن عليها إلى مطلق الأرض التي هو عليها كنسبة حمأة البحر إلى معظم البحر.

قالوا: فإن فوق السموات السبع جرما آخر محيطا بها وهو الكرسّي الذي ذكره الله تعالى في كتابه فقال: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾. وأهل التنجيم يسمونه فلك البروج. وإن هرمس قد عرج بروحه إليه فاطلع على ما فيه فأخبرنا به. وما من كائن طبيعي وُجد في العالم السفلي إلا ونظيره موجود في ذلك الجرم، فإنه مسخر بطباعه لتوليد هذه الأكوان؛ إلا أن غايتها من الشرف والحسن بحيث لا يحيط به وصفنا، ولا يتمثل في نفوسنا. فإنها علة لهذه، والشيء في علته يكون لا محالة أشرف منه في معلوله - وخصوصا إذا كان الجوهر القابل لصورها نهاية في النقاء والصفاء والأفق والبهاء.

قالوا: إن ذلك الجرم منتظم للألحان الموسيقية والزُّبر التآليفية، وهو موشى بكل ما يستعمله المصوِّرون من الألوان العجيبة والأشكال البديعة،

O, İlâhî emrin altında (teshîr) olarak bu aydınlıkları, ağaçları, çiçekleri ve meyveleri hatta altın, gümüş, yâkut ve inci gibi bütün cevher çeşitlerini husule getirmektedir (müvellid). Fakat kurt ve haşerat gibi pisliklerden ve kokuşmuş şeylerden meydana gelen şeyler bunun dışındadır. Allah (c.c.), gezegenleri (en-nücümü's-seyyâre), yedi gökte, kürsînin gücünü aşağı âleme nakletmek için konumlandırmıştır. Gezegenler Kürsî'nin burçlarını katettikçe tesirleri de farklılaşmaktadır.

Filozoflar sözlerine şöyle devam etmişlerdir: Nasıl ki yeryüzü dört nehir yani Dicle, Fırat, Nil ve Ceyhun ile mamur ise -ki bunlar yeryüzünün en büyük nehirleridir- ve bu nehirlerin her birinin, diğerlerinin tadından farklı, kendine has bir tadı var ise ve yeryüzünün her bölgesinin de yalnızca kendine has başlı başına diğer küçük nehirleri var ise; aynı şekilde, feleklerde de durum böyledir. Şöyle ki, feleklerde aynı sayıda büyük nehirler vardır ve onlar çeşitli sûretlere sahiptirler. Onların da bölgenin her tarafına ulaşan akarsu mecraları vardır. Böylece her yer onlarla dolar. Ancak bu nehirlerde akan sular, daima aşağıya doğru akmasını gerektirecek ağırlığa sahip değildirler. Aksine öyle bir forma (sîğa) sahiplerdir ki onların hem yüksek yerlere hem de alçak yerlere doğru akması mümkündür. Böylece onlar tıpkı dairesel olarak seyir halinde olan bir şey gibi yukarıya ve aşağıya doğru kabarmabilir ve salınabilirler.

Onlar sözlerini şöyle sürdürmüşlerdir: Yeryüzü, yedi büyük deniz ile kuşatılmıştır. Bu denizlerin her birinin de kendine mahsus özellikleri ile yegâne olduğu vâkîdir. Dahası her bölgede göller ve bataklıklar vardır ki bunlardan, bu bölgede ikamet edenler faydalanmaktadır. Aynı şekilde göksel (felekî) denizlerde de durum aynıdır. Hatta göksel dağlarda ve hatta göksel rüzgârlarda da durum aynı şekildedir. Fakat bunların hepsinin sûreti eskime, bozulma, yoğunlaşma ve bulanık olmaktan âzâdedir.

ومولّد بالتسخير الإلهي لهذه الأنوار و الأشجار والزهر والثمار، بل لأنواع الجواهر كلها، كالذهب والفضّة والياقوت واللؤلؤ، ما خلا الأشياء المتولّدة عن العفونات والكدورات، كالديدان والحشرات. والأنجم السيارة قد أقامها الله [١٠١ب] في السموات السبع مقام المؤدّي لقوّة الكرسي إلى العالم السفلي، ولسياحتها في أبراجه ٥ تختلف تأثيراتها فيه.

قالوا: وكما أن الأرض معمورة من أنهارها الأربعة التي هي معازمها- أعني الدجلة والفرات والنيل والجيحون- وقد خُصّ كل واحد منها بطعم مخالف لطعوم صواحيبه، ثم اختُصّ كل بقعة من بقاعها بأنهار آخر صغار على حدتها؛ كذلك الحال في الأفلاك. أعني ١٠ أن فيها أنهارا عظيمة على هذا العدد، وهي مفتنة الصورة، ولها مجار يُخلص بها إلى جميع أقطارها، تمتلئ منها الأماكن كلها. إلا أن الذي يسيل في تلك الأنهار ليس بذي ثقل يرحل إلى السفلى، لكن على صيغة يمكن له الجريان في نشوزه ووهاده، فهو يترجح ويموج إلى فوق وإلى أسفل كالجوّال على الاستدارة. ١٥

قالوا: وكما أن الأرض مكنوفة من بحارها السبعة التي هي معازمها، وقد وجد كل واحد منها متفرّدا بمعان مختصّة به، ثم يوجد في كل بقعة عُدران ومستنقعات تعود بنفعها على سكّان تلك البقعة؛ كذا الحال في البحار الفلكية، بل كذلك الحال في الجبال الفلكية، بل كذلك الحال في الرياح الفلكية- ٢٠ إلا أن صورتها منزهة عن التأكّل والتعفن والتكثف والتكدّر.

Öte yandan, nasıl ki yeryüzü haşmetli binalarla, büyük tahtlarla, yükselen merdivenlerle, ulu odalarla, zarif bahçelerle, kıymetli örtülerle, debdebeli elbiselerle ve ince (latîf) kaplarla süslenmiş ise bu semâvî cismin (cirm) yaratılışında da aynı
 5 durum söz konusudur. Akleden nefislerden kâmil hikmeti ve samimi kulluğu (ubûdiyet) elde edenler, rûhâniyyeti ile, o semâvî cismin içinde bulundurduğu her şeye muttali olabilir ve sonra, oradan, bulanıklık ile saflık ve illet [sebeup] ile malul [sonuç] arasında ayırım yapabilen gözle bu aşağı (süffî) numûnelere bakar. İşte bu, beşerî nefisler için mutlak
 10 saadettir.

Filozoflar devamla şöyle demişlerdir: Belki birisi şöyle bir itirazda bulunabilir; sizin zikretmiş olduğunuz burçlar feleğindeki varlıklar, şeref bakımından daha aşağıda olsalar da, yeryüzündeki muâdillerinin or-
 15 taya çıkması için bir sebep teşkil ettiğine göre, benzerlerinin tabakalar halinde tanzim edilmiş olan her bir gökte de ve göklerin altında tanzim edilmiş olan cisimlerde yani su, hava ve ateşte de bulunması gerekirdi. Fakat ona cevap vermek zor değildir. Çünkü biz, bazen bir balık türünün balıkçının ağına düştüğünde, o ağın, balığın bedenini felç ettiğini
 20 ni bununla birlikte ağın harekete devam ettiğini görürüz. Öte yandan, göğün unsurunun gerektirdiği hakikate göre, bu varlıkların her gökte muâdillerinin bulunması inkâr edilemez bir gerçektir ve vahiy de bunu tasdik etmektedir. Bundan dolayı ortaya çıkan varlıkları meydana getirme hususunda bütün unsûrî güçler ile fâil güçler ortaklık etmektedir.

25 Buraya kadar anlatılanlar, filozofların ulvî âlemin yaratılışı hakkında, ebedî mükafatın sûretini ortaya koyarken başvurabilecekleri miktar ölçüsünce yaptıkları açıklamaların özüdür. Malumdur ki onların bu yaklaşım tarzı, Kur'ân'ın beyan etmiş olduğu âhiret hakkındaki temel prensiplere aykırı değildir.

كما أن الأرض مزينة بالشاهق من الأبنية، وبالرفيع من الأسرة،
وبالمعالي من الدرج، و بالمصاعد من الغرف، وبالأنيق من البساتين،
وبالنفيس من الفرش، وبالبهيج من الملابس، وباللطيف من الأواني؛
كذا الحال في جبلة ذلك الجرم. وإن الفائز من الأنفس النطقية بكمال
الحكمة وإخلاص العبودية قد يصير بروحانيتها مطلقاً على جميع ما
اشتمل عليها، ثم ناظراً منها إلى هذه النموذجات السفلية بعين التفرقة
بين الثفل والصفوة والمعلول والعلّة. وتلك هي السعادة المطلقة
[١٠٢أ] للنفوس البشرية.

قالوا: ولعل معترضاً يعترض فيقول: إن كان ما في فلك البروج
من هذه المعاني التي تذكرونها علّةً لحدوث نظائرها على الأرض
وإن كانت دونها في الشرف، فقد كان يجب أن توجد أمثالها في كل
واحدة من السموات المنضودة تحته، وفي الأجرام المنضودة تحت
السموات - أعني الماء والهواء والنار. إلا أن جوابه لن يتعدّر، فإننا قد
نجد نوعاً من السمك إذا وقع في شبكة الصياد أخدر بدنه ولا يخدر
الشبكة. على أن وجود نظائرها في كل سماء، على حقيقة ما يقتضيه
عنصر السماء، ليس بمستنكر؛ والتنزيل يشهد بهذا. وللقوى العنصرية
شركة مع القوى الفاعلة في إحداث الكوائن.

فهذا هو زبدة ما شرحه الحكماء من جبلة العالم العلوي بقدر ما
استقاموا في التقرير لصورة الثواب الأبدي. ومعلوم أن هذا المآخذ
منهم ليس لقادح فيما حققه القرآن من أصول المعاد.

ON YEDİNCİ BÖLÜM [TABİATÇILARIN NEFİS GÖRÜŞÜNÜN ELEŞTİRİSİ]

Fizikçilerden (tabîyyûn) bir grup ve cedelcilerden bir fırka, akleden nefsin hisseden ruh olduğunu ve onun, belirli bir denge içerisinde dört 5 beden sıvısının (el-ahlâtu'l-erba'a)³⁸ kaynaşması ile meydana geldiğini iddia etmişlerdir. Onlara göre akleden nefis, beden yok olmasından sonra bizâtihi kâim olmaya elverişli bir cevher değildir. Bilakis o, mûsikî tellerine ârız olan uyuma (te'lîf), yani onların hüznünlü melodi çeşitlerini meydana getirmesine elverişli sûretine çok benzemektedir. Fakat ya 10 başına gelen bir hastalık veya onu zayıf düşüren bir afet sebebiyle bu dört karışıma bir çözümlenme arız olduğunda, bunların kaynaşmasından meydana gelen ruh yok olur ve varlığı son bulur. Ruh ortadan kalktıktan sonra da beden, yapısal özellikleriyle, olduğu gibi, belli bir süreliğine kalmaya devam eder. Ta ki yanma ve çürüme başına gelene kadar. 15 Daha sonra ise, içine yerleştirilmiş olduğu toprak cevherine dönüşüp yok olur.

Onlar sözlerine şöyle devam etmişlerdir: Şüphesiz ki çeşitli inançların liderlerinin (erbâbü'l-mîlel) büyük çoğunluğu, öldükten sonra ruhun varlığını devam ettirdiği inancını taşımaktadırlar. Onlar, can çekişmesi 20 esnasında, ölüm meleğinin onu aldığına inanmaktadırlar. Ayrıca onlar, yaşayanların ölümler adına gerçekleştirdikleri salih dualar, samimiyetle kılınan namazlar, sadaka-i câriyeler ve daimi şefaathlerin ölümlere faydası dokunduğu ve onların zâatlarına mutluluk kattığı gibi inançların âmiyâne aldanmalar ve felsefi abartmalar olduğuna, bütün bunlarla uğraşmanın 25 ibadeti yerine getirmenin ötesinde hiçbir faydası olmadığına inanmaktadırlar. Çünkü ölümlerin bedenleri artık cansız, katı bir cisme dönüşmüş ve onların ruhları da kaybolarak ortadan kalkmıştır.

Onlar devamında şöyle demişlerdir: Gönderilmiş olan nebîlerin (a.s) ve Allah'a isyan eden kâfirlerin nefislerinin durumları, yok olmaları bakımından eşittir. Ta ki kıyâmet kopuncaya ve Allah (c.c.) insanların bedenlerini diriltinceye kadar peygamberler herhangi bir mutluluk emaresine, kafirler de herhangi bir mutsuzluk emâresine vâsıl olamazlar. 30

الفصل السابع عشر

زعم فرقة من الطبيعيين وطائفة من الجدليين أن النفس الناطقة هي الروح الحسية، وأنها تتولد من امتزاج الأخلاط الأربعة على اعتدال ما، وليست هي بجوهر يصلح لأن يقوم بذاته بعد انتقاض القلب؛ بل هي أشبه شيء بالتأليف العارض للأوتار الموسيقية- أعني صورتها الصالحة لتوليد صنوف الألحان الشجية؛ وأن الأخلاط الأربعة متى عرض لها انحلال، إما بمرض يعروها أو بآفة تقهرها، فإن الروح المتولدة من امتزاجها تبيد وتفنى، ويبقى القلب بعد تلاشيها مُدّة من الزمان على هيئة تركيبه إلى أن يعرض له احتراق أو عفن، فيستحيل إلى جوهر التربة التي وُضع فيها. ١٠

قالوا: وإن الذي يعتقدَه الجمهور الأعظم من أرباب الملل - [١٠٢ب] أنها تكون باقية بعد موتها، وأن ملك الموت يتوفاها عند النزع، وأن الأدعية الصالحة والصلوات الخالصة والصدقات الجارية والشفاعات الدائمة التي يقيمها طبقة الأحياء بنيتة الموتى تكون نافعة لهم ومبهجة لذواتهم - ١٥ قي كلها خدع عامية أو تهاويل فلسفية، لن يوجد لتعاطيها ثمرة غير إقامة العبادة. فإن الأبدان قد استحالت جمادا، والأرواح قد تلاشت فقداناً.

قالوا: وإن أنفس الأنبياء المرسلين عليهم السلام وأنفس الكفار المتمردين، إذ قد صارت متساوية الأحوال في العدم، فلن ينال أولئك شيئاً من أمارات السعادة ولا هؤلاء شيئاً من أمارات الشقاوة إلى أن تقوم القيامة ويحيي الله أجساد الخليقة. ٢٠

Fakat daha sonra onların her birine gerek hayır gerekse şer olsun, gayreti nispetinde karşılığı verilecektir.

Metafizikçi filozoflar ve dinlere mensup insanlar (el-milliyûn mine'd-dehmâ) fizikçi ve cedelcilerin bu inançlarına karşı çıkmışlardır. 5 Onlar aksine, tıpkı gülün içerisindeki gülsuyu, kristal içerisindeki ışık ışını, inek sütü içerisindeki yağ ve kızgın demir içerisindeki ateşte olduğu gibi, akleden nefsin, hakikatte bu insan bedeninin özü, esası (sülâle) olduğuna ve onun, elde edilmiş ilimler ve kazanılmış hikmetler için bir mahal olduğuna inanmaktadırlar. Ayrıca onlar inanmaktadırlar ki, 10 beden her ne zaman ortadan kalkarsa, bir melek, akleden nefsi alır ve onu, lehinde ve aleyhindeki hususlarla yüzleşmesi için, kendi gibi olan nefislerin bekleme yeri olarak hazırlanmış noktaya yönlendirir.

Eğer akleden nefis ölüm ile yok olsaydı, sonra, diriltilecek bedenler, önceki sahip oldukları yapılarıyla olduğu gibi kıyâmette geri getirilseydi, 15 o zaman iki hayat arasındaki ölüm anlamsız (abes) olurdu. Çünkü onları geri getirmeye kâdir olan, onları muhafaza etmeye de kâdirdir. Dahası, şerli insanların kıyâmet gününe kadar ölüm hali üzere kalmaları, onların, hak etmiş oldukları azaptan kurtulmaları için bir fırsat olurdu. Ayrıca seçkin kimselerin elde etmiş oldukları ilimler ve dindar insanların izlemiş oldukları yaşam tarzı, bütün bunların hepsi sönüp giderdi. 20 Bütün bunların sönüp gitmesi ve yok olması da bedenler iade edilip onlar içerisinde bu ilimler yeniden yaratılana ve bu yaşam tarzı onlara yeniden öğretilene kadar devam ederdi. Bu ise vahyin, şehitlerin durumu hakkındaki ifadesiyle çelişmektedir. Nitekim şöyle buyrulmuştur: *"Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın. Bilakis onlar diridirler; Rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadır. Allah'ın, lütfu ve kereminden kendilerine verdikleri ile sevinçli bir halde arkalarından gelecek ve henüz kendilerine katılmamış olan şehit kardeşlerine de hiçbir keder ve korku bulunmadığı müjdesinin sevincini duymaktadırlar. Onlar, Allah'tan gelen 25 nimet ve keremin; Allah'ın, müminlerin ecrini zayi etmeyeceği müjdesinin sevinci içindedirler."*³⁹ Öte yandan bedbaht insanlar (eşkiyâ)'ın durumlarını beyan eden Kur'ân'ın şu ifadeleriyle de çelişmektedir: *"...O zalimler, ölümün (boğucu) dalgaları içinde, melekler de pençelerini uzatmış,*

فحينئذ يثاب كل واحد منهم بمقدار مساعيه، إما خيرا وإما شرا.

وقد خالفهم في هذه العقيدة الإلهيون من الحكماء والمليون من الدهماء واعتقدوا أن النفس الناطقة في الحقيقة سلاله هذا الجسد الإنسي كالماورد في الوردة، أو كالشعاع النافذ في البلورة، أو كالسمن في اللبن الحليب، أو كالنار في الحديد المحماة؛ وأنها محل للعلوم المقتبسة والحكم المقنتاة؛ وأن القالب مهما انتقض توفاهها ملك من الملائكة وقادها إلى الموضع المعدّ لمواقف أمثالها لتلقى فيه ما لها وعليها.

ولو أنها كانت تتلاشى عند الموت ثم كانت الأبدان تُعاد في القيامة كهيئة ما هي عليها من البنية، لكان الموت المتوسط بين الحياتين عبثا، فإن القادر على إعادتها قادر على استبقائها؛ ولصار بقاء الأشرار على حالة الموت إلى يوم القيامة فرصة لهم عن وبال العذاب؛ ولو وجدت العلوم التي اقتبسها الأخيار والسير التي سلكها الأبرار كلها مضمحلة، ولدامت على اضمحلالها وتلاشيها إلى أن تعاد القوالب فتخلق فيها تلك العلوم وتعرف بتلك السير. [١٠٣أ] وهذا مخالف لما نزل به التنزيل في شأن الشهداء بقوله: ﴿ولا تحسبنّ الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولا هم يحزون. ويستبشرون بنعمة من الله وفضل وأن الله لا يضيع أجر المؤمنين﴾؛ مخالف لما ذكره الكتاب في شأن الأشقياء بقوله: ﴿ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطو أيديهم

*onlara: 'Haydi canlarınızı kurtarın! Allah'a karşı gerçek olmayanı söylemenizden ve O'nun âyetlerine karşı kibirlilik taslamış olmanızdan ötürü, bugün alçaklık azabı ile cezalandırılacaksınız!' derken onların halini bir görsen! Andolsun ki, sizi ilk defa yarattığımız gibi teker teker bize geleceksiniz ve (dünyada) size verdiğimiz şeyleri arkanızda bırakacaksınız.'*²⁴⁰

Metafizikçi filozoflar şöyle devam etmişlerdir: Nefsin, beden sıvılarının imtizacından doğan bir tür denge üzere olan düzenden ibaret olması da mümkün değildir. Çünkü bizden birisi çeşitli hikmetleri elde ettiği, güzel davranışlar sergileme hususunda alışkanlık edindiği, görüşünün doğruluğuyla meşhur olduğu zaman, daha sonra bedeninin mizacı bozulup bunlardan hiçbirisi için elverişli olmadığı; sonra bu kimse kendisinden şuursuzluk, baygınlık, şaşkınlık ve cinneti giderecek bir şeyle tedavi edildiğinde o kişinin ilmi, edebi ve görüşünün kıvraklığının, olduğu hali üzere kaldığı görülür. Ayrıca bu kimse yeni bir eğitim ve öğrenme yükümlülükleri altına girmek zorunda kalmaz.

Eğer nefis bir düzenin formu olsaydı onun, üstün akıl, keskin anlayış ve müteyakkız görüş gibi erdemleri, onun düzeninin iyiliği, bu manaların karşıtları da onun düzeninin kötülüğü olurdu. Böylece, düzenin kendisi yine düzenin iyiliği için taşıyıcı bir cevher (hâmil) olur; düzenin sona ermesi de düzenin kötülüğü için cevher olmuş olurdu. Fakat bunun doğru olmadığı açıktır.

Onlar sözlerine şöyle devam etmişlerdir: Eğer akleden nefisler belirli bir denge içerisinde nizamlı olsaydı, hiçbir durumda bedene karşı baş kaldırmaya ve onun isteklerinden hiçbirisine muhalefet etmeye elverişli olmazdı. Aynı zamanda onların hikmet ile mütekâmil olması ve erdem ile donatılmış olması da mümkün olmazdı. Aynı şekilde onlar, hiçbir durumda bedeni yönetemez; bedeni yönetmek için özgürce tasarrufta bulunamaz; bedeni, sevdiği şeylerin birçoğundan engelleme gücüne sahip olamaz ve bedene hâkim olarak onu, arzuladıklarının zıddına yönlendiremezdi. Halbuki biz biliyoruz ki akleden nefisler bu fiillerin hepsini bazen tıp sanatına göre bazen de riyazet uygulamalarına göre gerçekleştirmektedir.

أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون. ولقد جئتمونا فردي كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما حولناكم وراء ظهوركم ﴿١٠﴾

قالوا: ولا يجوز أن تكون النفس نظاما متولدا من امتزاج الأخلط على ضرب من الاعتدال. فإن أهدنا متى اقتنى صنوف الحكم، وارتاض بتقويم الآداب، واشتهر بأصالة الرأي، ثم اختل مزاج بدنه فلم يصلح لشيء منها، فإنها متى عولج بما يزيل عنه الغشية والإغماء والدهشة والجنون، لصدفت علومه وآدابه وتيقظ رأيه ثابتة على حالاتها، ولم تحوجه شؤونها إلى رياضة متجددة أو تكاليف في الطلبة.

١٠ ولو أنها كانت صورة لنظام لكانت فضيلتها- كالعقل الراجح والفهم الذكي والرأي المتيقظ- جودة لنظامها وأضداد هذه المعاني رداءة لنظامها. فيكون ذات النظام حاملا لجودة النظام، وزوال النظام حاملا لرداءة النظام. وهذا ظاهر الاختلال.

قالوا: ولو أن الأنفس النطقية كانت في الحقيقة نظاما معتدلا، لما صلحت أن توجد في شيء من حالاتها مستعصية على البدن أو مخالفة لمناه؛ ولما أمكنها أن تكون متكاملة بالحكمة ومتحلية بالفضيلة؛ ولما وجدت في شيء من حالاتها مترسفة على البدن ومتصرفة بالتدبير عليه؛ ولما قدرت على منع البدن عن كثير من محجوباته وأن تجذبه بالقمع إلى ضد شهواته. وقد وجدناها تفعل ذلك، تارة بحسب صناعة الطب، وطورا بحسب صناعة الرياضة. ٢٠

Onlar devamında şöyle demişlerdir: Eğer bizim aklî malumatları tahsil etmemiz hisseden ruha bağlı olsaydı tikeller (cüz'ıyyât) hakkındaki olan kesin bilgimiz, tümeller (külliyyât) hakkındaki kesin bilgimizden daha güçlü olurdu. Çünkü duyu ne zaman, örneğin bir insan gibi tikel
 5 bir bireyi tahkik etmek için ona yönelse, onu tamamiyle tetkik edip bilmesi imkânı, mesela bir ordu gibi tümel bir anlama yönelip tahkik etmesi ve tamamiyle bilmesi imkânından çok daha kuvvetlidir. Hâlbuki biz aklî bilgilerde (ma'kûlât) durumun böyle olmadığını, aksine bunun zıddı bir durumun söz konusu olduğunu görmekteyiz. Çünkü bizim,
 10 “aynı şeye eşit olan şeyler birbirlerine de eşittirler” hususundaki bilgimizin kesinliği –ki bu, tümel bir ma'kuldur- bizim, “işaret ettiğimiz şu çizgiye eşit olan bu çizgiler aynı zamanda birbirlerine de eşittirler” hususundaki bilgimizin kesinliğinden çok daha güçlüdür.

Metafizikçi filozoflar sözlerini şöyle sürdürmüşlerdir: Eğer bizim,
 15 hisseden ruh dışında varlıkların hakikatlerini bilme gücümüz olmasaydı, o zaman, güçlü olan kesin akledilebilirler (makûlât), onun, zayıf olanları tasavvur etmekten aciz duruma gelmesine sebep olurdu. Çünkü son derece güzel olan, duyular ile algılanabilen (mahsûs) bir şey bizim, kendisinden daha az güzellikte olan şeyleri güzel olarak görmeye
 20 kudretsiz olmamız sonucunu doğurmakta ve son derece tatlı olan bir şey de bizim, kendisinden daha az tatlı olan bir şeyin tadını almamızı engellemektedir. Hâlbuki biz durumun böyle olmadığını, aksine bunun tam zıddı bir durumun söz konusu olduğunu görmekteyiz. Çünkü güçlü aklî, tasavvur edilen şeyler bizim, kendisinden daha az güçlü olan
 25 şeyleri tasavvur etmeye güç kazanmamıza sebep olmaktadır. O halde aklî sûretlerin mahalli bizâtihi hissî mevhûmların da mahalli değıldir. Aksine o, cismânî olmayan, başka bir cevherdir.

قالوا: ولو أن تحصيلنا المعالم العقلية كان متعلقا بالروح الحسية، لكان يقيننا بجزئياتها أقوى من يقيننا بكلياتها؛ فإن الحاسة متى اتجهت إلى تحقيق الشخص [١٠٣ب] الجزوي- كالإنسان الواحد مثلا- كان تمكنها من استقصائه في المعرفة أبلغ منه إذا اتجهت إلى تحقيق المعنى الكلي- كالجند الواحد مثلا. ولسنا نجد الأمر في المعقولات على هذه الصورة بل نجده على الضد منها. فإن يقيننا بأن المساوية للشيء الواحد متساوية- وهو معقول كلي- أبلغ من يقيننا بأن هذه الخطوط المساوية لهذا الخط المشار إليه متساوية.

قالوا: ولو لم تكن فينا من قوة العرفان بحقائق الموجودات إلا الروح الحسية، لكان ما قوي من المعقولات اليقينية يكسبها العجز عن تصوّر ما ضعف منها؛ فإن المحسوس الفائق في الحسن يورثنا الضعف عن استحسان ما هو دونه في الحسن، والطعم البالغ في الحلاوة يضعف المذاق عن استحلاء ما هو دونه في الحلاوة. ولسنا نجد الأمر كذلك، بل نجده على الضد منه. فإن الأقوى من المتصورات العقلية يكسبنا فضل القوة على تصور ما هو دونه. فإذا ليس محل الصور العقلية هو بعينه محل الموهومات الحسية لكنه جوهر آخر [غير] جسماني.

ON SEKİZİNCİ BÖLÜM [MELEKLİK VE HAYVANLIK ARASINDA]

Şüphesiz götürmez bir gerçektir ki akleden nefsin bilme (âlîme) gücüne göre en iyi hali, inançlarındaki kesin bilginin doğruluğunu araştırmasıdır. Yapma (âmîle) gücüne göre onun en iyi hali ise istediklerindeki hakiki güzelliği araştırmasıdır. İnanıldığı şeyin doğruluğuyla ve istediği şeyin güzelliğiyle sevinç duymayan her nefis, hayvânî (behîmî) bir yapıya sahiptir. İnançlarında doğru yerine yalandan hoşlanan ve istediklerinde iyi olanın aksine kötü olandan hoşnutluk duyan her nefis de vahşî (sebu'î) bir yapıya sahiptir. Bütün inandıklarında kesin doğrunun sevdalısı olan ve istedikleri her şeyde gerçek güzelliğin peşinden koşan nefis ise melekî bir yapıya sahiptir. Durumların sürekli değişmesine maruz kalan nefis ise böylece, bazı koşullarda doğruyu, iyiyi tercih ederken, bazı koşullarda ise yalan ve kötüden hoşnutluk duymaktadır ki bu da beşerî bir yapıya sahip olan nefistir.

Hiç kuşku yok ki vahşî merteye ile melekî merteye tamamen birbirinin karşıtı olan iki uç noktayı temsil etmektedirler. Beşerî merteye ve hayvânî merteye ise ikisinin arasında kalmaktadır. Ancak beşerî merteye melekî merteye, hayvânî merteyden daha yakındır. Hayvânî merteye de beşerî merteye, vahşî merteyden daha yakındır. Dolayısıyla akleden nefsin mertebelerinin en alçağı vahşî merteye; en üstünü de melekî merteydir. Şimdi bizim bu dört merteyden her birinin sûretini tasvir etmemiz gerekmektedir. Bu nedenle biz diyoruz ki:

Melekî merteyde insan öyle bir hâlet içerisinde ki Allah'ın kendisine nimet olarak vermiş olduğu sahih akıl, Allah'ın kendisine ihsân etmiş olduğu sağlam görüş; Allah'ın kendisini halis hikmeti ayırt etme ve doğru bilgisini artırma hususunda başarılı kılması;

الفصل الثامن عشر

ليس يُشك أن أفضل حالات النفس الناطقة بحسب قوتها العالمة هو التحري لصدق اليقين في معتقداتها وأفضل حالاتها بحسب قوتها العاملة هو التحري للجميل الحقيقي في مطلوباتها. وأيما نفس لم تكن مهتشة للصدق فيما تعتقده، ولا للجميل فيما تطلبه، فهي نفس بهيمية السوس. وأيما نفس كانت مستروحة في معتقداتها إلى الكذب دون الصدق وفي مطلوباتها إلى القبيح دون الجميل، فهي نفس سبعية السوس. وأما المستحبة للصدق وفي اليقيني في جميع معتقداتها، وللجمال الحقيقي في عامة مطلوباتها فهي نفس ملكية السوس. وأما المعترضة لتقلّب الأحوال عليها، [١٠٤ أ] فتكون مؤثرة للصدق وللجميل في بعض الأحوال ومستروحة إلى الكذب والقبيح في بعضها، فهي نفس بشرية السوس.

وليس يُشك أن الرتبة السبعية والرتبة الملكية تتعاندان في النهاية، وأن الرتبة البشرية والرتبة البهيمية متوسطان بينهما؛ إلا أن الرتبة البشرية اقرب الي الملكية من الرتبة البهيمية، والرتبة البهيمية أقرب إلى البشرية من الرتبة السبعية. فإن أحس مراتب النفس النطقية هي الرتبة السبعية، وأشرف مراتبها هي الرتبة الملكية. ونحن جدراء بأن نصف صورة كل واحدة من المراتب الأربعة فنقول:

أمّا الرتبة الملكية فهي أن يوجد الإنسان بحالة يكون مسرورا بما أنعم الله عليه من العقل الصحيح، وقِيض له من الرأي الأصيل ووقفه من التمييز للحكم الخالصة والاستغراز للمعالم الصادقة؛

rûhâniyetiyle aşağı ve yüce (süflî ve ulvî) âlemde yükselmek için aldığı mânevî destek, bu iki âlemdeki ilâhî yönetim ve gerçek düzeni tanıma; altın, gümüş, misk, anber, kadın ve uşak gibi şeylerden haz almaktan uzak kalmasını temin etmek için bu iki âlemin her tarafında aklının 5 seyahat etmesi ve fikrinin, bu iki âlemin güzelliğinde gezinme bahtıyarlığının kendisine verilmesiyle sevinç içerisinde (mesrûr) olur. Hatta zâtı, yüce âleme erişme isteğiyle yanıp tutuşur ve ebediyen var olmak ile müjdelenmiş olma ümidine aşk ile bağlanır.

Böylece o, yalnızca Allah'ın dostluğuna itimad eder, yalnızca Allah'ın 10 sevdiği fiili yapar ve yalnızca Allah tarafından kendisi üzerine bol bol akan kerametler ile yani dualarına icabet edilmekle, gaybe ait hakikatlere (muğayyebât) muttali olmakla, muhtelif afetlere maruz kalmaktan güvende olmakla ve çeşitli bereketlerin inmesini istemekle mutmain olur. Böylelikle onun nefsi Allah ile çok yakın irtibatından dolayı halis 15 akıl ve tertemiz ruh haline gelir, melekler onu severler ve mütemadiyen ona yardım etmeyi sürdürürler. O, meleklerden gelen bu yardıma itimad eder ve onlar ile olan sağlam irtibatına güven duyar. O, dünya hallerinin kendisi üzerinde bir ağırlık gibi olduğunu ve kendisi için imrenilmeyecek şeyler olduğunu görür ve bundan dolayı süflî âlemden 20 ulvî âleme, hissî âlemden aklî âleme, cismânî âlemden rûhânî âleme ve geçici âlemden ebedî âleme göç etmeyi arzular. İşte bu, insan cevheri için gerçek bir yetkinliktir. Nitekim Allah-u Teâlâ şöyle buyurmuştur: *“Erkek veya kadın, mümin olarak kim iyi amel işlerse, onu mutlaka güzel bir hayat ile yaşatırız ve mükâfatlarını, elbette yapmakta olduklarının en güzeli ile veririz.”*⁴¹ 25

Melekî mertebenin zıddı olan vahşî mertebede ise insan kendini beğenmiş, hevasının peşinden gitmeye düşkün, dinin hükümlerine boyun eğmeyecek kadar kibirli, hakkın karşısında olanı tercih eden, dünyanın zînetlerine düşkünlüğünden dolayı 30 yâ âhîret nimetlerinden yüz çevirmiş bir hâlet içerisinde bulunur.

وما أيد به من الاستعلاء بروحانيته على عالمي السفلى والعلو،
والإحاطة بما فيهما من التدبير الإلهي والنظام الحقيقي؛ وما أوتيه من
الغبطة بسياحة عقله فيهما و بجوال فكره في زهراتهما شاغلا له عن
الالتذاذ بالذهب والفضة والمسك والعنبر والنساء والغلمان. بل يصير
ذاته مشغوفا بطلب الخلوص إلى العالم العلوي، وعاشقا لما استبشر
به من البقاء الأبدي.

فلا يركن إلا إلى موالاة الله تعالى ولا يفعل إلا ما أحبه الله، ولا يطمئن
إلا إلى الكرامات الدائرة عليه من الله - أعني به الاستجابة للدعوات،
والاطلاع على المغيبات والأمن لعوارض الآفات، والاستئصال
لصنوف البركات. فتصير نفسه لفرط الاتصال به عقلا خالصا وروحا
صافية، فتستجبه الملائكة وتُمدّه بدوام المعونة؛ فيتحقق ذلك منهم
ويثق بما استحكم من وصلهم. فيرى أحوال دنياه كالمستثقل عنده
وكالمستبغض لديه، فيتمنى الانتقال من [١٠٣ب] العالم السفلي إلى
العالم العلوي، بل من العالم الحسي إلى العالم العقلي، بل من العالم
الجسماني إلى العالم الروحاني، بل من العالم الانتقالي إلى العالم
الأبدي. وذلك هو الكمال الحقيقي للجوهر الإنسي. وقد قال الله
تعالى: ﴿من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنجزيه حياة
طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾.

وأما الرتبة المعاندة لها وهي السبعة فهي أن يوجد الإنسان مُعجبا
بنفسه، مولعا بمتابعة هواه متعظما عن الانقياد لأحكام الدين، مؤثرا
للعناد عن الحق، مستأيسا عن نعيم الآخرة لاستهتاره بزبرج دنياه.

O, kendi yetkinliğinin maskaralıkta, üstünlüğünün ahlaksızlıkta, şeref-
 nin insanları küçük görmede ve mutluluğunun da yaratılanlara egemen
 olmaktan olduğunu düşünür. İnsanlara ne kadar kaba, aksi davranır, on-
 5 lara ne kadar zarar verir ve kötülük yaparsa, kanaatine göre bu davra-
 nışlar sağlam ve erdemli bir karakterin işaretleridir. Böylece onun nefsi
 sinsi olmaları bakımından kurt ve çaylağa, zararlı olmaları bakımından
 akrebe ve yılan, tehlikeli olmaları bakımından ayı ve domuza, hırsız
 olmaları bakımından da fare ve çekirgeye benzemektedir.

Böylece o, bu hayat tarzına devam eder ve bu hayat tarzını huy
 10 (hulûk) ve karakter (seciyye) haline getirir. Çünkü âsî şeytanlar onu, bu
 hayat tarzına alıştırmışlar ve kibirli, günahkâr insanlar da ona bu husus-
 ta yordakçılık yaparlar. Bu nedenle rûhânî varlıkların ona bakışı bizim
 içimizdeki faziletli şahsiyetlerin kurda, çaylağa, çekirgeye ve fareye baki-
 15 şına benzer olur. Doğrusu bu kimse tek bir adım atabilmesi için kendi-
 sine yol gösterici olmayan ve bulunduğu şartlar içerisinde hiçbir şeyden
 güvende olmayan kör ve sağır bir kimse gibi olur. Bu ise insan cevheri
 için gerçek bir bedbahtlıktır. Nitekim Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur:
 “Yoksa kötülük işleyenler ölümlerinde ve sağlıklarında kendilerini, inanıp
 20 iyi ameller işleyen kimseler ile bir mi tutacağımızı sandılar? Ne kötü hü-
 kûm veriyorlar!”⁴²

Hayvanî mertebede ise insan, doğası itibarıyla hikmete elverişli de-
 ğildir. Fakat o, insanlık değerlerine karşı da değildir. O, yalnızca çoğu
 insanın zâhir bir hayat tarzı üzere olduklarını görür. O, bu hayat tarzına
 alışır ve kendi kurtuluşunun, bu yaşam tarzını arayış içinde olmaya bağı-
 25 lı olduğunu kabul eder. Bunun üzerine o, dünyevî kazançlar elde etmek
 için o insanlara iştirak eder ve ticarî işlemlerde onlar ile yakın ilişkiler
 kurar. Onun tek endişesi yaşamını rahatlık içerisinde sürdürmektir ve o
 kimse âhirette hangi durumlarla karşılaşacağıyla hiç ilgilenmez. Böylece
 o, çabalarıyla dünyasını mamur eder, kötülüğüyle insanlara zarar ver-
 30 mez. O, başarının, kendi izlemiş olduğu yola bağlı olduğunu ve iyiliğin
 de kendine özel hareket tarzı ile elde edilebileceğini düşünür. O kimse
 herkesin peşinden gider, her davetçinin peşine düşer. Bu tür insanlara
 yardım etmek ilahî dinlerin amaçlarından olsa gerektir.

ويرى كماله بالمجانة وبراعته بالخلاعة وشرفه بالاستدلال للخليقة، وسعادته بالتغلب على البرية. ويعتقد أنه كلما كان أعنت وأعد وأضر بالناس وأفسد، كان ذلك أبلغ في جلادته و أدلّ على فضيلته. فتصير نفسه إما مشاكلة للذئب والحدأة في اختلاسهما، وإما مناسبة للعقرب والحية في إضرارهما، وإما مضاهية للذبّ والخنزير في شرههما، وإما مشابهة للفأر والجراد في سرقتهما.

فيدوم على تلك السيرة ويجعلها خلقا وسجية. فتألفه الشياطين المردة عليه ويؤمده العتاة والفَسَقَة فيه. ويصير نظر الروحانيين إليه قريب الشبه من نظر أفاضلنا إلى الذئب والحدأة والجراد والفأر. بل يصير كالأصم الأعمى الذي لا يهتدي لمُضِيّه قدما ولا يأمن شيئا من حالاته. وذلك الشقاء الحقيقي للجوهر الإنسي. وقد قال الله تعالى: ﴿أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون﴾.

وأما الرتبة البهيمية فهي أن يوجد الإنسان في طباعه غير مؤات للحكمة، ولا بمعاند للفضائل الإنسانية لكن يرى جمهور الناس على سيرة ظاهرة، فيعتادها ويرى نجاته مقرونة بتعاطيها. ثم [١٠٥أ] يشاركهم في المكاسب الدنيوية ويلابسهم في المهن المعاملية، ويكون متجردا لتسوية معاشه غير مهتمّ لشيء من أحوال معاده. فيعمر دنياه بسعيه ولا يؤذي الخلق بخبثه ويرى الفوز مقرونا بما هو عليه من أنحائه والخير مجتلبا من خاص مصارفه. ويكون تابعا لكل ناطق ومجيبا لكل داع وبالبحري أن تكون الشرائع الإلهية مقصوداتها معاضدة هذا الصنف من الخليقة.

Beşerî mertebede ise insan fazileti seven, hikmetin şerefini bilen, onu elde etmeye meyleden ve şiddetli bir tutkuyla tahsil etmeye çalışan bir hâlet içerisinde olur. Fakat bu kimse zorunlu bir meşguliyet ile veya kendisine arız olan bir hastalık ile karşı karşıya gelebilir ve böylece nef-
 5 sini eğitme hususunda engellenmiş, gayretini terbiye etme hususunda kösteklenmiş olabilir. Hatta bu kimsenin temyiz gücü çıldırmak, şeh-
 vet, korku ve acı gibi başına gelen ızdıraplarla ve kendisine ilişen arızalarla normal işleyişinden sapmış bile olabilir. Bununla birlikte eğer o,
 noksanlığını gidermeye ve önündeki engelleri ortadan kaldırmaya güç
 10 yetirebilirse, kâmil bir insan olma hususunda başarılı olabilir ve gerçek serveti elde edebilir.

Akleden nefsin mertebeleri işte bu dört sınıftan ibarettir. Hiç kuşku yok ki Allah (c.c.), bazen onurlandırmak ve ikramda bulunmak; bazen karşılık ve mükâfat olarak; bazen kulunu iyi olan şeylerle (hayrât) karşı
 15 karşıya getirmek; bazen de denemek ve imtihan etmek için kullarına nimet verebilir. Dolayısıyla, Allah'ın nimetlerinden melekî nefislere ulaşanlar birinci sınıfa, beşerî nefislere ulaşanlar ikinci sınıfa, hayvânî nefislere ulaşanlar üçüncü sınıfa, vahşî nefislere ulaşanlar ise dördüncü sınıfa ait olacaktır. Aynı şekilde bu nefislerin âhiretteki mertebelerinin,
 20 rûhânî varlıklar tarafından biliniyor olması ve insan türünden sahipleri için hazırlanmış olması gerekir. Allah kullarının hallerinden haberdardır ve onları görmektedir.

وأما الرتبة البشرية فهي أن يوجد الإنسان مستحجاً للفضيلة موقناً
 بشرف الحكمة، مائلاً إلى اقتنائها، شديد الحرص على تحصيلها، إلا
 أنه يبتلى بشغل ضروري أو بعارض مرضي، فيعاق عن رياضة نفسه
 ويقتصر عن تهذيب مساعيه. بل تصير قوة التمييز به مصروفة عن
 جهتها بالانفعالات الحادثة والأعراض الطائرة - أعني كالجن والشبق
 والخوف والوجع. ولو أنه تمكن من جبران نقصه وإمطة عوائقه،
 لاستعقب به كما لا إنسيا واكتسب به ذخراً حقيقياً.

وإذا كانت مراتب الأنفس النطقية محصورة في هذه الأربع، ثم لم
 يُشك أن لله جل جلاله قد ينعم عباده، تارة بحسب التشريف والإكرام
 وتارة بحسب المجازاة والمثوبة، وتارة بحسب التعريض للخيرات،
 وتارة بحسب البلوى والامتحان، فبالحري أن يكون الواصل من نعم الله
 إلى الأنفس الملكية من الصنف الأول، والواصل إلى الأنفس الإنسيّة
 من الصنف الثاني، والواصل إلى الأنفس [البهيمة من الصنف الثالث،
 والواصل إلى الأنفس] السبعية من الصنف الرابع، وأن تكون درجاتها
 في الآخرة معلومة عند الروحانيين، مُعدّة لأربابها من الآدميين. والله
 بأحوال عباده خير بصير.

ON DOKUZUNCU BÖLÜM

[AHİRET HAYATI HAKKINDA FARKLI TELAKKİLER]

Hiç kimse yoktur ki Yaratıcı'yı kabul etsin de ebedî mükâfatı kabul etmesin. Onu inkâr edenler, yalnızca, ibadet kuralları kendilerine ağır gelen ve inançlı insanlardan ayrılan kirlî materyalistler (dehriyye) dir. Fakat onlar sapkınlıklarını herhangi bir delile dayandırmamakta, aksine iddialarında karmakarışık bir yol izlemektedirler. Nitekim Allah (c.c.), onları şu ifadelerle zikretmektedir: *“Dediler ki: Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helâk eder. Bu hususta onların hiçbir bilgisi de yoktur. Onlar sadece zanna göre hüküm veriyorlar.”*³

Mükâfatın (sevâb) gerekli olduğunu kabul edenler arasında ise onun mahiyeti hususunda büyük bir ihtilaf ortaya çıkmıştır. Bir grup filozof –ki onlar Stoacılar (Revâkiyyîn) diye bilinmektedir- bu konu hakkında ruh ve bedenlerin göç ettiğini (tenâsüh) ileri sürmüşlerdir. Onlar, kötü nefislerin, hayvanların ve böceklerin şekline bürüneceğini ve böylece kötülükleri nispetinde kendilerine alçaklık ve rezilliğin iltihak edeceğini iddia etmişlerdir. Daha sonra ise onların, insan yapısına geri döneceklerini, doğruluk ve dürüstlüğü benimseyeceklerini ve böylece kesin kurtuluşu elde edeceklerini ve üst âlem için münasip olacaklarını iddia etmişlerdir.

Daha sonra ise, Aristocular (el-Meşşâiyyîn) olarak bilinen başka bir grup filozof Stoacılar'a karşı çıkmışlardır. Onlar, bu âlemin, olduğu sûreti üzere, ebedî olarak bâkî kalacağını söylemişlerdir. Yine onlar, akleden nefisler için mükâfat ve cezalandırmanın olacağını tasdik etmişler ve fakat bedenlerin yeniden hayat bulacağını [cismânî haşr] inkar etmişlerdir. Onlar, birisi öldüğü zaman o kişinin kıyâmetinin koptuğuna, sonra eğer bu kimse mutluluğu kazanmış (saîd) ise onun rûhânî nefsinin yüce âleme erişeceğine, yok eğer mutsuzluğu hak etmiş (şakî) ise onun karışık cismânî nefsinin aşağı âlemde kapana kısılmış halde kalacağına inanırlar. Onlar, meleklerin, hakikatte o âleme erişen sağlam (kavîm) nefisler olduklarına ve şeytanların ise hakikatte

الفصل التاسع عشر

ليس أحد ممن أقر بالصانع جل جلاله إلا وهو يقر بالثواب الأبدي. وإنما يجحده أوساخ الدهرية، الذين استثقلوا مثل العبادة وانسلخوا عن أهل الملة. ولم يسندوا ضلالتهم إلى حجة بل سلكوا في دعواهم ٥ [١٠٥ب] مسلك الحيرة، كما قد ذكرهم الله بقوله: ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون﴾.

فأما صورة الثواب فقد وقع فيه بين المقرين بوجوبه اختلاف عظيم، فإن فرقة من الفلاسفة- وهم المعورفون بالرواقيين- قالوا فيه بتناسخ ١٠ الأرواح والأجساد. وادعوا أن أنفس الأشرار تلبس بأشباح البهائم والحشرات، فتلحقها المذلة والهوان على قدر شرارتهم. ثم تعود إلى الهيكل الإنسية، وتؤثر السداد والاستقامة، تتخلص على الإطلاق وتصلح للعالم العلوي.

ثم فرقة منهم يُعرفون بالمشائين ناقضوا هؤلاء، وقالوا ببقاء ١٥ هذا العالم أبداً على صورته. وأثبتوا الثواب والعقاب على النفوس النواطق، وأنكروا بعث الأجساد. واعتقدوا أن من مات فقد قامت قيامته، ثم إن كان سعيداً فقد خلصت نفسه الروحانية إلى العالم العلوي، وإن كان شقياً فقد ارتبكت نفسه الجسدانية المختلطة في العالم السفلي؛ وأن الملائكة في الحقيقة هي الأنفس ٢٠ القويمة الحاصلة في ذلك العالم، وأن الشياطين في الحقيقة

bu âlemde gizlenen âsi nefisler olduklarına inanırlar.

Mecûsîlerin, Dualistlerin (es-Seneviyye), Yahudilerin ve Hristiyanların iddialarını ise biz *el-İrşâd li'tashîhi'l-i'tikâd* adlı eserimizde bütûn yönleriyle anlattık. Hindistan halkına gelince, onların çoğu arasında egemen olan görüşe göre bedenler ne zaman ateşin içinde yakılsa onların ruhları rezalet ve alçaklıktan kurtulur.

Müslümanların ileri sürdüğü görüş ise yeniden dirilme (ba's), hesap gününden sonra dağıtılma (neşr), cennet ve cehennemi kabul etmektir. Bununla birlikte onlardan Mu'tezile diye bilinen bir grup, akleden nefislerin gerçekte bir mevcudiyetlerinin olmadığını ve fakat filozof geçinenlerin, akli düzeyi basit olan insanları onlarla korkuttuğunu iddia etmektedir. [İleri sürdüklerine göre] insan, bizim müşahede ettiğimiz, mevcut olan yapıdan başka bir şey değildir ve hayat, Allah'ın kendi irâdesiyle bu yapının içine yerleştirdiği bir arazdır. Ölüm hayatın zıttıdır ve o nerede arız olursa, onun gelişiyse hayat ortadan kalkar. Ne zaman beden yapısı yok olur ve onun uzuvları ayrılırsa, o zaman beden, ne hayatın ne de ölümün kendi içerisinde bulunması için elverişli olur. Çünkü bunların her ikisini sıra ile kabul eden şey, onları bünyesine kabul eden (mudâf) bedendir ve beden ne zaman hayatın kendi içerisine girmesine elverişsiz bir hâlet içerisinde olursa aynı zamanda ölümün de kendi içerisine girmesi için elverişsiz olur. Fakat Allah (c.c.), beden uzuvlarını âhiret hayatında (fi'n-neş'eti'l-âhira) toplayacak ve hayatın kendi içerisine girmesine elverişli bir oluşum meydana getirecektir. Sonra ise beden içerisinde hayatı yaratacaktır...⁴⁴ ve öyle bir şekilde yaratacaktır ki kişi dünyadayken işlediği amelleri bilecektir. Allah (c.c.) onu, işlediği bu fiilleri için hesaba çekecek ve sonrasında ise onu ya cennete ya da cehenneme sevk edecektir.

İslam ehlinin çoğunluğuna, yani Ehl-i Rey, Ehl-i Hadîs, Şîa ve Hâricîler'e gelince, onların bu konulardaki görüşlerini özetlediğimizde ve isabet ettikleri görüşleri incelediğimizde şunu görüyoruz: Onlar hakîkatte insan ruhlarını ölüm meleğinin aldığına inanmaktadırlar.

هي الأنفس المتمردة المحتجة بهذا العالم.

وأما دعوى المجوس، ودعوى الثنوية، ودعوى اليهود، ودعوى النصارى، فقد استقصينا ذكرها في كتابنا الملقب بـ "الإرشاد لتصحيح الاعتقاد". فأما جيل الهند فالغالب على دهمائهم أن الأجساد متى حرقت بالنيران فقد تخلصت الأرواح عن المذلة والهوان.

وأما الذي يدين به أهل الإسلام فهو القول بالبعث والنشور والجنة والنار. إلا أن طائفة منهم تُعرف بالمعتزلة تدعي أن النفوس النواطق ليس لها وجود في الحقيقة، لكن المتفلسفين يهولون بها على العقول العامة؛ وأنه ليس الإنسان إلا ما نشاهده من التركيب القائم، [١٠٦ أ] وأن الحياة عرض أحله الله بإرادته فيه؛ وأن الموت مضاد للحياة، وهو أينما عرض يزول بحلوله الحياة؛ وأن تركيب البدن مهما انتقض وتفرقت أوصاله، فإنه ليس يصلح حينئذ لأن توجد فيه الحياة أو الموت، فإن القابل لهما على التعاقب هو البدن المضاف، ومتى صار في حالة لم يصلح لأن يحل به الحياة، لم يصلح لأن يحل به الموت؛ وأن الله جل جلاله يجمع أجزاء البدن في النشأة الآخرة، ويؤلفها تأليفا صالحا لحلول الحياة، ثم يخلق فيه الحياة [] حيث علم ما قدمه من أعماله في الدنيا، ويحاسبه عليه، ثم ينقلها إما إلى الجنة وإما إلى النار.

وأما جمهور أهل الإسلام - أعني أصحاب الرأي وأصحاب الحديث والشيعية والخوارج - فإننا متى لخصنا مذهبهم فيه وفتشنا عن صوابه، وجدناهم في الحقيقة يعتقدون أن الأرواح البشرية يتوفاها ملك الموت،

Eğer ruhlar bedenlerin içerisindeyken iman-ı sadık ile salih ameller işlemişlerse o zaman, bedenlerden ayrıldıklarında rahmet melekleriyle birlikte, çeşitli onur ve payeler (kerâme) içerisinde olmaktan mutluluk duyarlar. Onların mutluluk duyması, bölünmüş bedenî formlar (eşbâh) halinde, hatta hükümdarın yüceliği altında dizilmiş seçkin mertebelere göre olur. Fakat eğer onlar bedenlerin içerisindeyken küfür içerisinde bulunarak ve kötü ameller işleyerek günaha bulaşmışlarsa ta kıyâmete kadar çeşitli azaplara maruz kalarak berbat bir hal içerisinde olacaklardır. Sonrasında ise âhîret hayatında bedenlerine geri döneceklerdir.

Müslümanlara göre kıyâmetin kopması için gerekli olan şartların ilki, ölümün hepsini kapsamı için canlıların ruhlarına (sûret) üflenmesidir. Sonra ise yoğunluk (kesâfe) hâletinden incelik (letâfe) hâletine dönüşmesi için yeryüzünde bir sarsıntı meydana gelir. Sertliğine rağmen dağlar, tıpkı bulutlar gibi gezinir veya yeryüzü ve su üzerindeki alevlenmiş sıcak havaya benzer hale dönüşür. Ta ki denizler kaynayıp taşana ve yeryüzü, buharların yayılmasıyla sarsılana kadar. Sonra ise Allah'ın kudretiyle, yedi göğün, hali üzere olduğu dairesel hareketi sona erdirilir ve mü'minlerin müjdelenmiş olduğu Allah'ın cennetindeki ebedi mükâfata benzer bir hale dönüştürülür. Daha sonra ise insanların amelleri, indirilen kitapların temel prensiplerine arz edilerek insanlar, sorgulanacakları geniş bir alanda toplanır. Bu, onların elde ettikleri güzel amelleri (hasenât) veya işlemiş oldukları kötü amelleri (seyyiât) açıkça gösterecek şekilde gerçekleşir ve onların sürmüş oldukları hayatın herhangi bir bölümünün gizli kalması mümkün değildir. Onlardan her biri, kendisine indirilmiş olan Allah'ın kitabına göre nefsinin hesabını verecektir. Kimin amelleri kitabın muhtevasına uygun bulunursa onun kitabı sağ tarafından verilecek ve sırtının arkasından atılmayacaktır. Onun hesabı zevkli, keyif verici olacak ve amellerinin belli bir ağırlığı ve kıymeti olacaktır. O, ebedî mükâfat ile müjdelenecek ve daha sonra kendisine vaat edilen cennet nimetlerine sevk edilecektir. Fakat kimin de amelleri bunun zıddına bulunursa tehdit edilmiş olduğu cehennem azabıyla [cezalandırılacaktır].

وأنها متى فارقت أجسادها وكانت تؤدي في قوالها أعمالاً صالحة مع الإيمان الصادق، فإنها تستسعد مع ملائكة الرحمة بأنواع الكرامة، فيكون استسعادهم بحسب الأشباح المنقسمة، بل بحسب المراتب المستخلصة كالمنظومين من تحت عز الملك؛ ومتى كانت مرتكبة في قوالها الكفر والأعمال السيئة، فإنها تشقى إلى القيامة بأنواع العقوبة؛
 ٥ ثم إنها في النشأة الآخرة تُعاد إلى الأجساد.

وأن ابتداء أشراف القيامة هو النفخ في صورة الأحياء ليعمهم الموت، ثم وقوع الرجفة في الأرض ليستحيل بها عن حال الكثافة إلى حال اللطافة، حتى أن الجبال مع صلابتها تسير سير السحاب أو
 ١٠ تصير شبيهاً بهواء مشتعل الحرارة على الأرض والماء، حتى أن البحار تصير مسجورة، والأرض بسطوع البخار متزلزلة. ثم تطوى السموات السبع عما هي عليه من التحرك الدوري بقدرة الله تعالى، وتنقل إلى [١٠٦ب] الحالة المشاكلة لما بُشِّر به المؤمنون من الثواب الأبدي في جنة الله. ويحشر الخلق على البقعة الساهرة، ويؤاخذون بعرض
 ١٥ أعمالهم على الكتب المنزلة، وتكون صورة دالة على ما اكتسبوه من حسناتهم أو قارفوه من سيئاتهم، ولا يمكن كتمان شيء من سيرهم. ويصير كل واحد منهم محاسب نفسه على كتاب الله المنزل إليه. فمن وجدت أعماله موافقة لما في ضمنه، وقد أوتيّه بيمينه ولم ينبذ وراء ظهره، فإن حسابه يكون مبهجاً ذا سرور، ويقع لأعماله وزن
 ٢٠ ومقدار، ويبشر بالثبوت الأبدية ويساق إلى ما وعد به من نعيم الجنة. ومن وجدت أعماله بالضد منه [...] بما هدد به من عذاب النار.

İşte o anda bütün yaratıklar [Kur'ân'ın ifadesiyle] şöyle olacaktır: *“Ve sizler de üç sınıf olduğunuz zaman, Sağdakiler, ne mutlu o sağdakilere! Soldakiler, ne bahtsızdırlar onlar! (Hayırda) önde olanlar, (ecirde de) öndedirler. İşte bunlar, (Allah'a) en yakın olanlardır,”*⁵

5 Çocukların ve küçüklerin âhiretteki mertebeleri ise Kur'ân'ın faziletli kimseleri kendileriyle müjdelemiş olduğu hizmetlilere, yani hurilere çok benzemektedir. Hatta insan nev'inin, diğer türlere değil de küçük çocuklara özel bir sevgi beslemesinin sebep-i hikmeti, Allah (c.c.)'ın ebedî dünyada onları hizmetliler olarak ikame etmiş
10 olması olsa gerektir.

Şu halde ortaya çıkmıştır ki insan doğasındaki süreç üç çıkış (nez'a) şeklini içine almaktadır:

Birincisi, spermin (nutfe) bedenî formlardan çıkması,

İkincisi, ceninin rahim ve plasentadan çıkması,

15 Üçüncüsü ise, ruhun yoğun (kesîf) bedenden çıkması.

Birinci çıkış haz almayla ilişkilidir. İkinci çıkış acı çekmeyle ilişkilidir. Üçüncü çıkış ise iki kısma ayrılmaktadır: Temiz olan bütün ruhların çıkması haz almayla ilişkili, günâhkar olan bütün ruhların çıkması ise acı çekmeyle ilişkilidir.

20 Buraya kadar anlatılanlar, İslam ehlinin büyük çoğunluğunun âhiretin sûreti hakkındaki görüşlerinin özüdür. Bununla birlikte, yapısı, özel sûretleri bakımından âhiret hallerinin gerçekleri, yalnızca bizim va'd ve vaîd'e muhatap olduğumuz ölçüde vâkif olunabilecek meselelerdendir. O zaman biz vahyin zâhirini, tutarsız ve imkansız
25 olan şeylerden ayırttığımızda ve kendisiyle haber verilen şeyi geçerli ve mümkün olan alana hamlettiğimizde; konusunda muhalif iddialara karşı tercih edilmeye değer olduğunu açıkladığımızda; kendisiyle çelişenlere karşı imtiyaz sahibi olduğunu takdir ettiğimizde,

وعنده ذلك يصير الخلق كلهم ﴿أزواجا ثلاثة فأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة والسابقون السابقون أولئك المقربون﴾.

وأما الصبية والأطفال فيشبهه أن تكون مرتبتهم في الآخرة مرتبة الخدم الذين بشر التنزيل الأفاضل بهم أعني الحور العين. بل يشبه أن تكون الحكمة في اختصاص النوع الإنسي بمحبة الولدان الصغار دون ما سواه من الأنواع الأخر هو أن يقيمهم الله تعالى في دار الأبد مقام الخدم.

فقد ظهر أن مجرى الجبله في الإنسان متعلق بثلاثة نزعات:

١٠ إحداها نزعة النطفة عن الأشباح البدنية،

والثانية نزعة الجنين عن الرحم والمشيمة،

والثالثة نزعة الروح عن البدن الكثيف.

فأما النزعة الأولى فمتعلقة باللذة؛ وأما النزعة الثانية فمتعلقة بالألم؛ وأما النزعة الثالثة فعلى قسمين: فأى روح كان صافيا فإن نزعه يكون متعلقا باللذة، وكل روح كان ذا أوزار فإن نزعه يكون متعلقا بالألم. ١٥

فهذا هو زبدة ما يعتقده الجمهور من أهل الإسلام في صورة المعاد؛ على أن حقائق الأحوال المعادية [١٠٧أ] على هيأتها وخصائص صورها مما لن يوقف عليه إلا بمقدار ما خوطبنا به من الوعد والوعيد. ثم إذا أزلنا ظاهره عن الإحالة والامتناع، وأوقعنا المخبر به في الجواز والإمكان، وبيننا رجحانه على دعاوي الخصوم في بابه، [و] قدرنا مزيته على نقيضه، ٢٠

o zaman, geometri meselelerinde kesin (zarûrî) burhan delilinin değeri neyse ve fizikî meselelerde apaçık delillerin değeri neyse vahyin âhîret hakkındaki sorular hususundaki değeri de aynı olur. Bundan dolayı, akıllı kimsenin, gerekliliğine kesin iman edip vahyin müjdelediği miktarıyla tasdik ettikten sonra, âhîretin keyfiyetini tasavvur etmekten aciz kalması, özellikle de Allah (c.c.) şöyle buyurduğu için “*Ve sizi bilmediğiniz bir âlemde tekrar var edelim diye (ölümü takdir ettik).*”⁴⁶ ve yine “*Yaptıklarına karşılık olarak, onlar için ne mutluluklar saklandığını hiç kimse bilemez.*”⁴⁷ diye buyurduğu için Yaradan’ı indinde mazur görülür.

Bundan dolayı hikmet ehli insanlar münâcâtlarında şöyle söylemektedirler: “*Mü’minin, iman etmek sûretiyle kendisini (Allah’ı) idrak etmesinin asla mümkün olmadığını itiraf ettirdiği gibi, kendisine nimet verilen kimsenin de Allah’a şükretmekle tam olarak şükürünü eda edemeyeceğini itiraf ettiren Mevlâ’nın şanı ne yücedir!*” Eğer bu [âhîret], gerekliliğini itiraf eden kimsenin, kıyâmetin koptuğu zamanı ve âhîret hayatını görmesi haricinde, künhüne vâkıf olması umulmayan bir konu olmasaydı, Allah (c.c.), Rasûl (s.a.s)’üne şöyle buyurmazdı: “*De ki: Ben peygamberlerin ilki değilim. Bana ve size ne yapılacağını da bilmem. Ben sadece bana vahyedilene uyarım.*”⁴⁸ Allah (c.c.)’ın şu sözü de aynı hususu ifade etmektedir: “*Göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin mülkü kendisine ait olan Allah ne yücedir! Kıyâmet saatini bilmek de O’na mahsustur. Siz O’na döndürüleceksiniz.*”⁴⁹

Birisinin aklına şöyle bir soru gelebilir: Mâdemki göklerin ve yeryüzünün bizim gözlemediğimiz şekilde vazedilmiş olması [düzenlenmiş olması] bir hikmete binaendir, o halde Hakîm (c.c.) neden onu olduğu hali üzerinden değiştirsin?

Fakat biz buna şöyle cevap veririz: Hakîm birisi, hikmetli düzenlemesini, ondan amaçlanan elde edildikten sonra değiştirebilir. Fakat onun değiştirmesi, ancak kendisi gibi hikmetli olan ve diğer bir maksadı elde etmeye elverişli olan başka bir düzenlemeyle gerçekleşir. Çünkü hikmetli düzenlemelerin hepsi gerçek maksatlara tâbîdir, yoksa maksatlar düzenlemelere tabi değildir.

قام التنزيل فيه مقام البرهان الضروري في المعاني الهندسية، ومقام الأدلة الواضحة في المعاني الطبيعية. وصار العاقل بقصوره عن تصوّر كفياته، بعد إيقانه بوجوبه وتصديقه بمقدار ما بشر به التنزيل، معذورا عند خالقه- وخصوصا إذا قال عز اسمه: ﴿وننشئكم فيما لا تعلمون﴾، وقال: ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين﴾. ولهذا ما كان الحكماء يقولون في مناجاتهم: سبحان من جعل إقرار المنعم عليه بالعجز عن أداء شكره شكرا له، كما جعل إقرار المؤمن بأنه لن يجوز إدراكه إيمانا به. ولو لا أنه باب لا مطمع للمعترف بوجوبه في الإحاطة بكنهه إلا عند قيام الساعة وإلا في النشأة الآخرة، لما قال تعالى جده لرسوله ﷺ: ﴿قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن أتبع إلا ما يوحى إليّ﴾. وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿وتبارك الذي له ملك السموات والأرض وما بينهما وعنده علم الساعة وإليه ترجعون﴾.

ولقائل أن يقول: إن وضع السموات والأرض على الهيئة التي

١٥ نشأها لَمَا كان حكمة فليَمَّ يَغَيِّرُه الحَكِيم عما هو عليه؟

إلا أنا نجيبه أن الحكيم قد يغير وضعه الحكمي بعد حصول غرضه منه؛ غير أن تغييره لن يقع إلا إلى وضع آخر حكمي مثله، صالح للغرض الآخر. فإن الأوضاع الحكمية كلها أتباع للأغراض الحقيقية، وليست الأغراض تبعا للأوضاع.

Örneğin müzisyen, udun tellerini amacına en uygun şekilde çalması için hikmetli bir düzenlemeye göre akort etmektedir. Sonra o düzenlemeden maksadı hasıl olunca, mevcut düzenlemeyi, udun tellerini başka bir şekilde en uygun çalması için, kendisi gibi hikmetli olan başka bir düzenlemeyle değiştirmektedir.

Hakîmler şöyle demişlerdir: İlahî fiillerin, Allah'ın gücü kapsamında gerçekleştiği açıklığa kavuşunca, onların yalnızca en iyi yönüyle sevk edildiğine hükmedilmesi gerekir. İlahi fiillerin en iyi yönüyle sevk edildiği aşikâr olunca da bu, en güçlü burhan değerinde olur. Böylece aklın, onun üzerine hüküm bina etmesini zorunlu kılar ve her ne kadar gücü dahilinde (makdûr aleyh) olsa bile ondan başka bir şeye yönelmez.

ومثاله أن الموسيقى سوي عوده على وضع حكمي كأصلح ما يكون لغرضه من نقر الدستان، ثم إذا تمّ غرضه من وضع أحاله إلى وضع [١٠٧ب] آخر حكمي مثله كأصلح ما يكون لنقر الدستان الآخر.

وقد قال الحكماء: إن الأفعال الإلهية متى بُيّن وقوعها تحت القدرة، فمن الواجب أن يحكم بأنها لن تنساق إلا على أفضل الجهات. ومتى اتضح فيها الوجه الأفضل، فقد ناب ذلك مناب البرهان الأيقن؛ وأوجب العقل حينئذ أن يبني الحكم عليه ولا يعدل عنه إلى غيره، وإن كان غيره مقدورا عليه.

YIRMİNCİ BÖLÜM

[KURTULUŞA ERENLER KİMLERDİR?]

Îman hakikatte kesin (yakînî), doğru (sâdık) bir inançtır ve onun mahalli temyîz [ayırım yapma] güçleri içerisinde olan akletme gücüdür. 5 Küfür ise hakikatte kesin olmayan (zannî), yanlış (kâzib) bir inançtır; onun mahalli de temyiz güçleri içerisinde olan tahayyul gücüdür. Takvâ ise bir kimsenin, kesin inanç ile birlikte amellerini Allah rızası için yapmayı alışkanlık edinmesidir. Takvânın mahalli de amelî güçlerden olan yönetme (müdebbira) gücüdür. Fısk ise zanna dayalı inanç ile birlikte, 10 amelleri Allah rızası için yapmamayı alışkanlık edinmesidir. Fıskın mahalli ise amelî güçlerden olan arzu (müşevvika) gücüdür. O halde mutlak olarak, her muttakî şüphesiz ki aynı zamanda mü'mindir. Bununla birlikte her mü'min mutlak olarak aynı zamanda muttakî değildir.

Mütahayyile gücü, yanlış inanç için elverişli olabildiği gibi doğru 15 inanç için de elverişli olabilir. Akletme gücü ise yalnızca doğru inanç için elverişli olabilir. İnsanın, yanlışın zararlarından kendini koruması için hayal ettiği şeyleri, akletme gücüne arz etmesi gerekir. Fakat bazen insan, yanlış ortaya çıkar ve kusurlu olmanın sebep olduğu ayıpla azarlanır korkusuyla bunu yapmaktan kaçınır. Fakat o böyle yaptığı zaman, 20 yanlışında ısrar etmiş ve bu münasebetle kınanma, ayıplanma, cezalandırılma ve suçlanmayı hak etmiş olur. Nasıl ki görme yetisine sahip olan bir kimse daha sonra görme yeteneğini kaybettiğinde körlük ile niteleniyorsa, servet sahibi olan bir kimse de daha sonra servetini kaybettiğinde fakirlik ile niteleniyorsa [aynı şekilde inanç sahibi bir kimse daha 25 sonra inancını kaybettiğinde o, imansızlık ile nitelenmektedir] takva ve fısk'ta da aynı durum söz konusudur.

Binâenaleyh, bilgiyi ve hikmeti seven bir kimse onları elde etmek için “görme” (basar) iddiasından önce “bakış” (nazar) iddiasında bulunur. Çünkü âlimlerin ilim bakımından en sağlam olanı 30 ancak eğitildikten (tehzîb) sonra ilmini tesis eden kimsedir.

الفصل العشرون

الإيمان في الحقيقة هو الاعتقاد الصادق اليقيني، ومحلّه من القوى التمييزية هو القوة العاقلة. والكفر في الحقيقة هو الاعتقاد الكاذب الظنّي، ومحلّه من القوى التمييزية هو القوة المتخيلة. فأما التقوى فهو التدرب في تأدية الأعمال لوجه الله تعالى مع الاعتقاد اليقيني، ومحلّه من القوى العملية هو القوة المدبّرة. وأما الفسوق فهو التدرب في تأدية الأعمال لا لوجه الله تعالى مع الاعتقاد الظنّي، ومحلّه من القوى العملية [هو القوة] المشوقة. فإذا كل متق على الإطلاق فهو لا محالة مؤمن؛ وليس كل مؤمن فهو متق على الإطلاق.

وقد تصلح القوة المتخيلة [للعقيدة] الصادقة حسب صلوحها للعقيدة الكاذبة؛ وأما القوة العاقلة فلن تصلح إلا للعقيدة الصادقة. والإنسان مندوب إلى أن يعرض ما يتخيله على قوته العاقلة ليأمن به آفات الكذب؛ إلا أنه ربما كره ذلك تجافيا من أن يظهر خطأه فيؤتّب بعار النقيصة. ومتى فعل ذلك فقد عرض له التماذي في الكذب، فيستحق به اللوم والمذمة والعقاب والمؤاخذه. وكما أن من كان من أهل البصر ثم لم يكن له البصر وصف بالعماء، وكل من كان من أهل الثروة ثم لم تكن له الثروة وصف بالفقر، [...] وبمثله الحال في التقوى والفسق.

فإذا المحبّ للعلم والحكم يحب أن يستعمل في اقتنائها تقديم النظر قبل ادّعاء البصر. فإن أثبت العلماء علما من لم يثبتته إلا بعد [١٠٨ أ] التهذيب،

Hatiplerin konuşma bakımından en hikmetlisi de yalnızca düşünüp taşındıktan sonra sözlerini telafuz eden kimsedir. Sabırlı olmaya ve sağduyuyu elden bırakmamaya en fazla ihtiyaç duyan kimse, hikmeti seven kimsedir. Çünkü hikmet, meşakkati peşin ve fakat mükâfatı ise geç elde edilen bir şeydir. Fakat o, hikmetin meyvelerini dört gözle beklediği zaman, onları elde etmeye çabalamasının meşakkati de ona hafif gelir ve böylece onları elde etme yolunda sarf edilen zahmet de onun ağırlığına gitmez.

Bu husus da anlaşılınca, biz diyoruz ki: Va'd ve va'id'in kulların sınıflarına yönelmesi ancak üç anlamın toplamıyla olabilir:

Birincisi, [Allah'a ait] gerçek egemenlik (el-mülkü'l-hakîkî),

İkincisi, [Allah tarafından] erdemli yönetim (es-siyâsetü'l-fâdıla),

Üçüncüsü, ise [insandaki] kusurun [Allah tarafından] giderilmesi (izâhatü'l-ille).

[Allah'a ait] Hâkimiyet de ancak dört sıfatın toplamıyla gerçek olabilir:

Birincisi, O'nun varlığının zorunlu (vâcibü'l-vücûd) olması gerekir. Çünkü O'nun varlığı mümkün (mümkünü'l-vücûd) olsaydı o zaman O, gerçek egemen olmazdı.

İkincisi, O'nun, zâtında tek (vahdâniyyü'z-zât) olması. Çünkü O'na benzeyen bir eşi olsaydı o zaman O, gerçek egemen olmazdı.

Üçüncüsü, O'nun gücünün geçerli (nâfizü'l-kudre) olması. Çünkü O, herhangi bir zayıflıkla güçsüz bırakılsaydı gerçek egemen olmazdı.

Dördüncüsü ise, O'nun kusursuz hikmet sahibi (tâmmü'l-hikmet) olması. Çünkü O, az da olsa bilgisiz olsaydı gerçek egemen olmazdı.

[Allah tarafından] Erdemli yönetim ise ancak dört şartın toplamıyla erdemli olabilir:

وأحكم القائلين قولاً من لم يثبتته إلا بعد الروية. وأحوج الناس إلى استعمال الأناة وإلى الأخذ بالحزم هو المحب للحكمة؛ فإنها عاجلة المؤنة آجلة المثوبة. ومتى تطلع إلى ثمرها خفت عليه مؤنة طلبها، فلا يوجد ساخطاً للتعب في اقتنائها.

٥ وإذا عرف هذا فنقول: إن الوعد والوعيد لن يتجها على طبقات العبيد إلا بمجموع معان ثلاث:

أحدها المُلْك الحقيقي،

والثاني السياسة الفاضلة،

والثالث إزاحة العلة.

١٠ فأما الملك فلن يكون حقاً إلا بمجموع صفات أربع:

إحداها أن يكون واجب الوجود، فإنه متى كان ممكن الوجود لم يكن حقيقي الملك؛

والثانية أن يكون وحداني الذات، فإنه متى كان ذا نظير مشاكل له لم يكن حقيقي الملك؛

١٥ والثالثة أن يكون نافذ القدرة، فإنه متى كان مشوباً بالضعف لم يكن حقيقي الملك؛

والرابعة أن يكون تامّ الحكمة، فإنه متى كان ذا غباوة، وإن قلت، لم يكن حقيقي الملك.

وأما السياسة الفاضلة فلن تكون فاضلة إلا بمجموع شرائط أربع:

Birincisi, koruma ve gözetme (hıfz ve riâye),

İkincisi, eşitlik ve adalet (insâf ve ma'dele),

Üçüncüsü, sorgulama ve hesaba çekme (isti'râz ve muhâsebe),

Dördüncüsü ise, mükâfat ve cezalandırma (cezâ ve muâhaze).

5 [İnsandaki] Kusurun [Allah tarafından] giderilmesi (izâhatü'l-ille)
ise ancak dört şeyin toplamıyla giderilmiş olabilir:

Birincisi, sağlık (sıhhat),

İkincisi, yeterlilik (kifâye),

Üçüncüsü, süre tanımak (mühle),

10 Dördüncüsü ise, yol gösterme (hidâye).

Kendinin, bu on iki hususun toplamını tedârik ettiğini gören her kimsenin [yani dînî ve ahlâkî yükümlülüğün kaynağı olarak Allah'a bu sıfatlarıyla inanan bir kimse], dört şey hasebiyle va'd ve va'd'e sahip bir konumda olduğu söylenmeye müstehaktır:

15 Birincisi, inançların (i'tikâd) tahkîk edilmesi,

İkincisi, ibadetlerin ihlaslı olması,

Üçüncüsü, insânî ilişkilerin düzeltilmesi,

Dördüncüsü ise, kötü şeylerden sakınmak.

Dahası, bu kimsenin üç şey sürekli devam etmeye kendini sorumlu
20 addetmesi gerekir:

[1] Nimetlere şükretmek,

[2] Sıkıntılara sabretmek,

[3] Kaza ve kadere boyun eğmek.

إحداها الحفظ والرعاية،

والثانية الإنصاف والمعدلة،

والثالثة الاستعراض والمحاسبة،

والرابعة الجزاء والمؤاخذة.

٥ وأما إزاحة العلة فلن تكون مزاحة إلا بمجموع معان أربع:

أحدها الصحة،

والثاني الكفاية،

والثالث المهلة،

والرابع الهداية.

١٠ وكل من وجد نفسه موقنة بمجموع هذه المعاني الإثني عشر كان

جديرا أن ينطلق عليه الوعد والوعيد بحسب المعاني الأربعة،

أولها تحقيق الاعتقادات،

والثاني إخلاص العبادات،

والثالث تصحيح المعاملات،

١٥ والرابع الانزجار عن القاذورات.

ثم كان جديرا أن يؤاخذ نفسه بالمواظبة على المعاني الثلاثة، وهي:

الشكر للنعم،

والصبر على المحن،

والاستسلام للقضاء والقدر.

Bu on dokuz hususu ihtiva etmek mutluluğuna erişen her kimse, Allah'ın şu sözüyle zikredilen durumdan salim olmuş olur: “*İnsanın derisini kavurur. Üzerinde on dokuz (muhafız melek) vardır.*”⁵⁰

Başlangıç noktalarına binaen va'd ve va'id'in şartlarını zikrettik.
5 Şimdi ise bizim, sona ermeleri bakımından onların şartlarını zikretmemiz gerekmektedir. Onun için biz diyoruz ki: Allah'ın canlı olma şerefiyle desteklemiş olduğu varlıklar, yaratılışları itibariyle üç sınıfa ayrılmaktadır:

[1] Topraksal canlılar, ki bunlar kendilerine özgü fiillerini ancak
10 içgüdüleriyle (el-ma'rifetü't-tabî'iyye) icra etmektedirler.

[2] Rûhânî canlılar, ki bunlar kendi karakteristik fiillerini yalnızca aklî bilgiye göre ifa etmektedirler.

[3] İnsânî cevher, ki bu ise fiillerini hem tabîî hem de aklî olarak, her ikisiyle birlikte gerçekleştirmektedir.

15 Topraksal canlıların dereceleri va'd ve va'id'i hak edemeyecek kadar alçaktır. İnsânî cevher ise tabiatı sebebiyle bazen aklına boyun eğdirip ve böylece topraksal canlılara benzediği ve rûhânî canlılardan uzaklaştığı için en güçlü va'd ve en güçlü va'id ile hitap edilmeye hak kazanır.

20 Ayrıca biz şüphe etmiyoruz ki eğer insanın akletme gücü, tabîî gücü ile birleşmiş olmasaydı o, hastalıktan sonraki sağlığın, açlıktan sonraki tokluğun, susuzluktan sonraki suya kanmanın, cinsel istekten sonraki tatmin duygusunun tadını bilemezdi. Aynı şekilde o, tatlar, güzel kokular, dokunmakla zevk veren şeyler ve sahip olmakla zevk
25 veren şeyler gibi tabîî lezzetlerin sûretlerini saptayamazdı. Eğer öyle olsaydı o, aşağı âlemi imar etmeyle en küçük şekilde ilgilenmezdi.

Dahası, insanın tabîî gücü, akletme gücü ile birleşmiş olmasaydı,

وكل مَنْ سعد بانتظام هذه المعاني التسعة عشر، فقد سلم [١٠٨ب] من الحال المذكورة بقوله تعالى: ﴿لَوْ اِحَة لِلبشر عَلَيْها تسعة عشر﴾.

وإذ ذكرنا شرائط الوعد والوعيد في مبدأهما، فمن الواجب أن نذكر شرائطهما بحسب تمامهما، فنقول: إن الخلائق الذين أيدهم الله بشرف الحياة قد افتتوا بجبلتهم إلى الأصناف الثلاثة،

وهي الحيوانات الأرضية التي ليست تؤدّي خصائص أفعالها إلا بحسب المعرفة الطبيعية،

والأحياء الروحانيون الذين ليسوا يؤدّون خصائص أفعالهم إلا بحسب المعرفة العقلية؛

١٠ والجوهر الإنسي الذي يؤدي أفعاله بحسب الطبع والعقل معا.

فأما الحيوانات الأرضية فقد انحطّت درجاتهم عن استحقاق الوعد والوعيد. وأما الجوهر الإنسي فلسبب أن طبعه ربّما غلب عقله فيشاكل به الحيوانات الأرضية ويتباعد به عن الأحياء الروحانيين، صار مستحقا للخطاب بأبلغ الوعد وأبلغ الوعيد.

١٥ ثم لا نشك أن قوته العاقلة لو لم تكن متحدة بقوته الطبيعية، لما عرف لذة الصحة بعد المرض، والشبع بعد الجوع، والري بعد العطش، والإفراغ بعد الشبق؛ ولما تحقق صور الملذات الطبيعية كالطعوم والأرايح والملموسات والمقتنيات. ولو كان كذلك لما اهتم لعمارة العالم السفلي أصلا.

٢٠ ثم لو لم تكن قوته الطبيعية متحدة بقوته العاقلة،

zafer kazanmış olmanın, başarı elde etmenin gururunu ve hükmetmenin, yüksek mevki elde etmenin, vâizlerin va'zının ve övenlerin övgüsünün tadını bilemezdi. Aynı şekilde o, zafer, güç, yönetim (siyâse), uygulama (san'a), hükmetme (tedbîr) ve yön verme (tabîr) gibi aklî lezzetlerin hiçbir sûretini idrak edemezdi. Eğer öyle olsaydı, yüce âleme yükselmek için en ufak bir endişesi olmazdı.

Bunun içindir ki hayvanların bu birinci türden herhangi bir şeyi tespit ettikleri söylenememektedir. Hatta bundan dolayıdır ki nazil olan kitaplarda ilâhî va'd ya insan içindir ki bu, umûmiyetle, el değmemiş bakire kızlarla ilişki, koltuklara yaslanma, yataklarda keyif yapma ve türlü türlü meyvelere ulaşma gibi tabîi lezzetlere dikkat çekilerek yapılmaktadır. Ya da [ilâhî va'd] melekler içindir ki bu, genellikle, mesela “(Melekler), lütuf ve ihsana mazhar olmuş kullardır.”⁵¹ ve “Allah’a yakın melekler”⁵² ve “Allah’ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve emredildiklerini yapan melekler”⁵³ ve yine “Onlar (melekler), bıktıp usanmaksızın gece gündüz (Allah’ı) tesbih ederler.”⁵⁴ gibi ifadelerle melekleri övmek gibi aklî lezzetlere yönelik olmaktadır.

Bundan şu sonuç çıkmaktadır ki sarîh akıl, akleden nefsi, dünyevî hayatın rezaletlerine karşı ikaz etmekte ve onu ebedî hayata teşvik etmektedir. İlâhî vahiy de, yani va'd içeren ilâhî vahiy, akleden nefse mutlak kemali tasvir etmekte ve mutlak kemali elde etme yolunu ona açmaktadır. Çünkü gerçek din, tıpkı tabiatın, dış yapıyı, akleden nefisle birlikte tekâmüle sevk etmesi gibi, o da akleden nefsi aşama aşama mutlak kemale yöneltilmektedir. Nefsin zatı da kendi cevheriyeti içerisinde, yalnızca va'd'in çağırdığı şeyi ve yine va'd'in gerçekte ona tasvir ettiği şeyi elde etmekle mutlak kemaline erişebilir.

Bu taksime göre va'd hakkındaki durum ortaya çıktığına göre, va'd hakkındaki durumun da bunun zıddına olduğu açıklığa kavuşmuştur. Bu şekilde, yine ortaya çıkmıştır ki en üstün hikmet, en mükemmel yönetim,

لما عرف عز الظفر وإصابة الفلج، ولذة الحكم ونيل الرفعة، ووعظ
الواعظين وثناء المادحين؛ ولما تحقق شيئاً من صور الملذات العقلية،
كالغلبة والقوة، والسياسة والصنعة، والتدبير والتبصير. ولو كان كذلك
لما اهتم للترقي إلى العالم العلوي.

ولهذا ما ليست توصف الحيوانات بالتحقق لشيء من هذا الصنف
الأول. بل لهذا ما يوجد الوعد الإلهي في الكتب المنزلة إما للإنسان،
فمتّجها على الأعم الأغلب إلى الملذات الطبيعية، كالاقتضاض [١٠٩أ]
للوصائف والالتكاء على الأرائك والتقلب على الفرش والإصابة من
الفواكه؛ وإما للملائكة فمتّجها على الأعم الأغلب إلى الملذات
العقلية، نحو الثناء بأنهم ﴿عباد مكرمون﴾ و﴿ملائكة مقربون﴾، وأنهم
﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾، وأنهم ﴿يسبحون
الليل والنهار لا يفترون﴾.

وبهذا يُعلم أن العقل الصريح متبّه للنفس الناطقة على خسائس
الحياة الدنيوية، ومشوّق لها إلى الحياة الأبدية؛ وأن التنزيل الإلهي -
أعني المتضمن للوعد- مصوّر لها الكمال المطلق، وفتح الطريق
إلى إصابته. فإن الدين الحقيقي سائق لها بالتدرّج إليه حسب سياقة
الطبيعة للهيكّل القالبي إلى التكامل بالنفس النطقية، وأن ذات النفس
في جوهريته لن يفوز بكماله المطلق إلا بنيل ما دعاه الوعد إليه
وصوره على الحقيقة لديه.

إذا عرف الحال في الوعد على هذه القسمة، فقد اتضح الحال في
الوعد على ضدها. وعلم أن الأفضل في الحكمة، والأتم في السياسة،

en önemli mükafat ve en otoriter güç, kıyâmette yeniden diriltirme esnasında, bedenler saf ve latîf olduktan ve onların iki tür lezzetten sadece biriyle sınırlandırılıp diğer tür lezzetten mahrum edildikten sonra, ruhların bedenlerine geri dönmesidir. Bu ikinci tür ise onların mükemmelliği içerisinde noksanlık ve onların maksadı içerisinde gevşeklik ile ilişkilidir. O halde ortaya çıkmıştır ki bu yeniden diriltirme esnasında, temiz ruhlar safiyetleri içerisinde, bedenlerin kirliliğine galip geleceklerdir. Fakat hâlihazırdaki yaratılışlarında ruhlar, özellikle hikmetin ihtişamını kaybedip ve bedenî arzular ile kirlendiğinde, kaçınılmaz olarak bedenlerinin kirliliğine mağlup olmaktadır.

Buraya kadar anlatılanlar, İslam ehlinin büyük çoğunluğunun âhîretin sûreti hakkındaki itimat ettiği görüşlerdir. Ancak felsefeci zümrelerin ve diğer dinlerden insanların bu konu hakkında aldığı pozisyon ve Mu'tezile ve Bâtînîler'in sahip olduğu görüşe gelince, bunlardan her birinin metotları farklı olmasına rağmen, Ehl-i Rey, Ehl-i Hadis, Şîa ve Hâricîlerin inançlarıyla mukayese edildiğinde ve bu hususta akıl hükmü mercii kabul edildiğinde akıl, bu insanların, her ne kadar o konuda taklide nispet edilseler de sanki hakikate doğru sevk edildiklerine açıkça tanıklık eder. *"Allah iyilik yapanların mükâfatını zayi etmez."*⁵⁵

Bu husus da anlaşılınca, bizim, İslam fırkalarını, va'd ve va'idin onlar hakkında tatbik edilmesini ve ta'dîl⁵⁶ ve tecvîrin şümûlunu zikrederek bahsi sonuçlandırmamız gerekmektedir. Bu nedenle biz diyoruz ki: Nebî (s.a.s)'den rivayet edilen meşhur haberlerden biri şudur: *"Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak, bunların içinden bir fırkası ehl-i necat olacaktır."*⁵⁷ Mademki bu, ümmetin kabul ile karşıladığı bir haberdir, o halde bizim bu fırkaların sûretlerine vâkıf olmamız ve onların sayısının yetmiş üç'ten fazla yahut eksik olamayacağına kesin kanaat getirmemiz gerekir. Sonra ise bizim bu fırkaların hangisine dâhil olduğumuzu ve onların hangisine benzediğimizi kendimize sormamız gerekir. Çünkü kendi halini bilmeyen bir kimse ta'dîl ve tecvîr'in kendisi hakkındaki hükmünü de kesin olarak bilemez. Bu yüzden biz diyoruz ki:

والأبلغ في المثوبة، والأحكم في القدرة، أن تكون الأرواح في القيامة مردودة إلى أجسادها عند النشأة، بعد أن تكون الأجساد صافية لطيفة، وقد اقتصر بها على أحد الصنفين من لذاتها وحرمت الصنف الآخر منها- وذلك مما يعود إلى البخس بكمالها والتضجيع في مغزاها. فقد ظهر أن الأرواح الزكية في تلك النشأة تكون غالبية بصفتها على كدورة الأجساد؛ وفي هذه الجبله لم توجد إلا مغلوبه بكدرها- وخصوصا إذا فقدت رونق الحكمة وتدنست بالشهوات البدنيه.

وهذا هو ما اعتمده الجمهور الأعظم من أهل الإسلام من صورة المعاد. فأما ما جنح إليه طبقات الفلاسفة وغيرهم من الأمم الأخر، وما تمسكت به المعتزلة والباطنية، فإن كل واحد منها على اختلاف أساليبها متى قوبل [١٠٩ب] بالذي هو عقيدة أصحاب الرأي وأصحاب الحديث والشيعة والخوارج، وحكم فيه العقل، فإن صريحه يشهد بأنهم وإن نسبوا إلى التقليد فيه فقد صاروا فيه كالمذفوعين إلى الحق بالراح. ﴿والله لا يضيع أجر المحسنين﴾.

وإذ تقرر هذا، فمن الواجب أن نختم القول بذكر طوائف الإسلام، وانطلاق الوعد والوعيد عليهم، وشمول التعديل والتجوير لهم، فنقول: من الأخبار المشهورة عن النبي ﷺ: «إن أمتي ستفترق على ثلاثة وسبعين فرقة، وإن الناجية منهم واحدة.» وإن كان هذا خبرا تلقته الأمة بالقبول، فنحن إذا جدراء أن نقف على صورهم، ونوقن بأن عددهم لا يجوز أن يكون أزيد منها أو أنقص عنها؛ ثم نطالب أنفسنا بعد ذلك بأننا إلى أية هذه الفرق نعتزي، وبأيتها نتشبه؛ فإن من لم يعرف حال نفسه لم يتحقق حكم التعديل والتجوير عليه. فنقول:

Şüphesiz ki insanların tabakaları tercih etmiş oldukları yaşam tarzlarına istinaden üç sınıfa ayrılmaktadır:

- [1] Hükümdarlar (mülûk),
- [2] Halk (sûga),
- 5 [3] Ayak takımı (hula'â).

Sonra bu üç sınıf insanın her biri de amaçları bakımından dört gruba ayrılmaktadır:

- 1.) Lezzet peşinde koşan,
- 2.) Servet peşinde koşan,
- 10 3.) Riyâset [yöneticilik] peşinde koşan,
- 4.) Övgü peşinde koşan.

Sonra bu on iki gruptan her biri de ahlâkî tutumlarına (mezhep) göre üç gruba ayrılmaktadır:

- 1.) Tuzak (mekr) ve hîle (hadîa)
- 15 2.) Zorlama (kahr) ve üstünlük (galebe),
- 3.) Görenek (resm) ve gelenek (sünnet).

Sonra bu otuz altı gruptan her biri de ya mezhebini açık bir şekilde ilan eder ya da gizler. Böylece bu dünyayı âhirete tercih eden grupların sayısı bu sayıya, yani yetmiş iki sayısına ulaşmış olur. Fırka-i nâciye-ye [kurtuluşa olan fırka] gelince onlar, fazilet peşinde koşmayı yegâne amaç haline getirmiş olanlardır. Fakat hakikatte bunların sayısı oldukça azdır.

Bundan şu sonuç çıkmaktadır ki her muttakî kimse aynı zamanda mü'mindir. Fakat her mü'min kimse muttakî değildir.

لسنا نشك أن طبقات الناس بحسب سيرهم التي اختاروها يفتنون
بأجمعهم إلى أصناف ثلاثة وهم:

الملوك،

والسوقة،

والخلعاء. ٥

ثم كل واحد من هذه الأصناف الثلاثة يفتنون بحسب أغراضهم
إلى طوائف أربع:

إحداها الطالبة للذة،

والثانية الطالبة للثروة،

والثالثة الطالبة للرياسة، ١٠

والرابعة الطالبة للمحمدة.

ثم كل واحد من هذه الطوائف الإثني عشر يفتنون بحسب مذاهبهم
إلى مآخذ ثلاثة:

أحدها المكر والخديعة،

والثاني القهر الغلبة، ١٥

والثالث الرسم والسنة.

ثم كل واحد من هؤلاء الستة والثلاثين إما أن يكون مجاهرا بمذهبه
وإما أن يكون مداجيا. فيكون مبلغ الفرق الموثرة للدنيا على الآخرة
إلى هذا العدد، هو الاثنان والسبعون. وأما الناجية فهي التي جردت
قصدها لطلب الفضيلة، وهي في الحقيقة قليلة العدد جدا. ٢٠

وبهذا يُعلم أن كل متق هو مؤمن، وليس كل مؤمن بمتق [١١٠أ]

Aynı şekilde her kâfir aynı zamanda fâsıktır. Fakat her fâsık, kâfir değildir. Bunun sebebi, takvânın imandan daha özel anlamlı; fîsk'ın ise küfür'den daha genel anlamlı olmasıdır. Kul, en genel noksanlıktan en özel mükemmelliğe doğru, aşama aşama ilerlemeye sevk edilmiştir. Bundan
5 dolaydır ki vahiy açıkça insanların çoğunu ayıplamakta ve onların çok azını övmektedir. Allah kullarının hallerini bilmekte ve görmektedir.

Burası, eş-Şeyh Ebu'l-Hasan Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî'nin (v. h. 381/m. 991) –Allah onun makamını yükseltsin- *el-Emed alê'l-ebed* adlı eserinin sonudur. Bu eseri yazmayı [hicri] 375 [m. 985] senesinin
10 ayları içerisinde tamamlamıştır. Allah ondan razı olsun ve fazlı, keremi ve rahmetiyle onun ruhuna huzur ve sükûnet ihsan etsin.

Şerîf Abdullah el-Mukrî –Allah onu, ana-babasını, hocalarını ve bütün Müslümanları bağışlasın- bu metni, 1160 yılının, Rebîu's-sânî ayının üçünde [m. 14 Nisan 1738] istinsâh etmiştir. Hamd yalnızca
15 Allah'a mahsustur.

وأن كل كافر فاسق، وليس كل فاسق بكافر. وسببه أن التقوى أخص من الإيمان، والفسق أعَمّ من الكفر. والعبد مندوب إلى التدرج من أعم النقص إلى أخص الكمال. ولهذا ما وجد التنزيل مفصحا بدم أكثر الناس ومدح الأقلين منهم. والله بأحوال عباده خبير بصير.

٥ وهذا آخر ما صنفه الشيخ أبو الحسن محمد بن يوسف العامري- رفع الله درجته- في "الأمد على الأبد". وفرغ من تصنيفه ببخارا في شهور سنة خمس وسبعين وثلثمائة. رضي الله عنه وألحق روحه بكل رُوح وراحة بمنّه وفضله ورحمته.

١٠ حرره الشريف عبد الله المقرئ- غفر الله له ولوالديه ولمشايقه والمسلمين- تحريراً في ثالث ربيع الثاني سنة ألف ومائة وستين. والحمد لله وحده.

NOTLAR

- 1 Nur, 24/11.
- 2 Hûd, 11/115.
- 3 Zümer, 39/17-18.
- 4 Benzer ifadelerin geçtiği farklı bir rivayet için bkz. Ebû Nuaym el-İsbahânî (430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Mısır: es-Saâde, 1394/1974, I, 188.
- 5 Yahya b. Hüseyin eş-Şecerî el-Cürcânî (499/1105), *Tertibü'l-Emâli el-humey-siyye*, tahk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Dâru'l-kütü-bi'l-ilmîyye, 1422/2001, I. 177.
- 6 Kaynaklarda Hz. Ali'nin böyle bir sözüne rastlanılmamıştır. Muhtemelen cümle farklı lafızlarla Hz. Ali'ye isnad edilmiştir.
- 7 Buhtunnasr: Milattan önce 605-562 yılları arasında hüküm süren, Yahuda Devleti'ni ortadan kaldırarak Kudüs'ü ve Süleyman Mâbedi'ni yakıp yıkan Bâbil kralı. (Harman, Ömer Faruk, "Buhtunnasr", *DİA*, VI, 380.)
- 8 İslam Tarihçilerinin çoğu gibi Âmirî de Zülkarneyn'i Büyük İskender olarak kabul etmektedir.
- 9 Aynı adı taşıyan üç Pers kralı içinde en ünlüsüdür. M.Ö. 522-486 arasında hüküm sürdü. Tarihte Büyük Darius olarak anılır. Darius M.Ö. 490'da Atina'yla yaptığı Maraton Savaşı'nda yenilgiye uğradı; sonrasında ise öldü.
- 10 İran'ın doğusunda Afganistan'ın Güneybatısında bulunan bir İran şehri.
- 11 İsrâ, 17/4.
- 12 "Bazı İranlı tarihçilere göre Kiyumers, insanların ilk atası Âdem'dir. Bazısı da onun Nuh'un oğlu Yafes'in oğlu Camer olduğunu, şehirler inşa ettiğini, geniş bir imparatorluk kurunca Âdem adını aldığını (bundan dolayı da ilk Âdem ile karıştırıldığını) söylerler." (Taberi tarihi, I, s. 191-192)
- 13 Ferverdin ayı: 21 Mart-20 Nisan. İran güneş takviminin ilk ayı.
- 14 Kâbil'in en büyük oğlu.
- 15 Yengeç dönencesi, yeryüzünün kuzey yarım küresinde Ekvator'un 23° 27' kuzeyinden geçtiği varsayılan enlemdir. 23° 27' Kuzey Enlemine, Yengeç Dönencesi adı verilir.
- 16 Büyükayı Grupları, kuzey yarımkürede yer alan, diğerlerinden çok farklı bir

gökadalar kuşağıdır.

17 el-Hâkka, 69/6.

18 Bir gök cisminin yörüngesinin yeryüzünden en uzak noktası.

19 Meâric, 70/4.

20 Ahzâb, 33/63.

21 Lokman, 31/12.

22 Empedokles (MÖ ykl. 495-435): Aristoteles'in retorik'in yaratıcısı olarak selamladığı Eski Yunanlı filozof, hatip, ozan, devlet adamı ve hekim.

23 Pythagoras (MÖ. ykl. 570-495) : Pythagorasçılık diye kendi adıyla anılan felsefe akımının kurucusu olan Sokrates öncesi Yunan Filozofu.

24 Râzî, tanrı-varlık ilişkisini ve kozmik varlığın ortaya çıkışını beş ezeli ilke (el-kudemâü'l-hamse) adını verdiği bir sistemle açıklamaktadır. Yaratıcı (el-Bârî), nefis (külli nefis), heyûlâ (şekilsiz ilk madde), halâ (boşluk, mutlak mekan) ve dehr (mutlak zaman) olarak belirlediği bu ilkelerin beşi de ezeli olmakla birlikte aralarında derece ve mahiyet farkı bulunmaktadır. Bunlardan yaratıcı ile nefis aktif, heyûlâ pasif, halâ ve dehr ise ne aktif ne de pasiftir. (bkz. Kaya, Mahmut, "Razî, Ebû Bekir", *DİA*, XXXIV, 479-481.)

25 Bakara, 2/269.

26 İslâm öncesi dönemde Hz. İbrahim'in tebliğ ettiği dine tâbi olanlara verilen ad.

27 Dehriyye: Âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımı. (Altıntaş, Hayrânî, "Dehriyye", *DİA*, IX, 107)

28 Metinde eksiklik var.

29 Müellif yararlı ve zararlı durumları sebât fiili için zikretmemektedir.

30 Zannımca yukarıdaki cümleye göre bu ifadenin salih insan değil de salih olmayan (nakıs) insan şeklinde olması mana bakımından daha uygun düşmektedir.

31 Rukye: Şifa veya korunma amacıyla Kur'an'dan bir bölümü, ilâhî isim ve sıfatları yahut bi duayı okuyup üflemek anlamında bir terim. Bu duaların kağıt üzerine yazılıp taşınan şekline muska denir. (Çelebi, İlyas, "Rukye", *DİA*, XXXV, 219-220.)

32 Enbiya, 21/90.

33 Fussilet, 41/30.

34 Felak, 113/4.

35 Kauçuk ağacı bir şeye sürtüldüğü zaman saman vb. şeyleri çekmeye başlamaktadır.

36 Bakara, 2/255.

37 Hermes: Çeşitli kültürlerde değişik isimlerle anılan mitolojik veya yarı mitolojik bir şahsiyet. İslam kültüründe Hermes'in karşılığı İdris (a.s.) peygamberdir. Felsefi literatürde daha çok Hermes, ilâhiyatta ise İdris adı kullanılır. (Bkz. Kılıç, Mahmut Erol, "Hermes", *DİA*, XVII, 228-229.)

38 Ahlâtü'l- insân: İnsan bedenine ait dört salgı: Kan, safra, balgam ve sevda salgısı.

39 Âl-i İmrân, 3/169-171.

40 En'am, 6/93-94.

41 Nahl, 16/97.

42 Câsiye, 45/21.

43 Câsiye, 45/24.

44 Cümlede eksiklik var.

45 Vâkıa, 56/7-11.

46 Vâkıa, 56/61.

47 Secde, 32/17.

48 Ahkâf, 46/9.

49 Zuhruf, 43/85.

50 Müddessir, 74/29-30.

51 Enbiyâ, 21/26.

52 Nisâ, 4/172.

53 Tahrîm, 66/6.

54 Enbiyâ, 21/20.

55 Tevbe, 9/120, Hûd, 11/115, Yûsuf, 12/90.

56 Tâdil ve Tecvîr: Doğru olmak, doğru davranmak; adaletle hükmetmek anlamındaki adl kökünden gelen tâdil "adalet ve hakkaniyete nispet etmek" manasına gelir. "zulmetmek, haksızlıkta bulunmak" anlamındaki cevri kökünden türeyen

tecvîr ise “zulüm ve haksızlığa nispet etmek” anlamına gelir. Kelam ilminde ta’dil ve tecvîr kavramları kader konusunda Ehl-i sünnet ile Mu’tezile arasında bulunan farklı anlayışların tartışılması sırasında gündeme gelmektedir. Bütün İslam alimleri Cenâb-ı Hakk’ın âdil-i mutlak olduğu ve dolayısıyla adl özelliği taşımayan herhangi bir fiilin O’na izafe edilemeyeceği noktasında fikir birliği içindedir. Mu’tezile kelamcıları insanların iradî fiillerinin, Allah’ın hiçbir müdahalesi olmadan kendi istek, arzu ve çabalarıyla gerçekleştiğini kabul eder. Bunun dışındaki yaklaşımlar yani ihtiyârî fiillerin oluşmasında Allah’ın irâde ve halletmesinin bulunduğunu söylemek ve bunun yanında insanların kötü fiillerinden dolayı cezalandırılacağını kabul etmek Allah’a zulüm nispet etme (tecvîr) sonucunu doğurur. Ehl-i sünnet kelamcıları ise bu anlayışa, Allah’ın irâde ve halk sıfatlarına sınırlandırma getireceği düşüncesiyle karşı çıkmıştır. Onlara göre her türlü fiil ilâhî irâde ve halk dairesi içinde gerçekleşir. Ancak insan bu ilâhî plandan (kader) habersiz olduğundan ihtiyârî fiillerini kendi aleminde kendi arzu ve istekleriyle meydana getirir, bunun neticesinde de sorumlu olur. (Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 298.)

57 İbn Mâce, “Fiten”, 179.

Bilinen tek yazma nüshası
Süleymaniye Yazma Eser
Kütüphanesi, Servili
 Koleksiyonu no. 179'da,
 75b-110a varakları
 arasında bulunan *el-Emed*
ale'l-Ebed'in yazmasının
 başı ve sonundan
 görüntüler.

المنظمية ، وتقاسير المصنفان الطبيعية ، وما استنبط في
 تأليفها باسم الامراء والرؤساء بالفارسية ، ووجدت هذه
 المؤلفات منتشرة في البلاد ، ومقبولة عند افاضل العباد ،
 ثم علمت ان معرفة الانسان مجاله بعد موته وعقيب مفارقة
 روحه لجسده الى ان يحشر في القيمة ويبعث في النشأة الاخرة بعد
 ما لا يقدر العاقل في جهله ، ويستحب ان يؤتمن على كنهه ، وليس
 يوجد لطبقات المصنفين كتاب يتضمن تحقيق هذا الفن ، وقد ذكر
 فيه شبهات المحدثين واعتراضات الطبيعيين وشكوك المتكلمين
 ومطاع عن اعداء الدين ، استخرت الله تعالى في تصنيف مجرد لفهمه
 بالدلالة الواضحة الصادقة عليه وسميته كتاب الامد على الابد
 وتحررت به ثواب الاحد الصمد ، وجعلته مفضلا ليقع الناظر
 بفهمه على تأمل كل فضل منه على حدته ولا يتجاوزه الى الذي
 يتلوه الا بعد الاحاطة بمضمونه وانا الان متشجع الى كل من نظر
 فيه وتنتج حقايق معانيه ، ان يصحح بحال عقله مواضع الخلل
 منه ومواقع الزلل فيه ، ويجس نبذ الظن فيما القاه صحيحا
 ويؤهلني لصالح دعائه فيما وجده قويا فانه باب يدق مأخذا
 ويصعب الاقدام عليه ، والنقص البشري مستول على جبلتنا
 والضعف الطبيعي مستحوذ على عقولنا ، والنوفيق يهدد بالاجتهاد
 ولكل امرئ ما اكتسب والله لا يضيع اجر المحسنين ، وهو عز اسمه
 باحوال عباد خبير وبصير الفصل الاول قال الله تعالى
 في حكم كتابه فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه
 وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال العلم كثير فخذوا من كل شئ احسنه
 وحكى عن الامام الاجل علي بن ابي طالب انه قال قيمة كل امرئ ما يحسنه

محمد زكي الدين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ^{تَقَرَّرَ وَعَلَيْهِمْ}
 الحمد لله الذي فتح لنا ابواب العلم بروبيته • ودلنا على الاخلاص
 بتوحيده • وجنّبنا الاحاد والشك في امره • وارشدنا بجزع عباده
 وخاتم رسله • محمد صلى الله عليه وعلى الطيبين والطاهرين الى
 وبعد • فان الله جل جلاله لما وفقني لتصنيف الكتب المقتنة
 في ايضاح المعالي العقلية قصداً لمعونة ذوي الالباب على تقرير
 المعالم النظرية • ويسر لي التاليف في الابانة • عن علل الديانة •
 وفي الاعلام • بمناقبة الاسلام • وفي الارشاد لتصحح الاعثقاد •
 وفي التمسك العقلي • والتصوف الملى • وفي الانعام • لتضليل الانام •
 وفي التقرير • لافوجه التقدير • وفي انقاذ البشر • عن الجبر والقدار •
 وفي الفصول الربانية • للمباحث النفسانية • وفي فصول النادب
 وفصول التجيب • وفي الابشار • والاشجار • وفي الاضاح • والايضاح
 وفي العناية • والدراية • وفي الاجاث عن الاجاث • وفي استفتاح
 النظر • وفي الابصار والمبصر • وفي تحصيل السلامة عن المحض
 والاشتره • وفي التبصير • لافوجه التقدير • وغيرها من المسائل •
 والرسائل الوجيزة • واجرية المسائل المنفردة • وشرح الاصول

١١٠
وان كل كافر فاسق وليس كل فاسق بكافر وسببه ان التقوى اخص
من الايمان والفسق اعم من الكفر والعبد مندوب الى التذرج من
اعم النقص الى اخص الكمال ولهذا ما وجد التنزيل مفسحا بدم
اكثر الناس ومدح الاقلين منهم والله باحوال عباده خير بصير
وهذا اخر ما صنفه الشيخ ابو الحسن محمد بن يوسف
العامري رفع الله رفته في الامد على الابد

وفرغ من تصنيفه بجازا في شهر سنة

خمسة وسبعين وثمانمائة رضى
عنه

والحق روح بكل روح

وراحته وفضل

ورحمته
م

حرره الشريف عبد الله المقرئ غفر الله له ولوالديه ولشايخه والسلمين
تحريرا في ثالث ربيع الثاني سنة الف وماية وستين والحمد لله وحده

بالذي هو عقيدة اصحاب الراي واصحاب الحديث والشيعه
 والحوارج وحكم فيه العقل فان صريحه يشهد بانهم وان نسبوا
 الى التقليد فيه فقد صاروا فيه كالمذ فوعين الى الحق بالراح والله
 لا يضيع اجر المحسنين واذ تقرر هذا فمن الواجب ان تختم القول
 بذكر طوائف الاسلام وانطلاق الوعد والوعد عليهم وشمول
 التعديل والتجويز لهم فنقول من الاخبار المشهوره عن النبي صلعم
 ان امتي ستفترق على ثلاثة وسبعين فرقة وان الناجية منهم
 واحده وان كان هذا خيرا تلقته الامه بالقبول فحق ذلك
 بان تقف على صورهم وفوق بان عددهم لا يجوز ان يكون ازيد منها
 وانقص عنها ثم تطالب انفسنا بعد ذلك باننا الى اية هذه الفرق
 نعتري وياتيها تشبه فان من لم يعرف حال نفسه لم يتحقق حكم
 التعديل والتجويز عليه فنقول لسنا نشتك ان طبقات الناس يجب
 سيرهم التي اختاروها يفتنون باجمعهم الى اصناف ثلاثة وهم
 الملوكة والسوقة والخلعا ثم كل واحد من هذه الاصناف الثلاثة يفتنون
 بحسب اغراضهم الى طوائف اربع احدها الطالبة للذة والثانية الطا
 للثروة والثالثة الطالبة للرياسة والرابعة الطالبة للحجة ثم
 كل واحد من هذه الطوائف الاثني عشر يفتنون بحسب مذاهبهم الى
 ماخذ ثلاثة احدها المكر والتدعيه والثاني القهر والغلبة والثا
 الرسم والسنة ثم كل واحد من هؤلاء الستة والثلاثين اما ان يكون
 مجاهرا بمذهبه واما ان يكون مباحيا فيكون فبلغ الفرق الموثرة
 للدنيا على الاخرة الى هذا العدد هو الاثنان والسبعون واما الثانية
 فهي التي جردت قصدها الطلب الفضيلة وهي المهتمة قليلة
 العدد جدا وبهذا يعلم ان كل متقي هو مؤمن وليس كل مؤمن متقي

DİZİN

A

Abdullah El-Mukrî 232
Âd B. [Ûs B.] Aram B. Sâm B. Nûh 66
Âdil 130
Abbâr 58, 60, 62
Âhir 108, 110, 128
Âhîret 52, 72, 78, 80, 84, 86, 94, 108, 136, 172, 178, 188, 200, 202, 204, 208, 210, 212, 214, 228, 230
Ahkaflar 66
Akıl 96
Akleden 100, 102, 120, 122, 124, 128, 138, 164, 174, 188, 204
Akledilebilir 96, 102, 196
Aklî 42, 136
Âlem 72, 78, 86, 90, 92, 96, 106, 108, 112, 124, 134, 160, 174, 176, 182, 184, 186, 188, 200, 206, 208, 224, 235
Allah 40, 42, 44, 46, 48, 52, 58, 66, 70, 72, 74, 76, 78, 80, 82, 84, 86, 88, 90, 92, 94, 96, 106, 108, 110, 118, 126, 128, 130, 134, 142, 150, 152, 154, 156, 160, 174, 182, 184, 186, 190, 192, 194, 198, 200, 202, 204, 206, 208, 210, 212, 214, 216, 218, 220, 222, 224, 226, 228, 232, 237
Amelî 146, 218
Anoloji 144
Aram 66, 68
Arap 56, 66
Araz 78, 98, 136, 138, 162, 164, 170, 208
Ardî 134, 144
Aristoteles 76, 80, 90, 92, 94, 235
Ârızî 102
Arşimet 76
Aruzcu 56

Arûzî 56
Ashâbu'l-ahkâm 68
Astrolog 68
Astroloji 64
Astronomi 68
Ateş 86, 142, 144, 188
Âyet 48, 134, 194
Ayurt Etme 102
B
Bâbil 68, 234
Bâkî 90, 106, 122, 172, 206
Bârî 150, 176, 178, 235
Ba's 208
Bâtınîler 228
Beden 88
Bedihî 102
Beleh 110
Berberîler 66
Beşerî 198, 204
Beş ezeli ilke 78, 235
Beytül-makdis 58, 60
Bilâd-ı Şâm 58, 72
Bilgi 48, 100, 102, 106, 196, 198, 224
Bilme 98, 100, 102, 144, 196, 198
Bölme 108
Buhtunnâsır 58, 62
Bûlîtîkûs 90
Burhân 42, 108, 138
Burhân 42
Büyü 154, 156
Büyük ayı 66
Büyük tufan 58
C
Cebraîl 70

Cedelci 50, 82, 190, 192

Cebennem 208, 212

Cennet 60, 152

Cevher 78, 84, 86, 90, 92, 98, 108, 126, 134, 136, 138, 142, 144, 152, 156, 162, 164, 166, 168, 170, 172, 182, 184, 186, 190, 194, 196, 200, 202, 224, 226

Ceyhun 186

Cisim 96, 98, 160, 162

Cismânî 144

Cismânî haşr 206

Cuma 64

Cüz'î 136, 140, 146

Ç

Çin 68

Çinliler 66

Çizgi 76, 140, 160, 196

Çözümleme 108

D

Dâvud 58, 72

Dehri 82, 90

Demokritos 76

Devlet 90

Devlet adamı 90

Dicle 186

Din 44, 52, 58, 72, 78, 102, 106, 108, 116, 164, 174, 176, 192, 200, 226

Dindar 42, 52, 192

Dinî 42

Dua 150, 152, 154, 162, 190

Dualist 208

Düşünme 102, 108, 110, 112, 114, 144

Duyyu 48, 96, 100, 102, 106, 124, 136, 140, 146, 176, 196

Duyusal form 140

Düzlem 162

E

Ebedî 126

Ebû Maşer 64

Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belbî 78

Edebiyatçı 56

Edîb 56

Eflatun 74, 76, 78, 90, 92

Egemenlik 84, 220

Ehl-i hadîs 208

Ehl-i necat 228

Ehl-i rey 208, 228

Ekvator 66, 234

el-Âmirî 40, 232

el-Emed alal'ebed 232

el-fikra 110

el-hatra 110

el-Hicr 68

el-İfşâh ve'l-izâh 42, 70

el-Înâye ve'd-dirâye 42, 94

el-Îrşâd li'tashîhi'l-i'tikâd 208

el-i'tikâd 110

el-kudemâül-hamse 78, 235

el-Meşşâiyyîn 206

Empedokles 72, 84, 86, 235

Erdem 42, 88, 102, 112, 114, 116, 120, 126, 128, 142, 162, 194, 202, 220

er-ra'y 110

Esbât 60

es-sebât 110

es-Seneviyye 208

Evvel 108, 110, 128

Ezelî 78, 90, 235

F

Fâil 96

Farsça 44

Fâsid ruhlar 78

Fazilet 92, 102, 112, 136, 142, 162, 204, 230

Fâzun 92

Felek 88, 122, 146, 148, 186

Felsefe 52, 94

Ferverdin 234

Fiil 84, 86, 88, 92, 96, 98, 100, 102, 110, 120, 134, 136, 138, 146, 172, 194, 200, 216, 224, 235, 237

Fikrî 144, 146

Filistin 62

Filolog 56

Filozof 52, 54, 56, 66, 74, 80, 82, 84, 150, 182, 188, 192, 194, 206

Fizik 162

Fizikçi 56, 76, 166, 190, 192

Fırat 186

Fırka 230

Fırka-i nâciye 230

Fısk 218

Fıtne 110

Fıtrat 84, 86

Form 98, 100, 136, 138, 140, 186, 194, 210, 212

G

Gadab 100

Gaflet 110

Galen 78

Gaybî 130

Geometri 68, 160

Gök 68, 70, 86, 88, 158, 182, 184, 186, 188, 214

Gramerci 56

Güneş 64, 152

Güneybatı 66

Güneydoğu 66

Ğ

Ğalebe 84

H

Habeşistan 66

Haham 60, 62

Hakîm 72, 84, 86, 88, 112, 182, 214

Hakk 84, 86, 88, 90, 92, 96, 108, 237

Halife 52, 108, 142, 174

Hanif 80

Hanok 64

Hareket 96, 100, 102, 128, 140, 146, 148, 166

Hâriciler 208

Hava 86, 142, 144, 188

Hayvânî 198

Haz 86, 116, 128, 174, 176, 200, 212

Hermes 64, 236

Heyûlâ 144, 235

Hicret 56, 62, 64

Hikmet 86, 88, 92, 94, 142

Hindistan 208

Hintliler 66, 68

Hipokrat 76

Hisseden 98, 100, 102

Hisseden ruh 114, 124, 126, 128, 146, 154, 170, 172, 174, 190, 196

Hissî 136

Homeros 76

Horasan 68

Hristiyan 58, 60, 68, 208

Hûd 66, 234, 236

Hükümdar 60

Hürmüz 64

Hız. Âdem 58, 60, 62, 64

Hız. Ali 48, 234

Hız. İsa 62

Hız. Meryem 62

Hız. Muhammed 56

Hız. Peygamber 48, 70

Hız. Süleyman 58, 72

İ

İbrahim 68, 235

İbranice 60

İdrâk 102

İdrîs 64, 236

İlâhî 42, 186, 216, 226

İlhâd 82

İlim 48

İlk hakk 90

İman 210, 214, 218, 232

İrâde 84, 92, 128, 208, 237

İran 66, 234

İranşehr 58

İskender 62, 76, 234

İslam 42, 80, 82, 208, 212, 228, 234, 236, 237

İsrâiloğulları 58, 62, 66, 74

İstinsâh 232

İttihâd 144

K

Kadîm 66, 78

Kâim 98, 100, 102, 122, 138, 162, 170, 174, 190

Kalp 102, 122

Kâmil 50, 88, 100, 124, 130, 138, 166, 188, 204

Kanıtlama 108

Karaciğer 102

Kelam 166, 237

Ken'ânîler 66

Kinik diyojen 76

Kitâbu'l-emed ale'l-ebed 44

Kiyûmers 64

Kıyâmet 44, 70, 190, 192, 206, 210, 214, 228

Kızıldeniz 62

Kral 58, 64

Kral darius 58

Kral viştaspa 64

Kudret 84, 160, 210

Kudûs 58, 234

Küfür 218

Küllî 136, 140, 170, 172, 235

Kur'ân 70, 152, 188, 192, 212

Kürsî 86, 184, 186

Kuvve 92

Kuzeydoğu 66

L

Lamech 64

Lâmih 64

Lebid b. A'sam 156

Lokman el-Hakîm 72

Lugavî 56

M

Madde 90, 144, 146, 164, 170

Maddî 162

Mahşer 44

Ma'külât 102

Mantık 44, 56, 76, 78, 108

Maslahat 110

Matematik 74

Materyalist 90, 206, 235

Me'ânî 144

Mecûsî 68, 208

Mefhum 48

Mefsedet 110

Mehabbe 84, 152

Melek 70, 126, 134, 152, 176, 178, 180, 182, 192, 198, 200, 204, 206,

- 210, 224, 226
Mesih 62
Metafizik 52, 56, 72, 74, 76, 78, 106, 118, 150, 152, 154, 156, 158, 160, 162, 166
Methuselab 64
Metûsaleh 64
Mevcut 84, 100, 138, 208, 216
Mevlâ 88, 110, 160
Mişkâtü'n-nübüvve 72
Mısır 58, 60, 62, 68, 72, 234
Müdebbira 218
Müfekkire 146
Muhaddis 50
Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî 78
Mühendis 56
Mukaddes ruh 120
Mükâfat 46, 80, 92, 112, 136, 200, 204, 206, 210, 220, 222, 228
Mükâfat 206
Mukayyed 142
Mükevven 90
Mülhid 44, 80
Mü'min 210, 214, 218, 230
Mûsa 58, 62
Mûsikî 72, 80, 86, 184, 190
Müslüman 52, 64, 68, 208, 210, 232
Müteâl 84, 180
Mütehayyil 146
Mütekellim 44
Mütercim 60
Mütezile 208, 228, 237
Mutlak 96
- N**
Nahvi 90
Naturalist 44
- Nazarî* 76
Nefs 84
Nefsânî 142
Nefs-i nâtıka 142
Neşr 208
Nevâmis 90
Nil 68, 186
Nokta 160, 174
Nübüvvet 120, 174
Nüfât 50
Nuh 60, 64, 234
Nuh Tufanı 60, 64
Nûrânî 86, 88, 112, 180, 182, 184
Nutki 98, 100, 146
- Ö**
Öfke 100, 102, 104, 172
Öklid 78
Ölüm 208
- P**
Pers 56, 62, 64, 234
Perşembe 64
Peygamber 48, 70, 74
Phaedon 92
Prensip 42, 44, 52, 72, 78, 108, 160, 162, 176, 182, 188, 210
Proklus 90
Putperest 66, 154
Pythagoras 72, 74, 86, 88, 92, 235
- R**
Rebiu's-sânî 232
Resûlullah 156
Revâkiyyin 206
Risale 44
Roma 56
Ruh 190
Rûhânî 224

Rukye 235

Rumlar 66

S

Sâbiiler 68

Safsata 50

Sâhibül-mantık 76

Sahih 42

Said 128, 206

Sâmiriler 58, 60

Sapkınlar 44

Sarih akıl 106, 164, 166, 226

Semâvî 86, 116, 126, 134, 184, 188

Semud 68

Sevgi 84, 212

Sihir 150, 156

Siyahiler 66

Siyer 64

Sokrates 72, 74, 86, 88, 92, 235

Stoacılar 206

Su, 86, 144, 188

Süfli 86, 106, 134, 160, 174, 176, 180, 188, 200

Süleyman b. Dâvud 58

Sûret 90, 120, 124, 140, 144, 146, 160, 162, 164, 168, 170, 176, 178, 182, 184, 196, 210, 224, 226

Suriye 58, 66

Ş

Şakî 128, 206

Şam 66, 68, 72

Şehirlerin yönetimi 90

Şehvet 100, 102, 114, 134, 204

Şer'î 106, 108, 116

Şevk 100

Şîa 208, 228

Şiir 56

T

Tabiat 44

Tabiatçılar 44, 190

Tabîî 56, 72, 76, 100, 116, 120, 122, 124, 152, 154, 156, 184, 224, 226

Tâhir 130

Tahrif 60

Takvâ 218

Tanımlama 108

Tarih 54, 56, 58, 62, 64, 66

Tarih 72

Tasavvuf 42

Tasavvur 48, 52, 94, 108, 136, 152, 164, 176, 178, 196, 214

Tâ'til 82

Tedebbür 110

Tefekkür 102, 142

Temyîz 102, 106, 146, 218

Tenâsüh 206

Teorik 44

Tevrat 58, 60, 62, 64

Tikel 196

Timaëus 90, 92

Tîmâvis 90

Tılsım 156, 158

Tip 68

Toprak 86, 142, 144, 158, 190

Toprak 224

Tümel 136, 196

Türk 68

U

Ulus 54, 66

Ulvî 106, 130, 134, 160, 174, 176, 178, 188, 200

Umman 66

V

- Va'd* 220
Vâdi'l-kurâ 68
Vahiy 164, 174, 188, 226, 232
Vahşî 198, 200, 204
Va'id 212, 220, 222, 224, 226
Varlık 86, 90, 92, 96, 98, 106, 124, 126, 136, 162, 164, 170, 176, 178, 180, 184, 188, 202, 204, 224
Vücûd 84, 92, 220

Y

- Yabudi* 58, 62
Yahya en-Nahvî 90
Yakîni 218
Yakub b. İshak el-Kindî 78
Yapma 198
Yaratma 84, 90, 92, 128, 134, 152, 154, 160, 176
Yasalar 90
Yemen 66
Yengeç Dönencesi 66, 234
Yerküre 66
Yezdicerd b. Şebriyâr 56
Yönetme 96, 120, 122, 128, 148, 152, 154, 194, 218
Yunan 66, 76, 80, 235
Yunanistan 58, 72, 74

Z

- Zannî* 218
Zât 80, 84, 100, 102, 124, 126, 138, 146, 160, 164, 168, 176, 200, 220
Zekâ 52, 72, 76, 82, 110, 128
Zenâdîka 80
Zerdüşt 64
Zülkarneyn 56, 58, 76, 234

