DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

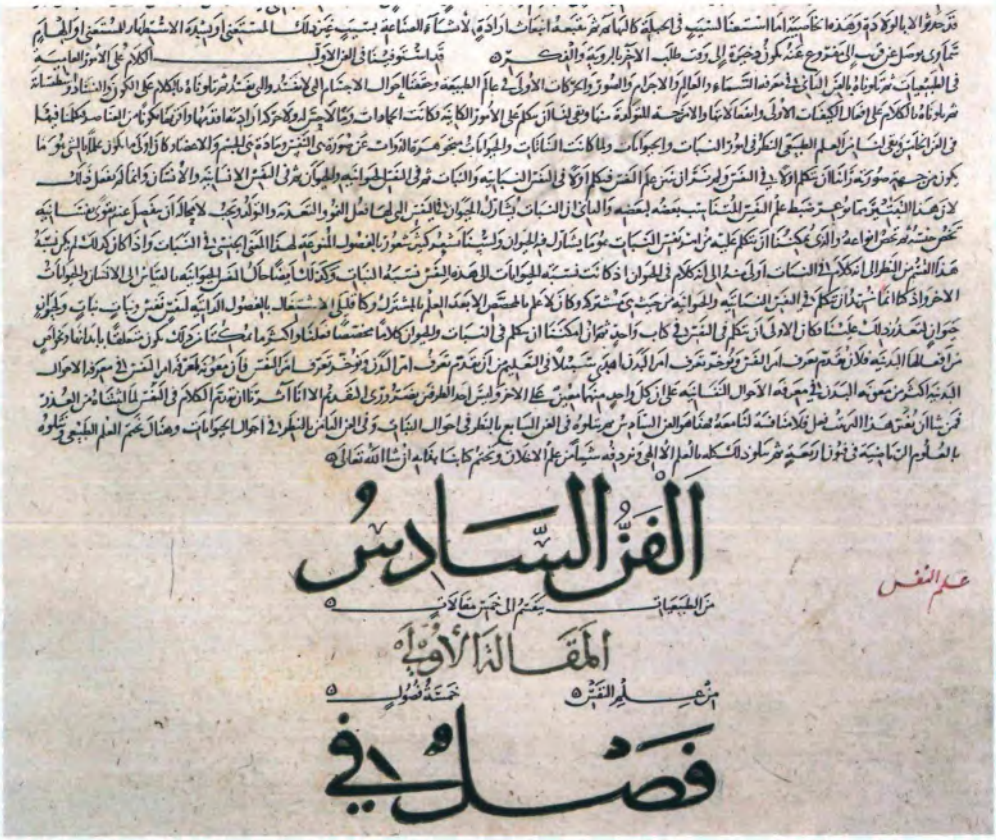
https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

TÜRKİYE CUMHURİYETİ CUMHURBAŞKANLIĞI
Himayelerinde



TÜBA
TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ

Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs

İBN SÎNÂ

HAZIRLAYAN: MEHMET ZAHİT TİRYAKİ

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs

İbn Sînâ

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs

İbn Sînâ

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs
İbn Sînâ

Türk-İslâm Bilim Kültür Mirası Dizisi: 34

Hazırlayan
Mehmet Zahit Tiryaki (Doç. Dr.)

Editör
Eşref Altaş (Doç. Dr.)

ISBN: 978-605-2249-72-7
Ankara, 2021

Tasarım ve Uygulama
Murat Acar

TÜBA Başkanı
Muzaffer Şeker (Prof. Dr.)

Proje Yayın Kurulu
Atilla Bir (Prof. Dr.)
Erhan Afyoncu (Prof. Dr.)
Hüseyin Sarıoğlu (Prof. Dr.)
M. Fatih Andı (Prof. Dr., Proje Yürütücüsü)
Muhittin Macit (Prof. Dr.)
Mustafa Çiçekler (Prof. Dr., Proje Yürütücüsü)
Mustafa Kaçar (Prof. Dr.)

Proje Yayın Koordinatörleri ve Danışmanları
Cahid Şenel (Doç. Dr.) (2017-2018)
Turgay Anar (Doç. Dr.)

Proje İdari İşler Sorumlusu
Duygu Erol

Baskı
Ankara Basım Yayın
Başak Mah. 1704 Sok. No: 2/9
Mamak / Ankara

© Türkiye Bilimler Akademisi 2021
Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Yayıncının izni olmadan hiçbir şekilde çoğaltılamaz.

Kullanılan görsellerin yayın izinleri ile ilgili
maddi-manevi sorumluluklar eseri hazırlayanlara aittir.

TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ
Vedat Dalokay Cad. No: 112 Çankaya 06670 ANKARA
bilimklasikleri@tuba.gov.tr
0 312 442 29 03
www.tuba.gov.tr

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
CUMHURBAŞKANLIĞI
Himayelerinde

Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs

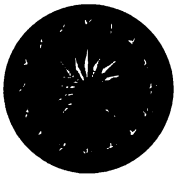
İbn Sînâ

Hazırlayan
Mehmet Zahit Tiryaki

TÜBA
TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org



Büyük gelecekler, büyük geçmişlerin bilgi ve birikimi üzerine inşa edilir.

Türkiye, ihtişamlı bir medeniyetin ve zengin bir tarihin meydana getirmiş olduğu büyük bir birikimin varisidir. Kökleri bilime, bilgiye, hikmete ve irfana dayanan bu birikim, ülkemizin geleceğinin inşası gayretlerinde de en önemli referansımız olmalıdır. Bu büyük birikimden yararlanmadığımız takdirde, geçmişimizi "müzelik bir emtia"ya dönüştürürüz, sağlıklı bir gelecek inşa edemeyiz.

Zira tarih, sadece geçmişte olup biten değil, aynı zamanda bugüne kalan, yarına da aktarılacak olandır. Milletler tarihte yalnızca geçmişlerini değil, geleceklerini de ararlar. Geçmişiyle barışamayan, tarihini yorumlayamayan, ecdadına yabancılaşan milletler, sağlıklı bir gelecek inşa edemezler.

Çağımıza ve geleceğe yapacağımız etki bakımından, sahip olduğumuz zengin mirası yeniden ve daha güçlü biçimde harekete geçirmemiz gerekiyor. Türkiye Bilimler Akademisi tarafından yürütülen "Türk-İslâm Bilim ve Kültür Mirası Projesi"ni, işte bu amaca yönelik bir çalışma olarak değerlendiriyorum.

Proje kapsamında, sosyal bilimler, İslâmî ilimler, Türkiyat, sağlık ve tabiat bilimleri ve teknik bilimler alanlarında hazırlanan eserlerin, bilim ve kültür hayatımıza kazandırılmasını takdirle karşılıyorum.

Bu vesileyle, eserlerin müelliflerini rahmet ve şükrânla yâd ediyor, projenin hayata geçirilmesinde görev alan bilim adamlarımız ile TÜBA mensuplarını kutluyorum.

Recep Tayyip Erdoğan
T.C. Cumhurbaşkanı

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Takdim

Sürdürülebilir kalkınma; "güçlü makroekonomik politikalar" ile "rekabeti odağına alan yapısal reformların" bir arada uygulanması ile mümkündür. Rekabette söz sahibi olabilmek ise; bilimsel ve teknolojik gelişmelerden en iyi şekilde faydalanmak, bu gelişmeleri içselleştirmek ve bir sonraki adımı da tasarlamakla mümkün oluyor. Bunu başarabilen ülkeler gelişmişlik konusunda rakiplerini geride bırakıyor ve küresel ekonomide daha fazla söz sahibi olmaya başlıyor.

Bilimsel ve teknolojik gelişme "yeni", "daha iyi" ve "keşfedilmemiş" olanı arama çabasıdır. Fakat bu çaba, geçmişten asla kopuk değildir. Geçmiş mirasın çok daha iyi anlaşılması, geleceğin daha sağlam inşası için bir zorunluluk olarak karşımıza çıkıyor. Türkiye tam da bu noktada, bulunduğu coğrafya ve sahip olduğu eşsiz tarihi ve kültürel birikimiyle ciddi bir karşılaştırmalı üstünlüğe sahiptir. Türk-İslâm medeniyetinin kadim bir üyesi olarak; insanlığın bilimsel, teknik ve kültürel gelişimine çok somut katkıları olan bir medeniyetin mirasçısıyız.

Türk-İslâm medeniyetine ait eserlerin gün ışığına çıkarılması; yeni kuşakların geçmişten feyz alarak daha güçlü bir motivasyonla yola devam etmesine katkı sağlayacaktır. Bu eserler ayrıca, bilim, Ar-Ge ve yenilikçilik konusundaki politikalarımız için de girdi sunarak, farklı bakış açılarından faydalanma imkanı verecektir. Bu kapsamda, Sayın Cumhurbaşkanımızın himayelerinde, Türkiye

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bilimler Akademisi (TÜBA) tarafından yürütülen "Türk-İslâm Bilim Kültür Mirası Projesi"ni çok değerli ve benzersiz bir adım olarak görüyorum. Proje; matematik, astronomi, tarih, coğrafya, edebiyat ve felsefe gibi alanlarda saygıdeğer İslâm âlimleri tarafından hazırlanan eserleri bilim dünyasına kazandırmayı amaçlıyor.

Yüksek himayeleri için Sayın Cumhurbaşkanımıza şükranlarımızı arz ediyorum. Başta TÜBA çalışanları olmak üzere, bu çok kıymetli proje için emeği geçen herkesi içtenlikle tebrik ediyorum. Eserlerin yazarlarını rahmet ve hayırla yâd ediyor, Projenin Milletimizin bilimsel ve topyekün kalkınması için yararlı olmasını diliyorum.

Mustafa Varank
T.C. Sanayi ve Teknoloji Bakanı

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Sunuş

Ülkelerin bilimsel ilerlemesi ve yenilikçilik performansı, topyekûn kalkınma ile uluslararası rekabette üstünlük sağlama bakımından stratejik öneme sahiptir. Toplumların geleceğinin güvenle inşası ve refahın toplumun tüm katmanlarına yayılması bilimin, bilimsel düşünce ve yaklaşımların önemsenmesi ve yaygınlaştırılması, gençlerin bilim ve araştırma alanına yönlendirilmesi, bilimsel çalışma ve başarıların teşvik edilmesi ile mümkündür. Bu konular, dünyadaki bilim akademilerinde olduğu gibi milli akademimiz Türkiye Bilimler Akademisi'nin (TÜBA) amaç ve görevleri arasında yer almaktadır. Belirlenen hedeflere ulaşmak için sahip olduğumuz medeniyet birikimini iyi anlamak zorundayız.

Millet olarak, önemli bir bölümü gün ışığına çıkarılmayı ve değerlendirilmeyi bekleyen zengin bir bilim ve kültür mirasına sahip bulunuyoruz. Bu mirasın daha görünür ve yararlanılır kılınması, bugünkü ve gelecekteki bilimsel performansımız ve ulusal hedeflerimize ulaşmamız açısından büyük önem taşımaktadır. Tarihsel birikim ve mirasın ortaya çıkarılması ve değerlendirilmesi, diğer yararları yanında, bilimsel ilerleme ve yenilikçi çalışmalar için gerekli cesaret, özgüven ve motivasyona yapacağı katkı bakımından da büyük önem taşımaktadır.

Ülkelerin ekonomik gelişmişlik ve kalkınma yarışında son iki yüzyıldır devam eden göreli konumumuz ile geleceğe yönelik yüksek amaçlarımız dikkate alındığında, bireysel ve toplumsal düzeyde sağlıklı bir benlik/kimlik ve özgüven inşası ile güçlü bir ekosistem ve kültürün oluşturulmasına gerek olduğu ve bu konuda her Türk kurumunun katkı ve destek sağlamasının ulusal bir görev olduğu açıktır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

TÜBA Türk-İslâm Bilim Kültür Mirası Projesi, ülkemizin millî bilimler akademisi olma sorumluluğu ile Kalkınma Bakanlığı'nın mali desteğiyle 2014 yılında başlatılmıştır. Proje kapsamında Türk-İslâm medeniyeti havzasında, fen, mühendislik, Türkiyat, sosyal bilimler, dinî ilimler gibi alanlarda eski-farklı Türk lehçeleri ile diğer dillerde üretilmiş, uzman bilim insanlarımızca seçilen 100 eserin, imkân ve ihtiyaca göre transliterasyonu, tıpkıbasımı ve/veya tercümesi yapılarak yayımlanması yoluyla bilim ve kültür âleminin ve gelecek kuşakların istifadesine sunulması hedefi doğrultusunda yayınlarımız devam etmektedir.

TÜBA Türk-İslâm Bilim Kültür Mirası Projemiz, çok sayıda paydaşın doğrudan ve dolaylı katkı ve desteklerinin eseridir. Projemizin başlangıçtan beri Sayın Cumhurbaşkanımızca desteklenmesi ve 2018 yılı başından itibaren resmen Cumhurbaşkanlığı himayelerine alınmış olması, Akademimiz açısından büyük bir onur ve teşvik kaynağı olmuştur. Bilime ve projemize verdikleri çok değerli destek ve yüksek himayeleri için Sayın Cumhurbaşkanımız Recep Tayyip Erdoğan'a kalbî şükranlarımızı arz ediyorum.

Bugüne kıyasla oldukça kısıtlı koşullarda bilimsel mirasımızı oluşturan eserleri kaleme alan bilim ve kültür tarihimizin kahramanlarını rahmet ve şükranla yad ediyorum. Bu eserlerin çoğaltılması, saklanması ve bugüne ulaşmasında rol alan isimsiz kahramanları da saygıyla anıyorum.

Eserlerin transliterasyonu, tıpkıbasımı ve/veya tercümesi ve tahlilini yaparak günümüzün ve geleceğin okuyucu ve araştırmacılarına ulaşmasını sağlayan bilim insanlarımıza müteşekkiriz. Yayına hazırlık ve basım sürecinde rol alan Akademi üyelerimiz, bilim insanlarımız ve çalışanlarımız ile projeye katkı sağlayan tüm paydaşlarımıza da teşekkür ediyorum. Ayrıca, Türk-İslam Bilim Kültür Mirası Projesi'nin hayata geçirilmesinde katkılarından ötürü Prof. Dr. Ahmet Cevat Acar'a minnettarız.

TÜBA Türk-İslâm Bilim Kültür Mirası Projesi kapsamında yayımlanan eserlerin milletimizin bilimsel ilerlemesi ve topyekûn kalkınması ile medeniyet ihyası/inşası süreci bakımından yararlı olmasını diliyorum.

Prof. Dr. Muzaffer Şeker
TÜBA Başkanı

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İçindekiler

Takdimler ve Sunuş

Önsöz 13

Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs'e Giriş 15

Nefs Hakkındaki İncelemenin Bilimsel Zemini Olarak Fizik 16

Nefs Teorisi Bağlamında İbn Sînâ'nın Kendisinden Önceki Felsefî Mirasa Yönelik Tutumu 17

Nefsin Tanımı, Uçan Adam ve Zatî Şuur, Nefs-Beden Düalizmi ve Nefsin Gayrı Maddi-Gayrı Cismanî Cevher Oluşuna Yönelik Argümanlar 22

Nefs-Beden İlişkisi ve Etkileşimi, Zihinsel Nedensellik ve Faal Akıl 23

Nefs-Beden İlişkisi ve Etkileşiminin Arka Planı Olarak Nefsin Güçleri ve Fiillerindeki Farklılaşma 27

Mütehayyile, Nübüvvet, Vahiy, Rüya, Kutsi Akıl, Sezgi, Mucize, Keramet ve Beden Dışı Deneyimler 36

Bedenden Ayrıldıktan Sonra Nefsin Ölümsüzlüğü, Bireyselliği, Tenasüh ve Bilincin Aktarılabilirliği 39

Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs ve Bugün 41

Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs'in Arapça Neşirleri ve Türkçe Çevirisi Hakkında Birkaç Not 42

Metin 45

Türkçe Dizin 469

Arapça Dizin 497

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Önsöz

Hem yazıldığı dönemde hem de sonraki birkaç yüzyıl boyunca oldukça etkili olan *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, İslam felsefesinin klasik çağında nefs üzerine yazılmış en nitelikli felsefi çözümlemelerden birisi olarak dikkat çeker. Klasik bir metinden beklenebileceği şekilde kendisiyle ilgilenen herkes için farklı açılımlar sağlayan bu eserle benim meşguliyetimin ise belirli aralıklarla da olsa geride bıraktığımız on yıla yayılan bir geçmişi var. İlk aşamada, çeviri tamamlandığında ulaşılacak nokta benim bu eserle ilişkimin sona ereceği nihai bir durak gibi gözüküyordu. Fakat klasik nefs teorileri hakkındaki dersler, sunumlar ve yazılar aracılığıyla farklı zamanlarda çeşitli düzeydeki katılımcılarla yapılan verimli müzakereler böyle bir nihai durağın en azından şimdilik pek de mümkün olmadığını ortaya çıkardı. Metindeki temel problemlerin bambaşka bir tarihsel durum içinde olduğumuz şu zamanlarda bile hala tartışıldığı dikkate alındığında henüz uzun bir yolculuğun ilk adımlarını attığımız ve birçok klasik metin gibi belki lafzi düzeyde tamamlanıp bitmiş fakat problematik düzeyde sürekli olarak yeniden yorumlanmayı bekleyen açık uçlu bir metinle karşı karşıya olduğumuz anlaşılıyor. Umarım bu çeviri bu uzun yolculuğa çıkmaya niyetli okuyucular için elverişli bir rehber olur. Bu vesileyle kimi zaman sistemli kimi zaman sistemsiz, kimi zaman yüz yüze kimi zaman metin düzeyinde gerçekleşen bu müzakereler esnasında bazen aşırıya da kaçan yorumlarımı nezaketle dinleyen ve heyecanıma ortak olan yol

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

arkadaşlarıma şükranlarımı ifade ediyorum. Bu on yıllık uzun sürecin son kısmını ise çevirinin editörlüğünü yapan fakat katkısı sadece editörlükle sınırlandırılamayacak olan Eşref Altaş'la birlikte yürüttük. Onun son derece ciddi, titiz ve dakik müdahaleleri olmasaydı çeviri şu anki yetkin haline ulaşamayacaktı. Özellikle farklı görüşlerin ve bu görüşlere ait delillerin daha düzenli olması ve anlaşılır bir şekilde takip edilebilmesi amacıyla çeşitli semboller ve numaralar tercümeye bizzat kendisi tarafından dahil edildi ve bu konuda çok yoğun bir çaba sarfetti. Bu vesileyle, metnin okunması, tashih edilmesi, bazı yerlerin daha güzel çevrilmesi ve ifade edilmesi gibi hususlara ilaveten bu gibi önemli katkılarından dolayı da kendisine özellikle minnettarım. Ayrıca, çevirinin yayımlanmasındaki desteklerinden ve farklı sebeplerle uzun bir sürece yayılan hazırlık ve kontrol aşamalarındaki sabır ve anlayışlarından dolayı başta Cahid Şenel, Ahmet Arslantürk, Turgay Anar ve Murat Acar olmak üzere Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) yetkililerine ve Türk-İslam Bilim Kültür Mirası Projesi (TİBKM) sorumlularına teşekkür ediyorum.

Mehmet Zahit Tiryaki
Üsküdar, 15.09.2020

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs'e Giriş

İslam filozoflarının metinlerinde ortaya konulduğu haliyle klasik nefs teorisi özel olarak nefsle beden, genel olarak ise gayrı maddi ve gayrı cismani varlıklar ile maddi ve cismani varlıklar arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu; varlığa ve insana canlılığın ve hareketin nasıl eklemlendiğini ve fiziksel veya duyusal, zihinsel veya akli her türlü yaşamsal etkinliğimizin nasıl gerçekleştiğini temellendirmeye çalışan bir teoridir. Teorinin temel iddiası, kökeni itibariyle Platoncu bir iddia olan "Nefs, gayrı maddi, gayrı cismani, bağımsız ve ölümsüz bir cevherdir" önermesinde ifadesini bulur. Nefsin (i) gayrı maddi, gayrı cismani ve bağımsız bir cevher oluşu ile (ii) nefsin ölümsüz bir cevher oluşu şeklindeki bu iki temel iddia hem nefs teorisinin temel kavramlarını ortaya koyar hem de diğer alt problemlerinin şekillenmesinde belirleyici rol oynarlar. "Nefs gayrı maddi, gayrı cismani ve bağımsız bir cevherdir" önermesinde öne çıkan kavramlar, nefs, gayrı maddilik, gayrı cismanilik ve bağımsız cevher oluştur. "Nefs ölümsüz bir cevherdir" önermesi ise bizi ölümsüzlük kavramıyla karşı karşıya getirir. Bu iki önerme bütün bir nefs teorisini oluşturan temel problem alanlarını da belirler ve şekillendirir.

İslam felsefesi geleneğinde nefs teorisine en yetkin halini vermiş filozof olan İbn Sînâ teoriyi esas itibariyle *eş-Şifâ*'nın fizik bilimleriyle ilgili kısmının altıncı fenninde beş makale halinde ortaya koymuştur.. Bu girişte İbn Sînâ'nın söz konusu kısımda ortaya koyduğu nefs teorisine yönelik bütüncül bir okuma için harita işlevi görebilecek bazı başlıklar belirlenecek ve temel problemlere işaret edilecektir. İbn Sînâ'nın sistematiğini takip ederek ilerleyecek olursak, ilk önermenin ilişkili olduğu konular sırasıyla şu üç problemle ilgilenilmesini gerekli kılar. 1. Uçan adam ve ben bilinci gibi meseleler etrafında yapılan

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

nefsin tanımı ve mahiyeti ile nefsin bedenden bağımsız ve ayrık bir cevher olduğunun temellendirilmesi ve nefs-beden düalizmi. 2. Nefs ve bedenin birbirinden bağımsız iki cevher oluşu iddiasının ortaya çıkardığı nefsle beden, nefsani durumlarla bedensel durumlar arasındaki ilişki ve etkileşimlerin niteliği ve nasıl gerçekleştiği. 3. Nefsle beden arasındaki ilişki ve etkileşimin arka planı olarak nefsin güçleri ve fiillerindeki farklılaşma ve mütehayyile, nübüvvet, vahiy, rüya, kutsi akıl, sezgi, mucize ve keramet gibi dini veya mistik fenomenler. 4. İkinci önermeyle ilişkili olarak ortaya çıkan dördüncü bir problem alanı ise nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki ölümsüzlüğü, bireyselliği ve tenasüh gibi meselelerdir. Bu girişte temel problem alanlarına geçmeden önce ilk olarak *eş-Şifâ* külliyatı içinde nefsle ilgili araştırmanın yeri ve bunun gerekçesi netleştirilecektir. Bunun ardından İbn Sînâ'nın nefs teorisi bağlamında kendisinden önceki yaklaşımlarla ilişkisine kısaca işaret edilecektir.

Nefs Hakkındaki İncelemenin Bilimsel Zemini Olarak Fizik

eş-Şifâ külliyatında fizik bilimiyle ilgili genel durumlar, gökyüzü, âlem, cirmler, sûretler ve tabiî âlemdeki ilk hareketler, oluş bozuluşa uğrayan ve uğramayan cisimler, oluş-bozuluşun unsurları, birinci niteliklerin fiilleri ve infialleri, bunlardan doğan karışımlar gibi konulardan sonra genel olarak nefsle ilgili inceleme gelir. İbn Sînâ *eş-Şifâ*'nın hem girişinde hem de *Nefs ve Nefsin Cevheri Hakkında Öncekilerin Söylediklerinin Zikredilmesi ve Bunun Nakzedilmesi* başlıklı faslında (1M, 2F) nefsle ilgili incelemenin neden fizik biliminin sınırları içinde yapıldığına dair gerekçeler ileri sürer. Buna göre bitki ve hayvanlardan önce genel olarak nefsin incelenmesinin ilk gerekçesi, nefsin bitki ve hayvanların suretini oluşturması nedeniyle herhangi bir şey hakkındaki bilginin en iyi şekilde o şeyin sureti açısından bilinebilecek olmasıdır. Dolayısıyla bitki ya da hayvanlar hakkındaki daha özel nitelikli bilgiler için öncelikle onların suretlerini teşkil eden nefs bilinmek zorundadır. İbn Sînâ'nın nefs incelemesinin fizik biliminin konuları içinde yer almasıyla ilgili ikinci gerekçesi, Aristotelesçi anlamda nefsin yetkinlik olarak tanımlanmasının nefsin cevherini ve mahiyetini ortaya koyan bir tanım olmayıp nefs olması bakımından nefse ilişkin bir tanım olmasıdır. Dolayısıyla nefs ismi nefsin cevheri bakımından değil, nefsin bedenleri yönetmesi ve bedenlerin kendisine kıyas edileceği bir şey olması bakımından nefsin adı olmakta ve beden bu yüzden nefsin tanımında dikkate alınmakta netice olarak da nefs bu yönü itibariyle fizik biliminin sınırları içinde incelenmekte-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

dir. İbn Sînâ'nın kendilerine özgü bedenlerinden ayrıldıktan sonra nefslerin bireyselleşmelerinin nasıl gerçekleşeceği meselesini de incelediği *Nefslerimize Etki Eden Akıl ve Nefslerimizden Etkilenen Akıl* başlıklı fasılda (5M, 5F), bu fendeki incelemesinin ancak maddeye bitişik olması itibariyle nefs olması bakımından nefs açısından olduğundan ve dolayısıyla nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu hakkında konuşmanın en azından bu kitap bağlamında gerekli olmadığından söz etmesi de bu anlamda önem kazanır. Zira fizik bilimlerinde incelenmeye özgü doğal şeyler ancak madde ve hareketle ilişkisi olan şeyler olduğu için nefs de ancak maddi beden ve bedensel hareketlerle ilişkili yönü açısından fizik bilimi kapsamında incelenmektedir.

Nefs Teorisi Bağlamında İbn Sînâ'nın Kendisinden Önceki Felsefi Mirasa Yönelik Tutumu

İslam felsefe ve düşünce geleneğindeki hakim nefs teorisi, Platon, Aristoteles, Plotinus gibi filozofların nefs teorilerindeki problemlerle etkileşim içinde oluşmuş, Farabi ve en çok da İbn Sînâ gibi filozoflar aracılığıyla olgun haline kavuşmuştur. Bu teori mütehayyile gücü aracılığıyla nefs teorisinin kapsamına dahil edilen nübüvvet, vahiy, kutsi akıl, mucize ve keramet gibi dini fenomenlere özgü kültürel farklılıklardan kaynaklanan ayrıntılar dışında ana hatları itibariyle kendinden önceki farklı geleneklerin ve görüşlerin sağladığı arka plan bağlamında oluşmuştur. Platon, Aristoteles, Plotinus ve Yeni-Platoncu şarihler bu arka planı hazırlayan belli başlı filozoflar olarak öne çıkarlar. Platon, özellikle *Phaidon*, *Timaious* ve *Devlet* gibi diyaloglarında açık bir şekilde görülen nefs teorisinde yer alan nefsin ölümsüzlüğü, ezeliliği ve ebediliği, tenasühün kabul edilmesi ve buna bağlı olarak nefs-beden düalizmi, nefsin basitliği, nefsin akılla, cesaretle ve arzuyla ilişkili yönleri şeklindeki üçlü ayrım, bedenin sadece nefsin yetkinleşmesinin bir aracı olması, aklın hakimiyetine verilmediği takdirde bedenin nefse engel olması gibi kabuller bağlamında genel olarak İslam filozoflarının özel olarak İbn Sînâ'nın nefs teorisine etki etmiştir. Aristoteles ise özellikle iki eseriyle Platon'dan sonra İslam felsefe geleneğindeki nefs teorilerine hem metin hem de içerik ve problemler bağlamında etki eden en büyük filozof olarak göze çarpar. Metinle ilgili etki *Peri Psükhe* ve *Parva Naturalia* üzerinden takip edilebilir durumdadır. İlk eser önce Süryaniceye sonra Arapçaya çevrilmiş ve İskender, Themistius ve Simplikius gibi şarihlerin yazdıkları şerhler üzerinden İslam dünyasındaki nefs teorisine etki etmiştir. Arapçaya *el-Hiss ve'l-mahsus* diye çevrilen

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ikinci eser de benzer bir etki yapmış gözükmektedir. Aristoteles'in problematik katkıları ise nefsin tanımı ile bitkiler ve hayvanlardaki basit görünümleriyle insanda veya Tanrı'daki yüksek görünümleri arasındaki derecelenmeleri, nefsin hangi kategoriye dahil olduğu, nefsin bedenden ayrılıp ayrılamayacağı veya ayrılabiliyorsa bu ayrımın ancak soyutlama tarzında gerçekleşebileceği, nefste gerçekleşen zihinsel durumların hakiki tanımlarının formlarını ya da maddelerini dışarıda bırakamayacağı ve bu sebeple nefs incelemesinin fiziğin alanı içine girdiği gibi temel konularda ortaya çıkar. Buna ilaveten Aristoteles artık ruh ve bedeni Platon'da olduğu gibi düalist bir tutumla incelemez ve bu ikisini tek bir cevherdeki ayrılmaz unsurlar olarak kabul eder. Bununla birlikte tek bir nefs ile tek bir beden arasındaki yakın ilişki daha sonra İslam filozoflarında ve özellikle İbn Sînâ'da göreceğimiz gibi Aristoteles'te de tenasühün reddi için güçlü bir gerekçe oluşturur. Fakat buna ilaveten Aristoteles, İslam filozoflarından farklılaştığı bir husus olarak, nefsin bedenin ölümünden sonra da var olabilecek etkin akli yanı hakkındaki tartışmalı ve yoruma açık görüşüne rağmen genel olarak nefsin bedenden ayrı bir varlığının olabileceğini kabul etmez. Dolayısıyla Aristoteles'te İslam filozoflarında Platoncu bir tarzda genellikle bir bütün olarak nefse atfedilen ölümsüzlük ve ebedilik nefsin akli yanına atfediliyor gözükür. Netice itibariyle Aristoteles'te nefs ve beden, varlıkları devam ettikleri müddetçe birlikleri devam eden ve sadece felsefi açıdan ayırt edilebilen bir birlik oluşturur. Nefsle bedenin birlikteliği esnasında gerçekleşen birtakım fiil ve infialler, nefsin akli yanına değil de doğrudan o aklın sahibi olan kişiye ait oldukları için kişi yok olduğunda, akıl tanrısal ve etkilenmez bir varlık olarak varlığına devam eder. Aristoteles, kendi nefs teorisini temelde kendinden önceki görüşlerin ortaya koyduğu temel noktaların kabul edilmesi fakat o görüşlerin ayrıntılarına yönelik bazı eleştirileri üzerinden kurar. Bu doğrultuda artık Platon'da nefsin kısımları şeklinde geçen kullanım Aristoteles'te daha çok nefsin güçleri/yetileri şeklindeki bir kullanıma evrilir ve İbn Sînâ'da olduğu gibi bu güçler/yetiler nefsin fiiller/eylemler çeşitliliğinin arka planını oluşturur. (Aristoteles ile İbn Sînâ'nın nefsle ilgili kitaplarında tartıştıkları problemler hakkındaki görüşlerinin mukayesesi için aşağıdaki tabloya bakınız). Burada ancak ana hatlarına işaret edilen bu etkilerle birlikte İslam felsefe geleneğindeki nefs teorisi, Plotinus ile Plotinus sonrası şarihlerin Platon ve Aristoteles'in nefs öğretilerine yönelik yorumları aracılığıyla şekillenmiş ve İslam filozofları önceki iki filozofun nefsle ilgili görüşlerini büyük oranda Plotinusçu bir perspektifle okumuşlardır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

TABLO: **RUH ÜZERİNE** İLE **KİTABÜ'N-NEFS**'İN KONULARI VE HACİMLERİ AÇISINDAN MUKAYESESİ (M: MAKALE, F: FASIL)

Aristoteles, Ruh Üzerine	**İbn Sînâ, Kitabü'n-nefs**
Ruh Hakkındaki İncelemenin Değeri, Faydası ve Güçlükleri (I, 1, 402a1-403b20)	Giriş, Nefsin İspatı ve Nefs Olması Bakımından Nefsin Tanımı (1M, 1F)
Ruh Hakkında Önceki Düşünürlerin Fikirleri ve Bunların Eleştirisi (I, 2-4, 403b20-411b30)	Nefs ve Nefsin Cevheri Hakkında Öncekilerin Söylediklerinin Zikredilmesi ve Bunun Nakzedilmesi (1M, 2F), Nefs, Nefsin Fiilleri ve Onların Bir mi Çok mu Olduğu Hakkında Öncekilerden Tevarüs Edilen Görüşlerin Sayımı ve Doğru Görüşün Tashih Edilmesi (5M, 7F)
Ruhun Tanımlanması (II, 1-2, 412a1-414a28)	Nefsin İspatı ve Nefs Olması Bakımından Nefsin Tanımı (1M, 1F), Nefsin Cevher Kategorisine Dâhil Olduğuna Dair (1M, 3F), Nâtık Nefsin Cismânî Bir Maddede İntibâ Etmeksizin Kâim Olduğunun İspatı (5M, 2F), Nefs, Nefsin Fiilleri ve Onların Bir mi Çok mu Olduğu Hakkında Öncekilerden Tevarüs Edilen Görüşlerin Sayımı ve Doğru Görüşün Tashih Edilmesi (5M, 7F)
Ruhun Güçleri (II, 3, 414a30-415a15)	Nefsin Cevher Kategorisine Dâhil Olduğuna Dair (1M, 3F), Nefsin Güçlerinin Farklılaşması Nedeniyle Nefsin Fiillerinin Farklılaşacağının Açıklanması (1M, 4F), Nefsin Güçlerinin Sınıflandırma Tarzında Sayılması (1M, 5F), Bitkisel Nefse Nispet Edilen Güçlerin İncelenmesi, İdrak Çeşitlerimizin İncelenmesi, Dokunma Duyusu, Tatma ve Koklama, İşitme (2M, 1-5F), Görme (3M, 1-8F), İç Duyular ve Hareket Güçleri (4M, 1-4F), İnsani Nefs (5M, 1, 3, 6, 7F)
Beslenme Gücü (II, 4, 415a15-416b30)	Bitkisel Nefse Nispet Edilen Güçlerin İncelenmesi (2M, 1F)
Duyu Algısı (II, 5, 416b31-418a5), Duyulur Nesnelerin Farklı Türleri (II, 6, 418a6-418a25)	İdrak Çeşitlerimizin İncelenmesi (2M, 2F)
Görme, İşitme, Koklama, Tatma, Dokunma ve Bu Duyumların Nesneleri, Duyumun Genel Nitelikleri (II, 7-12, 418a26-424b20)	Dokunma Duyusu, Tatma ve Koklama, İşitme (2M, 1-5F), Görme (3M, 1-8F), İç Duyular (4M, 1-3F)
Ortak Duyu (III, 1-2, 424b20-427a15)	Canlıların İç Duyuları Hakkında Genel Söz (4M, 1F)

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Düşünce, Algı, İmgelem (III, 3, 427a16-429a9)	İdrak Çeşitlerimizin İncelenmesi (2M, 2F), Canlıların İç Duyuları Hakkında Genel Söz (4M, 1F), İç Duyulardan Musavvire ve Müfekkire Güçlerinin Fiilleri; Uyku, Uyanıklık, Sadık Rüya ve Yalan Rüya Hakkındaki Görüşler; Peygamberliğin Bir Kısım Özellikleri (4M, 2F), İnsanın Fiil ve İnfiâllerinin Özellikleri, İnsânî Nefsin Nazarî ve Amelî Güçlerinin Açıklanması; Nâtık Nefsin Cismânî Bir Maddede İntibâ Etmeksizin Kâim Olduğunun İspatı; İki Mesele: İnsânî Nefsin Duyulardan Faydalanması ve İnsânî Nefsin Hüdûsunun İspatı (5M, 1-3F)
Edilgin Akıl (III, 4, 429a10-430a9)	Nefslerimize Etki Eden Akıl ve Nefslerimizden Etkilenen Akıl (5M, 5F)
Etkin Akıl (III, 5, 430a10-430a25)	Nefslerimize Etki Eden Akıl ve Nefslerimizden Etkilenen Akıl (5M, 5F)
Aklın İşlemleri (III, 6, 430a25-430b30)	İnsani Nefs (5M, 1F, 6F)
Pratik Akıl (III, 7, 431a1-431b20)	İnsanın Fiil ve İnfiâllerinin Özellikleri, İnsânî Nefsin Nazarî ve Amelî Güçlerinin Açıklanması (5M, 1F)
Akıl, Duyu, İmgelem (III, 8, 431b20-432a15)	İdrak Çeşitlerimizin İncelenmesi (2M, 2F), Canlıların İç Duyuları Hakkında Genel Söz (4M, 1F), İç Duyulardan Musavvire ve Müfekkire Güçlerinin Fiilleri; Uyku, Uyanıklık, Sadık Rüya ve Yalan Rüya Hakkındaki Görüşler; Peygamberliğin Bir Kısım Özellikleri (4M, 2F), İnsanın Fiil ve İnfiâllerinin Özellikleri, İnsânî Nefsin Nazarî ve Amelî Güçlerinin Açıklanması; Nâtık Nefsin Cismânî Bir Maddede İntibâ Etmeksizin Kâim Olduğunun İspatı; İki Mesele: İnsânî Nefsin Duyulardan Faydalanması ve İnsânî Nefsin Hüdûsunun İspatı (5M, 1-3F)
Hareket Ettirici Güç (III, 9, 432a15-433a8)	Hareket Ettirici Güçlerin Durumları ve Peygamberliğin Hareket Ettirici Güç ile İlgili Kısmı (4M, 4F)
Canlı Varlıkların Hareketlerinin Nedeni (III, 10-11, 433a10-434a20	
Nefsin Güçlerinin Karşılıklı İlişkisi ve Onların Yaşam Koşulları İçin Uygunluğu (III, 12-13, 434a20-435b25)	Nefsin Organlarının Açıklanması (5M, 8F)

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bu genel çerçeve içinde İbn Sînâ'nın nefs meselesine nasıl yaklaşılacağı konusu bağlamındaki görüşleri de onunla kendisinden önceki filozoflar arasındaki farkları ana hatlarıyla ortaya koyar niteliktedir. İbn Sînâ *Nefsin İspatı ve Nefs Olması Bakımından Nefsin Tanımı* başlıklı fasılda (1M, 1F) önceki düşünürlerin nefsin cevherliğine ulaştıran yollar noktasında ihtilâf ettiklerinden bahsederken nefs bağlamında tevarüs ettiği görüşleri eleştirir. İbn Sînâ burada ilk olarak dört farklı görüşten bahseder: 1. Nefsin bilgisine hareket açısından yaklaşanlar. Bunlar hareket ettirmenin ancak bir hareket ettiriciden kaynaklandığını, ilk hareket ettiricinin zatı gereği hareketli olduğunu ve nefsin de organlardan, kaslardan ve sinirlerden kaynaklanan hareket ettirmenin kendisine ulaştığı ilksel hareket ettirici olduğunu tahayyül etmişler, dolayısıyla nefsi zatı gereği hareketli olarak kabul ederek zatı gereği hareketli olanın ölmesinin mümkün olmadığına inanmışlar ve nefsi ölümsüz bir cevher kabul etmişlerdir. Bu görüş de çeşitli alt sınıflara ayrılır: (1a) Nefsin cisim olmasını kabul etmeyerek nefsi cisim olmayan ve zâtı gereği hareket ettirici bir cevher kabul edenler. (1b) Nefsi cisim kabul eden ve cismin de hareketli bir şey olmasından dolayı nefsin de zâtı gereği hareket ettirici bir cisim olduğu görüşünü benimseyenler. (1c) Nefsi sürekli olarak kolayca hareket etmesinden dolayı küre şeklinde parçalanmayan cirimlerden kabul ederek nefsin zatı gereği hareketli olduğunu, bu yüzden nefsin başkasını hareket ettirmeye elverişli olduğunu zannedenler. (1d) Nefsi ateş olarak kabul eden ve ateşin daima hareket etmesinden dolayı nefsin de hareketli olduğunu düşünenler. 2. Nefsin bilgisine idrâk açısından yaklaşanlar. Nefs hakkındaki bilgiye idrâk açısından yaklaşanlar nefsin ilke cevherinden bir şey olması dolayısıyla şeylerin tamamını bildiğini söylemişler fakat alt düzeyde çeşitli kısımlara ayrılmışlardır: (2a) Bir şeyin ancak kendisi dışındaki şeyi idrak edeceğini; çünkü idrak edenin o şeyi öncelediğini ve onun ilkesi olduğunu; dolayısıyla nefsin ilke olarak gördükleri ateş, hava, toprak veya su gibi şeyler cinsinden bir ilke olması gerektiğini düşünenler. (2b) Nefsin su olduğu görüşünü benimseyenler. (2c) Nefsin buhar cinsinden cismani bir ilke olduğunu kabul edenler. (2d) Nefsin sayı olduğunu kabul edenler. (2e) Nefsi unsurlardan mürekkep bir şey olarak kabul edenler. 3. Nefsin bilgisine hem idrak ve hem hareket bakımından yaklaşarak bu iki görüş arasında uzlaştırma arayışına girişenler. Bunlar ise sanki nefsin zâtı gereği hareket ettirici olan bir sayı olduğunu söyleyenler gibidirler. Onlara göre nefs idrâk etmesinden dolayı sayı olmakla birlikte ilksel bir hareket ettirici olmasından dolayı da zâtı gereği hareket ettiricidir. 4. Nefsin bilgisine hayat açısından yaklaşanlar. Bunlar da nefsi (4a) garizi bir sıcaklık (4b) soğukluk (4c) kan (4d) mizaç (4e) unsurların bir bileşimi gibi şeylerden biri olduğunu kabul

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

edenler olmak üzere çeşitli sınıflara ayrılmışlardır. İbn Sînâ ayrıca nefsin ilah olduğunu söyleyenlerin de olduğundan bahseder. İbn Sînâ, *Nefs, Nefsin Fiilleri ve Onların Bir mi Çok mu Olduğu Hakkında Öncekilerden Tevarüs Edilen Görüşlerin Sayımı ve Doğru Görüşün Tashih Edilmesi* başlıklı fasılda ise (5M, 7F) nefsin fiilleri bağlamı da dahil olmak üzere nefs ile ilgili kendisinden önceki görüşlere ve bunlarla ilgili eleştirilerine yer verir.

Nefsin Tanımı, Uçan Adam ve Zati Şuur, Nefs-Beden Düalizmi ve Nefsin Gayrı Maddi-Gayrı Cismani Cevher Oluşuna Yönelik Argümanlar

İbn Sînâ'nın nefse ilişkin tanımlama çabası ilk olarak *Nefsin İspatı ve Nefs Olması Bakımından Nefsin Tanımı* başlıklı fasılda (1M, 1F) yer alır. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın dikkati öncelikle daha çok nefs lafzının nefs için kullanılma yönünü tespit etmeye yönelmiş durumdadır. İbn Sînâ nefsi fiillerin bir şekilde ortaya çıkmalarının ilkesi olan şey olarak tanımlar. Fakat İbn Sînâ'nın aynı derecede açık olduğu ve ısrarla vurguladığı husus, birtakım fiillerin ilkesi olmak bakımından nefsin nefs olarak adlandırılmasının asla nefsin cevherini, mahiyetini ve zatını ortaya koymadığıdır. İbn Sînâ açısından çeşitli hareket veya fiillerinin olması bakımından nefse nefs adını vermek, hareket ettirici bir şeyin bilinmesi fakat o hareket ettirici şeyin zatının ne olduğunun henüz bilinmiyor olması demektir. İbn Sînâ bu fasılda bunun ardından nefsin güç, suret ve yetkinlik şeklindeki tanımlanma imkanlarını ve bunların geçerliliklerini incelemektedir. İbn Sînâ'ya göre nefsin yetkinlik olarak tanımlanması nefsin güç ve suret olarak tanımlanmasından daha fazla nefsin anlamına delalet eder. Fakat İbn Sînâ açısından bu tanımın hala nefsin zatını ve cevherini tam olarak ifade eden bir tanım olma kabiliyetine erişememiş olduğu bir kere daha vurgulanmalıdır. İbn Sînâ nefs isminin cevheri ve zatı açısından değil ancak bedenleri yönetmesi açısından nefse verildiğini ısrarla vurgular. Nitekim "uçan adam" olarak bilinen ve İbn Sînâ'nın fasıl boyunca ısrarla vurguladığı üzere nefsin gayrı maddi bir zat ya da cevher olduğuna yönelik bir tembih olarak kullanmak istediği düşünce deneyinin ilk versiyonu da nefsin sadece insanların değil bir şekilde hareketi gerçekleştiren insan dışındaki şeylerin de ilkesi olduğunun netleştirilmesinden sonra bu fasılda yer alır.

İbn Sînâ nefsin cevherliği meselesine *Nefsin Cevher Kategorisine Dâhil Olduğuna Dair* başlıklı fasılda (1M, 3F) yeniden döner ve kitabın önceki kısmına atıf ya-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

parak nefsin cisim olmadığını ve dolayısıyla cevher olduğunu bilinen bir şey olarak kabul eder. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın bu noktada kesinleştirdiği başka bir şey, bedenden ayrı bir cevher olan nefsin bedenin koruyucusu ve hem bedene hem de bedensel durumlara hakim olan bir şey olduğudur. İbn Sînâ, her canlının nefsinin o canlının bedeninin unsurlarını toplayan, o canlının bir bedeninin olmasına elverişli olacak şekilde o bedenin birleştiricisi ve bir araya getiricisi olan bir şey olduğunu düşünür ve nefsi, ait olduğu bedenin koruyucusu ve tamamlayıcısı olarak görerek bedende var olduğu müddetçe beden aleyhindeki dışsal durumların bedeni ele geçirmesine engel olan bir şey olarak kabul eder. İbn Sînâ'ya göre bedenin her bir parçası başka bir yeri ve yakınındaki şeylerden ayrışmayı gerektirdiği için bedeni bulunduğu hal üzere muhafaza edip birlik ve bütünlüğünü sağlayacak şey bedenin tabiatının dışında bir şey olmalıdır. İbn Sînâ belki de ilk bakışta bedensel ve fiziksel birleşme ve ayrışmalar gibi gözüken şeylerin bile bizatihi bedensel ve fiziksel zeminde kalarak açıklanamayacağına, aksine bu gibi durumların hepsinde bedensel ve fiziksel düzlemde asıl hakimiyeti olan şeyin nefs olduğuna vurgu yapmak istiyor gibidir. Netice itibariyle İbn Sînâ ister idrak gibi doğrudan nefsle ilgili gözüken işlevler olsun ister besin gibi bedenle ilgili gözüken işlevler olsun hepsinin de nefs için bir olup nefsten ayrılmayan şeyler olduğunu vurgular.

İbn Sînâ, *Nâtık Nefsin Cismânî Bir Maddede İntibâ Etmeksizin Kâim Olduğunun İspatı* başlıklı fasılda (5M, 2F) ise faslın başlığına da taşıdığı görüşü itibariyle insani natık nefsin maddede intiba etmeksizin kaim olan ve makulleri idrak eden bir cevher olduğu hususunun hakkında şüphe edilemeyecek şeylerden biri olduğunu ifade etmektedir. İbn Sînâ'nın burada farklı delillerle güçlendirdiği ana iddiası, ma'kûllerin mahalli olan cevher olarak nefsin cisim olmadığı gibi cisimle kaim bir güç de olmadığıdır. İbn Sînâ beşinci makale yedinci fasılda da aynı şekilde nefsin cisim değil gayrı cismani bir şey olduğu fikrine yönelik ana tezini bir daha ifade etmektedir.

Nefs-Beden İlişkisi ve Etkileşimi, Zihinsel Nedensellik ve Faal Akıl

İbn Sînâ, bir önceki başlıkta ifade edildiği şekliyle daha en baştan karşımıza çıkan, nefsi bedenden ayrı gayrı maddi ve gayrı cismani bir cevher olarak düşünen temel bakış açısıyla ve düalist tutumuyla uyumlu bir şekilde nefsle beden arasındaki ayrım noktasını öne çıkarmaktadır. İbn Sînâ, *İnsânî Nefsin Bozulmaması ve Tenasüh Etmemesi* başlıklı fasılda da (5M, 4F) herhangi iki şey

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

arasında olabilecek üç muhtemel ilişki üzerinden nefs-beden arasında varlık bakımından olabilecek ilişkileri değerlendirmektedir. Buna göre bir şeyin bir şeyle ilişkisi ya varlıkta sonra gelenin ilişkisi ya varlıkta önce gelenin ilişkisi, -ki bu durumda varlıkta önce gelen şey, zaman bakımından değil zât bakımından öncedir- ya da varlıkta kendisine denk olanın ilişkisi şeklindedir. İbn Sînâ nefsi varlık bakımından bir şekilde bedene muhtaç görüntüsü ima edecek buradaki ilişki türlerinin hepsini geçersiz kılmakta ve nefsin varlıkta ilişkili olduğu tek şeyin değişip dönüşmeyen ve bozulmayan başka ilkeler olduğu sonucuna ulaşmaktadır.

Bununla birlikte İbn Sînâ'nın üzerinde ısrarla durduğu hususlardan birisi de nefsle bedeni birbirinden farklı cevherler olarak ayırmak fakat bununla birlikte bu ikisi arasında çok yakın bir ilişki ve etkileşim olduğunu vurgulamaktır. Bu durum *Nefsin Cevher Kategorisine Dâhil Olduğuna Dair* başlıklı faslın (1M, 3F) son kısmında ifade edilir. Buna göre her canlının nefsi, bedeninin unsurlarını toplayan, kendisiyle birlikte bir bedeninin olmasına elverişli olacak şekilde onun birleştiricisi, koruyucusu, tamamlayıcısı olan bir şeydir. Zira İbn Sînâ açısından bedenin kendi tabiatının dışında olan nefs gibi bir ilke tarafından birliği sağlanmayan ve muhafaza edilmeyen şey, beden ve bedensel durumların doğası gereği sahip oldukları mekânsal ayrışmayı aşamayacak bir şey olarak gözükür. Nefsin beden üzerindeki hakimiyeti ve etkisi o kadar güçlüdür ki nefs bedende var olduğu müddetçe nefse etki edecek birtakım dışsal şeylerin bedeni ele geçirmesi mümkün değildir. İbn Sînâ nefsle beden arasındaki yakın ilişkiyi *Nâtık Nefsin Cismânî Bir Maddede İntibâ Etmeksizin Kâim Olduğunun İspatı* başlıklı faslın (5M, 2F) sonunda da ifade etmektedir. Buna göre İbn Sînâcı tasvirde nefsle beden arasında nefsin bedenle iç içe geçmesi ya da nefsin bedenle kaim olması şeklinde bir ilişki söz konusu olmasa da tek bir nefsin tek bir bedenle yakından ilişkili olduğu kabul edilmekte bu ilişkinin de nefsin kendisine özgü zati bir inayetle, nefsi tikel bir bedenin yönetimiyle meşgul olmaya çeken tikel bir heyet aracılığıyla gerçekleştiği düşünülmektedir.

İbn Sînâcı nefs-beden ilişkisinde tek bir nefsin tek bir bedenle bu kadar yakın bir şekilde ilişkili olarak düşünülmesine zemin hazırlayan yaklaşım İbn Sînâ'nın *İki Mesele: İnsânî Nefsin Duyulardan Faydalanması ve İnsânî Nefsin Hüdûsunun İspatı* başlıklı fasılda (5M, 3F) ifade ettiği insani nefsin hadis olduğuna yönelik başka bir temel iddiası ile yakından ilişkilidir. İbn Sînâ nefsleri bedenlerden önce kaim olan ve sonradan bedenlerde meydana gelen şeyler olarak kabul etmemekte, aksine onları bedenlerin meydana gelmesiyle eş zamanlı olarak meydana gelen

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

şeyler olarak düşünmektedir. Bu durum aynı zamanda nefslerin çoğalmalarının da sebebidir. Zira İbn Sînâ'ya göre şeylerin çoğalıp başkalaşmaları ya mahiyet ve suret bakımından ya da bir unsura ve bu unsurla çoğalmış maddeyle ilişkisi bakımından gerçekleşmektedir. Nefslerin suretlerinin bir ve aynı olması nedeniyle onların mahiyet ve suret bakımından başkalaşmaları ve dolayısıyla çoğalmaları mümkün olmadığından nefslerin çoğalması için tek ihtimal olarak maddi bedensel yapı kalmıştır. Buna ilaveten İbn Sînâ'ya göre zatları sadece anlam olan şeylerin çoğalmaları ancak tür ve şahısları bakımından olur ve saf soyut halleri itibariyle anlamların bizatihi kendilerinde başkalık ve çoğalma gerçekleşmez. İbn Sînâ bu mülahazalarla nefslerin kendi bedenleriyle ilişkili olmadan önce sayıca çok zatlar olmaları ihtimalini de geçersiz kılar. Dolayısıyla yukarıda da ifade edildiği üzere İbn Sînâcı çerçevede nefsle beden arasındaki yakın ilişkinin ya da tek bir nefsi tek bir beden için vazgeçilmez gören tutumun arka planında bu şekildeki gibi bir düşünce bulunmaktadır. İbn Sînâ insani nefsin bedenle birlikte hadis olduğuna yönelik yaklaşımı neticesinde nefsle beden arasındaki yakın ilişkiyi *Nefs*'teki en açık haliyle bir kez daha ifade etme imkanı bulur. Nefslerin bireyselleşmeleri, genel olarak herhangi bir nefsin lazımı olup başka nefslerle ortaklığını ifade eden şeylerin dışındaki zamansal arazların nefslere eklenmesiyle gerçekleşmekte ve tıpkı nefs ve bedenlerin kendileri gibi nefs ve bedenlerin birbirleri aracılığıyla bireyselleşmeleri de kadim değil hadis bir şey olmaktadır. İbn Sînâ bu karşılıklı bireyselleşme ilişkisinin neticesinde ortaya çıkan durumu bedenin nefsin memleketi ve organı olması şeklinde ifade eder. Bu durumda her bir nefste kendisine iliştiği bedenle meşgul olmaya, onu kullanmaya ve ona yönelmeye dair kendine özgü bir durum söz konusu olur. Bu durumda mevcut olduğunda bireyselleşmiş olarak mevcut olan bu nefsin bireyselleşmesinin ilkesi, nefsin kendileriyle birey olarak taayyün edip belirginlik kazandığı heyetler olur. Söz konusu heyet tek bir nefsin tek bir bedenle özelleşmesini ve ikisinin birbirine uygunluğundan kaynaklanan bir ilişkiyi gerektirmektedir. İbn Sînâ'nın bireyselliğin de temelinde yer alan tek bir nefsle tek bir beden arasındaki yakın ilişkinin nasıl gerçekleştiğinin bizim için gizli olduğuna yönelik vurgusu önemlidir. Bu durum bir taraftan da nefs ile beden ya da çağdaş dönemdeki ifadesiyle zihin ile beden arasındaki ilişkiye dair gizemin upuzun bir tarihi olduğuna yönelik ipuçları da taşımaktadır. İbn Sînâ nefslerin ancak bedenlerin hazırlanması ile birlikte hadis olup çoğaldığı şeklindeki temel kabulü üzerinden tek bir nefsle tek bir beden arasındaki ilişkiyi oldukça özel ve yakın bir ilişki olarak gören tavrına *İnsânî Nefsin Bozulmaması ve*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Tenasüh Etmemesi başlıklı fasılda (5M, 4F) tenasühün reddi bağlamında yeniden döner. İbn Sînâ nefsle beden arasında eş zamanlı olarak gerçekleşen bu buluşma ya da örtüşmeyi rastlantı, şans ya da tesadüf gibi şeylere bağlamak istememektedir. Zira bu durumda nefsle beden arasındaki ilişki gerçek bir karşılıklı hak etme ilişkisi olmaz. Oysa İbn Sînâ'ya göre her beden, maddesinin mîzâcının hadis olması ile birlikte kendisi için bir nefsin hadis olmasına hak kazanmış olur ve bu tüm bedenler için geçerlidir. İbn Sînâ nefsle beden arasındaki ilişkinin bir iç içe geçme ilişkisi olmadığını yeniden ifade ederek bir kez daha nefsle beden arasındaki ilişkinin nefsin bedenle meşgul olması şeklinde bir ilişki olduğuna işaret eder. Nefs kendi bedeninin şuurunda olurken, o beden ise kendi nefsinden etkilenmektedir. Buna ilaveten her canlının da kendi bedeni üzerinde tasarruf eden tek bir nefse yönelik bir şuuru söz konusudur. Dolayısıyla tenasühün mümkün olması durumunda herhangi bir özel nefsin özel bir bedenle ilişkisinden bahsedilemez. Çünkü tenasühte olduğu gibi herhangi bir nefsin herhangi bir bedende gelişigüzel bir şekilde bulunabilmesi durumunda canlı esas itibariyle kendisinin olmayan ve bu sebeple kendi bedeniyle meşgul olmayan bir nefsin şuurunda olmamış olur. Oysa yukarıda da işaret edildiği üzere nefsle beden arasındaki yakın ilişkide canlının kendine özgü nefse yönelik şuuru ile o nefsin kendine özgü bedenle meşgul olması İbn Sînâ için son derece önemli bir noktadır. İbn Sînâ'nın nefsle bedenin eş zamanlı olarak hadis oldukları şeklindeki kabulü özellikle bedenin mizacının uygun bir duruma gelmesi esnasında kendisine özgü bir nefsin bedene ilişeceği fikri bağlamında ilk bakışta bedensel ve belki de aşağıdan yukarıya, fiziksel den zihinsele diyebileceğimiz bir etki iması uyandırmaktadır. Fakat İbn Sînâ'nın aynı fasılda bedenlerin kendilerine uygun nefsi almaya yönelik hazırlıklarının bile nefsin ayrık illetlerden feyezan etmesini gerekli kıldığı şeklindeki ifadeleri, bedenden nefse, fiziksel den zihinsele doğru nedensellik bağlamında İbn Sînâcı sistemin kapalı olduğunu hatırlatmaktadır.

İbn Sînâ'nın *Nefslerimize Etki Eden Akıl ve Nefslerimizden Etkilenen Akıl* başlıklı fasılda (5M, 5F) nefsle faal akıl arasındaki etkileşime yönelik açıklamaları da bir anlamda nefsle beden arasındaki nedensellik ve etkileşimle ilgili açıklamalar için tamamlayıcı bir işlev görmektedir. Faal akıl burada bilfiil olup insani nefsi bilkuvve akleden olmaktan bilfiil akleden haline getiren asli neden olarak zikredilmektedir. İbn Sînâ'nın faal akılla insani nefs arasında kurduğu ilişki güneşle göz arasındaki ilişkiye benzetilerek açıklanır. Nasıl ki güneş bilfiil görünür olmayan şeyi zâtı gereği bilfiil görüp ışığıyla bilfiil gösteriyorsa nefslerimizdeki

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

aklın durumu da buna benzemektedir. Akli gücün soyutlaması ancak faal aklın ışığı hayaldeki tikelleri aydınlattığında gerçekleşmekte ve bu da makullerin natık nefste intiba etmesi için bir imkan haline gelmektedir. Zira akıl ancak bu sayede hayal gücünde bulunan tikelleri, soyutlanmış şeylerin faal akıldan kendilerine feyezan etmesi için hazır hale getirmektedir. Bu durumda fikirler/düşünceler nefsi faal akıldan gelecek feyze hazırlayıcı şeylerdir.

Peki İbn Sînâ'nın çizdiği nefs-beden ilişkisi bağlamında nefsle beden arasında nasıl bir etkileşim söz konusudur? Nefs bir takım bedensel fiillere nasıl neden olabilmekte ya da onları gerçekleştirebilmektedir? Ayrıca bedensel birtakım durumların nefsi etkileyip etkilememesi gibi hususlar İbn Sînâcı nefs teorisi içinde nasıl karşılık bulmaktadır? Bu sorular bizi İbn Sînâcı nefs teorisinin bir başka problemi olarak nefsin güçleri ve fiilleri başlığına götürmektedir.

Nefs-Beden İlişkisi ve Etkileşiminin Arka Planı Olarak Nefsin Güçleri ve Fiillerindeki Farklılaşma

İbn Sînâ nefsin farklı fiillere neden olma durumunu nefsin güçlerindeki farklılaşmayla açıklar. Dolayısıyla önceki fasıllarda ulaşılan nefsin tek bir zat olduğu düşüncesinin ortaya çıkarabileceği nefsin pek çok fiili nasıl gerçekleştirebildiği şeklindeki soru nefsin güçlerindeki farklılaşmayla cevaplanır. İbn Sînâ bu meseleyi nefsin güçlerine yönelik incelemesine geçmeden hemen önce *Nefsin Güçlerinin Farklılaşması Nedeniyle Nefsin Fiillerinin Farklılaşacağının Açıklanması* başlıklı fasılda (1M, 4F) incelemektedir. Bu durumda nefsin bazı fiilleri güçlülük ve zayıflık bakımından, bazı fiilleri hızlılık ve yavaşlık bakımından, bazı fiilleri yokluk ve meleke bakımından, bazı fiilleri zıt şeylere nispet ve cins bakımından farklılaşmaktadırlar. İbn Sînâ çeşitlilik gösteren bu farklılaşma yönlerine işaret ettikten sonra nefsin güçlerini incelemeye başlamaktadır. *Nefs*'te nefsle beden arasındaki ilişki ve etkileşime arka plan teşkil eden meseleler şu konular üzerinden takip edilebilir niteliktedir:

Genel Olarak Nefsin Güçleri

İbn Sînâ'nın sorduğu ilk kritik soru, nefsin farklı fiillerinin her biri için o fiile özgü bir gücün gerekli olup olmadığı sorusudur. İbn Sînâ'nın ortaya attığı çeşitli araştırma sorularının ardından ifade ettiği genel görüşü, bizatihi bir gücün öncelikli olarak herhangi bir şeyin gücü olduğu ve bu itibarla bir gücün bizzat

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Tenasüh Etmemesi başlıklı fasılda (5M, 4F) tenasühün reddi bağlamında yeniden döner. İbn Sînâ nefsle beden arasında eş zamanlı olarak gerçekleşen bu buluşma ya da örtüşmeyi rastlantı, şans ya da tesadüf gibi şeylere bağlamak istememektedir. Zira bu durumda nefsle beden arasındaki ilişki gerçek bir karşılıklı hak etme ilişkisi olmaz. Oysa İbn Sînâ'ya göre her beden, maddesinin mîzâcının hadis olması ile birlikte kendisi için bir nefsin hadis olmasına hak kazanmış olur ve bu tüm bedenler için geçerlidir. İbn Sînâ nefsle beden arasındaki ilişkinin bir iç içe geçme ilişkisi olmadığını yeniden ifade ederek bir kez daha nefsle beden arasındaki ilişkinin nefsin bedenle meşgul olması şeklinde bir ilişki olduğuna işaret eder. Nefs kendi bedeninin şuurunda olurken, o beden ise kendi nefsinden etkilenmektedir. Buna ilaveten her canlının da kendi bedeni üzerinde tasarruf eden tek bir nefse yönelik bir şuuru söz konusudur. Dolayısıyla tenasühün mümkün olması durumunda herhangi bir özel nefsin özel bir bedenle ilişkisinden bahsedilemez. Çünkü tenasühte olduğu gibi herhangi bir nefsin herhangi bir bedende gelişigüzel bir şekilde bulunabilmesi durumunda canlı esas itibariyle kendisinin olmayan ve bu sebeple kendi bedeniyle meşgul olmayan bir nefsin şuurunda olmamış olur. Oysa yukarıda da işaret edildiği üzere nefsle beden arasındaki yakın ilişkide canlının kendine özgü nefse yönelik şuuru ile o nefsin kendine özgü bedenle meşgul olması İbn Sînâ için son derece önemli bir noktadır. İbn Sînâ'nın nefsle bedenin eş zamanlı olarak hadis oldukları şeklindeki kabulü özellikle bedenin mizacının uygun bir duruma gelmesi esnasında kendisine özgü bir nefsin bedene ilişeceği fikri bağlamında ilk bakışta bedensel ve belki de aşağıdan yukarıya, fiziksel den zihinsele diyebileceğimiz bir etki iması uyandırmaktadır. Fakat İbn Sînâ'nın aynı fasılda bedenlerin kendilerine uygun nefsi almaya yönelik hazırlıklarının bile nefsin ayrık illetlerden feyezan etmesini gerekli kıldığı şeklindeki ifadeleri, bedenden nefse, fiziksel den zihinsele doğru nedensellik bağlamında İbn Sînâcı sistemin kapalı olduğunu hatırlatmaktadır.

İbn Sînâ'nın *Nefslerimize Etki Eden Akıl ve Nefslerimizden Etkilenen Akıl* başlıklı fasılda (5M, 5F) nefsle faal akıl arasındaki etkileşime yönelik açıklamaları da bir anlamda nefsle beden arasındaki nedensellik ve etkileşimle ilgili açıklamalar için tamamlayıcı bir işlev görmektedir. Faal akıl burada bilfiil olup insani nefsi bilkuvve akleden olmaktan bilfiil akleden haline getiren asli neden olarak zikredilmektedir. İbn Sînâ'nın faal akılla insani nefs arasında kurduğu ilişki güneşle göz arasındaki ilişkiye benzetilerek açıklanır. Nasıl ki güneş bilfiil görünür olmayan şeyi zâtı gereği bilfiil görüp ışığıyla bilfiil gösteriyorsa nefslerimizdeki

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

aklın durumu da buna benzemektedir. Akli gücün soyutlaması ancak faal aklın ışığı hayaldeki tikelleri aydınlattığında gerçekleşmekte ve bu da makullerin natık nefste intiba etmesi için bir imkan haline gelmektedir. Zira akıl ancak bu sayede hayal gücünde bulunan tikelleri, soyutlanmış şeylerin faal akıldan kendilerine feyezan etmesi için hazır hale getirmektedir. Bu durumda fikirler/düşünceler nefsi faal akıldan gelecek feyze hazırlayıcı şeylerdir.

Peki İbn Sînâ'nın çizdiği nefs-beden ilişkisi bağlamında nefsle beden arasında nasıl bir etkileşim söz konusudur? Nefs bir takım bedensel fiillere nasıl neden olabilmekte ya da onları gerçekleştirebilmektedir? Ayrıca bedensel birtakım durumların nefsi etkileyip etkilememesi gibi hususlar İbn Sînâcı nefs teorisi içinde nasıl karşılık bulmaktadır? Bu sorular bizi İbn Sînâcı nefs teorisinin bir başka problemi olarak nefsin güçleri ve fiilleri başlığına götürmektedir.

Nefs-Beden İlişkisi ve Etkileşiminin Arka Planı Olarak Nefsin Güçleri ve Fiillerindeki Farklılaşma

İbn Sînâ nefsin farklı fiillere neden olma durumunu nefsin güçlerindeki farklılaşmayla açıklar. Dolayısıyla önceki fasıllarda ulaşılan nefsin tek bir zat olduğu düşüncesinin ortaya çıkarabileceği nefsin pek çok fiili nasıl gerçekleştirebildiği şeklindeki soru nefsin güçlerindeki farklılaşmayla cevaplanır. İbn Sînâ bu meseleyi nefsin güçlerine yönelik incelemesine geçmeden hemen önce *Nefsin Güçlerinin Farklılaşması Nedeniyle Nefsin Fiillerinin Farklılaşacağının Açıklanması* başlıklı fasılda (1M, 4F) incelemektedir. Bu durumda nefsin bazı fiilleri güçlülük ve zayıflık bakımından, bazı fiilleri hızlılık ve yavaşlık bakımından, bazı fiilleri yokluk ve meleke bakımından, bazı fiilleri zıt şeylere nispet ve cins bakımından farklılaşmaktadırlar. İbn Sînâ çeşitlilik gösteren bu farklılaşma yönlerine işaret ettikten sonra nefsin güçlerini incelemeye başlamaktadır. *Nefs*'te nefsle beden arasındaki ilişki ve etkileşime arka plan teşkil eden meseleler şu konular üzerinden takip edilebilir niteliktedir:

Genel Olarak Nefsin Güçleri

İbn Sînâ'nın sorduğu ilk kritik soru, nefsin farklı fiillerinin her biri için o fiile özgü bir gücün gerekli olup olmadığı sorusudur. İbn Sînâ'nın ortaya attığı çeşitli araştırma sorularının ardından ifade ettiği genel görüşü, bizatihi bir gücün öncelikli olarak herhangi bir şeyin gücü olduğu ve bu itibarla bir gücün bizzat

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

kendisinin gücü olduğu şey dışında herhangi bir şeyin ilkesi olmasının imkansız olduğudur. Zira İbn Sînâ'ya göre güçler öncelikli olarak ancak belirli fiillerin ilkesi olurlar, herhangi bir gücün kendi fiili dışında başka bir şeyin de ilkesi olabilmesi ancak ikincil bir şeydir.

İbn Sînâ, *Nefsin Güçlerinin Farklılaşması Nedeniyle Nefsin Fiillerinin Farklılaşacağının Açıklanması* başlıklı fasılda (1M, 4F) nefsin fiillerinin öncelikle üç kısma ayrıldığını söyler: 1. Beslenme, büyüme ve üreme gibi hayvanların ve bitkilerin ortak olduğu fiiller. 2. Algı, tahayyül, irâdî hareket gibi hayvanların tamamının ya da çoğunun ortak olduğu, bitkilerin sahip olmadığı fiiller. 3. Ma'kûlleri taakkul etmek, sanatlar ortaya çıkarmak , oluş bozuluşa uğrayan şeyler hakkında düşünmek, güzel ile çirkini ayırmak gibi sadece insanların sahip olduğu fiiller. İbn Sînâ nefsin güçlerine yönelik genel incelemesine *Nefsin Güçlerinin Sınıflandırma Tarzında Sayılması* başlıklı fasılda (1M, 5F) devam eder ve nefsin güçlerini bitkisel nefs, hayvani nefs ve insani nefs olarak üçe ayırır. Bu her bir nefsin de kendi içlerinde farklı güçleri vardır. Buna göre bitkisel nefsin güçleri beslenme, büyüme ve üremedir. Hayvani nefsin güçleri ise öncelikle idrak ve hareket güçleri olmak üzere ikiye ayrılır. İdrak ve hareket güçleri de kendi içlerinde iki kısma ayrılırlar. Buna göre İbn Sînâ istek-arzu gücünü harekete kaynaklık eden hareket ettirici güç olarak görürken sinir ve kaslardaki gücü ise fail olan hareket ettirici güç olarak tanımlar. Hayvani nefsin idrak güçleri ise dış ve iç idrak güçleri ya da dış duyular ve iç duyular olmak üzere iki kısımdır. Görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma dış idrakleri; ortak duyu, hayal/musavvire, mütehayyile/müfekkire, vehim ve hafıza/zakire güçleri ise iç duyuları oluşturur. İnsani natık nefsin ise ameli güç ya da amile gücü ile nazari güç olmak üzere iki gücü bulunmaktadır. Nazari gücün heyulani akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl ve müstefad akıl olmak üzere dört mertebesi vardır. Genel olarak güçlerle ilgili bu fasıl güçler arasındaki hiyerarşik ilişkinin tasviriyle sona erer.

İbn Sînâ sonraki bölümlerde ise öncesinde kısaca işaret ettiği güçleri detaylı bir şekilde inceler. Buna göre *Bitkisel Nefse Nispet Edilen Güçlerin İncelenmesi* başlıklı fasıl (2M, 1F) bitkisel nefsin güçlerine ayrılmıştır. *İdrak Çeşitlerimizin İncelenmesi* başlıklı fasılda (2M, 2F) ise yine genel olarak idrak çeşitleri ya da başka bir deyişle nefsin duyusal seviyeden akli seviyeye doğru giderken gerçekleştirdiği soyutlama dereceleri duyusal, hayali, vehmi ve akli olmak üzere dört mertebede incelenir. Bu fasılda ayrıca soyutlama derecelerinin ilk üçünün genel anlamda duyusal güçlerle gerçekleştirilen duyusal idrakler olmasından hareketle duyusal idrakin bir organ aracılığıyla gerçekleşip gerçekleşmediği araştırılır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İbn Sînâ duyusal idrakin bedensel organlara muhtaç olduğu görüşünü benimser. Bu fasılda ayrıca duyu organlarının kendi duyu nesneleriyle ilişkileri ana hatlarıyla incelenir ve meselenin detayları dış ya da iç duyulardan her birinin müstakil olarak incelendiği kısımlara bırakılır. Bunun ardından ikinci, üçüncü ve dördüncü makalelerin ilgili fasılları boyunca dış duyular (dokunma, tatma, koklama, işitme, görme), iç duyular (ortak duyu, musavvire, mütehayyile/müfekkire, vehim, mütezekkire/hafıza) ve hareket güçleri incelenir. İbn Sînâ'nın dış duyular incelemesinde görme duyusu hacim itibariyle dış duyular arasında en fazla incelenen kısmı teşkil etmektedir. Beşinci makalede ise müstakil olarak insani nefsin nazari ve ameli güçleri ile insani nefsin hadis olması gibi konular incelenir.

Nefsin Hareket Güçleri

İbn Sînâ, nefsle beden arasındaki etkileşimi *Hareket Ettirici Güçlerin Durumları ve Peygamberliğin Hareket Ettirici Güç ile İlgili Kısmı* başlıklı fasılda (4M, 4F) nefsin hareket güçlerine yönelik inceleme esnasında da belirgin bir şekilde ortaya koyar. Bu durum belki nefsin bedenin hareketini sağlamak şeklindeki idrake eş değer diğer işlevi akla getirildiğinde oldukça makul gözükür. Buradaki temel düşünce canlıların arzu ya da tahayyül ile bir şekilde şuurunda oldukları herhangi bir şeye yönelik bir iştiyak duymadıkça hareket edemeyecekleri ve o şeyin talebine yönelemeyecekleridir. Dolayısıyla bedensel hareketler kendileriyle hüküm ya da idrakin gerçekleştiği idrak güçlerinden herhangi birisiyle değil ancak algılanan ya da tahayyül edilen şeylerin arzulanmasıyla gerçekleşir. O halde İbn Sînâ'da herhangi bir şeyin algılanması ya da tahayyül edilmesinin ardından gelen arzu ve herhangi bir hareketin gerçekleşmesine yönelik kesin karar anlamındaki *icmâ*, nefsle beden arasındaki etkileşimin ya da başka bir deyişle nefsten bedene doğru gerçekleşen nedenselliğin aracı unsurları olarak işlev görür. Nefsten bedene doğru gerçekleşen nedensellik bağlamında tahayyül gücü de oldukça önemli bir rol oynar. Zira akli nefsin beden üzerindeki tasarruflarının kendileriyle gerçekleştiği öfke ve arzu güçleri ancak herhangi bir şey tahayyülde haz verecek kadar faydalı ya da kendisinden uzaklaşmayı gerektirecek kadar kendisine karşıt olarak tahayyül edildiğinde arzulanan ya da kendisinden kaçınılan şey olması bakımından bedenin hareketlerine neden olabilir. Aynı şekilde arzu da ancak arzu edilen şeyin tevehhüm edilmesinden sonra gerçekleşir. Bu itibarla idrak güçleriyle başlayıp hareket güçleriyle son

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

bulan süreç şu şekilde gerçekleşir: İnsanlarda akıl, hayvanlarda vehim idrak güçleri bağlamında canlılarda hakimiyeti olan bir güç iken; arzu ve öfke güçlerinin ise hareket ettirici güçler bağlamında hakimiyetleri söz konusudur. Dolayısıyla fiil veya hareketlerin gerçekleşmesi sürecinde insanlarda akıl, hayvanlarda vehim gücü ilk sırada yer alır. Sonra arzu ve öfke güçleri, sonra kesin karardan sorumlu *icmâî güç*, en sonunda ise kaslardaki *hareket ettirici güç* gelerek nefsin bedeni hareket ettirme süreci tamamlanmış olur.

Nefs veya Bedene İlişen Farklı Güçlere Özgü Arazlar

İbn Sînâ, *Hareket Ettirici Güçlerin Durumları ve Peygamberliğin Hareket Ettirici Güç ile İlgili Kısmı* başlıklı fasılda (4M, 4F) ayrıca farklı güçlerin çeşitli arazlarından bahsetmekte ve bunların nefs ya da bedenden hangisine ait olduklarını netleştirmeye çalışmaktadır. Buna göre korku, keder, hüzün, sevinme gibi şeyler öfke gücünün; hırs, heves, aşırı şehvet gibi şeyler hayvani arzu gücünün, ünsiyet ve sürur ise idrak gücünün arazlarıdır. Yukarıda bahsedildiği haliyle fiiller ve arazlar nefsle bedenin birlikteliği esnasında bedene ilişen, nefsle bedenin birlikteliği olmadığında bedene ilişmeyen şeylerdir. Nefsin de bedenle birliktelikten kaynaklanan bazı halleri olup bu hallerin de çeşitli kısımları vardır. Buna göre bu hallerin bir kısmı öncelikle beden için olan fakat bedenin nefs sahibi olmasından dolayı gerçekleşen; bir kısmı öncelikle nefs için olan fakat nefsin bedende olmasından dolayı gerçekleşen; bir kısmı ise eşit derecede hem nefs hem beden için olan hallerdir. Uyku, uyanıklık, sağlık, hastalık gibi durumlar ise, beden için olan ve ilkeleri bedenden kaynaklanan hallere örnektir. İfade edildiği üzere bu haller öncelikli olarak beden içindir fakat bununla beraber onlar, bedenin kendisinden kaynaklanmayıp ancak bedenin bir nefse sahip olmasından dolayı beden için söz konusu olurlar. Tahayyül, arzu, öfke, keder, kaygı, hüzün, hatırlama ve korku gibi haller ise bir açıdan nefs için bir açıdan beden için olan haller gibi gözükseler de öncelikli olarak nefs için söz konusu olan hallerdir.

İnsani Nefsle Duyular Arasındaki İlişkiler

İbn Sînâ'nın nefsle beden arasındaki etkileşim bağlamında değerlendirilebilecek bir diğer görüşü de insani nefsin duyulardan faydalanmasına yönelik tahlillerin yapıldığı *İki Mesele: İnsânî Nefsin Duyulardan Faydalanması ve İnsânî Nefsin Hüdûsunun İspatı* başlıklı fasılda (5M, 3F) yer alır. İbn Sînâ'ya göre tikeller natık

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

nefse dört şey temin eder. Bunlardan ilki, hayal ve vehim güçleri aracılığıyla tikellerden tikel şeylerin anlamlarının ve müfret tümellerin soyutlanması ve tasavvurun ilkelerinin ortaya çıkarılması; ikincisi, müfret tümeller arasında olumlama ya da olumsuzlama gibi şeyler aracılığıyla ilişki kurulması; üçüncüsü, tecrübi öncüllerin elde edilmesi; dördüncüsü ise mütevatir olmalarından dolayı tasdik edilen haberlerin alınmasıdır. İbn Sînâ, insani nefsin bedenden yardım alması durumunu tasavvur ve tasdik için bu ilkelerin elde edilmesiyle sınırlar ve bu ilkelerin alımından sonra nefsin zatına döndüğüne işaret eder. Nefsin alması gerekenleri aldıktan sonra duyusal güçlerle meşgul olması nefsin kendi fiillerinden alıkonulması anlamına gelir. Oysa nefs bu noktadan itibaren kendine özgü fiili için asla duyulardan ve tikellerden gelecek herhangi bir yardıma ihtiyaç duymaz. İbn Sînâ ayrıca nefsin bedene ve duyusal güçlere olan ihtiyacının idrak ya da soyutlama sürecinin başlangıcında daha çok olmakla birlikte sonrasında git gide azalan bir şey olduğunu düşünür. Nefsin artık yetkinleşip kendi fiilleriyle baş başa kaldığı yalnızlık halinde duyusal, hayali ya da vehmi güçler nefs için ancak birer engeldir. Nitekim İbn Sînâ, bedensel ve duyusal güçleri gidilmek istenen yere ulaşıldıktan sonra terk edilmesi gereken bir bineğe benzetir.

Akli İdrak ile Duyusal İdrak Arasındaki Farklar

İbn Sînâ'nın nefsle beden arasındaki ilişki ya da etkileşime dair fikirleri akli idrak ile duyusal idrak arasında yaptığı mukayeselerde ve nefsin akli idrakini her türlü duyusal ve bedensel organdan ayrı tutma çabasında da gözlemlenir. İbn Sînâ, *Nâtık Nefsin Cismânî Bir Maddede İntibâ Etmeksizin Kâim Olduğunun İspatı* başlıklı fasılda (5M, 2F) akli gücün akletme fiilinin bedensel bir organ olmaksızın gerçekleşmesinin sebeplerini detaylı olarak ortaya koyar. Sürekli çalışmaktan dolayı çeşitli organlarla idrak eden güçler için ortaya çıkan yorgunlukların akli güç için söz konusu olmadığı, bedenin parçalarının belirli bir yaştan sonra zayıflarken akli gücün bunun aksine belirli bir yaştan sonra güçlendiği, duyu organlarının kendilerini idrak edememelerine rağmen akli gücün kendisine ve kendisinin akletmesine yönelik idrakinin söz konusu olduğu gibi durumlar hem duyusal güçlerle akli güçler arasındaki farklara işaret etmek, hem de akli gücün idrakinin organsız bir şekilde gerçekleştiğini belirtmek için ikna edici sebepler olarak görülür. İbn Sînâ bu anlamda hastalık ya da yaşlılık gibi engellerden dolayı makullerin idrakinde ortaya çıkan sorunun nefsin fiilinin

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ancak bedenle tamam olacağı şeklindeki bir itiraz için kullanılmasına da karşı çıkmakta ve bir anlamda tamamen fiziksel ya da materyalist temelli bir akli idrak anlayışını mümkün görmemektedir. Eğer nefsin cevherinin, birisi nefsin bedeni yönetmesi anlamındaki siyaset diğeri nefsin kendi zatına ve ilkelerine dönüşü anlamındaki akılla idrak gibi iki fiili varsa bu iki fiil biri bulunuyorsa diğeri olmayacak şekilde karşıt bir şekilde konumlandırılır. Bu bağlamda belki de çağdaş dönemde zihinsel durumlar ya da nitelikler olarak değerlendirilen algı, duyum, tahayyül, arzu, öfke, korku, keder, sevinç ve ağrı gibi durumlar İbn Sînâ açısından nefsin beden yönünden meşguliyetleri arasında olup nefsi zatına ve ilkelerine kıyasla olan kendi asli fiilinden yani akletmekten alıkoyan durumlar olarak dikkate alınır. Bunun tam tersi durumda ise yani nefsin bütünüyle makuller hakkında düşünmeye başladığı esnada ise nefsin bedenden kaynaklanabilecek bütün meşguliyetleri iptal olur. İbn Sînâ bedensel bir sıkıntının ilk başta akletmeye engel olduğu zannedilse de aslında bunun akletme fiiline özü itibariyle zarar vermediğini, çünkü söz konusu bedensel engelin ortadan kalkması durumunda akledilirlerin yeni baştan kazanıma ihtiyaç duymaksızın oldukları haliyle idrak edilmelerinin buna yönelik bir işaret olduğunu iddia etmektedir. İbn Sînâ'nın burada netice itibariyle genel bir ilke şeklinde vurguladığı husus, nefsin herhangi bir şeyle meşgul olması durumunda kendi fiillerinden birini gerçekleştiremiyor oluşunun nefsin failliğine engel olmadığıdır. İbn Sînâ, *Nefslerimize Etki Eden Akıl ve Nefslerimizden Etkilenen Akıl* başlıklı fasılda (5M, 5F) bu konuya bir kere daha işaret eder. Netice olarak aklın makullüğün ya da maddeden soyutlanmışlığın son noktasındaki şeyleri tasavvur edememesi idrak nesnelerindeki ya da akıldaki bir eksiklikten kaynaklanır. Bu durumun tek nedeni nefsin bedenle meşgul olması ve bedenin nefsi en üstün yetkinliklerden uzaklaştırmasıdır. İbn Sînâ bedenden kaynaklanan gizlilik ve engelin yok olması durumunda nefsin kendine özgü idrak nesnelerine yönelik akletmesinin en üstün, en açık ve en haz verici şey olmasını savunduğu görüşe delil olarak zikreder. Dolayısıyla İbn Sînâ açısından nefs duyusal ve bedensel kaynaklı her türlü etki durumunda asla kendindeki bir sebepten dolayı etkinliğinden alıkonulmuş olmaz. Böyle bir engellemenin söz konusu olması esnasında bu durum, nefsin idrakinin de duyusal idrakler gibi organlarla gerçekleştiğine yönelik bir işaret olarak değil sadece bedensel sebeplerden dolayı nefsin fiillerinin bir anlığına gerçekleşmediğine yönelik bir işaret olarak yorumlanmalıdır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Nefsin Zatı ile Fiilleri Arasındaki İlişkiler

İbn Sînâ nefsin bedensel fiillere neden olmasının arka planı diyebileceğimiz bir tartışma bağlamında, *Nefs, Nefsin Fiilleri ve Onların Bir mi Çok mu Olduğu Hakkında Öncekilerden Tevarüs Edilen Görüşlerin Sayımı ve Doğru Görüşün Tashîh Edilmesi* başlıklı bir fasılda (5M, 7F) nefsin zatı ve fiilleriyle ilişkili yaygın olarak bilinen üç görüşü inceler. Bu konu nefsle beden arasındaki karşılıklı nedensellik ilişkisi ve nefsin nasıl bir işleyişle fiillerini gerçekleştirdiği meselesiyle ilgili önemli bir noktadır. Buna göre ilk görüş nefsin tek bir zât olup bütün fiilleri farklı organlarla kendisinin yaptığını iddia edenlerin görüşüdür. İkinci görüşü benimseyenler, nefsin her şeyi zatıyla bildiğini, kendileriyle zatındaki şeylerin şuurunda olması sebebiyle duyuları ve idrak edilen şeylere yakınlaştırıcı organları kullandığını iddia ederler. Üçüncü görüşü benimseyenler ise nefsin bir şeyi bilmesinin nefsin onları hatırlaması yoluyla olduğunu, onların adeta nefsin arazı gibi olup nefsin onları unuttuğunu söylemişlerdir. Bu temel ayrımların alt kısımlarında da bu meseleye dair farklılaşmalar vardır. İbn Sînâ bu noktada ancak ilk olarak sayılanlardan nefsi tek bir zat kabul ederek nefsten çeşitli güçlerin feyezan ettiğini, her bir gücün kendine özgü bir fiili olduğunu ve nefsin ancak bu güçler aracılığıyla fiilleri gerçekleştirdiğini düşünenlerin görüşünün doğru olduğunu zikretmekte ve neden bu görüşü doğru bulduğunu açıklamaktadır. Bu fasılda ayrıca tek bir zat ile farklı fiiller arasındaki etkileşimin nasıl gerçekleştiği başka bir deyişle her bir güç kendine özgü farklı fiilleri gerçekleştirirken tek bir zat ile bütün bu farklı güçlerin fiilleri arasında nasıl bir etkileşim olduğu meselesi incelenmektedir. İbn Sînâ'ya göre iki gücün bir olması mümkün olmadığı için iki güç tek bir şeye aittir ve bu tek şey güçlerin hepsini toplayıp bir araya gelmelerini sağlayan bir rol icra eder. Dolayısıyla farklı güçlerin farklı fiilleri arasındaki etkileşimlerin kendisinde gerçekleştiği bu etkileşimleri bağlayan tek şey zattır. Nitekim uçan adamın ikinci versiyonu da bu bağlamda tekrar edilir ve İbn Sînâ bütün farklı fiillerin kendisine bağlı olduğu tek zatın doğasının cisim olup olmadığını tartışır.

Nefsin Organlarıyla İlişkisi ve Etkileşimi

İbn Sînâ'nın nefs ve beden etkileşimine ve böyle bir etkileşimin nasıl gerçekleştiğine yönelik düşünceleri, *Nefsin Organlarının Açıklanması* başlıklı fasılda da (5M, 8F) yer almaktadır. Burada öncelikle bir açmaz ve yanılgı söz konusudur. İbn Sînâ nefsi tek bir zat kılıp bununla birlikte asıl organların çok olduğuna

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

hükmedenlerin en çok yanılan kimseler olduğunu düşünür. Zira bunlar nefsin ilişki kurduğu ilk şey olan asıl organın tek bir organ olması gerektiğini kavrayamamış gözükmektedirler. Nefsin parçalarını çoğaltanlar ise her bir parça için özel bir kaynak ve ayrı bir merkez düşünmek zorunda kalırlar. Burada öncelikle vurgulanan husus, bedensel nefsani güçlerin ilk aracının, latif, boşluklardan geçen, ruhani bir cisim olduğudur. İbn Sînâ nefsani güçlerin bedenle etkileşim için kullandığı bu cismin ruh olduğunu söyler. Bu gibi bir cismin varlığının delili, tıbbi deneylerden de görüldüğü üzere, nefsin cisimle ilişkili güçlerinin bu ruh vasıtasıyla taşınması ve dolayısıyla hareket, duyu ve mütehayyile gibi güçlerin bu ruh aracılığıyla nüfuz etmeleridir. Buna ilaveten farklı güçlerin farklı işlevlerinin farklı mizaçları gerektirmesi nedeniyle bu cismin özel bir mizacı olmakla birlikte ihtiyaca göre bu mizaç değişebilir. Eğer tek bir mizaç olsaydı ruhun çeşitli güçlerinin de tek bir fiili olması gerekirdi. Eğer tek bir nefs söz konusu ise, bu durumda bu nefsin ilk ilişkisinin bedenle olması, düşünme ve büyüme gibi durumların da bedenden kaynaklanması ve bunun da bu ruh aracılığı ile ortaya çıkması gerekir. İbn Sînâ nefsin kendisi aracılığıyla bedene etki edip bedensel durumlarla etkileşime geçtiği organın ilk oluşan organ olması ve bu organın ruhun doğumu için kaynak olması gerektiğine işaret eder. İbn Sînâ'ya göre bu organ kalptir ve bu nedenle nefsin ilk ilişkisi kalpledir. Buna ilaveten nefsin önce kalple sonra beyinle ilişkili olması mümkün değildir. Zira nefs ilk organla yani kalple ilişkili olduğu andan itibaren beden nefsani olur. O halde ikinci bir şey olarak beyin ancak ilk organ olarak kalp aracılığıyla etkide bulunur. Bu durumda da herhangi bir canlının ancak nefsin kalp ile ilişkisinin ardından yaşam sahibi olduğu ortaya çıkar. Bununla birlikte diğer fiillerin güçlerinin kalpten diğer organlara feyezan etmesi mümkündür. Çünkü feyzin nefsin ilişkili olduğu ilk şey olarak kalpten kaynaklanması gerekir. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Sînâ'ya göre beyin, duyu ve hareket güçlerinin fiillerini organlara taşıma kabiliyetine sahip ruhun mizacının kendisinde tamamlandığı bir şeydir. İbn Sînâ duyu ve hareket güçleriyle beyin arasındaki ilişkiyi beslenmeyle karaciğer arasındaki ilişkiye benzetir. Netice itibariyle kalp nefsin ilk olarak ilişkili olduğu ve oradan da başka organlara yayılan şeyin ilk ilkesi olurken fiil diğer organlarda gerçekleşir.

İbn Sînâ bu noktada duyunun ilkesini kalp değil de beyin olarak görenlerin kabullerini kendi kabulü için bir gerekçe olarak sunmaktadır. Zira onlara göre nasıl ki duyunun ilkesi beyin olduğu halde fiilleri beyinde değil de ilişkili diğer organlarda gerçekleşiyor ve bu durum beynin ilke olmasına zarar vermiyorsa

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

aynı şekilde kalbin ilke olması da fiillerinin başka organlarda gerçekleşmesine zarar vermez. Bu itibarla beslenme güçlerinin ilkesi olduğunda kalbin fiilleri karaciğerde gerçekleşirken; tahayyül, hatırlama ve tasavvur güçlerinin ilkesi olduğunda fiilleri beyinde gerçekleşir. İbn Sînâ farklı güçlerin ilkesinin bütün fiillerin kaynağı olmamasını ve bunun aksine, fiillerin farklı organlara yayılmasını ilke olan organda bir ağırlık oluşmaması için bir gereklilik olarak düşünmektedir. Bu tasvire göre beyin ve karaciğer duyu, hareket ve beslenmenin ilk iki ilkesi gibidirler. Canlıyı oluşturan ve yaratan güç kalpten beyne feyezan ettiğinde beyin oluşur. İbn Sînâ'ya göre beynin, duyu ve hareketin kendisiyle kalpten yardım aldığı bir organı kullanması ya da kalbin kendisine nüfuz eden bir organ aracılığıyla duyu ve hareketin beyne nüfuz etmesi de mümkündür. Aynı şekilde sinirlerin yaratılmasıyla ilgili olarak da bu sinirlerin kalpten ya da beyinden kaynaklanması durumunda bu gerçekleşmenin asıl sahibinin kalp ya da beyin olması da mümkündür. İbn Sînâ buna ilaveten bunların beyinden olduğunu fakat kalpten yardım aldığını kabul etme noktasında da bir sorun görmez. İbn Sînâ'nın bu meseleler bağlamındaki temel kabulü, gücün ilkesi olan organda gücün ilk fiillerinin bulunmasının gerekli olmadığı, bunun aksine kendisinden sonra yaratılan başka bir organdan yardım alınmasının mümkün olduğudur. Bu durumda mesela beyinden kalbe giden sinirler yaratılıp şekillendirildiğinde duyu ve hareket kalpten yardım ister. Netice itibariyle İbn Sînâ açısından kalp, kendisinden güçlerin beyne feyezan ettiği ilk ilkedir. Tahayyül ve tasavvur örneklerinde olduğu gibi bazı güçlerin fiillerinin beyinde ve beynin parçalarında, bazı güçlerin fiillerinin ise beyin dışındaki organlarda bulunması mümkündür. İbn Sînâ bu noktadan sonra ise çeşitli duyu organlarının bedende bulundukları yerlere işaret etmektedir.

Nefsin Bedenden Bağımsız Etkileri

Nefsle beden arasındaki etkileşim bağlamında işaret edilmesi gereken son bir nokta, İbn Sînâ'nın, *Hareket Ettirici Güçlerin Durumları ve Peygamberliğin Hareket Ettirici Güç ile İlgili Kısmı* başlıklı fasılda (4M, 4F) bedensel bir unsurda cismani bir etki ve etkilenme olmaksızın meydana gelen mizaca ilişkin bir dönüşümü ortaya çıkarabilme becerisini nefsin özelliklerinden biri olarak zikretmesidir. Bir anlamda İbn Sînâ güçlü nefslerin kendi bedenlerine etki etmelerinin ötesinde başka bedenlere de etki ettiklerinden söz etmektedir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Mütehayyile, Nübüvvet, Vahiy, Rüya, Kutsi Akıl, Sezgi, Mucize, Keramet ve Beden Dışı Deneyimler

İbn Sînâ insani nefsin hem idrak/alime hem de hareket/amile güçleri olmasıyla uyumlu bir şekilde nübüvvet meselesini de bir yandan mütehayyile ve kutsi akıl güçleri üzerinden idrak açısından, bir yandan da hareket güçleri üzerinden hareket açısından incelemektedir. İbn Sînâ, *İç Duyulardan Musavvire ve Müfekkire Güçlerinin Fülleri; Uyku, Uyanıklık, Sadık Rüya ve Yalan Rüya Hakkındaki Görüşler; Peygamberliğin Bir Kısım Özellikleri* başlıklı fasılda (4M, 2F) mütehayyile gücü üzerinden nübüvvet meselesini inceler. İbn Sînâ'nın mütehayyile gücüne ilişkin anlatılarında öne çıkan hususlardan ilki, insandaki iki tür fiilin mütehayyileyi bir şekilde asli işlevinden alıkoyduğudur. Buna göre, mütehayyilenin asli işlevinden alıkonulması ilk olarak iki şekilde olur: 1. Nefsin ve musavvire gücünün dış duyularla meşgul olduğu ve musavvire gücünün mütehayyile veya müfekkire güçlerine teslim olmadığı durum. 2. Nefsin mütehayyile gücünü müfekkire gücünün ayrıştırma ve birleştirmeye yönelik fiillerinde kullanmasından dolayı mütehayyileyi asli işlevinden alıkoyduğu durum. Bu sonuncu kısım da ilk olarak nefsin birleştirme ve ayrıştırmaya yönelik fiillerinin mütehayyileye baskın gelmesinden kaynaklanan bir engellenme ile, ikinci olarak ise nefsin hariçte mevcut olan şeylere uymayan tahayyülleri engelleyerek mütehayyileyi onlardan alıkoyması ile olur. Mütehayyilenin bu her iki yönle de meşguliyeti esnasında kendine özgü fiili zayıflar. Fakat mütehayyilenin hem uykuda olduğu gibi iki yönden, hem de hastalık ya da korku esnasında olduğu gibi tek yönden meşguliyetinin ortadan kalkması gibi durumlar söz konusu olup bu durumlarda mütehayyile tekrar kendine özgü fiiline dönebilir. Mütehayyilenin kendine özgü fiiline dönmesi demek bir bakıma mütehayyilenin aklın kontrol ve yönetiminden veya dış duyuların kendisini meşgul etmesinden kurtulması anlamına gelir. İbn Sînâ deli, korkak, zayıf ve uyuyan kimselerin açıkça görülemeyen görüntüleri ve işitilemeyen sesleri bu durumlardan kurtuldukları esnada olduğu gibi görüp işitmelerinin bu yüzden olduğunu söyler. Akıl bunlara engel olup mütehayyileyi uyararak tekrar kendi tarafına çektiği zaman ise bu hayaller bozulur. İbn Sînâ'nın mütehayyile gücü ile nübüvveti ilişkilendiren yaklaşımı bu noktada ortaya çıkar. Zira onun tasvirine göre bazı insanların duyuların kendisine baskın gelemeyeceği kadar güçlü bir mütehayyileye sahip olmaları mümkündür. Başka bir açıdan ise bu insanlar güçlü bir nefse sahip oldukları için onların akıl tarafına yönelmiş olmaları kendilerinin duyulara yönelimine engel olmaz. Dolayısıyla normal insanlar için sadece uykuda ortaya çıkan bazı

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

durumlar mütehayyilesi güçlü bu gibi insanlar için uyanıkken de söz konusu olabilir. Bu hal neticesinde bu kimseler bayılır, herhangi bir şeyi ya olduğu hal üzere ya da birtakım görüntüler şeklinde görür ya da birtakım sesler duyarlar. İbn Sînâ bunun farklı peygamberlikler arasından mütehayyile gücüne özgü peygamberlik olduğunu söyler.

İbn Sînâ'nın hem nübüvvet hem de mütehayyile gücü bağlamında incelediği problemlerden birisi de rüyadır. Buna göre melekut alemiyle ilişki neticesinde ulaşılan vahiy ya da görülen rüya tevile ya da tabire ihtiyaç duymazken, melekut alemiyle ilişkinin kesildiği ve nefsin de melekut aleminde gördüklerini hatırlamayıp mütehayyilenin uykudaki kurgularının devreye girdiği esnada görülen karmakarışık düşler de tabir edilmeleri gereksiz ve değersiz rüyalardır. Bununla birlikte tahayyülün bir şekilde etki ettiği rüyalar da zorunlu olarak tabire ihtiyaç duyan rüyalardır. Nefsi doğruluğu adet edinip yalancı tahayyülleri yok eden ve mizacı mutedil olduğu için rüyası daha doğru olan kimseler ise sıklıkla rüyalarında gördükleri rüyanın tabiriyle karşılaşırlar.

İbn Sînâ bu bağlamda nefsin gayptan kendisine gelen şeyi almada iç duyulara muhtaç olma yönünü de incelemektedir. Buna göre nefs ilk olarak iç duyularda saklanmış bir tasavvur olarak tikel bir anlamı tasavvur etmek için iç duyulara muhtaçtır. İkinci olarak ise iç duyuların kendi yönlerine çekilerek kendileriyle meşgul olmamaları için nefsin onları kendi iradesi doğrultusuna çevirerek kendisine yardım etmesi için iç duyulara ihtiyaç duymasıdır. Bu noktada hem bir taraftan gayp, nefs ve mütehayyile iç duyusu arasındaki ilişkiye bir taraftan da nefs ile mütehayyile iç duyusu arasındaki ilişkiye ihtiyaç vardır. Dolayısıyla duyu ya da aklın mütehayyileyi meşgul etme durumu ortadan kalktığı zaman mütehayyile gücü ile nefs ya da gayp arasındaki ilişki açık hale gelir ve görülen her şey görüldüğü haliyle görünür olur. İbn Sînâ'nın mütehayyile gücü, nefs ve gayp alemi arasında hem vahiy hem de rüya üzerinden kurduğu ilişkilerdeki ana fikri onun âlemde geçmişte olan, şimdide olmakta olan ve olması istenen şeylerin tamamının anlamlarının bir yönden Bârî'nin ilminde ve aklî meleklerde, bir yönden de semâvî meleklerin nefslerinde mevcut olduğu şeklindeki genel kabulünden kaynaklanır.

İbn Sînâ *Aklın Fiillerinin Mertebeleri ve Fiillerin En Üst Mertebesi Olan Kutsî Akıl* başlıklı fasılda (5M, 6F) ise kutsi akıl ve sezgi meselesi üzerinden nübüvvet problemiyle ilgilenir. İbn Sînâ bu noktada öğrenmenin çeşitli şekillerinden hareket eder ve öğrenme konusundaki istidatları daha güçlü kimselerin herhangi bir

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

şeyi tasavvur etmeye daha yakın olduklarını belirtir. İbn Sînâ bu güçlü istidada sezgi der. Bu istidadın kendilerinde son derece güçlü olduğu kimseler faal akılla ittisal etmek için çıkarım ve eğitime ihtiyaç duymaz. İbn Sînâ bir taraftan da bil-meleke akıl cinsinden bir şey kabul ettiği istidadın bu en üst derecesine aynı zamanda *kutsî akıl* da denileceğini söyler. Fakat bu akıl, bütün insanlarda ortak bir şekilde bulunamayacak kadar yüksek bir akıl mertebesidir. Bu durumda kutsî ruha nispet edilen bazı fiillerin mütehayyileye feyezân etmesi de söz konusu olur. Böylece mütehayyile de onları algılanabilir ve işitilebilir sözsel misallerle tahkiye ve taklit eder. Sezgi insanlar arasında hem nicelik hem de nitelik bakımından farklılıklar gösterebilir. Nicelik bakımından farklılık sezginin daha fazla ya da daha az gerçekleşmesiyle ortaya çıkarken nitelik bakımından farklılık ise sezginin daha çabuk ya da daha yavaş gerçekleşmesiyle ortaya çıkar. Bu itibarla bir tarafta hiçbir sezgisi bulunmayan kimseler yer alırken diğer tarafta ise ruhsal olarak arınmış ve akli ilkelerle ilişkili olmasından dolayı talep ettiği çoğu şeye sezgisiyle en çabuk şekilde ulaşabilen sezgisi son derece güçlü kimseler yer alır. İbn Sînâ *kutsi güç* olarak isimlendirdiği bu gücü hem insani güçlerin hem de nübüvvet güçlerinin en üstün mertebesi olarak görür.

İbn Sînâ nübüvveti hayvani nefsin idrak güçleri ve tahayyül bağlamında açıkladıktan sonra *Hareket Ettirici Güçlerin Durumları ve Peygamberliğin Hareket Ettirici Güç ile İlgili Kısmı* başlıklı fasılda (4M, 4F) hayvani nefsin icmai hareket güçleriyle ilişkisi açısından nübüvveti incelemektedir. İbn Sînâ'nın bu noktadaki hassasiyeti bir taraftan da peygamberler aracılığıyla ortaya çıkan mucizelere bir açıklama getirebilme arayışından kaynaklanmış gözükür. Zira nefsin özelliklerinden biri de bedensel bir unsurda cismani bir etki ve etkilenme olmaksızın meydana gelen mizaca ilişkin bir dönüşümü ortaya çıkarabilme becerisidir. Üstelik nefs kendi bedenine olduğu kadar başka bedenlere de etki eder. Bu durum nazar ya da etkin vehmin etkisiyle açıklanır. Nefsin bedene fazla meyletmeyerek güçlenip değerli olması ve ilkelere benzemesi durumunda kendisine özgü bir etkiyle bedenleri aşması şaşırtıcı değildir. Bu şekildeki güçlü nefsler hastaları iyileştirebildiği gibi kötü kimseleri hasta edebilir, tabiatları yok edip onları güçlendirebilir, unsurlar ya da zıtlar arasında dönüşümü sağlayabilir, yağmurlar yağdırıp ürünler çıkarabilir. İbn Sînâ nübüvvet gücünün özellikleri arasında gördüğü bu gibi durumların hepsini akli bir zorunluluk olarak görmektedir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bedenden Ayrıldıktan Sonra Nefsin Ölümsüzlüğü, Bireyselliği, Tenasüh ve Bilincin Aktarılabilirliği

İbn Sînâcı nefs teorisinde nefs, bedenle meşgul olduğu esnada en üstün yetkinliklerden uzaklaştır, beden engeli ortadan kalktığı zaman ise nefsin üstün şeylere yönelik akletmesi nefs için en üstün, en açık ve en haz verici şey haline gelir. İbn Sînâ bu gerekçeyle daha önce de işaret edildiği üzere *Nefslerimize Etki Eden Akıl ve Nefslerimizden Etkilenen Akıl* başlıklı fasılda (5M, 5F) fizik bilimleri kapsamında nefs hakkında yapılan incelemenin ancak maddeye bitişik olması itibariyle nefs olması bakımından nefs açısından olduğundan ve dolayısıyla bu kitapta nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu hakkında konuşmanın gerekli olmadığından söz eder. Zira fizik bilimlerinde incelenmeye özgü tabii şeyler ancak madde ve hareketle ilişkili şeylerdir. Bununla birlikte İbn Sînâ nefs-beden ayrılığından sonra nefsin ölümsüzlüğü, tenasüh ve kendilerine özgü bedenlerinden ayrılmalarından sonra nefslerin bireyselleşmesi gibi meseleleri incelemektedir.

İbn Sînâ, *İnsânî Nefsin Bozulmaması ve Tenasüh Etmemesi* başlıklı fasılda (5M, 4F) nefsin bedenin ölümüyle ölmeyeceğini ve nefsin varlık bakımından ilişkili olduğu esas şeylerin değişip dönüşmeyen ve bozulmayan şeyler olduğunu söyler. Dolayısıyla başta beden olmak üzere hiçbir sebep insani nefsi asla bozamaz ve yok edemez. İbn Sînâ insani nefsin ölümsüzlüğünü ifade ettikten sonra nefslerin bedenlerle birlikte eş zamanlı olarak hadis oldukları şeklindeki genel tezi doğrultusunda tekil bir nefsle tekil bir beden arasındaki yakın ilişkiyi tenasühün reddi için gerekçe olarak kullanmakta ve tenasühün mümkün olması durumunda her bir bedende iki nefsin bulunmuş olacağını ifade ederek bu fikri reddetmektedir.

Nefsle beden arasında gizemli olmakla birlikte yakın bir ilişki olduğuna yönelik görüşleri değerlendirilirken İbn Sînâ'nın nefslerin bedenlerle birlikte hadis oldukları şeklindeki görüşü benimsediğine işaret edilmişti. Nefsle bedenin birbirleri için birbirleriyle eş zamanlı olarak hadis olduklarına ve nefslerin kendilerine özgü maddi bedenlerle bireyselleştiklerine yönelik düşünce, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra nasıl bireyselleştiğini açıklamak noktasında İbn Sînâcı nefs teorisi için belki de en ciddi güçlüklerden birisini ortaya çıkarır. İbn Sînâ nefslerle bedenlerin birlikte hadis olduklarından bahsettiği *İki Mesele: İnsânî Nefsin Duyulardan Faydalanması ve İnsânî Nefsin Hüdûsunun İspatı* başlıklı faslın (5M, 3F) sonuna doğru muhtemel bir itirazı dile getirerek bu meseleyi

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

cevaplandırmaya çalışır. Buna göre itiraz İbn Sînâ'nın nefslerin bedenlerden ayrılmalarından sonra bir açmazla karşı karşıya kalacağını ifade etmektedir. Zira İbn Sînâ nefs ve bedenlerin birbirleriyle bireyselleşip çoğalmalarına yönelik kendi teorisi uyarınca ya nefslerin bedenden ayrıldıktan sonra bozulacağını ya nefsle bedenin yeniden birleşeceklerini kabul etmek zorunda kalacaktır. Bu ihtimallerden ilki İbn Sînâ'nın benimsemediği, ikincisi ise benimsememenin ötesinde hoş görmediği bir yorumdur. Bu durumda geriye nefslerin bedenlerinden ayrıldıktan sonra da bireyselliklerini devam ettirmelerinden başka bir ihtimal kalmamış olur fakat İbn Sînâ nefslerin başkalaşmasını ve çoğalmasını maddi bedenlerle açıkladığı için bu ayrı bir sorun ortaya çıkarır.

İbn Sînâ bu itiraza cevap olarak nefslerin bedenlerinden ayrıldıktan sonra da bireysel zatlar olarak mevcut olacağını ve ölümden sonraki bireyselliğin maddelerin, nefs ve bedenlerin meydana gelme zamanlarının, nefslerin farklı bedenlerle kazandıkları heyetlerin farklılığı gibi şeylerle sağlanacağını ifade etmektedir. Zira İbn Sînâcı sistem açısından nefs ve bedenin birlikte hadis olmaları esnasında zatı ve cevheri itibariyle nefs gibi tümel bir anlamı, maddi beden gibi işaret edilen bir birey olarak var kılan şeyin nefsin bedenden ayrılmasından sonra da o tümel anlamı bir birey olarak var kılması ya da o tümel anlamın türselliğine bir anlam ekleyerek onu birey olarak var kılması mümkün değildir. Bununla birlikte nefslerin bedenlerden ayrılmasından sonraki bireyselleşmelerini açıklama noktasındaki bütün güçlüğe rağmen İbn Sînâ nefslerin herhangi bir şeyle bireyselleştiği hususunu hakkında şüphe olmayan bir şey olarak görür. İbn Sînâ insani nefste bireyselleşmeyi gerçekleştiren şeyin maddeyle iç içe olmak olmadığını, bu bireyselleşmenin bizim bilgimiz dışında olsa da birleşmeleri bir araya gelmeleriyle olan herhangi bir heyet, herhangi bir güç, herhangi bir rûhânî araz ya da onların hepsinden olan bir şeyle olduğunu söyler. İbn Sînâ'nın nefslerin bedenlerinden ayrıldıktan sonra da bireyselliklerini devam ettirmeleri noktasındaki ısrarı, tekil bedenlerle tekil olarak bireyselleşmelerinden sonra sayıca farklı pek çok nefsin tek bir zât olmalarının mümkün olmamasından kaynaklanır. İbn Sînâ nefsin bedenden sonraki bireyselleşmesi için bazı ihtimaller de zikretmekte ve netice itibariyle nefslerin bedenlerle olsun ya da olmasın kendilerini özelleştiren ve bireyselleştiren birtakım şeylerle ayrışacaklarını fakat nefslerin bedenden ayrıldıktan sonra da ayrışmalarını sağlayan durumlara ilişkin bilgimizin sınırlı olduğunu ifade etmektedir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs ve Bugün

Şifâ külliyatının *Nefs* kısmı, inşa edildiği dönemin bütüncül dünya görüşü açısından insan ve insanın etkinlikleri hakkında makul, nesnel ve bilimsel bir anlayış sunmak amacıyla yazılmıştır. İbn Sînâ bu eserinde bir nefsin, kendisiyle ilişki kurmaya hazır hale gelmiş bir bedenle birlikte nasıl var olduğundan başlayarak, hayatın bütününe yayılan her türden biyolojik, yaşamsal, duyusal, bedensel, fiziksel ve zihinsel etkinliğin nefs-beden birlikteliği içinde nasıl gerçekleştiğini felsefi olarak açıklamaya çalışmakta; bunun ardından genel olarak canlı varlıkları, özel olarak insanı oluşturan nefs ve beden şeklindeki iki temel bileşenin hayatın son bulduğu noktadan sonraki durumuna ilişkin kendi içinde tutarlı ve makul bir açıklama sunmaya gayret etmektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ, nefs ile bedeni bir süre birlikte bulunmalarına rağmen sonrasında birbirinden ayrılabilir bağımsız iki ayrı cevher kabul eden tutumuyla düalist bir tutum benimsemiş gözükmektedir. Fakat bu düalist niteliğine rağmen metnin bulunduğu tarihsel koşullarla sınırlı olmayan ve bugün daha çok zihin felsefesinde tartışılan temel felsefi problemlerle ilişkili yönleri de bulunmaktadır. Bu anlamda bugün İbn Sînâ'nın bu eserine yönelik her türden okuma iki uçlu bir yaklaşım göstermek zorundadır. Bir taraftan metnin o günkü tarihsel koşullar altında dayandığı bilimsel arka plan dikkate alınmalı ve söz konusu bilimsel arka plan anlama, yorumlama, açıklama ve eleştiri süzgecinden geçirilmeli; diğer taraftan ise bizzat metinde tartışılan temel felsefi problemlere ilişkin bir anlama, yorumlama, açıklama ve eleştiri süreci takip edilmelidir. Zira eser bir taraftan belirli bir dünya ve bilim görüşüne dayanmakta fakat diğer taraftan da bugün bile hala tartışılan birtakım temel problemleri konu edinmektedir. Klasik bir metin olarak bu esere yönelik ilgimizin arka planında dini, ideolojik, siyasi, coğrafi ya da tarihsel aidiyet ve mensubiyetlerin ötesinde felsefi, rasyonel ve bilimsel bir tutum olacaksa/olmalıysa metnin mevcut zihin felsefesi teorileriyle bir şekilde irtibatlandırılması ve eleştirel bir gözle okunması gerekmektedir. Bu, klasik dönem sonrasında ve özellikle şimdilerde geliştirilen zihin-beden ilişkisi teorilerinin bizatihi benzerlerini bu eserde aramak gibi bir anakronizm anlamına gelmemekte, sadece içinde bulunduğumuz ölçekteki bilimsel gerçeklik açısından bu teorilerin anlamını sorgulamaya yönelik bir tutumu ima etmektedir. Felsefi soruşturmanın keskin kabul veya retlerin ötesine uzanması gereken doğasına çağdaş zihin felsefesinde hala devam eden zihin-beden, bilinç-beyin ilişkileri hakkındaki yeni teori arayışları da işaret etmektedir. Bu teori çeşitliliği içinde zihin-beden etkileşimini tam olarak açıklayamadığı gerekçesiyle

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

düalist tutumları benimsemenin nasıl kendi içinde güçlükleri varsa nedensellik ve etkileşim sorununu çözebilmek için benimsenen tekçi tutumların da başka güçlükleri bulunmaktadır. Söz gelimi varlığı ya da insanı bütünüyle zihin ya da zihinsel olarak düşündüğümüzde varlığın ve insanın somut, maddi, gözlemlenebilir fiziksel yönü gözden kaçırılmış olmakta; materyalist tutumların elemeci ya da indirgemeci formları benimsendiği takdirde ise varlıkta ve insanda olup da sadece fiziksel olarak düşünülmeye direnen yapıların, öznel niteliklerin, psikolojik iç gerçekliklerin varlığı sorun teşkil etmektedir. Belki İbn Sînâ'nın nefsle beden arasında tam olarak açıklayamasak da var olduğunu söylediği yakın ama bir o kadar da gizemli ilişki düalist yönü itibariyle İbn Sînâ'nın bugünkü okurları için zorlayıcı bir unsur olarak gözükebilir fakat çağdaş zihin felsefesinde bilimsel ve rasyonel nitelikli teorilerin de bu gizemden pek kurtulamadıkları dikkate alındığı zaman İbn Sînâcı teorinin sahip olduğu gizemin kolaylıkla açıklığa kavuşturulabilecek bir gizem olmadığı da açıklık kazanmış olacaktır. Nefs ve zihin kavramlarının ima ettiği anlamlar birebir örtüşmese de İbn Sînâ'nın bu eserde çözümlemeye çalıştığı problemlerden birisi olarak nefsle beden arasındaki gizemli ilişkinin açıklanması problemi bugün zihinle beden; zihinsellikle fiziksellik; zihinsel olay, durum, nitelik ya da süreçlerle fiziksel olay, durum, nitelik ya da süreçler veya en genel anlamda bilinçli etkinliklerimiz ile maddi yapımız arasındaki gizemli ilişkinin açıklanması problemi şeklinde varlığını devam ettirmekte, bu çözümü "zor problem" hala ciddi bir felsefi mesele olmaya devam ederken sadece temel sorulara verilen cevaplar farklılık göstermektedir. İbn Sînâ'nın bu eserde tartıştığı problemlerle rasyonel ve felsefi düzeyde bir irtibat kurmak ancak bugün zihin-beden ilişkileri bağlamında hala tartışılmakta olan bu ve benzeri sorularla irtibat kurulabildiği takdirde mümkün olacak, metnin tarihsel değeri ancak bu şekilde ortaya konulabilecektir.

Kitabü'ş Şifâ: Nefs'in Arapça Neşirleri ve Türkçe Çevirisi Hakkında Birkaç Not

İbn Sînâ'nın *Kitabü'ş Şifâ: Nefs*'i şu ana kadar üç kez neşredilmiştir. Bunlardan ilki, Fazlurrahman'a (*Avicenna's de anima: being the psychological part of kitâb al-Shifa=Kitâbü'ş-şifa: el-fennü's-sadis mine't-tabiiyyat ve hüve kitâbü'n-nefs*, London: University of Durham, 1959); ikincisi, George Ganavati'ye (*eş-Şifa: et-tabiiyyat*, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1975); üçüncüsü ise Hasanzade Amuli'ye aittir (*en-Nefs min Kitabi'ş-Şifâ*, Kum: Müessese-i Bustân-ı

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kitâb, 1996). Bu tercümede daha çok Fazlurrahman'ın neşri kullanılmış olmakla birlikte gerekli oldukça Ganavati ve Amuli neşirlerine de başvurulmuş ve Arapça metin bu üç neşirden hareketle oluşturulmuştur. Paragraflar ise özellikle Râzî'nin el-*Mebâhisü'l-meşrıkiyye* adlı eserinden yardım alınarak yeniden düzenlenmiş ve numaralandırılmıştır. Bu yeni paragraflandırmada metnin anlam ve delil bütünlüğü dikkate alınmış, bu yeni düzenlemenin kitabın analitik çerçevesinin daha iyi bir şekilde ortaya konulmasına ve anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülmüştür. Metnin kullanım kolaylığı açısından Arapça ve Türkçe kavramları içeren geniş kapsamlı bir indeks hazırlanmıştır. Köşeli parantez içinde metnin takibini kolaylaştırmayı amaçlayan ifadeler eklenmiş, özellikle taksimlerin takip edilmesi ve deliller, itirazlar ve cevapların takibi için paragraf içi sıralamalarına çeşitli sembollerle işaret edilmiştir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Metin

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İbn Sînâ

Kitâbu'ş-Şifâ
Fizik Bilimleri
Altıncı Fen
en-Nefs

ابن سينا

الفن السادس من الطبيعيات
من كتاب الشفاء
النفس

Giriş

BİRİNCİ MAKALE

Birinci Fasıl: Nefsin İspatı ve Nefs Olması Bakımından Nefsin Tanımı

İkinci Fasıl: Nefs ve Nefsin Cevheri Hakkında Öncekilerin Söylediklerinin Zikredilmesi ve Bunun Nakzedilmesi

Üçüncü Fasıl: Nefsin Cevher Kategorisine Dâhil Olduğuna Dair

Dördüncü Fasıl: Nefsin Güçlerinin Farklılaşması Nedeniyle Nefsin Fiillerinin Farklılaşacağının Açıklanması

Beşinci Fasıl: Nefsin Güçlerinin Sınıflandırma Tarzında Sayılması

İKİNCİ MAKALE

Birinci Fasıl: Bitkisel Nefse Nispet Edilen Güçlerin İncelenmesi

İkinci Fasıl: İdrak Çeşitlerimizin İncelenmesi

Üçüncü Fasıl: Dokunma Duyusu

Dördüncü Fasıl: Tatma ve Koklama

Beşinci Fasıl: İşitme

مقدمة

المقالة الأول

الفصل الاول: في إثبات النفس وتحديدها من حيث هي نفس

الفصل الثاني: في ذكر ما قاله القدماء في النفس وجوهرها ونقضه

الفصل الثالث: في أن النفس داخلة في مقولة الجوهر

الفصل الرابع: في تبيين أنّ اختلاف أفاعيل النفس لاختلاف قواها

الفصل الخامس: في تعديد قوى النفس على سبيل التصنيف

المقالة الثانية

الفصل الأول: في تحقيق القوى المنسوبة إلى النفس النباتية

الفصل الثاني: في تحقيق أصناف الإدراكات التي لنا

الفصل الثالث: في الحاسة اللمسية

الفصل الرابع: في الذوق والشم

الفصل الخامس: في حاسة السمع

ÜÇÜNCÜ MAKALE

Birinci Fasıl: Işık, Şeffaf ve Renk

İkinci Fasıl: Nur ve Şua Konusundaki Görüşler ve Şüpheler, Nurun Cisim Olmayıp Cisimde Ortaya Çıkan Bir Nitelik Olduğuna Dair

Üçüncü Fasıl: Nurun Ortaya Çıkan Renkten Başka Bir Şey Olduğunu Geçersiz Kılan Görüşlere Dair Münakazanın Tamamlanması, Şeffaf ve Parlak

Dördüncü Fasıl: Renkler ve Onların Ortaya Çıkışları Hakkındaki Görüşlerin İncelenmesi

Beşinci Fasıl: Görme Konusundaki Görüşlerin Farklılığı, Kendinde Durumları İtibariyle Bozuk Görüşlerin Geçersiz Kılınması

Altıncı Fasıl: Kendi Görüşlerinde Söylenen Şeylerden Hareketle Onların Görüşlerinin Geçersiz Kılınması

Yedinci Fasıl: Onların Ortaya Attıkları Şüphelerin Giderilmesi, Şeffaf ve Cilalanmış Şeylerde Çeşitli Konumları Bulunan Görülen Şeyler Hakkındaki Görüşün Tamamlanması

Sekizinci Fasıl: Tek Bir Şeyin İki Şeymiş Gibi Görülmesinin Sebebi

DÖRDÜNCÜ MAKALE

Birinci Fasıl: Canlıların İç Duyuları Hakkında Genel Söz

İkinci Fasıl: İç Duyulardan Musavvire ve Müfekkire Güçlerinin Fiilleri; Uyku, Uyanıklık, Sadık Rüya ve Yalan Rüya Hakkındaki Görüşler; Peygamberliğin Bir Kısım Özellikleri

Üçüncü Fasıl: Mütezekkire ve Vehim Güçlerinin Fiilleri, Bu Güçlerin Hepsinin Fiillerinin Cismani Bir Organla Olması

Dördüncü Fasıl: Hareket Ettirici Güçlerin Durumları ve Peygamberliğin Hareket Ettirici Güç ile İlgili Kısmı

المقالة الثالثة

الفصل الأول: في الضوء والشفيف واللون

الفصل الثاني: في مذاهب وشكوك في أمر النور والشعاع وفي أن النور ليس بجسم بل هو كيفية تحدث فيه

الفصل الثالث: في تمام مناقضة المذاهب المبطلة لأن يكون النور شيئًا غير اللون الظاهر وكلام في الشفاف واللامع

الفصل الرابع: في تأمل مذاهب قيلت في الألوان وحدوثها

الفصل الخامس: في اختلاف المذاهب في الرؤية وإبطال المذاهب الفاسدة بحسب الأمور أنفسه

الفصل السادس: في إبطال مذاهبهم من الأشياء المقولة في مذاهبهم

الفصل السابع: في حلّ الشبه التي أوردوها وفي إتمام القول في المبصرات التي لها أوضاع مختلفة من مشفّات ومن صقيلات

الفصل الثامن: في سبب رؤية الشيء الواحد كشيئين

المقالة الرابعة

الفصل الأول: فيه قول كلي على الحواس الباطنة التي للحيوان

الفصل الثاني: في أفعال القوة المصورة والمفكّرة من هذه الحواس الباطنة وفيه القول على النوم واليقظة والرؤيا الصادقة والكاذبة وضرب من خواص النبوة

الفصل الثالث: في أفعال القوى المتذكرة والوهمية وفي أن أفعال هذه القوى كلها بآلات جسمانية

الفصل الرابع: في أحوال القوى المحركة وضرب من النبوة المتعلقة بها

BEŞİNCİ MAKALE

Birinci Fasıl: İnsanın Fiil ve İnfiallerinin Özellikleri, İnsani Nefsin Nazari ve Amelî Güçlerinin Açıklanması

İkinci Fasıl: Nâtık Nefsin Cismani Bir Maddede İntiba Etmeksizin Kaim Olduğunun İspatı

Üçüncü Fasıl: İki Mesele: İnsani Nefsin Duyulardan Faydalanması ve İnsani Nefsin Hudûsunun İspatı

Dördüncü Fasıl: İnsani Nefsin Bozulmaması ve Tenasüh Etmemesi

Beşinci Fasıl: Nefslerimize Etki Eden Akıl ve Nefslerimizden Etkilenen Akıl

Altıncı Fasıl: Aklın Fiillerinin Mertebeleri ve Fiillerin En Üst Mertebesi Olan Kutsî Akıl

Yedinci Fasıl: Nefs, Nefsin Fiilleri ve Onların Bir mi Çok mu Olduğu Hakkında Öncekilerden Tevarüs Edilen Görüşlerin Sayımı ve Doğru Görüşün Tashih Edilmesi

Sekizinci Fasıl: Nefsin Organlarının Açıklanması

المقالة الخامسة

الفصل الأول: في خواص الأفعال والانفعالات التي للإنسان وبيان قوى النظر والعمل للنفس الإنسانية

الفصل الثاني: في إثبات أن قوام النفس الناطقة غير منطبع في مادة جسمانية

الفصل الثالث: يشتمل على مسألتين: إحداهما كيفية انتفاع النفس الإنسانية بالحواس والثانية إثبات حدوثها

الفصل الرابع: في أن الأنفس الإنسانية لا تفسد ولا تتناسخ

الفصل الخامس: في العقل الفعال في أنفسنا والعقل المنفعل عن أنفسنا

الفصل السادس: في مراتب أفعال العقل وفي أعلى مراتبها وهو العقل القدسي

الفصل السابع: في عدّ المذاهب الموروثة عن القدماء في أمر النفس وأفعالها وأنها واحدة أو كثيرة وتصحيح القول الحق فيها

الفصل الثامن: في بيان الآلات التي للنفس

[GİRİŞ]

[1] Birinci fende fizik bilimlerindeki genel şeyler hakkında yeterince konuştuk. Bunun ardından cirmler, gökyüzü, âlem, suretler ve tabiat alemindeki ilk hareketlerin bilgisi hakkındaki ikinci fenni getirdik, bozulmayan ve bozulan cisimlerin durumlarını inceledik. Sonra oluş-bozuluş ve bunun unsurları hakkında, en sonunda ise birinci niteliklerin fiilleri ve infialleri ile bunlardan doğan mizaçlar hakkında konuştuk. Geriye oluşan şeyler hakkında konuşmak kaldı. Cansız varlıklar, duyu ve iradi harekete sahip olmayan şeyler, en önce gelen ve oluşum bakımından unsurlara en yakın şeylerdir. Dolayısıyla bunlar hakkında beşinci fende konuştuk. Fizik biliminde geriye bitki ve hayvanlara dair şeyleri incelemek kaldı. Bitkiler ve hayvanlar bir suret –ki bu nefstir- ve bir maddeden –bu da cisim ve organlardır- cevherleşmiş zatlar olunca, bir şeyin bilgisinin en uygun olanı da o şeyi sureti cihetinden bilmek olunca ilk olarak nefs hakkında konuşmayı uygun gördük. Nefs hakkındaki bilgiyi terk ederek önce bitkisel nefs ve bitki hakkında, sonra hayvani nefs ve hayvan hakkında, sonra da insani nefs ve insan hakkında konuşmayı uygun görmedik. Bunu iki sebepten dolayı yapmadık:

[2] Birincisi, nefs hakkındaki bilgiyi terk etmenin, kısımları birbiriyle uyumlu bir nefs bilgisinin elde edilmesini engelleyen şeylerden biri olmasıdır. İkinci sebep ise şudur: Bitki; büyüme, beslenme ve üreme fiillerine sahip olan nefs hususunda hayvanla ortaktır. Şüphesiz bitkinin, önce kendi cinsine özgü, sonra da türlerine özgü nefsani güçler ile hayvandan ayrılması gerekir. Bizim bitkinin nefsinin durumu hakkında konuşmamızı mümkün kılan şey, hayvanın bitkiyle ortak olduğu şeydir. Bitkideki bu cinslik anlamını türleştiren fasıllarına ilişkin fazlaca bir şuurumuz yoktur. Durum böyle olduğunda incelemenin bu kısmının bitki hakkında konuşmaya nispetinin hayvan hakkında konuşmaya nispetten daha uygun olması söz konusu değildir. [i] Çünkü hayvanların bu nefse nis-

[مقدمة]

[١] قد استوفينا في الفن الأول الكلام على الأمور العامّة في الطبيعيات، ثم تلوناه بالفن الثاني في معرفة الأجرام والسماء والعالم والصور والحركات الأولى في عالم الطبيعة، وحققنا أحوال الأجسام التي لا تفسد والتي تفسد، ثم تلوناه بالكلام على الكون والفساد وأسطقساتها، ثم تلوناه بالكلام على أفعال الكيفيات الأولى وانفعالاتها والأمزجة المتولدة منها. وبقي لنا أن نتكلم على الأمور الكائنة، فكانت الجمادات وما لا حس له ولا حركة إرادية أقدمها وأقربها تكوّنًا من العناصر، فتكلّمنا فيها في الفن الخامس. وبقي لنا من العلم الطبيعي النظر في أمور النباتات والحيوانات. لما كانت النباتات والحيوانات متجوهرة الذوات عن صورة هي النفس ومادة هي الجسم والأعضاء وكان أولى ما يكون علمًا بالشيء هو ما يكون من جهة صورته، رأينا أن نتكلم أولًا في النفس. ولم نر أن ننثر علم النفس، فنتكلم أولًا في النفس النباتية والنبات، ثم في النفس الحيوانية والحيوان، ثم في النفس الإنسانية والإنسان. وإنما لم نفعل ذلك لسببين:

[٢] أحدهما أن هذا التنثير مما يوعّر ضبط علم النفس المناسب بعضه لبعض. والثاني أن النبات يشارك الحيوان في النفس التي لها فعل النمو والتغذية والتوليد، ويجب لا محالة أن ينفصل عنه بقوى نفسانية تخص جنسه ثم تخص أنواعه. والذي يمكننا أن نتكلم عليه من أمر نفس النبات هو ما يشارك فيه الحيوان. ولسنا نشعر كثير شعور بالفصول المنوعة لهذا المعنى الجنسي في النبات. وإذا كان الأمر كذلك لم تكن نسبة هذا القسم من النظر إلى أنه كلام في النبات أولى

peti bitkilerin o nefse nispetidir. Hayvani nefsin insana ya da diğer hayvanlara kıyasla durumu da böyledir. [ii] Ayrıca bu durumda biz ancak ortak olmaları bakımından bitkisel ve hayvani nefs hakkında konuşmak istiyoruz. Zira özel olana ilişkin bilgimiz ancak ortak olana ilişkin bilgimizden sonradır. Bu yüzden bizim için neredeyse imkânsız olduğu için, nefsi nefs, bitkiyi bitki, hayvanı hayvan yapan zatî fasıllarla az meşgul oluyoruz. Dolayısıyla uygun olan, tek bir kitapta nefs hakkında konuşmak sonra da imkânımız olursa işimize özgü bir şekilde bitki ve hayvan hakkında konuşmaktır. Bizim için bundan daha fazla mümkün olan şey, onların bedenleri ve bedensel fiillerinin özelliklerine ilişkin olarak konuşmaktır.

[3] [Nefsi bedenden önce ele almamızın] bir diğer gerekçesi de şudur: Öğretimde önce nefsin durumunu inceleyip, sonra bedenin durumunu incelememiz, önce bedenin durumunu inceleyip, sonra nefsin durumunu incelememizden daha kolay bir yoldur. Zira nefsin durumunu bilmenin bedensel durumları bilmeye yardımı, bedeni bilmenin nefsani durumları bilmeye olan yardımından daha çoktur, bununla beraber bu ikisinden her biri diğerine yardım eder. İki taraftan birinin öne alınması zorunlu değildir, fakat biz bildirdiğimiz mazeret gereği önce nefs hakkında konuşmayı tercih ettik. Bu düzeni değiştirmek isteyen bizim onunla tartışmaya girmemizi beklemeksizin değiştirsin. İşte bu altıncı fendir. Sonra yedinci fende bitkilerin hâlleriyle ilgili incelemeyi, sekizinci fende hayvanların hâlleriyle ilgili incelemeyi sunacağız. Orada fiziği tamamlayıp, dört fenden ibaret olan matematiğe geçeceğiz. Sonra da bunların hepsinin ardından metafiziği getirecek, peşinden de ahlak ilminden bir şey ekleyeceğiz. Bununla da kitabımızı tamamlayacağız.

منه إلى أنه كلام في الحيوان؛ إذ كانت نسبة الحيوان إلى هذه النفس نسبة النبات إليها. وكذلك أيضًا حال النفس الحيوانية بالقياس إلى الإنسان والحيوانات الأخر؛ وإذ كنا إنما نريد أن نتكلم في النفس الحيوانية والنباتية من حيث هي مشتركة. وكان لا علم بالمخصص إلا بعد العلم بالمشترك. وكنا قليلي الاشتغال بالفصول الذاتية لنفس نفس ولنبات نبات ولحيوان حيوان لتعذر ذلك علينا. فكان الأولى أن نتكلم في النفس في كتاب واحد، ثم إن أمكننا أن نتكلم في النبات والحيوان كلامًا مخصصًا فعلنا. وأكثر ما يمكننا من ذلك يكون متعلقًا بأبدانها وبخواص من أفعالها البدنية.

[٣] فلأن نقدّم تعرّف أمر النفس ونؤخّر تعرّف أمر البدن أهدى سبيلًا في التعليم من أن نقدّم تعرّف أمر البدن ونؤخّر تعرّف أمر النفس؛ فإن معونة معرفة أمر النفس في معرفة الأحوال البدنية أكثر من معونة معرفة البدن في معرفة الأحوال النفسانية، على أن كل واحد منهما يعين على الآخر، وليس أحد الطرفين بضروري التقديم، إلا أنا آثرنا أن نقدّم الكلام في النفس لما أمليناه من العذر. فمن شاء أن يغيّر هذا الترتيب فعل بلا مناقشة لنا معه. وهذا هو الفن السادس. ثم نتلوه في الفن السابع بالنظر في أحوال النبات، وفي الفن الثامن بالنظر في أحوال الحيوان. وهناك نختم العلم الطبيعي، ونتلوه بالعلم الرياضي في فنون أربعة. ثم نتلو ذلك كله بالعلم الإلهي، ونردفه شيئًا من علم الأخلاق. ونختم كتابنا هذا به.

BİRİNCİ MAKALE

BİRİNCİ FASIL

NEFSİN İSPATI VE NEFS OLMASI BAKIMINDAN NEFSİN TANIMI

[4] Şöyle deriz: Hakkında konuşmamız gereken şeylerin ilki, nefs denilen şeyin varlığının ispatıdır. Sonra da bunu izleyen şeyler hakkında konuşacağız. O hâlde şöyle diyoruz: Biz duyumsayan ve irade ile hareket eden cisimler görebiliyoruz, hatta beslenen, büyüyen ve benzerini üreten cisimler görüyoruz. Bu fiiller, cisimlerin cisimlikleri sebebiyle cisme ait değildir. O hâlde geriye cisimlerin zatlarında, bu şeylerin, cisimlerin cisimliklerinden başka olan ilkelerinin olması ve bu fiillerin kendisinden kaynaklandığı bir şeyin olması kalır. Özetle, fiillerin iradeyi yok edecek şekilde tek bir tarzda olmayarak ortaya çıkmalarının ilkesi olan her şeyi biz nefs diye isimlendiriyoruz. Bu nefs lafzı, fiillerin ilkesi olan bu şeyin ismidir fakat bu isimlendirme fiillerin ilkesi olan bu şeyin cevheri bakımından olmayıp, sahip olduğu herhangi bir izafet bakımından yani bu şeyin bu fiillerin ilkesi olması bakımındandır. Hâlbuki biz bundan sonra bu şeyin cevherini ve bunun gerçekleştiği kategoriyi arıyoruz. Fakat biz şimdi sadece zikrettiğimiz şeylerin [yani fiillerin] ilkesi olan bir şeyin varlığını ve herhangi bir yönden, herhangi bir araza sahip olan bir şeyin varlığını ispat etmiş olduk. O şeyin mahiyetini bilmek için o şeye ait bu ilişenden, onun zatını incelemeye geçmeye ihtiyaç duyuyoruz. Sanki biz bir şeyi hareket ettiren herhangi bir hareket ettiriciyi öğrenmiş olduk fakat bu bilgimizden hareket ettiren bu şeyin zatının ne olduğunu henüz bilmiyoruz.

[5] Bu durumda şöyle deriz: Nefs sahibi olduğunu düşündüğümüz şeyler cisimse ve onların bitki ve hayvan olmak bakımından varlıkları ancak kendilerine ait olan bu şeyin, yani nefsin varlığıyla tam oluyorsa bu durumda bu şey o şeylerin varlığının bir parçasıdır. Varlığın parçaları ise, değişik yerlerde öğrendiğin üzere, iki kısımdır: Birincisi şeyin kendisiyle bilfiil olarak ne ise o

المقالة الأول

الفصل الاول

في إثبات النفس وتحديدها من حيث هي نفس

[٤] نقول: إن أول ما يجب أن نتكلم فيه إثبات وجود الشيء الذي يسمى نفسًا، ثم نتكلم فيما يتبع ذلك. فنقول: إنا قد نشاهد أجسامًا تحسّ وتتحرّك بالإرادة؛ بل نشاهد أجسامًا تغتذي وتنمو وتولّد المثل. وليس ذلك لها لجسميتها. فبقي أن تكون في ذواتها مبادئ لذلك غير جسميتها، والشيء الذي تصدر عنه هذه الأفعال. وبالجملة كل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة فإنا نسمّيه نفسًا. وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء لا من حيث هو جوهره، ولكن من جهة إضافة ما له، أي: من جهة ما هو مبدأ لهذه الأفاعيل. ونحن نطلب جوهره والمقولة التى يقع فيها من بعد. ولكنا الآن إنما أثبتنا وجود شيء هو مبدأ لما ذكرنا، وأثبتنا وجود شيء من جهة ما له عرض ما. ونحتاج أن نتوصّل من هذا العارض الذي له إلى أن نحقّق ذاته لنعرف ماهيته، كأنا قد عرفنا أن لشيء يتحرك محركًا ما، ولسنا نعلم من ذلك أن ذات هذا المحرك ما هو.

[٥] فنقول: إذا كانت الأشياء –التي نرى أن النفس موجودة لها– أجسامًا، وإنما يتم وجودها من حيث هي نبات وحيوان لوجود هذا الشيء لها فهذا الشيء جزء من قوامها. وأجزاء القوام –كما علمت في مواضع– هي قسمان: جزء يكون به الشيء هو ما هو بالفعل، وجزء يكون به الشيء هو ما هو بالقوة؛ إذ هو بمنزلة الموضوع، فإن كانت النفس من القسم الثاني ولا شك أن البدن من ذلك القسم

olduğu parçadır; ikincisi şeyin kendisiyle bilkuvve olarak ne ise o olduğu parçadır. Çünkü bu ikinci parça, konu mesabesindedir. Bu durumda eğer nefs ikinci kısımdan olursa bedenin ikinci kısımdan olduğunda da bir şüphe olmadığına göre ne hayvanın hayvanlığı ne de bitkinin bitkiliği ne bedenle ne nefsle tam olmaz. Dolayısıyla başka bir yetkinliğe ihtiyaç vardır ki bu da dediğimiz gerekçeyle bilfiil ilkedir. İşte bu, nefstir ve hakkında konuştuğumuz şey de budur. Bilakis nefsin, bitki ve hayvanın kendisiyle bilfiil bitki ve hayvan oldukları şey olması gerekir. Eğer [bir şeyin kendisiyle ne ise o olduğu şey] cisim de olursa, dediğimiz şekilde cisim onun sureti olur. Eğer [bir şeyin kendisiyle ne ise o olduğu şey] herhangi bir suretle cisim olursa, bu durumda cisim cisim olması bakımından o ilke olmaz, bilakis onun ilke oluşu söz konusu suret bakımından olur ve o hâllerin o suretten sudûr etmeleri bizatihi olur. Eğer [o hâllerin o suretten sudûr etmeleri] bu cismin aracılığı ile olursa, bu durumda, ilk ilke bu suret olur; ilk fiili bu cisim aracılığı ile olur ve bu cisim hayvanın cisminden bir parça olur. Fakat bu parça, ilkenin kendisiyle ilgili olduğu ilk parça olup bu parça konu cümlesinden olması dışında cisim olması bakımından değildir. Böylece açığa çıkmış oldu ki, nefsin zatı, cisim değildir; bilakis hayvan ve bitkinin bir parçasıdır ki bu parça ya surettir ya suret gibidir ya da yetkinlik gibidir.

[6] Şimdi şöyle diyoruz: Nefse, kendisinden kaynaklanan birtakım fiillere kıyasla güç denilebilir. Aynı şekilde nefse, kabul ettiği duyulur ve akledilir suretlere kıyasla başka bir anlama göre güç denilmesi de mümkündür. Nefse, yine hulûl ettiği maddeye kıyasla ve bu ikisinden bitkisel ya da hayvani cevher toplanması itibariyle suret de denilebilir. Nefse, kendisiyle cinsin yüksek ya da aşağı türlerde bulunan bir tür olarak yetkinleşmesine kıyasla yetkinlik (kemal) denilebilir. Çünkü cinsin tabiatı, basit ya da basit olmayan bir faslın tabiatı kendisine eklenerek onu meydana getirmedikçe eksiktir, belirsizdir. Fasıl eklendiğinde tür yetkinleşir. O hâlde fasıl, tür olması bakımından türün yetkinliğidir. Bildiğin üzere her türün basit bir faslı yoktur, bilakis basit fasıl ancak zatları madde ve suretten mürekkep türler içindir. Bu zatların sureti, yetkinliği olduğu şeyin basit faslıdır.

[7] Sonra her suret yetkinliktir, fakat her yetkinlik suret değildir. Zira yönetici şehrin; kaptan geminin yetkinliğidir fakat bu ikisi şehrin ve geminin sureti değillerdir. Zattan ayrı olan yetkinlik, hakikatte maddeye ait ve maddede olan bir suret değildir. Zira maddedeki suret, maddeye nakşolmuş ve maddeyle kaim olan bir surettir. Fakat ıstılah olarak türün yetkinliği için türün sureti denilir. Gerçekte ıstılah, bir şeyin maddeye kıyasla suret; bütüne kıyasla gaye ve yet-

فالحيوان والنبات لا يتم حيوانًا ولا نباتًا بالبدن ولا بالنفس، فيحتاج إلى كمال آخر هو المبدأ بالفعل لما قلنا، فذلك هو النفس، وهو الذي كلامنا فيه؛ بل ينبغي أن تكون النفس هو ما به يكون النبات والحيوان بالفعل نباتًا وحيوانًا. فإن كان جسمًا أيضًا فالجسم صورته ما قلنا. وإن كان جسمًا بصورة ما فلا يكون هو من حيث هو جسم ذلك المبدأ؛ بل يكون كونه مبدأ من جهة تلك الصورة، ويكون صدور تلك الأحوال عن تلك الصورة بذاتها، وإن كان بتوسط هذا الجسم فيكون المبدأ الأول تلك الصورة، ويكون أول فعله بوساطة هذا الجسم، ويكون هذا الجسم جزءًا من جسم الحيوان؛ لكنه أول جزء يتعلق به المبدأ، وليس هو بما هو جسم إلا من جملة الموضوع. فتبيّن أن ذات النفس ليس بجسم؛ بل هو جزء للحيوان والنبات هو صورة أو كالصورة أو كالكمال.

[٦] فنقول الآن: إن النفس يصح أن يقال لها بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأفعال قوة. وكذلك يجوز أن يقال لها بالقياس إلى ما يقبلها من الصور المحسوسة والمعقولة على معنى آخر قوة. ويصح أن يقال أيضًا لها بالقياس إلى المادة التي تحلها فيجتمع منهما جوهر نباتي أو حيواني صورة. ويصح أن يقال لها أيضًا بالقياس إلى استكمال الجنس بها نوعًا محصلًا في الأنواع العالية أو السافلة كمال؛ لأن طبيعة الجنس تكون ناقصة غير محدودة ما لم تحصّلها طبيعة الفصل البسيط أو غير البسيط منضافًا إليها. فإذا انضاف كمل النوع، فالفصل كمال النوع بما هو نوع. وليس لكل نوع فصل بسيط قد علمت هذا؛ بل إنما هو للأنواع المركبة الذوات من مادة وصورة. والصورة منها هو الفصل البسيط لما هو كماله.

[٧] ثم كل صورة كمال، وليس كل كمال صورة؛ فإن الملك كمال المدينة والربّان كمال السفينة، وليسا بصورتين للمدينة والسفينة، فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة؛ فإن الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها. اللهم إلا أن يصطلح فيقال لكمال النوع صورة النوع. وبالحقيقة فإنه قد استقر الاصطلاح على أن يكون الشيء بالقياس

kinlik; hareket ettirmeye kıyasla fail ilke ve hareket ettirici güç olması şeklinde yerleşmiştir. Durum böyle olduğunda suret; kendisinden meydana gelen cevherin [yani türün] zatından uzak bir şeye; meydana gelmiş cevherin kendisiyle bilkuvve ne ise o olduğu bir şeye ve fiillerin kendisine nispet edilmediği bir şeye bir nispet gerektirir. İşte bu şey, maddedir. Çünkü nefs, suretin maddeye ait varlığına itibarla surettir. Yetkinlik ise, fiillerin kendisinden kaynaklandığı tam şeye bir nispet gerektirir. Çünkü nefs, yetkinliğin türe ait varlığına itibarla yetkinliktir. Bundan şu açığa çıkmıştır: Biz, nefsin tarifinde nefsin yetkinlik olduğunu söylediğimizde bu nefsin anlamına daha fazla delalet eder ve yine bütün yönleri bakımından nefsin bütün türlerini içerir ve maddeden ayrık nefs de bu tarifin dışında kalmaz. Yine, nefsin yetkinlik olduğunu söylediğimizde, bu, nefsin güç olduğunu söylememizden daha uygundur. Çünkü nefsten kaynaklanan şeylerin bir kısmı hareket babındandır, bir kısmı ise duyum ve idrak babındandır. Aslında idrak; nefsin, fiilin ilkesi olan bir güce sahip bir şey olması bakımından değil, aksine kabulün ilkesi olan bir güce sahip bir şey olması bakımından nefse aittir. Hareket verme ise aslında, nefsin, kabulün ilkesi olan bir güce sahip bir şey olması bakımından değil, bilakis fiilin ilkesi olan bir güce sahip bir şey olması bakımından nefse aittir. Bu iki şeyden, [yani idrak ve hareketten] birinin, güç olması itibariyle nefse nispet edilmesi, diğerinden daha uygun değildir. Dolayısıyla nefse güç denilip bununla iki şey birlikte kastedilirse bu, isim ortaklığı ile olur. Eğer güç denilir de bu iki şeyden biriyle yetinilirse bundan dediğimiz şey ortaya çıkar. Başka bir şey de şudur: Bu tarif, mutlak olarak nefs olması bakımından nefsin zatına delaleti içeriyor değildir, bilakis belirli bir açıdan bunu içeriyordur. Biz mantık kitaplarında bunun iyi ve doğru olmadığını açıkladık.

[8] Sonra biz yetkinlik dediğimizde, bu iki anlamı kapsamaktadır. Zira nefs canlının idrakinin kendisiyle yetkinleştiği bir güç olması bakımından yetkinlik olduğu gibi canlının fiillerinin kendisinden kaynaklandığı bir güç olması bakımından da bir yetkinliktir. Ayrık nefs de yetkinliktir, ayrık olmayan nefs de yetkinliktir. Fakat biz yetkinlik dediğimizde, bundan nefsin cevher olup olmadığı henüz bilinmez. Çünkü yetkinliğin anlamı, varlığıyla hayvanın bilfiil hayvan, bitkinin bilfiil bitki olduğu şeydir. Bundan henüz nefsin cevher olup olmadığı anlaşılmaz. Fakat biz şöyle diyoruz: Biz bu şeyin, konunun kendisiyle cevher olduğu şey anlamında da mürekkebin kendisiyle cevher olduğu şey anlamında da cevher olmadığı noktasında şüphe duymuyoruz. Onun suret anlamında cevher olmasını ise şimdi inceleyelim.

إلى المادة صورةً، وبالقياس إلى الجملة غايةً وكمالاً، وبالقياس إلى التحريك مبدأ فاعليًّا وقوة محركة. وإذا كان الأمر كذلك فالصورة تقتضي نسبة إلى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها، وإلى شيء يكون الجوهر الحاصل هو ما هو به بالقوة، وإلى شيء لا تنسب الأفاعيل إليه. وذلك الشيء هو المادة؛ لأنها صورة باعتبار وجودها للمادة. والكمال يقتضي نسبة إلى الشيء التام الذي عنه تصدر الأفاعيل؛ لأنها كمال بحسب اعتباره للنوع. فبين من هذا أنا إذا قلنا في تعريف النفس إنها كمال كان أدل على معناها، وكان أيضًا يتضمن جميع أنواع النفس من جميع وجوهها، ولا تشذ النفس المفارقة للمادة عنه. وأيضًا إذا قلنا إن النفس كمال فهو أولى من أن نقول قوة؛ وذلك لأن الأمور الصادرة عن النفس منها ما هي من باب الحركة، ومنها ما هي من باب الإحساس والإدراك. والإدراك بالحري أن يكون لها لا بما لها قوة هي مبدأ فعل بل مبدأ قبول. والتحريك بالحري أن يكون لها لا بما لها قوة هي مبدأ قبول؛ بل مبدأ فعل. وليس أن ينسب إليها أحد الأمرين بأنها قوة عليه أولى من الآخر، فإن قيل لها قوة وعني به الأمران جميعًا كان ذلك باشتراك الاسم، وإن قيل قوة واقتصر على أحد الوجهين عرض من ذلك ما قلنا. وشيء آخر: وهو أنه لا يتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس مطلقًا؛ بل من جهة دون جهة. وقد بينا في الكتب المنطقية أن ذلك غير جيد ولا صواب.

[٨] ثم إذا قلنا كمال اشتمل على المعنيين. فإن النفس من جهة القوة التي يستكمل بها إدراك الحيوان كمال، ومن جهة القوة التي تصدر عنها أفاعيل الحيوان أيضًا كمال. والنفس المفارقة كمال، والنفس التي لا تفارق كمال؛ لكنا إذا قلنا كمال لم يعلم من ذلك بعد أنها جوهر أو أن ليست بجوهر؛ لأنّ معنى الكمال هو الشيء الذي بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيوانًا والنبات بالفعل نباتًا. وهذا لا يفهم عنه بعد أنّ ذلك جوهر أو ليس بجوهر؛ لكنا نقول: إنه لا شك لنا في أن هذا الشيء ليس بجوهر بالمعنى الذي يكون به الموضوع جوهرًا، ولا أيضًا بالمعنى الذي يكون به المركب جوهرًا. فأما جوهر بمعنى الصورة فلننظر فيه.

[9] Eğer birisi, "Ben nefse cevher diyor ve bununla sureti kastediyorum, bununla suretten daha genel bir anlamı değil, bilakis suret anlamında cevheri kastediyorum" derse, -ki bu onlardan bir grubun dediği şeydir- onunla bir tartışma konusu ve ihtilaf söz konusu olmaz. Bu durumda "Nefs cevherdir" sözü, "Nefs surettir" olur, hatta "Suret cevherdir" sözü "Suret surettir veya heyettir", "İnsan insandır veya beşerdir" sözü gibi olur. Bu, hezeyandır. Eğer suretle, "asla bir konuda olmayan" yani bizim senin için konu olarak isimlendirdiğimiz şeyde hiçbir şekilde kaim olarak bulunmayan kastedilmişse, her yetkinlik cevher olmaz. Zira pek çok yetkinlik, şüphesiz bir konudadır, her ne kadar bu pek çok yetkinlik, mürekkebe kıyasla ve mürekkepte bulunması itibariyle bir konuda olmasa da. Zira bu pek çok yetkinliğin mürekkepten bir parça olması onun bir konuda olmasını engellemez. Yetkinliğin mürekkepte, konuda olan bir şey tarzında olmaksızın bulunması ise bazılarının zannettiği gibi yetkinliği cevher kılmaz. Çünkü cevher, bir konuda olmakla beraber bir şeye kıyasla olmayan şey değildir ki o şey, bir konuda olmakla beraber bu şeyde bulunmaması cihetinden cevher olsun. Bilakis o olmadığında ve bir konuda olmakla beraber hiçbir şeyde bulunmadığında cevher olur. Bu anlam, onun herhangi bir şeyde olmasının, konuda olmayan mevcut olmasını ortadan kaldırmaz. Zira -her ne kadar araz olacağı bir şekilde başka bir şeye kıyası olsa da- onun her şeye kıyası yoktur ki şeyin bir konuda bulunması gibi olmayarak kendisinde bulunduğu şeye kıyaslandığında cevher olsun. Bilakis onun kendi zatında bir itibarı vardır. Zira bir şeyin zatını düşündüğünde ve ona baktığında, onun asla bir konusu yoksa o şey kendinde cevherdir. Şeyin konudaki varlığının tarzına göre tek bir şeyde bulunmasından sonra bir konuda olmayan bin şeyde bulunsa bile o kendinde arazdır. O, bir şeyde araz olmadığında, o şeyde cevher olur. O hâlde nasıl ki bir şeyin, kendinde tek ya da çok olduğu hâlde bir şeyde tek de çok da olmaksızın bulunması mümkün oluyorsa bir şeyin bir şeyde araz da cevher de olmaksızın bulunması mümkündür. Ne cevhersel olan ve cevher birdir ne de *İsagoci*'deki arazî [yani araz-ı âmm ve hassa] anlamıyla araz *Kategoriler*'deki arazdır. Biz bu şeyleri sana Mantık sanatında açıkladık. O hâlde açık olmuştur ki nefsin bileşikte bir parça gibi olması nefsin arazlığını ortadan kaldırmaz, bilakis nefsin [cevher olması için] kendinde "asla bir konuda olmayan" olması gerekir. Sen "konu"nun ne olduğunu öğrenmiştin. Eğer her nefs, konuda olmayan mevcutsa her nefs cevherdir. Eğer herhangi bir nefs zatıyla kaimse ve diğerlerinden her biri, bir konuda olmadığı hâlde bir heyulada ise her nefs cevherdir. Eğer herhangi bir nefs bir konuda kaimse, bununla birlikte bileşiğin bir parçasıysa o arazdır. Bunların hepsi yetkinliktir. O hâlde "Nefs yetkinlik-

[٩] فإن قال قائل: إني أقول للنفس جوهر، وأعني به الصورة، ولست أعني به معنى أعم من الصورة؛ بل معنى أنه جوهر معنى أنه صورة –وهذا مما قاله خلق منهم– فلا يكون معه موضع بحث واختلاف ألبتة، فيكون معنى قوله: «إن النفس جوهر» أنها صورة؛ بل يكون قوله: «الصورة جوهر» كقوله: «الصورة صورة أو هيئة»، و«الإنسان إنسان أو بشر»، ويكون هذيانًا من الكلام. وإن عني بالصورة ما ليس في موضوع ألبتة –أي: لا يوجد بوجه من الوجوه قائمًا في الشيء الذي سميناه لك موضوعًا ألبتة– فلا يكون كل كمال جوهرًا؛ فإن كثيرًا من الكمالات هي في موضوع لا محالة، وإن كان ذلك الكثير بالقياس إلى المركب ومن حيث كونه فيه ليس في موضوع؛ فإن كونه جزءًا منه لا يمنعه أن يكون في موضوع، وكونه فيه لا كالشيء في الموضوع لا يجعله جوهرًا كما ظن بعضهم؛ لأنه لم يكن الجوهر ما لا يكون بالقياس إلى شيء على أنه في موضوع، حتى يكون الشيء من جهة ما ليس في هذا الشيء على أنه في موضوع جوهرًا؛ بل إنما يكون جوهرًا إذا لم يكن ولا في شيء من الأشياء على أنه في موضوع. وهذا المعنى لا يدفع كونه في شيء ما موجودًا لا في موضوع؛ فإن ذلك ليس له بالقياس إلى كل شيء حتى إذا قيس إلى شيء يكون فيه لا كما يوجد الشيء في موضوع صار جوهرًا، وإن كان بالقياس إلى شيء آخر بحيث يكون عرضًا؛ بل هو اعتبار له في ذاته؛ فإن الشيء إذا تأملت ذاته ونظرت إليها فلم يوجد لها موضوع ألبتة كانت في نفسها جوهرًا، وإن وجدت في ألف شيء لا في موضوع بعد أن توجد في شيء واحد على نحو وجود الشيء في الموضوع فهي في نفسها عرض، وليس إذا لم يكن عرضًا في شيء فهو جوهر فيه. فيجوز أن يكون الشيء لا عرضًا في الشيء ولا جوهرًا في الشيء كما أن الشيء يجوز أن لا يكون واحدًا في شيء ولا كثيرًا؛ لكنه في نفسه واحد أو كثير. وليس الجوهري والجوهر واحدًا ولا العرض بمعنى العرضي الذي في **إيساغوجي** هو العرض الذي في **قاطيغورياس**. وقد بينا هذه الأشياء لك في صناعة المنطق. فبين أن النفس لا يزيل عرضيتها كونها في المركب كجزء؛ بل يجب أن تكون في نفسها لا في موضوع ألبتة. وقد علمت ما الموضوع. فإن كان كل نفس موجودة لا في موضوع فكل نفس جوهر، وإن كانت نفس ما قائمة بذاتها والبواقي كل واحد منها في هيولى وليست في موضوع فكل نفس جوهر، وإن كانت نفس

tir" şeklinde vaz etmemizden, nefsin cevher olup olmadığı meselesi bizim için henüz açıklık kazanmamıştır. Bunun suret gibi nefsi cevher kılmaya yettiğini zanneden yanılmıştır.

[10] Biz şöyle diyoruz: Yetkinliği hangi açıklama ve hangi ayrıntıyla açıklarsak açıklayalım nefsi yetkinlik olarak tarif ettiğimizde henüz nefsi ve mahiyetini tarif ediyor değilizdir, bilakis nefs olması bakımından nefsi tanımlıyoruzdur. Nefs için nefs ismi, nefsin cevheri bakımından kullanılmaz, bilakis nefs için nefs ismi, bedenleri yöneten olması bakımından ve bedenlere kıyasla kullanılır. Bu nedenle beden, nefsin tanımında dikkate alınır. Nitekim mesela bina, insan olması bakımından binayı yapanın tanımında dikkate alınmasa da binayı yapan olması bakımından binayı yapanın tanımında dikkate alınır. İşte bu nedenle nefs hakkındaki inceleme Fizik biliminde olur; [i] çünkü nefs olması bakımından nefsi incelemek, nefsi maddeyle ve hareketle ilgili olması bakımından incelemektir. Fakat nefsin zatını tanımamız için müstakil bir bahis ayırmak gereklidir. Eğer biz bununla, [yani maddeyle ve hareketle ilgili olması bakımından bir incelemeyle] nefsin zatını tanımış olsaydık nefsin bulunduğu kategorilerden hangisinde gerçekleştiği bizim için sorun olmazdı. Zira bir kimse bir şeyin zatını tanır ve anlarsa dolayısıyla kendisine, ona ait zati bir şeyin tabiatı ilişirse mantıkta açıkladığımız gibi o şeyin onun için varlığı o kimse için sorun olmaz. Fakat yetkinlik ilk yetkinlik ve ikinci yetkinlik olmak üzere iki şekildedir. İlk yetkinlik, türün kendisiyle bilfiil tür olduğu şeydir. Bunun örneği kılıç için şekildir. İkinci yetkinlik, bir şeyin türünün varlığını izleyen fiilleri ve infiallerinden biridir. Bunun örneği kılıç için kesmek, insan için temyiz, görüş, duyum ve harekettir. Zira bunlar, şüphesiz türe ait yetkinliklerdir fakat ilksel değillerdir. Zira tür, bilfiil tür olmada bu şeylerin kendisi için bilfiil meydana gelmelerine ihtiyaç duyuyor değildir; bilakis sadece gerçekten bilkuvve oluncaya kadar kendisinden önce bir şeyin meydana gelmesine ihtiyaç duyan uzak bir güç ile bilkuvve olduktan sonra bu şeyler tür için bilkuvve olsun diye bu şeylerin ilkesi tür için bilfiil meydana geldiğinde işte bu durumda canlı bilfiil canlı olur. O hâlde nefs birinci yetkinliktir. [Nefs hakkındaki incelemenin Fizik biliminde olmasının ikinci gerekçesi ise şudur]: [ii] Ayrıca yetkinlik bir şeyin yetkinliğidir, dolayısıyla nefs bir şeyin yetkinliğidir, bu şey de cisimdir. Burhan sanatında öğrendiğin gibi cismi maddelik anlamında değil, cinslik anlamında almak gerekir. Nefsin, kendisinin yetkinliği olduğu bu cisim her cisim değildir. Zira nefs mesela yatak, sandalye ve başka şeyler gibi sınai cisimlerin yetkinliği değil, bilakis tabiî cismin yetkinliğidir. Her tabii cismin de değildir. O hâlde nefs, ateşin, toprağın ve havanın yetkinliği değildir; bilakis nefs, bizim dünya-

ما قائمة في موضوع وهي مع ذلك جزء من المركب فهي عرض، وجميع هذا كمال، فلم يتبين لنا بعد أن النفس جوهر أو ليست بجوهر من وضعنا أنها كمال. وغلط من ظن أن هذا يكفيه في أن يجعلها جوهرًا كالصورة.

[١٠] فنقول: إنا إذا عرّفنا أن النفس كمال بأي بيان وتفصيل فصلنا الكمال لم يكن بعد عرفنا النفس وماهيتها؛ بل عرفناها من حيث هي نفس. واسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها؛ بل من حيث هي مدبرة للأبدان ومقيسة إليها؛ فلذلك يؤخذ البدن في حدها، كما يؤخذ مثلا البناء في حد الباني، وإن كان لا يؤخذ في حده من حيث هو إنسان. ولذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي؛ لأن النظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة؛ بل يجب أن نفرد لتعرّفنا ذات النفس بحثًا آخر. ولو كنّا عرفنا بهذا ذات النفس لما أشكل علينا وقوعها في أي مقولة تقع فيها؛ فإن من عرف وفهم ذات الشيء فعرض على نفسه طبيعة أمر ذاتي له لم يشكل عليه وجوده له، كما أوضحناه في المنطق؛ لكن الكمال على وجهين: كمال أول وكمال ثان. فالكمال الأول هو الذي يصير به النوع نوعًا بالفعل، كالشكل للسيف. والكمال الثاني هو أمر من الأمور التي تتبع وجود نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته، كالقطع للسيف، وكالتمييز والرويّة والإحساس والحركة للإنسان؛ فإن هذه كمالات لا محالة للنوع، لكن ليست أوّلية. فإنه ليس يحتاج النوع في أن يصير هو ما هو بالفعل إلى حصول هذه الأشياء له بالفعل؛ بل إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الأشياء بالقوة بعد ما لم تكن بالقوة إلا بقوة بعيدة تحتاج إلى أن يحصل قبلها شيء حتى تصير بالحقيقة بالقوة صار حينئذٍ الحيوان حيوانًا بالفعل، فالنفس كمال أول. ولأن الكمال كمال للشيء، فالنفس كمال الشيء وهذا الشيء هو الجسم. ويجب أن يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى المادي كما علمت في صناعة البرهان. وليس هذا الجسم الذي النفس كماله كل جسم؛ فإنها ليست كمال الجسم الصناعي كالسرير والكرسي وغيرهما؛ بل كمال الجسم الطبيعي. ولا كل جسم طبيعي، فليست النفس كمال نار ولا أرض ولا هواء؛ بل هي في عالمنا كمال جسم طبيعي تصدر عنه

mızda, ilki beslenme ve büyüme olan hayatın fiilleri noktasında kendilerinden yardım aldığı organlar vasıtasıyla ikincil yetkinliklerinin kendisinden kaynaklandığı tabiî cismin yetkinliğidir. O hâlde tanımlıyor olduğumuz nefs şudur: Nefs, hayat fiillerine sahip tabiî organik cismin ilk yetkinliğidir.

[11] Fakat bu noktada bazı şeylerle şüpheye düşülebilir. Bunlardan biri şudur: [a] Bir kimse şöyle diyebilir: Bu tanım, felekî nefsleri içermemektedir, zira onlar organsız olarak fiil yaparlar. Organları zikretmeyip hayatı zikretmekle yetinirseniz bu size bir fayda sağlamaz. Zira felekî nefslerin hayatı beslenme ve büyüme değildir, duyu da değildir. Oysa siz tanımdaki hayatla bunları [yani beslenme, büyüme ve duyuyu] kastediyorsunuz. Eğer hayatla felekî nefsler için söz konusu olan mesela idrak, akli tasavvur veya iradi bir gaye için hareket ettirmeyi kastediyorsanız bitkileri bir nefse sahip olan şeyler grubundan çıkarmış olursunuz. [Bunlardan biri de şudur:] [b] Ayrıca beslenme hayatsa, bitkiyi neden hayvan [yani hayat sahibi şeyler] olarak isimlendirmiyorsunuz? [Bunlardan biri de şudur:] [c] Yine bir kimse şöyle diyebilir: Nefs diye bir şeyi ispat etmeye sizi zorlayan nedir? Niçin "Hayatın kendisi, bu yetkinliktir" demeniz sizin için yeterli olmuyor? Hem böylece hayat sizin nefse nispet ettiğiniz şeylerin kendisinden kaynaklandığı anlam olmuş olur. Şimdi teker teker bu üç şüphenin cevabına ve çözümüne başlayalım.

[12] Şöyle diyoruz: [a] Semavi cisimler hakkında iki görüş vardır. Birinci görüşe göre, her yıldızdan ve her yıldızın hareketiyle düzenlenmiş çok sayıda küreden tek bir canlı gibi bir [cisim] bütünü toplaşır. Bu durumda bu kürelerin her biri, hareket sahibi çok sayıdaki parçalarıyla bütünün fiilini tamamlar ve böylece parçalar, organlar gibi olur. Bu görüş, her küre için sürdürülebilir değildir. İkinci görüşe göre ise her kürenin bizatihi kendinde, tekil bir hayat vardır. Bu görüş özellikle bilfiil tek olan ve kendisinde çokluk olmayan dokuzuncu bir cisim kabul eder. Bu görüş sahiplerinin, nefs ismi felekî ve bitkisel nefsler için kullanıldığında bunun ancak [lafzi] ortaklıkla kullanıldığını ve bu tanımın sadece mürekkeplerin mevcut olan nefsi için olduğunu görmeleri gerekir. Hayvanların ve feleklerin de nefs isminin anlamında ortak olduğu şeklinde -zor olmasına rağmen- bir çözüm bulunduğunda ise bitki anlamı bu toplamdan çıkar. Çünkü hayvanlar ve felek ne "hayat" isminin anlamında ne de "nutk" isminin anlamında ortaktırlar. Çünkü buradaki nutk, iki heyulani aklı [yani heyulani ve bilmeleke aklı] olan bir nefsin varlığı hakkında kullanılır. Bu ise görüldüğü üzere orada [gökyüzünde] olabilir şeylerden değildir. Zira oradaki akıl bilfiil akıldır, bilfiil akıl nâtıkın tanımının bir parçası olan nefs için kuru-

كمالاته الثانية بآلات يستعين بها في أفعال الحياة التي أولها التغذي والنمو، فالنفس التي نحدّها هي كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة.

[١١] لكنه قد يتشكك في هذا الموضوع بأشياء. من ذلك أن لقائل أن يقول: إن هذا الحد لا يتناول النفس الفلكية؛ فإنها تفعل بلا آلات. وإن تركتم ذكر الآلات واقتصرتم على ذكر الحياة لم يغنكم ذلك شيئًا. فإن الحياة التي لها ليس هو التغذي والنمو، ولا أيضًا الحس. وأنتم تعنون بالحياة التي في الحد هذا. وإن عنيتم بالحياة ما للنفس الفلكية من الإدراك مثلا والتصور العقلي أو التحريك لغاية إرادية أخرجتم النبات من جملة ما يكون له نفس. وأيضًا إن كان التغذي حياة فلم لا تسمون النبات حيوانًا؟ وأيضًا لقائل أن يقول: ما الذي أحوجكم إلى أن تثبتوا نفسًا؟ ولم لم يكفكم أن تقولوا إن الحياة نفسها هي هذا الكمال؟ فتكون الحياة هي المعنى الذي يصدر عنه ما تنسبون صدوره إلى النفس. فلنشرع في جواب واحد واحد من ذلك وحله.

[١٢] فنقول: أما الأجسام السماوية فإن فيها مذهبين: مذهب من يرى أن كل كوكب يجتمع منه ومن عدة كراتٍ قد دُبّرت بحركته جملةُ جسم كحيوان واحد، فتكون حينئذٍ كل واحدة من الكرات يتم فعلها بعدة أجزاء ذوات حركات فتكون هي كالآلات. وهذا القول لا يستمر في كل الكرات. ومذهب من يرى أن كل كرة فلها في نفسها حياة مفردة، وخصوصًا ويرى جسمًا تاسعًا، ذلك الجسم واحد بالفعل لا كثرة فيه، فهؤلاء يجب أن يروا أن اسم النفس إذا وقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية فإنما يقع بالاشتراك، وأن هذا الحد إنما هو للنفس الموجودة للمركبات. وإنه إذا احتيل حتى تشترك الحيوانات والفلك في معنى اسم النفس خرج معنى النبات من تلك الجملة على أن هذه الحيلة صعبة؛ وذلك لأن الحيوانات والفلك لا تشترك في معنى اسم الحياة ولا في معنى اسم النطق أيضًا؛ لأن النطق الذي هاهنا يقع على وجود نفس لها العقلان الهيولانيان. وليس هذا مما يصح هناك على ما يرى؛ فإن العقل هناك عقل بالفعل، والعقل بالفعل غير مقوم للنفس الكائنة جزء حد للناطق. وكذلك الحس هاهنا يقع على القوة التي

cu değildir. Aynı şekilde duyu da burada kendisiyle duyulur şeylerin, onların örneklerinin ve infiallerinin kabulü yoluyla idrak edildiği bir güçte gerçekleşir. Bu da görüldüğü üzere orada olabilir şeylerden değildir. Sonra gayret edilse ve hayvanların da felekî nefslerin de kendisine dâhil olacağı şekilde, irade ile hareket ettiği ve cisimleri idrak ettiği için nefs ilk yetkinlik kılınsa, bitkiler bu toplamdan çıkar. İşte muhassal söz budur.

[13] [b, c] Hayat ve nefse gelince bu meselesindeki şüphenin çözümü şöyle dememizdir: Cisimlerde bilfiil hayata nispet edilen malum hâllerin bir ilkesinin olması gerektiği doğrudur. İsim veren, bu ilkeyi hayat olarak isimlendirmişse onunla bir tartışma olmaz. Cumhura göre canlıya söylenen "hayat" lafzının iki mefhumu vardır: Birincisi türün, bu hâllerin kendisinden kaynaklanacağı bir ilkenin kendisinde mevcut olacağı şekilde oluşudur veya [yani ikincisi] cismin, bu fiillerin kendisinden kaynaklanmasına elverişli olacak şekilde oluşudur. Birincisine gelince bilinmektedir ki, nefsin anlamı bu yönlerden herhangi biri değildir. İkincisi ise nefsin anlamından başka bir anlama da delalet eder. Çünkü bir şeyin, kendisinden bir şeyin kaynaklanmasına elverişli oluşu veya bir sıfatla nitelenmesi iki şekilde olur: Birincisi varlıkta, oluşun bizatihi kendisinden başka olan ve kaynaklanan şeylerin kendisinden kaynaklandığı bir şeyin olmasıdır. Bunun örneği geminin, gemiye ilişkin faydaların kendisinden kaynaklanacağı şekilde oluşudur. Bu, söz konusu oluşun olabilmesi için kaptana ihtiyaç duyan şeylerdendir. Kaptan ve bu oluş konu bakımından tek bir şey değildir. İkincisi şeyin, konu bakımından oluştan başka bir şey olmamasıdır. Bunun örneği oluşun kendini, sıcaklık kabul eden kimseye göre cismin, yakmanın kendisinden kaynaklanacağı şekilde oluşudur ki böylece cisimdeki sıcaklığın varlığı, bu oluşun varlığının aynı olur. İşin zahirine göre nefsin varlığının, oluşun varlığı olması da böyledir ancak bu, nefs hakkında doğru değildir. Dolayısıyla oluş mefhumu ile nefs mefhumu tek bir şey değildir. Nasıl böyle olmasın ki?! Tavsif edilen oluş mefhumu, bir yetkinlik ve ilkenin kendisini bizzat geçmesine, sonra da cisim için bu oluşun gerçekleşmesine engel olmaz. Bizim resmettiğimiz ilk yetkinlik mefhumu ise, diğer bir yetkinliğin kendisini bizzat geçmesine engel olur. Çünkü ilk yetkinliğin herhangi bir ilkesi ve ilk yetkinliği yoktur. Bu durumda hayat ile cumhurun anladığını kastettiğimizde hayat mefhumu ve nefs mefhumu bir değildir. Eğer hayat ile ilk yetkinliğe delaleti bakımından nefsin eş anlamlısı olan bir lafız olmasını kastetmişsek tartışmayız ve hayat, ispat etmeye çalıştığımız ilk yetkinliğin ismi olur. Böylece şimdi kendisine izafetle nefs diye isimlendirilen şeyde gerçekleşen ismin anlamını öğrenmiş olduk.

تدرك بها المحسوسات على سبيل قبول أمثلتها والانفعال منها. وليس هذا أيضًا مما يصح هناك على ما يرى. ثم إن اجتهد فجعل النفس كمالًا أول لما هو متحرك بالإرادة ومدرك من الأجسام حتى تدخل فيه الحيوانات والنفس الفلكية خرج النبات من تلك الجملة. وهذا هو القول المحصل.

[١٣] وأما أمر الحياة والنفس فحلّ الشك في ذلك على ما نقول له: إنه قد صح أن الأجسام يجب أن يكون فيها مبدأ للأحوال المعلومة المنسوبة إلى الحياة بالفعل. فإن سمّي مسمّ هذا المبدأ حياة لم تكن معه مناقشة. وأما المفهوم عند الجمهور من لفظة الحياة المقولة على الحيوان فهو أمران: أحدهما كون النوع موجودًا فيه مبدأ تصدر تلك الأحوال عنه أو كون الجسم بحيث يصح صدور تلك الأفعال عنه. فأما الأول فمعلوم أنه ليس معنى النفس بوجه من الوجوه. وأما الثاني فيدل على معنى أيضًا غير معنى النفس؛ وذلك لأن كون الشيء بحيث يصح أن يصدر عنه شيء أو يوصف بصفة يكون على وجهين: أحدهما أن يكون في الوجود شيء غير ذلك الكون نفسه يصدر عنه ما يصدر، مثل كون السفينة بحيث تصدر عنه المنافع السفينية، وذلك مما يحتاج إلى الربّان حتى يكون هذا الكون. والربّان وهذا الكون ليس شيئًا واحدًا بالموضوع. والثاني أن لا يكون شيء غير هذا الكون في الموضوع، مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق عند من يجعل نفس هذا الكون الحرارة حتى يكون وجود الحرارة في الجسم هو وجود هذا الكون. وكذلك وجود النفس وجود هذا الكون على ظاهر الأمر إلا أن ذلك في النفس لا يستقيم، فليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس شيئًا واحدًا، وكيف لا يكون كذلك، والمفهوم من الكون الموصوف لا يمنع أن يسبقه بالذات كمال ومبدأ، ثم للجسم هذا الكون. والمفهوم من الكمال الأول الذي رسمناه يمنع أن يسبقه بالذات كمال آخر؛ لأن الكمال الأول ليس له مبدأ وكمال أول، فليس إذن المفهوم من الحياة والنفس واحدًا إذا عنينا بالحياة ما يفهم الجمهور. وإن عنينا بالحياة أن تكون لفظة مرادفة للنفس في الدلالة على الكمال الأول لم نناقش، وتكون الحياة اسمًا لما كنا وراء إثباته من هذا الكمال الأول. فقد عرفنا الآن معنى الاسم الذي يقع على الشيء الذي سمي نفسًا بإضافة له.

[14] Bu durumda kendisine nefs denilmesine itibarla nefs olan bu şeyin mahiyetini idrak ile meşgul olmamız uygundur. Bu bağlamda dikkat çekip hatırlatarak ispat ettiğimiz nefsin varlığının ispatına; eğitmeye, dikkatini çekmeye ve yanılgılardan alıkonmaya ihtiyaç duymaksızın doğrunun bizatihi kendisini mülahazaya gücü olan kimsenin nezdinde değeri güçlü olan bir işaretle işaret etmemiz gerekir. Şöyle deriz: Bizden biri sanki ansızın ve yetkin bir şekilde yaratıldığını vehmetsin. Fakat onun gözü dış şeylerin görülmesine de kapanmış olsun. O, havanın kıvamının, duyumsamaya ihtiyaç duyacak bir şekilde kendisine çarpmadığı bir şekilde havada ya da havai bir boşlukta uçan bir durumda yaratılmış, organları birbirinden ayrılmış, dolayısıyla organları birbiriyle karşılaşmıyor ve birbirlerine temas etmiyor olsun. Sonra bu kimse kendi zatının varlığını ispat edip etmediğini düşünsün. O kimse zatı gereği zatını mevcut olarak ispat etme noktasında şüpheye düşmez. Bununla birlikte bu esnada ne kol ve bacak gibi organlarından birini ne iç organlarını ne kalbini ne beynini ne de dıştan herhangi bir şeyi ispat eder. Eğer "Farkında olunan şey, mizaçtır" denilirse cevap şudur: Mizaç ancak etkilenme yoluyla idrak edilir. Kendisinden etkilenilen etkilenenden başkadır. Bilakis o kimse zatını ispat eder ancak zatı için bir uzunluk, genişlik ve derinlik ispat etmez. Hatta bu hâlde bir el ya da başka bir organ hayal etmesi mümkün olsaydı, o organı zatının bir parçası veya zatının bir şartı olarak tahayyül etmezdi. Sen biliyorsun ki, ispat edilen ispat edilmeyenden; ikrar olunan ikrar olunmayandan başkadır. Bu durumda varlığını ispat ettiği zatın, ispat etmediği cisminden ve organlarından başka, aynıyla kendisi olan bir özelliği (*hassiyyet*) vardır. O hâlde dikkat kesilen kimsenin, nefsin, cisimden başka bir şey olduğunun, hatta cisim olmadığının ve onun farkında ve şuurunda olduğunun farkına varması mümkündür. Eğer o kimse ondan gafilse, dikkatinin buna çekilmesine ihtiyaç duyar.

[١٤] فبالحري أن نشتغل بإدراك ماهية هذا الشيء الذي صار بالاعتبار المقول نفسًا، ويجب أن نشير في هذا الموضع إلى إثبات وجود النفس التي لنا إثباتًا على سبيل التنبيه والتذكير إشارة شديدة الموقع عند من له قوة على ملاحظة الحق نفسه من غير احتياج إلى تثقيفه وقرع عصاه وصرفه عن المغلطات. فنقول: يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملًا؛ لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوي في هواء أو خلاء هويًّا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدمًا ما يحوج إلى أن يحسّ، وفرّق بين أعضائه، فلم تتلاق، ولم تتماس. ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته، ولا يشك في إثباته لذاته موجودًا، ولا يثبت مع ذلك طرفًا من أعضائه ولا باطنًا من أحشائه ولا قلبًا ولا دماغًا ولا شيئًا من الأشياء من خارج. فإن قيل: إن المشعور به هو المزاج، فالجواب: أن المزاج لا يدرك إلا بالانفعال، والمنفعل عنه غير المنفعل؛ بل كان يثبت ذاته، ولا يثبت لها طولًا ولا عرضًا ولا عمقًا. ولو أنه أمكنه في تلك الحالة أن يتخيل يدًا أو عضوًا آخر لم يتخيله جزءًا من ذاته ولا شرطًا في ذاته. وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت، والمقرّ به غير الذي لم يقرّ به، فإذن للذات التي أثبت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت. فإذن المتنبّه له سبيل إلى أن يتنبه على وجود النفس بكونه شيئًا غير الجسم؛ بل غير جسم، وأنه عارف به مستشعر له، فإن كان ذاهلًا عنه يحتاج إلى أن يقرع عصاه.

İKİNCİ FASIL

NEFS VE NEFSİN CEVHERİ HAKKINDA ÖNCEKİLERİN SÖYLEDİKLERİNİN ZİKREDİLMESİ VE BUNUN NAKZEDİLMESİ

[15] Şöyle diyoruz: Öncekiler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Çünkü onlar nefsin cevherine ulaştıran yollar hakkında ihtilaf etmişlerdi. Nefsin bilgisine onların bir kısmı hareket açısından, bir kısmı idrak açısından yaklaşır, bir kısmı iki yaklaşım arasını cem eder, bir kısmı ise ayrıntılandırılmamış bir şekilde hayat açısından yaklaşır.

[16] Nefsin bilgisine hareket açısından yaklaşan kimseler, hareket ettirmenin ancak bir hareket ettiriciden kaynaklandığını, ilk hareket ettiricinin şüphesiz zatı gereği hareketli olduğunu ve nefsin de organlardan, kaslardan ve sinirlerden doğan hareket ettirmenin kendisine ulaştığı ilksel hareket ettirici olduğunu tahayyül etmişler, dolayısıyla nefsi zatı gereği hareketli olarak kabul etmişler ve bu sebeple, zatı gereği hareketli olanın ölmesinin mümkün olmadığına inanarak nefsi ölümsüz bir cevher kabul etmişlerdir. Bu sebeple semavi cisimlerin bozulmadığını, bunun sebebinin onların hareketinin sürekliliği olduğunu söylemişlerdir. Bunların bir kısmı nefsin cisim olmasını kabul etmemiş ve nefsi cisim olmayan, zatı gereği hareketli bir cevher kabul etmişlerdir. Bunların bir kısmı da nefsi cisim kabul etmiş ve cismin bizatihi hareketli olduğunu benimsemiştir. Bunların bir kısmı nefsi hareketinin sürekliliğinin kolay olmasından dolayı küre şeklinde parçalanmayan cirimlerden kabul etmiş ve canlının bunu solunumla içine çektiğini; solunumun nefs için bir besin olduğunu; nefsin, parçalanmayan cirimler–ki bunlar ilkelerdir- olan toz parçaları cinsinden çıkan şeyin yerine giren nefes sayesinde baki kaldığını; toz zerrelerinin havada daima hareket etmesinden de görüldüğü gibi nefsin zatı gereği hareketli olduğunu, bu yüzden nefsin başkasını hareket ettirmeye elverişli olduğunu zannetmiştir. Bunların bir kısmı ise o parçaların

الفصل الثاني

في ذكر ما قاله القدماء في النفس وجوهرها ونقضه

[١٥] فنقول: قد اختلف الأوائل في ذلك؛ لأنهم اختلفوا في المسالك إليه. فمنهم من سلك إلى علم النفس من جهة الحركة، ومنهم من سلك إليه من جهة الإدراك، ومنهم من جمع بين المسلكين، ومنهم من سلك طريق الحياة غير مفصلة.

[١٦] فمن سلك منهم جهة الحركة فقد كان تخيل عنده أن التحريك لا يصدر إلا عن محرك، وأن المحرك الأول يكون لا محالة متحركًا بذاته، وكانت النفس محركة أولية إليها يتراقى التحريك من الأعضاء والعضل والأعصاب، فجعل النفس متحركة لذاتها، وجعلها لذلك جوهرًا غير مائت معتقدًا أن ما يتحرك لذاته لا يجوز أن يموت. قال: ولذلك ما كانت الأجسام السماوية ليست تفسد، والسبب فيه دوام حركتها. فمنهم من منع أن تكون النفس جسمًا، فجعلها جوهرًا غير جسم متحركًا لذاته. ومنهم من جعلها جسمًا، وطلب الجسم المتحرك بذاته. فمنهم من جعل ما كان من الأجرام التي لا تتجزأ كريًّا ليسهل دوام حركته، وزعم أن الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس، وأن التنفس غذاء للنفس، وأن النفس تستبقى به النفس بإدخال بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء التي هي الأجرام التي لا تتجزأ التي هي المبادئ، وأنها متحركة بذاتها، كما يرى من حركة الهباء دائمًا في الجو؛ فلذلك صلحت لأن تحرّك غيرها. ومنهم من قال: إنها ليست هي

nefs olmadığını aksine onları hareket ettirenin onlarda bulunan nefs olduğunu ve nefsin onların bedene girişiyle bedene dâhil olduğunu söylemiştir. Bir kısmı da nefsi, ateş kabul etmiş ve ateşin daima hareket ettiğini düşünmüşlerdir.

[17] Nefsin bilgisine idrak açısından yaklaşanlar da çeşitli kısımlara ayrılmışlardır: Bunların bir kısmı bir şeyin ancak kendisi dışındaki şeyi idrak edeceğini; çünkü idrak edenin o şeyi öncelediğini ve onun ilkesi olduğunu; dolayısıyla nefsin ilke olması gerektiğini, böylece nefsi ateş, hava, toprak veya su gibi ilke olarak gördükleri şeyler cinsinden kabul ederler. Bunların bir kısmı, oluşumun ilkesi olan nutfenin fazla nemli oluşundan dolayı nefsin su olduğu görüşüne meyletmiştir. Bir kısmı, nefsi buharsal bir cisim kabul etmiştir. Çünkü öğrendiğin görüşlere göre buhar şeylerin ilkesi olarak görülüyordu. [Nefsin bilgisine idrak açısından yaklaşan] bu grupların hepsi şöyle demektedir: Nefs şeylerin tamamını bilir. Çünkü o hepsi için ilke cevherindendir. Aynı şekilde ilkelerin sayılar olduğunu düşünen kimse nefsi sayı kabul eder. Onlardan biri de şeyin ancak kendisine benzer bir şeyi idrak edeceğini, bilfiil idrak edenin bilfiil idrak edilene benzer olduğunu düşünmüş, bu nedenle nefsi unsurlar olarak gördüğü şeylerden mürekkep kabul etmiştir. Bu, Empedokles'in görüşüdür. Zira o, nefsi dört unsurdan, baskın gelme [nefret] ve sevgiden mürekkep görmüş ve nefsin ancak kendisinde olan kendine benzer her şeyi idrak ettiğini söylemiştir.

[18] Nefsin bilgisine yaklaşımda idrak ile hareketi cem edenler ise şöyle söyleyen gibidirler: Nefs zatı gereği hareketli bir sayıdır. Nefs sayıdır; çünkü nefs idrak eder. Nefs zatı gereği hareketlidir, çünkü ilksel bir hareket ettiricidir.

[19] Nefsin bilgisine yaklaşımda hayat durumunun hülasa edilmemiş olduğunu dikkate alanlara gelince onların bir kısmı nefsin doğal (*garîzî*) bir sıcaklık olduğunu, çünkü hayatın bu doğal (*garîzî*) sıcaklık sebebiyle olduğunu söyler. Bir kısmı bilakis nefsin soğukluk olduğunu; nefsin, nefesten türediğini, nefesin ise soğutucu olduğunu, bu nedenle nefsin cevherinin korunması için soluma ile soğutulduğunu söyler. Bir kısmı bilakis nefsin kan olduğunu, çünkü kan akıtıldığında hayatın ortadan kalktığını söyler. Bir kısmı bilakis nefsin mizaç olduğunu çünkü mizaç sabit olduğu müddetçe hayatın olabilirliğinin değişmediğini söyler. Bir kısmı bilakis nefsin unsurlar arasında bir telif ve oran olduğunu söylemiş ve görüşünü şöyle gerekçelendirmiştir: [i] Çünkü unsurlardan canlının oluşabilmesi için herhangi bir telife ihtiyaç duyulduğunu biliyoruz. [ii] Ayrıca nefs teliftir. Bundan dolayı nefs, nağmeler, hoş esintiler, tatlar gibi telif edilmiş şeylere meyleder ve bunlardan haz alır.

النفس؛ بل إن محركها هو النفس وهي فيها، وتدخل البدن بدخولها. ومنهم من جعل النفس نارًا، ورأى أن النار دائمة الحركة.

[١٧] وأما من سلك طريق الإدراك فمنهم من رأى أن الشيء إنما يدرك ما سواه؛ لأنه متقدم عليه ومبدأ له، فوجب أن تكون النفس مبدأ، فجعلها من الجنس الذي كان يراه المبدأ إما نارًا أو هواءً أو أرضًا أو ماءً. ومال بعضهم إلى القول بالماء لشدة رطوبة النطفة التي هي مبدأ التكون، وبعضهم جعلها جسمًا بخاريًّا؛ إذ كان يرى أن البخار مبدأ الأشياء على حسب المذاهب التي عرفتها. وكل هؤلاء كان يقول: إن النفس إنما تعرف الأشياء كلها؛ لأنها من جوهر المبدأ لجميعها. وكذلك من رأى أن المبادئ هي الأعداد فإنه جعل النفس عددًا. ومنهم من رأى أن الشيء إنما يدرك ما هو شبيهه وأن المدرك بالفعل شبيه المدرك بالفعل فجعل النفس مركبة من الأشياء التي يراها عناصر، وهذا هو قول أنباذقلس. فإنه قد جعل النفس مركبةً من العناصر الأربعة ومن الغلبة والمحبة، وقال إنما تدرك النفس كل شيء شبهه فيها.

[١٨] وأما الذين جمعوا الأمرين فكالذين قالوا: إن النفس عدد متحرك لذاته، فهي عدد؛ لأنها مدركة، وهي متحركة لذاتها؛ لأنها محركة أولية.

[١٩] وأما الذين اعتبروا أمر الحياة غير ملخص فمنهم من قال إن النفس حرارة غريزية؛ لأن الحياة بها. ومنهم من قال: بل برودة، وأن النفس مشتقة من النفَس، والنفَس هو الشيء المبرد؛ ولهذا ما يتبرد بالاستنشاق ليحفظ جوهر النفس. ومنهم من قال: بل النفس هو الدم؛ لأنه إذا سفح الدم بطلت الحياة. ومنهم من قال: بل النفس مزاج؛ لأن المزاج ما دام ثابتًا لم تتغير صحة الحياة. ومنهم من قال: بل النفس تأليف ونسبة بين العناصر؛ وذلك لأنا نعلم أن تأليفًا ما يحتاج إليه حتّى يكوّن من العناصر حيوان. ولأن النفس تأليف، فلذلك تميل إلى المؤلفات من النغم والأراييح والطعوم وتلتذ بها.

[20] Bir grup insan da nefsin tanrı olduğunu –ki tanrı, mülhitlerin söylediklerinden yücedir-, onun her şeyde o şeyin gereğince bulunduğunu, böylece bir şeyde tabiat olarak, bir şeyde nefs olarak, bir şeyde akıl olarak bulunduğunu sanmışlardır. Tanrı onların şirk koştukları şeyden münezzehtir. İşte bunlar, nefs konusunda en önce gelen antik filozoflara nispet edilen görüşlerdir ve hepsi geçersizdir.

[21] [Nefs bilgisinde] hareket görüşüne bağlı olanlar[ın eleştirisine] gelince [a] onları ilzam eden ilk imkânsızlık onların sükûnu unutmalarıdır. Zira nefs [zatı gereği] hareket etmesi sebebiyle hareketli olursa onun hareket etmesi şüphesiz hareket ettirmenin illeti olur. Bu durumda nefsin sükûna erdirilmesi [i] ya nefs kendi hâlinde hareketli iken nefsten kaynaklanıyordur. Bu durumda nefsin bizatihi hareket etmesinin sükûna erdirmeye ve hareket ettirmeye nispeti aynı olur. Dolayısıyla nefsin [zatı gereği] hareket etmesi sebebiyle hareket ettiğini söylemek mümkün olmaz. Oysa onlar, bunu varsaymışlardı; [ii] ya da nefsin sükûna erdirilmesi nefs sakin iken nefsten kaynaklanıyordur. Bu durumda zaten zatıyla hareketli olmaz. [b] Ayrıca sen daha önce geçen şeylerden biliyorsun ki, bir hareket ettirici olmaksızın hareketli yoktur ve hiçbir şey, zatından hareketli değildir. O hâlde nefs zatından hareketli bir şey değildir. [c] Ayrıca bu hareket ya mekânsal harekettir ya niceliksel harekettir ya niteliksel harekettir ya da başka bir şeydir. [i] Hareket mekânsal hareket ise ya tabiidir ya zorlamalıdır (*kasrî*) ya da nefsanidir. Eğer tabii hareket ise şüphesiz tabii hareket tek bir yöne doğru olur. Dolayısıyla nefsin hareket ettirilmesi sadece bir yöne doğru olur. Eğer zorlamalı ise ne nefs zatıyla hareketli olur ne de nefsin hareket ettirilmesi zatıyla olur, bilakis uygun olan, zorlayanın ilk ilke olması ve nefs olmasıdır. Eğer nefsani hareket olursa, nefs nefsten önce olur ve şüphesiz bir iradeyle olur. Bu da ya çeşitli olmayan tek bir irade olur, bu durumda onun hareket ettirmesi o tek yön üzere olur; ya da çeşitli olur ve bu durumda -bildiğin üzere- şüphesiz aralarında sükûnlar olur, o hâlde zatı gereği hareketli olmaz. [ii] Niceliksel hareket ise, nefse en uzak şeydir. Sonra bir şey nicelik açısından zatıyla hareketli olmaz, bilakis kendisine dâhil olan bir şey ya da zatındaki bir dönüşüm sebebiyle hareketli olur. [iii] Dönüşüm yoluyla [olan yani niteliksel] hareket ise, ya nefsin nefs oluşunda bir harekettir. Bu durumda nefs, hareket ettirdiğinde nefs değildir ya da nefsin nefs oluşunda değil de arazlardan herhangi birinde bir harekettir. Bunların ilki, nefsin hareket etmesinin, hareket ettirmesi tarzından olmaması, aksine mekânda hareketli olduğu vakit mekânda duruyor olmasıdır. Bunların ikincisi, arazlardaki dönüşümün gayesinin o arazın meydana gelişi

[٢٠] ومن الناس من ظن أن النفس هو الإله –تعالى عما يقوله الملحدون–، وأنه يكون في كل شيء بحسبه، فيكون في شيء طبعًا، وفي شيء نفسًا، وفي شيء عقلًا، سبحانه وتعالى عما يشركون، فهذه هي المذاهب المنسوبة إلى القدماء الأقدمين في أمر النفس. وكلها باطلة.

[٢١] فأما الذين تعلقوا بالحركة فأول ما يلزمهم من المحال أنهم نسوا السكون، فإن كانت النفس تحرّك بأن تتحرّك فكان لا محالة تحرُّكها علةً للتحريك، فلم يخل تسكينها إما أن يصدر عنها وهي متحركة بحالها، فتكون نسبة تحركها بذاتها إلى التسكين والتحريك واحدة، فلم يمكن أن يقال إنها تحرك بأن تتحرك، وقد فرضوا ذلك؛ أو يصدر عنها وقد سكنت، فلا تكون متحركة بذاتها. وأيضًا: فقد عرفت مما سلف أنه لا متحرك إلا من محرك، وأنه ليس شيء متحركًا من ذاته. فلا تكون النفس شيئًا متحركًا من ذاته. وأيضًا: فإن هذه الحركة لا يخلو إما أن تكون مكانيةً أو كميةً أو كيفيةً أو غير ذلك. فإن كانت مكانيةً فلا يخلو إما أن تكون طبيعيةً أو قسريةً أو نفسانيةً. فإن كانت طبيعيةً فتكون إلى جهة واحدة لا محالة، فيكون تحريك النفس إلى جهة واحدة فقط. وإن كانت قسريةً فلا تكون متحركة بذاتها، ولا يكون أيضًا تحريكها بذاتها؛ بل الأولى أن يكون القاسر هو المبدأ الأول وأن يكون هو النفس. وإن كانت نفسانيةً فالنفس قبل النفس، وتكون لا محالة بإرادة، فتكون إما واحدة لا تختلف، فيكون تحريكها على تلك الجهة الواحدة أو تكون مختلفةً، فتكون بينها –كما علمت– سكونات لا محالة، فلا تكون متحركة لذاتها. وأما الحركة من جهة الكم فأبعد شيء من النفس. ثم لا يكون شيء متحركًا من جهة الكم بذاته؛ بل لدخول داخل عليه أو استحالة في ذاته. وأما الحركة على سبيل الاستحالة فإما أن تكون حركةً في كونها نفسًا، فتكون النفس إذا حركت لا تكون نفسًا، وإما حركة في عرض من الأعراض لا في كونها نفسًا. فأول ذلك أن لا يكون تحركها من نحو تحريكها؛ بل تكون ساكنة في المكان حين تتحرّك في المكان. والثاني أن الاستحالة في الأعراض غايتها حصول ذلك العرض.

olmasıdır. Araz meydana geldiğinde dönüşüm durmuştur. [d] Ayrıca senin için şu açığa çıktı ki, nefsin cisim olması gerekmez. Hareket ettiren gibi, hareket etmesi sebebiyle mekânda hareket ettiren bir hareket ettirici, şüphesiz cisimdir. Şayet nefs için bir hareket ve intikal söz konusu olsaydı, bedenden ayrılması, sonra ona dönmesi mümkün olurdu. Bu kimseler nefsi, bazı cisimlere konulan ve çalkalandığında cismin hareket ettiği bir cıva gibi kabul ederler ve hareketin ihtiyari bir hareket olmasını reddederler. [e] Ayrıca sen tozlarla ilgili görüşün saçma ve geçersiz olduğunu öğrenmiştin. [f] Ayrıca sen unsuri ilkenin birliğine ilişkin görüşün gelişigüzel bir görüş olduğunu öğrenmiştin.

[22] Sonra [nefsin bilgisinde idrake tutunanları ilzam eden] imkânsızlıklardan biri onların "Bir şeyin, kendi dışındakileri bilmesi için ilke olması zorunludur" şeklindeki söyledikleridir. [a] Zira biz kendimizden biliyoruz ki ilkeleri olmadığımız şeyleri biliyor ve idrak ediyoruz. [b] Unsurlardan birinin ilke olduğunu zanneden kimsenin tuttuğu yolla bunun ispatı ise şöyledir: Biz bazı şeyler biliyoruz ki ne unsurlar (*ustukus*) herhangi bir şekilde onların ilkesidir ne de onlar unsurların ilkesidir. Bu şeylerin örneği "Her şey ya varlıkta meydana gelmiştir ya da meydana gelmemiştir" ve "Tek bir şeye eşit olanlar eşittir" önermeleridir. O hâlde "Ateş, su ve diğerleri, bu şeylerin ilkeleridir ve biz bu şeyleri onlar vasıtasıyla biliriz, aksiyle değil" şeklinde söylemek mümkün değildir. [b] Ayrıca nefsin, kendisine ilke olduğu şeye dair bilgisi ya o ilkenin aynını veya ilke olmadıkları hâlde ilkeden meydana gelen şeyleri içeriyordur ya da ikisini içeriyordur. Eğer sadece o ilkeyi içeriyor veya ikisini içeriyorsa ve bir şeyi bilenin o şeyin ilkesi olması gerekiyorsa nefs de ilkenin ilkesi olur ve yine kendi zatını bildiği için kendi zatının ilkesi olur. Eğer ilkeyi bilmiyor, lakin ilkeye katılan hâlleri ve değişimleri biliyorsa kim suyun ve ateşin ya da bunlardan birinin ilke olduğuna hükmedecektir!

[23] İdraki sayısal kabul edenler ise her şeyin ilkesinin sayı olduğunu hatta her şeyin mahiyetinin ve tanımının sayı olduğunu söylemişlerdir. Her ne kadar biz başka bir yerde onların ilke hakkındaki görüşlerinin geçersizliğine ilişkin delil getirmiş idiysek de İlk Felsefe sanatında da onların bu ve benzeri görüşlerinin imkânsızlığına dair delil getireceğiz. Zira onların oradaki görüşleri nefse özgü inceleme bakımından bozuk olabilir. Bu bozukluğun sebebi şudur: Acaba biz nefsin, [a] dört veya beş gibi belirli bir sayı olmasıyla mı [b] ya da örneğin çift veya tek sayı ya da belirli bir sayıdan daha genel bir şey olmasıyla mı nefs olduğunu inceliyor ve düşünüyoruz: [a] Eğer nefsin ne ise o olması onun ancak belirli bir sayı olması ise onlar, kesildiğinde her parçası hareket eden

وإذا حصل فقد وقفت الاستحالة. وأيضًا: فقد تبين لك أن النفس لا ينبغي أن تكون جسمًا، والمحرك الذي يحرك في المكان بأن يتحرك نحو ما يحرك فهو جسم لا محالة. فلو كان للنفس الحركة والانتقال لكان يجوز أن تفارق بدنًا ثم تعود إليه. وهؤلاء يجعلون مثل النفس مثل زيبق يجعل في بعض الأجسام، فإذا ترجرج تحرك ذلك الجسم، ويدفعون أن تكون الحركة حركةً اختياريةً. وأيضًا: فقد علمت أن القول بالهباء هذر باطل. وعلمت أيضًا أن القول بوحدة المبدأ الأسطقسي جزاف.

[٢٢] ثم من المحال ما قالوه من أن الشيء يجب أن يكون مبدأً حتى يعلم ماوراءه. فإنا نعلم وندرك بأنفسنا أشياء لسنا بمبادئ لها. وأما إثبات ذلك من طريق من ظن أن المبدأ أحد الأسطقسات فهو أنا نعلم أشياء ليست الأسطقسات بوجه من الوجوه مبدأ لها ولا هي مبدأ للأسطقسات. وهو أن كل شيء إما أن يكون حاصلًا في الوجود وإما أن لا يكون، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. فهذه الأشياء لا يجوز أن يقال: إن النار والماء وغير ذلك مبادئ لها، فنعلمها بها ولا بالعكس. وأيضًا: إما أن تكون معرفة النفس بما هي مبدأ له إنما تتناول عين ذلك المبدأ أو تتناول الأشياء التي تحدث عن المبدأ وليست هي المبدأ أو تكون بكليهما. فإن كانت إنما تتناول ذلك المبدأ أو تتناول كليهما وكان العالم بالشيء يجب أن يكون مبدأ له فتكون النفس أيضًا مبدأً للمبدأ وأيضًا مبدأً لذاتها؛ لأنها تعلم ذاتها، وإن كانت ليس تعلم المبدأ ولكن تعلم الأحوال والتغيرات التي تلحقه فمن الذي يحكم بأن الماء والنار أو أحد هذه مبدأ.

[٢٣] وأما الذين جعلوا الإدراك بالعددية فقالوا: لأن المبدأ لكل شيء عدد؛ بل قالوا ماهية كل شيء عدد وحدّه عدد. وهؤلاء وإن كنا قد دللنا على بطلان رأيهم في المبدأ في موضع آخر، وسندلّ في صناعة الفلسفة الأولى أيضًا على استحالة رأيهم هذا وما أشبهه؛ فإن مذهبهم هاهنا قد يفسد من حيث النظر الخاص بالنفس، وذلك بأن ننظر ونتأمل هل النفس إنما تكون نفسًا بأنها عدد معين كأربعة أو خمسة أو بأنها مثلًا زوج أو فرد أو شيء أعم من عدد معين. فإن

ve duyumsayan [çalıkuşu gibi] kanatları benekli canlı hakkında ne diyorlar? O canlı, duyumsadığında şüphesiz onda belli bir tahayyül vardır. Bunun için onun her bir parçası bir yöne kaçmaya başlar ve bu hareket şüphesiz belli bir tahayyülden doğar. Bilinir ki, iki parça kendilerindeki iki güçten kaynaklanarak hareket eder ve o iki güçten her biri bütünde bulunan sayıdan daha azdır. Oysa onlara göre nefs ancak bütünde bulunan sayıdır, başka bir şey değildir. Bu durumda bu iki parça, nefsten kaynaklanmayarak hareket ediyorlardır -ki bu imkânsızdır-, bilakis o iki parçadan her birinde başka bir nefs türünden bir nefs vardır. O hâlde böyle bir canlının nefsi bilfiil tek, nefslere çoğalacak şekilde bilkuvve çok olandır. Ancak benekli canlıda onun iki nefsi bozuluşa uğrarken bitkilerde bozuluşa uğramaz. Çünkü bitkilerde nefsin fiilinin devam etmesi için olan ilksel organ yayılmıştır. Benekli canlıda ise böyle değildir, hatta benekli bazı canlı bedenlerinde nefse uygun mizacın devamı için olan bir ilke yoktur, bazısında ise bu ilke vardır. Fakat devam etmesi için başka bir kısmın birlikteliğine ihtiyaç duyar. Böylece onun bedeni, mizacın korunması için yardımlaşma hususunda parçaların birbirine bağlı olduğu yer olur. [b] Eğer nefs belirli bir sayı değil de bir tür niteliği ve sureti olan bir sayı olursa bu tek bir bedende birçok nefsin olmasına benzer. Sen biliyorsun ki, çiftlerin çoğunda çiftler, fertlerin çoğunda fertler, karelerin çoğunda kareler vardır. Diğer itibarlar da böyledir. Ayrıca sayıda bir araya gelmiş birliklerin ya bir konumu vardır ya da yoktur. Eğer konumları varsa onlar noktalardır. Noktalar iseler, birlikler ya noktaların sayı olmaklığı nedeniyle nefs olur; ya da bu nedenle olmaz, bilakis noktaların ya güç ya nitelik ya da başka bir şey olması nedeniyle nefs olur. Fakat bu görüşü savunan kimseler nefse özgü tabiatı, sadece sayı kabul ettiklerinden noktaların mevcut sayısı nefsin tabiatı olur. Bu durumda her cisim, kendisinde noktalardan oluşan sayı farz edildiğinde nefs sahibi olur. Zira senin her cisimde dilediğin kadar nokta varsayman mümkündür. Böylece kendisinde noktaların varsayılmasıyla nefs sahibi olmak, her cismin özelliği olur. Eğer nefs, konumu olmayan bir sayı ise ve nefs ancak ayrı ayrı olan birler ise onların farklı maddeleri olmadığı, onlara sıfat ve fasıllar bitişmemiş olduğu hâlde ve benzer şeyler ancak farklı maddelerde çoğaldığı hâlde onlar [konum bakımından] ne ile ayrışmışlardır? Onların farklı maddeleri varsa onlar konum sahibi olup farklı bedenlere sahiptirler. Sonra [konum ve konumsuz şeklindeki] her iki durumda da [yani konumlu ve konumsuz] bu birlikler veya noktalar birbiriyle nasıl irtibatlı olur? Çünkü birbirleriyle irtibatları ve kaynaşmaları, birlik ve noktalık tabiatından dolayı ise birliklerin ve noktaların hangi konumda olursa olsun bir araya gelmeye doğru koşmaları zorunlu olur. Birbirleriyle

كانت النفس إنما هي ما هي بأنها عدد معين فما يقولون في الحيوان المخرّز الذي إذا قطع تحرك كل جزء منه وأحسّ؟ وإذا أحسّ فلا محالة هناك تخيل ما. وكذلك كل جزء منه يأخذ في الهرب إلى جهة، وتلك الحركة من تخيل ما لا محالة. ومعلوم أن الجزئين يتحركان عن قوتين فيهما، وأن كل واحد منهما أقل من العدد الذي كان في الجملة. وإنما كان النفس عندهم العدد الذي في الجملة لا غير، فيكون هذان الجزئان يتحركان لا عن نفس، وهذا محال؛ بل في كل واحد منهما نفس من نوع نفس الآخر، فنفس مثل هذا الحيوان واحدة بالفعل، متكثرة بالقوة تكثرًا إلى النفوس. وإنما تفسد في الحيوان المخرز نفساه ولا تفسد في النبات؛ لأن النبات قد شاعت فيه الآلة الأولية لاستبقاء فعل النفس، ولا كذلك في الحيوان المخرز؛ بل بعض بدن الحيوان المخرز لا مبدأ فيه لاستبقاء المزاج الملائم للنفس، وفي بعضه الآخر ذلك المبدأ، ولكنه يحتاج في استبقائه ذلك إلى صحبة من القسم الآخر، فيكون بدنه متعلق الأجزاء بعضها ببعض في التعاون على حفظ المزاج. فإن لم تكن النفس عددًا بعينه؛ بل كانت عددًا له كيفية ما وصورة فيشبه أن تكون في بدن واحد نفوس كثيرة. فإنك تعلم أن في كثير من الأزواج أزواجًا وفي كثير من الأفراد أفرادًا وفي كثير من المربعات مربعات، وكذلك سائر الاعتبارات. وأيضًا: فإن الوحدات المجتمعة في العدد إما أن يكون لها وضع أو لا يكون لها وضع. فإن كان لها وضع فهي نقط. وإن كانت نقطًا فإما أن تكون نفسًا؛ لأنها عدة تلك النقط؛ أو لا تكون لذلك؛ بل لأنها قوة أو كيفية أو غير ذلك؛ لكنهم جعلوا الطبيعة النفسية مجرد عددية، فيكون العدد الموجود للنقط طبيعة النفس. فيكون كل جسم إذا فرض فيه ذلك العدد من النقط ذا نفس، فكل جسم لك أن تفرض فيه كم نقطة شئت، فيكون كل جسم من شأنه أن يصير ذا نفس لفرض النقط فيه. وإن كانت عددًا لا وضع له وإنما هي آحاد متفرقة فبماذا تفرقت وليس لها مواد مختلفة ولا قرن بها صفات أخر وفصول أخرى، وإنما تتكثر الأشياء المتشابهة في المواد المختلفة. فإن كان لها مواد مختلفة فهي ذوات وضع ولها أبدان شتى. ثم في الحالين جميعًا كيف ارتبطت هذه الوحدات أو النقط معًا؟ لأنه إن كان ارتباطها بعضها ببعض

irtibatları ve kaynaşmaları orada onları bir olarak birbiriyle toplayan, irtibatlı olmaları için birbirlerine ekleyen bir şeyden dolayı ise –ki o bunları irtibatlı hâlde tutar- o şeyin nefs olması daha uygundur.

[24] İlke olanları ve olmayanları, kendisinde bulunan ilkeler sayesinde bilebilmesi için nefsin ilkelerden mürekkep olduğunu, nefsin her şeyi ancak kendisindeki benzeri sayesinde bildiğini söyleyenlere gelince nefsin kendi tabiatına muhalif olan ilkelerden meydana gelen şeyleri bilmediği onları ilzam eder. Zira bir araya gelme, ilkelerde; kemiklik, etlik, insanlık, atlık gibi onlarda bulunmayan heyetler ve suretler meydana getirebilir. Bu durumda bu şeylerin nefs için meçhul olması gerekir. Çünkü bu şeyler nefste yoktur, bilakis nefste sadece ilkelerin parçaları vardır. Eğer nefsin bileşiminde ateş, toprak, baskın gelme ve sevginin varlığı kabul edildiği gibi insan, at ve filin varlığı kabul edilirse büyük bir hata işlenmiş olur. Sonra eğer nefste insan varsa nefste nefs vardır, o nefste de insan ve fil vardır ve bu sonsuza kadar böyle gider. Bu, başka bir açıdan da çirkin olabilir ki o da şudur: Bu konulan [ilkeye] göre Allah Teâlâ'nın ya şeyleri bilen olmaması ya da şeylerden bileşik olması gerekir. Her ikisi de küfürdür. Bununla birlikte baskın gelmeyi bilmemesi zorunlu olur, çünkü onda baskın gelme yoktur. Zira baskın gelme, kendisinde bulunduğu şeyde parçalama ve bozuluşu zorunlu kılar. Sonuçta Allah Teâlâ ilkeleri tam olarak bilmez olur ki bu çirkin bir şeydir ve küfürdür. Sonra bundan yine toprağın toprağı, suyun suyu bilmesi; toprağın suyu, suyun toprağı bilmemesi; sıcağın sıcağı bilip soğuğu bilmemesi gerekir. Ayrıca kendilerinde fazlaca topraksal özellikler bulunan organların toprağı duyumsamasının daha şiddetli olması gerekir. Hâlbuki o organlar böyle değildir, hatta onlar ne toprağı ne de topraktan başkasını duyumsuyor değildir. Bunun örneği, tırnaklar ve kemiklerdir. Ayrıca bir şeyin, zıddından etkilenmesi ve tesir altında kalması, onun benzerinden etkilenmesinden daha uygundur. Sen biliyorsun ki duyumsama bir tür etkilenme ve bir tür infialdir. Hâlbuki [söz konusu kurala göre] orada zıtları idrak edecek tek bir gücün olmaması zorunlu olduğundan siyahlık ve beyazlık tek bir duyu ile idrak edilmezler. Bilakis beyazlık gözün beyaz olan bir parçası ile, siyahlık gözün siyah olan başka bir parçası ile idrak edilir. Ayrıca renklerin sonsuz terkipleri olduğundan göz için hazırlanmış sonsuz ve farklı renklerde parçaların olması zorunludur. Aracıların [yani ara renklerin] bir hakikati yoksa ve onun mahiyeti, başka bir farklılık olmaksızın fazlalık ve eksiklik bakımından iki zıddın karışımından başka bir şey değilse beyazı idrak edenin sadece beyazı idrak etmesi, siyahı idrak edenin sadece siyahı idrak etmesi gerekir. Çünkü başkasını idrak etmesi mümkün olmadığından

والتئامها للطبيعة الوحدية والنقطية فيجب أن تكون الوحدات والنقطات مهرولة إلى الاجتماع من أي موضع كانت. وإن كان لجامع فيها جمع واحدة منها إلى الأخرى وضامّ ضمّ بعضها إلى بعض حتى ارتبطت –وهو يحفظها مرتبطة– فذلك الشيء أولى أن يكون نفسًا.

[٢٤] وأما الذين قالوا إن النفس مركبة من المبادئ حتى يصح أن تعرف المبادئ وغير المبادئ بما فيها منها وإنها إنّما تعرف كل شيء بشبهه فيها فقد يلزمهم أن تكون النفس لا تعرف الأشياء التي تحدث عن المبادئ مخالفة لطبيعتها؛ فإن الاجتماع قد يحدث هيئات في المبادئ وصورًا لا توجد فيها مثل العظمية واللحمية والإنسانية والفرسية وغير ذلك، فيجب أن تكون هذه الأشياء مجهولة للنفس؛ إذ ليس فيها هذه الأشياء؛ بل إنما فيها أجزاء المبادئ فقط. فإن جعل في تأليف النفس إنسانًا وفرسًا وفيلاً كما فيه نار وأرض وغلبة ومحبة فقد ارتكب العظيم. ثم إن كان في النفس إنسان، ففي النفس نفس، ففيه مرة أخرى إنسان وفيل، ويذهب ذلك إلى غير النهاية. وقد يشنّع عليه من جهة أخرى هي أنه يجب على هذا الوضع أن يكون الله تعالى إما غير عالم بالأشياء وإما مركبًا من الأشياء، وكلاهما كفر، ومع ذلك يجب أن يكون غير عالم بالغلبة؛ لأنه لا غلبة فيه؛ فإن الغلبة توجب التفريق والفساد فيما تكون فيه، فيكون الله تعالى غير تام العلم بالمبادئ، وهذا شنيع وكفر. ثم يلزم من هذا أن تكون الأرض أيضًا عالمةً بالأرض، والماء بالماء، وأن تكون الأرض لا تعلم الماء، والماء لا يعلم الأرض، ويكون الحار عالمًا بالحار غير عالم بالبارد، ويجب أن تكون الأعضاء التي فيها أرضية كثيرة شديدة الإحساس بالأرض. وليست هي كذلك؛ بل هي غير حساسة لا بالأرض ولا بغيرها، وذلك كالظفر والعظم. ولأن ينفعل الشيء ويتأثر عن ضده أولى من أن يتأثر عن شكله، وأنت تعلم أن الإحساس تأثر ما وانفعال ما، ويجب أن لا تكون هاهنا قوة واحدة تدرك الأضداد، فيكون السواد والبياض ليس يدركان بحاسة واحدة؛ بل يدرك البياض بجزء من البصر –هو أبيض– والسواد بجزء منه –هو أسود–. ولأن الألوان لها تركيبات بلانهاية، فيجب أن يكون قد أعدّ للبصر أجزاء بلانهاية مختلفة الألوان، وإن كان لا حقيقة للوسائط وما هي إلا مزج

karışmış şeylerin basitliğinin bizim için şekillenmemesi, beyazlık ve karalığın kendilerinde bilfiil ortaya çıkmadığı aracıların [yani ara renklerin] bizde tahayyül edilmemesi gerekir. Aynı şekilde üçgenin üçgenle, karenin kareyle, dairenin daireyle ve sonsuz diğer şekillerin ve sayıların da benzerleriyle idrak edilmeleri gerekir. Böylece duyuda sonsuz şekiller olur ki bunların hepsi imkânsızdır. Sen, kendisiyle hem doğrunun hem eğrinin bilindiği doğru cetvel gibi, tek bir şeyin, zıtların kendisiyle bilindiği bir ölçü olmaya yettiğini, her şeyi özel bir şeyle bilmeye gerek olmadığını biliyorsun.

[25] Şeyleri dairesel hareketiyle idrak etmesi için nefsi, şeyler etrafında dairesel hareketiyle hareket eden bir cisim kabul edenlere gelince onların görüşlerinin bozukluğunu, daha sonra, akli idrakin bir cisimle olmasının mümkün olmadığının açıklığa kavuştuğu esnada izah edeceğiz.

[26] Nefsi mizaç olarak kabul edenlere gelince daha önce [birinci faslın sonunda] geçenlerden bu görüşün geçersizliği bilinmiştir. Ayrıca bozuluşuyla hayatın bozulduğu her şey nefs olacak değildir. Zira organlar, salgılar gibi şeylerin çoğu bu özelliğe sahiptir. Nefsin bedenle alakasının olması için bir şeyin [yani mizacın] gerekli olduğu inkâr edilmiyor. Fakat bu, bu şeyin nefs olmasını zorunlu kılmaz. Bununla, nefsin kan olduğunu zanneden kimsenin hatası da bilinmiş olur. Kan nasıl hareket ettiren ve duyumsayan olsun ki!

[27] Nefsin telif olduğunu söyleyen ise nefsi şeyler arasındaki makul bir oran kılmış olur. Zıtlar arasındaki oran, nasıl hareket ettiren ve idrak eden olsun ki! Sonra telif şüphesiz telif eden bir şeye ihtiyaç duyar. Bu telif edenin, nefs olması daha uygundur. Telif eden şey ayrıldığında telifin bozulması da zorunlu olur.

[28] Sonra nefsin durumuyla ilgili anlatımımız boyunca bütün bu görüşlerin başka yönlerden geçersizliği açıklık kazanacak. Şimdi nefsin tabiatına yönelik talebin ardına düşmemiz zorunludur. Bu görüşlerin nakzedilmesi hususunda zorunlu ya da gerekli olmayan birtakım sözler söylenmiştir ki biz zorunlu ve gerekli olmadıkları için onları terk ettik.

الضدين بزيادة ونقصان من غير اختلاف آخر فيجب أن يكون مدرك البياض يدرك البياض صرفًا ومدرك السواد يدرك السواد صرفًا؛ إذ لا يمكن أن يدرك غيره، فيجب أن لا تشكل علينا بسائط الممتزج ولا تتخيل إلينا الوسائط التي لا يظهر فيها بياض وسواد بالفعل. وكذلك يجب أن يدرك المثلث بالمثلث والمربّع بالمربّع والمدوّر بالمدوّر والأشكال الأخرى التي لا نهاية لها والأعداد أيضًا بأمثالها، فتكون في الحاسّة أشكال بلا نهاية، وهذا كله محال. وأنت تعلم أن الشيء الواحد يكفي في أن يكون عيارًا للأضداد تعرف به، كالمسطرة المستقيمة يعرف بها المستقيم والمنحنى جميعًا، وأنه لا يجب أن يعلم كل شيء بشيء خاص.

[٢٥] وأما الذين جعلوا النفس جسمًا يتحرك بحركته المستديرة التي تتحرك على الأشياء لتدرك بها الأشياء فسنوضح بعد فساد قولهم حين يتبيّن أن الإدراك العقلي لا يجوز أن يكون بجسم.

[٢٦] وأما الذين جعلوا النفس مزاجًا فقد علم مما سلف بطلان هذا القول، وعلى أنه ليس كل ما يفسد بفساده الحياة يكون نفسًا؛ فإن كثيرًا من الأشياء والأعضاء والأخلاط وغير ذلك بهذه الصفة، وليس بمنكر أن يكون شيء لابد منه حتى تكون للنفس علاقة بالبدن، ولا يوجب ذلك أن يكون ذلك الشيء نفسًا. وبهذا يعلم خطأ من ظن أن النفس دم، فكيف يكون الدم محرّكًا وحسّاسًا!

[٢٧] والذي قال إن النفس تأليف فقد جعل النفس نسبةً معقولةً بين الأشياء، وكيف تكون النسبة بين الأضداد محركًا ومدركًا! والتأليف يحتاج إلى مؤلف لا محالة. فذلك المؤلف أولى أن يكون هو النفس. وهو الذي إذا فارق وجب انتقاض التأليف.

[٢٨] ثم سيتضح في خلال ما نعرفه من أمر النفس بطلان جميع هذه الأقاويل بوجوه أخرى. فيجب الآن أن نكون نحن وراء طلب طبيعة النفس. وقد قيل في مناقضة هذه الآراء أقاويل ليست بالواجبة ولا اللازمة وإنما تركناها لذلك.

ÜÇÜNCÜ FASIL

NEFSİN CEVHER KATEGORİSİNE DÂHİL OLDUĞUNA DAİR

[29] Biz şöyle diyoruz: Sen daha önce geçen şeylerden biliyorsun ki nefs cisim değildir. Herhangi bir nefsin, zatının kıvamıyla tekilleşmesinin kendisi için elverişli olduğu senin için sabit olmuşsa, onun cevher olduğu hususunda da senin için şüphe olmaz. Senin için bu, kendisinin bir nefsi olduğu söylenen şeylerin ancak bir kısmında sabit olur. Bitkisel ve hayvani nefs gibi bunun dışındakilerde ise senin için bu sabit olmaz. Fakat [senin için sabit olmayan bitkisel ve hayvani] bu nefslerin, kendisinde var olmaları için söz konusu olan yakın madde, ne ise o olması açısından ancak özel bir mizaç ve özel bir heyet iledir. O yakın madde kendisinde nefs devam ettiği müddetçe bu özel mizaçla bilfiil mevcut olarak kalır. Nefs, o maddeyi bu mizaçla var kılan şeydir. Zira nefs şüphesiz bitki ve hayvanların, sahip oldukları mizaçlarına göre oluşmalarının illetidir. Çünkü nefs, söylediğimiz gibi üremenin ve büyümenin ilkesidir. Nefs onun böyle olmasının illeti olduğu hâlde nefsin yakın konusunun, nefs olmaksızın bilfiil olması imkânsızdır. "Yakın konunun [yani bedenin] nefsten başka bir sebep nedeniyle kendi tabiatı üzere mevcut olarak meydana geldiğini, bunun ardından da nefsin, korunmasında, güçlenmesinde ve büyümesinde payı olmayacak bir şekilde o yakın konuya katıldığını, bunun da varlıkları zorunlu bir şekilde kendi konusunun varlığına tabi olan ve kendi konusunun bilfiil mukavvimi olmayan arazlardaki durum gibi olduğunu" söylemek mümkün değildir. Zira nefs, hayvan hakkında konuştuğumuzda bu hususta durumu öğrendiğin üzere yakın konusunun mukavvimi olup onu bilfiil var kılandır.

[30] [Spermin maddesi gibi] uzak konu ile nefsler arasında ise uzak konunun mukavvimi olan başka suretler vardır. Nefs ayrıldığında zorunlu olarak onun ayrılmasının baskın [yani madde] için konunun başka bir hâle dönüşmesini

الفصل الثالث

في أن النفس داخلة في مقولة الجوهر

[٢٩] فنقول نحن: إنك تعرف مما تقدم لك أن النفس ليست بجسم، فإن ثبت لك أن نفسًا ما يصح لها الانفراد بقوام ذاتها لم يقع لك شك في أنها جوهر. وهذا إنما يثبت لك في بعض ما يقال له نفس. وأما غيره مثل النفس النباتية والنفس الحيوانية فإن ذلك لا يثبت لك فيه؛ لكن المادة القريبة لوجود هذه الأنفس فيها إنما هي ما هي بمزاج خاص وهيئة خاصة. وإنما تبقى بذلك المزاج الخاص بالفعل موجودًا مادام فيها النفس. والنفس هي التي تجعلها بذلك المزاج؛ فإن النفس هي لا محالة علة لتكوّن النبات والحيوان على المزاج الذي لهما؛ إذ كانت النفس هي مبدأ التوليد والتربية كما قلنا. فيكون الموضوع القريب للنفس مستحيلًا أن يكون هو ما هو بالفعل إلا بالنفس، وتكون النفس علة لكونه كذلك. ولا يجوز أن يقال إن الموضوع القريب حصل على طباعه موجودًا لسبب غير النفس، ثم لحقته النفس لحوق ما لا قسط له بعد ذلك في حفظه وتقويمه وتربيته كالحال في أعراض يتّبع وجودها وجود الموضوع لها اتباعًا ضروريًا، ولا تكون مقومةً لموضوعها بالفعل. وأما النفس فإنها مقومة لموضوعها القريب موجدة إياه بالفعل، كما تعلم الحال في هذا إذا تكلّمنا في الحيوان.

[٣٠] وأما الموضوع البعيد فبينه وبين النفس صور أخرى تقومه. وإذا فارقت النفس وجب ضرورةً أن يكون فراقُها يحدِث لغالبٍ صْيَر الموضوع لحالة أخرى، وأحدث فيه صورة جمادية كالمقابلة للصورة المزاجية الموافقة للنفس ولتلك الصور. فالمادة

meydana getirmesi zorunlu olur ve [nefsin ayrılması] o maddede, nefse ve [uzak konu ile nefs arasında olan] o suretlere uygun olan mizaci suretin mukabili gibi cansıza ait bir suret meydana getirir. Dolayısıyla nefsin maddesi elbette nefsten sonra olduğu tür üzere kalmaz, bilakis ya kendisiyle nefs için konu olduğu türü ve cevheri bozulur ya da nefs orada, maddeyi bilfiil tabiatı üzere daim kılan bir sureti yerine bırakır. Böylece bu tabii cisim olduğu hâl üzere kalmaz bilakis onun başka suret ve arazları olur. Aynı şekilde maddenin bazı parçaları değişmiş ve cevherdeki bütünün değişimiyle birlikte parçalar ayrışmış olur. O hâlde orada nefsin ayrılmasından sonra, nefsin konusu olmuşken şimdi başkasının konusu olacak olan zatı muhafaza edilmiş bir madde olmaz. Bu durumda nefsin cisimdeki varlığı, arazın konudaki varlığı gibi değildir. O hâlde nefs, konuda olmayan bir suret olduğu için cevherdir.

[31] Fakat birisi şöyle diyebilir: Bitkisel nefsin o maddenin sureti olduğunu kabul edelim. Zira bitkisel nefs, yakın maddesinin kıvamının illetidir. Ancak hayvani nefse gelince öyle görünüyor ki bitkisel nefs, onun maddesini kaim kılar ve sonra da bu hayvani nefsin maddeye tabi olmasını o maddeye lazım kılar. Böylece hayvan olmaklık, bizatihi kaim kılınmış bir maddede varlık kazanmış olur. Madde ise kendisine hulûl etmiş bu şeyin yani hayvanlığın kıvamının illeti olur. Sonuç olarak hayvanlık ancak bir konuda kaim olmuş olur. Bunun cevabında şöyle deriz: Bitkisel nefs olması bakımından bitkisel nefsten ancak mutlak olarak beslenen bir cisim zorunlu olur. Bitkisel nefs mutlak olarak değil ancak cinse ait mananın varlığına sahiptir. Bu da sadece vehimdedir. Hariçte mevcut olan ise bitkisel nefsin türleridir. Denilmesi zorunlu olan şudur: Bitkisel nefs bir sebeptir ve o genel, tümel ve henüz meydana gelmemiş bir şeye sahiptir. Bu da beslenen, büyüyen, türleşmemiş, cinse ait ve mutlak olan cisimdir. Duyu, temyiz ve iradî hareket organlarına sahip olan cismin kaynağı ise, bitkisel nefs olması bakımından bitkisel nefs değil, bilakis sayesinde başka bir tabiata dönüştüğü başka bir faslın kendisine eklenmesi bakımından bitkisel nefstir. Bu da ancak hayvani nefse dönüşmesiyle olur.

[32] Şimdi başlamamız ve bu konuyu genişçe açıklamamız gerekir. Şöyle diyoruz: Bitkisel nefsle [a] ya hayvana değil de bitkiye özgü türsel nefs kastedilir [b] ya da beslenmesi, üremesi, büyümesi bakımından hem hayvani nefsi hem de bitkisel nefsi kuşatan genel bir anlam kastedilir. Zira bu da bazen bitkisel nefs diye isimlendirilir. Oysa bu mecazi bir ifadedir. Zira bitkisel nefs ancak bitkide olur. Fakat hem bitkisel nefsi hem de hayvani nefsi kuşatan anlam bitkilerde olduğu gibi hayvanlarda da olur ve onun varlığı, şeylerdeki genel bir anlamın

التي للنفس لا تبقى بعد النفس على نوعها ألبتة؛ بل إما أن يبطل نوعها وجوهرها الذي به كان موضوعًا للنفس، أو تخلف النفسُ فيها صورةً تستبقي المادةَ بالفعل على طبيعتها. فلا يكون ذلك الجسم الطبيعي كما كان؛ بل تكون له صورة وأعراض أخرى، ويكون أيضًا قد تبدّل بعض أجزائها وفارق مع تغير الكل في الجوهر، فلا تكون هناك مادة محفوظة الذات بعد مفارقة النفس هي كانت موضوعة للنفس والآن هي موضوعة لغيرها. فإذن ليس وجود النفس في الجسم كوجود العرض في الموضوع. فالنفس إذن جوهر؛ لأنها صورة لا في موضوع.

[٣١] لكن لقائل أن يقول: لنسلم أن النفس النباتية هذه صورتها؛ فإنها علة لقوام مادتها القريبة. وأما النفس الحيوانية فيشبه أن تكون النباتية تقوّم مادتها، ثم تلزمها اتباع هذه النفس الحيوانية إياها، فتكون الحيوانية متحصلة الوجود في مادة تقومت بذاتها. وهي علة لقوام هذه التي حلّتها، أعني: الحيوانية. فلا تكون الحيوانية إلا قائمة في موضوع. فنقول في جواب ذلك: إن النفس النباتية بما هي نفس نباتية لا يجب عنها إلا جسم متغذ مطلقًا. ولا النفس النباتية مطلقة لها وجود إلا وجود معنى جنسي، وذلك في الوهم فقط. وأما الموجود في الأعيان فهو أنواعها. والذي يجب أن يقال: إن النفس النباتية سبب واحد. وله شيء أيضًا عام كلي غير محصل. وهو الجسم المتغذي النامي المطلق الجنسي غير المنوّع. وأما الجسم ذو آلات الحس والتمييز والحركة الإرادية فليس مصدره عن النفس النباتية بما هي نفس نباتية؛ بل بما ينضم إليها فصل آخر تصير به طبيعة أخرى. ولا يكون ذلك إلا أن تصير نفسًا حيوانيةً.

[٣٢] بل يحب أن نبتدئ فنزيد هذا شرحًا، فنقول: إن النفس النباتية إما أن يعنى بها النفس النوعية التي تخص النبات دون الحيوان أو يعنى بها المعنى العام الذي يعم النفس النباتية والحيوانية من جهة ما تغذي وتولّد وتنمي؛ فإن هذا قد يسمى نفسًا نباتيةً، وهذا مجاز من القول؛ فإن النفس النباتية لا تكون إلا في النبات، ولكن المعنى الذي يعم نفس النبات والحيوان يكون في الحيوانات كما يكون في النبات ووجوده كما يوجد المعنى العام في الأشياء. وإما أن يعنى بها القوة من

var olması gibidir. [c] Ya da bitkisel nefsle, hayvani nefsin besleme, büyütme, üretme fiillerinin kendisinden ortaya çıktığı güçlerinden birisi kastedilir. [a] Eğer bitkisel nefsle, türsel olarak beslenme işini yapan nefse kıyasla bitkisel nefs kastedilirse bu sadece bitkide olur, hayvanda olmaz. [b] Eğer bitkisel nefsle, genel bir anlam kastedilirse, bu durumda ona özel bir anlam değil genel bir anlam nispet etmek zorunlu olur. Zira genel bir yapıcıya genel bir yapılan nispet edilir. Marangoz gibi türsel bir yapıcıya, türsel bir yapılan nispet edilir. Belirli bir yapıcıya belirli bir yapılan nispet edilir. Bu senin için daha önce tahkiki geçen bir şeydir. Cismin durumundan genel bitkisel nefse nispet edilen şey, onun genel bir büyüyen olmasıdır. Onun duyuyu kabul etmeye elverişli olacak ya da olmayacak şekilde büyüyen olması ise, genel olması bakımından bitkisel nefse nispet edilmez ve bu anlam onu izlemez. [c] Üçüncü kısma gelince zannedildiği gibi bitkisel gücün tek başına gelmesi ve hayvanî bir beden olarak iş yapması imkânsızdır. O güç yönetme bakımından tek başına olsaydı bitkisel bir cisim olarak tamam olurdu. Hâlbuki böyle değildir, bilakis o ancak duyu ve hareket organlarıyla hayvani bir cisim olarak tamam olur. Böylece o, öyle bir nefsin bir gücüdür ki, o nefsin başka güçleri de vardır. Bu güç de o nefsin güçlerinden biri olup kendisinin gücü olduğu o nefsin ikinci yetkinlikleri için organın istidadına sebep olan benzer üzerinde tasarruf eder. İşte söz konusu o nefs, hayvani nefstir.

[33] Bundan sonra açıklığa kavuşur ki, nefs birdir; bunlar ise organın istidadına göre nefsten organlara yayılan güçler olup bir kısmının fiili sonra gelir ve bir kısmının fiili önce gelir. Bu durumda her canlının nefsi, canlının bedeninin unsurlarını bir araya getiren, o güçlerin bir bedeninin olmasının canlıyla mümkün olacağı şekilde o unsurları birleştiren ve terkip edendir ve o nefs gerekli olan düzene göre bu bedeni koruyandır. Dolayısıyla nefs bedende var olduğu müddetçe dış saldırganlar bedeni ele geçiremez. Böyle olmasaydı, güçler sağlıklı bir şekilde kalamazdı. Nefs o [bitkisel ve hayvansal güçlere] hükmettiği için, nefsin, mutlak olarak kendisini istemediği ve mutlak olarak kendisini istediği hükümlerin farkına vardığı durumda büyüme gücünün kuvvet ve zayıflığından ilişen şey asla bedensel değildir. Bu, nefse gelen şey bir tür tasdik olduğu durumdadır. Bu tasdik, bir inanç olması itibariyle bedene etki eden şeylerden değildir, bilakis bu inancı sevinç ya da kederden oluşan bir infial izler. Bu da yine nefsani idrak edilenlerden olup beden olması bakımından bedene ilişen şeylerden değildir. Bu ise besleyici büyütücü güce etki eder ve bu güçte ilk olarak nefse ilişen bir ilişenden –diyelim ki düşünceden kaynaklanan sevinç

قوى النفس الحيوانية التي تصدر عنها أفعال التغذية والتربية والتوليد، فإن عني بها النفس النباتية التي هي بالقياس إلى النفس الفاعلة للغذاء نوعية فذلك يكون في النبات لا غير ليس في الحيوان. وإن عنى بها المعنى العام فيجب أن ينسب إليها معنى عام لا معنى خاص؛ فإن الصانع العام هو الذي ينسب إليه المصنوع العام، والصانع النوعي كالنجار هو الذي ينسب إليه المصنوع النوعي، والصانع المعين هو الذي ينسب إليه المصنوع المعين، فهذا شيء قد مر لك تحقيقه، فالذي ينسب إلى النفس النباتية العامة من أمر الجسم أنه نام عام. وأما أنه نام بحيث أنه يصلح لقبول الحس أو لا يصلح فليس ينسب ذلك إلى النفس النباتية من حيث هي عامة ولا هذا المعنى يتبعه. وأما القسم الثالث فيستحيل أن يكون على ما يظن من أن القوة النباتية تأتي وحدها فتفعل بدنًا حيوانيًا، ولو كان المنفرد بالتدبير تلك القوة لكانت تتمّم جسمًا نباتيًا. وليس كذلك؛ بل إنما كانت تتمّم جسمًا حيوانيًا بآلات الحس والحركة، فتكون هي قوة لنفس لتلك النفس قوى أخرى، وهذه القوة من قواها تتصرف على المثال الذي يؤدي إلى استعداد الآلة للكمالات الثانية التي لتلك النفس التي هذه قوتها. وتلك النفس هي الحيوانية.

[٣٣] ويتضح من بعد أن النفس واحدة، وأن هذه قوى تنبعث عنها في الأعضاء ويتأخر فعل بعضها ويتقدم بحسب استعداد الآلة، فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة أسطقسات بدنه ومؤلّفتها ومركّبتها على نحو يصلح معه أن يكون بدنًا لها، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي، فلا تستولي عليه المغيرات الخارجة ما دامت النفس موجودة فيه. ولو لا ذلك لما بقيت على صحتها. ولاستيلاء النفس عليها ما يعرض من قوة القوة النامية وضعفها عند استشعار النفس قضايا تكرهها أو تحبها كراهة ومحبة ليست ببدنية ألبتة، وذلك عند ما يكون الوارد على النفس تصديقًا ما. وليس ذلك مما يؤثر في البدن بما هو اعتقاد؛ بل يتبع ذلك الاعتقاد انفعال من سرور أو غم، وذلك أيضًا من المدركات النفسانية، وليس مما يعرض للبدن بما هو بدن، فيؤثّر ذلك في القوة النامية الغاذية حتى يُحدِث فيها من العارض الذى يعرض للنفس أولاً –وليكن الفرح النطقي– شدةً ونفاذًا في

olsun- gücün fiilinde şiddet ve nüfuz etme meydana getirir; bunun karşıtı olan ilişenden de –diyelim ki kendisinde bedensel bir acı olmayan düşünceden kaynaklanan keder olsun- bir zayıflık ve acizlik meydana getirir de böylece gücün fiilini bozar. Belki mizaç da onunla bir şekilde bozulmuş olur. Bunların hepsi seni nefsin, idrak ve besini kullanma güçlerini bir araya topladığı hususunda ikna eden şeylerdendir. Nefs bu güçler için birdir ve bu [yani beslenme gücü], şundan [yani idrak gücünden] bağımsız değildir.

[34] Açıktır ki, nefs kendisinde bulunduğu bedenin tamamlayıcısıdır; ayrışma ve dağılmanın kendisiyle evla olduğu düzen üzere bedenin koruyucusudur. Çünkü bedenin her bir parçası başka bir mekânı hak eder ve benzerinden ayrışmayı gerektirir. Bedeni bulunduğu hâl üzere muhafaza eden ancak tabiatının dışında bir şeydir. Bu şey canlıdaki nefstir. O hâlde nefs, öyle bir konu için yetkinliktir ki bu konu onunla kaim olur. Nefs yine türün tamamlayıcısı ve yapıcısıdır. Zira nefsleri farklı şeyler, bunlar sayesinde tür bakımından farklı olurlar. Onların birbirinden başka olmaları tür bakımındandır, birey bakımından değildir. Öyleyse nefs, türlerin kendisiyle farklılaşmadığı ve konunun kaim olmasında herhangi bir girdisi olmayan arazlardan değildir. O hâlde nefs araz gibi değil, cevher gibi bir yetkinliktir. Bundan da ayrık olması ya da ayrık olmaması gerekmez. Zira her cevher ayrık değildir. Heyula da suret de ayrık değillerdir. Sen durumun böyle olduğunu öğrenmiştin. Şimdi kısaca nefsin güçlerini ve onların fiillerini göstereceğiz, sonra da bunları derin bir şekilde tetkik edeceğiz.

فعلها، ومن العارض المضادّ لذلك ـ وليكن الغم النطقي الذي لا ألم بدني فيه ـ ضعفًا وعجزًا حتى يفسد فعلها، وربما انتقض المزاج به انتقاضًا. وكل ذلك مما يقنعك في أن النفس جامعة لقوى الإدراك واستعمال الغذاء. وهي واحدة لها، ليست هذه منفردة عن تلك.

[٣٤] فبيّن أن النفس هي مكمّلة البدن الذي هي فيه، وحافظته على نظامه الذي الأولى به أن يتميّز ويتفرّق؛ إذ كل جزء من أجزاء البدن يستحق مكانًا آخر ويتسوجب مفارقة لقرينه، وإنما يحفظه على ما هو عليه شيء خارج عن طبيعته، وذلك الشيء هو النفس في الحيوان، فالنفس إذن كمال لموضوع، ذلك الموضوع يتقوّم به. وهو أيضًا مكمّل النوع وصانعه؛ فإن الأشياء المختلفة الأنفس تصير بها مختلفة الأنواع، ويكون تغايرها بالنوع لا بالشخص، فالنفس إذن ليست من الأعراض التي لا تختلف بها الأنواع ولا يكون لها مدخل في تقويم الموضوع، فالنفس إذن كمال كالجوهر لا كالعرض، وليس يلزم هذا أن يكون مفارقًا أو غير مفارق، فإنه ليس كل جوهر بمفارق، فلا الهيولى بمفارقة ولا الصورة، وقد علمت أنت أن الأمر كذلك. فلندلّ الآن دلالة ما مختصرة على قوى النفس وأفعالها، ثم نتبعها بالاستقصاء.

DÖRDÜNCÜ FASIL

NEFSİN GÜÇLERİNİN FARKLILAŞMASI NEDENİYLE NEFSİN FİİLLERİNİN FARKLILAŞACAĞININ AÇIKLANMASI

[35] Şöyle deriz: Nefsin çeşitli yönlerden farklılaşan birçok fiili vardır. Bu farklılaşma yönleri şöyledir: [a] Nefsin bazı fiilleri şiddetli olmak ve zayıflık bakımından, [b] bazı fiilleri ise hızlılık ve yavaşlık bakımından farklılaşır. Zira zan; kesinlik ve şiddetli olma bakımından yakinden farklılaşan bir inanç iken; sezgi, kavrayışın hızlılığı bakımından yakinden farklılaşır. [c] Nefsin fiilleri yokluk ve meleke bakımından da farklılaşabilir. Bunun örneği kuşkunun reyden farklılaşmasıdır. Zira kuşku çelişiğin her iki tarafıyla ilgili bir inancın yokluğudur; görüş (rey) ise, çelişiğin iki tarafından biriyle ilgili bir inançtır. Bunun diğer bir örneği hareket ettirme ve sükûna erdirmedir. [d] Nefsin fiilleri zıt şeylere nispeti ile de farklılaşabilir. Bunun örneği beyazı ve siyahı duyumsamak, tatlıyı ve acıyı idrak etmektir. [e] Nefsin fiilleri cins itibariyle de farklılaşabilir. Bunun örneği rengin idraki ve tadın idrakidir; hatta idrak etme ve hareket ettirmedir. Şimdiki amacımız, bu fiillerin kendisinden kaynaklandığı güçleri bilmek, bu fiillerin her bir türü için kendine özgü bir gücün zorunlu olup olmadığını bilmektir.

[36] Şöyle diyoruz: Şiddetli olmak ve zayıflık bakımından farklılaşan fiillerin ilkesi tek bir güçtür. Fakat o tek güç, fiil bakımından bazen daha tam olur, bazen daha eksik olur. Şayet eksiklik, daha eksik olan için orada daha tam olana ait güçten başka bir güç olmasını gerektirseydi, güçlerin sayısının, neredeyse sonsuz olan eksiklik ve fazlalık mertebelerinin sayısınca olması zorunlu olurdu. Bilakis tek bir güce, bazen seçime göre, bazen organların uygunluğuna göre, bazen de dışarıdan engellerin olması veya olmaması, az veya çok olmasına göre fiili daha şiddetli ve daha zayıf yapması ilişir.

[37] Fiil ve onun yokluğuna gelince, bunun ilkesinin tek bir güç olduğu tümel görüşlerde senin için geçmişti.

الفصل الرابع

في تبيين أنّ اختلاف أفاعيل النفس لاختلاف قواها

[٣٥] نقول: إن للنفس أفعالًا تختلف على وجوه: فيختلف بعضها بالشدة والضعف وبعضها بالسرعة والبطء؛ فإن الظن اعتقاد ما يخالف اليقين بالتأكيد والشدة، والحدس يخالف اليقين بسرعة الفهم. وقد تختلف أيضًا بالعدم والملكة، مثل أن الشك يخالف الرأي؛ فإن الشك عدم اعتقاد من طرفي النقيض، والرأى اعتقاد أحد طرفي النقيض، ومثل التحريك والتسكين. وقد تختلف بالنسبة إلى أمور متضادة، مثل الإحساس بالأبيض والإحساس بالأسود وإدراك الحلو وإدراك المر. وقد تختلف بالجنس، مثل إدراك اللون وإدراك الطعم؛ بل مثل الإدراك والتحريك، وغرضنا الآن أن نعرف القوى التي تصدر عنها هذه الأفاعيل وأنه هل يجب أن تكون لكل نوع من الفعل قوة تخصه أو لا يجب ذلك.

[٣٦] فنقول: أما الأفعال المختلفة بالشدة والضعف فإن مبدأها قوة واحدة؛ لكنها تارة تكون أتم فعلًا وتارة تكون أنقص فعلًا، ولو كان النقصان يقتضي أن تكون هناك للأنقص قوة غير القوة التي للأتم لوجب أن يكون عدد القوى بحسب عدد مراتب النقصان والزيادة التي لا تكاد تتناهي؛ بل القوة الواحدة يعرض لها تارة أن تفعل الفعل أشد وأضعف بحسب الاختيار، وتارة بحسب مؤاتاة الآلات، وتارة بحسب عوائق من خارج أن تكون أو لا تكون وأن تقل أو تكثر.

[٣٧] فأمّا الفعل وعدمه فقد سلف لك في الأقاويل الكلية أن مبدأ ذلك قوة واحدة.

[38] Nefsin meleke babından olan fiillerinin, idrak ile hareket ettirme veya bir idrak ile bir idrak arasında olduğu gibi cins bakımından farklılaşmasına gelince bu, bir araştırmacının araştırması uygun olan şeylerdendir. Dolayısıyla araştırmacı örneğin şu meseleleri incelemelidir: [i] İdrak eden güçler bütünüyle tek bir güçtür de onun bir taraftan doğrudan bir tür idrakleri -ki bunlar akli şeylerdir-, bir taraftan da organların farklılaşması sebebiyle farklı organlarla gerçekleşen bir tür idrakleri mi vardır? [ii] Eğer akli ve duyusal şeyler iki güç ile oluyor ise, içten tahayyül edilen ve dışta idrak edilen duyusalların tamamı tek bir güç ile midir? [iii] Eğer içteki idrak tek bir güç ya da güçler ile oluyor ise dıştaki idrak farklı organlarda farklı fiiller yapan tek bir güç ile midir? Bu durumda bilginlere göre aklın ve hayalin durumunda meşhur olduğu gibi cinsleri ve türleri farklı şeyleri idrak eden tek bir gücün olması imkânsız değildir, nitekim bilginlerin büyüklük, sayı, hareket, sükûn ve şekilden ibaret olduğunu iddia ettikleri ortak duyulurlar, her ne kadar başka bir duyulurun aracılığıyla olsa da duyulardan hepsiyle ya da birkaçıyla duyumsanabilir. [iv] Sonra hareket ettirme gücü idrak gücü müdür? [v] Bu niçin mümkün olmasın? [vi] Arzu gücü aynıyla öfke gücüdür de hazla karşılaştığında bir şekilde, acıyla karşılaştığında başka bir şekilde mi etkilenir? [vii] Hatta beslenme, büyüme ve üreme bu güçlerden bir şey midir? [viii] Değilse, acaba şöyle midir? Bunlar tek bir güçtür de bir şey bir suretle tamam olmadığında besini bir heyet ve şekle göre onun bölgelerine hareket ettirir; yetkinleştiğinde ise bu hareket ettirme aynıyla hareket ettirir. Şu var ki şekil tamam olmuştur, dolayısıyla başka bir şekil ortaya çıkmaz. Büyüklük gücün, ondan çözülenden daha çok gıdayı ona getirmesine yetmeyeceği bir miktara ulaşmıştır, dolayısıyla durur. Ayrıca nasıl ki besin, beslemek için organlara geçiyorsa, üreme organlarına da geçsin diye orada besinden üretmeye elverişli olan bir fazlalık arta kalır. Fakat üreme organlarının besinden ihtiyaç duyduğu miktardan da, [orada] başka bir kısım için elverişli olan bir fazlalık arta kalır. Böylece bu güç aynıyla, organlardan gelen pek çok fazlalıkla yaptığı gibi bu fazlalığı da o başka kısma kullanır. Sonra bu güç hayatın sonunda, çözülen şeyin yerine, çözülene eşit miktarda bir şey getirmekten aciz kalır ve böylece kuruyup solma gerçekleşir. [ix] Öyleyse niçin bir büyüme gücü farz ediyoruz da solduran bir güç farz etmiyoruz? Acaba fiillerin farklılığı güçlerin farklılığına delalet etmez mi? Şöyle ki tek bir güç aynıyla zıt şeyleri yapar, hatta tek bir güç farklı iradelerle farklı hareketler yapar, hatta tek bir güç farklı maddelerde farklı fiiller yapabilir mi? İşte bunlar, çözümleri yanımızda hazır olması zorunlu olan kuşkulardır ki buradan hareket edip nefsin güçlerini tespit etmemiz ve bu güçlerin sayılarını, bu güçlerin birbirlerinden farklı olduklarını tespit etmemiz bizim için mümkün olsun. Zira bize göre doğru olan budur.

[٣٨] وأما اختلاف أفعالها التي من باب الملكة بالجنس كالإدراك والتحريك أو كإدراك وإدراك فذلك مما بالحرى أن يفحص عنه فاحص، فينظر مثلًا: هل القوى المدركة كلها قوة واحدة، إلا أن لها إدراكات ما بذاتها هي العقليات وإدراكات ما بآلات مختلفة بسبب اختلاف الآلات؟ فإن كانت العقليات والحسيات مثلًا لقوتين فهل الحسيات كلها التي تتخيل من باطن والتي تدرك في الظاهر لقوة واحدة؟ فان كانت التي في الباطن لقوة أو لقوى فهل التي في الظاهر لقوة واحدة تفعل في آلات مختلفة أفعالاً مختلفة؟ فإنه ليس بممتنع أن تكون قوة واحدة تدرك أشياء مختلفة الأجناس والأنواع، كما هو مشهور من حال العقل عند العلماء ومشهور من حال الخيال عندهم؛ بل كما أن المحسوسات المشتركة التي زعموا أنها العظم والعدد والحركة والسكون والشكل قد تحسّ بكل واحدة من الحواس أو بعدة منها وإن كانت بوساطة محسوس آخر. ثم هل قوة التحريك هي قوة الإدراك؟ ولم لا يمكن ذلك؟ وهل قوة الشهوة بعينها هي قوة الغضب، فإذا صادفت اللذة انفعلت على نحو، وإن صادفت الأذى انفعلت على نحو آخر؟ بل هل الغاذية والنامية والمولدة شيء من هذه القوى؟ وإن لم تكن فهل هي قوة واحدة حتى إذا كان الشيء لم يتم بصورة حرّكت الغذاء إلى أقطاره على هيئة وشكل، فإذا استكمل حرّكت ذلك التحريك بعينه، إلا أن الشكل قد تم فلا يحدث شكل آخر، والعظم قد بلغ مبلغًا لا تفي القوة بأن تورد من الغذاء فيه أكثر مما يتحلل منه فتقف، وهناك يفضل من الغذاء فضل يصلح للتوليد لتنفذه إلى أعضاء التوليد، كما تنفذ الغذاء إليها لتغذوها به؛ لكنه يفضل عما تحتاج إليه أعضاء التوليد من الغذاء فضل يصلح لباب آخر، فتصرفه تلك القوة بعينها إليه كما تفعل بفضول كثيرة من الأعضاء، ثم تعجز هذه القوة في آخر الحياة عن إيراد بدل ما يتحلّل مساويا لما يتحلّل فيكون ذبول؟ فلم نفرض قوة نامية ولا نفرض قوة مذبلة؟ واختلاف الأفعال ليس يدل على اختلاف القوى؛ فإن القوة الواحدة بعينها تفعل الأضداد؛ بل القوة الواحدة تحرك بإرادات مختلفة حركات مختلفة؛ بل القوة الواحدة قد تفعل في مواد مختلفة أفاعيل مختلفة. فهذه شكوك يجب أن يكون حلها مهيئًا عندنا حتى يمكننا أن ننتقل ونثبت قوى النفس، وأن نثبت أن عددها كذا، وأنّ بعضها مخالف للبعض؛ فإن الحق عندنا هذا.

[39] Şöyle diyoruz: İlk olarak güç, kendisi olması bakımından evvelen ve bizzat herhangi bir şeyin gücüdür. O gücün, o şeyin dışında başka bir şeyin ilkesi olması imkânsızdır. Zira o, o şeyin gücü olması bakımından onun ilkesidir. Eğer başka bir şeyin ilkesi olursa bu durumda neyse o olması bakımından bu birinci şeyin zatında ilkesi olmaz. Güç olması bakımından güçler birinci kasıtla ancak belirli fiillerin ilkeleri olur. Fakat bir gücün ikinci bir kasıtla, dallar gibi olacakları şekilde birçok fiilin ilkesi olması mümkün olabilir. Ancak bu durumda güçler, o fiillerin evvelen ilkesi olmaz. Mesela [i] görmek, niteliğin idraki için evvelen bir güçtür. Nitelik ise sayesinde cismin, ışığı kabil olan cisim ile ışık yayan cisim arasında bulunduğunda, ışık verenin kendisinde ışıma yapmayacağı bir şekilde olmasıdır. İşte bu, renktir. Renk de beyaz ve siyah olur. [ii] Yine mesela mütehayyile gücü, [evvelen], daha sonra zikredeceğimiz gibi son aşamaya ulaşmayacak şekilde soyutlamanın bir türüyle maddeden soyutlayarak maddi olmaları bakımından bu maddi şeylerin suretlerini araştıran bir güçtür. Sonra bunların renk, tat, büyüklük, ses ya da başka bir şey olması ilişir. [iii] Mesela akıl gücü, [evvelen], madde ve maddenin ilişkili olduğu şeylerden uzak olması bakımından şeylerin suretlerini araştıran bir güçtür. Sonra bunun şekil olması ya da sayı olması tesadüf eder.

[40] Gücün aynıyla fiile hazırlayıcı olması mümkündür fakat o, bu durumda kendisi için bilkuvve olan şeyin bilfiil olması için kendisine eklenen başka bir şeye ihtiyaç duyar. Durum böyle olmazsa fiili yapmaz. Böylece bu gibi bir güç bazen fiilin bilfiil ilkesi olur, bazen de hareket ettirici güç gibi onun bilfiil değil de bilkuvve ilkesi olur. Zira hareket ettirici güç, hareket etmeye yönelik tahayyülden ya da makulden gelen bir saik sebebiyle şevke ait güçten (*şevkiyye*) oluşan bir toplanma (*icmâ'*) gerçekleştiğinde kesinlikle hareket ettirir, toplanma gerçekleşmezse hareket ettirmez. Tek bir hareket ettirici güçten tek bir organla ancak tek bir hareket sâdır olur. Çünkü çok sayıda olan hareketler, bizdeki kaslardan ibaret olan hareket organlarının çokluğu nedeniyledir. Her bir kasta ancak bizatihi hareket eden tikel bir hareket ettirici güç vardır. Tek bir gücün tesiri de farklı kabiliyetler ya da farklı organlar bakımından farklılaşabilir. Bu açıktır.

[41] Şimdi şöyle diyoruz: Nefsin fiillerinin ilk kısımları üçtür: [i] Besleme, büyütme ve üretme gibi hayvanların ve bitkilerin kendisinde ortak olduğu fiiller. [ii] Duyumsama, tahayyül, iradi hareket gibi hayvanların çoğunun ya da tamamının ortak olduğu, kendisinde bitkilerin hiçbir payının olmadığı fiiller. [iii] Makulleri akletmek, sanatları çıkarmak, oluş bozuluşa uğrayan şeyler hakkında görüş ileri sürmek, iyi/güzel ile kötü/çirkin arasını ayırmak gibi insanlara özgü fiiller.

[٣٩] فنقول: أما أولًا؛ فإن القوة من حيث هي قوة بالذات وأوّلًا هي قوة على أمر ما، ويستحيل أن تكون مبدأ لشيء آخر غيره، فانه من حيث هو قوة عليه مبدأ له، فإن كان مبدأً لشيء آخر فليس هو من حيث هو مبدأ لذلك الأول في ذاته، فالقوى من حيث هي قوى إنما تكون مبادئ لأفعال معينة بالقصد الأول؛ لكنه قد يجوز أن تكون القوة مبدأً لأفعال كثيرة بالقصد الثاني بأن تكون تلك كالفروع، فلا تكون مبدأ لها أوّلًا، مثل أن الإبصار إنما هو قوة أولًا على إدراك الكيفية التي بها يكون الجسم بحيث إذا توسّط بين جسمٍ قابل للضوء وبين المضيء لم يفعل المضيء فيه الإضاءة، وهذا هو اللون، واللون يكون بياضًا وسوادًا. وأيضًا القوة المتخيلة هي التي تستثبت صور الأمور المادية من حيث هي مادية مجردة عن المادة نوعًا من التجريد غير بالغ، كما نذكره بعد، ثم يعرض أن يكون ذلك لونًا أو طعمًا أو عظمًا أو صوتًا أو غير ذلك. والقوة العاقلة هي التي تستثبت صور الأمور من حيث هي بريّة عن المادة وعلائقها، ثم يتفق أن يكون ذلك شكلًا ويتفق أن يكون عددًا.

[٤٠] وقد يجوز أن تكون القوة معدّة نحو فعل بعينه؛ لكنها تحتاج إلى أمر آخر ينضم إليها حينئذٍ، حتى يصير لها ما بالقوة حاصلًا بالفعل، فإن لم يكن ذلك الأمر لم تفعل، فيكون مثل هذه القوة تارة مبدأً للفعل بالفعل، وتارة غير مبدأ له بالفعل؛ بل بالقوة، مثل القوة المحركة؛ فإنها إذا صح الإجماع من القوة الشوقية بسبب داع من التخيل أو المعقول إلى التحريك حرّكت لا محالة، فإن لم يصح لم تحرّك. وليس يصدر عن قوة محركة واحدة بآلة واحدة إلا حركة واحدة؛ إذ الحركات الكثيرة لكثرة آلات الحركة التي هي العضل فينا، وفي كلّ عضلة قوة محركة جزئية لا تحرّك إلا حركة بعينها، وقد تكون القوة الواحدة أيضًا يختلف تأثيرها بحسب القوابل المختلفة أو الآلات المختلفة. وهذا ظاهر.

[٤١] فنقول الآن: إن أول أقسام أفعال النفس ثلاثة: أفعال يشترك فيها الحيوان والنبات كالتغذية والتربية والتوليد؛ وأفعال تشترك فيها الحيوانات أكثرها أو جلّها ولا حظّ فيها للنبات مثل الإحساس والتخيل والحركة الإرادية؛ وأفعال تختص بالناس مثل تعقل المعقولات واستنباط الصنائع والرويّة في الكائنات والتفرقة بين الجميل والقبيح.

[42] İmdi eğer nefsani güçler tek olsaydı ve bitkisel fiiller hayvani fiillerin kendisinden kaynaklandığı güçten ilksel olarak kaynaklanıyor olsaydı, beslenen fakat [kemik ve bağlar gibi] sert veya yumuşak olan şeylerden duyumsamayan bitkisel cisimlerin ve canlı organların duyumsamasının yokluğu ya gücün yokluğu sebebiyle ya da maddenin güçten etkilenmemesi sebebiyle olurdu. Oysa maddenin, sıcaktan ve soğuktan etkilenmediğinin, yine güçlü yiyeceklerden ve güçlü kokulardan etkilenmediğinin söylenilmesi imkânsızdır. Zira madde onlardan etkilenir. Geriye [söz konusu bitkisel cisimlerdeki ve canlı organlardaki duyumsamanın yokluğunun], beslenme gücü mevcut olduğu hâlde duyumsamayı yapan gücün yokluğu sebebiyle olması kalır. Bu durumda iki güç farklıdırlar.

[43] Aynı şekilde nefsin hareket ettirmesi de [i] ya mutlak taşıma yoluyladır ki her cisim mutlak olarak taşımayı kabul eder; ya da daralma ve genişleme tarzında taşıma yoluyladır. Bizim cisimlerimizde, öyle organlar vardır ki kaslardan daha fazla bu daralma ve genişlemeyi kabul ederler ve kendilerinde beslenme için bir hayat olduğu hâlde kendilerini hareket ettirmek mümkün değildir. Bu konudaki sebep, organların kendisi yönünden değildir, aksine bu organların, hareket ettirici güçten yoksun olmaları yönündendir. Aynı şekilde bazı sinirlere sadece duyu gücü nüfuz eder, hareket gücü nüfuz etmez; bazı sinirlere ise hareket gücü nüfuz eder ve dikkate alınan bir fazlalık olmaz. Bilakis duyunun nüfuz ettiği şeye benzeyen ve nitelik bakımından onu artıran ve eksilten bir şey mevcut olup hareket gücü ona nüfuz edebilir. Böyle bir şey mevcut olup duyu gücü ona nüfuz etmeyebilir. Aynı şekilde yakın yiyeceklerden dilin değil gözün etkilenmediğini bilmen mümkündür. Göz, tadılan bir şey olması itibariyle –nitelik olması itibariyle demiyorum- tadı algılamadığı gibi sesi de algılamaz.

[44] İnsani gücün durumunun maddede nakşolmaktan zat itibariyle uzak olduğunu açıklayacağız ve canlıya nispet edilen bütün fiillerin canlıda bir organa ihtiyaç duyduğunu da açıklayacağız. O hâlde duyular ve tahayyüller -her ne kadar hareket ettirici güç kendilerinden feyezan etse de- hareket ettirici güçten başka maddi bir güce aittirler. Aynı şekilde hareket güçleri de açıklayacağımız üzere bir şekilde duyu ve tahayyül güçleriyle ilişkilidir. Bunu ve sana söylediğimiz esasları anladıysan senin tertip edip saydığımız güçler arasındaki farkı, her gücün ilksel bir fiili olduğunu ve kendi ilksel fiilinden başka bir ilksel fiili olan başka bir gücün o güce ortaklık etmediğini bilmen kolay olur.

[٤٢] فلو كانت القوى النفسانية واحدة وكانت الأفعال النباتية تصدر عن القوة التي تصدر عنها الحيوانية صدورًا أوليًّا لكان عدمُ الأجسام النباتية وأعضاء الحيوان التي تغذي ولا تحس مما هو صلب أو ليّن للإحساس إما أن يكون بسبب عدم القوة أو بسبب أن المادة ليست تنفعل عنها. ومحال أن يقال إن المادة ليست تنفعل عن الحر والبرد ولا تتأثر عنهما وعن الطعوم القوية والروائح القوية؛ فإنها تنفعل عنها، فبقي أن يكون ذلك بسبب عدم القوة الفعالة لذلك وقد وجدت القوة الغاذية، فإذن القوتان مختلفتان.

[٤٣] وأيضًا فإن تحريك النفس لا يخلو إما أن يكون على سبيل نقل مطلق، وكل جسم قابل للنقل مطلقًا؛ وإما أن يكون لنقل على سبيل قبض وبسط، وفي أجسامنا أعضاء هي أقبل لذلك من العضل، وفيها حياة للتغذي وليس يمكن تحريكها، فالسبب في ذلك ليس من جهتها؛ بل من جهة فقدانها للقوة المحركة. وكذلك بعض الأعصاب تنفذ فيها قوة الحس فقط دون الحركة، وبعض الأعصاب تنفذ فيها قوة الحركة ولا تتفاضل بشيء يعتد به؛ بل قد يوجد ما يشاكل ما ينفذ فيه الحس، ويزيد عليه في الكيف، وينقص، وقد تنفذ فيه قوة الحركة، وقد يوجد ما هو كذلك، وليس تنفذ فيه قوة الحس. وكذلك يمكنك أن تعلم أن العين ليست دون اللسان في أن تنفعل عن الطعوم المجاورة. ولا تحس العين بالطعم من حيث هو مذوق، –لست أقول من حيث هو كيفية–، ولا بالصوت.

[٤٤] وأما القوة الإنسان فسنبين من أمرها أنها مبرّئة الذات عن الانطباع في المادة، ونبيّن أن جميع الأفعال المنسوبة إلى الحيوان يحتاج فيها إلى آلة، فإذن الحواس والتخيلات لقوة أخرى مادية غير القوة المحركة وإن كانت تفيض عنها. وقوى الحركة أيضًا متعلقة من وجه –كما سنبين– بقوى الحس والتخيل. فإذا فهمت هذا وما أعطيناك من الأصول سهل عليك أن تعرف فرقان ما بين القوى التي نحن في ترتيبها وتعديدها، وتعلم أن كل قوة لها فعل أوّلي فلا تشارك قوة أخرى لها فعل أوّلي مخالف لفعلها الأوّلي.

BEŞİNCİ FASIL

NEFSİN GÜÇLERİNİN SINIFLANDIRMA TARZINDA SAYILMASI

[45] Şimdi vaz' etme tarzında nefsin güçlerini sayalım, sonra da her gücün durumuyla ilgilenelim. Şöyle diyoruz: Nefsani güçler ilksel bir taksimle üç kısma ayrılır: Birincisi bitkisel nefstir. Bitkisel nefs üremesi, büyümesi ve beslenmesi bakımından tabii organik cismin ilk yetkinliğidir. Besin, besini olduğu söylenilen cismin tabiatına benzeme özelliği olan bir cisimdir. Böylece besin o cisimde ya çözülen şeyin miktarınca ya ondan daha fazla ya da ondan daha az bir artışa neden olur. İkincisi hayvani nefstir. Hayvani nefs tikelleri idrak etmesi ve irade ile hareket etmesi bakımından tabiî organik cismin ilk yetkinliğidir. Üçüncüsü insani nefstir. İnsani nefs ise, fikrî seçimle ve görüş yoluyla çıkarımla oluş-bozuluşa uğrayan fiilleri yapmanın kendisine nispet edilmesi bakımından ve tümel şeyleri idrak etmesi bakımından tabii organik cismin ilk yetkinliğidir.

[46] Âdet olmasaydı, nefsin bu fiil itibariyle olan nefsani gücünü değil de nefsi resmetmeyi istersek, her önceki şartı ikincinin resminde zikredilmiş olarak kabul etmek daha güzel olurdu. Zira yetkinlik, nefsin güçlerinin tanımında değil, nefsin tanımında dikkate alınmıştır. Sen hayvani nefs ile idrak ve hareket ettirme güçleri arasındaki farkı, nâtık nefs ile temeyyüz ve başka şeyler gibi zikredilen şeylere ilişkin güç arasındaki farkı öğreneceksin. Eğer daha derin bir araştırma istiyorsan, doğru olan bitkisel nefsi hayvani nefsin, hayvani nefsi de insani nefsin cinsi kabul etmen ve daha özel olanın tanımında daha genel olanı dikkate almandır. Fakat sen, hayvan olmaklığında ve insan olmaklığında kendine özgü bir gücü olması bakımından nefse yöneldiğinde belki zikrettiklerimizle yetinirsin.

الفصل الخامس

في تعديد قوى النفس على سبيل التصنيف

[٤٥] لنعدّ الآن قوى النفس عدًّا على سبيل الوضع، ثم لنشتغل ببيان حال كل قوة. فنقول: القوى النفسانية تنقسم بالقسمة الأولى أقسامًا ثلاثةً: أحدها: النفس النباتية، وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد وينمي ويغتذي. والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذي قيل إنه غذاء له، فيزيد فيه مقدار ما يتحلّل أو أكثر أو أقل. والثاني: النفس الحيوانية، وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة. والثالث: النفس الإنسانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما ينسب إليه أنه يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية.

[٤٦] ولو لا العادة لكان الأحسن أن يجعل كل أول شرط مذكورًا في رسم الثاني إن أردنا أن نرسم النفس لا القوة النفسانية التي للنفس بحسب ذلك الفعل؛ فإن الكمال مأخوذ في حد النفس لا في حد قوى النفس، وأنت ستعلم الفرق بين النفس الحيوانية وبين قوة الإدراك والتحريك وبين النفس الناطقة وبين القوة على الأمور المذكورة من التميّز وغيره، فإن أردت الاستقصاء فالصواب أن تجعل النباتية جنسًا للحيوانية، والحيوانية جنسًا للإنسانية، وتأخذ الأعم في حد الأخص؛ ولكنك إذا التفت إلى النفس من حيث القوى الخاصة لها في حيوانيتها وإنسانيتها فربما قنعت بما ذكرناه.

[47] Bitkisel nefsin üç gücü vardır: [a] Beslenme gücü, kendisindeki cisimden başka bir cismi kendisindeki cismin benzerine dönüştüren ve böylece o cismi kendisinden çözülüp ayrışan şeyin yerine koyan bir güçtür. [b] Büyüme gücü, kendisiyle büyümenin yetkinleşmesine ulaşılması için, kendisinde bulunan cismi kendisine benzeyen cisimle boy, en ve derinlik bakımından bütün yönlerinde uygun bir şekilde artıran bir güçtür. [c] Üretme gücü, bulunduğu cisimden bilkuvve o cisme benzeyen bir parçayı alıp kendisine benzeyen başka cisimlerin yardımıyla o parça üzerinde, o parçayı kendisine bilfiil benzeyen bir şeye dönüştüren yaratma ve karıştırma gibi işlemler yapan bir güçtür.

[48] Hayvani nefsin ilksel bir taksimle [1] muharrike ve [2] müdrike olmak üzere iki gücü vardır. Muharrike [1a] harekete sevk eden anlamıyla hareket ettirici güç ve [1b] fâil olan anlamıyla hareket ettirici güç olmak üzere iki kısımdır. [1a] Harekete sevk eden anlamıyla hareket ettirici güç, istek-şevk gücüdür. Bu, istenilen ya da kendisinden kaçılan bir suretin, daha sonra zikredeceğimiz tahayyülde resmedildiğinde daha sonra zikredeceğimiz başka bir muharrike gücünü harekete sevk eden güçtür. İstek-şevk gücünün iki şubesi vardır: [1ai] Birincisi arzu gücüdür. Arzu gücü, haz talebi için, zorunlu ya da faydalı olarak tahayyül edilen şeylere yaklaştıran bir hareket ettirmeye sevk eden güçtür. [1aii] İkincisi öfke gücüdür. Öfke gücü, üstünlük talebi için, zararlı ya da bozucu olarak tahayyül edilen bir şeyi savuşturan bir hareket ettirmeye sevk eden güçtür. [1b] Fâil olan anlamıyla hareket ettirici güç ise, sinirlerde ve kaslarda doğan bir güçtür. Bu gücün ya kasları büzüp kasarak kirişleri ve organlara bitişik bağları başlangıç yönüne doğru çekme özelliği ya da kasları gevşetmek veya uzunluğuna yayıp uzatarak kirişleri ve organlara bitişik bağları başlangıç yönünün aksine çekme özelliği vardır.

[49] [2] Müdrike gücü de iki kısımdır. [2a] Birincisi dış idrak gücü, [2b] ikincisi iç idrak gücüdür. Dış idrak güçleri beş ya da sekiz dış duyudur. [2ai] Bunlardan ilki görmedir. Görme gücü, oyuk sinire yerleştirilmiş olup renge sahip cisimlerin, parlak cisimlerin yüzeylerine bilfiil şeffaf cisimler ortamında ulaşan görüntülerinden saydam nemli tabakada nakşolan şeyin suretini idrak eden bir güçtür. [2aii] İkincisi işitmedir. İşitme gücü, işitme kanalının yüzeyine dağılmış sinirlere yerleştirilmiş, çekiçle ona mukavemet eden örs arasına şiddetli bir şekilde sıkışmış ve kendisinden sesin meydana geldiği havanın titreşmesinden kendisine ulaşan şeyin suretini idrak eden güçtür. Böylece havanın titreşmesi işitme kanalında durgun ve mahsur olan havaya ulaşır, onu kendi hareketinin şekliyle hareket ettirir ve bu hareketin titreşimleri sinire temas eder, sonuçta bu

[٤٧] وللنفس النباتية قوى ثلاث: الغاذية وهي قوة تحيل جسمًا غير الجسم الذي هي فيه إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه، فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه. والقوة المنمية وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة في أقطاره طولاً وعرضًا وعمقًا ليبلغ به كمال النشوء. والقوة المولدة وهي قوة تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءًا هو شبيهه بالقوة، فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما يصيّره شبيهًا به بالفعل.

[٤٨] وللنفس الحيوانية بالقسمة الأولى قوتان: محركة ومدركة. والمحركة على قسمين: إما محركة بأنها باعثة على الحركة، وإما محركة بأنها فاعلة. والمحركة على أنها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية، وهي القوة التي إذا ارتسمت في التخيل الذي سنذكره بعدُ صورةٌ مطلوبة أو مهروب عنها بعثت القوة المحركة الأخرى التي نذكرها على التحريك. ولها شعبتان: شعبة تسمى قوة شهوانية، وهي قوة تبعث على تحريك تقرب به من الأشياء المتخيلة ضروريةً أو نافعةً طلبًا للذة؛ وشعبة تسمى غضبية، وهي قوة تبعث على تحريك تدفع به الشيء المتخيل ضارًا أو مفسدًا طلبًا للغلبة. وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات، فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدأ؛ أو ترخيها أو تمدها طولًا، فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ.

[٤٩] وأما القوة المدركة فتنقسم قسمين: منها قوة تدرك من خارج، ومنها قوة تدرك من داخل، فالمدركة من خارج هي الحواس الخمس أو الثماني. فمنها البصر، وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباحِ الأجسام ذوات اللون، المتأديةِ في الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة. ومنها السمع، وهي قوة مرتّبة في العصبة المتفرقة في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى إليها من تموّج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطًا بعنف يحدث منه صوت، فيتأدى تموّجه إلى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ، ويحرّكه بشكل حركته، وتماس أمواجُ تلك الحركةِ العصبةَ فيسمع. ومنها

güç duyar. [2aiii] Üçüncüsü koklamadır. Bu güç, beynin, göğüs uçlarına benzeyen ön iki uzantısına yerleştirilmiş, koklanan havanın kendisine ulaştırdığı buhara karışmış kokuyu ya da koku sahibi bir cirmden dönüşmeyle buharda nakşolmuş kokuyu idrak eden bir güçtür. [2aiv] Dördüncüsü tatmadır. Tatma gücü, dilin cirminde yayılmış sinirde yerleştirilmiş olup dile temas eden ve dildeki tatlı ıslaklık nedeniyle dönüştürücü bir şekilde karışan cisimlerden çözülen tatları idrak eden bir güçtür. [2av] Beşincisi dokunmadır. Dokunma gücü, bedenin derisinin tamamında ve etinde bulunan sinirlere yerleştirilmiş olup, kendisine dokunduğu ve mizacın ya da terkibin heyetinin dönüştürücü zıtlığıyla kendisine etki ettiği şeyi idrak eden bir güçtür. Öyle görünüyor ki bir gruba göre bu güç, son tür değildir, aksine dört veya daha fazla gücün cinsi olup hep birlikte derinin tamamına yayılmışlardır. Bunlardan birincisi sıcak ve soğuk arasındaki zıtlığa hükmeden güçtür. İkincisi yaş ve kuru arasındaki zıtlığa hükmeden güçtür. Üçüncüsü sert ve yumuşak arasındaki zıtlığa hükmeden güçtür. Dördüncüsü pürüzlü ile pürüzsüz arasındaki zıtlığa hükmeden güçtür; ancak [onlara göre], bu güçlerin tek bir organda bir araya gelmeleri zat bakımından bir oldukları vehmini uyandırır.

[50] İç idrak güçlerine gelince bunların bir kısmı duyulurların suretlerini, bir kısmı ise duyulurların anlamlarını idrak eden güçlerdir. İdrak eden şeylerin bir kısmı hem idrak eder hem fiil yapar, bir kısmı idrak eder fakat fiil yapmaz, bir kısmı birincil bir idrakle idrak eder, bir kısmı ikincil bir idrakle idrak eder.

[51] Suretin idraki ile anlamın idraki arasındaki fark şudur: Suret, iç ve dış duyu tarafından birlikte idrak edilen bir şeydir. Fakat dış duyu onu birincil olarak idrak edip iç duyuya gönderir, mesela, koyunun kurdun suretini, yani şeklini, heyetini ve rengini idrak etmesi böyledir. Zira koyunun iç duyusu da onu idrak eder fakat onu ilk olarak idrak eden dış duyusudur. Anlam ise, nefsin ilk olarak dış duyunun idraki olmaksızın duyulurdan idrak ettiği şeydir, mesela, koyunun duyunun idraki olmaksızın kurttaki karşıtlık anlamını ya da kendisinin sadece ondan korkup kaçmasını gerekli kılan anlamı idrak etmesi böyledir. Bu durumda kurttan ilk olarak dış duyunun, sonra iç duyunun idrak ettiği şey, bu yerde suret ismine özgü olur. Duyunun değil de iç güçlerin idrak ettiği şey ise bu yerde anlam ismine özgü olur.

الشم، وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك ما يؤدي إليها الهواء المستنشق من الرائحة الموجودة في البخار المخالط له أو الرائحة المنطبعة فيه بالاستحالة من جرم ذي رائحة. ومنها الذوق، وهي قوة مرتّبة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك الطعوم المتحللة من الأجسام المماسة له المخالطة للرطوبة العذبة التي فيه مخالطة محيلة. ومنها اللمس، وهي قوة مرتّبة في أعصاب جلد البدن كله ولحمه تدرك ما يماسه، ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج أو المحيلة لهيئة التركيب، ويشبه أن تكون هذه القوة عند قوم لا نوعًا أخيرًا؛ بل جنسًا لقوى أربع أو فوقها، منبثة معًا في الجلد كله. وإحداها: حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد. والثانية: حاكمة في التضادّ الذي بين الرطب واليابس. والثالثة: حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين. والرابعة: حاكمة في التضاد الذي بين الخشن والأملس إلا أن اجتماعها في آلة واحدة يوهم تأحّدها في الذات.

[٥٠] وأما القوى المدركة من باطن فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات، وبعضها تدرك معاني المحسوسات. ومن المدركات ما يدرك ويفعل معًا، ومنها ما يدرك ولا يفعل، ومنها ما يدرك إدراكًا أوليًا، ومنها ما يدرك إدراكًا ثانيًا.

[٥١] والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى: أن الصورة هو الشيء الذي يدركه الحس الباطن والحس الظاهر معًا؛ لكنّ الحس الظاهر يدركه أولًا ويؤديه إلى الحس الباطن، مثل إدراك الشاة لصورة الذئب، أعني: تشكّله وهيئته ولونه؛ فإن الحس الباطن من الشاة يدركها؛ لكن إنما يدركها أوّلًا حسها الظاهر. وأما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أوّلًا، مثل إدراك الشاة للمعنى المضاد في الذئب أو للمعنى الموجب لخوفها إياه وهربها عنه من غير أن يدرك الحس ذلك ألبتة، فالذي يدرك من الذئب أولًا الحس الظاهر ثم الحس الباطن؛ فإنه يخصّ في هذا الموضع باسم الصورة. والذي تدركه القوى الباطنة دون الحس فيخص في هذا الموضع باسم المعنى.

[52] Fiille birlikte olan idrak ve fiille birlikte olmayan idrak arasındaki fark şudur: Bir kısım iç duyuların, idrak edilen suret ve anlamları birbirleriyle birleştirmek ve birbirinden ayırmak gibi fiilleri vardır. Böylece hem idrak etmiş hem de idrak ettiği şeyde bir tasarrufta bulunmuş olur. Fiille birlikte olmayan idrak ise, suret veya anlamın, bir şeyde, onda tasarruf olarak herhangi bir fiile sahip olmaksızın sadece resmolunmasıdır. Birinci idrak ile ikinci idrak arasındaki fark şudur: Birinci idrak, suretin, bir şey için o şeyin kendisinden gerçekleşmiş bir hâlde herhangi bir meydana gelme tarzında meydana gelmesidir. İkinci idrak, bir şeyin suretinin, o surete ulaştıran başka bir şey cihetinden meydana gelmesidir.

[53] Hayvani iç idrak güçlerinden birisi, fantazya gücü ve ortak duyudur. Bu güç, beynin ilk boşluğuna yerleştirilmiş olup, kendisine ulaşan beş dış duyuda nakşolmuş bütün suretleri bizatihi kabul eden bir güçtür.

[54] Sonra, hayal ve musavvire gücü gelir. Bu güç de aynı şekilde beynin önündeki boşluğun sonuna yerleştirilmiş olup, ortak duyunun tikel beş dış duyudan kabul ettiği şeyleri saklayan ve söz konusu duyulurların kaybolmasından sonra o şeylerin orada kalmasını sağlayan bir güçtür.

[55] Bil ki, kabul, kendisiyle saklamanın gerçekleştiği güçten başka bir güce aittir. Bunu su örneği üzerinden düşün! Zira suyun; izi, damgayı, özetle şekli kabul etme gücü vardır fakat suyun, sonradan bu meseleyi daha fazla tahkik edeceğimiz üzere, bunu saklayacak bir gücü yoktur.

[56] Eğer genel [yani dış] duyunun fiili ile ortak duyunun ve musavvirenin fiili arasındaki farkı bilmek istersen, yağmurdan inip düz bir çizgi olarak görülen bir yağmur damlasının durumunu ve dönen doğrusal bir şeyin ucunun daire olarak görülmesi durumunu düşün. Dış duyuda tekrar tekrar görülmedikçe söz konusu şeyin çizgi ya da daire olarak idrak edilmesi mümkün değildir. Oysa dış duyunun onu iki kere görmesi mümkün değildir, bilakis onu neyse o olarak görür. Fakat o ortak duyuda resmolunduğunda ve suret ortak duyudan silinmeden önce ortadan kalktığında dış duyu onu neyse o olması açısından idrak eder; ortak duyu ise, sanki onu orada olduğu yerde oluyor gibi ve olacağı yerde oluyor gibi idrak eder. Böylece dairesel ya da doğrusal bir uzanım görür. Bunun dış duyuya nispet edilmesi kesinlikle mümkün değildir. Musavvire ise söz konusu şey yok olup kaybolsa bile iki şeyi idrak eder, iki şeyi tasavvur eder.

[٥٢] والفرق بين الإدراك مع الفعل والإدراك لا مع الفعل أن من أفعال بعض القوى الباطنة أن يركّب بعض الصور والمعاني المدركة مع بعض ويفصّله عن بعض، فيكون قد أدرك وفعل أيضًا فيما أدرك. وأما الإدراك لا مع الفعل فهو أن تكون الصورة أو المعنى يرتسم في الشيء فقط من غير أن يكون له أن يفعل فيه تصرفًا ألبتة. والفرق بين الإدراك الأول والإدراك الثاني أن الإدراك الأول هو أن يكون حصول الصورة على نحو ما من الحصول وقد وقع للشيء من نفسه. والإدراك الثاني هو أن يكون حصولها للشيء من جهة شيء آخر أدّى إليها.

[٥٣] فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانية قوة بنطاسيا والحس المشترك، وهي قوة مرتبة في التجويف الأول من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس المتأدية إليه.

[٥٤] ثم الخيال والمصورة، وهي قوة مرتبة أيضًا في آخر التجويف المقدم من الدماغ تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس، وتبقي فيه بعد غيبة تلك المحسوسات.

[٥٥] واعلم أن القبول لقوة غير القوة التي بها الحفظ، فاعتبر ذلك من الماء؛ فإن له قوة قبول النقش والرقم وبالجملة الشكل، وليس له قوة حفظه، على أنا نزيدك لهذا تحقيقًا من بعد.

[٥٦] وإذا أردت أن تعرف الفرق بين فعل الحس العام وفعل الحس المشترك وفعل المصورة فتأمل حال القطرة التي تنزل من المطر فترى خطًا مستقيمًا وحال الشيء المستقيم الذي يدور فترى طرفه دائرةً، ولا يمكن أن يدرك الشيء خطًا أو دائرةً إلا ويرى فيه مرارًا. والحس الظاهر لا يمكن أن يراه مرتين؛ بل يراه حيث هو؛ لكنه إذا ارتسم في الحس المشترك وزال قبل أن تنمحي الصورة من الحس المشترك أدركه الحس الظاهر حيث هو، وأدركه الحس المشترك كأنه كائن حيث كان فيه، وكائن حيث صار إليه، فرأى امتدادًا مستديرًا أو مستقيمًا، وذلك لا يمكن أن ينسب إلى الحس الظاهر ألبتة. وأما المصورة فتدرك الأمرين وتتصورهما وإن بطل الشيء وغاب.

[57] Sonra, hayvani nefse kıyasla mütehayyile, insani nefse kıyasla müfekkire olarak isimlendirilen bir güç vardır. Bu güç, beynin orta boşluğundaki kurtçuğa yerleştirilmiştir ki bu gücün özelliği, iradeye göre hayaldeki bazı şeyleri birbiriyle birleştirmek ve birbirinden ayırmaktır.

[58] Sonra vehim gücü gelir. Bu güç, beynin orta boşluğunun sonunda yerleştirilmiş olup, tikel duyulurlarda mevcut olan ancak duyulur olmayan anlamları idrak eden güçtür. Mesela koyundaki "Bu kurttan kaçılır" ve "Bu çocuğa, şefkat duyulur" şeklinde hükmeden güç böyledir. Öyle görünüyor ki bu da tahayyül edilen şeylerde birleştirme ve ayrıştırma olarak tasarruf eden güçtür.

[59] Sonra hafıza ve hatırlama gücü (*zâkire*) gelir. Bu güç, beynin son boşluğuna yerleştirilmiş olup, vehim gücünün tikel duyulurlarda idrak ettiği duyulur olmayan anlamları saklayan güçtür. Hafıza gücünün vehim gücüne nispeti hayal olarak isimlendirilen gücün ortak duyuya nispeti gibidir. O gücün anlamlara nispeti, bu gücün duyulur suretlere nispeti gibidir. İşte bunlar hayvani nefsin güçleridir.

[60] İnsani nâtık nefsin güçleri ise eyleyen güç (*âmile*) ve bilen güç (*âlime*) olmak üzere ikiye ayrılır. Bu iki güçten her biri, isim ortaklığı ya da ona benzer olması sebebiyle akıl diye isimlendirilir.

[61] Eyleyen güç (*âmile*), insan bedenini, fiillere özgü uzlaşımsal görüşler gereğince düşünüp taşınmaya özgü tikel fiillere hareket ettiren bir ilkedir. Bu gücün hayvani istek gücüne kıyasla bir itibarı, hayvani mütehayyile ve mütevehhime gücüne kıyasla bir itibarı ve kendisine kıyasla bir itibarı vardır. Eyleyen gücün hayvani istek gücüne kıyasla olan itibarı şu kabil bir şeydir ki, ondan o eyleyen güçte insana özgü utanma, haya, gülme, ağlama ve buna benzer heyetler meydana gelir; o heyetlerle insan fiil ve infialin hızlılığına hazırlanır. Bu gücün, hayvani mütehayyile ve mütevehhime gücüne kıyasla olan itibarı şu kabil bir şeydir ki, oluş-bozuluşa uğrayan şeylerle ilgili tedbirlerin [yani yasaların] çıkarılmasıyla ve insani sanatların ortaya konulmasıyla meşgul olduğunda onunla birleşir. Bu gücün kendisine kıyasla olan itibarı ise şu kabil bir şeydir ki onda amelî akıl ve nazari akıl arasında eylemlerle ilgili düşünceler doğar ve "Yalan kötüdür", "Zulüm kötüdür" gibi burhan yoluyla olmayan yaygın ve meşhur öncüller ve buna benzer olarak saf akli evvelî öncüllerden ayrılması için mantık kitaplarında tanımlanmış öncüller feyezan eder. Mantık kitaplarından öğrendiğin üzere eğer bunların haklarında burhan getirilirse bunlar akli de olur.

[٥٧] ثم القوة التي تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية ومفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية، وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ عند الدودة من شأنها أن تركّب بعض ما في الخيال مع بعض، وتفصّل بعضه عن بعض بحسب الإرادة.

[٥٨] ثم القوة الوهمية، وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة بأن هذا الذئب مهروب عنه وأن هذا الولد هو المعطوف عليه. ويشبه أن تكون هي أيضًا المتصرفة في المتخيلات تركيبًا وتفصيلًا.

[٥٩] ثم القوة الحافظة الذاكرة، وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة في المحسوسات الجزئية. ونسبة القوة الحافظة إلى القوة الوهمية كنسبة القوة التي تسمى خيالًا إلى الحس المشترك، ونسبة تلك القوة إلى المعاني كنسبة هذه القوة إلى الصور المحسوسة. فهذه هي قوى النفس الحيوانية.

[٦٠] وأما النفس الناطقة الإنسانية فتنقسم قواها إلى قوة عاملة وقوة عالمة، وكل واحدة من القوتين تسمى عقلًا باشتراك الاسم أو تشابهه.

[٦١] فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالرويّة على مقتضى آراءٍ تخصها إصطلاحيةٍ. ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة واعتبار بالقياس إلى نفسها، فاعتبارها بحسب القياس إلى القوة الحيوانية النزوعية هو القبيل الذي تحدث منه فيها هيئات تخص الإنسان يتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال، مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وما أشبه ذلك. واعتبارها الذي بحسب القياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة هو القبيل الذي تنحاز إليه إذا اشتغلت باستنباط التدابير في الأمور الكائنة الفاسدة، واستنباط الصناعات الإنسانية. واعتبارها الذي بحسب القياس إلى نفسها هو القبيل الذي تتولد فيه بين العقل العملي والعقل النظري الآراء التي تتعلق بالأعمال، وتستفيض ذائعة مشهورة، مثل أن الكذب قبيح، والظلم قبيح، لا على سبيل التبرهن، وما أشبه ذلك من المقدمات المحدودة للانفصال عن الأوليات العقلية المحضة في كتب المنطق. وإن كانت إذا برهن عليها صارت من العقلية أيضًا، على ما عرفت في كتب المنطق.

[62] Bu [eyleyen] gücün, zikrettiğimiz diğer [yani bilen] gücün hükümlerinin gerektirdiğine göre bedenin diğer güçlerine hâkim olması gerekir ki bu, onlardan etkilenmesin de bedenin diğer güçleri bundan etkilensin ve bunun altındakiler bunun kontrolü altına alınmış olsunlar ki böylece bedenden bu [eyleyen] güçte, tabiî şeylerden alınmış boyun eğilen heyetler meydana gelmesin -ki bu heyetler kötü huylar diye isimlendirilir-, bilakis bu [eyleyen] gücün kesinlikle münfail ve boyun eğen olmayıp hakim bir güç olması gereksin de erdemli huylara sahip olsun. Bazen huyların bedensel güçlere de nispet edilmesi mümkündür. Fakat eğer bedensel güçler baskın olursa onların fiilî bir heyeti, bu [amelî] aklın ise infialî bir heyeti olur. Her heyet huy diye isimlendirilsin. Bu durumda tek bir şeyden, bunda [yani bedende fiilî] bir huy, şunda [yani amelî akılda infialî olan] başka bir huy ortaya çıkar. Eğer bedensel güçler mağlup olursa onların infialî bir heyeti, bu [amelî aklın ise hâkim olmak özelliği nedeniyle] garip olmayan fiilî bir heyeti olur. Böylece aynı şekilde iki heyet ve iki huy olur ya da tek bir huy olup [bedeni güçlere ve amelî akla] iki nispeti olur.

[63] Bizdeki huylar bu [eyleyen] güce mensuptur. Çünkü -henüz ortaya çıktığı üzere- insani nefs tek bir cevher olup onun birisi altındaki, diğeri üstündeki olmak üzere iki yanına bir nispeti ve kıyası vardır. Her iki yanına göre nefsin, onunla söz konusu yan arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir gücü vardır. O hâlde bu amelî güç, aşağısında olan yanla yani bedenle ve onun siyasetiyle ilgili olması hasebiyle nefse ait bir güçtür. Nazari güç ise ondan etkilenmesi, istifade etmesi ve kabul etmesi için üstünde olan yanıyla ilgili olması hasebiyle nefse ait bir güçtür. Bu durumda bizdeki nefsin sanki iki yüzü vardır. Birisi, bedene dönük yüzüdür. Bu yüzün kesinlikle bedenin tabiatının gereği olan cinsten bir eseri kabul eden olmaması gerekir. Bir de yüce ilkelere dönük yüzü vardır. Bu yüzün ise oradaki şeyi daima kabul etmesi ve ondan etkilenmesi gerekir. Sonuç olarak aşağı yönünden huylar, yukarı yönünden ise ilimler doğar. İşte amelî güç bundan ibarettir.

[64] Nazari güç, maddeden soyutlanmış tümel suretlerle nakşolma özelliğine sahip olan bir güçtür. Eğer bunlar kendinde soyut şeyler ise onların kendinde suretlerini alması daha kolaydır. Eğer böyle değilse onlar sadece nazari gücün onları, maddenin ilgilerinden hiçbir şey onlarda kalmayıncaya kadar soyutlaması yoluyla soyut hâle gelirler. Bunun niteliğini daha sonra açıklayacağız.

[٦٢] وهذه القوة يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن على حسب ما توجبه أحكام القوة الأخرى التي نذكرها حتى لا تنفعل عنها ألبتة؛ بل تنفعل تلك عنها، وتكون مقموعةً دونها لئلا تحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية، وهي التي تسمى أخلاقًا رذيلةً؛ بل يجب أن تكون غير منفعلة ألبتة، وغير منقادة؛ بل متسلطة، فتكون لها أخلاق فضيلة. وقد يجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية أيضًا؛ ولكن إن كانت هي الغالبة تكون لها هيئة فعلية، ولهذا العقل هيئة انفعالية، ولتسلّم كل هيئة خلقًا، فيكون شيء واحد يحدث منه خلق في هذا وخلق في ذلك، وإن كانت هي المغلوبة تكون لها هيئة انفعالية؛ ولذلك هيئة فعلية غير غريبة، فيكون ذلك أيضًا هيئتين وخلقين، أو يكون الخلق واحدًا له نسبتان.

[٦٣] وإنما كانت الأخلاق التي فينا منسوبة إلى هذه القوة؛ لأن النفس الإنسانية –كما يظهر من بعد– جوهر واحد، وله نسبة وقياس إلى جنبتين: جنبة هي تحته، وجنبة هي فوقه. وله بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة، فهذه القوة العملية هي القوة التي لها لأجل العلاقة إلى الجنبة التي دونها وهو البدن وسياسته. وأما القوة النظرية فهي القوة التي لها لأجل العلاقة إلى الجنبة التي فوقها لتنفعل وتستفيد منها وتقبل عنها، فكأنّ للنفس منا وجهين: وجه إلى البدن، ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل ألبتة أثرًا من جنس مقتضى طبيعة البدن؛ ووجه إلى المبادئ العالية، ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك والتأثر منه، فمن الجهة السفلية تتولد الأخلاق، ومن الجهة الفوقانية تتولد العلوم. فهذه هي القوة العملية.

[٦٤] وأما القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، فإن كانت مجردة بذاتها فأخذها بصورتها في نفسها أسهل، وإن لم تكن فإنّها تصير مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها عن علائق المادة شيء، وسنوضح كيفية هذا من بعد.

[65] Bu nazari gücün bu suretlere çeşitli nispetleri vardır. Çünkü bir şeyi kabul etme özelliği olan bir şey, o şeyi ya bilkuvve kabil olur ya da bilfiil kabil olur. Güç (*kuvve*) ise takdim ve tehirle üç anlamda kullanılır. [i] Kendisinden bilfiil hiçbir şey çıkmamış, kendisi sebebiyle çıkan şeyin de meydana gelmediği mutlak istidada güç denir. Mesela çocuğun yazı yazma gücü böyledir. [ii] Fiili aracısız olarak kazanmaya ulaşmak ancak kendisiyle mümkün olan şey, bu şey için meydana geldiğinde bu istidada da güç denir. Mesela büyümüş; hokkayı, mürekkebi, kalemi ve basit harfleri tanıyan bir çocuğun yazma gücü böyledir. [iii] Organla tamamlandığında ve onun herhangi bir yeniden kazanıma ihtiyaç duymaksızın bilakis sadece yönelmesinin yettiği, dilediği zaman fiili yapacağı şekilde istidadın yetkinliği yine organla birlikte meydana geldiğinde bu istidada da güç denir. Mesela, sanatını yetkinleştirmiş bir yazarın yazmadığı zamandaki istidadı böyledir. Bu güçlerin ilki mutlak ve heyulani diye; ikincisi mümkün kılan (*mümekkine*) diye; üçüncüsü gücün yetkinliği diye isimlendirilir.

[66] Bu durumda nazari gücün zikrettiğimiz soyut suretlere bazen mutlak güç ile bir tür nispeti bulunur. Bu, nefsin bu gücünün kendisine göre olan hiçbir yetkinliği henüz kabul etmediği zamanda olur. Bu durumda heyulani akıl diye isimlendirilir. Heyulani akıl olarak isimlendirilen bu güç türün her ferdinde mevcuttur. Bizatihi hiçbir suretin zatına sahip olmayan ve bütün suretler için konulmuş olan ilk heyulanın istidadına olan benzerliğinden dolayı heyulani diye isimlendirilmiştir.

[67] [Nazari gücün soyut suretlere] bazen mümkün kılan güç ile bir tür nispeti bulunur. Bu nispet, heyulani güçte kendilerinden ve kendileriyle ikinci makullere ulaşılan birinci makullerin meydana gelmiş olmasıdır. Birinci makullerle, bir kazanımla olmaksızın ve onları tasdik eden kimsenin onları tasdik etmekten yoksun olmasının bir vakitte kendisi için mümkün olduğunun şuurunda olmaksızın tasdikin kendileriyle gerçekleştiği öncülleri kastediyorum. Mesela bütünün parçadan büyük olduğuna, tek bir şeye eşit olan şeylerin aynıyla birbirine eşit olduklarına dair inancımız böyledir. Bu miktarda bilfiil bir anlam akılda bulunmaya devam ettikçe o bilmeleke akıl olarak isimlendirilir. Bunun, birinciye kıyasla bilfiil akıl olarak isimlendirilmesi mümkündür. Çünkü birinci güç bir şeyi bilfiil akledemez. Fakat bu [bilmeleke aklın] bilfiil araştırmaya başladığı zaman akletmesi söz konusudur.

[٦٥] وهذه القوة النظرية لها إلى هذه الصور نسب مختلفة؛ وذلك لأن الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئًا قد يكون بالقوة قابلًا له وقد يكون بالفعل قابلاً له. والقوة تقال على ثلاثة معان بالتقديم والتأخير: فتقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه بالفعل شيء ولا أيضًا حصل ما به يخرج، كقوة الطفل على الكتابة. وتقال قوة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا ما يمكنه به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلاواسطة، كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف الدواة والقلم وبسائط الحروف على الكتابة. وتقال قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة وحدث مع الآلة أيضًا كمال الاستعداد بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلاحاجة إلى اكتساب؛ بل يكفيه أن يقصد فقط، كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب. والقوة الأولى تسمى مطلقةً وهيولانيةً، والقوة الثانية تسمى قوةً ممكّنةً، والقوة الثالثة تسمى كمال القوة.

[٦٦] فالقوة النظرية إذن تارة تكون نسبتها إلى الصور المجردة التي ذكرناها نسبة ما بالقوة المطلقة. وذلك حين ما تكون هذه القوة التي للنفس لم تقبل بعد شيئًا من الكمال الذي بحسبها. وحينئذٍ تسمى عقلًا هيولانيًا. وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانيًا موجودة لكل شخص من النوع. وإنما سميت هيولانيةً تشبيهًا إياها باستعداد الهيولى الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور، وهي موضوعة لكل صورة.

[٦٧] وتارة نسبة ما بالقوة الممكّنة. وهي أن تكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من المعقولات الأولى التي تتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية، أعني بالمعقولات الأولى المقدمات التي يقع بها التصديق لا باكتساب ولا بأن يشعر المصدّق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتًا ألبتة، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء، وأن الأشياء المتساوية لشيء واحد بعينه متساوية، فما دام أنه يحصل فيه من معنى ما بالفعل هذا القدر بعد فإنّه يسمى عقلًا بالملكة. ويجوز أن يسمى هذا عقلًا بالفعل بالقياس إلى الأولى؛ لأن القوة الأولى ليس لها أن تعقل شيئًا بالفعل. وأما هذه فإن لها أن تعقل إذا أخذت تبحث بالفعل.

[68] [Nazari gücün soyut suretlere] bazen yetkinliğe özgü güç ile bir tür nispeti bulunur. Bu, yine onda ilk makulden sonra kazanılmış makul suretlerin meydana gelmesidir. Ancak bilfiil onu mütalaa ediyor ve ona müracaat ediyor değildir, bilakis sanki o suretler onun yanında depolanmıştır da ne zaman istese bu suretleri bilfiil mütalaa eder, böylece onları akleder ve onları aklettiğini akleder. Bu gücün her ne kadar kendisinden sonrasına kıyasla bilkuvve akıl olarak isimlendirilmesi mümkünse de yeniden kazanma zahmetine girmeksizin dilediği zaman akleden bir akıl olduğundan dolayı bilfiil akıl diye isimlendirilmiştir.

[69] [Nazari gücün soyut suretlere] bazen de mutlak bilfiillik ile bir tür nispeti bulunur. Bu da makul suretin onda hazır olmasıdır. O güç makul sureti bilfiil mütalaa eder ve onu bilfiil akleder, onu aklettiğini de bilfiil akleder. Bu durumda onun için meydana gelen şey, müstefad akıl diye isimlendirilir. Müstefad akıl olarak isimlendirilmiştir, çünkü ilerde bizim için açıklığa kavuşacağı üzere bilkuvve akıl ancak daima bilfiil olan bir akıl sebebiyle bilfiil hâle gelir ve bilkuvve akıl bilfiil olan bu akılla bir şekilde ittisal ettiğinde, hariçten alınmış suretlerin bir türü orada nakşolur. İşte bunlar da nazari akıllar diye isimlendirilen güçlerin mertebeleridir. Müstefad akılda, hayvani cins ve ona ait insanlık türü tam olur. Orada insani güç, bütün varlığın ilkesi olan ilk ilkelere benzemiş olur.

[70] Şimdi düşün ve bu güçlerin durumuna, birbirlerine nasıl başkanlık yapıp hizmet ettiklerine bak! Zira sen müstefad aklı başkan olarak bulursun, hepsi ona hizmet eder ve o en üst gayedir. Sonra bilfiil akla bilmeleke akıl hizmet eder. Kendisindeki istidat sebebiyle heyulani olan akıl ise bilmeleke akla hizmet eder. Daha sonra amelî akıl, bunların hepsine hizmet eder. Çünkü daha sonra açıklığa kavuşacağı üzere bedensel ilgi, nazarî aklı yetkinleştirmek, onu temizlemek ve arındırmak içindir. Amelî akıl ise bu ilginin yöneticisidir. Sonra amelî akla vehim hizmet eder. Vehme ise iki güç hizmet eder. Bu güçlerden birisi vehimden önce, diğeri sonradır. Vehimden sonraki güç, vehmin kendisine ulaştırdıklarını saklayan güçtür, yani hafıza ve hatırlamadır (*zâkire*). Vehimden önceki güç ise bütün hayvani güçlerdir. Sonra mütehayyile gücüne kaynağı farklı iki güç hizmet eder. İstek gücü, mütehayyileye, onun emrini yerine getirerek hizmet eder. Çünkü istek gücü, mütehayyileyi bir tür sevkle harekete sevk eder. Hayalî güç ise birleşme ve ayrışmayı kabul etmeye hazır olan ve kendinde depolanmış suretleri mütehayyileye sunması nedeniyle mütehayyileye hizmet eder. Sonra bu ikisi [istek gücü ile hayalî güç] iki grubun reisidir. Hayal gücüne fantazya, fantazyaya da beş [dış] duyu hizmet eder. İstek gücüne ise arzu ve öfke güçleri hizmet eder. Arzu ve öfke güçlerine kaslardaki hareket ettirici güç

[٦٨] وتارة تكون نسبة ما بالقوة الكمالية. وهو أن يكون حصل فيها أيضًا الصور المعقولة المكتسبة بعد المعقولة الأولية، إلا أنه ليس تطالعها وترجع إليها بالفعل؛ بل كأنها عنده مخزونة، فمتى شاء طالع تلك الصور بالفعل، فعقلها، وعقل أنه قد عقلها، وسمّي عقلًا بالفعل؛ لأنه عقل يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب، وإن كان يجوز أن يسمّى عقلاً بالقوة بالقياس إلى ما بعده.

[٦٩] وتارة تكون النسبة نسبة ما بالفعل المطلق. وهو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه. وهو يطالعها بالفعل، فيعقلها بالفعل، ويعقل أنه يعقلها بالفعل؛ فيكون ما حصل له حينئذٍ يسمى عقلًا مستفادًا. وإنما سمي عقلًا مستفادًا؛ لأنه سيتضح لنا أن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائمًا بالفعل؛ وأنه إذا اتصل العقل بالقوة بذلك العقل الذي بالفعل نوعًا من الاتصال انطبع فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج. فهذه أيضًا مراتب القوى التي تسمى عقولًا نظريةً. وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الإنساني منه. وهناك تكون القوة الإنسانية قد تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله.

[٧٠] فاعتبر الآن وانظر إلى حال هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضًا، وكيف يخدم بعضها بعضًا! فإنك تجد العقل المستفاد رئيسًا، ويخدمه الكل، وهو الغاية القصوى. ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة، والعقل الهيولاني بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة. ثم العقل العملي يخدم جميع هذه؛ لأن العلاقة البدنية -كما سيتضح بعد- لأجل تكميل العقل النظري وتزكيته وتطهيره؛ والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة؛ ثم العقل العملي يخدمه الوهم؛ والوهم تخدمه قوتان: قوة بعده وقوة قبله. فالقوة التي بعده هي القوة التي تحفظ ما أداه الوهم، أي: الذاكرة. والقوة التي هي قبله هي جميع القوى الحيوانية. ثم المتخيلة تخدمها قوتان مختلفتا المأخذين: فالقوة النزوعية تخدمها بالائتمار؛ لأنها تبعثها على التحريك نوعًا من البعث. والقوة الخيالية تخدمها لعرضها الصور المخزونة فيها المهيّأة لقبول التركيب والتفصيل. ثم هذان رئيسان لطائفتين، أما القوة الخيالية فتخدمها بنطاسيا، وبنطاسيا تخدمها الحواس الخمس. وأما القوة

hizmet eder. Burada hayvani güçler son bulur. Sonra hayvani güçlere bitkisel güçler hizmet eder. En önce ve en başta üreme gücü gelir. Sonra büyüme gücü üreme gücüne hizmet eder. Beslenme gücü ise hem üreme hem büyüme gücüne hizmet eder. Sonra dört tabii güç [yani hazım gücü, tutma gücü, çekme gücü ve itme gücü], bunlara hizmet eder. Hazım gücüne bir yönden tutma gücü, bir yönden ise çekme gücü hizmet eder. İtme gücü ise hepsine hizmet eder. Sonra dört nitelik [yani sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık] bunların hepsine hizmet eder. Lakin sıcaklığa soğukluk hizmet eder. Zira ya soğukluk, sıcaklık için bir madde kabul edilir ya da sıcaklığın hazırladığı şeyi saklar. Soğukluğun tabiî arazlara dahil olan güçlerde bir mertebesi yoktur, ancak tâbi ve ikincil bir faydası vardır. Sıcaklık ve soğukluğa ise kuruluk ve yaşlık hizmet eder. Burası güçlerin derecelerinin sonudur.

النزوعية فتخدمها الشهوة والغضب، والشهوة والغضب تخدمهما القوة المحركة في العضل، فهاهنا تفنى القوى الحيوانية. ثم القوى الحيوانية تخدمها النباتية. وأولها ورأسها المولدة. ثم النامية تخدم المولدة. ثم الغاذية تخدمهما جميعًا. ثم القوى الطبيعية الأربع تخدم هذه. والهاضمة منها تخدمها الماسكة من جهة، والجاذبة من جهة، والدافعة تخدم جميعها. ثم الكيفيات الأربع تخدم جميع ذلك؛ لكن الحرارة تخدمها البرودة؛ فإنها إما أن تعدّ للحرارة مادة، أو تحفظ ما هيّأتها الحرارة. ولا مرتبة للبرودة في القوى الداخلة في الأعراض الطبيعية إلا منفعة تابع وتال. وتخدمهما جميعًا اليبوسة والرطوبة. وهناك آخر درجات القوى.

İKİNCİ MAKALE

BİRİNCİ FASIL

BİTKİSEL NEFSE NİSPET EDİLEN GÜÇLERİN İNCELENMESİ

[71] Zikredilen güçlerin durumlarını teker teker tarif etmeye başlayalım ve fiilleri açısından onların durumlarını tarif edelim. Bu fiillerin ilki bitkisel güçlerin fiilleridir, bitkisel güçlerin ilki de beslenme durumudur.

[72] Şöyle diyoruz: Daha önce besinin beslenene nispetini, bu ikisinden her birinin tanımını ve özelliğini öğrenmiştin. Şimdi ise şöyle diyoruz: Besin, daima tek bir seferde ansızın besini alanın tabiatına dönüşüyor değildir. Aksine öncelikle kendi niteliğinden bir şekilde dönüşür ve besini alanın cevherine dönüşmek için istidat kazanır. Ardından o gıda üzerinde beslenme gücünün hizmetçi güçlerinden biri işlem yapar. Bu güç hazım gücüdür. Hazım gücü canlıdaki besini eritir ve onu eşit miktarda nüfuz için hazırlar. Sonra beslenme gücü ilk olarak onu kanlı canlıda kana ve başka yerlerde açıkladığımız üzere bedenin kıvamının kendisinden olduğu karışımlara (*ahlât*) dönüştürür. Her organ, kendisinde bulunup besini kendisine benzeyen özel bir şeye dönüştüren ve onu kendisine yapıştıran bir besin gücüne sahiptir. O hâlde beslenme gücü bedeli, yani çözülen şeyin yerine yenisini getirir, onu benzetir ve yapıştırır. Zira besinin en çok faydası çözülen kısmın yerine geçmek olsa da besine olan ihtiyaç sadece bunun için olmayıp aksine tabiat her ne kadar sonradan sadece besinin çözülen şeyin yerine konulmasına ihtiyaç duysa da işin başında büyüme için ona ihtiyaç duyabilir. Buna göre bitkisel nefsin güçlerinden olan beslenme gücü, ferdin hayatta kaldığı bütün süreç boyunca fonksiyon icra eder. O fiillerini yapacak şekilde mevcut olduğu müddetçe bitki ve hayvan da mevcut olmaya devam eder. Bozulursa bitki de hayvan da artık mevcut olmaz. Oysa diğer bitkisel güçlerin durumu böyle değildir.

المقالة الثانية

الفصل الأول

في تحقيق القوى المنسوبة إلى النفس النباتية

[٧١] فلنبدأ بتعريف حال القوى المذكورة قوة قوة ولنعرّفها من جهة أفعالها. وأول ذلك أفعال القوى النباتية وأولها حال التغذية.

[٧٢] فنقول: قد علمت فيما سلف نسبة الغذاء إلى المغتذي وحد كل واحد منهما وخاصيته. فنقول الآن: إن الغذاء ليس إنما يستحيل دائمًا إلى طبيعة المتغذي دفعة؛ بل أولًا يستحيل استحالة ما عن كيفيته ويستعدّ للاستحالة إلى جوهر المغتذي، فتفعل فيه قوة من خدم القوة الغاذية وهي الهاضمة، وهي التي تذيب الغذاء في الحيوان وتعده للنفوذ المستوي، ثم إن القوة الغاذية تحيله في الحيوان الدموي أول الإحالة إلى الدم والأخلاط التي منها قوام البدن على ما بينا في مواضع أخرى، وكل عضو فإنه يختص بقوة غاذية تكون فيه وتحيل الغذاء إلى مشابهته الخاصة فتلصقه به، فالقوة الغاذية تورد البدل –أي: بدل ما يتحلل– وتشبه وتلصق، فإنه وإن كان الغذاء أكثر منافعه أنه يقوم بدل ما يتحلل، فإنه ليست الحاجة إلى الغذاء لذلك فقط؛ بل قد تحتاج إليه الطبيعة في أول الأمر للتربية وإن كان بعد ذلك إنما يحتاج إلى وضعه موضع المتحلل فقط، فالقوة الغاذية من قوى النفس النباتية تفعل في جميع مدة بقاء الشخص وهي مادامت موجودة تفعل أفاعيلها وجد النبات والحيوان باقيين. وان بطلت لم يوجد النبات والحيوان باقيين. وليس كذلك حال سائر القوى النباتية.

[73] Büyüme gücü canlının ilk oluşum aşamasında sadece beslenmekten ibaret olmayan bir fonksiyon icra eder. Çünkü beslenmenin gayesi tanımladığımız şeylerdir [çözülenin yerine yenisini getirme, benzetme ve yapıştırma]. Fakat büyüme gücü, beslenme gücünün gerektirdiğinin aksine besini dağıtır. Çünkü beslenme gücünün, zatı gereği, her organa büyüklüğü ve küçüklüğü miktarınca besin getirme ve besini o organın miktarına eşit olacak şekilde yapıştırma özelliği vardır. Büyüme gücü ise, başka bir yöndeki artış için kendisine ihtiyaç duyulan besini bedenin bir tarafından alır ve aldığı besini, söz konusu yönün diğer tarafın artışının üzerinde olacak şekilde artması için o yöne yapıştırır. Büyüme gücü bu süreçlerin tamamında beslenme gücünü kullanır. Eğer bu iş besin gücüne ait olsaydı o iki yöne de eşit dağıtırdı ya da büyüme gücünün eksilttiği yönde artırırdı. Bunun örneği şöyledir: Beslenme gücü tek başına olduğunda, fiili güçlü olduğunda ve gelen şey çözülen şeyden daha fazla olduğunda organların genişlik ve derinliğini semirterek belirgin bir şekilde artırır, uzunlukta ise dikkate alınacak bir şekilde artırmaz. Büyüme gücü ise, genişlikte artırdığından daha çoğunu uzunlukta artırır. Uzunluktaki artış, genişlikteki artıştan daha zordur. Çünkü uzunluktaki artışta, organları büyütmesi ve uçlarının arasını açması için gıdanın, sinir ve kemik gibi sert organların parçalarına boyca nüfuz edecek bir şekilde nüfuz etmesine ihtiyaç duyulur. Genişlikteki artışta ise kendisine pek çok şeyin nüfuz etmesine ve kendisini hareket ettirmesine ihtiyaç duymaksızın etin ence büyümesi ve kemiklerin de ence beslenmesi yeterli olabilir. Bazen de bazı organlar büyümenin/gelişimin ilk zamanlarında küçük, bazı organlar büyük olabilir; büyümenin/gelişimin son zamanlarında ise daha küçük olan daha büyük olmaya, daha büyük olansa daha küçük olmaya ihtiyaç duyar. Buna göre bu meseledeki yönetim beslenme gücüne ait olsaydı, bu durum tek bir oran üzere devam ederdi. Zira beslenme gücü besleyici olması bakımından besini getirir; eşit ya da eşite yakın bir şekilde ve besi esnasında doğasındaki moda uygun yapacağı şekilde besini bedene yapıştırmayı gerekli kılar. Büyüme gücü ise beslenme gücünü bu besini bölmeye zorlar ve onu beslenme gücünün gerektirdiğinin tersine büyümenin gerektirdiği yere nüfuz ettirir. Beslenme gücü de bu konuda büyüme gücüne hizmet eder. Çünkü beslenme gücü, elbette ki yapıştırandır fakat o, büyüme gücünün tasarrufu altında tasarruf eder. Büyüme gücü ise ancak gelişimin/büyümenin tamamına doğru yönelir.

[٧٣] والنامية تفعل في أول كون الحيوان فعلًا ليس هو التغذية فقط؛ وذلك لأن غاية التغذية ما حدّدناه. وأما هذه القوة فإنها توزّع الغذاء على خلاف مقتضى القوة الغاذية؛ وذلك لأن الذي للقوة الغاذية لذاتها أن تؤتي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذي له على السواء. وأما القوة النامية فإنها تسلب جانبًا من البدن من الغذاء ما يحتاج إليه لزيادة في جهة أخرى، فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة أخرى مستخدمة للغاذية في جميع ذلك. ولو كان الأمر إلى الغاذية لسوّت بينهما أو لفضّلت الجهة التي نقصتها النامية. مثال ذلك: أن الغاذية إذا انفردت وقوي فعلها وكان ما يورد أكثر مما يتحلل فإنها تزيد في عرض الأعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالتسمين، ولا تزيد في الطول زيادة يعتد بها. وأما المربية فإنها تزيد في الطول أكثر كثيرًا مما تزيد في العرض. والزيادة في الطول أصعب من الزيادة في العرض؛ وذلك لأن الزيادة في الطول يحتاج فيها إلى تنفيذ الغذاء في الأعضاء الصلبة من العظام والعصب تنفيذًا في أجزائها طولًا لتُنميها وتبعد بين أطرافها. والزيادة في العرض قد تغنى فيها تربية اللحم وتغذية العظم أيضًا عرضًا من غير حاجة إلى تنفيذ شيء كثير فيه وتحريكه. وربما كانت أعضاء هي في أول النشوء صغيرة، وأعضاء هي في أول النشوء كبيرة، ثم يحتاج في آخر النشوء أن يصير ما هو أصغر أكبر، وما هو أكبر أصغر، فلو كان التدبير إلى الغاذية لكان يستمر ذلك على نسبة واحدة، فالقوة الغاذية من حيث هي غاذية تأتي بالغذاء وتقتضي إلصاقه بالبدن على النحو المستوي أو القريب من المستوي وعلى الوجه الذي في الطبع أن تفعله عند الإسمان. وأما النامية فتوغر إلى الغاذية بأن تقسم ذلك الغذاء، وتنفذه إلى حيث تقتضي التربية خلافًا لمقتضي الغاذية، والغاذية تخدمها في ذلك؛ لأن الغاذية لا محالة هي الملصقة؛ لكنها تكون متصرفة تحت تصريف القوة المربية، والقوة المربية إنما تنحو نحو تمام النشوء.

[73] Büyüme gücü canlının ilk oluşum aşamasında sadece beslenmekten ibaret olmayan bir fonksiyon icra eder. Çünkü beslenmenin gayesi tanımladığımız şeylerdir [çözülenin yerine yenisini getirme, benzetme ve yapıştırma]. Fakat büyüme gücü, beslenme gücünün gerektirdiğinin aksine besini dağıtır. Çünkü beslenme gücünün, zatı gereği, her organa büyüklüğü ve küçüklüğü miktarınca besin getirme ve besini o organın miktarına eşit olacak şekilde yapıştırma özelliği vardır. Büyüme gücü ise, başka bir yöndeki artış için kendisine ihtiyaç duyulan besini bedenin bir tarafından alır ve aldığı besini, söz konusu yönün diğer tarafın artışının üzerinde olacak şekilde artması için o yöne yapıştırır. Büyüme gücü bu süreçlerin tamamında beslenme gücünü kullanır. Eğer bu iş besin gücüne ait olsaydı o iki yöne de eşit dağıtırdı ya da büyüme gücünün eksilttiği yönde artırırdı. Bunun örneği şöyledir: Beslenme gücü tek başına olduğunda, fiili güçlü olduğunda ve gelen şey çözülen şeyden daha fazla olduğunda organların genişlik ve derinliğini semirterek belirgin bir şekilde artırır, uzunlukta ise dikkate alınacak bir şekilde artırmaz. Büyüme gücü ise, genişlikte artırdığından daha çoğunu uzunlukta artırır. Uzunluktaki artış, genişlikteki artıştan daha zordur. Çünkü uzunluktaki artışta, organları büyütmesi ve uçlarının arasını açması için gıdanın, sinir ve kemik gibi sert organların parçalarına boyca nüfuz edecek bir şekilde nüfuz etmesine ihtiyaç duyulur. Genişlikteki artışta ise kendisine pek çok şeyin nüfuz etmesine ve kendisini hareket ettirmesine ihtiyaç duymaksızın etin ence büyümesi ve kemiklerin de ence beslenmesi yeterli olabilir. Bazen de bazı organlar büyümenin/gelişimin ilk zamanlarında küçük, bazı organlar büyük olabilir; büyümenin/gelişimin son zamanlarında ise daha küçük olan daha büyük olmaya, daha büyük olansa daha küçük olmaya ihtiyaç duyar. Buna göre bu meseledeki yönetim beslenme gücüne ait olsaydı, bu durum tek bir oran üzere devam ederdi. Zira beslenme gücü besleyici olması bakımından besini getirir; eşit ya da eşite yakın bir şekilde ve besi esnasında doğasındaki moda uygun yapacağı şekilde besini bedene yapıştırmayı gerekli kılar. Büyüme gücü ise beslenme gücünü bu besini bölmeye zorlar ve onu beslenme gücünün gerektirdiğinin tersine büyümenin gerektirdiği yere nüfuz ettirir. Beslenme gücü de bu konuda büyüme gücüne hizmet eder. Çünkü beslenme gücü, elbette ki yapıştırandır fakat o, büyüme gücünün tasarrufu altında tasarruf eder. Büyüme gücü ise ancak gelişimin/büyümenin tamamına doğru yönelir.

[٧٣] والنامية تفعل في أول كون الحيوان فعلًا ليس هو التغذية فقط؛ وذلك لأن غاية التغذية ما حدّدناه. وأما هذه القوة فإنها توزّع الغذاء على خلاف مقتضى القوة الغاذية؛ وذلك لأن الذي للقوة الغاذية لذاتها أن تؤتي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذي له على السواء. وأما القوة النامية فإنها تسلب جانبًا من البدن من الغذاء ما يحتاج إليه لزيادة في جهة أخرى، فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة أخرى مستخدمة للغاذية في جميع ذلك. ولو كان الأمر إلى الغاذية لسوّت بينهما أو لفضّلت الجهة التي نقصتها النامية. مثال ذلك: أن الغاذية إذا انفردت وقوي فعلها وكان ما يورد أكثر مما يتحلل فإنها تزيد في عرض الأعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالتسمين، ولا تزيد في الطول زيادة يعتد بها. وأما المربية فإنها تزيد في الطول أكثر كثيرًا مما تزيد في العرض. والزيادة في الطول أصعب من الزيادة في العرض؛ وذلك لأن الزيادة في الطول يحتاج فيها إلى تنفيذ الغذاء في الأعضاء الصلبة من العظام والعصب تنفيذًا في أجزائها طولًا لتُنميها وتبعد بين أطرافها. والزيادة في العرض قد تغنى فيها تربية اللحم وتغذية العظم أيضًا عرضًا من غير حاجة إلى تنفيذ شيء كثير فيه وتحريكه. وربما كانت أعضاء هي في أول النشوء صغيرة، وأعضاء هي في أول النشوء كبيرة، ثم يحتاج في آخر النشوء أن يصير ما هو أصغر أكبر، وما هو أكبر أصغر، فلو كان التدبير إلى الغاذية لكان يستمر ذلك على نسبة واحدة، فالقوة الغاذية من حيث هي غاذية تأتي بالغذاء وتقتضي إلصاقه بالبدن على النحو المستوي أو القريب من المستوي وعلى الوجه الذي في الطبع أن تفعله عند الإسمان. وأما النامية فتوغر إلى الغاذية بأن تقسم ذلك الغذاء، وتنفذه إلى حيث تقتضي التربية خلافًا لمقتضي الغاذية، والغاذية تخدمها في ذلك؛ لأن الغاذية لا محالة هي الملصقة؛ لكنها تكون متصرفة تحت تصريف القوة المربية، والقوة المربية إنما تنحو نحو تمام النشوء.

[74] Üreme gücünün ise iki fiili vardır: Birincisi tohum oluşturmak, onu şekillendirmek ve onu doldurmaktır/yerleştirmektir. İkincisi baskın kudretle teferrüt edenin [yani suret verenin] yönetimi altında boyun eğmiş olarak, ikinci dönüşümde tohumun parçalarının; güçler, miktarlar, şekiller, sayılar, pürüzlülük, pürüzsüzlük ve bunlara bitişen şeyler gibi suretlerini vermektir. Böylece beslenme gücü onları besin ile büyütür; büyüme gücü, benzer büyütmelerle onlara hizmet eder. Öyleyse bu fiil, şeyin oluşumunun başlangıcında üreme gücünde tamamlanır, sonra yönetim büyüme ve beslenme güçlerine havale edilerek devam eder. Eğer büyüme gücünün fiili tamamlanmışsa bu durumda üreme gücü, kendi cinsinden olan gücün iki hizmetçisiyle [yani beslenme ve büyüme gücüyle] birlikte tohum ve sperme mesken olması için, tohum ve spermin üretilmesine gönderilir.

[75] Özetle beslenme gücüyle bireyin cevherinin korunması, büyüme gücüyle bireyin cevherinin tamamlanması, üreme gücüyle türün devamlılığı amaçlanır. Çünkü hayatta kalma arzusu Yüce Tanrı'dan her şeye yayılan bir şeydir. Bir şey kendinden bir bireyle devam etmeye elverişli olmayıp türüyle devam etmeye elverişli ise onda, türünün koruması için kendisinin ardından gelip yerine geçecek yenisini elde etmeye yönelik bir güç doğar. Sonuç olarak beslenme gücü, bireyden çözülen şeyin yerine yenisini getirir; üreme gücü, türden çözülen şeyin yerine yenisini getirir.

[76] Filozofların biri, ateşin de beslenip büyümesinden dolayı beslenme gücünün ateş olduğunu sanmıştır. O iki açıdan hata etmiştir: İlk olarak beslenme gücü, kendisiyle beslenmez, aksine bedeni besler ve büyütür. Ateş ise eğer besleniyorsa ancak kendisiyle beslenir ve büyür. Diğer yönden ise ateş beslenmez, bilakis azar azar doğar ve daha önce geçen söner. Sonra eğer ateş beslenseydi ve ateşin hükmü bedenlerin besininin hükmü gibi olsaydı büyüme hususunda bedenlerin büyümeyip durması zorunlu olmazdı. Zira ateş bir madde bulduğu müddetçe durmaz, bilakis sonsuza kadar artar.

[٧٤] وأما المولدة فلها فعلان: أحدهما تخليق البزر وتشكيله وتطبيعه. والثاني إفادةُ أجزائه في الإستحالة الثانية صورَها من القوى والمقادير والأشكال والأعداد والخشونة والملاسة وما يتصل بذلك متسخرة تحت تدبير المتفرد بالجبروت، فتكون الغاذية تمدها بالغذاء، والنامية تخدمها بالتمديدات المشاكلة، فهذا الفعل يتم فيها في أول تكون الشيء ثم يبقى التدبير مفوضًا إلى النامية والغاذية، فإذا كان فعل النامية يستتم فحينئذ تنبعث القوة المولدة في توليد البزر والمني ليمكنهما القوة التي هي من جنسها مع الخادمتين.

[٧٥] وبالجملة فإن القوة الغاذية مقصودة ليحفظ بها جوهر الشخص، والقوة النامية مقصودة ليتم بها جوهر الشخص، والقوة المولدة مقصودة ليستبقى بها النوع؛ إذ كان حب الدوام أمرًا فائضًا من الإله تعالى على كل شيء، فما لم يصلح أن يبقى بشخصه ويصلح أن يبقى بنوعه فإنه تنبعث فيه قوة إلى استجلاب بدل يعقبه ليحفظ به نوعه، فالغاذية تورد بدل ما يتحلل من الشخص والمولدة تورد بدل ما يتحلل من النوع.

[٧٦] وقد ظن بعضهم أن الغاذية نار؛ لأن النار تغتذي وتنمو، وقد أخطأ من وجهين: أحدهما من جهة أن الغاذية ليست تغتذي بنفسه؛ بل تغذي البدن وتُنميه، والنار إن كانت تغتذي فهي إنما تغتذي وتنمي بنفسه. ومن وجه آخر أن النار ليست تغتذي؛ بل تتولد شيئًا بعد شيء وتطفأ ما تقدم. ثم لو كانت تغتذي وكان حكمها حكم غذاء الأبدان لما كان يجب أن يكون للأبدان وقوف في النمو؛ فإن النار مادامت تجد مادة لم تقف؛ بل تزيد إلى غير نهاية.

[77] Bundan daha tuhafı "Ağaçlar aşağıya kök salar, çünkü toprak aşağıya doğru hareket eder; ağaçlar yukarı doğru dallanıp budaklanır, çünkü ateş yukarı doğru hareket eder" şeklindeki görüşün sahibinin söylediğidir. Onun ilk yanılgısı, bitkilerin çoğunun dallarının köklerinden daha ağır olması konusundadır. İkinci olarak "[Kökler ve dallar toprağa ve ateşe ait olan] bu hareketle ayrılmıyorlardır da onlardan ağır olan hafif olandan ayrılıyordur" [denilmesi niçin mümkün] olmasın? Eğer bu, nefsin yönetmesi nedeniyle ise kökleşme ve dallaşma da nefse ait kabul edilsin. Kaldı ki bitkide üst taraf, bitkinin başı yerinde görünüyor. Oysa bitkinin başı kökleri olup menşei de başındandır.

[78] Sonra, bu [beslenme] gücün[ün] ilksel organı doğal sıcaklıktır. Zira sıcaklık, maddeleri hareket ettirmeye hazırlayıcıdır. Sıcaklığı soğukluk izler; soğukluğun görevi ise yaratılmışların yetkinlikleri anında, maddeleri içine alarak teskin etmeye/dindirmeye [hazırlamaktır]. Etkilenen niteliklerin ilksel organı ise yaşlıktır. Zira yaşlık oluşan ve şekil alan bir şeydir. Onun ardından ise kuruluk gelir. Kuruluk da şekli korur, bir arada tutmayı sağlar.

[79] Hayvandaki bitkisel güç, hayvani bir beden doğurur. Çünkü hayvandaki bitkisel güç, canlının gücünün kendisiyle ilişkili olduğu bitkisel bir güçtür. Bu ikisinin [yani bitkideki ve hayvandaki bitki gücünün] ayrımı, onların beslenme ve büyüme gücüne sahip olma hususunda ortak olmalarından kaynaklanır. Böylece rükün ve unsurlar hayvan için elverişli olan bir mizaç olarak karışır. Çünkü ortak olması bakımından bitkiler ve hayvanlar arasındaki ortak güç, hayvani gücün mizacını yönetmez. Zira ortak olması bakımından ortak güç, özel bir mizacı zorunlu kılmaz; bilakis ancak hayvandaki özel bir mizacı zorunlu kılar; bunun nedeni onun, besleyici güç olmasının yanı sıra, organ [yani beden] meydana geldiğinde aynı zamanda tabiatında algılama ve hareket etme özelliği olan hayvansal bir güç de olmasıdır. Hayvani güç, bizatihi bu bileşim ve mizacın koruyucusu olup bileşimin sahiplerine eklendiğinde zorlamalı olur. Çünkü zatları gereği birleşmek zıt cisim ve unsurların tabiatlarından değildir, bilakis farklı yönlere meyletmek onların tabiatlarındandır. Onları ancak mesela hurmada hurmaya özgü nefs, üzümde üzüme özgü nefs gibi özel bir nefs, kısaca söz konusu maddenin sureti olan nefs birleştirir. Nefs, hurmaya özgü bir nefs olduğunda kendisinin büyüme nefsi varken hurmaya özgü bir nefsten ibaret olan bir artış meydana gelir, üzümde ise bu artış onun üzüme özgü nefs olmasıdır. Ancak her ne kadar hurmanın bitkinin fiilleri dışında fiilleri olmayıp, bilakis bitkiliği itibariyle hurmanın bitkisel nefsi hurma oluyorsa da hurmanın bitkisel bir nefse ve kendisiyle hurma olacağı başka bir nefse ihtiyacı yoktur.

[٧٧] وأعجب من ذلك ما قال صاحب هذا القول: إن الأشجار تعرّق من أسفل؛ لأن الأرضية تتحرك إلى أسفل، وتفرّع إلى فوق؛ لأن النار تتحرك إلى فوق. فأول غلطه هو أن كثيرًا من النبات أغصانه أثقل من عروقه. وثانيًا أنه لم لا ينفصل بهذه الحركة، فيفارق الثقيلُ الخفيفَ؛ فإن كان ذلك لتدبير النفس فليجعل التعريق والتفريع أيضًا للنفس. وعلى أنه يشبه أن يكون الفوق في النبات حيث رأسه، ورأس النبات عروقه، ومنه منشؤه.

[٧٨] ثم إن آلة هذه القوة الأولية هي الحار الغريزي؛ فإن الحار هو المستعد لتحريك المواد، ويتبعها البرد لتسكينها عند الكمالات من الخلق محتوية عليها. وأما من الكيفيات المنفعلة فآلتها الأولية الرطوبة؛ فإنها هي التي تتخلق وتتشكل. وتتبعها اليبوسة؛ فإنها تحفظ الشكل وتفيد التماسك.

[٧٩] والقوة النباتية التي في الحيوان فإنها تولد جسمًا حيوانيًا؛ وذلك لأنها نباتية تتعلق بها قوة الحيوان، وهي الفصل الذي لهما مما يشاركها في كونها ذات قوة التغذية والنمو، فتمزّج الأركان والعناصر مزاجًا يصلح للحيوان؛ إذ ليس تتولى مزاجَها القوةُ المشتركة بين النبات والحيوان من حيث هي مشتركة؛ فإنها من حيث هي مشتركة لا توجب مزاجًا خاصًا؛ بل إنما توجب مزاجًا خاصًا فيها؛ لأنها مع أنها غاذية هي أيضًا حيوانية في طباعها أن تحس وتتحرك إذا حصلت الآلة، وهي بعينها حافظة لذلك التأليف والمزاج حفظًا. إذا أضيف إلى ذوات التأليف كان قسريًا؛ لأنه ليس من طباع العناصر والأجسام المتضادة أن تأتلف لذاتها؛ بل من طباعها الميل إلى جهات مختلفة، وإنما تؤلفها النفس الخاصة مثلًا في النخلة نفس نخليّة وفي العنب نفس عنبيّة، وبالجملة النفس التي تكون صورة لتلك المادة. والنفس إذا صارت نخليةً كان لها مع أنها نفس النمو زيادة أنها نفس نخلية وفي العنب أنها نفس عنبية. وليست النخلة تحتاج إلى نفس نباتية ونفس أخرى تكون بتلك النفس نخلة، وإن كان ليس لها أفعال خارجة عن أفعال النبات؛ بل تكون نفسها النباتية في نباتيتها أنها نخلية.

[80] Hayvandaki bitkisel nefs, bitkisel nefs olması bakımından hayvanın yaratılışını tek başına kendine özgü fiillerden başka fiillere doğru hazırlar. İşte bu, hayvani nefsin yöneticisidir, hatta gerçekte bitkisel nefsten başkadır. Ancak onun zikrettiğimiz anlam itibariyle yani genel anlamda bitkisel nefs olduğu söylenebilir. Öyleyse nefsin bitkisel nefslerden bir nefs olarak türselliğini kuran fasıl, -ki bununla herhangi bir bitki değil de belirli bir bitkiye ait olan fasılları kastediyorum- sadece tahsis edilmiş bir bitkisel fiilin ilkesi olur. Hayvana ait bitkisel nefsin, sadece onu bölen ve tek tek altındaki türlerin kurucusu olan faslı ise, hayvansal nefs gücüdür ki o, bitkisel nefsin onun için hazırladığı bedenin, kendisine mukarenet ettiği bir güçtür. O, mürekkepler için olan değil de basitler için olan fasıllar tarzında bir fasıldır.

[81] İnsani nefsin bedenle ilgisi, ilerde açıklayacağımız üzere, suretin ilgisi şeklinde değildir. Dolayısıyla insani nefs için bir âletin [yani bedenin] hazırlanmasına ihtiyaç yoktur. Evet, ona ait canlılık, diğer canlılardan ayrılabilir. İnsani nefsin canlılığını hazırlayan organlar da böyledir.

[٨٠] وأما النفس النباتية التي في الحيوان فإنها تعدّ خلقة الحيوان نحو أفعال غير أفعالها وحدها من حيث هي نباتية. فهي مدبرة لنفس حيوانية؛ بل هي بالحقيقة غير نفس نباتية. اللهم إلا أن يقال إنها نفس نباتية بالمعنى الذي ذكرنا، أعني العام. فالفصل المقوم لنوعية نفس نفس من النفوس النباتية –أعني الفصول التي لنبت ما دون نبت ما– لا يكون إلا مبدأ فعل نباتي مخصص فقط. وأمّا النفس النباتية الحيوانية ففصلها القاسم إياها المقوّم لنوع نوع تحتها هو قوة النفس الحيوانية المقارنة لها التي تعّد لها البدن. وهو فصل على نحو الفصول التي تكون للبسائط، لا التي تكون للمركبات.

[٨١] وأما النفس الإنسانية فلا تتعلق بالبدن تعلقًا صوريًا كما نتبين؛ فلا يحتاج أن يعدّ لها عضو؛ نعم، قد تتميز الحيوانية التي لها عن سائر الحيوانات، وكذلك الأعضاء المعدة لحيوانيتها أيضًا.

İKİNCİ FASIL

İDRAK ÇEŞİTLERİMİZİN İNCELENMESİ

[82] Şimdi, duyu ve idrak güçleri hakkında konuşalım ve onlar hakkında genel bir şekilde konuşalım. Şöyle diyoruz: Öyle görünüyor ki her idrak, bir şekilde idrak edilenin suretini almaktan ibarettir. Eğer idrak, maddi bir şeyin idraki ise, bu, o şeyin suretinin maddeden bir şekilde soyutlanmış olarak alınmasıdır. Ancak soyutlamanın sınıfları farklı farklı olup, mertebeleri çeşit çeşittir. Zira maddi surete madde sebebiyle çeşitli durumlar ve şeyler ilişir ki bunlar suret olması açısından, zatı gereği maddeye ait olmayan şeylerdir. Dolayısıyla maddeden soyutlama, bazen maddenin ilişkili olduğu şeylerin hepsiyle ya da bazılarıyla birlikte olacak şekilde olur; bazen de soyutlama tam bir şekilde olur. Tam soyutlama da anlamı maddeden ve madde olması açısından maddeye ait eklentilerden soyutlamak suretiyledir. Mesela insanlık sureti ve insanlık mahiyeti şüphesiz türün bütün fertlerinin eşit şekilde kendisinde ortak olduğu bir tabiattır. İnsanlık tabiatı, tanımı itibariyle tek bir şey olup ona bu bireyde ve şu bireyde mevcut olmak ilişmiştir ve böylece çoğalmıştır. İnsanlık tabiatının bu çoğalması, fertlerin insanlık tabiatı açısından değildir. Eğer onlardaki çoğalmayı zorunlu kılan şey, insanlık tabiatı olsaydı, insan sayıca tek bir kimseye yüklenmiş olarak bulunuyor olmazdı. Eğer insanlık, Zeyd'in insanlığından dolayı Zeyd'de var olsaydı, Amr'da bulunmazdı. Bu durumda, madde olması açısından insanlığa ilişen ilişenlerden biri, [fertlerde] çoğalma ve [fertlere] bölünmenin bu türüdür. Madde olması açısından insanlığa aynı şekilde bu ilişenlerden başka şeyler de ilişir. O da şudur: İnsanlık herhangi bir maddede olduğunda belirli bir nicelik, nitelik, konum ve mekânla meydana gelir. Bunların hepsi insanlık tabiatına yabancı şeylerdir. Çünkü eğer insanlık olması bakımından insanlık nicelik, nitelik, mekân ve konumun bu ya da başka bir tanımı üzere olsaydı bu durumda her insanın başkasıyla bu anlamlarda ortak olması

الفصل الثاني

في تحقيق أصناف الإدراكات التي لنا

[٨٢] فلنتكلم الآن في القوى الحاسة والدراكة، ولنتكلم فيها كلامًا كليًا. فنقول: يشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرَك بنحو من الأنحاء، فإن كان الإدراك إدراكًا لشيء مادي فهو أخذ صورته مجردة عن المادة تجريدًا ما. إلا أن أصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة؛ فإن الصورة المادية تعرض لها بسبب المادة أحوالٌ وأمورٌ ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة، فتارةً يكون النزع عن المادة نزعًا مع تلك العلائق كلها أو بعضها، وتارةً يكون النزع نزعًا كاملاً. وذلك بأن يجرد المعنى عن المادة وعن اللواحق التي لها من جهة المادة. مثاله: أن الصورة الإنسانية والماهية الإنسانية طبيعة لا محالة تشترك فيها أشخاص النوع كلها بالسوية. وهي بحدها شيء واحد وقد عرض لها أن وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص فتكثرت. وليس لها ذلك من جهة طبيعتها الإنسانية، ولو كان للطبيعة الإنسانية ما يجب فيها التكثر لما كان يوجد إنسان محمولًا على واحد بالعدد، ولو كانت الإنسانية موجودة لزيد لأجل أنها إنسانيته لما كانت لعمرو، فإذن أحد العوارض التي تعرض للإنسانية من جهة المادة هي هذا النوع من التكثر والانقسام، ويعرض لها أيضًا غير هذا من العوارض. وهو أنها إذا كانت في مادة ما حصلت بقدر من الكم والكيف والوضع والأين، وجميع هذه أمور غريبة عن طبائعها؛ وذلك لأنه لو كانت الإنسانية هي على هذا الحد أو حد آخر من الكمّ والكيف والأين والوضع لأجل أنها إنسانية لكان يجب أن يكون كل إنسان مشاركًا للآخر في تلك المعاني، ولو كانت لأجل الإنسانية على حد آخر وجهة

gerekirdi. Eğer insanlık olması nedeniyle insanlık bu tanım üzere ve nicelik, nitelik, mekân ve konumun başka bir yönü üzere olsaydı her insanın bunda ortaklık etmesi zorunlu olurdu. Bu durumda insani suret zatı gereği kendisine ilişen bu eklentilerden birinin ilişmesini zorunlu kılıyor değildir, bilakis madde yönünden zorunlu kılıyordur. Çünkü onunla birlikte olan madde bu eklentileri kendisine eklemektedir.

[83] Duyu, maddeden bu sureti bu eklentilerle ve kendisiyle madde arasında bir nispetin gerçekleşmesiyle birlikte alır. Bu nispet ortadan kalktığı zaman alma da iptal olur. Çünkü duyu, sureti maddeden bütün eklentileriyle birlikte soyutlayamaz. Eğer madde kaybolursa duyunun bu sureti aslına uygun bulması mümkün değildir. Böylece sanki duyu sureti maddeden sağlam bir şekilde soyutlamamış olur, bilakis duyu, o suretin kendisi için mevcut olması hususunda maddenin varlığına da ihtiyaç duyar.

[84] Hayal ve tahayyül, soyutlanmış bu sureti maddeden daha güçlü bir şekilde arındırır. Çünkü hayal ve tahayyül sureti maddeden, kendisindeki varlığında maddesinin varlığına ihtiyaç duymayacağı bir şekilde alır. Çünkü madde duyudan kaybolsa veya yok olsa da suretin hayalde varlığı sabit olur. Böylece hayalin sadece sureti alması, suretle madde arasındaki ilişkiyi tam bir şekilde koparır. Ancak hayal, sureti maddi eklentilerden soyutluyor değildir. Duyu da sureti hem maddeden tam olarak soyutlayamaz hem de maddi eklentilerden soyutlayamaz. Hayal ise sureti maddeden tam olarak soyutlayabilir fakat elbette sureti maddenin eklentilerinden soyutlayamaz. Çünkü hayaldeki suret duyulur surete ve bir tür niceliğe, niteliğe ve konuma göredir. Elbette hayalde sureti, o türün bütün fertlerinin ortak olmasının mümkün olduğu bir durumla hayal etmek mümkün değildir. Zira tahayyül edilen insan insanlardan biri gibi olur. İnsanların, hayalin o belirli insanı tahayyül ettiği şekilde olmayacak bir hâlde mevcut olmaları ve tahayyül edilmeleri mümkündür.

[85] Vehim ise, soyutlamada bu mertebeyi biraz aşabilir. Çünkü vehim, zatında maddi olmayan anlamlara -her ne kadar o manalara bir maddede bulunmak ilişse de- ulaşır. Çünkü şekil, renk, konum ve bunun gibi şeyler ancak cismani bir maddede bulunması mümkün olan şeylerdir. İyi, kötü, uyumlu ve uyumsuz ve bunun gibi şeyler ise kendilerinde maddi olmayan ama maddi olmanın kendilerine ilişebildiği şeylerdir. Bu şeylerin maddi olmadıklarının delili şudur: Eğer bu şeyler bizatihi maddi olsaydı iyi, kötü, uyumlu ve uyumsuz ancak bir cisme iliştiklerinde akledilirlerdi. Oysa bunlar akledilebilir ve

أخرى من الكم والكيف والأين والوضع لكان كل إنسان يجب أن يشترك فيه، فإذن الصورة الإنسانية بذاتها غير مستوجبة أن يلحقها شيء من هذه اللواحق العارضة لها؛ بل من جهة المادة؛ لأن المادة التي تقارنها تكون قد لحقتها هذه اللواحق.

[٨٣] فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق، ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة، إذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ؛ وذلك لأنه لا ينزع الصورة عن المادة مع جميع لواحقها، ولا يمكنه أن يستثبت تلك الصورة إن غابت المادة، فيكون كأنه لم ينتزع الصورة عن المادة نزعًا محكمًا؛ بل يحتاج إلى وجود المادة أيضًا في أن تكون تلك الصورة موجودة لها.

[٨٤] وأما الخيال والتخيل فإنه يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرئةً أشد؛ وذلك لأنه يأخذها عن المادة بحيث لا تحتاج في وجودها فيه إلى وجود مادتها؛ لأن المادة وإن غابت عن الحس أو بطلت فإن الصورة تكون ثابتةَ الوجود في الخيال، فيكون أخذه إياها قاصمًا العلاقة بينها وبين المادة قصمًا تامًا؛ إلا أن الخيال لا يكون قد جردها عن اللواحق المادية، فالحس لم يجردها عن المادة تجريدًا تامًا ولا جردها عن لواحق المادة. وأما الخيال فإنه قد جردها عن المادة تجريدًا تامًا؛ ولكن لم يجردها ألبتة عن لواحق المادة؛ لأن الصورة التي في الخيال هي على حسب الصورة المحسوسة وعلى تقدير ما وتكيّف ما ووضع ما. وليس يمكن في الخيال ألبتة أن تتخيل صورة هي بحال يمكن أن يشترك فيها جميع أشخاص ذلك النوع؛ فإن الإنسان المتخيل يكون كواحد من الناس، ويجوز أن يكون ناس موجودين ومتخيلين ليسوا على نحو ما تخيّل الخيال ذلك الإنسان.

[٨٥] وأما الوهم فإنه قد يتعدى قليلًا هذه المرتبة في التجريد؛ لأنه ينال المعاني التي ليست هي في ذاتها بمادية وإن عرض لها أن تكون في مادة؛ وذلك لأن الشكل واللون والوضع وما أشبه ذلك أمور لا يمكن أن تكون إلا لمواد جسمانية. وأما الخير والشر والموافق والمخالف وما أشبه ذلك فهي أمور في أنفسها غير مادية وقد يعرض لها أن تكون مادية. والدليل على أن هذه الأمور غير مادية: أن هذه الأمور لو كانت بالذات مادية لما كان يعقل خير وشر أو موافق ومخالف إلا

hatta var olan şeylerdir. O hâlde bu şeylerin kendinde maddi olmadığı, maddilerse bile maddiliğin onlara arız olduğu açık olmuştur. Vehim, ancak bu gibi şeylere ulaşır ve onları idrak eder. Bu durumda vehim maddi olsa bile duyulur olmayan anlamları idrak ettiği gibi maddi olmayan şeyleri de idrak edebilir ve onları maddeden alır. Bu durumda işte bu soyutlama, derinlik bakımından daha güçlü ve basitliğe ilk iki soyutlamadan daha yakındır. Ancak bununla birlikte vehim bu sureti maddenin eklentilerinden soyutlamaz. Çünkü onları tikel olarak, tek tek madde itibariyle, maddeye kıyasla, duyulur suretle ilgili olarak, maddenin eklentileriyle örtülü olarak ve hayalin ortaklığıyla alır.

[86] Kendisinde aslına uygun bulunan suretlerin, ya asla maddi olmayıp maddi olma özelliği ilişmeyen mevcut suretler olduğu, ya da maddi olup fakat bütün yönlerden maddenin ilgilerinden arınmış mevcut suretler olduğu güç, açıktır ki suretleri maddeden bütün yönleriyle soyutlanmış bir şekilde almak suretiyle onları idrak eder. Zatı sebebiyle maddeden soyut olan şeyler konusunda durum açıktır. Ya varlığının maddi olması ya da bu maddiliğin kendisine ilişmesi sebebiyle maddeye ait olan mevcut şeye gelince, bu güç o şeyi maddeden ve maddenin kendisiyle birlikte olan eklentilerinden soyutlar, çoklara söylenen insan gibi oluncaya kadar onu soyut bir şekilde alır. Hatta o güç, çok olanı tek bir tabiat olarak alır ve onu her türlü maddi nicelik, nitelik, mekân ve konumdan ayırır. Bu güç, onu bunlardan soyutlamamış olsaydı hepsine söylenilmesi elverişli olmazdı. İşte bununla duyusal, hayalî, vehmî, akli hâkimin idrakleri ayrılır. Bu fasılda sözü bu meseleye getireceğiz.

[87] Şöyle diyoruz: Duyumsayan kendi gücü itibariyle, bilfiil duyulur gibi olur. Çünkü duyumsama, bir şeyin suretinin maddesinden soyutlanmış olarak alınmasıdır; böylece duyu onu tasavvur eder. Bu durumda [bilfiil] görülen bilkuvve gören gibidir. Dokunulan, tadılan vb. diğer şeyler de böyledir. Gerçekte ilk duyulur, duyu organında resmedilen ve sadece o duyu organının idrak ettiği şeydir. Öyle görünüyor ki "Dışsal bir şeyi duyumsadım" denildiğinde bunun anlamı "Nefste duyumsadım" anlamından başkadır. Zira "Dışsal bir şeyi duyumsadım" sözünün anlamı o şeyin suretinin benim duyumda temessül ettiğidir. "Nefste duyumsadım" sözünün anlamı ise suretin bizatihi kendisinin benim duyumda temessül ettiğidir. Bu nedenle [yani haricî şey, bizzat idrak edilmediğinden] cisimlerde duyulur niteliklerin varlığını ispatlamak zordur. Fakat yakînî olarak biliyoruz ki, duyunun birinden bir etki alıp diğerinden o etkiyi almadığı iki cisimden biri, zatında, belirli bir duyunun dönüşmesinin ilkesi olan bir nitelikle özelleşmiştir.

عارضًا لجسم وقد يعقل ذلك؛ بل يوجد، فبيّن أن هذه الأمور هي في أنفسها غير مادية وقد عرض لها إن كانت مادية. والوهم إنما ينال ويدرك أمثال هذه الأمور، فإذن الوهم قد يدرك أمورًا غير مادية ويأخذها عن المادة كما يدرك أيضًا معاني غير محسوسة وإن كانت ماديةً، فهذا النزع إذن أشد استقصاء وأقرب إلى البساطة من النزعين الأولين. إلا أنه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن لواحق المادة؛ لأنه يأخذها جزئيةً وبحسب مادة مادة وبالقياس إليها ومتعلقة بصورة محسوسة مكنوفة بلواحق المادة وبمشاركة الخيال فيها.

[٨٦] وأما القوة التي تكون الصور المثتبتة فيها إما صور موجودات ليست بمادية ألبتة ولا عرض لها أن تكون مادية أو صور موجودات مادية؛ ولكن مبرأة عن علائق المادة من كل وجه فبيّن أنها تدرك الصور بأن تأخذها أخذًا مجردًا عن المادة من كل وجه. فأما ما هو متجرد بذاته عن المادة فالأمر فيه ظاهر. وأما ما هو موجود للمادة إما لأن وجوده مادي وإما عارض له ذلك فتنزعه عن المادة وعن لواحق المادة معه، فتأخذه أخذًا مجردًا حتى يكون مثل الإنسان الذي يقال على كثيرين، وحتى تكون قد أخذ الكثير طبيعة واحدة، وتفرزه عن كل كم وكيف وأين ووضع مادي. ولو لم تجرّده عن ذلك لما صلح أن يقال على الجميع، فبهذا يفترق إدراك الحاكم الحسي وإدراك الحاكم الخيالي وإدراك الحاكم الوهمي وإدراك الحاكم العقلي. وإلى هذا المعنى كنا نسوق الكلام في هذا الفصل.

[٨٧] فنقول: إن الحاس في قوته أن يصير مثل المحسوس بالفعل؛ إذ كان الإحساس هو قبول صورة الشيء مجردةً عن مادته، فيتصور بها الحاس، فالمبصر هو مثل المبصر بالقوة، وكذلك الملموس والمطعوم وغير ذلك. والمحسوس الأول بالحقيقة هو الذي يرتسم في آلة الحس وإياه يدرك. ويشبه أن يكون إذا قيل: «أحسست الشيء الخارجي» كان معناه غير معنى «أحسست في النفس»؛ فإن معنى قوله: «أحسست الشيء الخارجي» أن صورته تمثّلت في حسي، ومعنى «أحسست في النفس» أن الصورة نفسها تمثلت في حسي، فلهذا يصعب إثبات وجود الكيفيات المحسوسة في الأجسام؛ لكنا نعلم يقينًا أن جسمين واحدهما يتأثر عنه الحس شيئًا والآخر لا يتأثر عنه ذلك الشيء أنه مختص في ذاته بكيفية هي مبدأ إحالة الحاسة دون الآخر.

[88] Demokritos ve bir grup tabiatçı filozof söz konusu niteliklerin asla varlığını kabul etmemişler, bilakis parçalanmayan cirimlerin şekillerini; tertip ve konumlarındaki farklılaşmayla duyuları etkileyen şeylerin farklılaşmasının sebepleri olarak kabul etmişlerdir. Onlar şöyle demişlerdir: Bu sebeple tek bir insan, görülen tek bir şeyin konumlarına nazaran nispetleri farklılaşan iki duruşuna göre, iki farklı rengi tek bir renk olarak duyumsar. Bunun örneği güvercin gerdanlığıdır. Zira güvercin gerdanlığı, durulan yerlerin farklılığı hasebiyle bazen mavi, bazen eflatun, bazen altın renginde görülür. Bundan dolayı tek bir şey sağlam insana göre tatlı, hasta insana göre acı olur. Neticede onlar duyulur niteliklerin kendinde hakikatlerinin olmadığını, ancak onların şekiller olduğunu kabul etmişlerdir.

[89] Burada, bu görüşe katılmamakla birlikte bu nitelikleri cisimlerde bir hakikat olarak da kabul etmeyip, bilakis bu niteliklerin, duyulurlarda bulunmaksızın sadece duyuların etkilenimleri olduğu görüşünde olan başka bir grup daha vardır. Biz bu görüşün yanlışlığını açıklamıştık ve yine bazı cisimlerde, mesela tattığımızda tatlı olarak isimlendirdiğimiz şey gibi, dil duyusunu etkileyen bir özellik, bazılarında da kendi cinsinden başka bir özellik bulunduğunu açıkladık. Biz başka bir şeyi değil sadece bu özelliği tat olarak isimlendiriyoruz.

[90] Şekilleri benimseyenlerin görüşüne gelince biz bu görüşün temelini [i] daha önce geçtiği üzere çürüttük[1]. [ii] Sonra o görüşün geçersizliği bizim için hızlı olarak da şöyle ortaya çıkabilir. Zira duyulur olan, şekil olsaydı bir şekle dokunduğumuzda ve özellikle [örneğin çok uzaktaki bir şekli] göz ucuyla bir bakışta idrak ettiğimizde aynı şekilde onun rengini de görmüş olmamız zorunlu olurdu. Zira tek bir şey, tek bir açıdan tek bir şey olarak idrak edilir. Bir açıdan idrak edilmişse başka bir açıdan idrak edilmemişse ondan idrak edilmeyen şey, idrak edilenden başka olduğundan bu durumda renk şekilden başkadır. Aynı şekilde sıcaklık da şekilden başkadır. Fakat şu da var ki, tek bir şeyin iki şeye iki farklı etki ettiği, bu durumda onun bir şeydeki etkisinin dokunulur olmak, başka bir şeydeki etkisinin ise görülür olmak olduğu söylenebilir. Durum böyleyse şeklin kendisi duyulur olmayıp, aksine farklı duyularda kendinden başka bir şeyin meydana geldiği farklı bir etkidir. Duyu da aynı şekilde [yani duyulur gibi] cisimdir. Bu görüşün sahibine göre cisim ancak şekille etkilenir. O hâlde [cisim olduğundan] duyu da ancak şekille etkilenir. Böylece tek bir şey bir organda bir şekilde, başka

[1] *Kitabü'ş-şifa, et-Tabiiyyat*, 3. Fen/*el-Kevn ve'l-Fesad*, 1-6. fasıllar.

[٨٨] وأما ديمقراطيس وطائفة من الطبيعيين فلم يجعلوا لهذه الكيفيات وجودًا ألبتة؛ بل جعلوا الأشكال التي يجعلونها للأجرام التي لا تتجزأ أسبابًا لاختلاف ما يتأثر في الحواس باختلاف ترتيبها ووضعها. قالوا: ولهذا ما يكون الإنسان الواحد قد يحس لونًا واحدًا على لونين مختلفين بحسب وقوفين منه تختلف بذلك نسبتهما من أوضاع المرئي الواحد كطوق الحمامة؛ فإنها ترى مرةً شقراء ومرةً أرجوانية ومرةً على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات، فلهذا ما يكون شيء واحد عند إنسان صحيح حلوًا وعند إنسان مريض مرًا، فهؤلاء هم الذين جعلوا الكيفيات المحسوسة لا حقائق لها في أنفسها، إنما هي أشكال.

[٨٩] وهاهنا قوم آخرون أيضًا ممن لا يرون هذا المذهب لا يجعلون لهذه الكيفيات حقيقة في الأجسام؛ بل يرون أن هذه الكيفيات إنما هي انفعالات للحواس فقط من غير أن يكون في المحسوسات شيء منها، وقد بينا فساد هذا الرأي، وبينا أن في بعض الأجسام خاصية تؤثر في حاسّة اللسان مثلًا الشيء الذي نسميه إذا ذقناه حلاوةً ولبعضها خاصية أخرى من جنسها، وهذه الخاصية نسميها الطعم لا غير.

[٩٠] وأما مذهب أصحاب الأشكال فقد نقضنا أصله فيما سلف. ثم قد يظهر لنا سريعًا بطلانه، فإنه لو كان المحسوس هو الشكل لكان يجب إذا لمسنا الشكل وأدركناه خصوصًا بالحدقة أن نكون رأينا أيضًا لونه؛ فإن الشيء الواحد من جهة واحدة يدرك شيئًا واحدًا، فإن أدرك من جهة ولم يدرك من جهة فالذي لم يدرك منه غير المدرك فيكون اللون إذن غير الشكل. وكذلك أيضًا الحرارة غير الشكل، اللهم إلا أن يقال إن الشيء الواحد يؤثر في شيئين أثرين مختلفين فيكون أثره في شيء ما ملموسا وأثره في شيء آخر مرئيًا، فإذا كان كذلك لم يكن الشكل نفسه محسوسًا؛ بل أثر مختلف يحدث عنه في الحواس المختلفة غير نفسه. والحاس أيضًا جسم، وعنده أنه لا يتأثر إلا بالشكل، فيكون أيضًا الحاس إنما يتأثر بالشكل، فيكون الشيء الواحد يؤثر في آلة شكلاً ما وفي آلة أخرى شكلًا آخر؛ لكن لا شيء من الأشكال عنده إلا ويجوز أن يلمس، فيكون هذا المرئي أيضًا

bir organda başka bir şekilde etki eder. Fakat bu görüşün sahibine göre hiçbir şekil yoktur ki dokunmak mümkün olmasın, dolayısıyla bu [gözde] görülene, dokunmak da mümkün olmasın. [iii] Sonra apaçıktır ki duyuda bulunan renkler birbirine zıttır. Tat da başka şeyler de böyledir. Oysa hiçbir şekil, bir şeye zıt değildir. Bu kimseler, gerçekte her duyuluru dokunulur olarak kabul ederler. Zira onlar aynı şekilde görmeyi de kendisine bir şeyin nüfuz ettiği ve dokunduğu bir şey olarak kabul ederler. Eğer böyle olsaydı her iki açıdan [yani görme ve dokunma açısından] da duyulur olanın sadece şekil olması zorunlu olurdu. Onların şekillerin orada renkler, tatlar, kokular ya da başka nitelikler olmadıkça idrak edilemeyeceğinden ve soyut bir şeklin asla duyumsanamayacağından gafil olmaları tuhaf bir durumdur. Soyut şekil duyulur olduğunda duyuda şekillikten başka herhangi bir etki ortaya çıkıyor olursa, bu etkilerin varlığı doğru olur. Yok bu etkiler olmuyorsa sadece şeklin kendisi oluyorsa kendisiyle birlikte başka bir şey duyumsanmaksızın sadece soyut şeklin duyumsanması zorunlu olur.

[91] Öncekilerden bir grup şöyle demiştir: Nefsin, duyulurları aracısız ve organsız olarak duyumsaması kesinlikle mümkündür. Aracılara örnek, görme için havadır, organlara örnek ise görme için gözdür. Bunlar haktan uzaklaşmışlardır; zira duyumsama bu organlar olmaksızın nefste bizatihi gerçekleşseydi bu organlar kendilerinden faydalanılmayan ve yaratılışta âtıl kalmış şeyler olurdu. Ayrıca; zira onlara göre eğer nefs cisimden başka olup bir konum sahibi olmadığında bazı cisimlerin ona yakın ve ona yönelmiş olması dolayısıyla [nefsin onları] duyumsuyor olması, bazılarının da ondan uzak ve perdelenmiş olması dolayısıyla [nefsin onları] duyumsamıyor olması imkânsız olur. Özetle, cisimlerin nefse nispetle konumlarında bir farklılığın, bir perdelenmenin ve açığa çıkmanın olmaması zorunlu olur. Ancak bu durumlar, cisimler için cisimlerde olur. Dolayısıyla nefsin bütün duyulurları ya idrak etmesi ya da idrak etmemesi ve duyulurun kendisini idrakten alıkoyan kayıp hâlinin olmaması zorunlu olur. Çünkü bir şeydeki bu kayıp hâli şüphesiz o şeyin hazır olmasının aksinedir. Dolayısıyla söz konusu şeyde bu şeye göre bir defa kayıp olma bir defa da hazır olma durumu olur. Hazır olma hâli, mekânsal ve konumsaldır. O hâlde nefsin cisim olması gerekir. Hâlbuki bu, onların savunduğu bir görüş değildir. Sana daha sonra açıklayacağız ki idrak edilen suret, madde ve maddenin ilgili olduğu şeylerden tam olarak soyutlanmamışsa, o suretin bedensel bir organ olmaksızın sabit kalması imkânsızdır. Eğer nefs şeylerin idrakinde aracılara ihtiyaç duymasaydı görmenin ışığa ve şeffaf bir şeyin aracılığına ihtiyacı olmazdı, görülenin göze yakınlığı görmeye engel olmazdı, kulağın kapalı olması sese engel olmazdı, bu organlara ilişen sıkıntılar duyumsamaya engel olmazdı.

يجوز أن يلمس. ثم من الظاهر البين أن اللون فيه مضادة، وكذلك الطعم، وكذلك أشياء اخرى، ولا شيء من الأشكال بمضاد لشيء. وهؤلاء بالحقيقة يجعلون كل محسوس ملموسًا؛ فإنهم يجعلون أيضًا البصر ينفذ فيه شيء ويلمس. ولو كان كذلك لكان يجب أن يكون المحسوس في الوجهين جميعًا هو الشكل فقط. ومن العجائب غفلتهم عن أن الأشكال لا تدرك إلا أن تكون هناك ألوان أو طعوم أو روائح أو كيفيات أخرى، ولا تحس ألبتة بشكل مجرد، فإن كان لأن الشكل المجرد إذا صار محسوسًا أحدث في الحس أثرًا من هذه الآثار غير الشكلية فقد صح وجود هذه الآثار، وإن لم تكن هذه الآثار إلا نفس الشكل وجب أن يحس شكل مجرد من غير أن يحس معه شيء آخر.

[٩١] وقال قوم من الأوائل: إن المحسوسات قد يجوز أن تحس بها النفس بلا وسائط ألبتة ولا آلات. أما الوسائط فمثل الهواء مثلًا للإبصار، وأمّا الآلات فمثل العين للإبصار. وقد بعدوا عن الحق، فإنه لو كان الإحساس يقع للنفس بذاتها من غير هذه الآلات لكانت هذه الآلات معطلةً في الخلقة لا ينتفع بها. وأيضًا: فإن النفس إذا كانت غير جسم عندهم ولا ذات وضع فيستحيل أن يكون بعض الأجسام قريبًا منها ومتجهًا إليها فيحس، وبعضها بعيدًا منها محتجبًا عنها فلا يحس. وبالجملة يجب أن لا يكون اختلاف في أوضاع الأجسام منها وحجب وإظهار؛ فإن هذه الأحوال تكون للأجسام عند الأجسام، فيجب أن تكون النفس إما مدركة لجميع المحسوسات وإما غير مدركة وأن لا تكون غيبة المحسوس تزيله عن الإدراك؛ لأن هذه الغيبة عند شيء لا محالة هي خلاف الحضرة منه، فيكون عند ذلك الشيء لهذا الشيء غيبة مرة وحضور مرة، وذلك مكاني وضعي، فيجب أن تكون النفس جسمًا؛ ليس ذلك بمذهب هؤلاء. وسنبين لك من بعد أن الصورة المدركة لا يتم نزعها عن المادة وعلائق المادة يستحيل أن تتثبت بغير آلة جسدانية. ولو لم تحتج النفس في إدراك الأشياء إلى المتوسطات لوجب أن لا يحتاج البصر إلى الضوء وإلى توسط الشاف ولكان تقريب المبصر من العين لا يمنع الإبصار ولكان سدّ الأذن لا يمنع الصوت ولكانت الآفات العارضة لهذه الآلات لا تمنع الإحساس.

[92] Bir kısım insanlar aracıyı engel kabul etmiş ve şöyle demişlerdir: Her ne zaman aracı daha ince olursa daha fazla delalet eder. Aracı olmazsa hatta salt boşluk olursa delalet tam olur ve bir şey görüldüğünden daha büyük görülür, hatta gökteki karıncanın görülmesi mümkün olur. Bu geçersiz bir sözdür. Onun inceliğinin bir artışı zorunlu kılması yokluğunun da artırıyor olmasını zorunlu kılmaz. Zira incelik cismin yokluğuna götüren bir yol değildir. Boşluk ise onlara göre cismin yokluğudur. Aksine boşluk mevcut olsaydı birbirinden farklı olan duyumsanan ile duyu arasında asla bir geçiş, kesinlikle bir etki ve etkilenme olmazdı.

[93] Bazı insanlar başka bir zanda bulunmuşlardır. O da şudur: Ortak duyu ya da nefs ruhla ilişkilidir. Ruh ise latif bir cisimdir. Bunun durumunu daha sonra açıklayacağız. Ruh, idrak organı olup onun tek başına duyulurlara uzanması ve böylece onlarla karşılaşması, onlara paralel olması ya da idraki gerekli kılan bir vaz'la onlardan olması mümkündür. Bu görüş de bozuktur. Zira ruh, cevherini ancak kendisini kuşatan bu koruyucu kaplarda muhafaza eder. Eğer ona dışarıdan bir şey karışırsa mizaç ve terkip bakımından ruhun cevherini bozar. Sonra ruhun ne dışsal ne de içsel intikal hareketi yoktur. Ruh için bu söz konusu olsaydı insandan ayrılması ve ona dönmesi mümkün olur, böylece insanın anında ölmesi ve dirilmesi kendi tercihiyle olurdu. Eğer ruh bu nitelikte olsaydı bedensel organlara ihtiyaç duymazdı.

[٩٢] ومن الناس من جعل المتوسط عائقًا وقال: إنه لو كان المتوسط كلما كان أرّق كان أدلّ، فلو لم يكن بل كان خلاء صرفًا لتمت الدلالة، ولأبصِر الشيء أكبر مما يبصَر، حتى كان يمكن أن تبصر نملة في السماء. وهذا كلام باطل، فليس إذا أوجب رقته زيادة يجب أن يكون عدمه يزيد أيضًا في ذلك؛ فإن الرقة ليس هي طريقًا إلى عدم الجسم. وأما الخلاء فهو عدم الجسم عندهم؛ بل لو كان الخلاء موجودًا لما كان بين المحسوس والحاس المتباينين موصل ألبتة، ولم يكن فعل ولا انفعال ألبتة.

[٩٣] ومن الناس من ظن شيئًا آخر. وهو أن الحاس المشترك أو النفس متعلق بالروح، وهو جسم لطيف سنشرح حاله بعد، وأنه آلة الإدراك وأنه وحده يجوز أن يمتد إلى المحسوسات، فيلاقيها أو يوازيها أو يصير منها بوضع ذلك الوضع يوجب الإدراك. وهذا المذهب أيضًا فاسد؛ فإن الروح لا يضبط جوهره إلا في هذه الوقايات التي تكتنفه، وأنه إذا خالطه شيء من خارج أفسد جوهره مزاجًا وتركيبًا. ثم ليس له حركة انتقال خارجًا وداخلًا. ولو كان له هذا لجاز أن يفارق الإنسان ويعود إليه، فيكون للإنسان أن يموت وأن يحيا باختياره في ساعته. ولو كان الروح بهذه الصفة لما احتيج إلى الآلات البدنية.

[94] Doğru olan şudur: Duyular bedensel organlara ve bazıları da aracılara muhtaçtır. Zira duyum bir tür etkilenmedir. Çünkü duyum, duyumsananın suretinin alınması ve bilfiil olarak duyumsanan şeyle benzerliğe dönüşmesidir. Dolayısıyla bilfiil duyu, bilfiil duyumsanan gibidir, bilkuvve duyu, bilkuvve duyumsanan gibidir. Yakın gerçekliğe dair duyumsanan, duyunun kendisiyle duyumsanan şeyin suretini tasavvur ettiği şeydir. O hâlde duyu, bir açıdan duyumsanan cismi değil de zatını duyumsamış olur. Çünkü duyu, bilkuvve duyuya yakın duyulurdan ibaret olan sureti tasavvur edendir. Dışta olan ise uzak duyulurdan ibaret olan suretleri tasavvur edendir. Biz [duyum ve duyumsanan ile] kendisinde aracı olmayan en yakın duyumu kastettiğimizde, güç; zatını algılar, karı değil; zatını algılar, soğuğu değil. Duyunun duyumsanandan etkilenmesi ise hareket yoluyla değildir. [i] Çünkü orada bir zıttan bir zıdda başkalaşma yoktur, bilakis o bir yetkinleşmedir, yani bilkuvve olan yetkinliğin, bilkuvveliğe doğru fiilin yok olmayacağı şekilde bilfiil olmasıdır. [ii] Ayrıca biz, şu ana kadar duyudan daha genel olan idrak hakkında konuştuk. Sonra mutlak olarak duyunun duyumunun niteliği hakkında konuştuk. Şimdi şöyle diyoruz: Her duyu, duyumsadığı şeyi de duyumsadığı şeyin yokluğunu da idrak eder. [Duyunun] duyumsadığı şey[i idraki], bizzattır. [Duyunun] duyumsanan şeyin yokluğu[nu idraki] ise bilkuvvedir; bilfiil değil. Örneğin göz için karanlık, kulak için sessizlik ve diğerleri böyledir. Kendisinin idrak ettiğini idrak etmek ise duyu için söz konusu değildir. Zira idrak renk değildir ki görülsün, ses değildir ki işitilsin. Fakat bunu ancak akıl ya da vehim bilfiil idrak eder. Bu ikisinin durumu daha sonra açıklanacaktır.

[٩٤] فالحق أن الحواس محتاجة إلى الآلات الجسدانية وبعضها إلى وسائط؛ فإن الإحساس انفعال ما؛ لأنه قبول منها لصورة المحسوس واستحالة إلى مشاكلة المحسوس بالفعل، فيكون الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة، والمحسوس بالحقيقة القريب هو ما يتصور به الحاس من صورة المحسوس، فيكون الحاس من وجه ما يحس ذاته لا الجسم المحسوس؛ لأنه المتصور بالصورة التي هي المحسوسة القريبة منها. وأما الخارج فهو المتصور بالصور التي هي المحسوسة البعيدة، فهي تحس ذاتها لا الثلج وتحس ذاتها لا القار إذا عنينا أقرب الإحساس الذي لا واسطة فيه. وانفعال الحاس من المحسوس ليس على سبيل الحركة؛ إذ ليس هناك تغير من ضد إلى ضد؛ بل هو استكمال، أعني: أن يكون الكمال الذي كان بالقوة قد صار بالفعل من غير أن بطل فعل إلى القوة. وإذ قد تكلمنا الآن على الإدراك الذي هو أعم من الحس، ثم تكلمنا في كيفية إحساس الحس مطلقًا، فنقول: إن كل حاسة فإنها تدرك محسوسها وتدرك عدم محسوسها. أما محسوسها فبالذات. وأما عدم محسوسها كالظلمة للعين والسكوت للسمع وغير ذلك فإنها تكون بالقوة لا بالفعل. وأما إدراك أنها أدركت فليس للحاسة؛ فإن الإدراك ليس هو لونًا فيبصر أو صوتًا فيسمع؛ ولكن إنما يدرك ذلك بالفعل العقل أو الوهم على ما يتضح من حالهما بعد.

ÜÇÜNCÜ FASIL

DOKUNMA DUYUSU

[95] Canlının kendisiyle canlı olduğu duyuların ilki dokunmadır. Nasıl ki her yersel nefs sahibinin beslenme gücünün olup başka güçlerinin olmaması mümkünse ve bunun tersi geçerli değilse aynı şekilde her hayvani nefs sahibinin de dokunma duyusu olması ve başka güçlerinin olmaması mümkün olup tersi geçerli değildir. Beslenme gücünün yersel nefslerin diğer güçleri yanındaki durumu, dokunmanın canlının diğer güçleri yanındaki durumu gibidir. Çünkü canlının ilk terkibi dokunulur niteliklerden oluşur. Zira canlının mizacı dokunulur niteliklerden olduğu gibi bozulması da dokunulur niteliklerin bozulmasıyladır.

[96] Duyu nefsin gözcüsüdür. Bu durumda birinci gözcünün kendisiyle bozukluğun gerçekleşip sağlamlığın muhafaza edildiği şeye delalet eden şey olması ve kıvamdan hariç bir fayda ya da bozukluktan hariç bir zarar olarak birbirleriyle ilişkili şeylere delalet eden gözcülerden daha önce olması gerekir. Tatma, her ne kadar kendisiyle hayatın devam ettirildiği yiyeceklere delalet etse de tatmanın yok olup canlının canlı olarak kalması mümkündür. Zira başka bir duyum, uygun besinin talep edilip zararlı olandan kaçınılmasına yardım edebilir. Diğer duyular ise mesela bedeni kuşatan havanın yakıcı ya da dondurucu olduğunu bilmeye yardım etmez. Özetle açlık, kuru-sıcak olanın arzulanmasıdır, susuzluk yaş-soğuk olanın arzulanmasıdır. Besin gerçekte dokunmanın idrak ettiği bu niteliklerle nitelik kazanan bir şeydir. Tatlar ise lezzetli kılan şeylerdir. Bu yüzden ilişen bir sıkıntıdan dolayı tat alma duyusunu bozan çoğu şeye rağmen canlının varlığı devam eder. O hâlde dokunma duyusu duyuların ilki olup yersel her canlı için gereklidir.

في الحاسة اللمسية

[٩٥] وأول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانًا هو اللمس، فإنه كما أن كل ذي نفس أرضية فإن له قوة غاذية، ويجوز أن يفقد قوة قوة من الأخرى، ولا ينعكس، كذلك حال كل ذي نفس حيوانية فله حس اللمس، ويجوز أن يفقد قوة قوة من الأخرى، ولا ينعكس. وحال الغاذية عند سائر قوى التي للنفس الأرضية حال اللمس عند سائر قوى الحيوان؛ وذلك لأن الحيوان تركيبه الأول هو من الكيفيات الملموسة؛ فإن مزاجه منها وفساده باختلالهما.

[٩٦] والحس طليعة للنفس، فيجب أن تكون الطليعة الأولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد، ويحفظ به الصلاح، وأن تكون قبل الطلائع التي تدل على أمور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام أو مضرة خارجة عن الفساد. والذوق –وإن كان دالاً على الشيء الذي به تستبقى الحياة من المطعومات– فقد يجوز أن يعدم الذوق ويبقى الحيوان حيوانًا؛ فإن الإحساس الأخر ربما أعان على ارتياد الغذاء الموافق واجتناب المضارّ. وأما الحواس الأخرى فلا تعين على معرفة أن الهواء المحيط بالبدن مثلًا محرق أو مجمد. وبالجملة فإن الجوع شهوة اليابس الحار، والعطش شهوة البارد الرطب. والغذاء بالحقيقة ما يتكيف بهذه الكيفيات التي يدركها اللمس. وأما الطعوم فتطييبات، فلذلك كثيرًا ما يبطل حس الذوق لآفة تعرض فيكون الحيوان باقيًا، فاللمس هو أول الحواس، ولابد منه لكل حيوان أرضي.

[97] Harekete gelince bir kimse şöyle diyebilir: Hareket canlı için dokunmanın kardeşidir; nasıl ki duyudan önce gelen bir tür var ise öyle görünüyor ki hareket güçlerinden de önce gelen bir tür vardır. Meşhur olan şudur: Bazı sedef türleri gibi bir kısım canlılar, dokunma duyusuna sahip olup fakat hareket gücüne sahip değildir. Fakat biz [buna cevap olarak] şöyle diyoruz: İradi hareket iki kısımdır: [i] Bir mekândan başka bir mekâna intikal hareketi. [ii] Canlının organlarındaki daralma ve genişleme hareketi. Eğer bütünün konumundan intikali olmazsa canlının dokunma duyusuna sahip olması ve hareket gücüne sahip olması kesinlikle uzak bir ihtimal olur. Canlıda dokunulurdan kaçmanın ve dokunuluru talep etmenin bir türünün görülmesi yoluyla olması hariç dokunma duyusunun olup olmadığı nasıl bilinsin! Onların sedefler, süngerler ve başka şeylerle verdikleri örneklere gelince, biz, her ne kadar yerlerinden ayrılamasalar da sedeflerin kabuklarında daralma ve genişleme hareketi, kabuklarının içlerinde ise büzülme ve yayılma hareketi olduğunu görüyoruz. Bu yüzden onların dokunuluru duyumsadığı bilinir. Sonuç olarak öyle görünüyor ki, dokunma duyusu olan her şeyin zatında ya bütününden ya da parçalarından dolayı bir tür iradi hareketi vardır.

[98] Dokunulur şeylerin durumuyla ilgili meşhur olan şudur: Bunlar sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, pürüzlülük, pürüzsüzlük, ağırlık ve hafiflik gibi şeylerdir. Sertlik, yumuşaklık, yapışkanlık/esneklik, gevreklik ve başka şeyler ise bu zikredilenlere tâbi olarak algılanırlar. Sıcaklık ve soğukluğun her ikisi de organa ilişen bir etkilenimden dolayı değil bizatihi algılanırlar. Sertlik, yumuşaklık, kuruluk, yaşlığın ise bizatihi algılanmadıkları aksine yaşlığa, [duyulur olanın] cismine nüfuz eden bir şeyin [yani duyunun] nüfuzuna itaat etmenin iliştiği, kuruluğa ise böyle bir şeye karşı gelmesinin iliştiği, ardından duyu organının birleşip onu sıktığı zannedilir. Pürüzlülüğe de tümsek parçaların pürüzlü cisimde bir çıkıntı meydana getireceği, çukur yerlerin ise bir şey meydana getirmeyeceği bir şekilde bunun gibi şeyler ilişir. Pürüzsüz olan ise pürüzsüzlük ve [konumda] eşitlik ortaya çıkarır. Ağırlık aşağıya doğru bir meyil ortaya çıkarır, hafiflik ise bunun tersidir.

[٩٧] وأما الحركة فلقائل أن يقول: إنها أخت اللمس للحيوان، وكما أن من الحس نوعًا متقدمًا كذلك قد يشبه أن يكون من قوى الحركة نوع متقدم. وأما المشهور فهو أن من الحيوان ما له حس اللمس، وليس له قوة الحركة، مثل ضروب من الأصداف؛ لكنا نقول: إن الحركة الإرادية على ضربين: حركة انتقال من مكان إلى مكان، وحركة انقباض وانباسط للأعضاء من الحيوان. وإن لم يكن به انتقال الجملة من موضعه فيبعد أن يكون حيوان له حس اللمس ولا قوة حركة فيه ألبتة، فإنه كيف يعلم أنه له حس اللمس إلا بأن يشاهد فيه نوع هرب من ملموس وطلب لملموس! وأما ما يتمثلون هم به من الأصداف والإسفنجات وغيرها فإنا نجد للأصداف في غلفها حركات انقباض وانبساط، والتواء وامتداد في أجوافها، وإن كانت لا تفارق أمكنتها؛ ولذلك يعرف أنها تحس بالملموس، فيشبه أن يكون كل ما له لمس فله في ذاته حركة ما إرادية إما لكليته وإما لأجزائه.

[٩٨] وأما الأمور التي تُلمس فإن المشهور من أمرها أنها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والثقل والخفة. وأما الصلابة واللين واللزوجة والهشاشة وغير ذلك فإنها تحس تبعًا لهذه المذكورات. فالحرارة والبرودة كل منهما يحس بذاته لا لما يعرض في الآلة من الانفعال بها. وأما الصلابة واللين واليبوسة والرطوبة فيظن أنها لا تحس بذاتها؛ بل يعرض للرطوبة أن تطيع لنفوذ ما ينفذ في جسمه، ويعرض من اليبوسة أن تعصي، فتجمع العضو الحاس وتعصره. والخشونة أيضًا يعرض لها مثل ذلك بأن تحدث الاجزاء الناتية منه عصرًا، ولا تحدث الغائرة شيئًا، والأملس يحدث ملاسةً واستواءً. وأما الثقل فيحدث تمددا إلى أسفل. والخفة خلاف ذلك.

[99] Bu [meşhur] görüşü dile getiren kimseye [cevap olarak] şöyle diyoruz: Duyulur olanı duyumsamanın, duyulurdan kaynaklanan etkilenme olmaksızın gerçekleşmesi, bizzat duyulurun şartlarından biri değildir. Zira ateş de ısıtmadıkça duyumsanmaz. Gerçekte duyulurda olan şey duyumsanıyor değildir, aksine ancak duyuda duyulurdan meydana gelen şey duyumsanır, öyle ki bu şey meydana gelmedikçe duyumsanmaz. Fakat bizzat duyulur olan, duyu organında kendisinden kendisindekine benzeyen bir nitelik meydana gelen ve böylece duyumsanan şeydir. Kuru ve pürüzlü bir şeyin sıkılması, pürüzsüz bir şeye dokunulması, ağır ve hafifin bilinen yöne doğru uzanıp yayılması böyledir. Zira ağırlık ve hafiflik iki meyildir, uzanıp yayılma da herhangi bir cihete doğru bir tür meyildir. O hâlde bu hâller organda ortaya çıktığında [duyunun] o hâlleri [yani ağırlık, hafiflik, pürüzlülük ve pürüzsüzlüğü] duyumsaması sıcak, soğuk, renk, tat ve bunun gibi duyulur başka bir şeyin aracılığı ile değildir ki o hâller, söz konusu aracı şey yüzünden ilksel bir duyulur ya da bizzat duyulur bir şey olmasın da bilakis ikincil ve bilaraz duyulur olan bir şey olsun.

[100] Fakat burada duyumsanan şeylerin başka bir çeşidi daha vardır. Mesela vurma vb. yollarla oluşan bitişikliğin dağılması böyledir. Bu [çeşit bir duyum], ne sıcaklık, ne soğukluk, ne yaşlık, ne kuruluk, ne sertlik, ne de sayılanlardan bir şeydir. Dokunma duyusuyla ilgili hazları algılama da aynı şekildedir. Mesela cinsel ilişki ve başka şeylerdeki haz böyledir. Bu durumda bunların nasıl olduğunu, dokunma gücüne nasıl nispet edildiklerini incelememiz zorunludur. Özellikle de insanlardan biri [yani Galen] diğer niteliklerin ancak meydana gelen bitişikliğin dağılması aracılığıyla duyumsadığını zannetmiştir. [Galen'in görüşünün cevabı:] Durum böyle değildir. Zira sıcak ve soğuk olan, mizacın kendileriyle değişmesi açısından, mizacın eşitliği[nin korunması] şartıyla duyumsanırlar, hâlbuki bitişikliğin dağılması bütün cisimlerde eşit ve benzer değildir. ["Fakat burada duyumsanan şeylerin başka bir çeşidi daha vardır" diye başlayan bölümün cevabı:] Fakat biz şöyle diyoruz: Nasıl ki canlı, unsurların karışımından oluşmuşsa aynı şekilde terkip yoluyla da oluşmuştur. Sağlık ve hastalık da böyledir. Zira bu ikisinden mizaca nispet edilenler vardır, heyet ve terkibe nispet edilenler vardır. Nasıl ki bozan şey o mizacın bozulmasından kaynaklanıyorsa, aynı şekilde helake götüren şey de terkibin bozulmasından kaynaklanır. Nasıl ki dokunma, mizacı bozan şeyden kendisiyle korunulan bir duyu ise, aynı şekilde terkibi bozan şeyden de kendisiyle korunulan bir duyudur. O hâlde bitişikliğin dağılması da bunun zıddı da –ki zıt, dağılanın kaynamaya yönelmesidir- dokunma duyusuyla idrak edilir.

[٩٩] فنقول لمن يقول هذا القول: إنه ليس من شرط المحسوس بالذات أن يكون الإحساس به من غير انفعال يكون منه؛ فإن الحار أيضًا ما لم يسخّن لم يحسّ. وبالحقيقة ليس إنّما يحس ما في المحسوس؛ بل ما يحدث منه في الحاس، حتّى أنّه إن لم يحدث ذلك لم يحس به؛ لكن المحسوس بالذات هو الذي تحدث منه كيفية في الآلة الحاسة مشابهة لما فيه فيحس. وكذلك الانعصار عن اليابس والخشن، والتملس من الأملس، والتمدد إلى جهة معلومة من الثقيل والخفيف؛ فإن الثقل والخفة ميلان، والتمدد أيضا ميل إلى نحو جهة ما، فهذه الأحوال إذا حدثت في الآلة أحس بها لا بتوسط حر أو برد أو لون أو طعم أو غير ذلك من المحسوسات، حتى كان يصير لأجل ذلك المتوسط غير محسوس أوّلي أو غير محسوس بالذات؛ بل محسوسًا ثانيًا أو بالعرض.

[١٠٠] ولكن هاهنا ضرب آخر مما يحس مثل تفرق الاتصال الكائن بالضرب وغير ذلك، وذلك ليس بحرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا صلابة ولا شيء من المعدودات، وكذلك أيضًا الإحساس بالملذات اللمسية مثل اللذة التي للجماع وغير ذلك، فيجب أن ننظر أنها كيف هي وكيف تنسب إلى القوة اللمسية. وخصوصًا وقد ظن بعض الناس أن سائر الكيفيات إنما تحس بتوسط ما يحدث من تفرق الاتصال. وليس كذلك؛ فإن الحار والبارد من حيث يتغير به المزاج يحس على استوائه، وتفرق الاتصال لا يكون مستويًا متشابهًا في جميع الاجسام؛ لكنا نقول: إنه كما أن الحيوان متكون بالامتزاج الذي للعناصر كذلك هو متكون أيضًا بالتركيب. وكذلك الصحة والمرض؛ فإن منهما ما ينسب إلى المزاج ومنهما ما ينسب إلى الهيئة والتركيب. وكما أن من فساد المزاج منه ما هو مفسد، كذلك من فساد التركيب منه ما هو مهلك. وكما أن اللمس حس يتقي به ما يفسد المزاج كذلك هو حس يتقي به ما يفسد التركيب، فاللمس أيضًا يدرك به تفرق الاتصال ومضاده، وهو عوده إلى الالتئام.

[101] Şöyle diyoruz: Dokunma duyusu bedenin durumuna zıt her durumu, o zıdda dönüşme ve intikal anında duyumsar, meydana gelmesi ve karar kılması anında duyumsamaz. Çünkü duyum bir tür etkilenmedir ya da bir tür etkilenmeye bitişen bir şeydir. Etkilenme ancak bir şeyin yok olması ve meydana gelmesi anında olur, karar kılmış şeyde ise etkilenme yoktur. Hem uygun mizaçlarda hem kötü mizaçlarda bu böyledir. Kötü mizaçlar, karar kıldığında ve bu kötü mizaç oluşuncaya kadar asli mizaçları iptal ettiğinde, o kötü mizaçlar sanki asli mizaçlarmış gibi olur ve [dokunma duyusu] onu duyumsamaz. Bu yüzden humma ateşinden daha güçlü olsa da dokunma duyusu, veremin ateşini duyumsamaz. Fakat asli mizaç henüz mevcut ise bu [aslî mizaca] gelip arız olan da ona zıt olursa [dokunma duyusu] onu duyumsar. Bu [aslî mizacın devamı şartıyla olan bu tür], muhtelif mizacın kötülüğü diye, [aslî mizacı iptal edip yeni bir mizaç olarak] bu karar kılmış olan ise müttefik mizacın kötülüğü diye isimlendirilir. O hâlde acı ve acıdan kurtuluş da dokunulur duyulurlardandır.

[102] Dokunma duyusu bu anlamda [yani acı ve haz bakımından] diğer duyulardan ayrılır. Çünkü diğer duyuların bir kısmı, kendi duyulurunda bir haz ya da acıya sahip değildir, bir kısmı ise duyulurlardan biri aracılığıyla haz ve acı alır. Buna göre kendisinde haz bulunmayan, renklerden haz ve acı duymayan göz gibidir; bilakis nefs bundan acı ve lezzet duyar. Kulakta da durum böyledir. Zira kulak, şiddetli bir sesten acı duyduğunda; göz, parıltı gibi aşırı bir renkten acı duyduğunda, kulak da göz de işitmeleri ve görmeleri açısından acı duyuyor değildirler, aksine dokunmaları açısından acı duyuyorlardır. Çünkü onlarda dokunmakla ilgili bir acı meydana gelir. Onlarda bu hâllerin yok olması ile meydana gelen dokunmayla ilgili haz da böyledir. Koklama ve tatma da uygunluk ya da aykırılık niteliğiyle nitelendiklerinde acı duyup haz alırlar. Dokunma ise dokunulur bir nitelik sebebiyle acı duyup haz alabildiği gibi birincil duyulur olan bir niteliğin aracılığı olmaksızın hatta bitişikliğin dağılması ve kaynaması ile de acı duyup haz alabilir.

[١٠١] ونقول: إن كل حال مضادة لحال البدن فإنها يحس بها عند الاستحالة وعند الانتقال إليها، ولا يحس بها عند حصولها واستقرارها؛ وذلك لأن الإحساس انفعال ما أو مقارن لانفعال ما. والانفعال إنما يكون عند زوال شيء وحصول شيء، وأما المستقر فلا انفعال به. وذلك في الأمزجة الموافقة والرديئة معًا؛ فإن الأمزجة الرديئة إذا استقرت وأبطلت الأمزجة الأصلية حتى صارت هذه الرديئة كانها أصلية لم يحس بها؛ ولذلك لا تحس بحرارة الدق وإن كانت أقوى من حرارة الغب. وأما إن كانت الأصلية موجودة بعد وهذه الطارئة مضادة لها أحس بها، وهذا يسمى سوء المزاج المختلف، وهذا المستقر يسمى سوء المزاج المتفق، فالألم والراحة من الألم أيضًا من المحسوسات اللمسية.

[١٠٢] ويفارق اللمس في هذا المعنى سائر الحواس؛ وذلك لأن الحواس الأخرى منها ما لا لذة لها في محسوسها ولا ألم، ومنها ما يلتذ ويألم بتوسط أحد المحسوسات. فأما التي لا لذة فيها فمثل البصر لا يلتذ بالألوان ولا يتألم؛ بل النفس تتألم من ذلك، وتلتذ من داخل؛ وكذلك الحال في الأذن، فإن تألمت الأذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تألم من حيث تسمع أو تبصر؛ بل من حيث تلمس؛ لأنه يحدث فيه ألم لمسي. وكذلك تحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية. وأما الشم والذوق فتتألمان وتلتذان إذا تكيفتا بكيفية منافرة أو ملائمة. وأما اللمس فإنه قد يتألم بالكيفيية الملموسة ويلتذ بها، وقد يتألم ويلتذ بغير توسط كيفية هي المحسوس الأول؛ بل بتفرق الاتصال والتئامه.

[103] Dokunmanın özelliklerinden birisi de şudur: Dokunma duyusunun kendisiyle duyumsadığı tabii organ ya sinirsel bir et ya da asla bir aracı olmasa da temas ile duyumsayan et ve sinirdir. Zira o, şüphesiz temaslardan niteliklerin zatlarına dönüşür. Onlardan dönüştüğünde ise duyumsar. Her duyunun, duyuluruyla birlikteki durumu böyle değildir. Duyumsayıcının sadece sinir olduğunun zannedilmesi de zorunlu değildir. Zira sinir hakikatte dokunma duyusunu kendi dışındaki bir organa yani ete iletendir. Eğer duyumsayıcı sadece sinirin kendisi olsaydı insan derisindeki ve etindeki duyumsayıcı lif gibi yayılmış olurdu ve onun duyusu da bütün parçaları değil, aksine kendisindeki lifsel parçalar olurdu. Bilakis dokunma duyusuna ait sinir hem iletici hem alıcıdır. İçi boş sinirler görmeye götürücüdür, fakat alıcı değildir. Alıcı olan, ancak kendisine iletilendir ki bu da [gökten yağan soğuk ve ıslak] dolu gibi olandır ya da alıcı olanı işgal eden bir şeydir, yani ruhtur. Bu durumda açıktır ki duyuyu almak etin doğasındandır. Eğer onu başka bir yerden, başka bir organın gücünden almaya ihtiyaç duyarsa aralarında sinir aracılık eder. Eğer ilke onda mevcut ise, et olsa bile kendinde duyumsayıcıdır. Bu, kalp gibidir. Kalbin cevherinde sinirsel bir lif yayılmışsa, duyunun ondan almış ve onu tek bir asla iletmiş olması, sonra oradan beyne, beyinden de diğer organlara varması daha sonra açıklanacağı üzere uzak bir ihtimal değildir. Yine bu, kendisinden bir şey almak ve başkasına ulaşması için, kendisinde lifsel damarların yayılması açısından karaciğerdeki durum gibidir. Lifin, kıvamını güçlendirmek ve etini güçlü kılmak için karaciğerde yayılması mümkündür. Bu durumları daha sonra başka yerlerde açıklayacağız.

[104] Dokunmanın özelliklerinden birisi de şudur: Bedeni kuşatan bütün deri dokunma ile duyumsayan olup derinin bir parçası dokunma için özel olarak tahsis edilmemiştir. [i] Çünkü bu duyu, bedene gelen şeyleri –ki hangi organ tarafından güç yetirilip getirilirse gelen şeylerin zararı büyük olur- gözeten bir gözcü olunca bedenin bütününün dokunmayla duyumsayıcı kılınması zorunlu olmuştur. [ii] Ayrıca diğer duyulara, şeyler, herhangi bir temas olmaksızın ve uzaktan ulaşabilir. Dolayısıyla diğer duyuların aletinin tek bir organ olması yeterlidir. Kendisine bir zararın bitiştiği bir duyulur, duyuya getirildiğinde nefs onu bilir, sakınır ve kendi yönünden bedeni terk eder. Eğer dokunan organ organların biri olsaydı, nefs sadece bir organın dokunduğu bozuklukları hissederdi. Öyle görünüyor ki dokunma güçleri her biri bir zıdda özgü olan tek tek birçok güçtür. Böylece, sıcak ve soğuk arasındaki zıtlığın kendisiyle idrak edildiği şey ağır ve hafif arasındaki zıtlığın kendisiyle idrak edildiği şeyden

[١٠٣] ومن الخواص التي للمس أن الآلة الطبيعية التي يحس بها وهي لحم عصبي أو لحم وعصب تحس بالمماسة وإن لم يكن متوسط ألبتة، فإنه لا محالة يستحيل عن المماسات ذوات الكيفيات، وإذا استحال عنها أحس، ولا كذلك حال كل حاسة مع محسوسها، وليس يجب أن يظن أن الحساس هو العصب فقط؛ فإن العصب بالحقيقة هو مؤد للحس اللمسي إلى عضو غيره وهو اللحم. ولو كان الحساس نفس العصب فقط لكان الحساس في جلد الإنسان ولحمه شيئًا منتشرًا كالليف، وكان حسه ليس بجميع أجزائه؛ بل أجزاء ليفية فيه؛ بل العصب الذي لحس اللمس مؤد وقابل معًا. والعصبة المجوفة مؤدية للبصر؛ لكنها غير قابلة. إنما القابل ما إليه تؤدي –وهو البردية– أو ما هو مستول عليه، وهو الروح، فبين إذن أن من طباع اللحم أن يقبل الحس، فان كان يحتاج أن يقبله من مكان آخر ومن قوة عضو آخر توسط بينهما العصب، وأما إن كان المبدأ موجودًا فيه فهو حساس بنفسه، وإن كان لحمًا وذلك كالقلب؛ وإن انتشر في جوهر القلب ليف عصبي فلا يبعد أن يكون ليلتقط عنه الحس ويؤديه إلى أصل واحد يتأدى عنه إلى الدماغ، وعن الدماغ إلى أعضاء أخرى كما سيتضح بعد؛ وكالحال في الكبد من جهة انبثاث عروق ليفية فيه لتقبل عنه وتؤدي إلى غيره. ويجوز أن يكون انبثاث الليف فيه ليقوي قوامه ويشتد لحمه. وسنشرح هذه الأحوال في مواضع آخر مستقبلة.

[١٠٤] ومن خواص اللمس أن جميع الجلد الذي يطيف بالبدن حساس باللمس ولم يفرد له جزء منه؛ وذلك لأن هذا الحس لما كان طليعة تراعي الواردات على البدن التي تعظم مفسدتها إن تمكنت من أي عضو وردت عليه وجب أن يجعل جميع البدن حساسًا باللمس. ولأن الحواس الأخرى قد تتأدى إليها الأشياء من غير مماسة ومن بعيد، فيكفي أن تكون آلتها عضوًا واحدًا. إذا أورد عليه المحسوس الذي يتصل به ضرر عرفت النفس ذلك، فاتقته، وتنحت بالبدن عن جهته، فلو كانت الآلة اللامسة بعض الأعضاء لما شعرت النفس إلا بما يماسها وحدها من المفسدات، ويشبه أن تكون قوى اللمس قوى كثيرة كل واحد واحد منها تختص بمضادة، فيكون ما تدرك به المضادة التي بين الحار والبارد غير الذي

başka bir şey olur. Zira bunlar duyunun ilksel fiilleri olup bunların her cinsinin özel bir gücünün olması gerekir. Ancak bu güçler, bütün organlarda eşit olarak yayılınca bunların tek bir güç olduğu zannedilir, nitekim dokunma ve tat alma dilde olduğu gibi bedenin bütününde yayılmış olsalardı o ikisinin ilkesinin de tek bir güç olduğu zannedilirdi. Ancak dilin dışında ayrışınca farkları bilinir. Bu güçlerden hiçbirinin zorunlu olarak kendine özgü bir organa sahip olması zorunlu değildir, aksine kendileri için ortak tek bir organın olması da orada organlarda duyulur olmayan bir bölünmenin olması da mümkündür. Dokunmada ise tabii organın aynıyla aracı olduğunda ittifak edilmiştir. Her aracının, bir niteliği kabul ettiğinde ve onu getirdiğinde yeni bir şey getirebilsin ve böylece o şeyden etkilenme vaki olsun ve o şeyin duyumu gerçekleşsin diye, kendisine ulaşan bir niteliği zatında yok eden olması zorunludur. Etkilenme de ancak yeni olandan kaynaklı gerçekleşir. [Durum böyle olunca] dokunma organı da böyledir. Fakat örneğin sıcak da soğuk da olmayan aracı iki şekilde olur. Birincisi, onun bu iki nitelikten [yani sıcak ve soğuktan] kesinlikle bir payının olmamasıdır. İkincisi ise şudur: Onun bu iki nitelikten bir payı vardır, fakat onda itidal noktasına ulaşmıştır; bu nedenle de sıcak da soğuk da değildir, fakat mutedildir ve aracıdır.

[105] Sonra dokunma organının bu niteliklerden yoksun olması kesinlikle mümkün değildir, çünkü organ, söz konusu niteliklerden mürekkeptir. Dolayısıyla dokunma organının kendisine ait ölçünün dışına çıkan şeyi duyumsaması için, mizaç ve itidal sebebiyle bu [niteliksel] uçlardan yoksun olması zorunlu olur. Dokunanların karışımlarından itidale daha yakın olan şey, duyum bakımından daha latiftir. İnsan bütün canlıların itidale en yakın olanı olunca dokunma bakımından da en latifidir. Dokunma duyuların ilki olunca ve yersel canlının da dokunmadan ayrılması mümkün olmayınca ve zıtlar arasında kendisiyle hüküm verebilmesi için mutedil bir terkiple oluşunca işte bundan şu açık olur: Basitler ve onlara yakın olan şeylerin [yani cansızların ve bitkilerin] kesinlikle bir duyusu yoktur ve basite yakın bazı şeylerde büyümeden başka bir canlılık da yoktur. Dokunma hakkında söylediğimiz şeylerin toplamı bu kadar olsun.

تدرك به المضادة التي بين الثقيل والخفيف؛ فإن هذه أفعال أولية للحس يجب أن تكون لكل جنس منها قوة خاصة، إلا أن هذه القوى لما انتشرت في جميع الآلات بالسوية ظنت قوة واحدة، كما لو كان اللمس والذوق منتشرين في البدن كله انتشارهما في اللسان لظن مبدأهما قوة واحدة، فلما تميزا في غير اللسان عرف اختلافهما. وليس يجب ضرورة أن تكون لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها؛ بل يجوز أن تكون آلة واحدة مشتركة لها، ويجوز أن يكون هناك انقسام في الآلات غير محسوس. وقد اتفق في اللمس أن كانت الآلة الطبيعية بعينها هي الواسطة. ولما كان كل واسطة يجب أن يكون عادمًا في ذاته لكيفية ما يؤديه حتى إذا قبلها وأدّاها أدّى شيئًا جديدًا، فيقع الانفعال عنه، فيقع الإحساس به، والانفعال لا يقع إلا عن جديد كان كذلك أيضًا آلة اللمس؛ لكن المتوسط الذي ليس هو مثلًا بحار ولا بارد يكون على وجهين: أحدهما على أنه لا حظّ له من هاتين الكيفتين أصلًا، والثاني ما له حظ منهما؛ ولكن صار فيه إلى الاعتدال، فليس بحار ولا بارد؛ بل معتدل متوسط.

[١٠٥] ثم لم يمكن أن تكون آلة اللمس خالية أصلاً عن هذه الكيفيات؛ لأنها مركبة منها، فوجب أن يكون خلوها عن هذه الأطراف بسبب المزاج والاعتدال لتحسّ ما يخرج عن القدر الذي لها، وما كان من أمزجة اللامسات أقرب إلى الاعتدال كان ألطف إحساسًا. ولما كان الإنسان أقرب الحيوانات كلها من الاعتدال كان ألطفها لمسًا. ولما كان اللمس أول الحواس وكان الحيوان الأرضي لا يجوز أن يفارقه وكان لا يكون إلا بتركيب معتدل ليحكم به بين الأضداد فبيّن من هذا أنه ليس للبسائط وما يقرب منها حس ألبتة، ولا حياة إلا النمو في بعض ما يقرب من البسائط. فليكن هذا مبلغ ما نقوله في اللمس.

DÖRDÜNCÜ FASIL

TATMA VE KOKLAMA

[106] Tatma duyusu dokunmaya göre ikincil bir duyudur. Bunun faydası ise, bedenin kendisiyle kıvam bulacağı şeyin yapılması hususundadır. O da besini arzulamak ve onu tercih etmektir. Tatma duyusu, tadılan şeyin çoğu durumda temas ile idrak edilmesi bakımından dokunma ile cinste benzeşir; dokunmanın bizzat kendisinin tada götürmemesi bakımından ise dokunma duyusundan farklılaşır. Nitekim sıcak bir şeye dokunmanın bizatihi kendisi sıcaklığa götürürken [tatmada böyle değildir]. Bilakis sanki tatma duyusu, tadı alan ve kendinde herhangi bir tada sahip olmayan bir aracıya muhtaçtır. Bu aracı ise tükürük bezi olarak isimlendirilen bir organdan kaynaklanan tükürüksel yaşlıktır. Eğer bu yaşlık tatsız ise doğru bir şekilde tatlara ulaştırır. O yaşlığa, mesela safrası bozuk kimselerde ya da midesinde bir ekşime olan kimselerde olduğu gibi [başka] bir tat karışmışsa kendisine gelen şeyi kendisinde bulunan tada katar, böylece onu acı ya da ekşiye dönüştürür.

[107] Burada üzerinde düşünülmesi gereken bir konu vardır: Bu yaşlık ancak tat sahibi parçaların kendisinde yayılacak şekilde karışması, dile nüfuz edip dilin derinlerine girmesi yayılması ve nihayet dile karışıp dil tarafından duyumsanması ile mi aracılık yapıyor; yoksa yaşlığın kendisi mi karışma olmaksızın tadı kabul etmeye dönüşüyor? İşte üzerinde düşünülmesi gereken konu budur. Zira burada eğer duyulur olan, karışan şey ise yaşlık mutlak bir aracı değildir, aksine niteliğin kendisinin taşıyıcısı olan duyulurun cevherinin duyumsayana ulaşmasını kolaylaştıran bir aracıdır. Duyumun kendisi ise, duyumsayanın aracısız olarak duyulura dokunmasıdır. Eğer yaşlık tadı kabul ediyor ve onunla niteleniyor ise gerçekte duyulur olan da yaşlıktan ibaret olur ve bu da aynı şekilde aracısız olur. Bu durumda tat, tat organıyla karşılaştığında organ tadı algılar. Bu durumda eğer dıştan gelen duyulur olan için, bu aracı olmaksızın

في الذوق والشم

[١٠٦] وأما الذوق فإنه تال للّمس. ومنفعته أيضًا في الفعل الذي به يتقوم البدن وهو تشهية الغذاء واختياره. ويجانس اللمس في شيء وهو في أن المذوق يدرك في أكثر الأمر بالملامسة، ويفارقه في أن نفس الملامسة لا تؤدى الطعم، كما أن نفس ملامسة الحار مثلًا تؤدي الحرارة؛ بل كأنه محتاج إلى متوسطٍ يقبل الطعم ويكون في نفسه لا طعم له، وهو الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة، فإن كانت هذه الرطوبة عديمة الطعوم أدت الطعوم بصحة. وإن خالطها طعم –كما يكون للممرورين من المرارة ولمن في معدته خلط حامض من الحموضة– شابت ما تؤديه بالطعم الذي فيه فتحيله مرًا أو حامضًا.

[١٠٧] ومما فيه موضع نظر: هل هذه الرطوبة إنما تتوسط بأن تخالطها أجزاء ذي الطعم مخالطة تنتشر فيها، ثم تنفذ فتغوص في اللسان حتى تخالط اللسان فيحسه؛ أو تكون نفس الرطوبة تستحيل إلى قبول الطعم من غير مخالطة؟ فإن هذا موضع نظر، فإن كان المحسوس هو المخالط فليست الرطوبة بواسطة مطلقة؛ بل واسطة تسهّل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية نفسها إلى الحاس. وأما الحس نفسه فإنما هو بملامسة الحاس للمحسوس بلاواسطة، وإن كانت الرطوبة تقبل الطعم وتتكيف به فيكون المحسوس بالحقيقة أيضًا هو الرطوبة، ويكون أيضًا بلاواسطة، ويكون الطعم إذا لاقى آلة الذوق أحسته، فيكون لو كان للمحسوس الوارد من خارج سبيل إلى المماسة الفائضة من غير هذه الواسطة لكان ذوق، لا

yayılan temasa ulaşacak bir imkân olsaydı tatma gerçekleşirdi. Ancak bu, görme organıyla aracısız olarak karşılaşması mümkün olmayan görülen şey gibi değildir. Zira görme organı, görülen şeye dokunduğu zaman kesinlikle idrak etmez. Fakat en uygunu, bu yaşlığın kolaylaştırma için olması ve onların birlikte nitelenmesi ve karışmasıdır. Bu yaşlık olmaksızın incelenen temas edilecek şeye götüren bir imkân olsaydı tatma yine gerçekleşirdi. Eğer, "Tadılan kekreliğin durumu nedir? Hâlbuki o bir set ortaya çıkarır ve nüfuzu engeller" denilirse, şöyle deriz: Bu ilk olarak bu yaşlık aracılığıyla karışır, sonra da yoğunlaşma ile etkisini gösterip karışmış olur.

[108] Tatma duyusunun idrak ettiği tatlar tatlılık, acılık, ekşilik, burukluk, kekrelik, keskinlik, yağlılık, kötü tat ve tatsızlıktır. Tatsızlık, tat yokluğu gibi olup sudan ve yumurtanın beyazından tadılan şey gibidir. Diğerleri ise ara tatlar olmaları sebebiyle ve yine tat olarak meydana gelmelerine rağmen bir kısmının dokunma olarak meydana gelmesi sebebiyle çoğalmışlardır. Böylece tada özgü bir nitelik ile dokunmaya özgü etkiden, duyuda ayrılmayan tek bir şey oluşur. Böylece bu tek şey, ayrışmış saf tat gibi olur. Bu durumda o sanki kendisine taraflar arasında ara olan herhangi bir tadın, ayrışmanın ve yakmanın eşlik ettiği bir tat olur ki bunların hepsi keskinlik olarak isimlendirilir; diğer birine yakma olmaksızın bir tat ve ayrışma eşlik eder, bu ise ekşiliktir; diğer birine ise bir tatla birlikte kuruluk ve yoğunluk eşlik eder ki, bu kekreliktir. Bunlar bu kıyasa göre tıp kitaplarında açıklanmışlardır.

[109] Koklamaya gelince, insan koklama noktasında maharet olarak diğer canlılardan daha ileridir, zira insan gizli kokuları ovalayarak canlandırır; bu, insandan başkası için böyle değildir. İnsan kokuları burnuna çekmek suretiyle inceleyebilir; bunda da başkası insana ortaklık etmez. İnsan kokuları, dokunulan ve tadılan şeyler için meydana gelmesinde olduğu gibi onların sabit ideleri hayalinde meydana gelinceye kadar güçlü bir şekilde almaz, aksine kokuların resimleri insanın nefsinde neredeyse zayıf resimler olarak bulunur. Bu yüzden insanda kokuların ancak iki açıdan isimleri vardır: Birincisi, hoş ve pis koku denilmek suretiyle uyum ve uyumsuzluk açısındandır; tat için bir fasıl ve isim tasavvur etmeksizin güzel ve güzel değil denilseydi buna benzerdi. Diğer açıdan ise, bir tada benzerliği açısından kendisi için bir isim türetilir ve tatlı koku, ekşi koku denilir ki sanki kokular, kendilerine nispet edilen ve kendileriyle bilinen tatlarla birleşmelerine göre alışkanlık kazanılmış şeylerdir.

كالمبصر الذي لا يمكن أن يلاقى آلة الإبصار بلاواسطة، وإذا مست الآلة المبصر لم يدرك ألبتة؛ لكنه بالحرى أن تكون هذه الرطوبة للتسهيل، وأنها تتكيف وتختلط معًا. ولو كان سبيل إلى الملامسة المستقصاة من غير هذه الرطوبة لكان يكون ذوق، فإن قيل: ما بال العفوصة تذاق، وهي تورث السدد وتمنع النفوذ فنقول: إنها أولًا تخالط بوساطة هذه الرطوبة، ثم تؤثّر أثرها من التكثيف وقد خالطت.

[١٠٨] والطعوم التي يدركها الذوق هي الحلاوة والمرارة والحموضة والقبض والعفوصة والحرافة والدسومة والبشاعة والتفه. والتفه يشبه أن يكون كأنه عدم الطعم وهو كما يذاق من الماء ومن بياض البيض. وأما هذه الأخرى فقد تكثرت بسبب أنها متوسطات وأنها أيضًا مع ما تحدث ذوقًا يحدث بعضها لمسًا، فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسي شيء واحد لا يتميز في الحس، فيصير ذلك الواحد كطعم محض متميز، فإنه يشبه أن يكون طعم من الطعوم المتوسط بين الأطراف يصحبه طعم وتفريق وإسخان وتسمى جملة ذلك حرافة؛ وآخر يصحبه طعم وتفريق من غير إسخان وهو الحموضة؛ وآخر يصحبه مع الطعم تجفيف وتكثيف وهو العفوصة. وعلى هذا القياس ما قد شرّح في الكتب الطبية.

[١٠٩] وأما الشم فإنه وإن كان الإنسان أبلغ حيلة في التشمم من سائر الحيوانات فإنه يثير الروائح الكامنة بالدلك، وهذا ليس لغيره، ويتقصى في تحسّسها بالاستنشاق، وهذا لا يشاركه فيه غيره، فإنه لا يقبل الروائح قبولًا قويًا حتى يحدث في خياله منها مُثُل ثابتة كما تحصل للملموسات والمطعومات؛ بل تكاد أن تكون رسوم الروائح في نفسه رسومًا ضعيفةً؛ ولذلك لا تكون للروائح عنده أسماء إلا من جهتين: إحداهما من جهة الموافقة والمخالفة بأن يقال طيبة ومنتنة، كما لو قيل للطعم إنه طيّب وغير طيّب من غير تصور فصل أو تسمية. والجهة الأخرى أن يشتق لها من مشاكلتها للطعم اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة كأنّ الروائح التي اعتيد مقارنتها لطعوم ما تنسب إليها وتعرف بها.

[110] İnsanların kokuları idrakinin durumu, gözü keskin hayvanların şeylerin görüntü ve renklerini idraki gibidir. Zira bu hayvanlar o şeyleri neredeyse gerçek olmaksızın bir tahayyül gibi idrak ederler, nitekim gözü zayıf bir kimsenin uzaktan bir görüntüyü idraki de böyledir. Mesela karınca gibi gözü keskin çoğu hayvanın kokulara yönelik idraki de gerçekten güçlüdür. Sanki bu hayvanların benzerlerinin de koklama ve içine çekmeye ihtiyaçları yoktur, bilakis kokular havada onlara ulaşıyor gibidir. Kokunun aracı da aynı şekilde hava ve su gibi kokusu olmayan fakat koklanan şeylerin kokusunu taşıyan bir cisimdir.

[111] İnsanlar koku hakkında ihtilaf etmişlerdir: [a] İnsanların bir kısmı kokunun, koku sahibi bir cirmden, buharlaşmış, çözülmüş bir şeyin aracıya karışması suretiyle ulaştığını iddia etmişlerdir [Çözünme ve aracıya karışma yoluyla ulaşma]. [b] Bir kısmı kokunun, koku sahibi bir cirmden çözülmüş bir şeyin aracıya karışması olmaksızın sadece aracının dönüşümüyle ulaştığını iddia etmişlerdir [Sadece aracının dönüşümü yoluyla ulaşma]. [c] Bir kısmı ise, kokunun, cirminden başka bir şeyin karışması olmaksızın ve aracıdan kaynaklanan herhangi bir dönüşüm olmaksızın ulaştığını söylemişlerdir [Çözünme ve karışma olmaksızın ulaşma]. Bu şıkkın anlamı şudur: Kokulu bir cisim, kokusuz bir cisim üzerinde, aralarında kokusuz bir cisim olduğu hâlde etki eder, ancak aracı cisimde bir etkide bulunmaz, bilakis seslerin ve renklerin ulaşmasında denildiği üzere aracı, bu durumda bu fiili yapmayı mümkün kılan bir şey olur. Şimdi bizim bunu incelememiz ve hakkında düşünmemiz uygundur. Fakat bu görüşlerden birini iddia eden kimselerin her birinin bir delili vardır.

[112] [a] Buhar ve duman görüşünü dile getirenler, delil getirir ve şöyle derler: Eğer koku herhangi bir şeyin çözülmesi sebebiyle yayılan bir şey olmasaydı, sıcaklık diye bir şey olmazdı; ovalama ve buharlaşma ile sıcaklığı uyandıran şeyler olmazdı ve kokuların [ovalanarak] giderilmesi gibi şeyler olmazdı. Soğuk da kokuları hapseden şeylerden olunca bu durumda şu açık olur: Kokular koku duyusuna ancak havanın kendisiyle karşılaşıp koku duyusuna nüfuz ettiği kokulu bir şeyden buharlaşan bir buhar ile ulaşır. Bu yüzden elmayı aşırı bir şekilde kokladığında kendisinden çözülen şeyin çokluğundan dolayı elma kuruyup solar.

[113] [b] Dönüşüm görüşünü savunanlar ise şöyle delil getirmişlerdir: Çeşitli ortamları dolduran kokular ancak herhangi bir şeyin çözülmesiyle olsaydı, bu durumda kokulu şeyin kendisinden çözülen şeyle birlikte ağırlığının eksilmesi, hacminin azalması zorunlu olurdu.

[١١٠] ويشبه أن يكون حال إدراك الروائح من الناس كحال إدراك أشباح الأشياء وألوانها من الحيوانات الصلبة العين؛ فإنها تكاد أن تكون إنما تدركها كالتخيل غير المحقق وكما يدرك ضعيف البصر شبحًا من بعيد. وأما كثير من الحيوانات الصلبة العين فإنها قوية جدًا في إدراك الروائح مثل النمل. ويشبه أن لا تحتاج أمثالها إلى التشمم والتنشق؛ بل تتأدى إليها الروائح في الهواء، وواسطة الشم أيضًا جسم لا رائحة له كالهواء والماء وهي التي تحمل رائحة المشمومات.

[١١١] وقد اختلف الناس في الرائحة: فمنهم من زعم أنها تتأدى بمخالطة شيء من جرم ذي الرائحة متحلل متبخر، فيخالط المتوسط. ومنهم من زعم أنها تتأدى باستحالة من المتوسط من غير أن يخالطه شيء من جرم ذي الرائحة متحلل عنه. ومنهم من قال: إنها تتأدى من غير مخالطة شيء آخر من جرمه ومن غير استحالة من المتوسط. ومعنى هذا أن الجسم ذا الرائحة يفعل في الجسم عديم الرائحة وبينهما جسم لا رائحة له من غير أن يفعل في المتوسط؛ بل يكون المتوسط ممكّنًا من فعل ذلك في هذا على ما يقال في تأدي الأصوات والألوان. فحري بنا أن نحقق هذا ونتأمله؛ ولكن لكل واحد من المذعنين بشيء من هذه المذاهب حجة.

[١١٢] فالقائل بالبخار والدخان يحتج ويقول: إنه لو لم تكن الرائحة تسطع بسبب تحلل شيء ما كانت الحرارة، وما يهيج الحرارة من الدلك والتبخير وما يجري مجرى ذلك مما يذكي الروائح، ولما كان البرد ممّا يحتبسها فبين أن الروائح أنما تصل إلى الشم ببخار يتبخر من ذي الرائحة يخالطه الهواء وينفذ فيه. ولهذا إذا استقصيت تشمّم التفاحة ذبلت لكثرة ما يتحلل منها.

[١١٣] والقائلون بالاستحالة احتجوا وقالوا: إنه لو كانت الروائح التي تملأ المحافل أنما تكون بتحلل شيء لوجب أن يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه، ويقلّ حجمه مع تحلل ما يتحلل منه.

[114] [c] Özel ulaşma görüşünde olanlar ise şöyle demişlerdir: Bizim buharın kokulu şeyden çözülüp sonrasında yüz fersah ve daha fazla gittiğini söylememiz mümkün değildir. Aynı şekilde kokulu şeyin, cisimleri ısıtırken ateşten dolayı cisimlerin dönüşmesinden daha güçlü bir şekilde dönüştüğüne hükmetmemiz de mümkün değildir. Güçlü bir ateş etrafını ancak bir noktaya kadar ısıtır. Bu, bir ok atım mesafesine ulaşırsa bu büyük bir şeydir. Oysa biz kokuların uzak yerlere ulaşmasından, kokuların ulaşmasının yayılan bir buhar ya da etrafa dağılan bir dönüşüm sebebiyle olmadığı noktasındaki şüpheyi devam ettiğini çıkarıyoruz. Bilinmektedir ki, Yunanların ve Mağriplilerin ülkelerinde asla akbaba görülmez ve oralarda barınmaz. Bu ülkelerle akbaba bulunan ülkeler arasında zikrettiğimize yakın [yani yüz fersah] uzun bir mesafe vardır. İttifak edilmiştir ki, bir yıl o ülkelerde kıyıcı büyük bir savaş gerçekleşmiş ve akbabalar cesetleri aramaya koyulmuştur. O cesetlere kokudan başka götüren bir kılavuz yoktur. Böylece koku çok uzak bir mesafeden kılavuzluk etmiş olur ve hâl böyleyken buharların ya da havadaki dönüşümlerin oraya ulaştığını söylemek mümkün değildir.

[115] Biz ise şöyle diyoruz: Koklanılır olanın buhar olması mümkün olduğu gibi, havanın bizatihi kendisinin kokulu şeyden dönüşmüş olup böylece havanın bir kokusunun olması da mümkündür. Bu durumda havanın hükmü buharın hükmü gibi olur. Dolayısıyla da nüfuz etme özelliği olan parçaları latif her şey, koklama organına ulaşıp onunla karşılaştığında buhar ya da kokuya dönüşen bir hava olur ve koku duyumsanır. Sen her aracıya, dönüşüm ile ulaşıldığını öğrenmiştin. Zira duyulur olan da duyumsayan ile karşılaşmaya gücü yetseydi bir aracı olmaksızın duyu onu duyumsardı.

[116] Bu konuda dönüşümle ilgili bir sorun olduğuna delalet eden şeylerden birisi şudur: Mesela biz kâfuru bütün cevherine yayılacak [yani bütün cevheri ortadan kalkacak] şekilde buharlaştırırız. Böylece ondan belli bir sınıra kadar yayılacak şekilde yayılan bir koku meydana gelir. Hâlbuki ondan o kokunun nakil ve konulma yoluyla bulunduğu yerin bütün köşe bucağına, o mekânın bütün kısımlarına yayılması mümkündür ve hatta o köşe bucağın küçük dar bir yerinde bile o koku gibi bir koku alınır. Bu küçük yerlerden her biri o kokudan bir şeyle kokulandığında, zikredilen yere eklenen yerlerin tamamında o kokudan çözülen kokuların tamamı, hepsi de buharlaşma ile olan ya da kendisine uygun olan buhardan dolayı kat be kat artar. Bu durumda bu noktada gelen eksikliğin buna [cevherden çözülene] yakın ya da uygun olması gerekir. Oysa böyle olmaz. Sonuç olarak burada dönüşüm görüşüyle ilgili bir sorunun olduğu açık olur.

[١١٤] وقال أصحاب التأدية خصوصًا: إنه لا يمكننا أن نقول إن البخار يتحلل من ذي الرائحة، فيسافر مائة فرسخ فما فوقه. ولا أيضًا يمكننا أن نحكم أن ذا الرائحة أشد إحالة للأجسام من النار في تسخينها، والنار القوية إنما تسخن ما حولها إلى حد، وإذا بلغ ذلك غلوة فهو أمر عظيم، وقد نجد من وصول الروائح إلى بلاد بعيدة ما يزيل الشك في أن وصولها لم يكن بسبب بخار انتشر أو استحالة فشت. فقد علم أن بلاد اليونانيين والمغاربة لا ترى فيها رخمة ألبتة، ولا تأوى إليها. وبينها وبين البلاد المرخمة مسافة كثيرة تقارب ما ذكرناه. وقد اتفق في بعض السنين أن وقعت ملحمة بتلك البلاد فسافرت الرخم إلى الجيف. ولا دليل لها إلا الرائحة. فتكون الرائحة قد دلت من مسافة بعدها بعد لا يجوز معه أن يقال إن الأبخرة أو الاستحالات من الهواء وصلت إليه.

[١١٥] فنقول نحن: إنه يجوز أن يكون المشموم هو البخار، ويجوز أن يكون الهواء نفسه يستحيل عن ذي الرائحة، فيصير له رائحة، فيكون حكمه أيضًا حكم البخار، فيكون كل شيء لطيف الأجزاء من شأنه أن ينفذ إذا بلغ آلة الشم ولاقاها كان بخارًا أو هواءً مستحيلًا إلى الرائحة أُحس به. وقد علمت أن كل متوسط يوصل إليه بالاستحالة؛ فإن المحسوس أيضًا لو تمكّن من ملاقاة الحاسّ لأحسّ به بلاواسطة.

[١١٦] ومما يدل على أن الاستحالة لها مدخل في هذا الباب: أنا مثلًا نبخر الكافور تبخيرًا يأتي على جوهره كله، فتكون منه رائحة منتشرة انتشارًا إلى حد، وقد يمكن أن تنتشر منه تلك الرائحة في أضعاف ذلك الموضع بالنقل والوضع جزئًا جزئًا من ذلك المكان كله حتى يتشمم منه في بقعة ضيقة صغيرة من تلك الأضعاف مثل تلك الرائحة، فإذا كان في كل واحدة من تلك البقاع الصغيرة يتبخر منه شيء، فيكون مجموع الأبخرة التي تتحل منه في جميع تلك البقاع التي تزيد على البقعة المذكورة أضعافًا مضاعفةً للبخار كله الذي يكون بالتبخير أو مناسبًا له، فيجب أن يكون النقصان الوارد عليه في ذلك قريبًا من ذلك أو مناسبًا له، ولا يكون، فبين أن هاهنا للاستحالة مدخلًا.

[117] Zikredilen ulaşma görüşü ise uzak bir şeydir. Çünkü kokunun ulaşması, kendisinden gelen şeyle kendisine gittiği şey arasında herhangi bir nispet ya da yol gösterici bir emare olmaksızın gerçekleşmez. Oysa kokulu bir cisim bunun gibi bir şeye ihtiyaç duymaz. Zira sen kâfurun, kokusunun sana gelmeyeceği bir yere nakledilmiş olduğunu, hatta ansızın yok olduğunu vehmetseydin, bu, onun kokusunun bundan [yani yok olduktan] sonra da havada kalmış olmasını engellemezdi. Bu şüphesiz dönüşüm ya da karışımdan dolayıdır. Akbabalarla ilgili söze gelince, güçlü rüzgârların cesetlerden çözülmüş kokuları ve buharları hava tabakasının en üstünde yer alan zikredilen mesafeye nakletmiş olması mümkündür ve böylece duyusu daha güçlü insanlar ve bulunduğu yer itibariyle de daha yüksekte olan akbaba ve başka canlılar onu duyumsar. Sen biliyorsun ki kokular hayvanların çoğuna insanlara ulaştığından daha fazla bir şekilde ulaşabiliyorsa uzak mesafelerden görülen şeyler de aynı şekilde hayvanlara ulaşabilir. Onlar havada daireler çizerler ve hatta görmeleri son derece uzak bir şeye erişebilir ve hatta bu durumda onların yükseklikleri, yüksek dağların zirvelerinin kat kat üstünde olabilir. Hâlbuki biz kartalların gerçekten yüksek dağların zirvelerini daireler çizerek aştıklarını gördük, öyle ki neredeyse onların yüksekliği o dağların yüksekliğinden kat kat fazla olur. Hâlbuki o dağların zirveleri altı ya da yedi günlük yolculuktan görülebilir durumdaydı. Yüksekliğin yüksekliğe nispeti, görülen şeyin uzaklığının görenin uzaklığına nispeti gibi değildir. Sen bir kısım boyutlardaki oranların daha büyük görüldüğünü geometride öğreneceksin. Bu durumda akbabanın havada kendisi için bu kadar mesafenin görünür olacağı kadar yükselmiş ve cesetleri görmüş olması uzak bir ihtimal değildir. Bu cesetlerin görüntülerinin oraya ulaşması tasvip edilmiyorsa, ulaşma bakımından daha zayıf olan cesetlerin kokularının oraya ulaşması tasvip edilmeme bakımından daha uygundur. Nasıl ki her canlı görmek için göz kapağını ve göz küresini hareket ettirmeye ihtiyaç duymuyorsa aynı şekilde her canlı da koklamak için kokuyu içine çekmeye ihtiyaç duymaz. Zira onların koku duyusu pek çok kokuyu koklamaksızın getirir.

[١١٧] وأما حديث التأدية المذكورة فأمر بعيد؛ وذلك لأن التأدية لا تكون إلا بنسبة ما ونصبة للمؤدي عنه إلى المؤدى إليه، وأما الجسم ذو الرائحة فليس يحتاج إلى شيء من ذلك؛ فإنك لو توهمت الكافور قد نقل إلى حيث لا تتأدى إليك رائحته؛ بل قد عدم دفعة لم يمنع أن تكون رائحته بعده باقية في الهواء؛ فذلك لا محالة لاستحالة أو مخالطة. وأما حديث الرخم فإنّه قد يجوز أن تكون رياح قوية تنقل الروائح والأبخرة المتحللة عن الجيف إلى المسافة المذكورة في أعلى الجو، فيحسّ بها ما هو أقوى حسًا من الناس وأعلى مكانًا مثل الرخم وغيره. وأنت تعلم أن الروائح وإن كانت قد تصل إلى كثير من الحيوانات فوق ما تصل إلى الناس بكثير فقد تتأدى إليها المبصرات من مسافاة بعيدة. وهي تحلّق في الجو حتى يبلغ إبصارها في البعد مبلغًا بعيدًا جدًا وحتى يكون ارتفاعها أضعاف ارتفاع قلل الجبال الشاهقة. وقد رأينا قلل جبال شاهقة جدًا وقد جاوزتها النسور محلقة حتى يكاد أن يكون ارتفاعها ضعف ارتفاع تلك الجبال، وقلل تلك الجبال قد ترى من ست أو سبع مراحل. وليس نسبة الارتفاع إلى الارتفاع كنسبة بعد المرئي إلى بعد المرئى؛ فإنك ستعلم في الهندسة أن النسب في الأبعاد التي منها يرى أعظم وأكبر، فلا يبعد أن تكون الرخم قد علت في الجو بحيث ينكشف لها بعد هذه المسافة فرأت الجيف، فإن كان يستنكر تأدي أشباح هذه الجيف إليها فتأدي روائحها التي هي أضعف تأديًا أولى بالاستنكار. وكما أنه ليس يحتاج كل حيوان في تحريك الجفن والمقلة إلى أن يبصر كذلك ليس يحتاج كل حيوان إلى استنشاق حتى يشم؛ فإن كثيرًا منها يأتيها الشم من غير تشمم.

BEŞİNCİ FASIL

İŞİTME

[118] Dokunma, tatma, koklama hakkında konuştuğumuz için şimdi de bizim için uygun olan, işitme hakkında konuşmaktır. Şöyle diyoruz: İşitme hakkında konuşmak, ses ve sesin mahiyeti hakkında konuşmayı gerektirir. Yankı hakkında konuşmak da bu makama uygun olabilir.

[119] Şöyle diyoruz: Ses, zatı kaim bir şey ve varlığı sabit bir mevcut değildir. Şu anlamda ki varlıkta uzanımı varsayılabilmesi sebebiyle beyazlıkta, siyahlıkta, şekilde mümkün olan devamlılık hükümleri, seste mümkün değildir. Örneğin başkası hakkında zamansal bir varlık ilkesini varsaymak mümkün iken, sese ait zamansal bir varlık ilkesi yoktur. Bilakis sesin durumundan açık olan şudur: Ses meydana gelen bir şeydir ve o, ancak koparma ya da vurmadan kaynaklanarak meydana gelen bir şeydir. Vurma, bir kaya ya da tahtaya vurmak gibidir ki böylece ses ortaya çıkar. Koparma ise, yarılmış şeyin iki parçasından birini diğerinden koparmak gibidir. Mesela ahşabın iki parçasından birisi uzunluk bakımından diğer parçadan ayırmak suretiyle uzaklaştırılır. Ancak her vurmada da bir ses bulmazsın. Zira yün gibi gerçekten yumuşak bir cisme vursan bir ses duymazsın, aksine vurduğun cisme ait bir tür direnç olması, kendisiyle vurulan şeyden vurulan şeye doğru olan harekete ait şiddetli bir çarpmanın olması gerekir ki orada [ses] duyulsun. Aynı şekilde küçük bir şeyi yardığında bu şey de kendisinde sertlik olmayan bir şey ise bunların koparılmasından dolayı elbette ki bir ses olmaz. Vurma, vurma olması itibariyle farklılaşmaz, koparma da koparma olması itibariyle farklılaşmaz. Çünkü onlardan birisi temas ettirmedir, diğeri ayırmadır. Fakat bir temas ettirme diğerinden kuvvetlilik ve hızlılık bakımından farklılaşır, ayırma da diğer bir ayırmadan bunun gibi şeylerle farklılaşır. Çünkü bir şeye temas eden her şeyin kendi yerini kendisine

الفصل الخامس

في حاسة السمع

[١١٨] وإذ قد تكلمنا في أمر اللمس والذوق والشم فبالحري أن نتكلم في أمر السمع، فنقول: إن الكلام في أمر السمع يقتضي الكلام في أمر الصوت وماهيته ، وقد يليق بذلك الكلام في الصدى.

[١١٩] فنقول: إن الصوت ليس أمرًا قائم الذات موجودًا ثابت الوجود يجوز فيه ما يجوز في البياض والسواد والشكل من أحكام الثبات على أن يصح فرضه ممتد الوجود، وأنه مثلًا لم يكن له مبدأ وجود زماني، كما يصح هذا الفرض في غيره؛ بل الصوت بيّن واضح من أمره أنه أمر يحدث وأنه ليس يحدث إلا عن قلع أو قرع. أما القرع فمثل ما تقرع صخرة أو خشبة، فيحدث صوت. وأما القلع فمثل ما يقلع أحد شقي مشقوق عن الآخر، كخشبة تنحى عليها بأن يبين أحد شقيها عن الآخر طولًا. ولا تجد أيضًا مع كل قرع صوتًا، فإن قرعت جسمًا كالصوف بقرع لين جدًا لم تحس صوتًا؛ بل يجب أن تكون للجسم الذي تقرعه مقاومة ما وأن يكون للحركة التي للمقروع به إلى المقروع عنيف صادم، فهناك تحس. وكذلك أيضًا إذا شققت شيئًا يسيرًا وكان الشيء لا صلابة له لم يكن للقلع صوت ألبتة. والقرع بما هو قرع لا يختلف والقلع أيضًا بما هو قلع لا يختلف؛ لأن أحدهما إمساس والآخر تفريق؛ لكن الإمساس يخالف الإمساس بالقوة والسرعة، والتفريق أيضًا يخالف التفريق بمثل ذلك. ولأن كل صائر إلى مماسة شيء فيجب أن يفرغ لنفسه مكان جسم آخر كان مماسًّا له لينتقل إليه، وكل مقلوع عن شيء فقد يفرغ

temas eden başka bir cisme bırakması gerekir ki o şey oraya intikal edebilsin. Bir şeyden koparılan her şey de yerini boşaltabilmelidir ki oraya ulaşılsın. Kendisinde bu hareketlerin olduğu bu şey, şüphesiz ya su ya da hava gibi akıcı yaş bir şeydir. Böylece hava ya da onun yerine geçen bir şey için, her vurma ve koparma ile birlikte ya azar azar ve yumuşak bir şekilde ya da dalgalanması veya çekilmesi yoluyla ansızın ve güçlü bir şekilde bir hareket söz konusu olur. Burada sesin ortaya çıkması anında mevcut olması gereken bir şeyin daha bulunması gerekir ki bu şey de havadan ya da onun yerine geçecek herhangi bir şeyden kaynaklanan güçlü bir harekettir. Dolayısıyla şunu öğrenmek gerekir: Ses, vurma ve koparmanın bizatihi kendisi midir, yoksa bundan havaya ilişen dalga etkisi oluşturan bir hareket midir veya bundan ya da buna bitişen bir şeyden doğacak üçüncü bir şey midir? Koparma ve vurmanın her ikisi de gözle renk aracılığıyla duyumsanır. Oysa hiçbir ses renk aracılığıyla duyumsanmaz. Bu durumda koparma ve vurma ses değildir, aksine eğer bir şey olması gerekiyorsa bu ikisi, sesin sebebidir.

[120] Hareketin durumu hakkında şüpheye düşülmüş ve sesin havanın titreşiminin bizatihi kendisi olduğu sanılmıştır. Fakat böyle de değildir. Zira her ne kadar diğer duyulurlar aracılığıyla olsa da hareket cinsi de diğer duyularla duyumsanır. Sesin faili olan titreşim duyumsanır, hatta bundan acı duyulabilir. Zira gök gürültüsünün sesi, dağları ufalayıp dağıtabilir, belki de bir hayvana vurup onu telef edebilir. Yüksek kalelerin yıkımında çoğunlukla boru seslerinden yardım alınır. Hâlbuki daha önce de işaret ettiğimiz üzere dokunma duyusu söz konusu hareketten hareket olması itibariyle etkilenebilir, fakat sesi algılamaz. Bir şeyin hareket olduğunu anlayan kimse de onun ses olduğunu anlıyor değildir. Eğer sesin hakikati, hareketin ardından gelen ve ona lazım gelen bir şey değil de hareketin hakikatinin kendisi olsaydı bundan bir sesi bilenin bir hareketi de bilmesi gerekirdi. Oysa bu mevcut değildir. Zira türsel tek bir şey, ancak iki yön ve iki durum açısından hem bilinir hem bilinmez olabilir. Bir şeyin mahiyeti ve türselliği itibariyle ses oluş yönü, mahiyeti ve türselliği itibariyle hareket oluş yönünden başkadır. Bu durumda ses, nitelenen bu hareketten ilişip onun ardından gelen ve onunla birlikte olan bir ilişendir. Havanın ve suyun titreşimi işitme kanalına ulaştığında sesi duyumsar. Bu işitme kanalı, içindeki hava kendisine ve ötesine ulaşacak bir şekilde titreşen bir boşluk olup, sesi duyumsayan sinirlerin yayıldığı bir duvar gibidir.

مكانه حتى يصار إليه. وهذا الشيء الذي فيه هذه الحركات شيء رطب سيال لا محالة إما ماء وإما هواء، فتكون مع كل قرع وقلع حركة للهواء وما يجري مجراه إما قليلًا قليلًا وبرفق وإما دفعةً على سبيل تموج أو انجذاب بقوة. وقد وجب هاهنا شيء لابد أن يكون موجودًا عند حدوث الصوت، وهو حركة قوية من الهواء أو ما يجري مجراه، فيجب أن يتعرف هل الصوت هو نفس القرع أو القلع، أو هو حركة موجيّة تعرض للهواء من ذلك أو شيء ثالث يتولد من ذلك أو يقارنه. أما القلع والقرع فإنهما يحسان بالبصر بتوسط اللون، ولا شيء من الأصوات يحس بتوسط اللون، فليس القلع والقرع بصوت؛ بل إن كان ولابد فسببا الصوت.

[١٢٠] وأما الحركة فقد يتشكك في أمرها فيظن أن الصوت نفس تموج الهواء. وليس كذلك أيضًا؛ فإن جنس الحركة يحس أيضًا بسائر الحواس وإن كان بتوسط محسوسات أخر. والتموج الفاعل للصوت قد يحس حتى يؤلم؛ فإن صوت الرعد يعرض منه أن تدك الجبال، وربما ضرب حيوانًا فأفسده. وكثيرًا ما يستظهر على هدم الحصون العالية بأصوات البوقات؛ بل حس اللمس –كما أشرنا إليه قبل أيضًا– قد ينفعل من تلك الحركة من حيث هي حركة ولا يحس الصوت. ولا أيضًا من فهم أن شيئًا حركة فهم أنه صوت. ولو كانت حقيقة الصوت حقيقة الحركة لا أنه أمر يتبعها ويلزم عنها لكان من عرف أن صوتًا عرف أن حركة وهذا ليس بموجود؛ فإن الشيء الواحد النوعي لا يعرف ويجهل معًا إلا من جهتين وحالين، فجهة كونه صوتًا في ماهيته ونوعيته ليس جهة كونه حركة في ماهيته ونوعيته، فالصوت إذن عارضٌ يعرض من هذه الحركة الموصوفة يتبعها ويكون معها. فإذا انتهى التموج من الهواء أو الماء إلى الصماخ –وهناك تجويف فيه هواء راكد يتموج بتموج ما ينتهي إليه ووراءه، كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت– أحس بالصوت.

[121] Ses meselesiyle ilgili sorunlardan biri de şudur: Acaba ses, hareketin varlığını hariçten izleyen ve hariçte mevcut olan bir şey mi, ya da harekete bitişik bir şey mi ya da ancak duyma duyusunun kendisinden etkilendiğinde ses olarak meydana gelen bir şey midir? Zira sesin hariçte varlığı olmadığına ve ancak titreşen havanın temas etmesiyle duyuda meydana gelen bir şey olduğuna, hatta dokunarak bu yere temas eden her şeyin orada bir ses meydana getirdiğine inanan kimse için problem şudur: Acaba bu ses, işitme kanalındaki havanın titreşimiyle mi meydana gelmektedir, yoksa bizzat temas etme nedeniyle mi ortaya çıkmaktadır? Bu, hakkında hüküm vermenin zor olduğu bir şeydir. Çünkü diğer duyulur nitelikleri olumsuzlayan kimseyi bağlayan bir şey, hariçte sesin varlığını olumsuzlayan kimseyi bağlamaz. Çünkü onun, sesle ilgili duyulura ait ve sesi yapan bilinen bir özellik var kabul etmesi söz konusudur. Bu özellik de dalgalanmadır. Bu durumda dalgalanmanın sese nispeti, baldaki niteliğin duyuda kendisinden etkilenilen şeye nispeti olur. Fakat buradaki durum farklıdır. Çünkü baldan ve ateşten duyuda meydana gelen etki, bal ve ateşte bulunan şey cinsindendir. Bu yüzden sıcaklığa temas eden, kendisinde bir etki sabit olduğunda başkasını da ısıtabilir. Ses ve titreşimin durumları ise böyle değildir. Zira dalgalanma bir şeydir, ses bir şeydir. Dalgalanma başka bir organla duyumsanır, o nitelik ise başka bir organla duyumsanmaz. Bir etki ortaya çıkaranın bizzat kendisinde o etki gibi bir şeyin bulunması da zorunlu değildir. Bu durumda bu konudaki durumun hakikatinin bilinmesi gerekir.

[122] Şöyle diyoruz: İşitilir olan ilişen şeyin, işitme kanalının dışında bir varlığının olduğunu bilmeye yardımcı olacak şeylerden birisi şudur: Ses eğer ancak işitme kanalının bizatihi kendisinde meydana gelen bir şey olsaydı havaya özgü dalgalanmanın, dalgalanma olması itibariyle duyma duyusuyla ya duyumsanması ya da duyumsanmaması kaçınılmaz olurdu. Havaya özgü dalgalanma, dalgalanma olması itibariyle duyumla bir duyum olarak duyumsansaydı -ki bununla işitme organına dokunmak yoluyla duyumsanmasından söz etmiyorum- o ya duyu ile doğrudan duyumsanır; ya da sesin aracılığıyla duyumsanır. Eğer o doğrudan duyumsanıyorsa ve duyma duyusuyla doğrudan duyumsanan da ses olduğuna göre ve bu konuda da şüphe olmadığına göre dalgalanma, dalgalanma olması itibariyle de ses olur. Hâlbuki biz bunu geçersiz kılmıştık. Eğer dalgalanma, ses aracılığıyla duyumsanıyorsa bu durumda da bir sesi işiten herkes bir dalgalanmayı bilmiş olur. Nitekim bu, bir karenin rengini algılayıp o renk aracılığıyla da kareyi algılayan herkesin orada bir karenin olduğunu bilmesi gibi olur. Hâlbuki [işitmede] durum böyle değildir. Eğer dokunma ile

[١٢١] ومما يشكل من أمر الصوت هل هو شيء موجود من خارج تابع من خارج لوجود الحركة أو مقارن أو إنما يحدث من حيث هو صوت إذا تأثر السمع به، فإنه لمعتقد أن يعتقد أن الصوت لا وجود له من خارج وأنه يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج؛ بل كل الأشياء التي تلامس ذلك الموضع بالمسّ أيضًا تحدث صوتًا فيه، فهل ذلك الصوت حادث بتموج الهواء الذي في الصماخ، أو لنفس المماسة. وهذا أمر يصعب الحكم عليه؛ وذلك لأن نافي وجود الصوت من خارج لا يلزمه ما يلزم نافي باقي الكيفيات الأخرى المحسوسة؛ لأن هذا له أن يثبت للمحسوس الصوتي خاصية معلومة هي تفعل الصوت، وتلك الخاصية هي التموج، فتكون نسبة التموج من الصوت نسبة الكيفية التي في العسل إلى ما يتأثر منه في الحس؛ لكنه يختلف الأمر هاهنا؛ وذلك لأن الأثر الذي يحصل من العسل في الحاسة ومن النار في الحاسة هو من جنس ما فيهما؛ ولذلك فإن الذي يمس الحرارة قد يسخن أيضًا غيره إذا ثبت فيه الأثر. وليس الصوت والتموج حالهما كذا؛ فإن التموج شيء والصوت شيء. والتموج يحس بآلة أخرى وتلك الكيفية لا تحس بآلة أخرى. وليس يجب أيضًا أن يكون كل ما يؤثر أثرًا ففي نفسه مثل ذلك الأثر، فيجب أن تتعرف حقيقة الحال في هذا.

[١٢٢] فنقول: مما يعين على معرفة أن العارض المسموع له وجود من خارج أيضًا أنه لو كان إنما يحدث في الصماخ نفسه لم يخل إما أن يكون التموج الهوائي يحس بالسمع من حيث هو تموج أو لا يحس، فإن كان التموج الهوائي يحس بالسمع – لست أقول يحس بلمس آلة السمع – حسًّا من حيث هو تموج فإما أن يحس به أوّلًا أو بتوسط الصوت. فلو كان يحس به أوّلًا والمحسوس الأوّل بالسمع هو الصوت، وهذا مما لا شك فيه، كان التموج من حيث هو تموج صوتًا، وقد أبطلنا هذا. ولو كان يحس به بتوسط الصوت لكان كل من سمع الصوت علم أن تموجًا، كما أن كل من أحس لون المربع والمربع بتوسطه علم أن هناك مربعًا. وليس كذلك. وإن كان إنما يحس

de duyumsanırsa ondan da dediğimiz şey ortaya çıkar. O hâlde sesin işitilmesi esnasında dalgalanmanın duyumsanması zorunlu değildir. Şimdi bundan sonra neyin gerekli olduğunu inceleyelim.

[123] Şöyle diyoruz: Ses işitildiği gibi onun yönü de işitilir. Buna göre o yönün işitilmesinin sebebi, [i] ya sesin yönün kendisini, o yönde varlığını ve orada son buluşunu doğuran ilke olmasıdır; [ii] ya kendisinde henüz sesi gerçekleştirecek bir sesin bulunmadığı kulağa ulaşıp intikal eden şeyin [yani sesin faili olan dalgalanmanın], kulakla bitiştiğinde söz konusu yönden intikal etmesi ve başka bir yöne çarpmasıdır ki böylece sesin o yönden geldiği tahayyül edilir; [iii] ya da iki şeyin birlikte olmasıdır. Şimdi eğer bu sadece intikal eden sebebiyle oluyorsa bunun anlamı intikal eden şeyin kendisinin duyulur olduğudur. Kişi sesin farkında olmadığı zaman onun ilkesinin yönünün nasıl farkında olsun! Dolayısıyla sesin yönünün idrak edilmesi esnasında işitme duyusuyla duyumsama, havanın dalgalanmasını gerektirir. Oysa biz bunun zorunlu olmadığını söylemiştik. Her ikisi sebebiyle olmasından ise yine bu [söylediğimiz] imkânsızlık ortaya çıkar ve sese dalgalanmanın eşlik etmesi doğru olur. Geriye bunun sebebinin, sesin kendisinin yönü orada doğurup orada son bulmayı ortaya çıkarması kalıyor. Eğer ses sadece kulakta meydana gelseydi dalgalanmanın sebebinin sağdan ya da soldan gelmesi aynı olurdu, özellikle de dalgalanmanın sebebi duyumsanmazdı. Burada [yani kulakta] kendisi gibi orada etki eden bir şey vardır ki yönü idrak edilmez. Çünkü o ancak oraya ulaşması esnasında idrak edilir. Şu hâlde o, nasıl ancak sebebinin ulaşması esnasında meydana gelen bir şey olsun! Netice olarak açıklık kazanmıştır ki, sesin bilfiil işitilen olması itibariyle değil, aksine bilkuvve işitilen olması itibariyle ve bir şey olması itibariyle hariçte bir varlığı vardır. Bu şey ise dalgalanma için söz konusu olan heyetlerden herhangi birinin dalgalanmanın kendisinden başka olması gibidir.

[124] Vuran ve vurulan hakkındaki sözün de incelenmesi gerekmektedir. Şöyle diyoruz: Vurmada hem vurmadan önce bir hareketin hem de vurmanın ardından gelen bir hareketin olması gerekir. Vurmadan önce olan hareket, iki cismin birinden olabilir ki bu, birinciden ikinciye giden harekettir; iki cismin her ikisinden de olabilir. O iki cisimden her birinin ya da ikisinden birinin duyulur bir şekilde diğer yönde kaim olması gerekir. Zira o ikisinden birisi temas eder etmez, hatta duyumsanmayan [çok küçük] bir zamanda geri çekilirse ses meydana gelmez. Hem vuran hem de vurulan birlikte sesin fâilidir. Fakat o ikisinden sesin fâili olmaya daha uygun olan, direnç bakımından daha sert ve daha güçlü olandır. Zira onun bu konudaki payı daha güçlüdür.

باللمس أيضًا عرض منه ما قلنا، فإذن ليس بواجب أن يحس التموج عند سماع الصوت، فلننظر ما يلزم بعد هذا.

[١٢٣] فنقول: إن الصوت كما يسمع تسمع له جهته، فلا يخلو إما أن تكون الجهة تسمع؛ لأن الصوت مبدأ تولده، ووجوده في تلك الجهة، ومن هنالك ينتهي؛ وإما لأن المنتقل المتأدي إلى الأذن الذي لا صوت فيه بعد أن يفعل الصوت إذا اتصل بالأذن ينتقل من تلك الجهة ويصدم من تلك الجهة، فيخيل أن الصوت ورد من تلك الجهة وإما للأمرين جميعًا، فإن كان لأجل المنتقل وحده فمعنى هذا هو أن المنتقل نفسه محسوس، فإنه إذا لم يشعر به كيف يشعر بجهة مبدئه! فيلزم أن يحس بالسمع عند إدراك جهة الصوت تموج الهواء، وقد قلنا إن ذلك ليس بواجب. وإن كان لأجلهما جميعًا عرض من ذلك هذا المحال أيضًا، وصح أن الصوت كان يصحب التموج، فبقي أن يكون ذلك لأن الصوت نفسه تولد هناك ومن هناك انتهى. ولو كان الصوت إنما يحدث في الأذن فقط لكان سواء أتى سببه من اليمين أو اليسار، وخصوصًا وسببه لا يحس به. وهاهنا مؤثر فيه مثل نفسه فلا تدرك جهته؛ لأنه إنما يدرك عند وصوله، فكيف ما لا حدوث له إلا عند وصول سببه! فقد بان أن للصوت وجودًا ما من خارج لا من حيث هو مسموع بالفعل؛ بل من حيث هو مسموع بالقوة. وأمر كهيئة ما من الهيئات للتموج غير نفس التموج.

[١٢٤] ويجب أن نحقق الكلام في القارع والمقروع، فنقول: إنه لابد في القرع من حركة قبل القرع وحركة تتبع القرع. فأما الحركة قبل القرع فقد تكون من أحد الجسمين وهو الصائر إلى الثاني وقد تكون من كليهما. ولابد من قيام كل واحد منهما أو أحدهما في وجه الآخر قيامًا محسوسًا، فإنه إن اندفع أحدهما كما يمس؛ بل في زمان لا يحس، لم يكن صوت، والقارع والمقروع كلاهما فاعلان للصوت؛ لكن أوليهما به ما كان أصلبهما وأشدهما مقاومة؛ فإن حظه في ذلك أشد. وأما الحركة الثانية فهو انفلات الهواء وانضغاطه بينهما بعنف. والصلابة تعين على شدة ضغط الهواء، والملاسة أيضًا لئلا ينتشر الهواء في فرج الخشونة،

İkinci hareket ise havanın sıyrılıp ikisi arasında şiddetle sıkışmasıdır. Sertlik havanın şiddetle sıkışmasına yardım eder, pürüzsüzlük de havanın pürüzlü yüzeyin boşluklarında dağılmaması içindir, yoğunluk ise havanın aralarındaki boşluğa nüfuz etmemesi için bu konuda daha uygundur. Vurulan cisim son derece yaş ve yumuşak olabilir. Fakat ona güçle yüklenildiğinde ve aracı hava ona nüfuz etmeye ya da ikisi arasındaki yerde sıkışmaya zorlandığında o cisim de aracı havanın kendisine nüfuz edeceği ve kısa bir zamanda kendisini yarmasına imkân vereceği şekilde olmaz, aksine buna direnir ve o aracı olan havanın yönüne giremez, üstelik vuran da direnir. Çünkü vuran, gerçekten de kısa bir zamanda cismi pek çok yırtılmaya mecbur kılıyordur. Hâlbuki bu [kısa zamanda çok yırtılma], alanın da vuran fâilin de gücü dâhilinde değildir. Bu durumda yırtılma imkânsız hâle gelir, böylece vuranın yüzünde kaim olur ve aracıyı sıkıştırır, neticede ondaki mukavemet sertlik konumunda olur. Sen biliyorsun ki, bir sopayı yavaşça suya attığını düşündüğünde suyu, senin için herhangi bir sıkıntı olmayacak şekilde ayırman mümkün olur. Eğer acele edersen senin için zorlaşır ve direnir. Hava da böyledir. Hatta havanın bizatihi kendisinden bir parçanın direniyor olması, hava ile vurup sıkıştıran arasındaki bir parçanın da sıkışmış olması mümkün olabilir. Hatta havanın, birisi rüzgâr gibi vuran, ikincisi direnen, üçüncüsü bu ikisinin arasında dalgalanma heyeti üzere sıkışan olmak üzere üç parça olması da mümkündür. Sertlik ve yoğunluk bu dalgalanmanın ortaya çıkması için öncelikli bir sebep değildir, aksine bu ikisi dirence yardım eden iki şeydir. Öncelikli sebep dirençtir. Bu durumda ses, yaş ve akıcı bir cismin titreşiminden ve böyle olmaları itibariyle birbirine çarpan ve birbirine direnen iki cisim arasında sıkışmış olarak meydana gelir. Nasıl ki su, hava ve felek renklere ulaştıran doğa bakımından ortaklarsa ve o doğanın da şeffaf diye bir ismi varsa, aynı şekilde su ve havanın kendilerinde sesin ortaya çıkması bakımından ortak oldukları bir anlam vardır. Bunun ismi de diyelim ki "titreşimi kabul" olsun. Bu, aracının su ya da hava olması itibariyle değildir, nitekim şeffaf olma da aracının felek ya da hava olması itibariyle değildir. Öyle görünüyor ki su da hava da koku veya tada ulaştırmaları açısından bu şekilde ismi olmayan bir anlama sahiptirler. Tada ulaştıran yaşlık için bu isim, diyelim tatlılık olsun. Kokunun taşınmasında ortak olunan şeyin ise herhangi bir ismi yoktur.

والتكاثف أولى بذلك لئلا ينفذ الهواء في فرج التخلخل. وربما كان الجسم المقروع في غاية الرطوبة واللين؛ لكنه إذا حمل عليه بالقوة وكلف الهواء المتوسط أن ينفذ فيه أو ينضغط فيما بينهما لم يكن ذلك الجسم أيضًا بحيث يمكّن الهواء المتوسط أن ينفذ فيه ويشقه في زمان قصير؛ بل قاوم ذلك، فلم يندفع في وجه ذلك الهواء المتوسط؛ بل وقاوم أيضًا القارع؛ لأن القارع كان يسومه انخراقًا كثيرًا في زمان قصير جدًا. وليس ذلك في قوة القابل ولا في قوة الفاعل القارع، فامتنع من الانخراق فقام في وجه القارع وضغط عن المتوسط، فكانت المقاومة فيه مكان الصلابة. وأنت تعلم هذا إذا اعتبرت إمرارك السوط في الماء برفق فإنه يمكنك أن تشقه شقًّا من حيث لا تلزمك فيه مؤونة، فإن استعجلت استعصى عليك وقاوم، فالهواء أيضًا كذلك؛ بل قد يجوز أن يكون الهواء نفسه يصير جزء منه مقاومًا، وجزء بينه وبين المزاحم القارع منضغطًا؛ بل يجوز أن يصير الهواء أجزاء ثلاثة: جزء منه قارع كالريح، وجزء مقاوم، وجزء منضغط فيما بينهما على هيئة من التموج. وليست الصلابة والتكاثف علة أولية لإحداث هذا التموج؛ بل ذلك من حيث يعينان على المقاومة. والعلة الأولية هي المقاومة، فالصوت يحدث من تموج الجسم الرطب السيال منضغطًا بين جسمين متصاكّين متقاومين من حيث هو كذلك. وكما أن الماء والهواء والفلك تشترك في طبيعة هي أداء الألوان وتلك الطبيعة لها اسم وهو الشفيف، فكذلك الماء والهواء لهما معنى يشتركان فيه من حيث يحدث فيهما الصوت، وليكن اسمه قبول التموج. وليس ذلك من حيث المتوسط ماء أو هواء كما أن الإشفاف لم يكن من حيث المتوسط فلكا أو هواء. ويشبه أن يكون الماء والهواء لهما أيضًا من حيث يؤديان الرائحة أو الطعم معنى كذلك لا اسم له. فلتكن للرطوبة المؤدية للطعم العذوبة. وأما ما يشترك فيه نقل الرائحة فلا اسم له.

[125] Yankı ise bu dalgalanmanın zorunlu kıldığı başka bir dalgalanmadan meydana gelir. Zira bu dalgalanmayla dağ ya da duvar gibi bir şey karşılaşıp böylece onu durdurduğunda duvara ya da dağa vurmaya yönelmiş dalgalanma ile bu dağa vurmaya yönelmiş dalgalanmayı tekrar gönderen ve sıkıştırarak geriye döndüren başka bir havanın kendisine vurduğu dağ ve duvar arasında sıkışması gerekir. Böylece dönen dalganın şekli birinci dalganın şekil ve onun heyetine göre olur. Bu, duvara atılan bir topun havayı ikisi arasındaki dalgalanmaya ve gerisin geriye dönmeye zorlaması gibidir. Daha önce o topun gerisin geri dönmesindeki sebebin ne olduğunu açıklamıştık.[2] Bu durumda diyelim ki havanın dönmesindeki sebep de aynısı olsun.

[126] Bu noktada geriye şunu incelememiz kaldı: Yankı, ikinci titreşim olan havanın titreşimiyle meydana gelen bir ses midir, yoksa dönüp giden ve sapan ilk havanın titreşiminin bir gereği midir? Öyle görünüyor ki o dönüp giden ve sapan ilk havanın titreşimi olup –ki bu yüzden ilk havanın nitelik ve heyetine göre olur- bu havadan oluşan vurma, sesi kendisine itibar edilecek ikinci bir havanın titreşiminden doğurmuyor. Zira bu gibi bir havadan oluşan vurma, güçlü değildir. Eğer bir ses çıkaracak kadar güçlü olsaydı duymaya zarar verirdi. Öyle görünüyor ki, her ışığın bir yansımasının olması gibi her sesin de bir yankısı vardır fakat duyulmuyor. Çoğu durumda evlerde ve konaklarda yankının işitilmemesindeki sebep öyle görünüyor ki ses çıkaranla sesi yansıtan arasındaki mesafe yakın olduğunda, ses ile yankısının iki farklı zamanda duyulmayıp aksine birlikte duyulmasıdır, nitekim vurmanın sesi gerçekte vurmadan sonra olsa da vurmayla birlikte duyulur. Eğer sesi yansıtan uzak ise, iki ses arasındaki zaman duyumsanabilecek bir şekilde farklılaşır. Eğer yansıtan sert ve pürüzsüz ise, geri dönüşün gücü sebebiyle yansımanın peş peşe gelmesinden dolayı yankı hamamlarda olduğu gibi uzun süre devam eder. Öyle görünüyor ki bu, çöllerde şarkı söyleyenin sesinin daha zayıf, kapalı mekânda şarkı söyleyenin sesinin ise daha güçlü olmasının da sebebidir. Bu sesin güçlü olmasının sebebi sesin, kendisiyle birlikte zamanda bir gibi algılanan yankı ile kat kat artmasıdır.

• • • • • • • • • •

[2] *Kitabü'ş-şifa, et-Tabiiyyat*, 1. Fen/*es-Sımau't-tabii*, 4. Makale, 14. Fasıl.

[١٢٥] وأما الصدى فإنه يحدث من تموج يوجبه هذا التموج؛ فإن هذا التموج إذا قارنه شيء من الأشياء كجبل أو جدار حتى وقّفه لزم أن ينضغط أيضًا بين هذا التموج المتوجه إلى قرع الحائط أو الجبل وبين ما يقرعه هواء آخر يردّ ذلك ويصرفه إلى خلف بانضغاطه، فيكون شكله الشكل الأول وعلى هيئته، كما يلزم الكرة المرمي بها الحائط أن تضطر الهواء إلى التموج فيما بينهما، وأن ترجع القهقرى. وقد بينا فيما سلف ما العلة في رجوع تلك الكرة قهقري. فلتكن هي العلة في رجوع الهواء.

[١٢٦] وقد بقي علينا أن ننظر هل الصدى هو صوت يحدث بتموج الهواء الذي هو التموج الثاني أو هو لازم لتموج الهواء الأول المنعطف النابي نبوًا؟ فيشبه أن يكون هو تموج الهواء المنعطف النابي؛ –ولذلك يكون على صفته وهيئته–؛ وأن لا يكون القرع الكائن من هذا الهواء يولد صوتًا من تموج هواء ثان يعتد به، فإن قرع مثل هذا الهواء قرع ليس بالشديد، ولو كان شديدًا بحيث يحدث صوتًا لأضر بالسمع. ويشبه أن يكون لكل صوت صدى؛ ولكن لا يسمع، كما أن لكل ضوء عكسًا. ويشبه أن يكون السبب في أن لا يسمع الصدى في البيوت والمنازل في أكثر الأمر أن المسافة إذا كانت قريبةً بين المصوّت وبين عاكس الصوت لم يسمعا في زمانيين متباينين؛ بل يسمعان معًا، كما يسمع صوت القرع معه وإن كان بعده بالحقيقة. وأما إذا كان العاكس بعيدًا فرّق الزمان بين الصوتين تفريقًا محسوسًا. وإن كان صلبًا أملس فهو لتواتر الانعكاس منه بسبب قوة النبو يبقى زمانًا كثيرًا كما في الحمامات. ويشبه أن يكون هذا هو السبب في أن يكون صوت المغني في الصحراء أضعف وصوت المغني تحت السقوف أقوى لتضاعفه بالصدى المحسوس معه في زمان كالواحد.

[127] Bilmen gerekir ki, sesin dalgalanması bizatihi tek bir havanın intikal hareketi değildir, aksine sükûn önüne sükûnla birlikte çarpma ardına çarpma sebebiyle art arda meydana gelen suyun dalgalanmasındaki durum gibidir. Sesin faili olan bu dalgalanma, hızlıdır fakat kulağa vuracak bir güçte değildir.

[128] Birisi şüphe duyup şöyle diyebilir: Nasıl ki dokunmada şüpheye düştünüz de pek çok zıt şeyi idrak etmesi sebebiyle onda pek çok güç var kabul ettiyseniz, aynı şekilde işitme duyusunda da böyle olup o, kalın/pes ses ile keskin/tiz ses arasındaki zıtları idrak eder; kısık ses ile yüksek ses, sert ses ile pürüzsüz ses, aralıklı ses ile yoğun ses ve diğer sesler arasındaki zıtları idrak eder. Peki o hâlde neden onda pek çok güç kabul etmediniz? Bunun cevabı, işitme duyusunun ilk duyulurunun ses olmasıdır. Bunlar ise ses olmasından sonra işitme duyusunun ilk duyuluruna ilişen arazlardır. Orada [yani dokunma duyusunda] ise zıtlardan her biri başka bir sebeple değil zatları gereği duyumsanırlar. Sesin tanımı ve onun duyumu hakkında bu kadarı yeterli olsun.

[١٢٧] ويجب أن تعلم أن التموج ليس هو حركة انتقال من هواء واحد بعينه؛ بل كالحال في تموج الماء يحدث بالتداول بصدم بعد صدم مع سكون قبل سكون. وهذا التموج الفاعل للصوت سريع؛ لكنه ليس بقوى الصك.

[١٢٨] ولمتشكك أن يتشكك فيقول: إنه كما قد تشككتم في اللمس فجعلتموه قوى كثيرة؛ لأنه يدرك متضادات كثيرة، فكذلك السمع أيضًا يدرك المضادة التي بين الصوت الثقيل والحاد، ويدرك المضادة التي بين الصوت الخافت والجهير والصلب والأملس والمتخلل والمتكاثف وغير ذلك، فلم لا تجعلونه قوى؟ فالجواب عن ذلك أن محسوسه الأول هو الصوت. وهذه أعراض تعرض لمحسوسه الأول بعد أن يكون صوتًا. وأما هناك فكل واحدة من المتضادات تحس لذاتها لا بسبب الآخر. فليكن هذا المبلغ في تعريف الصوت والإحساس به كافيًا.

ÜÇÜNCÜ MAKALE

BİRİNCİ FASIL

IŞIK, ŞEFFAF VE RENK

[129] Şimdi görme hakkında konuşmamız uygundur. Görme hakkında konuşmak ise ışık, şeffaf şey, renk ve görmeye ilişkin duyumsayanla duyumsanan arasında gerçekleşen ittisalin niteliği hakkında konuşmayı gerektirir. Öncelikle ışık hakkında konuşalım.

[130] Şöyle deriz: Ona ışık da denilir, nur da denilir, şua da denilir. Öyle görünüyor ki dildeki vaz'ları bakımından bunlar arasında çok bir fark yoktur. Fakat biz onları kullanırken aralarında ayrım yapmaya ihtiyaç duyarız. Çünkü burada birbirine yakın üç anlam vardır: Birincisi, yani ışık, gözün siyahlık, beyazlık, kırmızılık ya da herhangi bir renk olduğunu söylemeksizin güneşte ve ateşte idrak ettiği niteliktir. İkincisi, yani nur, bu şeyden parıldayan ve cisimlerde gerçekleştiği tahayyül edilen bir şeydir. Böylece beyazlık, siyahlık, yeşillik ortaya çıkar. Sonuncusu ise sanki parlayan, cisimlerin rengini örten ve cisimlerden yayılan bir şeymiş gibi cisimlerde tahayyül edilen şeydir. Eğer bu, aynalarda ve başka şeylerde duyumsandığı gibi, bunu başka bir cisimden alan bir cisimde parlıyorsa bu parıltı olarak isimlendirilir. Eğer bizatihi kendi cisminde ise şua olarak isimlendirilir. Şimdi şua ve parıltıya ihtiyaç duymuyoruz, aksine ilk iki kısma, yani ışık ve nura ihtiyaç duyuyoruz. Bu durumda onlardan birisi -ki bu bir şeyin zatında olan bir şeydir- ışık; başkasından alınan ise nur olsun. Bizim güneşe ve ateşe ait olan gibi ışık diye isimlendirdiğimiz şey, zatı gereği görülen bir anlamdır. Zira bu ışık niteliğini taşıyan bir cirmle göz arasında hava ve su gibi bir şey bulunursa o cirm, örneğin duvarın ihtiyaç duyduğu bir şeyin varlığına ihtiyaç duymaksızın zorunlu olarak görülür. Duvarın olduğu gibi görülmesinde ise kendisiyle göz arasında bulunan hava, su vb. şeylerin varlığı yeterli olmaz, aksine duvar bizim nur olarak isimlendirdiğimiz

المقالة الثالثة

الفصل الأول

في الضوء والشفيف واللون

[١٢٩] وحرّي بنا الآن أن نتكلم في الإبصار. والكلام فيه يقتضي الكلام في الضوء وفي المشف وفي اللون وفي كيفية الاتصال الواقع بين الحاس والمحسوس البصري. فلنتكلم أولا على الضوء.

[١٣٠] فنقول: إنه يقال ضوء ويقال نور ويقال شعاع. ويشبه أن لا يكون بينها في وضع اللغة كثير تفاوت؛ لكنا نحتاج في استعمالنا إياها أن نفرّق بينها؛ لأن هاهنا معاني ثلاثة متقاربة: أحدها الكيفية التي يدركها البصر في الشمس والنار من غير أن يقال إنه سواد أو بياض أو حمرة أو شيء من هذه الألوان. والثاني الأمر الذي يسطع من هذا الشيء فيتخيل أنه يقع على الأجسام، فيظهر بياض وسواد وخضرة. والآخر الذي يتخيل على الأجسام كأنه يترقرق، وكأنه يستر لونها، وكأنه شيء يفيض منها. فإن كان في جسم قد استفاد ذلك من جسم آخر سمي بريقًا كما يحس في المرآة وغيرها. وإن كان في الجسم الذي له بذاته سمي شعاعًا. ولسنا نحتاج الآن إلى الشعاع والبريق؛ بل نحتاج إلى القسمين الأولين. فليكن أحدهما –وهو الذي للشيء من ذاته– ضوءًا، وليكن المستفاد نورًا. وهذا الذي نسميه ضوءًا، مثل الذي للشمس والنار، فهو المعنى الذي يرى لذاته. فإن الجرم الحامل لهذه الكيفية إذا وجد بين البصر وبينه شيء كالهواء والماء رؤى ضرورةً من غير حاجة إلى وجود ما يحتاج إليه الجدار الذي لا يكفي في أن يرى على ما هو عليه وجود الهواء والماء وما يشبههما بينه وبين البصر؛ بل يحتاج إلى أن يكون

şeyin kendisini kaplamış olmasına ihtiyaç duyar ki bu durumda görülebilsin. Duvarla karşılaştığında ve onunla kendisi arasında, ışık yayan şeyin nuru alana etkisini engelleme özelliği olmayan hava ve su gibi –ki bunlar yardım eder ve perdelemez- bir cisim bulunduğunda bu nur, ışıklı cisimden doğan bir etki olur.

[131] Buna göre cisimler ilk olarak ikiye ayrılır: Zikredilen bu perdeleme özelliği bulunmayan cisimler, bunlar şeffaf olarak isimlendirilsin; duvar ve dağ gibi bu perdeleme özelliği bulunan cisimler. Bu perdeleme özelliği bulunan cisimlerin bazıları arada bulunan şeffaf bir şeyin varlığından sonra başka bir şeyin bulunmasına ihtiyaç duymaksızın görülme özelliğine sahiptirler. Bunlar güneş ve ateş gibi ışık yayan şeylerdir. Zira bu ve benzeri şeyler şeffaf değildir, aksine bunlar, arkalarındaki şeyin idrak edilmesine perde olan şeylerdir. Mesela bir lambanın başka bir lambayı gölgelemesini düşün. Zira bunlardan birisi aralarındaki şeyde ikincisinin etkisinin olmasını engeller. Aynı şekilde gözün de arkasındaki şeyi görmesine perde olur. Cisimlerden bazıları ise kendisini bu nitelikte yapacak başka bir şeyin hazır bulunmasına ihtiyaç duyarlar. Bunlar ise renkli şeylerdir. Işık, ışık olması itibariyle ilk kısmın niteliğidir, renk ise renk olması itibariyle ikinci kısmın niteliğidir. Zira duvar, ne ışık yayan bir şeyin duvarın arkasındaki bir şeyi aydınlatmasına imkân verir, ne de kendisi aydınlatan bir şeydir. O bilkuvve renkli bir cisimdir. Bilfiil renk ise ancak nur sebebiyle ortaya çıkar. Zira nur herhangi bir cirm üzerine düştüğü zaman orada bilfiil beyazlık, siyahlık, yeşillik ya da başka bir renk meydana gelir. Eğer böyle olmazsa karanlık olarak sadece siyah olur, fakat bilfiil renk ile beyazlık, siyahlık, kırmızılık, sarılık ve benzeri şeyleri kastedersek, o cirm bilkuvve renklidir. Beyazlığın beyazlık, kırmızılığın da kırmızılık olması, ancak gördüğün bir yönde olmaları ve o yönün de ancak aydınlanmış olması ile olabilir. Gördüğümüz bir yönde olan beyazlığın, kırmızılığın ve başka renklerin cisimlerde bilfiil mevcut olduklarını, fakat karanlık havanın onun görülmesine engel olduğunu zannetme! Zira hava özü itibariyle karanlık değildir, ancak karanlık olan, aydınlanabilir olandır. Bizatihi hava, kendinde ışık yayan bir şey olmasa da aydınlananın idrak edilmesini engellemez, bir şeyde mevcut olduğu zaman rengi örtmez. Bir mağarada olduğunu ve orada tamamının da senin karanlık olduğunu zannettiğin nitelikte olan bir hava olduğunu düşün. Havaya konulmuş ve senin parlak zannettiğin dışarıdaki bir cismin üzerine bir nur düştüğü zaman sen onu görürsün. Seninle o cisim arasında duran karanlık hava sana zarar vermez, aksine senin yanındaki hava her iki durumda da sanki bir şey değildir.

الشيء الذي سميناه نورًا قد غشيه حتى يرى حينئذ. ويكون ذلك النور تأثيرًا من جسم ذي ضوء فيه إذا قابله وكان بينهما جسم ليس من شأنه أن يحجب تأثير المضيء في قابل النور كالهواء والماء، فإنه يعين ولا يمنع.

[١٣١] فالأجسام بالقسمة الأولى على قسمين: جسم ليس من شأنه هذا الحجب المذكور، وليسم الشاف؛ وجسم من شأنه هذا الحجب كالجدار والجبل. والذي من شأنه هذا الحجب فمنه ما من شأنه أن يرى من غير حاجة إلى حضور شيء آخر بعد وجود المتوسط الشاف. وهذا هو المضيء كالشمس والنار ومثله؛ فإنه غير شفاف؛ بل هو حاجب عن إدراك ما وراءه. فتأمل إظلال المصباح عن المصباح؛ فإن أحدهما يمنع عن أن يفعل الثاني فيما هو بينهما. وكذلك يحجب البصر عن رؤية ما وراءه. ومنه ما يحتاج إلى حضور شيء آخر يجعله بصفة، وهذا هو الملون، فالضوء كيفية القسم الأول من حيث هو كذلك، واللون كيفية القسم الثاني من حيث هو كذلك؛ فإن الجدار لا يمكّن المضيء أن ينير شيئًا خلفه، ولا هو بنفسه منير. فهو الجسم الملون بالقوة. واللون بالفعل إنما يحدث بسبب النور؛ فإن النور إذا وقع على جرم ما حدث فيه بياض بالفعل أو سواد أو خضرة أو غير ذلك، فإن لم يكن كان أسود فقط مظلمًا؛ لكنه بالقوة ملون إن عنينا باللون بالفعل هذا الشيء الذي هو بياض وسواد وحمرة وصفرة وما أشبه ذلك. ولا يكون البياض بياضًا والحمرة حمرة، إلا أن تكون على الجهة التي تراها، ولا تكون على هذه الجهة إلا أن تكون منيرةً. ولا تظنّ أن البياض على الجهة التي نراها والحمرة وغير ذلك يكون موجودًا بالفعل في الأجسام؛ لكن الهواء المظلم يعوق من إبصاره؛ فإن الهواء نفسه لا يكون مظلمًا، إنما المظلم هو الذي هو المستنير. والهواء نفسه وإن كان ليس فيه شيء مضيء فإنه لا يمنع إدراك المستنير ولا يستر اللون إذا كان موجودًا في الشيء. تأمل كونك في غار، وفيه هواء كله على الصفة التي تظنه أنت مظلمًا، فإذا وقع النور في جسم خارج موضوع في الهواء الذي تحسبه نيرًا فإنك تراه، ولا يضرك الهواء المظلم الواقف بينك وبينه؛ بل الهواء عندك في الحالين كأنه ليس بشيء.

[132] Karanlık ise hiçbir şeyin görülmemesi hâlidir ki bu, şeffaf olmayan cirmlerde mevcut olduklarında aydınlanabilen niteliklerin bulunmamasıdır. Dolayısıyla onlar karanlık ve bilkuvve olup görülmezler. Hava da görülmez. Şöyle ki gözlerini kapatıp örttüğünde tahayyül ettiğin şeyi tahayyül edersin. Bu durumda tıpkı senin karanlık bir havaya dikkatle baktığındaki durumun gibi, orada yayılmış bir karanlığı gördüğünü zannedersin. Oysa durum böyle değildir. Sen gözlerin kapalıyken karanlık havayı görüyor değilsindir ya da karanlıktan görülen bir şeyi göz kapaklarında görüyor değilsindir. Bu durumda sen sadece görmüyorsun. Özetle karanlık, aydınlanma özelliği olan bir şeyde ışığın yokluğudur ve o görülebilir bir şeydir. Çünkü nur görülür, nurun kendisinde bulunduğu şey de görülür, şeffaf ise elbette görülmez. O hâlde karanlık aydınlanma mahallinde olan şeydir. Her ikisi de yani her iki mahal de şeffaf olmayan bir cisimdir. Dolayısıyla rengi görülme özelliğine sahip cisim, aydınlanmış olmadığı zaman karanlık olur. Onda gerçekten bilfiil bir renk olmadığı gibi orada renklerin olduğunun fakat bu durumda bir şeyle örtülmüş olduklarının zannedilmesi de söz konusu değildir. Zira renkler bilfiil olduğunda hava karanlık olarak görülme niteliğinde olsa bile, hava örtmez.

[133] Fakat bir insan cisimlerde bulunan ve cisimler aydınlandığı zaman onlardan birini beyazlık diğerini kırmızılık olarak gördüğün çeşitli istidatları renkler diye isimlendirirse bu onun hakkıdır, ancak bu, isim ortaklığıyla olur. Zira beyazlık gerçekte görülebilir nitelikte olan bu şeydir. Bu seninle beyazlık arasında henüz şeffaf olmayan şeffaf bir şey olduğu hâlde mevcut olmaz. Çünkü şeffaf olan şey, bilfiil şeffaf olabilir, bilkuvve şeffaf olabilir. Bilfiil olmasında kendinde bir niteliksel dönüşüme değil, başkasında bir niteliksel dönüşüme ya da başkasında bir harekete ihtiyaç duyulur. Bu gidilen yol ve menfez gibidir. Zira bunların bilfiil olmasında kendinde bir şeye değil, bilfiil yolda olanın ya da nüfuz edenin varlığına ihtiyaç duyulur. Bilkuvve şeffaf olanın bilfiil şeffaf olana dönüşmede ihtiyaç duyduğu dönüşme ise, renkli cismin aydınlanmaya dönüşmesi ve onun renginin bilfiil meydana gelmesidir. Harekete gelince, ışık yayan cismin hareket etmesi kendinde bir dönüşme olmaksızın gerçekleşir. Bunun iç yüzünü daha önce öğrenmiştin. Bu iki şeyden birisi meydana geldiğinde görülen şeye geçer ve bu başkasının varlığından dolayı bilfiil şeffaf olur. Şimdi bu görülene geçen şeyin durumunu incelememiz uygundur, ancak bu meseledeki durumu, söylediğimiz şeyler hakkında ortaya çıkacak olan ve giderildikleri takdirde söylediklerimizin tashih edilmesinin kolay olacağı şüpheleri zikredene kadar ertelememiz gerekir.

[١٣٢] وأما الظلمة فهي حال أن لا ترى شيئًا، وهو أن لا تكون الكيفيات التي إذا كانت موجودة في الأجرام التي لا تشف صارت مستنيرةً، فهي مظلمة وبالقوة فلا تراها. ولا ترى الهواء، فيتخيل لك ما يتخيل لك إذا غمضت عينيك وسترتهما، فتتخيل لك ظلمة مبثوثة تراها، كما يكون من حالك وأنت محدّق في هواء مظلم. وليس كذلك، ولا أنت ترى –وأنت مغمض– هواءً مظلمًا أو ترى ما ترى من الظلمة شيئًا في جفونك، إنما ذلك أنك لا ترى. وبالجملة فإن الظلمة عدم الضوء فيما من شأنه أن يستنير، وهو الشيء الذي قد يرى؛ لأن النور مرئي، وما يكون فيه النور مرئي، والشاف لا يرى ألبتة، فالظلمة هي في محل الاستنارة. وكلاهما –أعني: المحلين– جسم لا يشف. فالجسم الذي من شأنه أن يرى لونه إذا كان غير مستنير كان مظلمًا. ولم يكن فيه بالحقيقة لون بالفعل، ولم يكن ما يظن أن هناك ألوانًا؛ ولكنها مستورة بشيء؛ فإن الهواء لا يستر وإن كان على الصفة التي يرى مظلمًا إذا كانت الألوان بالفعل.

[١٣٣] ولكنه إن سمي إنسان الاستعدادات المختلفة التي تكون في الأجسام التي إذا استنارت صار واحد منها الشيء الذي تراه بياضًا والآخر حمرة ألوانًا فله ذلك إلا أنه يكون باشتراك الاسم؛ فإن البياض بالحقيقة هو هذا الذي يكون على الصفة التي ترى. وهذا لا يكون موجودًا وبينك وبينه شفاف لا يشف؛ لأن الشفاف قد يكون شفافًا بالفعل وقد يكون شفافًا بالقوة. وليس يحتاج في أن يكون بالفعل إلى استحالة في نفسه؛ بل إلى استحالة في غيره، أو إلى حركة في غيره. وهذا مثل المسلك والمنفذ. فإنه لا يحتاج في أن يكون بالفعل إلى أمر في نفسه؛ بل إلى وجود السالك والنافذ بالفعل. وأمّا الاستحالة التي يحتاج إليها الشفاف بالقوة إلى أن يصير شفافًا بالفعل فهي استحالة الجسم الملون إلى الاستنارة وحصول لونه بالفعل. وأما الحركة فأن يتحرك الجسم المضيء إليه من غير استحالة فيه. فقد عرفت كنهه فيما سلف. فإذا حصل أحد هذين تأدى المرئي أيضًا، فصار هذا شفافًا بالفعل لوجود غيره. فحري بنا أن نحقق أمر هذا المتأدي إلا أن الواجب علينا أن نؤخر الأمر فيه إلى أن نذكر شكوكًا تعرض فيما قلناه يسهل من حلّها تصحيح ما قلناه.

İKİNCİ FASIL

NUR VE ŞUA KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLER VE ŞÜPHELER, NURUN CİSİM OLMAYIP CİSİMDE ORTAYA ÇIKAN BİR NİTELİK OLDUĞUNA DAİR

[134] Bazı insanlar, ışık yayan şeyden cisimlere yayılan nurun cisimlerde meydana gelen bir nitelik olmadığını, aksine kendisinde varsayılan boyutlarla birlikte bulunan yönlerde, ışık yayan şeyden ayrılmış, cismin intikali ile intikal eden küçük cisimler olduğunu ve böylece onların cisimler üzerine düşüp cisimlerin kendileriyle aydınlandığını zannetmişlerdir [nurun cisim olduğu görüşü]. Bazıları ise bu nurun asla bir anlamının olmadığını onun ancak renkli olan şeyden bir zuhur etme olduğunu zannetmişlerdir [nurun cismin renginin zuhuru olduğu görüşü]. Bazıları ise güneşteki ışığın, güneşin renginin şiddetli bir şekilde zuhur etmesinden başka bir şey olmadığını, fakat onun göze baskın geldiğini zannetmişlerdir [ışığın güneşin renginin zuhuru olduğu görüşü]. Bu durumda bizim öncelikle bu görüşlerin durumunu incelememiz gerekir.

[135] Şimdi şöyle deriz: Güneşten ve ateşten doğup cisimler üzerine vuran bu nur ve şuanın, bu duyulur niteliği taşıyan cisimler olması mümkün değildir. [i] Çünkü nur ve şua ya şeffaftırlar. Onların şeffaf olmaları durumunda ise ya onların birikmesi ile şeffaflıkları yok olur ki bu, tıpkı kristalin küçük parçalarının şeffaf olduğu hâlde onlardan oluşan yığının şeffaf olmaması gibidir ya da onların birikmesi ile şeffaflıkları yok olmaz. Eğer şeffaflıkları yok olmayan şeffaf bir şey iseler ışık yayan bir şey olmazlar. Çünkü şeffaf şey ile ışık yayan şey arasındaki farktan bahsetmiştik. Eğer onlar yığılma ile şeffaf olmayan bir şey hâline dönüyorlarsa onların yığılması altlarındaki şeyi örter. Onların yığılması arttıkça örtmeleri de artar. Işığın birikmesi –şayet kendisi için bir birikme söz konusu ise- arttığında onun ışığı açığa çıkarması da artar. Aslı itibariyle ışık verici olan bu şeyler, ateş ve benzerleri gibi şeffaf olmayan ışık vericiler

في مذاهب وشكوك في أمر النور والشعاع وفي أن النور ليس بجسم بل هو كيفية تحدث فيه

[١٣٤] ومن الناس من ظن أن النور الذي يشرق من المضيء على الأجسام ليس كيفية تحدث فيها؛ بل هو أجسام صغار تكون منفصلة من المضيء في الجهات ملازمة لأبعاد مفروضة عنه، تنتقل بانتقاله، فتقع على الأجسام، فتستضيء بها. ومن الناس من ظن أن هذا النور لا معنى له ألبتة وإنما هو ظهور من الملون؛ بل من الناس من ظن أن الضوء في الشمس ليس إلا شدة ظهور لونه؛ لكنه يغلب البصر. فيجب علينا أولًا أن نتأمل الحال في هذه المذاهب.

[١٣٥] فنقول: إنه لا يجوز أن يكون هذا النور والشعاع الواقع على الأجسام من الشمس والنار أجسامًا حاملة لهذه الكيفية المحسوسة. لأنها إما أن تكون شفافةً فلا يخلو إما أن يزول شفيفها بتراكمها كما تكون الأجزاء الصغار من البلور شفافةً ويكون الركام منها غير شفاف، وإما أن لا يزول شفيفها، فإن كانت شفافة لا يزول شفيفها لم تكن مضيئةً؛ إذ قد فرغنا من الفرق بين الشفاف وبين المضيء، وإن كانت تعود بالارتكام غير شفافة كان ارتكامها يستر ما تحتها. وكلما ازدادت ارتكامًا ازدادت سترًا. والضوء كلما ازداد ارتكامًا ـ لو كان له ارتكام ـ ازداد إظهارًا للضوء. وكذلك إذا كانت هذه المضيئات في الأصل

olduğunda da böyledir. O hâlde renkleri izhar eden şuanın cisim olmadığı açıktır. [ii] Ayrıca onun bir cisim olup tabii olarak farklı yönlere hareket etmesi de mümkün değildir. [iii] Ayrıca eğer nur ve şua ışık yayan şeyden ayrılıp ışık alanla karşılaşan cisimler iseler, bir baca deliği kapatıldığı zaman şua ve nurun ya yok olması ya dönüşmesi ya da kapatan şeyi geçmesi söz konusu olur. Şuanın kapatan şeyi geçmesi hakkındaki görüş zorlamadır. Zira bu ansızın olan bir şeydir. Örtme yoluyla yok olma da aynı şekilde zorlama cinsindendir. Zira bir cismin iki cisim arasına girmesi durumunda [yani kapatan nesnenin evdeki ve dışındaki ışık arasına girmesi durumunda] onlardan birinin [yani evde olan ışığın] yok olduğuna nasıl hükmedilebilir! [Baca deliği kapatıldığında] şua ve nurun dönüşmesi hakkındaki görüş de zikrettiğimiz şu şeyi gerektirir: Bu da onun aydınlatıcı ile karşılaşarak aydınlanması, dolayısıyla kapatıldığında dönüşmesidir. Eğer durum böyle ise [nur ve şua olduğu varsayılan] cisimlerin aydınlatıcı cihetinden hareket etmelerine ne ihtiyaç vardır! Bu [şua ve nur olduğu varsayılan] cisimler söz konusu dönüşümle karşılaşma yoluyla kendilerinde niçin dönüşüyor olmasınlar ki!

[136] Şua taraftarlarının tutunduğu delillere gelince, bu delillerin bir kısmı onların şu sözleridir: [i] Şüphesiz şua güneşten doğup iner ve ateşten doğup yönelir. Bu bir harekettir. Sadece cismin hareketi vardır. [ii] Ayrıca şua ışık yayan şeyin intikali ile intikal eder. Sadece cisim intikal sahibidir. [iii] Ayrıca şua bir şeyle karşılaşır ve ondan başkasına yansır. Yansıma şüphesiz cismani bir harekettir. [Cevap:] Bu kıyasların hepsi bozuktur, öncülleri de doğru değildir. Zira [birinci delilde] şuanın bir şeyden doğup indiğine, çıktığına ya da bir şeye girdiğine dair sözlerimiz bir şey ifade etmeyen mecazi lafızlardır, aksine şua karşılaştığı şeyde ansızın ortaya çıkar. O yüksek bir şeyden meydana geldiğinde sanki onun indiği tevehhüm edilir, oysa dışarıdan göründüğü hâliyle bunun hudûs yoluyla olması inmesinden daha uygundur. Çünkü şua asla yolda görülmez ve duyulur bir zamana ihtiyaç duymaz. Bu durumda şuanın bir şeyden indiğine delalet eden ya burhandır. Bu onlar için nasıl mümkün olacak! Ya da ona delalet eden duyudur- ki onların güvendiği de budur-; ancak duyu, zamanını ve kat ettiği mesafenin vasatını algılayamadığı bir hareketlinin hareketine nasıl delalet edecek! [İkinci delildeki] şuanın intikali hakkındaki söz de gölgenin intikalinden daha fazla bir şey değildir. Bu durumda gölgenin de aynı şekilde intikal eden bir cisim olması gerekir. O şua ve gölgeden ne biri ne diğeri intikal ile oluyor değildir, aksine bir yok olma ve yenilenmedir. Zira birbiriyle karşılıklı olmaları yenilendiğinde bu da yenilenir. Birisi gölgenin de aynı şekilde intikal

مضيئات غير شفافة كالنار وما أشبهها. فبين أن الشعاع المظهر للألوان ليس بجسم. ثم لا يجوز أن يكون جسمًا ويتحرك بالطبع إلى جهات مختلفة. ثم إن كانت هي أجسامًا تنفصل من المضيء وتلقى المستنير فإذا غمّت الكوة لم يخل إما أن يتفق لها أن تعدم أو تستحيل أو تسبق الغام. والقول بسبق الغام اعتساف. فإن ذلك أمر يكون دفعةً. والعدم أيضًا بالستر من ذلك الجنس. فإنه كيف يحكم أن جسمًا إذا تخلل بين جسمين عدم أحدهما! وأما الاستحالة فتوجب ما قلناه، وهي أنها تستنير بمقابلة النير، فإذا غم استحالت. فما الحاجة -إن كان الأمر على هذا- إلى مسافرة أجسام من جهة النير! ولم لا تكون هذه الأجسام تستحيل بنفسها بالمقابلة تلك الاستحالة.

[١٣٦] وأما الحجة التي يتعلق بها أصحاب الشعاع فمن ذلك قولهم: إن الشعاع لا محالة ينحدر من عند الشمس، ويتجه من عند النار، وهذه حركة، ولا حركة إلا للجسم. وأيضًا فإن الشعاع ينتقل بانتقال المضيء، والانتقال للجسم. وأيضًا فإن الشعاع يلقى شيئًا، فينعكس عنه إلى غيره، والانعكاس حركة جسمانية لا محالة. وهذه القياسات كلها فاسدة ومقدماتها غير صحيحة؛ فإن قولنا الشعاع ينحدر أو يخرج أو يدخل ألفاظ مجازية ليس من ذلك شيء؛ بل الشعاع يحدث في المقابل دفعةً. ولما كان يحدث من شيء عال توهم كأنه ينزل وأن يكون على سبيل الحدوث في ظاهر الحال أولى من النزول؛ إذ لا يرى ألبتة في الطريق، ولا يحتاج إلى زمان محسوس. فلا يخلو إما أن يكون البرهان دل على انحداره، وأنى لهم بذلك؟ وإما أن يكون الحس هو الدال عليه، وعليه معولهم. وكيف يدل الحس على حركة متحرك لا يحس بزمانه ولا يحس في وسط المسافة. وأما حديث انتقال الشعاع فليس هو بأكثر من انتقال الظل، فيجب أن يكون الظل أيضًا جسمًا ينتقل، وليس ولا واحد منهما بانتقال؛ بل بطلان وتجدد، فإنه إذا تجددت الموازاة تجدّد ذلك، فإن ارتكب مرتكب أن

ettiğini söyleme hatasını işlerse bu durumda ya gölge nurun üzerine intikal ediyordur ya da nur gölgenin önüne ve arkasına intikal ediyordur. Eğer gölge nurun üzerine intikal ediyor ve nuru kapatıyorsa bütün yeryüzünü kaplayan nurun bir intikalinin olmadığını onu kapatanın ancak gölge olduğunu varsayalım. Bu durumda nurun intikal ettiği şeklindeki iddia bozulmuş olur. Eğer nur karanlığın önüne intikal ediyor, hatta karanlık da intikal ediyorsa bu durumda ışık yayan şeyin durduğunu varsayalım. Bilinir ki o duruyorsa onunla birlikte nur da durur. Bu da gölgesi olan bir hareketin nurun ortadan kaldırılmasının sebebi olması durumunu ortaya çıkarır ve onlardan bazılarının da nuru aynı şekilde farklı yönlerden ortadan kaldırabilmeleri mümkün olur. Bu durumda ışık yayan durmakta fakat yer karanlık olmakta ya da gölgeden kaçtığı zaman nur arkadan sıçrayıp böylece gölgenin ayrıldığı yere dönmektedir. Bunların hepsi saçma sapan şeylerdir. Bilakis ne gölge nuru ortadan kaldırıyordur ne de gölge ve nur cisimdir. Eğer bunların bir intikali varsa bu bir yenilenme iledir, tek bir şeyin bizatihi intikal etmesi şeklinde değildir. [Üçüncü delilde geçen] şuanın yansıması da aynı şekilde mecazi bir lafızdır. Zira aydınlandığı ve parlak olduğu zaman asla bir intikal olmaksızın karşısındaki bir cismin ondan aydınlanması cismin özelliğindendir.

[137] Başka bir görüş, bu nurun bir anlamı olduğunu kabul etmeyen aksine açık bir şekilde zuhur ettiğinde nuru, bizatihi rengin kendisi kabul eden görüştür. Bu görüş taraftarlarının şöyle demeleri haklarıdır: Bu meselede [nurun renk dışında bir şey olduğu iddiasında] aldatıcı olan, renkli şeylerin parıltısından renkle birlikte tahayyül edilen şeydir. Oysa bu parıltı, kendinde görülen bir şey değildir. Aksine, ışığı zayıf olanla şiddetli olan arasında mukayese sebebiyle görmeye ilişen bir şeydir. Rengin şiddetli bir şekilde zuhur etmesi, ışık yayan şeyin etkisinin şiddeti dolayısıyladır. Zira kandilin aydınlatması ayın aydınlatmasından daha zayıftır. Ayın aydınlatması da -ki bu ay ışığıdır-, gündüz kapalı evlerde güneşin aydınlatmasından, hatta güneşin şuasının olmadığı gölgeli yerlerin aydınlatmasından daha zayıftır. Çünkü ay ışığı, güneş doğduğu zaman evlerin gölgesinde yok olur, dolayısıyla kaybolur. Bu durumda orada görülen şeyler ay ışığında görülenden daha güçlü olur. Aydınlık olsa da insanlar gölgede gördükleri şeyleri asla parıltılı ve şualı olarak görmezler. Onlar kandilin nurunun cisimlerde parıltıyı yaptığını, ayın nurunun ise gece böyle bir etki yaptığını görürler. Bu, gece karanlığına kıyas sebebiyledir. Zira gece karanlığı bu miktarın şua ve parıltı olduğunu tahayyül ettirir. Oysa o, rengin bir tür zuhur etmesinden başka bir şey değildir. Güneşinki ise etki bakımından daha

الظل أيضًا ينتقل فليس يخلو إما أن ينتقل على النور، وإما أن يكون النور ينتقل أمامه وخلفه، فإن كان ينتقل على النور ويغطي النور فلنفرض النور المغشي لجميع الأرض، لا انتقال له، وإنما يغطيه الظل، فيكون دعوى انتقال النور قد فسد. وإن كان النور ينتقل أمام الظلمة حتى تنتقل الظلمة فلنفرض المضيء واقفًا. ومعلوم أنه إذا كان واقفا وقف معه النور. وهذا يدعو إلى أن تكون حركة ذي الظل سببًا لطرد النور، ويمكن عدة منهم أن يطردوا النور أيضًا من الجهات المختلفة، والمضيء واقف، فيظلم الموضع حينئذ، أو يكون النور إذا هرب من الظل ظفر من خلف فعاد إلى حيث فارقه الظل. وهذه كلها خرافات؛ بل لا الظل يفسخ النور ولا هو ولا النور بجسم. وإن كان لهما انتقال فذلك بالتجدد لا أن شيئًا واحدًا بعينه ينتقل. وانعكاس الشعاع أيضًا لفظ مجازي؛ فإن من شأن الجسم إذا استنار وكان صقيلاً أن يستنير عنه أيضًا جسم يحاذيه من غير انتقال ألبتة.

[١٣٧] وأما المذهب الآخر وهو المذهب الذي لا يرى لهذا النور معنى؛ بل يجعله اللون نفسه إذا ظهر ظهورًا بينًا؛ فإن لأصحابه أن يقولوا: إن الذي يغرّ في هذا الباب ما يتخيل مع اللون من بريق الملونات. وليس ذلك البريق شيئًا في المرئي نفسه؛ بل أمر يعرض للبصر بالمقايسة بين ما هو أقل ضوءًا وما هو أشد ضوءًا، وشدة ظهور اللون لشدة تأثير الشيء المضيء؛ فإن الإنارة التي من السراج أقل قليلًا من الإنارة التي من القمر، والإنارة التي من القمر الذي هو الفخت أقل قليلًا من الإنارة التي في البيوت المستورة نهارًا عن الشمس؛ بل عن المواضع ذوات الظل التي ليس فيها شعاع الشمس؛ وذلك لأن الفخت يبطل في ظل البيوت إذا طلعت الشمس فيتلاشى، ويكون ما يبصر فيها أقوى مما يبصر في الفخت. والناس لا يرون ما كان في الظل وإن كان منيرًا براقية وشعاعية ألبتة، ويرون أن نور السراج يفعل في الأجسام بريقًا، ونور القمر في الليل يفعل ذلك، وذلك بالقياس إلى الظلمة الليلية. فإن الظلمة الليلية تخيل ذلك القدر أنه شعاع برّاق. وليس

güçlü ve daha şiddetlidir. Nurun renkten başka bir şey olduğunu kabul edenlerden birisi, beyaz duvarda olanın, beyazdan ve beyazın zuhur etmesinden başka bir şey olduğunu ve bu şeyin şua olarak isimlendirildiğini bize göstersin. Birisi bunu duvardaki gölge ile kıyaslarsa bu gölge, zuhur etmesi gereken şeyin, kendisiyle beyazı gizlediği bir karanlık sebebiyledir. Bu sanki kapalılıktan ya da fazla kapalılıktan başka bir anlamı olmayan karanlık karışımıdır ki bu tıpkı nurun, zuhur etmeden ya da zuhur etmenin fazlalığından başka bir anlamının olmaması gibidir.

[138] [Nurun rengin zuhurundan ibaret olduğunu savunanlardan] bir grup ise güneşin ışığının onun renginin şiddetli bir şekilde zuhur etmesinden başka bir şey olmadığını düşünmüşlerdir. Yine onlar rengin, şiddetli bir şekilde zuhur etmesinden dolayı gözü kamaştırması durumunda, kendindeki kapalılıktan dolayı değil gözün acizliğinden dolayı rengi kapatan parıltı ve şua olarak görüldüğünü, sanki parıltı ve şuanın gözün açık idrakini zayıflattığını, bunlar kırıldığı zaman ise rengin görüldüğünü düşünmüşlerdir. Bunlar şöyle demişlerdir: Gece parıldayan hayvanlar parladıklarında asla onların renkleri duyumsanmaz. Gündüz olduğunda ise onlarda parlaklık olmadığı hâlde onların zuhur eden bir rengi olur. Bu parlaklık, renklerinin güçlü bir şekilde zuhur etmesi sebebiyledir, başka bir şeyden dolayı değildir, hatta o parlaklık karanlıkta bile görülür ve karanlıkta son derece güçlü bir şekilde zuhur edip de karanlığın gözü zayıflattığı esnada gözü kamaştırır. Güneş doğduğu zaman ise onun zuhur etmesi bunun zuhur etmesine baskın gelir ve o da rengine döner. Göz bununla kamaşmaz. Çünkü göz zuhur eden şeylerle karşılaşmaya alışmış ve güneşin doğuşuyla güçlenmiştir.

[139] [Nurun rengin zuhurundan ibaret olduğunu savunanlardan] bazıları da şöyle demişlerdir: Durum bu şekilde değildir, aksine ışık bir şey renk ise başka bir şeydir. Fakat ışığın özelliği, göze baskın geldiği zaman bulunduğu şeyin rengini örtmesidir. Güneşin de bir rengi ve renkle beraber bir ışığı olup, ışık parlaklıkla rengi örter, bu ay ya da kara taş için olan parlak siyahlık gibidir ki bunlar parladığı zaman ışık verici olarak görülürler, siyahlıkları ise görülmez. Bunlar ilaveten şöyle demişlerdir: Bu nurdan başka bir şeydir. Zira nur rengin zuhur etmesidir, başka bir şey değildir. Işık ise rengin zuhur etmesi değil, aksine rengi gizleyebilen başka bir şeydir. Bu parıltılar geceleri, karanlıkta nurlarını izhar ederler ve rengini gizlerler. Güneş zuhur ettiği zaman ise güneşin nuru baskın gelir, parlayanların nuru gizlenir ve renkleri zuhur eder. Şimdi zikredilen alt kısımlarıyla birlikte bu görüşü incelememiz uygundur.

ذلك إلا ظهورًا ما من اللون. والذي للشمس أقوى وأشد تأثيرًا. فليرنا مريء من مثبتي النور شيئًا سوى اللون أن على الحائط الأبيض شيئًا غير البياض وغير ظهوره يسمى ذلك الشيء شعاعًا، فإن قايس مقايس ذلك بالظل على الحائط فذلك الظل بسبب ظلمة ما يخفى بها من البياض ما كان يجب أن يظهر. وكأنه خلط من الظلمة التي لا معنى لها إلا خفاء أو زيادة خفاء، كما أن النور لا معنى له إلا ظهور أو زيادة ظهور.

[١٣٨] ومن هؤلاء قوم يرون أن الشمس ليس ضوؤها إلا شدة ظهور لونها، ويرون أن اللون إذا بهر البصر لشدة ظهوره رؤى بريق وشعاع يخفى اللون لعجز البصر لا لخفائه في نفسه، وكأنه يفتر البصر عن إدراك الجلي فإذا انكسر ذلك رؤى لون. قالوا: والحيوانات التي تلمع في الليل إذا لمعت لم يحس لونها ألبتة. وإذا كان نهارًا كان لها لون ظاهر ولم يكن فيها لمعان. فذلك اللمعان هو بسبب شدة ظهور ألوانها لا غير، حتى رؤى في الظلمة، ويكون في غاية القوة حين يظهر في الظلمة، فيبهر البصر إذا كانت الظلمة أضعفته. فإذا أشرقت الشمس غلب ظهورها ظهور ذلك فعاد لونها. والبصر لم يتحير له؛ لأن البصر قد اعتاد لقاء الظاهرات واشتد بطلوع الشمس.

[١٣٩] ومنهم من قال: ليس الأمر على هذه الصفة؛ بل الضوء شيء واللون شيء؛ لكنه من شأن الضوء إذا غلب على البصر أن يستر لون ما فيه. والشمس أيضًا لها لون، ومع اللون ضوء فيستر الضوء اللون باللمعان، كما للقمر وكما للسنجة السوداء الصقيلة إذا لمعت رؤيت مضيئةً ولم ير سوادها. قالوا: وهذا غير النور؛ فإن النور هو ظهور اللون لا غير. والضوء ليس ظهور اللون؛ بل شيء آخر وقد يخفى اللون. وإن هذه اللوامع في الليل يظهر نورها في الظلمة، فيخفى لونها. وإذا ظهرت الشمس غلب نوره وخفي وظهر لونها. فبالحري أن نتأمل هذا المذهب مع فروعه المذكورة.

ÜÇÜNCÜ FASIL

NURUN ORTAYA ÇIKAN RENKTEN BAŞKA BİR ŞEY OLDUĞUNU GEÇERSİZ KILAN GÖRÜŞLERE DAİR MÜNÂKAZANIN TAMAMLANMASI, ŞEFFAF VE PARLAK

[140] [Işığın rengin zuhuru olduğunu nakzeden deliller babında] şöyle deriz: [i] Rengin ortaya çıkmasından bu bağlamda iki anlam anlaşılır. Birincisi, rengin bilfiil hâle gelmesi; diğeri ise kendinde mevcut olan rengin göz için bilfiil ortaya çıkmasıdır. Birinci anlam, rengin meydana gelmesine ya da rengin renk olarak varlığına delalet eder. İkinci anlam, rengin [görmeye] nispetinin meydana gelmesine ya da bu nispetin varlığına delalet eder. İkinci yönün bozukluğu açıktır. Zira nurun, rengin görmeye nispetinin bizatihi kendisi olduğu zannedilirse bu durumda nurun bir nispet ya da bir nispetin hudûsu olması, kendinde varlığının ve kıvamının bulunmaması gerekir. Eğer nurla, göz olsaydı onu göreceği şekilde ya da bu durumda olacağı şekilde rengin gerçekleştiği yer kastedilirse bu durumda bu, ya rengin kendisidir ya da örtünün ya da başka bir şeyin yok olması gibi dışarıdan gelen anlam yok olduğunda meydana gelen bir anlamdır. Eğer rengin kendisi ise bu birinci yön olur. Eğer nur renkle ortaya çıkıp renge ilişen bir hâl ise bu durumda ışık renkten başkadır. Birinci anlamla ilgili olarak ortaya çıkma ile ya kuvveden fiile çıkma kastedilir. Bu durumda şey, tek bir andan sonra aydınlanmış olmaz; ortaya çıkma ile ya da rengin kendisi kastedilir, bu durumda onun "ortaya çıkma" sözünün de bir anlamı olmaz, aksine aydınlanmanın doğrudan renk olduğunun söylenmesi gerekir; ortaya çıkma ile ya da sürekli olarak veya herhangi bir vakitte renge bitişen bir durum kastedilir ve böylece renk, her iki durumda da bilfiil mevcut iken, kendisine bazen nurun bazen de karanlığın iliştiği bir şey olur. [İkinci anlamla ilgili olarak] eğer renk, kendisi için ortaya çıktığı şeye nispetinin bizzat kendisi ise bu durumda diğer görüşe [yani ışığın renkten başka olduğu görüşüne] döner. Eğer [renk kendisi için ortaya çıktığı şeye nispetinden] başka bir şey ise yine diğer görüşe [yani ışığın renkten başka olduğu görüşüne] döner.

في تمام مناقضة المذاهب المبطلة لأن يكون النور شيئًا غير اللون الظاهر وكلام في الشفاف واللامع

[١٤٠] فنقول: إن ظهور اللون يفهم منه في هذا الموضع معنيان: أحدهما صيرورة اللون بالفعل، والآخر ظهور لون موجود بنفسه بالفعل للعين. والمعنى الأول يدل على حدوث اللون أو وجوده لونًا. والمعنى الثاني يدل على حدوث نسبة اللون أو وجود تلك النسبة. وهذا الوجه الثاني ظاهر الفساد. فإن ظنّ أن النور نفس نسبة اللون إلى البصر فيجب أن يكون ر نسبة أو حدوث نسبة ولا قوام ولا وجود له في نفسه. وإن عني به أنه مصير اللون بحيث لو كان بصرًا لرآه أو كونه كذلك فإما أن يكون هذا نفس اللون أو معنى يحدث إذا زال معنى من خارج كزوال ستر أو غيره. فإن كان نفس اللون كان هذا هو الوجه الأول. وإن كان حالا تعرض له به يظهر فيكون الضوء غير اللون. وأما المعنى الأول فلا يخلو أيضًا إما أن يعنى بالظهور خروج من القوة إلى الفعل فلا يكون الشيء مستنيرًا بعد ذلك الآن الواحد، وإما أن يعنى به نفس اللون فيكون قوله الظهور لا معنى له أيضًا؛ بل يجب أن يقال: إن الاستنارة هو اللون؛ أو يعنى به حال تقارن اللون إما دائمًا وإما وقتًا ما حتى يكون اللون شيئًا يعرض له النور تارةً وتعرض له الظلمة أخرى، واللون في الحالين موجود بالفعل. فإن كان نفس نسبته إلى ما يظهر له عاد إلى المذهب الآخر، وإن كان شيئًا آخر عاد إلى ذلك أيضًا.

[141] [ii] Biz bu iş hakkında, "Işık eğer rengin kendisi olursa, sanki ışık da, bilfiil olduğunda rengin kendisi olur" diye karar verirsek bu durumda ya ışık bilfiil her renge söylenir ya da beyazlık tek başına renk, siyahlık ise karanlık olur. Dolayısıyla siyah cismin ışıkla aydınlanması imkânsız olur. Fakat bu [yani siyah cismin ışıkla aydınlanması] imkânsız değildir. Zira siyah başka bir şeyi ışıtıp aydınlatır. Işık tek başına beyazlık değildir. Eğer ışık sadece beyazlık değil de aksine her renk ise, ışık olan bazı şeyler birbirleriyle çelişik olur. Fakat ışığın karanlıktan başka bir karşıtı yoktur. Bu ise çelişkidir.

[142] [iii] Ayrıca siyahın, sayesinde ışık yayan olduğu anlam, şüphesiz onun siyahlığından başka bir şeydir, aynı şekilde o beyazdan da başkadır. Renk, yani siyahlıktaki renk cinsinin tabiatı, siyahlığın kendisidir; beyazlıkta bulunan renk ise beyazlığın kendisidir, ona ilişen bir şey değildir. Bu durumda cins olan mutlak renk, ışık değildir.

[143] [iv] Ayrıca ışıkla, eğer karanlıkta iseler su ve kristalde olduğu gibi şeffaf bir şey de aydınlanabilir. Dolayısıyla [renk olmaksızın] tek başına ışık o şeffaf şeye düşer, onu gösterir ve onu şeffaflaştırır. İşte bu, ışıktır, renk değildir.

[144] [v] Ayrıca bir şey ışık veren ve renklendiren olabilir; buna göre bazen tek başına ışık ondan kaynaklanıp başka bir şeyi aydınlatır, onun suyu ya da duvarı aydınlatması böyledir, bazen de -güçlü olduğunda- hem renk hem ışık ondan kaynaklanıp başka bir şeyi aydınlatır, böylece aydınlattığı suyu ya da duvarı kırmızı ya da sarı yapar. Şimdi eğer ışık rengin ortaya çıkması; karanlık rengin gizli kalması olsaydı kırmızı rengin karşısındaki şeye etkisi kırmızılık olurdu, sırf parıltı değil. Eğer bu [yani güçlü olduğunda hem renk hem ışığın ondan kaynaklanıp başka bir şeyi aydınlatması] başka bir rengin ortaya çıkması ise, niçin şiddetli olduğunda karşısındaki şeyde yaptığı etki, rengi güçlü bu şeyin rengini karşısındaki şeye naklederek onun rengini gizlemek olmasın ki! Bu insanın görüşüne göre bu kırmızılığın, yeşilliğin ve başka renklerin, beyazlığın ortaya çıkışlarından ve siyahlığın gizlenmelerinden oluşan karışımlar olması gerekir. Bundan da gereken şey şudur: Cisim, üzerine düşen bir şua ile rengi açığa çıkmış olduğunda, sonra senin renkli başka bir cismin ışığı olarak anladığın anlama yansıdığında, o cismin rengi o yansıdığı anlamda gerçekleşmez. Çünkü aydınlanan ve başkasını aydınlatan bu şey ya tek başına ya da başka şeylerle birlikte rengi ortaya çıkan parçalardır. Eğer tek başına ise bu, kırmızı ya da yeşil yapmak suretiyle rengi gizlemesinden dolayı onlarda rengin beyaz olacağı şekilde ortaya çıkmasını gerektirir. Eğer [söz konusu aydınlanan ve aydınlatan şey,] başkasıyla

[١٤١] فإن قررنا الأمر على أن الضوء وإن كان نفس اللون فيكون كأن الضوء هو اللون نفسه إذا كان بالفعل فلا يخلو إما أن يكون الضوء مقولًا على كل لون بالفعل أو يكون البياض وحده ضوءًا فيكون السواد ظلمةً. فيستحيل أن يكون الجسم الأسود مشرقًا بالضوء؛ لكن هذا ليس بمستحيل؛ فإن الأسود يشرق وينوّر غيره، فليس الضوء هو البياض وحده. وإن لم يكن الضوء هو البياض وحده؛ بل كل لون كان بعض ما هو ضوء يضاد بعض ما هو ضوء؛ ولكن الضوء لا يقابله إلا الظلمة، هذا خلف.

[١٤٢] وأيضًا فإن المعنى الذي به الأسود مضيء غير سواده لا محالة، وكذلك هو غير البياض. واللون أعني طبيعة جنسه الذي في السواد هو نفس السواد، واللون الذي في البياض هو نفس البياض لا عارضًا له. فليس اللون المطلق الجنسي هو الضوء.

[١٤٣] وأيضًا فإن الضوء قد يستنير به الشفاف كالماء والبلّور إذا كان في ظلمة، فوقع عليه الضوء وحده دل عليه وأشف. فهذا هو ضوء وليس بلون.

[١٤٤] وأيضًا فإن الشيء يكون مضيئًا وملوّنًا، فتارةً يشرق منه على شيء آخر الضوء وحده كما يشرق على ماء أو حائط، وتارةً يشرق منه –إذا كان قويًّا– الضوء مع اللون جميعًا حتى يحمّر الماء أو الحائط الذي يشرق عليه أو يصفّره. فلو كان الضوء ظهور اللون وكانت الظلمة خفاء اللون لكان تأثير اللون الأحمر فيما يقابله حمرةً لا بريقًا ساذجًا. فإن كان هذا ظهور لون آخر فلم إذا اشتد فعل فيما يقابله إخفاء لونه بأن ينتقل لون هذا القويّ اللون إليه. وعلى أن مذهب هذا الإنسان يوجب أن الخضرة أو الحمرة وغير ذلك مختلطةٌ من ظهورات بياضية وخفاءات سوادية. فيلزم من ذلك أنه إذا كان جسم ظاهر اللون بشعاع وقع عليه، ثم انعكس على المعنى الذي تفهمه ضوء جسم آخر ذي لون أن لا يقع لونه عليه؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون هذا المستنير المنير لغيره الأجزاء الظاهرة اللون وحدها أو مع غيرها. فإن كانت وحدها فهي إنما توجب ظهور اللون في تلك بأن تبيّض لإخفاء

birlikte rengi ortaya çıkan parçalar ise, öyle ki rengi ortaya çıkmış olan ile rengi gizli olan, birisi gizli kalma diğeri açığa çıkma şeklinde birlikte etki yapıyorsa bu durumda rengin gizli kalmasının, karşısındakinde bir etkisi olur. Fakat rengin gizli kalmasının böyle bir etkisi söz konusu değildir. Görmüyor musun ki, sırf rengin gizli kalması, karşısındaki üzerinde, kendisini savunanların dediği gibi tek başına olması şartıyla rengin açığa çıkışının etkisi gibi bir etki etmez. Eğer onlar "Renk, kırmızılığın ya da yeşilliğin veya başka renklerin, kırmızı ve yeşil olmak itibariyle açığa çıkmasıdır; [kırmızılık ve] yeşilliğin açığa çıkışı şiddetli olduğunda kendisi gibi etki ederek kırmızı ve yeşil yapar" derseler şöyle denilir: Rengin açığa çıkışı zayıf olduğunda ve karşısındaki şeyde, sadece ışık olması anlamında ne ise o olarak renk ortaya çıkardığında ve her ne kadar bir rengi olmasa da ışık yayan şeyin yaptığı gibi bir etki yaptığında durum ne olacaktır? Rengin ortaya çıkışı şiddetli olursa kendi rengiyle karşısındakinin rengini yok eder ya da gizler. Bu durumda ilk başta kendi renginden ona az bir renk vermesi gerekir, sonra şiddetlendiğinde çok renk verir. Dolayısıyla onun yaptığı her fiil, ancak kendi rengiyle karıştırarak karşısındakinin rengini gizlemek olur. Oysa durum böyle değildir, aksine o ilk fiil olarak karşısındakinin rengini şiddetli bir şekilde ortaya çıkarır. Işık veren, fiilinde yeşil ya da kırmızı bir şey bulunmadıkça karşısındaki şeyin istidadında olan rengi onda ortaya çıkarır. Bundan sonra ortaya çıkma bakımından daha güçlü hâle geldiğinde karşısındakinin rengini yok etme, gizleme ve onun rengini onun cinsinde ve tabiatında olmayan başka bir renkle karıştırma yolunu tutarak [ikinci fiiline] döner. Bu durumda bir şeyden söz konusu iki fiilden birisi olur, diğeri olmaz. Dolayısıyla iki fiilden birisi, ışıktan kaynaklanır, öyle ki rengi olmayan fakat ışığı olan bir cisim bulunsaydı ışık yayan kristal gibi bunu yapardı. Diğer fiil ise bu ışık sebebiyle rengin ortaya çıkışı geçişli oluncaya kadar şiddetlendiğinde onun renginden kaynaklanır.

[145] Biz, her ne kadar "Işık rengin ortaya çıkması değildir" diyorsak da ışığın, rengin ortaya çıkışının ve nakledilmesinin sebebi olduğunu reddetmiyoruz. Şöyle diyoruz: Işık, bizim renk diye isimlendirdiğimiz görülen bu şeyin tamamından bir parçadır. Işık, bilkuvve renkle karşılaştığında ikisinden karışım yoluyla bilfiil rengin meydana geldiği bir şeydir. Eğer bu istidat bulunmasaydı aydınlatma ve saf [yani renksiz] bir parıltı olurdu. O hâlde ışık, renk olan şeyin bir parçası ve mizacı gibidir, nitekim beyazlık ile siyahlığın da kendisinden ara renklerin ortaya çıktığı bir tür karışımı vardır.

اللون بأن تحمّر أو تخضّر. وإن كانت مع غيرها حتى كانت الظاهرة اللون والخفية اللون تفعلان جميعًا هذا خفاء وذلك ظهورًا فيكون لخفاء اللون تأثير في المقابل؛ لكن خفاء اللون ليس له هذا التأثير. ألا ترى أنه إذا كان خفاء لون مجرد لم يؤثر فيما يقابله كما يؤثر ظهور اللون الذي يقولون به لو كان مفردًا. فإن قالوا: إن اللون ظهور الحمرة أيضًا والخضرة وغير ذلك من حيث هو حمرة وخضرة وإن الخضرة إذا اشتد ظهورها فعلت مثل نفسها ففعلت خضرة وحمرة، فيقال: ما باله إذا كان قليل الظهور أظهر اللون في الذي يقابله على ما هو عليه على المعنى الذي هو ضوء مجرد فقط وفعل مثل ما يفعله مضيء لو لم يكن له لون؟ فإذا اشتد ظهوره أبطله أو أخفاه بلون نفسه، فكان يجب أول الأمر أن يكون إنما يفعل فيه لونًا من لونه قليلاً، ثم إذا اشتد فعل فيه كثيرًا، فكان كل فعل يفعله إنما هو إخفاء لون ذلك بمزجه بلونه. وليس كذلك؛ بل يظهر أول شيء لونه إظهارًا شديدًا. وإنما يظهر فيه اللون الذي في استعداده ما لو حضر مضيء لا خضرة ولا حمرة في فعله. ثم يعود بعد ذلك إذا صار أقوى ظهورًا آخذًا في إبطال لونه وإخفائه وإلباسه لونًا آخر ليس في جبلّته ولا طبيعته. فيكون إذن أحد الفعلين عن شيء غير الآخر. فيكون مصدر أحد الفعلين عن الضوء الذي لو كان الجسم لا لون له وله ضوء لكان يفعل ذلك مثل بلورة مضيئة. والفعل الآخر يكون من لونه إذا اشتد ظهوره بسبب هذا الضوء حتى صار متعديًا.

[١٤٥] فإنا وإن كنا نقول إن الضوء ليس هو ظهور اللون فلا نمنع أن يكون الضوء سببًا لظهور اللون وسببًا لنقله. ونقول: إن الضوء جزء من جملة هذا المرئي الذي نسميه لونًا، وهو شيء إذا خالط اللون بالقوة حدث منهما الشيء الذي هو اللون بالفعل بالامتزاج، فإن لم يكن ذلك الاستعداد كان إنارةً وبريقًا مجردًا، فالضوء كجزء من الشيء الذي هو اللون ومزاج فيه، كما أن البياض والسواد لهما اختلاط ما تحدث منه تلك الألوان المتوسطة.

[146] Işık ve de parlaklığın rengin ortaya çıkmasından başka bir şey olmadığını söyleyenin ve sonra onun geceleri parlayan [hayvanlar] hakkında söylediği şeylere gelince onların görüşüne göre kandil ve ay çoğunlukla parlayan şeylerin parlaklığını iptal eder ve onların renklerini ortaya çıkarır. Dolayısıyla kandilin nurunun [geceleyen parlayan hayvanların] rengin[in] ortaya çıkışından daha şiddetli olması gerekir. Bu durumda kandille rengi görünür olan şeyin de karanlıkta renginin görülmemesi gerekir. Oysa durum böyle değildir. Zira parlak şeylerin geceleri nasıl ki parıltıları görülüyorsa renkleri de görülür. O hâlde onların söyledikleri doğru değildir.

[147] Güneşin ve yıldızların renkleri olduğunu, ışığın onların rengini gizlediğini söyleyen kimsenin görüşüne gelince öyle görünüyor ki doğru olan şudur: Bazı şeylerin kendinde rengi vardır, ışık yaydıklarında yaydıkları ışık gözü kamaştıracak kadar şiddetli olur ve dolayısıyla göz rengi ayrıştıramaz. O şeylerin bir kısmının da renk yerine ışığı vardır. O, ışığın, kendisi için tabii ve lazım olduğu ve başka bir şeyden alınmadığı bir şeydir. Bazı şeyler ise cevheri, bu şeylerden karışık olandır. Bu da ya ışık verici parçalarla renkli parçaların bileşimi şeklinde bir karışım olur –ki bunun örneği ateştir-; ya da niteliklerin bir araya gelmesi şeklinde bir karışım olur ki bunun örneği Merih (*Mars*) ve Zühal'dir (*Satürn*). Benim şimdi güneşin durumuyla ilgili herhangi bir şeye hükmetmem mümkün değildir.

[148] Biz ışığın, nurun, rengin durumunu ve şeffaf yapmanın durumunu tarif etmiştik. Buna göre ışık, şeffaf olması itibariyle şeffaf şeyin bizatihi yetkinliği olan bir niteliktir. Işık aynı zamanda başka bir illettin değil, bizatihi görülen şeyin bir niteliğidir. Bizatihi görülen bir şeyin de arkasının görülmesini perdeleyeceğinde herhangi bir şüphe yoktur. Nur, şeffaf olmayan cismin ışık yayandan aldığı bir nitelik olup şeffaf olan, onunla bilfiil şeffaf olarak yetkinleşir. Renk ışıkla yetkinleşen bir nitelik olup bir cismin, kendisiyle ışık yayan şey arasına girdiği yerde, cismi ışık yayanın etkisine engel hâline getirme özelliğine sahiptir. O hâlde cisimler, ışık yayıcıdırlar, renklidirler ve şeffaftırlar.

[١٤٦] وأما قول القائل إن الضوء واللمعان أيضا ليس إلا ظهور اللون، ثم قوله في الأشياء اللامعة في الليل ما قاله فيبطل بأن السراج والقمر كثيرًا ما يبطلان لمعان ذلك ويظهران ألوانها. فيجب أن يكون نور السراج أشد ظهور لون، فيجب أن يكون أيضًا ما يصير بالسراج ظاهر اللون لا يرى له في الظلمة لونه. وليس الأمر كذلك؛ فإن اللامعات يرى لونها أيضًا بالليل كما يرى بريقها، فليس ما قالوه بحق.

[١٤٧] وأما القائل بأن للشمس والكواكب ألوانًا وأن الضوء يخفى لونها، فيشبه أن يكون الحق أن بعض الأشياء يكون له في ذاته لون، فإذا أضاء اشتدت إضاءته حتى يبهر البصر فلم يميز اللون. ومنه ما يكون له مكان اللون الضوء. وهو الشيء الذي يكون الضوء له طبيعيًّا لازمًا غير مستفاد. وبعض الأشياء مختلط الجوهر من ذلك الأمر إما اختلاط تركيب أجزاء مضيئة وأجزاء ذوات ألوان كالنار وإما اختلاط امتزاج الكيفيات كما للمريخ ولزحل. وليس يمكنني أن أحكم في أمر الشمس الأن بشيء.

[١٤٨] فقد عرفنا حال الضوء وحال النور وحال اللون وحال الإشفاف، فالضوء هو كيفية هي كمال بذاتها للشفاف من حيث هو شفاف، وهو أيضًا كيفية ما للمبصر بذاته لا لعلّة غيره، ولا شك أن المبصر بذاته أيضًا يحجب عن إبصار ما وراءه. والنور كيفية يستفيدها الجسم الغير الشفاف من المضيء، فيكمل بها الشفاف شفافًا بالفعل. واللون كيفية تكمل بالضوء من شأنها أن تصيّر الجسم مانعًا لفعل المضيء فيما يتوسط ذلك الجسم بينه وبين المضيء، فالأجسام مضيئة وملونة وشفافة.

[149] İnsanlardan biri şöyle demiştir: Bazı cisimler kendilerindeki bir nitelikle görülürler, bazı cisimler ise başkasındaki bir nitelikle görülürler. Bu kimse son kısmı şeffaf olarak kabul etmiştir. İlk kısmı ise önce ikiye ayırmıştır. Birincisi, şeffaf bir şeyde zatı gereği ve bulunması nedeniyle görülendir ki bu ışık yayan şeydir, ikincisi ise böyle olmayandır. Sonra bunu da iki kısma ayırmıştır. Birincisi, görülmesinde ışığın, şeffaf olma şartı ile birlikte şart koşulduğu şeylerdir ki bunlar renkli şeylerdir; ikincisi, görülmesinde karanlığın, şeffaf olma şartı ile birlikte şart koşulduğu şeylerdir. Bunun örneği ise ateş böceği gibi parlamaları bakımından gece parlayan hayvanlar, bazı belirli/çürümüş ağaçlar ve bazı böceklerdir. Ben bu nitelikte olan bir tavuk yumurtası, ölü bir çekirge ve ölü bir orak kuşu görmüştüm.

[150] Bu ayrım kabul görmüş bir ayrım olmadığı gibi doğru da değildir. Zira ışık yayan zatı gereği hem karanlıkta hem ışıkta görülür. Gören bir kimse, ışığı yayanın yaydığı ışık içinde olsa da o ışığın içinde olmasa da görülen şeyler vardır. Mesela ateş böyledir, insan ateşi gerek ateşin kendi ışığı gerek başkasının ışığı olsun ışıkta da görür karanlıkta da görür. Güneşi ise, onun görenin gözünün karşısında olması, bütün âlemi ışıkla doldurmuş olması ve karanlık hiçbir yer bırakmaması sebebiyle karanlıkta görmemiz mümkün değildir. Yıldızlar ise ancak karanlıkta görülür. Çünkü onların ışığı güneşin ışığı karşısında yetersiz kalır. Bu durumda yıldızlar şeyleri ışıtmaz ve aydınlatmazlar. Bilakis onların kendileriyle birlikte karanlığın da olmasının mümkün olabileceği şekilde mevcut olmaları imkânsız değildir. Bu sebeple yıldızlar karanlıkta görülürler. Fakat karanlıkta görülmeleri, bizzat karanlığın yıldızların görülmelerinin sebebi olmasından dolayı değildir, aksine bilinmesi gerekir ki bazı nurlar bazılarına görülemeyecekleri derecede baskın gelir. Nitekim güneş ışığı zayıf ateşin ve yıldızların ışığına baskın gelir ve onlar güneş ışığında ışık verici olarak görülmezler. Dolayısıyla onlar, görülmelerinde karanlığa ihtiyaç olmasından dolayı değil, bilakis bizim gözlerimize kıyasla onların kendilerinde karanlık olmayan bir ışık verici olmaya ihtiyaçlarından dolayı görülmezler, güneş kaybolduğunda ise ortaya çıkıp görünürler. Çünkü onlar bizim gözlerimize kıyasla ve bizim gözlerimizdeki durumdan dolayı ışık verici olmuşlardır. Belki de ateş ve ay da kendilerinden daha zayıf bir ışığın yanında aynı bu hükümdedir. O zayıf ışığın da ateşin veya ayın ortaya çıkması esnasında bize kıyasla mevcut olmaması gerekir. O hâlde onların ortaya çıkabilmeleri için karanlık olması ya da görülmeleri ve gözün onları idrak edebilmesine güç yetirebilmesi için parlak bir şeyin olmaması gerekir ki sen, havadaki tozun, aydınlanmış olanların karanlıkta

[١٤٩] ومن الناس من قال: إن من الأجسام ما يرى بكيفية في ذاتها، ومنها ما يرى بكيفية في غيرها. وجعل القسم الأخير هو الشفاف. وأما القسم الأول فقد جعله أولا قسمين: أحدهما ما يرى في الشفاف لذاته ولحضوره وهو المضيء وثانيهما ما ليس كذلك. ثم قسم هذا بقسمين: أحدهما ما يشترط في رؤيته الضوء مع شرط المشف، وهو الملون، والثاني ما يشترط في رؤيته الظلمة مع شرط المشف كالحيوانات التي تلمع في الليل من حيث تلمع كاليراعة وبعض الخشب المتعين وبعض الدود. وقد رأيت أنا بيضةً دجاجةً بهذه الصفة وجرادةً ميتةً بهذه الصفة وصرارةً ميتةً بهذه الصفة.

[١٥٠] وليست هذه القسمة بمرضية ولا صحيحة؛ فإن المضيء يرى لذاته في الظلمة وفي الضوء جميعًا. فإن اتفق أن كان الرائي في الضوء الذي يفعله رؤي وإن اتفق أن لم يكن فيه رؤي أيضًا كالنار يراها الإنسان في الضوء سواء كان ضوؤها أو ضوء غيرها ويراها في الظلمة. وأما الشمس فإنما ليس يمكننا أن نراها في الظلمة بسبب أنها حيث تكون مقابلة لبصر الرائي تكون قد ملأت العالم ضوءًا ولم تترك مكانًا مظلمًا. وأما الكواكب فإنها إنما ترى في الظلمة؛ لأن ضوءها يقصر عن ضوء الشمس، فلا تضيء الأشياء ولا تنورها؛ بل لا يمتنع أن توجد فقد يمكن أن تكون ومعها ظلمة، فترى في الظلمة، لا لأن الظلمة سبب أن ترى هي بالذات؛ بل يجب أن يعلم أن بعض الأنوار يغلب بعضًا حتى لا يرى، كما أن ضوء الشمس يغلب ضوء النار الضعيفة وضوء الكواكب ولا ترى مضيئة عند ضوء الشمس. فلا ترى لا لأجل الحاجة في رؤيتها إلى الظلمة؛ بل للحاجة إلى أن تكون في أنفسها مضيئةً غير مظلمة بالقياس إلى أبصارنا، فإذا كانت الشمس غائبةً ظهرت ورؤيت؛ لأنها صارت مضيئةً بالقياس إلى أبصارنا وبحال في أبصارنا. وربما كان حكم النار والقمر عند ضوء ما هو أضعف منهما هذا الحكم بعينه. ويجب في ذلك الضوء أن لا يكون موجودًا بالقياس إلينا عند ظهور نار أو قمر، فيلزم أن تكون ظلمة حتى يظهرا ويلزم أن لا يكون باهر حتى يرى، ويتمكن البصر من إدراكه، فأنت تعلم أن الهباء الذي في الجو ليس من جنس ما لا يرى المستنير منه إلا في الظلمة؛ لكن

olması hariç görülebilir şeyler cinsinden olmadığını biliyorsun. Fakat insanın, karanlıkta olduğu ve bu toz zerrelerine güneşin şuasının düştüğü bir vakitte bu toz zerrelerini görmesi mümkündür. Eğer insan şuada ise onları görmesi mümkün değildir. Bu, toz zerrelerinin ışığındaki bir şeyden dolayı değil, insanın gözündeki bir şeyden dolayıdır. Zira fazla ışık insanın gözüne baskın gelirse insan onları görmez, baskın gelmediğinde ise görür. Bu parlayan şeylerin gecedeki durumu da böyle olup başka bir cinsten değildir, aksine onlar ışık verici şeyler olup onların farklılıkları, tabiatları cümlesi bakımından değil, zayıflıkları bakımındandır. Eğer bunlar tabiat itibariyle ışık verici şeylerden farklı olsalardı yıldızlar da böyle olurdu.

[151] Bu ayrım için doğru bir netice elde edilemez. Ancak şu söylenebilir: Bazı ışık vericiler bir nedenden dolayı parlak, bazıları ise bir nedenden dolayı solgundur. Bu parlaklığın anlamı da nedenden bir şeyin onlara değil, aksine gözlerimize etkisinin olmasıdır. Nitekim bazı sertlikler, daha sert bazıları daha zayıftır. Bu durumda gece parıldayan şeylerin, renkli ve ışık verici şeylerin dışında bir tür ya da tekil bir cins olduklarını söylemek gerekmez. Bilakis onlar ışıtmada kendilerinin üstündeki şeyler tarafından parlatılan ışık verici şeyler cümlesindendir. Dolayısıyla gözlerimizin acizliğinden dolayı üstlerindeki şeylerle birlikte görülmezler. Aksine ancak ışık verici şeylerden gözlerimizi kamaştıran bir şeyin hükümranlığının yokluğu durumunda gözlerimiz onları görmeye güç yetirir. Eğer bu görüşü benimsemişlerse bu ayrım iyidir ancak onlar bu görüşü benimsememişler, aksine ışık verici şeylerin bir tabaka, renkli şeylerin bir tabaka, bunun ise başka bir tabaka olduğunu vehmetmişlerdir.

إن كان الإنسان في الظلمة وقد وقع على هذه الهباءات شعاع الشمس أمكن أن ترى تلك الهباءات، فإن كان الإنسان في شعاع لم يمكن، وذلك لأمر في بصر الإنسان، لا لأمر في ضوء الهباءات؛ فإن بصر الإنسان إذا كان مغلوبًا بضوء كثير لم يرها، وإن لم يكن مغلوبًا رآها. وكذلك هذه اللوامع في الليل ليست جنسًا آخر؛ بل هي المضيئات، ويخالفها، لا في جملة الطبع؛ بل في الضعف. ولو كانت هذه مخالفة للمضيئات في جملة الطبع فالكواكب كذلك.

[١٥١] ولا يتحصل لهذه القسمة محصول صادق إلا أن يقال إن بعض المضيئات باهرة لبعض وبعضها مبهورة لبعض. ومعنى ذلك البهر ليس تأثيرًا منها فيها؛ بل في إبصارنا، كما أن بعض الصلابات أصلب وبعضها أضعف. فلا يجب إذن أن يقال: إن اللواتي تلمع في الليل نوع أو جنس مفرد خارج عن الملونات والمضيئات؛ بل هي من جملة المضيئات التي يبهرها ما فوقها في الإضاءة. فلا ترى معها لعجز أبصارنا حينئذ؛ بل إنما تقوّى عليها أبصارنا عند فقدان سلطان الباهرة لأبصارنا من المضيئات، فإن ذهبوا إلى هذا فالقسمة جيدة إلا أنهم ليسوا يذهبون إلى هذا؛ بل يوهمون أن المضيئات طبقة والملوّنات طبقة، وهذه طبقة.

DÖRDÜNCÜ FASIL

RENKLER VE ONLARIN ORTAYA ÇIKIŞLARI HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİN İNCELENMESİ

[152] Bu görüşü bitirip renklerle ışık hakkındaki başka görüşlere dair düşünmemiz gerekir, zira bu görüşleri bitirmedikçe bölümleme yoluyla benimsediğimiz görüşün doğruluğunu göstermemiz mümkün değildir.

[153] Şöyle diyoruz: Renkler konusundaki görüşlerden birine [yani renklerin hakikatini kabul etmeyip onları muhayyel kabul edenlere] göre, beyaz rengin oluşumu hava ve ışıktan, siyah rengin oluşumu bunun karşıtından, beyaz rengin meydana gelmesi küçük parçalara ayrılıp sonra da biriktiğinde şeffaftandır. Zira orada parçaların yüzeylerine nuru almak arız olur ve böylece ışırlar. Ayrıca onlar birbirlerini ışıtan şeffaf şeylerdir. Ayrıca onlar bitişik şeyler gibi orada olan küçük şeylerdir. Ayrıca şeffaf olan şey ancak başkasının rengiyle görülür. Zira onun şeffaflığı görülmez fakat onun birikmiş yüzeylerden yaptığı yansıma bitişik olarak ve böylece hepsi beyaz görülür. Onlar şöyle demişlerdir: Bu nedenledir ki havayla karışmaları yoluyla su kabarcıkları beyazdır. Kar da beyazdır. Çünkü kar havayla karışmış ve kendilerine ışık nüfuz etmiş küçük, cansız, şeffaf parçalardan ibarettir. Ezilmiş kristaller ve camlar ise şeffaf değildir. Bunlardan hangilerinin yüzeyi, onlardan her birinin bizzat bireyliğini iptal etmeyecek bir şekilde bitişirse şeffafa dönüşür. Hacmi büyük şeffaf bir şeyde bir yarılma ortaya çıktığında bu, onun o kısmının beyazlığına neden olur. Onlar siyahın da cismin içinde ve derinliğinde hem ışığın hem de şeffaflığın olmamasından dolayı tahayyül edildiğini söylemişlerdir.

الفصل الرابع

في تأمل مذاهب قيلت في الألوان وحدوثها

[١٥٢] ومما يجب أن نفرغ عنه تأمل مذاهب أخر في أمر الألوان والضوء ما لم نفرغ عنه لم يكن سبيل إلى أن ندل على صحة ما ذهبنا إليه بطريق القسمة.

[١٥٣] فنقول: إن من المذاهب في أمر الألوان مذهب من يرى أن اللون الأبيض إنما هو تكونه من الهواء والضوء، وأن الأسود تكوّنه من ضد ذلك، وأن حدوث اللون الأبيض هو من الشفاف إذا انقسم إلى أجزاء صغار ثم ارتكم. فإنه يعرض هناك أن تقبل سطوحها النور فتضيء. ولأنها شفافة يؤدي بعضها إضاءة بعض. ولأنها صغار يكون ذلك فيها كالمتصل. ولأن المشف لا يرى إلا بلون غيره؛ فإن شفيفها لا يرى؛ لكن العكوس عن السطوح المتراكمة منها ترى متصلة، ويرى الجميع أبيض. قالوا: ولهذا ما كان زبد الماء أبيض بمخالطة الهواء، والثلج أيضًا أبيض؛ لأنه أجزاء صغار جامدة شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء. والبلّور الممسحوق والزجاج الممسحوق لا يشف. وأيّ هذه اتصلت سطوحها اتصالًا لا يبطل به انفراد كل شخص منها بنفسه عادت شفافةً. والشفاف الكبير الحجم إذا عرض فيه شق أدّى ذلك الموضع منه إلى البياض. قالوا: فأما السواد فيتخيل لعدم غور الجسم وعمقه الضوء والإشفاف معًا.

[154] Bu gruptan biri suyu siyahlığın sebebi yapmış ve bu yüzden bu şeylerin ıslandığında siyahlığa meylettiğini söylemiştir. Ayrıca şunu demiştir: Çünkü su havayı çıkarır ve onun şeffaflığı havanın şeffaflığı gibi değildir, bu nedenle ışık da onda yüzeylere nüfuz etmez ve karanlık olarak kalır.

[155] Bu gruptan biri ise siyahı gerçek bir renk ve hatta renklerin aslı kabul etmiş ve şöyle demiştir: Bu yüzden o soyulup ayrılamaz. Beyaz ise birikerek şeffaf şeye ilişir, bu yüzden de boyanması mümkündür. Siyahlık hakkındaki ilk görüşün de bu görüşe götürmesi uzak bir ihtimal değildir. Çünkü o görüş siyahı, şeffaf olmaması açısından şeffaf olmayan şeyin hakikati kabul etmiştir. Siyah, kendisinden yansıyan rengin hakikatidir.

[156] Bir grup ise şöyle demiştir: Unsurların tamamı şeffaftır; unsurlar birleştiklerinde onlardan zikredilen nitelikteki beyazlık ortaya çıkar. Görmenin takip ettiği şeylerin şeffaf bir şeyden yüzey hâline gelmiş yüzeyler olması sebebiyle görme onlara nüfuz eder. Siyahlık ise görmenin takip ettiği cismin, kendilerinde gerçekleşen uçlar nedeniyle şeffaf olmayı engelleyen açılar olması durumunda ortaya çıkar. Onlar her ne kadar ışık yaysalar da ışık onlara iyi bir şekilde nüfuz etmez ve karanlık olurlar.

[157] Bu bağlamda zor olan şey, hem beyazlığın ışıktan kaynaklandığını hem de siyahın gerçek bir renk olduğunu içeren görüşü ayırmaktır. Zira biz biliyoruz ki şeffaf şeyler ezilme ve havayla karışma esnasında beyaz olurlar. Krema ve bal helvası gibi şeyler de kendilerinde havanın birikmesi ile tabiatındaki şeffaflığın bir araya gelmesinden dolayı beyaz olurlar. Yine biz biliyoruz ki siyahlık, asla beyazlığın kabul edildiği gibi bir renk olarak kabul edilmez. Beyazlık sanki şeffaflığından dolayı vaz' edilmiş, arınmış ve istidat sahibi bir şeydir. Niteliklerden arınmış şeyler ise nitelikleri, bir şeyin yok edilmesine ihtiyaç duymaksızın kabul eder. Zira tek bir nitelikle meşgul olan, o nitelik yok olmadıkça başkasını kabul etmez. Bunlar, renklerin kaynağının şeffaf olan ve olmayan şeyler olduğunu kabul eden bir gruptur.

[158] Bunların karşısındaki başka bir grup ise şeffaflığı asla kabul etmez. Onlar bütün cisimlerin renkli olduğunu, rengi olmadıkça bir cismin mevcut olmasının mümkün olmadığını düşünürler. Fakat delik ve boş gözenekler/menfezler cisimlerde çoğaldığı zaman ışık yayan şeyden çıkan bir ışık gözeneklere nüfuz ederek diğer yöne geçer, aynı şekilde gözün şuası da nüfuz eder ve böylece onun arkası görülür.

[١٥٤] ومنهم من جعل الماء سببًا للسواد، قال: ولذلك إذا بلّت هذه الأشياء مالت إلى السواد. قال: وذلك لأن الماء يخرج الهواء ولا يشف إشفافه، ولا ينفذ فيه الضوء إلى السطح، فتبقى مظلمةً.

[١٥٥] ومنهم من جعل السواد لونًا بالحقيقة، وأصل الألوان، قال: ولذلك لا ينسلخ. وأما البياض فعارض للمشف بتراكمه؛ ولذلك يمكن أن يصبغ. ولا يبعد أن يكون المذهب الأول في السواد يؤدي إلى هذا المذهب أيضًا؛ إذ جعل السواد حقيقة ما لا يشف من جهة ما لا يشف. وهو حقيقة اللون المنعكس عنه.

[١٥٦] وقال قوم: إن الأسطقسات كلها مشفة، وإنها إذا تركبت حدث منها البياض على الصفة المذكورة. وبأن يكون ما يلي البصر سطوحًا مسطحة من المشف فينفذ فيها البصر، وأن السواد يعرض إذا كان ما يلي البصر من الجسم زوايا تمنع الإشفاف للأطراف التي تقع فيها، فهي وإن أضاءت فبما لا ينفذ فيها الضوء نفوذًا جيدًا فتظلم.

[١٥٧] والذي يصعب من هذه الجملة فصل القول فيه تولد البياض من الضوء وكون السواد لونًا حقيقيًا؛ فإنا نعرف أن المشفات تبيضّ عند السحق والخلط بالهواء. وكذلك اللخالخ والناطف يبيض لاجتماع احتقان الهواء فيه مع الإشفاف الذي في طبعه. ونعلم أن السواد لا يقبل لونًا ألبتة، كما يقبل البياض، فكأن البياض لإشفافه موضوع ومعرى مستعد، والمعرى عن الكيفيات قابل لها من غير حاجة إلى إزالة شيء. والمشغول بواحدة لا يقبل غيرها إلا بزوالها، فهؤلاء قوم يجعلون مخرج الألوان من الإشفاف وغير الإشفاف.

[١٥٨] وبإزاء هولاء قوم آخرون لا يقولون بالإشفاف ألبتة، ويرون أن الأجسام كلها ملوّنة وأنه لا يجوز أن يوجد جسم إلا وله لون؛ ولكن الثقب والمنافذ الخالية إذا كثرت في الأجسام نفذ فيها الشعاع الخارج من المضيء إلى الجهة الأخرى، ونفذ أيضًا شعاع البصر فرؤي ماوراءها.

[159] Birinci görüşle ilgili olarak [bk. 2. pasaj] şöyle deriz: Hayatım üzerine yemin ederim ki şeffaf bir şeyin dövülmesinden ve hava ile karışımından beyaz renk ortaya çıkabilir. Fakat bu sürekli ve toplanmış bir cisimde olmaz, aksine o renk ancak o cisimden olan bir yığında ortaya çıkar, bu da onlar bir araya geldiğinde ve ıslandıklarında olur; kuru bir şekilde bir arada oldukları esnasında beyazlık onlardan gider. [Beyazın sadece hava ve ışıktan tahayyül yoluyla gerçekleşmediğinin gerekçeleri:]

[160] [i] Öyle sanıyorum ki kireçtaşı böyle değildir ve benim kuvvetli zannımın gerektirdiği şey, kireçtaşının beyazlığının sadece bu yüzden olmadığıdır, bilakis pişirmek, kireçtaşını, ıslanıp sonra kuruduğunda kendisinde bulunan bir mizaçla daha şiddetli bir beyazlık olmasını sağlayacağı şekilde yapar. Bunun delili şudur: Eğer ateşin kireçtaşındaki etkisi parçalamayı kolaylaştırmaktan başka bir şey olsaydı ve parçalanmanın kolaylaştırılması beyazlığın sebebi olarak zikredilen heyete ulaştırabilir olsaydı, son derece küçük parçalara ayrılmasını sağlayan fazla bir parçalama o etkiyi kireçtaşında, kireçte ve bunlardan başka şeylerde de yapabilirdi, aynı zamanda parçalama ve çalkalama/öğütme ile hazırlanmış şey suyla bir araya geldiğinde kireçtaşının beyazlık fiili gibi bir fiil yapardı. Durum böyle değildir.

[161] [ii] Ayrıca söz konusu beyazlığın kireçtaşında zikredilen surete göre oluştuğunu varsayalım. Ancak her beyaz da bu nitelik üzere meydana geliyor değildir. Zira yumurta kaynatıldığında şeffaf beyazlığı daha beyaz hâle gelir. Burada ateşin seyreltme ve ayrıştırma ile beyazlığı artırdığını söylemek mümkün değildir. Zira ateş beyazlığın olduğu hâldeki yoğunluğunu artırır, yoksa orada havaya özgü bir şey ortaya çıkmış ve ona karışmış değildir. İlk olarak yumurtanın beyazlığı pişirme esnasında daha ağır olur. Bu onun havaya özgü şeyden ayrılmasından dolayıdır. İkinci olarak ise eğer havaya özgü şey onun ıslaklığıyla iç içe geçtiği zaman onu beyazlatsaydı yumurtanın beyazında katılaşma değil pıhtılaşma olurdu. Sen bunu daha önce öğrenmiştin.

[١٥٩] فأما المذهب الأول فإذا نقول: لعمري إنه قد يظهر من دق المثـف وخلطه بالهواء لون أبيض؛ ولكن إنما يكون ذلك لا في جسم متصل ومجتمع؛ بل إنما يظهر ذلك اللون في الركام منه وأنه إذا جمع وبلّ زال عنه البياض عند الاجتماع والجفوف.

[١٦٠] وليس الجص على ما أظنه، ويوجبه غالب ظني أن ما يبيض بياضه لذلك فقط؛ بل لأن الطبخ يجعله بحيث إذا بل ثم جف أبيض بياضًا شديدًا لمزاج يحدث فيه. والدليل على ذلك أنه لو كان فعل النار في الجص ليس إلا تسهيل التفريق وأن تسهيل التفريق قد يوصل إلى الهيئة التي ذكر أنها سبب لكون البياض لكان السحق الكثير المؤدي إلى غاية تصغير الأجزاء يفعل ذلك الفعل في الجص وفي النورة وفي غيره، ولكان المهيئ بالسحق والتصويل إذا اجتمع بالماء فعل فعل الجص من البياض. وليس كذلك.

[١٦١] ثم لنفرض أن الجص يتكوّن فيه ذلك البياض على الصورة المذكورة، فليس كل بياض يحدث على هذه الصفة؛ فإن البيض إذا سلق يصير بياضه الشفاف أبيض. وليس يمكن أن يقال إن النار زادته تخلخلًا وتفرقًا؛ فإنها قد زادته تكاثفًا على حال. ولا أنه قد حدثت فيه هوائية وخالطته. فأول ذلك أن بياض البيض يصير عند الطبخ أثقل؛ وذلك لما يفارقه من الهوائية. وثانيًا أنه لو كانت هوائيةً داخلت رطوبته فبيضته لكانت خثورةً لا انعقادًا. وقد علمت هذا قبل.

[162] [iii] Ayrıca kimyacıların imal ettiği ve bakire sütü diye isimlendirdikleri ilaç, içindeki doğal kurşun oksidinin [yani mürdesengin] çözülünceye kadar pişirildiği bir sirkeden olur ve geriye son derece şeffaf ve beyaz bir sirke kalıncaya kadar damıtılır, kendisinde alkali pişirilen bir suyla karıştırılır ve göz yaşı gibi oluncaya kadar iyice damıtılır. Damıtmada bir eksiklik olursa bu ikisinden kimyacıların ulaşmak istedikleri karışım oluşmaz. Nitekim bu iki su karışır ve onda kesilmiş süt gibi son derece beyazlaşmış olan beyaz kurşun oksit peltesinden oluşan şeffaf çözelti katılaşır, sonra kurur. Bu, orada kendisine parçalanmanın iliştiği şeffaf bir şeyden dolayı değildir. Zira bu, sirkede ayrılıp zaten parçalanmıştı. Bu, birbirine yaklaşan gerçekten küçük şeffaf parçalar nedeniyle de değildir, aksine olursa alkali suyunda parçalanma bakımından daha fazla olması gerekir. Yine ona hiçbir şekilde dışarıdan bir hava da karışmış değildir. Aksine bu, dönüşüm yoluyla olur. O hâlde saydığım şeylerdeki her beyazlığın ortaya çıkışı zikredilen nitelik üzere değildir.

[163] [iv] Eğer beyazlık sadece ışık, siyahlık da sadece zikredilen şey olsaydı siyahlık ve beyazlığın bileşimi ancak tek bir yolla olurdu. Bunun açıklaması şöyledir: Beyazlık üç yolla yavaş yavaş siyahlığa döner. Birincisi, grileşmedir, bu yalın yöntemdir. Zira gidiş yalın olduğunda griye yönelir, sonra oradan bordoya geçer, böylece nihayet siyah olur. Dolayısıyla bu sadece siyahlığın yavaş yavaş güçlenip saf ve katışıksız hâle gelinceye kadar sürekli arttığı bir yöntem olur. İkincisi önce kırmızıya, sonra koyu mora sonra da siyaha dönüşme yöntemidir. Üçüncüsü önce yeşile, sonra çivit mavisine, sonra da siyaha dönüşme yöntemidir. Orta renklerin, kendilerinden oluştuğu renklerin farklı olması mümkün oluğundan dolayı bu yolların farklılaşması mümkündür. Sadece beyazlık ve siyahlık bulunsaydı ve beyazlığın aslı da bazı şekillerde dönüşüme uğrayan ışık olsaydı, bu durumda siyahlık ve beyazlığın bileşiminde tek bir yol olur ve bu yolda da sadece eksilme ve şiddetlenme bakımından farklılık gerçekleşebilirdi. Orada çeşitli yollar olmazdı. Eğer çeşitli yollar varsa bu durumda beyazlık ve siyahlığın dışındaki şeylerden bir karışımın olması gerekir. Bununla birlikte bu karışımın görülenden oluşan bir karışım olması gerekir. Oysa [ışığı siyahlık ve beyazlıktan başka bir şey kabul eden kimselere göre], şeylerde görüldüğü zannedilen bir şey yoktur; ayrıca siyahlık, beyazlık ve bu ikisinden bileşenler ışıktan başka bir şey değildir. Eğer bu kimsenin görüşü geçersiz olursa, bu durumda renklerin farklı şekillerde dönüşümü imkânsız olmuş olur. Eğer bu dönüşüm mümkünse beyazlık ve siyahlığın hükümleri dışında üçüncü bir görülenin daha olması gerekir. Bu üçüncü görülenin mevcut olmasının da "Işık renkten

[١٦٢] وأيضًا فإن الدواء الذي يتخذه أهل الحيلة ويسمّونه لبن العذراء يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه، ثم صفى حتى بقي الخل في غاية الإشفاف والبياض، وخلط بماء طبخ فيه القلي، وصفى غاية التصفية حتى صار كأنه دمعة، فإنه إن قصر في هذا لم يلتئم منهما المزاج الذي يطلبونه. فكما يخلط هذان الماءان ينعقد فيه المنحل الشفاف من المرتك أبيض في غاية البياض كاللبن الرائب ثم يجف، فليس ذلك لأن هناك شفافًا عرض له التفرق؛ فإن ذلك كان متفرقًا منحلاً في الخل؛ ولا أجزاء مشفة صغارًا جدًا تدانت وتقاربت؛ بل إن كان ولابد فقد ازدادت في ماء القلي تفرقًا. ولا أيضًا خالطها هواء من خارج بوجه من الوجوه؛ بل ذلك على سبيل الاستحالة. فليس كل تولد بياض فيما أحسب على الصفة المذكورة.

[١٦٣] ولو لم يكن البياض إلا ضوءًا والسواد إلا ما قيل لم يكن تركيب السواد والبياض إلا آخذًا مسلكًا واحدًا. بيان هذا: أن البياض يتجه إلى السواد قليلًا قليلًا من طرق ثلاثة: أحدها طريق الغبرة، وهو الطريق الساذج، فإنه إذا كان السلوك ساذجًا يتوجه إلى الغبرة، ثم منها إلى العوديّة، وكذلك حتى يسوّد، فيكون سالكًا طريقًا لا يزال يشتد فيه السواد وحده يسيرًا يسيرًا حتى يمحضّ. والثاني الطريق الآخذ إلى الحمرة ثم إلى القتمة ثم إلى السواد. والثالث الطريق الآخذ إلى الخضرة ثم إلى النيلية ثم إلى السواد. وهذه الطرق إنما يجوز اختلافها لجواز اختلاف ما تتركب عنها الألوان المتوسطة، فإن لم يكن إلا بياض وسواد ولم يكن أصل البياض إلا الضوء وقد استحال ببعض هذه الوجوه لم يمكن في تركيب البياض والسواد إلا الأخذ في طريق واحد لا يقع الاختلاف فيه إلا وقوعًا بحسب النقص والاشتداد فيه فقط، ولم تكن طرق مختلفة، فإن كانت طرق مختلفة فيجب أن يكون شوب من غير البياض والسواد، مع أن يكون شوبًا من مرئي. وليس في الأشياء شيء يظن أنه مرئي، وليس سوادًا ولا بياضًا ولا مركبًا منهما إلا الضوء عند من يجعل الضوء شيئًا غيرهما، فإن بطل مذهبه امتنع استحالة الألوان في طرق شتى. وإن أمكنت هذه الاستحالة وجب أن يكون مرئي ثالث خارج عن أحكام البياض والسواد.

başkadır" diye kabul etmek dışında bir anlamı yoktur. Buradan [yani siyahlık ve beyazlığın ışıktan başka bir varlığı olduğu varsayımından hareket edersek] renklerin birleşmesi mümkün olur. Böylece sadece beyazlık ve siyahlık karıştıklarında, bu başka bir yol değil grileşme yolu olur. [Sadece kendileri değil de] üzerine güneşin vurduğu bulut ve ateşin karıştığı siyah duman örneğinde olduğu gibi eğer siyahla ışık karışırsa ve siyahlık orada baskınsa, kırmızı olur ya da orada siyahlık baskın değil de aydınlatıcı beyaz baskınsa sarılık olur. Sonra eğer orada sarılık varsa ve parçalarında bir aydınlanma olmayan bir siyahlıkla karışmışsa yeşillik ortaya çıkar. Özetle siyah daha gizli, ışık yayan şey daha açık ise durum böyledir, kırmızılıkta ise durum tersinedir. Sonra siyahlık birincide baskın ise koyu mor olur, siyahlık ikincide baskın ise pırasa rengi olur ki gerçekte bu koyuluğun ismi yoktur. Bu bir beyazla karışmışsa pas moru olur; eğer pırasa rengi ile siyahlık ve az miktar da kırmızılık karışmışsa lacivert olur; lacivert kırmızılık ile karışmışsa eflatun olur. Böylece bununla gerek cirmlerin gerek niteliklerin karışımı yoluyla renklerin birleşmeleri mümkün olur.

[164] [v] Eğer beyazlık ancak [şeffaf] cisimlerin [ışıkla] karışmasıyla olsaydı -bilinir ki, siyahlıktan yansıyan ışık, bir cismi siyaha boyamaz- yeşil ve kırmızı renklerden ancak beyazlığın yansıması gerekirdi, siyah parçalardan özellikle de onlar zayıf ve kırılmış olduklarında hiçbir şey yansımazdı. Eğer bizim renkleri karışık şeylerden yansıdığını gördüğümüz söylenirse cevap şudur: Bu, karışımın fiil ve infiali gerektirmesinden dolayıdır. Bu sebeple niteliğin karışımı gerekir. Bunu gerek sanat gerek doğa yapsın eşittir, şöyle ki doğa dönüşüm yoluyla olan karışıma güç yetirir, sanat ise buna güç yetiremez aksine bir araya getirmeye güç yetirir. Bazen de doğa bundan sonra dönüşümü gerektirir. Doğa, karışım yoluyla ve parçaların küçültülmesi yoluyla karışımı latif kılmaya güç yetirir, sanat ise bu derinlikten acizdir. Bölünme ve nispette kuvve ve fiil bakımından doğanın yollarının sonu yoktur, sanatın ise onun içindeki şeylerin tamamını fiile çıkarması mümkün değildir. Bu beş gerekçeden şu açığa çıkmıştır ki, gerçekte şeylerdeki beyazlık bir ışıkla değildir.

ولا وجه أن يكون هذا المرئي الثالث موجودًا إلا أن يجعل الضوء غير اللون. فمن هاهنا يمكن أن تركب الألوان، فيكون البياض والسواد إذا اختلطا وحدهما كانت الطريقة هي طريقة الاغبرار لا غير. فإن خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التي تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الأسود تخالطه النار فكان حمرة إن كان السواد غالبًا؛ أو صفرة إن كان السواد مغلوبًا وكان هناك غلبة بياض مشرق. ثم إن كان هناك صفرة خلطت بسواد ليس في أجزائه إشراق حدثت الخضرة. وبالجملة إذا كان الأسود أبطن والمضيء أظهر والحمرة بالعكس. ثم إن كان السواد غالبًا في الأول كانت قتمة؛ وإن كان السواد غالبًا في الثاني كانت كراثيةً تلك الشديدة التي لا اسم لها. وإن خلط ذلك ببياض كانت كهوبةً زنجاريةً، وإن خلط بالكراثية سواد وقليل حمرة كانت نيليةً وإن خلطت بالحمرة نيلية كانت أرجوانيةً، فبهذا يمكن تأليف الألوان سواء كان بامتزاج الأجرام أو بامتزاج الكيفيات.

[١٦٤] ولو كانت هذه لا تكون إلا باختلاط الأجسام –وقد علم أن السواد لا يصبغ منه الضوء بالعكس جسمًا ألبتة أسود– لكان يجب أن تكون الألوان الخضر والحمر إنما ينعكس منها البياض، ولا ينعكس من الأجزاء السود شيء، وخصوصًا وهي ضعيفة منكسرة. فإن قيل: فقد نراها تنعكس عن المخلوط، فالجواب: أن ذلك لأن الخلط يوجب الفعل والانفعال. ويجب بسبب ذلك امتزاج الكيفية سواء فعلته الصناعة أو الطبيعة، على أن الطبيعة تقدر على الامتزاج الذي على سبيل الاستحالة، والصناعة لا تقدر عليه؛ بل تقدر على الجمع. فربما أوجبت الطبيعة بعد ذلك استحالة. والطبيعة تقدر على تلطيف المزج الذي على سبيل الخلط وتصغير الأجزاء، والصناعة تعجز عن ذلك الاستقصاء. والطبيعة لا تتناهي مذاهبها في القسمة والنسبة قوةً وفعلًا، والصناعة لا يمكن أن تخرج جميع ما في الضمير منها إلى الفعل. فقد بان من هذا أن البياض بالحقيقة في الأشياء ليس بضوء.

[165] Ayrıca biz havanın beyazlatma işinde bir etkisi olduğunu reddediyor değiliz. Fakat bu onların dediği şekilde [sadece karışım yoluyla] değil de beyazlatan bir mizacın ortaya çıkmasıyladır. Bu yüzden bizim damla damla akan bir şeyin beyazlığının tamamının onların dedikleri yönden olduğunu söylememiz söz konusu değildir, aksine bu mizaçtandır. Zira hava, beyazı, sadece karışma itibariyle değil, aksine dönüştürme itibariyle de gerektirir. Eğer onların görüşü doğru olsaydı güçlü bir inceltme ile beyaz ve renkli bir şeye ulaşmak mümkün olur hatta ondan oluşan yığın şeffaf ya da şeffafa yakın bir şey olmaya kadar giderdi. Bu, olmayan şeylerdendir.

[166] Onların siyahın [beyazı ve] başka bir rengi kabul etmediği şeklindeki sözlerine gelince onlar bununla ya dönüşüm yöntemiyle olmayı ya da boyama yöntemiyle olmayı kastediyorlardır. Eğer dönüşüm yöntemiyle olmayı kastetmişlerse yalan söylemişlerdir. [Gençliğin karalığının yaşlılıkta beyazlığa dönüşmesine binaen] gençlik ve yaşlılık onları yalanlayan şeylerdendir. Eğer boyama yöntemiyle olmayı kastetmişlerse bu siyahın niteliği durumunda değil, siyahın komşusu [olan beyaz] olması durumunda gerçekleşir. Çünkü siyah kılan bir şeyin, ancak kendisinde, nüfuz eden ve tutma ile ilişkili bir güç bulunduğunda siyah kılan olması ve böylece karışıp, nüfuz edip ve gerektirmesi uzak bir ihtimal değildir; yine beyaz olan şeylerde mevcut olan bir şeyin de doğası itibariyle bunun aksine olması, böylece o beyaz şeyin siyahı örtmesinin, ona girmesinin ve onu gerektirmesinin mümkün olmaması uzak bir ihtimal değildir. Buna binaen mümkün olan şeylerden biri de şudur: [Kimyacıların yaptığı gibi] üstübeç ve başka şeylerle daldırılıp ve siyahlığı çözünceye dek belli bir teknikle kullanıldığında onu beyaza çevirir.

[167] [Şeffaflığı reddedip cisimlerde gözenek ve menfezler bulunduğu şeklindeki] ikinci görüşe [bkz. pasaj 7] gelince, bu mezhebin bu meseleyle ilgili görüşü, boşluğun mevcut olduğu varsayılmadıkça doğru değildir. Çünkü onların zikrettiği gözenek ya bir cisimle doludur ya da boştur. Eğer bir cisimle doluysa bu cisim ya gözenekli olmaksızın şeffaftır ya da onun da aynı şekilde gözeneği vardır. Bu da şüphesiz ya gözeneği olmayan şeffaf bir şeyde son bulur –ki bu onların görüşünün aksinedir– ya da boşlukta son bulur. Bu durumda ise onların görüşü boşluğun varlığını gerektirir, oysa boşluk mevcut değildir.

[١٦٥] ثم لسنا نمنع أن يكون للهواء تأثير في أمر التبييض؛ ولكن ليس على الوجه الذي يقولون؛ بل بإحداث المزاج المبيض؛ ولذلك ليس لنا أن نقول إن بياض الناطف كله من الجهة التي يقولون؛ بل من المزاج؛ فإن الهواء يوجب لونًا أبيض لا بحسب المخالطة فقط؛ بل بحسب الإحالة أيضًا. ولو كان مذهبهم صحيحًا لكان يمكن أن يبلغ بالشيء الأبيض والملون بشدة الترقيق حتى يذهب تراكمه إلى أن يشف أو إلى قريب منه. وهذا مما لا يكون.

[١٦٦] وأما قولهم إن الأسود غير قابل للون آخر فإما أن يعنوه على سبيل الاستحالة أو على سبيل الصبغ. فإن عنوا على سبيل الاستحالة فقد كذبوا. ومما يكذبهم الشباب والشيب. وإن عنوا على سبيل الصبغ فذلك حال مجاوره لا حال كيفيته. فلا يبعد أن يكون الشيء المسود لا يكون مسودًا إلا وفيه قوة نافذ متعلقة قباضة، فيخالط وينفذ ويلزم؛ وأن يكون ما هو موجود في الأشياء البيض بخلاف ذلك في طبعه؛ فلا يمكنه أن يغشى الأسود، ويداخله ويلزمه. على أن ذلك ليس أيضًا مما لا يمكن. فإنه إذا احتيل بمثل الاسفيذاج وغيره حيلة ما حتى يغوص ويتخلل السواد صبغه أبيض.

[١٦٧] وأما المذهب الثاني فإن ذلك المذهب لا يستقيم القول به إلا إذا فرض الخلاء موجودًا؛ وذلك لأن المسام التي يذكرونها لا يخلو إما أن تكون مملوءةً من جسم أو تكون خاليةً. فإن كانت مملوءةً من جسم فإما أن يكون ذلك الجسم يشف من غير مسام، أو تكون له أيضًا مسام. وينتهي لا محالة إما إلى مشف لا مسام له –وهذا خلاف قولهم–؛ وإما إلى خلاء، فيكون مذهبهم يقتضي وجود الخلاء، والخلاء غير موجود.

[168] Bundan sonra onlar her gözeneğin şeffaf gibi hayal edilmeye elverişli olmadığını aksine gözeneklerin bir kavis olmaksızın dosdoğru konumda olmalarının gerekli olduğunu, bunun da şuaların dosdoğru bir şekilde oraya nüfuz edebilmesi için olduğunu söylerler. Şimdi biz, buzdan, kristalden ya da yakuttan beyaz şeffaf bir küreyi ayıralım. Onlarda bulunan bu gözenekler şeffaf ve düz olmalıdır. Gözeneklerin bu şekilde uzun olduğunu varsayalım. Peki onlar genişlik bakımından da böyle midir? Çap bakımından da böyle midir? Hangi yönden olduklarını ispat ettin? Düz gözenekler diğer düz gözeneklerle nasıl iç içe geçmiştir? Hangi yönden onların kavisli olmadıklarını düşündün? Bazı yönlerden düzlüğün tersine olan şeylerin ilişme[me]si ve gözenekleri olmayan parçaların gözden doğrusal olarak çıktığı vehmedilen çizgilerin tam karşısında durması ya da cismin bütünüyle boş olması –ki bu imkansızdır– zorunludur. Bu durumda senin küreyi görme konumların farklılaştığında zorunlu olarak senin için kürenin şeffaflığının da farklılaşması gerekir.

[169] Ayrıca kendinde gözeneklerin ve menfezlerin bulunduğu, kendinde renkli oldukları hâlde senin kendisini renksiz gibi göreceğin kadar rengi gizli olan, rengi arkasında olup da kendisine bitişmiş bir şeyi örtmeyen, aksine gerçekte arkasında olan şeye götüren bir cismin durumu nasıl olur? Eğer bir örtü ortaya çıkarsa bu ancak sanki olmayan bir şey gibi ortaya çıkar. Bu durumda şüphesiz ondaki delik ondaki doluluktan daha çok olur. Bu durumda o bütünüyle yarık iken yakutun onunla bulunması nasıl mümkün olur? Bir insan yakutta üç ya da dört gözenek oluştursa sonra ona en zayıf şekilde bir kuvvet uygulasa o kırılırdı, [hâlbuki böyle değildir]. Dolayısıyla bu görüş de imkânsızdır.

[170] Sonuç olarak renkler mevcuttur. Renklerin varlığı renklerin ışıklar olması anlamında değildir, ışıklar da renklerin zuhurları değildir. Bununla birlikte renkler bilfiil olmaları itibariyle ışıklardan başka bir şeyle değildir. Şeffaf şey de mevcuttur. Bu, buraya kadar açıklamak istediğimiz şeydir. Şimdi geriye görmenin durumundan, görmenin nasıl olduğundan ve bununla ilişkili olarak ışıkların şeffaf şeye ulaşma niteliğinin incelenmesi gibi şeylerden haber vermek kaldı.

[١٦٨] ثم بعد ذلك فإنهم يقولون إنه ليس كل مسام تصلح لتخييل الإشفاف؛ بل يجب أن تكون المسام مستقيمة الأوضاع من غير تعريج، حتى تنفذ فيه الشعاعات على الاستقامة. فلنخرّط كرة من جمد؛ بل من بلور؛ بل من ياقوت أبيض شفاف، فهذه المسام التي تكون فيها شفافة مستقيمة، هبها تكون كذلك طولًا، فهل تكون كذلك أيضًا عرضًا؟ وهل تكون كذلك قطرًا؟ ومن أي جهة أثبتَّ، فكيف تكون مستقيمات تداخل مستقيمات فتكون من أي جهة تأملتها لا تنعرج؟ فمن الضرورة أن يعرض من بعض الجهات خلاف الاستقامة، ووقوف الأجزاء التي لا مسام لها في سمت الخطوط التي تتوهم خارجة على الاستقامة من العين، أو يكون الجسم خلاء كله –وهذا محال–. فيجب أن تكون الكرة إذا اختلف منك المقامات في استشفافها يختلف عليك شفيفها ضرورةً.

[١٦٩] ثم كيف يكون حال جسم فيه من المسام والمنافذ ما يخفى لونه حتى تراه كأنه لا لون له، وله في نفسه لون، ولا يستر لونه شيئًا ملصقًا مما وراءه؛ بل يؤدي ماوراءه بالحقيقة، فإن أحدث سترًا فإنما يحدث شيئًا كأنه ليس، فتكون لا محالة الثقب التي فيه أكثر كثيرًا من الملاء الذي فيه، فكيف يجوز أن يكون لها استمساك الياقوت وهو كله فرج؟ ولو أن إنسانًا أحدث في الياقوت منافذ ثلاثة أو أربعة ثم حمل عليه بأضعف قوة لانرضّ وانكسر. فهذا المذهب أيضًا محال.

[١٧٠] فالألوان إذن موجودات. وليس وجودها أنها أضواء، ولا الأضواء ظهورات لها. ومع ذلك فليست هي مما هي بالفعل بغير الأضواء. والمشف أيضًا موجود. وهذا ما أردنا بيانه إلى هذه الغاية. وقد بقي علينا أن نخبر عن حال الإبصار أنه كيف يكون ويتعلق بذلك تحقيق كيفية تأدي الأضواء في المشف.

BEŞİNCİ FASIL

GÖRME KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİN FARKLILIĞI, KENDİNDE DURUMLARI İTİBARİYLE BOZUK GÖRÜŞLERİN GEÇERSİZ KILINMASI

[171] Şöyle deriz: Her bir görüş kendi içinde alt gruplara ayrılsa da bu konuda meşhur olan üç görüş vardır: [a] Bunlardan [şua taraftarları olan] birinci görüşe göre, çizgisel şualar gözden bir koni şeklinde çıkar ki bu koninin tepesi gözü, tabanı ise görülen şeyi izler. Onlara göre bu çizgisel şuaların idrak bakımından en uygun durumu, şuaların bir ok gibi olmasıdır, bir şeyi görmen de okun oraya ulaşmasıdır.

[172] [b] [Gözden çıkan şuanın havayı dönüştürdüğünü] benimseyen kimselere göre ise şua gözden bir heyete göre çıkabilir ancak şuanın çokluğu, görmenin yayılmasını gerektiren bir yayılma olmadıkça gök küresinin yarısıyla karşılaşacak bir çokluğa ulaşamaz. Fakat şua gözden çıkıp da ışık yayan havayla bitiştiği zaman bu hava onun için bir organa dönüşür ve onunla idrak eder.

[173] [c] [İntiba taraftarlarının] benimsediği görüşe göre ise nasıl ki diğer duyulur şeylerin idraki duyulardan bir şeyin idrak edilen şeye doğru teşebbüs ederek, ona bitişerek idrak edilen şeyin kendilerine dönmesi ya da bir elçinin o idrak edilen şeye gönderilmesi suretiyle olmuyorsa aynı şekilde görme de asla bir şuanın çıkmasıyla ve görülen şeyle karşılaşmasıyla değil, aksine görülen şeyin suretinin şeffaf şey aracılığıyla getirilip gözde son bulmasıyla olur.

[174] İlk iki grup şöyle diyerek delil getirmişlerdir: [i] Diğer duyularda duyulur şeylerin duyulara gelmeleri mümkündür. Çünkü onların temas yoluyla idrak edilmeleri uygundur, nitekim dokunmada, tatmada ve koklamada durum böyledir. Şöyle ki burun içine çekerek kendileriyle karşılaşmak ve onlardan etkilenmek için kokulara yaklaşır, ses de titreşim aracılığıyla kulağa ulaşır. Gözde

الفصل الخامس

في اختلاف المذاهب في الرؤية وإبطال المذاهب الفاسدة بحسب الأمور أنفسه

[١٧١] فتقول: إن المذاهب المشهورة في هذا الباب مذاهب ثلاثة وإن كان كل مذهب منها يتفرع. أحدها مذهب من يرى أن شعاعات خطية تخرج من البصر على هيئة مخروط يلي رأسه العين وقاعدته المبصر، وأن أصحها إدراكًا هو السهم منها، وأن تبصر الشيء هو فعل السهم فيه.

[١٧٢] ومنها مذهب من يرى أن الشعاع قد يخرج من البصر على هيئة إلا أنه لا يبلغ كثرته أن يلاقي نصف كرة السماء إلا بانتشار يوجب انتشار الرؤية؛ لكنه إذا خرج واتصل بالهواء المضيء صار ذلك آلةً له وأدرك بها.

[١٧٣] ومنها مذهب من يرى أنه كما أن سائر المحسوسات ليس يكون إدراكها بأن يرد عليها شيء من الحواس بادرًا إليها متصلًا بها أو مرسلًا رسولًا إليها كذلك الإبصار ليس يكون بأن يخرج شعاع ألبتة، فيلقى المبصر؛ بل بأن تنتهي صورة المبصر إلى البصر بتأدية الشفاف إياها.

[١٧٤] وقد استدل الفريقان الأولان وقالا: إنما جاز في سائر الحواس أن تأتيها المحسوسات؛ لأنها يصح إدراكها بالملامسة كاللمس وكالذوق وكالشم الذي يستقرب الروائح بالتنشق ليلاقيه، وينفعل به؛ وكالصوت الذي ينتهي به التموج إلى السمع. ثم إن البصر ليس يمكن فيه ذلك؛ لأن المرئي منفصل؛ ولذلك لا يرى

ise bu mümkün değildir. Çünkü görülen şey ayrıktır. Bu yüzden göze yanaşık olan görülmez. Ayrıca görülen bir cisimde mevcut bir arazın yani rengin ve şeklin göze intikal etmesi de mümkün değildir. Zira arazlar intikal etmez. Suret bu şekil olduğunda duyu gücünün, karşılaşmak için algılanan şeyin konumuna gitmesi uygun olur. Gücün, kendisini taşıyan bir cismin aracılığı olmaksızın intikal etmesi imkânsızdır. Söz konusu cisim ise ancak şua ve ruh cinsinden latif bir cisim olabilir. İşte bu sebeple biz onu şua diye isimlendirdik. [ii] Gözde şua gibi bir cismin varlığından kaynaklanan bir durum olarak, insan karanlıkta gözlerinden ayrılıp burnunu ya da karşısında olan yakın başka bir şeyi aydınlatan bir nur görür. [iii] Ayrıca insan sabahlayıp da çağrıldığı zaman hayretle gözlerini ovalamaya yönelir. Zira o esnada onun gözlerinin önünde şualar kendisine görünür olmuştur. [iv] Ayrıca göz yuvarlağı boşluğu, gözün biri kapandığında diğerinden [gelen şuayla] dolar. [v] Aynı şekilde aşırı bir şekilde gözü dikip bakmada da şüphesiz bu nitelikteki bir cisim [yani şua] gözde toplanır.

[175] Sonra [şuanın niteliğiyle havanın nitelendiğini savunan] ikinci grup, göz gibi bir cismin, gözle sabit yıldızlar arasında tek bir çizgi olarak bitişen şuayı kuşatabilmesini reddetmişlerdir. Üstelik onlar, âlemin görülebilir nesnelerine kadar uzanan çizgileri ve özellikle de eşit bir şekilde bitişmedikçe görülebilir olanların da görülmediği çizgileri bile reddetmişlerdir, zira bu durumda gözle görülen şeyin bitişik olması gerekir. Onlar yine bu gözden çıkan şuanın, algılanamayacak kadar kısa bir zamanda gözden sabit yıldızlara hareketi şeklinde bir hareketle hareket etmesini de reddetmişler ve şöyle demişlerdir: Seninle arasında kol uzunluğu kadar bir mesafe olan bir şeye doğru hareketinin zamanının, sabit yıldızlara hareketin zamanına oranının iki mesafenin oranı kadar olması gerekir. Dolayısıyla [bu iki şeyin görülmesi esnasında] iki zaman arasında bir farklılığın ortaya çıkması gerekir.

[176] [İntiba görüşünü savunan] üçüncü görüşün taraftarları da bununla bazen çizgisel şua taraftarı kimselere karşı delil getirirler. Onlar bunun bozuk olduğunu bilememişlerdir. Çünkü onun kısalık bakımından algılanamayacak kadar kısa bir zaman ya da kısalık bakımından algılanamayacak kadar daha çok zaman olarak varsayılması mümkündür. Böylece orada şuanın sabitlere doğru bir hareketi meydana gelir. Sonra bu zamanın sonsuza kadar bölünmesi mümkündür. Dolayısıyla zamanın bir parçasının ya da bir kısmının ona oranının, kısaltılmış mesafenin uzatılmış mesafeye oranı olarak orada mevcut olması mümkündür. Bu durumda aralarında uzaklık olan her iki zaman da kısalık bakımından algılanamamış olurlar.

المقرّب منه. ولا أيضًا من الجائز أن ينتقل إليه عرض موجود في جسم مرئي، أعني لونه وشكله؛ فإن الأعراض لا تنتقل. فإذا كانت الصورة على هذا فبالحري أن تكون القوة الحاسة ترحل إلى موضع المحسوس لتلاقيه. ومحال أن تنتقل القوة إلا بتوسط جسم يحملها، فلا يكون هذا الجسم إلا لطيفًا من جنس الشعاع والروح؛ فلذلك سميناه شعاعًا. ولوجود جسم مثل هذا في العين ما يرى الإنسان في حال الظلمة أن نورًا قد انفصل من عينيه وأشرق على أنفه، أو على شيء قريب يقابله. وأيضًا فإن الإنسان إذا أصبح ودعاه دهش الانتباه إلى حك عينيه، فإنه يتراءى له شعاعات قدام عينيه. وأيضًا فإن الثقبة العنبيّة تمتلئ من إحدى العينين إذا غمضت الأخرى. وفي التحديق المفرط أيضًا فلا محالة أن جسمًا بهذه الصفة ينصبّ إليها.

[١٧٥] ثم إن الفرقة الثانية استنكرت أن يكون جسم مثل العين يسع من الشعاع ما يتصل خطًا واحدًا بين البصر والكواكب الثابتة فضلاً عن خطوط تنتهي إلى ما يرى من العالم، وخصوصًا ولا يرى ما يرى منها إلا متصلًا مستوى الاتصال، فيجب أن يكون ما يرى به متصلًا. واستنكرت أيضًا أن يتحرك هذا الشعاع الخارج في زمان غير محسوس حركة من العين إلى الثوابت، وقالت: يجب أن تكون نسبة زمان حركتك نحو شيء بينه وبينك ذراعان إلى زمان الحركة إلى الكواكب الثابتة نسبة المسافتين، فيجب أن يظهر بين الزمانين اختلاف.

[١٧٦] وربما احتج بهذا أصحاب المذهب الثالث أيضًا على أصحاب الشعاع الخطي. ولم يعلموا أن هذا فاسد؛ وذلك لأنه يمكن أن يفرض زمان غير محسوس قصرًا أو أكثر زمان غير محسوس قصرًا، فتجعل فيه الحركة التي للشعاع إلى الثوابت. ثم يمكن أن ينقسم هذا الزمان إلى غير النهاية، فيمكن أن يوجد فيه جزء أو بعض نسبته إليه نسبة المسافة المستقصرة إلى المسافة المستبعدة، فيكون الزمانان اللذان بينهما البعد كلاهما غير محسوسين قصرًا.

[177] Fakat özellikle şua taraftarlarının bu meselenin daha küçük bir zorlukla çözümü noktasında [yukarıdaki beş delile ilaveten kendilerine özgü] bir delilleri daha vardır. [vi] Bu delil de onların şöyle demeleridir: Aynalar [gözden çıkan] bu şuaların varlığına ve onların yansımalarına şahitlik eder. Çünkü bu durumda ya görülenin sureti, aynada temessül etmiş ve görünmüş olarak aynaya gelmiş olduğu hâlde aynanın sureti göze geliyordur ya da bizim bu konuda "Şua çıkar ve aynayla karşılaşır, sonra oradan çıkar ve özel bir açıyla yansıyacağı şeyle karşılaştığı yere ulaşır" şeklinde söylediğimiz şey oluyordur. Birinci iddia geçersiz olduğunda ikinci iddia kalır. [Gerekçeler:] [i] İlk iddianın geçersizliğini açığa çıkaran şeylerden birisi şudur: Bu suret aynada görünmüş olsaydı şüphesiz bizatihi aynanın yüzeyinden bir şeyde görünür olurdu, nitekim ışık ve renk birlikte yansıdıklarında şeffaf olan şeyde kendilerini ilk olarak taşıyan şeyden başka bir noktaya varırlar. Bu noktadan gelen [görüntü], kendisinde bakanların yerlerinin farklılığına rağmen kendisinde görüldüğü bizatihi tek bir yerde temessül eder. Aynadaki görüntü ise bu nitelikte olmayıp aksine bakan kimsenin yer değiştirmesiyle aynada yer değiştirir. Eğer sadece görülen şeyin yer değiştirmesiyle yer değiştirseydi bunda bir sorun olmazdı. Bakan kimsenin yer değiştirmesiyle yer değiştirmesi orada gerçekte suretin kendisinde görünür olduğu bir konumun olmadığına delildir. Fakat bakan kimse yer değiştirdiğinde çizginin izdüşümü de yer değiştirir, öyle ki görülen şeye yansıdığında özel bir açı yapar. Dolayısıyla bizatihi o çizgiyle görüleni ve aynadan başka bir parçayı görür. Böylece insan, bunu aynadaki başka bir parçadaymış gibi tahayyül eder ve bu şekilde [bakanın yer değiştirmesiyle görüntü] yer değiştirmeye devam eder. [ii] [Birinci iddianın yanlışlığı, ikinci iddianın doğruluğunun ispatı bağlamında şua taraftarları şöyle] demişlerdir: Bunun doğruluğuna delalet eden şeylerden biri de şudur: Bazen insanın gözbebeğinde görülenin görüntüsü intiba eder, oradan da [başka bir] bakan kimsenin gözüne yansır ve bu ikinci bakan ilk kişinin gözbebeğindeki görüntüyü görür, tahayyül itibariyle görüntünün gözbebeğinde temessül ettiği kimse ise o görüntüyü göremez. Bu yüzden eğer intibaın hakikati bakanın gözbebeğinde olsaydı, görüntü taraftarlarının görüşüne göre bu iki kimseden her birinin görüntünün idrakinde eşit olmaları gerekirdi. Zira onlara göre idrakin hakikati görüntünün bakan kimsede temessül etmesidir. Dolayısıyla bir görüntünün gözbebeğinde temessül ettiği her kimse o görüntüyü görüyor olurdu. [iii] [Birinci iddianın yanlışlığı ikinci iddianın doğruluğunun ispatı bağlamında şua taraftarları şöyle] demişlerdir: Bundan da şuna hükmediyor ve şöyle diyoruz: Aynaya bakan kimse aynada kendi suretini gördüğünü tahayyül eder. Oysa durum böyle değildir, aksine şua

[١٧٧] لكن لأصحاب الشعاعات حجة في حلها أدنى صعوبة. وهو قولهم: إن المرايا تشهد بوجود هذه الشعاعات وانعكاسها؛ وذلك أنه لا يخلو إما أن يكون البصر تتأدى إليه صورة المرآة وقد تتأدى إليها صورة المرئي متمثلةً متشبحةً فيها؛ وإما أن يكون ما نقوله من أن الشعاع يخرج فيلقى المرآة ويصير منها إلى أن يلقى ما ينعكس عليه على زاوية مخصوصة. وإذا بطل القول الأول بقي القول الثاني. ومما يتضح به بطلان القول الأول أنه لو كانت هذه الصورة متشبحةً في المرآة لكانت لا محالة تتشبّح في شيء بعينه من سطحها، كما إذا انعكس الضوء واللون معًا فتأديا في المشف إلى غير الحامل الأول لهما. فإنما يتمثّل المتأدي من ذلك في بقعة واحدة بعينها يرى فيها على اختلاف مقامات الناظرين. وليس الشبح الذي في المرآة بهذه الصفة؛ بل ينتقل فيها بانتقال الناظر. ولو كان إنما ينتقل بانتقال المرئي فقط لم يكن في ذلك إشكال. وأما انتقاله بانتقال الناظر فدليل على أنه ليس هناك بالحقيقة موضع تتشبح فيه الصورة؛ ولكن الناظر إذا انتقل انتقل مسقط الخط الذي إذا انعكس إلى المرئي فعل الزاوية المخصوصة، فرأى بذلك الخط بعينه المرئي ورأى جزءًا من المرآة آخر. فتخيل أنه في ذلك الجزء الأخر من المرآة وكذلك لا يزال ينتقل. وقالوا: ومما يدل على صحة هذا أن الناظر الذي للإنسان قد ينطبع فيه شبح مرئي ينعكس عنه إلى بصر ناظر حتى يراه هذا الناظر الثاني، ولا يراه صاحب الحدقة التي تمثل فيها الشبح بحسب التخيل، ولو كان لذلك حقيقة انطباع في ناظره لوجب على مذهب أصحاب الأشباح أن يتساوى كل منهما في إدراكه؛ فإن عندهم أن حقيقة الإدراك تمثّل شبح في الناظر، فيكون كل من تمثّل في ناظره شبح رآه. قالوا: فمن هذا نحكم ونقول: إن الناظر في المرآة يتخيل له في المرآة أنه يرى صورته. وليس كذلك؛ بل الشعاع إذا لاقى المرآة فأدركها كر منعكسًا، فلاقى صورة الناظر فأدركها. فإذا رأى المرآة ونفسه في سمت واحد من مخرج الخط الشعاعي يتخيل أن أحدهما في الآخر. قالوا: والدليل على أن ذلك ليس منطبعًا في المرآة أنه يرى المرئي في المرآة بحيث لا يشك أنه ليس في سطح المرآة. وإنما هو كالغائر فيه والبعيد عنه. وهذا البعد لا يخلو إما أن

aynayla karşılaştığı zaman oraya ulaşıp hemen yansıyarak geri döner ve bakan kimsenin suretiyle karşılaşır. Böylece bakan kimse onu idrak eder. Dolayısıyla şuai bir çizginin çıkış noktasından oluşan tek bir uçta aynayı ve kendisini gördüğünde o ikisinden birini diğerinde tahayyül eder. [iv] [Birinci iddianın yanlışlığı, ikinci iddianın doğruluğunun ispatı bağlamında şua taraftarları şöyle] demişlerdir: Bunun aynada intiba etmiş olmadığının bir delili de şudur: İnsan görülen şeyi aynada, görülen şeyin aynanın yüzeyinde olmadığından şüphe duymayacağı bir şekilde görür. Görülen sanki aynanın yüzeyinde içeri batmış ve yüzeyden derinde/uzakta gibidir. Bu uzaklık hakkında iki ihtimal vardır: Bu uzaklık ya aynanın oyukluğunda bir uzaklıktır. Oysa ayna[nın kendinde] böyle bir uzaklık/boyut söz konusu değildir ve yine aynanın böyle bir boyutu olsa da ayna, içinde bulunan görüntünün görüldüğü bir şey değildir. Bu durumda geriye [ikinci ihtimal, yani] bu uzaklığın, aynanın derinliğinin aksi istikamette bir uzaklık olma ihtimali kalmıştır. Bu durumda gerçekte o şeyi, o aynadan uzaklık suretiyle idrak etmiş olur; dolayısıyla o şeyin görüntüsü aynada intiba etmiş bir şey olmaz.

[178] Şimdi bizim geçersiz kılmamız gereken ilk şey, ilk iki görüştür. Sonuçta ise bizim görüşümüz olan üçüncü görüş sabit olacaktır. Şimdi bu şüphelere girişip onları çözelim. Bu amaçla şöyle deriz: Gözden çıkan şey, ya bizatihi kaim, konum sahibi bir şey, dolayısıyla cismani bir cevherdir ya da bizatihi kaim olmayıp ancak göz ile görülen arasındaki şeffaf nesne ile kaim bir şeydir ve bu gibi bir şeyin gerçekte gözün dışında olduğunu söylemek mümkün değildir. Fakat onun gözden havanın bir infiali olduğunu, havanın bu infial ile görmeye yardımcı olduğunu ve bunun da ya aracının yardımı ya da organın yardımı olmak üzere iki şekilde olduğunu söylemek gerekir.

يكون بعدًا في غور المرآة. وليس للمرآة ذلك البعد. ولا أيضًا إن كان لها ذلك الغور كانت المرآة مما يرى ما يتشبح في باطنها. فبقي أن يكون ذلك البعد بعدًا في خلاف جهة غوره، فيكون بالحقيقة إنما أدرك الشيء بذلك البعد من المرآة، فلا يكون قد انطبع شبحه في المرآة.

[١٧٨] فيلزمنا أول شيء أن نبطل المذهبين الأولين، فتثبت صحة مذهبنا وهو الثالث. ثم نكّر على هذه الشبهة فنحلها. فنقول: إن الشيء الخارج من البصر لا يخلو إما أن يكون شيئًا ما قائم الذات ذا وضع، فيكون جوهرًا جسمانيًا؛ وإما أن يكون شيئًا لا قوام له بذاته، وإنما يقوم بالشيء المشف الذي بين البصر والمبصر، ومثل هذا الشيء فلا يجوز أن يقال له بالحقيقة إنه خارج من البصر؛ ولكن يجب أن يقال إنه انفعال للهواء من البصر، ويكون الهواء بذلك الانفعال معينًا في الإبصار، وذلك على وجهين: إما على سبيل إعانة الواسطة، وإما على سبيل إعانة الآلة.

[179] Ayrıntıya geçmeden önce ben şöyle tümel bir hüküm vereceğim: Görme, kesinlikle [ikinci görüş sahiplerinin iddia ettiği gibi] havada göze yardımcı olacak bir hâle dönüşme yoluyla gerçekleşmez. Çünkü [iddia ettikleri] söz konusu hâl, şüphesiz havadaki bir heyet olup belirli bir bakan kimse hasebiyle olan izafi bir anlam olmaz. Biz bu kısmın varlığını reddetmiyoruz, aksine hem onun olması gerektiğini hem de görmenin gerçekleştiği izafet sebebiyle baktığı esnada bakan ile hava arasında ortaya çıkan bir izafetin olması gerektiğini söylüyoruz. Biz ancak, failden ayrılma esnasında bulunsun ya da bulunmasın hava için sürekli olan, havanın sayesinde bir nitelik veya bir sıfat sahibi olduğu, havanın kendinde ve zatında karar kılmış bir hâlin ve heyetin varlığını reddediyoruz. Çünkü bu gibi bir heyet hava için belirli bir görmeye kıyasla olmaz, aksine her şey nezdinde hava için mevcut olur, nitekim beyaz belli bir şeye kıyasla beyaz olmayıp aksine her ne kadar kendisini beyaz kılan sebebin yokluğu esnasında beyaz olarak kalmasa da zatında ve her şey nezdinde beyazdır. Ayrıca o heyet ya şiddet ve zayıflığı kabul ediyor ve böylece daha zayıf ve daha güçlü oluyordur ya da tek bir miktar üzere oluyordur. Eğer tek bir miktar üzere oluyorsa o daha fazla ve daha eksik olmayı ya kabul eden zorunlu kılıcı bir illet ya da bunu kabul etmeyen zorunlu kılıcı bir illet olur. Eğer illetin tabiatı daha şiddetli ve daha eksik olmayı kabul ediyorsa ve o tabiat zatı gereği illet ise malûlün kendisini daha şiddetli ve daha eksik olmayı kabul etme hususunda takip etmesi zorunlu olur. Zira gücü ve zayıflığı, illet olması itibariyle o şeyin tabiatında bir şey olarak bulunduğunda, zayıfın bizatihi gücün yaptığı fiili yapması imkânsızdır. Bundan zorunlu olarak şu çıkar: Havada etkin olan görücü güçler çoğalıp yoğunlaştıklarında bu hâl ve heyetin havada meydana gelmesi daha güçlü olur ve havanın bu heyete dönüştürülmesinde görüşü güçlü olan, zayıf olandan daha şiddetli olur. Özellikle bu, daha şiddetli ve daha zayıf olmayı kabul etmeyen şeyler kısmından değildir. Çünkü o, güçler ve güçlerin hâlleri kısmındandır. Onun gücü zikrettiğimiz üzere belli bir görmeye kıyasla değildir, bilakis dediğimiz üzere bizatihidir. Dolayısıyla görmesi zayıf olanların, bir araya geldiklerinde daha güçlü görmeleri, ayrıldıklarında ise daha zayıf görmeleri ve görüşü zayıf olanın, görüşü güçlü olanın yanına oturması durumunda daha şiddetli görmesi gerekir. Bunun sebebi havanın bu heyete pek çok ve güçlü illetlerin bir araya gelmesiyle –ister vasıtalı ister doğrudan olsun– dönüşmesinin, şiddetli bir dönüşüm olmasıdır. Bu nedenle de onun surete götürmesi ve görmeye yardımı daha güçlü olur. Görmenin kendisinin zayıflaması ise bu noktadaki eksikliği artırır. Zira iki zayıfın bir araya gelmesi, tek bir zayıfın

[١٧٩] وقبل الشروع في التفصيل فإني أحكم حكمًا كليًا أن الإبصار ليس يكون باستحالة في الهواء إلى حالة تعين البصر ألبتة؛ وذلك لأن تلك الحالة لا محالة تكون هيئة في الهواء ليست معنى إضافيًا بحسب ناظر دون ناظر؛ فإنا لا نمنع وجود هذا القسم؛ بل نقول لابد منه ولابد من إضافة تحدث للهواء مع الناظر عند نظره بتلك الإضافة يكون الإبصار؛ فإنا إنما نمنع وجود حالة وهيئة قارة في نفس الهواء وذاته يصير بها الهواء ذا كيفية أو صفة في نفسه، وإن كانت لا تدوم له، ولا توجد عند مفارقة الفاعل أو توجد؛ لأن مثل هذه الهيئة لا يكون له بالقياس إلى بصر دون بصر؛ بل يكون موجودًا له عند كل شيء، كما أن الأبيض ليس أبيض بالقياس إلى شيء دون شيء؛ بل هو أبيض بذاته، وأبيض عند كل شيء، وإن كان لا يبقى أبيض مع زوال السبب المبيض. ثم لا يخلو إما أن تكون تلك الهيئة تقبل الشدة والضعف، فتكون أضعف وأقوى أو تكون على قدر واحد، فإن كان على قدر واحد فلا يخلو إما أن تكون العلة الموجبة تقبل الأشد والأنقص أو لا تقبل، فإن كانت طبيعة العلة تقبل الأشد والأنقص، وتلك الطبيعة لذاتها تكون علةً، فيجب أن يتبعها المعلول في قبول الأشد والأنقص، فإنه من المحال أن يفعل الضعيف الفعل الذي يفعل القوى نفسه إذا كانت قوته وضعفه أمرًا في طبيعة الشيء بما هي علة، فيجب من ذلك أن القوى المبصرة الفاعلة في الهواء إذا كثرت وازدحمت كان حدوث هذه الحالة والهيئة في الهواء أقوى وأن يكون قويّ البصر أشدّ في إحالة الهواء إلى هذه الهيئة من ضعيف البصر. وخصوصًا وليس هذا من باب ما لا يقبل الأشد والأضعف؛ لأنه من باب القوى والحالات في القوى، ولا تكون قوتها كما ذكرنا بقياس بصر دون بصر؛ بل بنفسها كما قلنا، فيجب أن يكون ضعفاء الإبصار إذا اجتمعوا رأوا أقوى، وإذا تفرقوا رأوا أضعف، وأن ضعيف البصر إذا قعد بجنب قويّ البصر رأى أشد؛ وذلك لأن الهواء يستحيل إلى تلك الهيئة -كيف كانت- باجتماع العلل الكثيرة والقوية استحالة أشد، فيكون أداؤه لصورة ومعونته في الإبصار أقوى، وإن كان ضعف نفس البصر يزيد خللا في ذلك، فاجتماع الضعفين معًا ليس كحصول ضعف واحد، كما أن ضعيف البصر لا يستوى حال إبصاره في الهواء الكدر والهواء الصافي؛ لأن الضعيف إذا وجد

meydana gelmesi gibi değildir, nitekim görmesi zayıf kimsenin bulanık havada görmesi ile temiz havada görmesi eşit değildir. Çünkü zayıf olan dışarıdan bir yardımcı bulduğu zaman şüphesiz fiil bakımından daha güçlü olur. Sonra biz görüşü zayıf olanda, görmenin kendisiyle güçlü olduğu şeylerin kendisine bitişmesinin onun görüşünü artırmadığını ya da görüşü zayıf pek çok kimsenin onunla birlikte olmasının onun görmesine bir şey eklemediğini gözlemliyoruz. Sonuç olarak açığa çıkmıştır ki öncül geçersizdir.

[180] Şimdi yukarıda bıraktığımız ayrıntıya dönüyor ve şöyle diyoruz: Hava [a] ya bir organdır [b] ya da bir aracıdır. [a] Eğer organ ise ya algılayandır ya da iletendir. Havanın, yıldızları algılayıp, algıladığı şeyi göze getirecek kadar bir algılayan organa dönüştüğünün söylenmesi imkânsızdır. Ayrıca hava gördüğümüz her şeye temas ediyor değildir. Zira biz havanın kendilerine temas etmediği sabit yıldızlar görürüz. Bizim için daha çirkin olan şey ise, [uzaktaki yıldıza bakarken] ortadaki feleklerin de aynı şekilde bizim gözlerimizden etkilendiği ve havanın gözün organı olması gibi feleklerin de gözün organı hâline geldiğini söylememiz olurdu -ki bu, akıllı tahsilli bir kimsenin kabul etmeyeceği şeylerdendir- ya da ışığın havada yayılmış bir cisim olduğunu, feleğin ise gözlerimizle bir olup ışığın bir organı hâline geldiğini söylememiz olurdu. Eğer bu çirkin görüşü desteklersek, bizim, felekte gözenek olduğu şeklindeki geçersiz başka bir görüşü kabul ettikten sonra yıldızların cismini bütünüyle görmüyor olmamız gerekir. Çünkü felek ve havanın gözenekleri, kendi cirimlerinin yarısından fazlasını aşamaz. Bu durumda kendilerine bakılan yıldızların bazı parçalarının görülebilmesi bazı parçalarının ise görülememesi gerekir. Ayrıca onların görüşlerine göre havanın tamamını ve feleklerin cisimlerinde yayılmış ışığı algılayan bir güce ya da dilediğin herhangi bir güce dönüştürecek kadar görme gücümüzü şiddetli kılan şey nedir? Ayrıca hava ve ışık belirli bir göze bitişik olmadıkları hâlde, neden o ikisi algıladıkları şeyleri belirli bir göze iletiyorlar? Eğer havanın algıladığı şeyi kendisine iletmesi için görülenin karşısına düşmek gören gözün şartlarından biri ise, bu durumda havanın algılaması, algılanan şeylerin nefse ulaşmasının illeti olmaz. Fakat görülen şeye ilişkin görmenin gerçekleşmesi, bir nispete ve aralarında havanın aracılık yapmasına göredir. Eğer hava bizatihi algılıyorsa ve aynı şekilde iletiyorsa onun kendinde algılamasında bizim aleyhimize bir şey yoktur, aksine bizim algılamamızda hava sebebiyle faydalanılan şey, onun görülen şeyi bize iletmesidir. Hâlbuki biz, havanın kendinde algılamasını ya da algılamamasını önemsemiyoruz, biz havanın algısının bizim algımız yapılmasını, dolayısıyla felek ve havanın

معونة من خارج كان لا محالة أقوى فعلًا. ثم نحن نشاهد ضعيف البصر لا يزيده اقتران أقوياء البصر به أو اجتماع كثرة ضعفاء البصر معه شيئًا في إبصاره، فبيّن أن المقدم باطل.

[١٨٠] ولنعد إلى التفصيل الذي فارقناه فنقول: إنه لا يخلو الهواء حينئذ إما أن يكون آلةً وإما أن يكون واسطةً. فإن كان آلةً فإما أن تكون حساسةً وإما أن تكون مؤديةً. ومحال أن يقول قائل إن الهواء قد استحال حساسًا حتى أنه يحس الكواكب ويؤدى ما أحسّه إلى البصر. ثم ليس كل ما نبصره يلامسه الهواء؛ فإنا قد نرى الكواكب الثابتة والهواء لا يلامسها. وما أقبح بنا أن نقول إن الأفلاك التي في الوسط أيضًا تنفعل عن بصرنا وتصير آلةً له كما يصير الهواء آلةً؛ فإن هذا مما لا يقبله عاقل محصّل؛ أو نقول إن الضوء جسم مبثوث في الهواء والفلك يتحد بأبصارنا ويصير آلةً لها؛ فإن ساعدنا على هذا القبيح فيجب أن لا نرى كلية جسم الكواكب بعد تسليمنا باطلاً آخر وهو أن في الفلك مسامّ؛ وذلك لأنه لا تبلغ مسامهما أن تكون أكثر من نصف جرمهما، فيجب أن تكون الكواكب المنظور إليها إنما ترى منها أجزاء ولا ترى أجزاء. ثم ما أشد قوة إبصارنا حتى تحيل الهواء كله والضياء المبثوث في أجسام الأفلاك بزعمهم إلى قوة حساسة أو أية قوة شئت؟ ثم الهواء والضوء ليسا متصلين ببصر دون بصر فلم يؤديان ما يحسّانه إلى بصر دون بصر؟ فإن كان من شرط البصر الذي يرى أن يقع في مسامتة المرئي حتى يؤدي حينئذ الهواء إليه ما أحس فليس إحساس الهواء بعلة لوصول المحسوسات إلى النفس؛ ولكن وقوع البصر من المبصر على نسبة وتوسط الهواء بينهما، فإن كان الهواء يحس بنفسه ويؤدي أيضًا فما علينا من إحساسه في نفسه؛ بل إنما المنتفع به في أن نحس نحن تأديته المرئي إلينا. ولا نبالي أنه يحس في نفسه أو لا يحس في نفسه اللهم إلا أن يجعل إحساسه لإحساسنا، فيكون الهواء والفلك كله يحس لأجلنا. وأما إذا لم يجعل ذلك آلة بل واسطة تنفعل أولا من البصر ثم يستتم كونها واسطةً فبالحري أن نتأمل أنه أي انفعال ينفعل حتى يؤدي أبأن تقبل من البصر قوة حياة –وهو أسطقس بسيط، هذا لا يمكن–؛ أو يصير

tamamının bizden dolayı algılanıyor olmasını umursuyoruz. [b] Havanın, bir organ değil de aksine öncelikli olarak gözden etkilenen sonra da aracı oluşu tamamlanan bir aracı kabul edilmesine gelince, bizim onun getirene kadar hangi infialden etkilendiğini, gözden basit bir unsur olan hayat gücünü mü aldığını –ki bu mümkün değildir- ya da gözle bilfiil şeffaf hâline mi geldiğini düşünmemiz gerekir. Bu durumda güneş havayı bilfiil şeffaf hâle getirmede gözden daha güçlü ve ondan daha yeterlidir. Keşke bileydim göz, bu hava üzerinde hangi fiili yapıyor? Eğer göz havayı ısıtıyorsa bu durumda havanın soğukluğunun görmeyi engellemesi ya da onu dondurması gerekir, hava ısındığı zaman görmeyi engellemesi gerekir. Diğer karşıt şeylerde de durum böyledir. Havanın kendileri aracılığıyla dönüştüğü bütün karşıt şeyler için gözün dışında başka sebepler vardır, eğer bunlar rast gelirse gözün dönüştürmesine ihtiyaç olur; eğer zıtları rast gelirse gözün dönüştürmesi fayda vermez ya da havayı kalınlaştırır da ne ışığı geçirme ne de bilinen şeylerin zıtlarına sahip bir nitelik ortaya çıkarır. Aksine kendisinden bahsedilmeyen bir özellik ortaya çıkarır. O hâlde bu görüş taraftarları onu nasıl tanımlıyor ve ona nereden ulaşıyorlar? Biz gerek bir özelliğe nispet edilsin gerek kendisiyle konuşulan ya da konuşulmayan bir tabiata nispet edilsin bu dönüşümlerin tamamını reddeden bir öncülü daha önce zikretmiştik. Bundan sonra öyle sanıyoruz ki, hava bilfiil şeffaf olduğunda, renkler bilfiil renkler olduğunda, göz de sağlam olduğunda görmenin meydana gelmesi için başka bir şeyin varlığına ihtiyaç duyulmaz.

[181] Şimdi onların çoğunluğunun yöneldiği gibi gözden çıkan şeyin cismani, şuai bir cevher olduğunu konu edinelim. Şöyle diyoruz: Gözden çıkan şeyin durumları şu dört kısımdan yoksun değildir: [a] Ya her görülenle bitişik olup, görenden ayrı değildir; [b] ya her görülenle bitişik olup görenden ayrıdır; [c] ya görenle birlikteki durumu ne olursa olsun görülenin bir kısmıyla bitişiktir; [d] ya da görenden hariç olup görülenle bitişik değildir.

بالبصر شافًا بالفعل، فالشمس أقوى من البصر في تصييره شافًا بالفعل وأكفى، فليت شعري ماذا يفعل البصر بهذا الهواء، وإن كان البصر يسخنه فيجب إذن برد الهواء أن يمنع الإبصار أو يبرّده، فيجب إذا سخّن أن يمنع الإبصار، وكذلك الحال في باقي الأضداد. ولجميع الأضداد التي يستحيل بها الهواء أسباب غير البصر إن اتفقت كفت الحاجة إلى إحالة البصر وإن اتفق أضدادها لم تغن إحالة البصر أو عساه لا يحدث إشفافًا ولا كيفية ذات ضد من المعلومات؛ بل يحدث خاصية غير منطوق بها. فكيف عرفها أصحاب هذا المذهب ومن أين توصلوا إليها؟ أما نحن فقد قدمنا مقدمةً كليةً تمنع هذه الاستحالات كلها سواء كانت منسوبةً إلى خاصية أو طبيعةً منطوق بها أو غير منطوق بها. وبعد ذلك فإنا نظن أن الهواء إذا كان شفافًا بالفعل وكانت الألوان ألوانًا بالفعل وكان البصر سليمًا لم يحتج إلى وجود شيء آخر في حصول الإبصار.

[١٨١] ولنضع الآن أن الخارج جوهر جسماني شعاعي، كما يميل إليه الأكثر منهم. فنقول حينئذ إن أحواله لا تخلو عن أربعة أقسام: إما أن يكون متصلًا بكل المبصر وغير منفصل عن المبصر؛ وإما أن يكون متصلًا بكل المبصر ومنفصلًا عن المبصر؛ وإما أن يكون متصلًا ببعض المبصر دون بعض كيف كان حاله مع المبصر؛ وإما أن يكون خارجًا عن المبصر وغيره متصل بالمبصر.

[182] Birinci kısım gerçekten de imkânsızdır. Yani gözden âlemin yarısını dolduran sürekli olan bir cismin çıkıp semavi cisimlerle karşılaşması, sonra göz kapağı kapandığı gibi ona dönmesi, sonra bir daha açması ve benzer bir cismin ondan çıkması veya da kapattığı gibi bütününün göze dönmesi sonra ikinci defa açtığında ondan bütün cisim olan şuanın çıkması hatta sanki bu toplam şuanın gözünü kapatanın niyetine vakıf olması imkansızdır. Sonra eğer görme göze bitişik cismin bir şeye ulaşması ve dokunması ile oluyorsa uzak olan o şey nasıl oluyor da kendi şekliyle ve büyüklüğüyle görülmüyor! Zira dokunarak tamamının idrak edilmesi bakımından büyüklük renkten daha uygundur. Çünkü şua bazen ayrılabilir ve incelip dağılabilir. Böylece renkten bir karışım görüldüğü gibi renk de görülür. Miktar ise bu durumda miktardan bir karışım ile cismani miktardan bir karışımın görülmesi gibi görülür. Eğer miktar seyrek ise sanki cismani bir miktardan ve yokluktan veya cisim olmayan bir şeyden bileşik gibi olup onun bütünlüğünün büyüklüğü eksilmez ve görme esnasındaki açı bu görüşü savunanlara fayda vermez. Bu ancak görüntü (*eşbâh*) taraftarlarına fayda eder. Çünkü onlar görüntünün vehmedilen bir konide başı girişte olan saydam bir yüzeyde gerçekleşen kesitte meydana geldiğini söylerler. Eğer açı, şey daha yakın olduğu için daha büyük ise kesit de ondaki görüntü de daha büyüktür. Eğer açı, şey daha uzak olduğu için daha küçük ise kesit de ondaki görüntü de daha küçüktür. Görülen şeyi, görme organıyla dokunulan şey olarak kabul eden kimselerin görüşüne göre ise bu açı faydasızdır.

[183] İkinci kısmın uzak ve imkânsız bir ihtimal oluşu daha açıktır. Bu kısım şudur: Bu gözden çıkanın görenden ayrılması, iki kutup yıldızına ilerlemesi ve onlara dokunması, gözden çıkıp ayrılan şeyle gören arasında bir ilişkinin olmaması ve böylece görenin, gözden çıkıp ayrılanın algıladığı şekliyle algılamasıdır. Bu, dokunan kimsenin kesik bir elle dokunmaya güç yetirebileceğini, yılanın kendisinden ayrılmış kesik kuyruğunun dokunduğu şeyi yılanın bedenine ilettiğini ve kesik bu iki parçada duyunun kaldığını söyleyen kimse gibi olur. Ancak şu var ki gözden çıkıp ayrılan cismin aracıyı dönüştürdüğü ve görüleni görene bir mesaj olarak taşıdığı söylenebilir. Bu durumda ise hava hem ileten hem dönüşmüş olur. Biz bunun hakkında içerdiği sorunla birlikte yeterince konuşmuştuk.

[١٨٢] فأما القسم الأول فإنه محال جدًا، أعني: أن يخرج من البصر جسم متصل يملأ نصف العالم ويلاقي الأجسام السماوية، ثم كما يطبق الجفن يعود إليه، ثم يفتح فيخرج آخر مثله؛ أو كما يطبق تعود الجملة إليه، ثم كما يفتح مرة أخرى تخرج عنها حتى كأنها واقفة على نية المغمض. ثم كيف لا يرى الشيء البعيد بشكله وعظمه إن كانت الرؤية بوصوله إليه وملامسته إياه؛ فإن العظم أولى بأن يدرك بالملامسة بتمامه من اللون؛ لأن الشعاع ربما يفرّق ويهلهل، فرؤى اللون كما يرى الخلط من اللون. وأما القدر فرآه حينئذ كما يرى الخلط من المقدار والخلط من المقدار الجسماني، وإن كان متخلخلًا كأنه مركب من مقدار جسماني ومن لا شيء أو لا جسم لا ينقص من عظم كليته ولا تنفعهم الزاوية التي عند البصر. إنما ينفع ذلك أصحاب الأشباح؛ إذ يقولون إن الشبح يقع على القطع الواقع في المخروط الموهوم عند سطح الجليدية الذي رأسه في داخل، فإن كانت الزاوية أكبر لأن الشيء أقرب كان القطع أعظم والشبح الذي فيه أعظم. وإن كانت الزاوية أصغر لأن الشيء أبعد كان القطع أصغر والشبح الذي فيه أصغر. وأما على مذهب من يجعل المبصر ملموسًا بآلة البصر فما تغني هذه الزاوية.

[١٨٣] وأما القسم الثاني فهو أظهر بعدًا واستحالةً. وهو أن يكون ذلك الخارج يفارق المبصر ويمضي إلى الفرقدين ويلمسهما ولا وصلة بينه وبين المبصر فيحسّ المبصر بما أحس هو. ويكون كمن يقول إنّ لامسًا يقدر أن يلمس بيد مقطوعة، وأن الحية يتأدى إلى بدنها ما يلمسه ذنبها المقطوع المفصول عنها، وقد بقي فيهما الحس؛ إلا أن يقال إنه أحال المتوسط وحمله رسالة إلى المبصر، فيكون الهواء مؤديًا مستحيلًا معًا. وقد قلنا على هذا بما فيه كفاية.

[184] [Üçüncü kısma gelince] eğer görülenin bir kısmıyla bitişikse, gözün onun tamamını görmemesi aksine sadece ondan karşılaştığı kısmı görmesi gerekir. Zira hava şuanın tabiatına dönüşmüşse ve onunla birlikte tek bir şey gibi olmuşsa, kendisini gördüğümüzde felek hakkında ne söylenebilir? Sen düşünüyor musun ki felek de o gözden çıkan şuanın tabiatına dönüşmüş ve onunla birlikte algılayan tek bir şey gibi olmuştur da böylece bütünüyle Zühal (*Satürn*) yıldızıyla karşılaşıp onu görmekte, Müşteri'yi (*Jüpiter*) ve diğer büyük yıldızları görmektedir. Bu açıkça bozuk ve uzak bir ihtimaldir. Sonra biz bu dönüşmenin bozukluğu hakkında söylediğimizi söylemiştik.

[185] Onlar "Şeffaf hava tek bir şey gibi onunla birleşiyor değildir, fakat hava ileten bir tabiata dönüşür, bu durumda şuanın karşılaştığı şey, şuanın idrak ettiği şeydir; karşılaşmadığı şeyin suretini ise hava kendisine arız olan dönüşüm ile iletir" derse; buna yönelik ilk cevap şöyledir: Eğer bunu yapmak kendisinin bir özelliği ise hava neden sadece göz bebeğindeki şuadan dönüşüp ona iletmesin? Bu durumda gözden çıkan bir cisme yani şuaya ihtiyaç duyulmaz. İkinci olarak ise şöyle cevap verilir: Biz bu dönüşümlerin imkânsızlığını açıklama işini halletmiştik. Üçüncü olarak şöyle cevap verilir: Gözden çıkan iki çizgi arasındaki aracı havanın iki çizgiden her birini diğerini götürdüğü yere götürmesi gerekir. Bu durumda işin sonunda çizgiler arasına girmiş havanın tamamından şuanın tamamına duyulur şeyin suretini iki ya da daha fazla kez iletmiş olur. Dolayısıyla duyulur bir şeyin iki ya da daha fazla kez görülmesi gerekli olur. Bu, özellikle bir topluluğun bazı görüşlerindeki "çizgilerin kendileri itibariyle idrak edilmediği, aksine havanın onlara ilettiği şeyle idrak edildikleri" şeklindeki şey söz konusu olduğu zaman böyledir. Ayrıca eğer göz bebeğine iletme hepsinden, yani hem çizgilerden hem de havadan oluyorsa, hava İlk Muallim'in söylediği gibi görüntüleri ileten bir şey olur. Boşluğun olmadığını, feleklerin cirmlerinin ne bir boşluk ne yarık içermeyen içi dolu olduğunu bilen kimse, bunun mümkün olmayan imkânsız bir şey olduğunu, yine bu gözden çıkan şeyin oraya nüfuz etmesinin mümkün olmadığını, üstelik kendisinde boşluk olmadığı hâlde bu şuanın suya nasıl nüfuz ettiğini ve altındaki sürekli olan bütün yeryüzü ile karşılaştığını bilir! Suyun hacmi şua ile karıştığı zaman artmaz. Eğer orada bir boşluk varsa, sudaki boşluğa özgü o yarığın miktarı, suyun ağırlığı, şuanın yarık yere inip onu doldurması ile birlikte nicelik olarak ne kadardır ki böylece suyun bütün yarıklarını veya çoğunu ya da yarısını görsün ve hatta gözden çıkanın gözden ayrılmamış olarak suyun dibinde bulunan şeyin tamamına nüfuz etmesi, onunla karşılaşması ve ona temas etmesi mümkün olsun. Eğer o gözden ayrılmış ise bu daha da ilginçtir.

[١٨٤] وإن كان متصلًا ببعض المبصر وجب أن لا يراه كله؛ بل ما يلاقيه منه فقط، فإن جعل مستحيلًا إلى طبيعته وصار معه كشيء واحد فما الذي يقال في الفلك إذا أبصرناه؟ أترى الفلك يستحيل أيضًا إلى طبيعة ذلك الشعاع الخارج ويصير حساسًا معه كشيء واحد، حتى يلاقي كوكب زحل بكليته فيراه والمشتري وسائر الكواكب العظام. وهذا ظاهر الفساد بعيد جدًا. ثم قد قلنا في فساد هذه الاستحالة ما قلنا.

[١٨٥] فإن قالوا: إن الهواء المشف ليس يتحد به كشيء واحد؛ ولكن يستحيل إلى طبيعة مؤدية، فما يلاقيه الشعاع يدركه الشعاع وما لا يلاقيه يؤدي إليه الهواء صورته باستحالة عرضت له، فأول جواب ذلك: أن الهواء لم لا يستحيل عن الحدقة وحدها ويؤدي إليها إن كان من شأنه الأداء، فلا يحتاج إلى جسم خارج. وأما ثانيًا فقد فرغنا من بيان استحالة هذه الاستحالات. وأما ثالثًا فإن الهواء المتوسط بين خطين خارجين يجب أن يودي إلى كل خط منهما ما يؤدي إلى الآخر، فيكون آخر الأمر قد تأدي إلى جملة الشعاع من جملة الهواء المتخلل للخطوط صورة المحسوس مرتين أو مرارًا، فيجب أن يرى المحسوس مرتين أو مرارًا، وخصوصًا إن كان على ما في بعض مذاهب القوم من أن الخطوط لا تدرك بنفسها؛ بل بما يؤدي إليها الهواء. ثم إن كان الأداء إلى الحدقة من الجميع -أعني: الخطوط والهواء معًا- فالهواء مؤد للأشباح على مثل ما قال المعلم الأول. ومن عرف أن لا خلاء وأن أجرام الأفلاك مصمتة لا فرج فيها ولا فطور عرف أن ذلك مستحيل لا يمكن، وأنه لا يمكن أن ينفذ فيها هذا الخارج؛ بل كيف ينفذ هذا الشعاع في الماء إن لم يكن فيه خلاء حتى يلاقي جميع الأرض تحته ويراه وهو متصل. والماء لا يربو حجمه لما خالط منه. وإن كان هناك خلاء فكم يكون مقدار تلك الفرج الخلائية التي تكون في الماء مع ثقل الماء ونزوله في الفرج وملئه إياها. فيرى أن الماء فرج كله أو أكثره أو مناصفه حتى يمكن الخارج أن ينفذ إلى جميع ما في قعر الماء ويلاقيه ويماسه وهو غير منقطع عن البصر. وإن انقطع فذلك أعجب.

[186] Bir kimse, "Biz az bir şeyin çok suya nüfuz ettiğini, hatta az miktardaki safran gibi bir şeyin suyun çoğunun rengini dönüştürmesinde olduğu gibi suyu bütünüyle kuşattığını görüyoruz" derse şöyle deriz: Çok suyun az bir safranla boyanması iki yolla gerçekleşir: [a] Ya suda ortaya çıkan boya ancak safranın parçalarında ve suyun parçalarında kendi hâliyle bulunuyordur. [b] Ya da suyun parçaları tıpkı sıcağa, soğuğa ve kokuya dönüştüğü gibi aynı şekilde kendinde boyaya da dönüşmüş olur. Bu dönüşüm de içinde bir cevher olmayarak ya gerçek bir boyaya dönüşüm olarak ya da hayalî bir boyaya dönüşüm olarak gerçekleşir. Ben hayalî boya ile gözün karşısında olmayarak oraya atılmış bir şeyin görüntüsünün suyun yüzeyinde görülmesi gibi ve suyun içinde olduğu kabın renginde tahayyül edilmesi gibi bir şeyi kastediyorum ki bu çoğalıp yaygınlaştığı zaman suyun yüzeyinin tamamını az da olsa bu boya ile gösterir. Eğer bu boyama, bu son belirttiğim kısma göre ise, amaç bakımından bu itirazda bir fayda yoktur. Çünkü su dönüşmüş olabilir ya da görüntüdür. Çünkü az bir boya onun tamamına nüfuz etmiştir. Miktarı çok olan miktarı az olanın gücünün çokluğundan dolayı dönüşebilir. Özetle eğer şualardan dönüşmesi meselesinde havanın durumu böyle ise, bu hâl daha önce reddi geçen bir tür arazdır ve şualar gerçekten de çok olduğunda havanın görmeye faydalı olacak şekilde dönüşümünün artması gerekir. Eğer bu, dönüşüm yoluyla değil de iletme yoluyla oluyorsa dolayısıyla havanın tabiatı, görüntüleri kabul edenlere ileten bir şey ise hava bunu görmeye de iletsin. Eğer bu, belirttiğimiz ikinci kısma göre değil de aksine birinci kısma göre oluyorsa, bu durumda suyun safranın parçaları arasında, safranın da suyun parçaları arasında parçalanmış olduğu hususunda; suyun parçalarının hacim bakımından safranın parçalarından daha büyük olduğu hususunda; safranın peş peşe gelen bütün iki parçaları arasında saf su olduğu hususunda; bu saf sular safranın iki parçası arasındaki çoğu yerde safranın parçalarından çok daha büyük olduğu hususunda -ki böylece parçaların birini diğerine göre ele aldığında birbirine oranı bütünün bütüne oranı gibi olsun- şüphe etmemiz mümkün değildir. Eğer durum böyle ise safranın parçalarının miktarları küçük olur ve suyun tamamını kuşatmaları mümkün olmaz. Dolayısıyla suyun bütünüyle boyanması gerekli olmaz. Hayır bilakis bu yön de geçersizdir.

[١٨٦] فإن قال قائل: إنا نرى الشيء القليل ينفذ في الماء الكثير حتى يستولي على كليته مثل الزعفران يصبغ قليله كثيرًا من الماء فنقول: إن انصباغ الماء الكثير بالزعفران القليل لا يخلو من وجهين: إما أن يكون الصبغ الحادث في الماء غير موجود إلا في الأجزاء الزعفرانية وأجزاء الماء بحالها؛ وإما أن تكون أجزاء الماء استحالت أيضًا في نفسها إلى الصبغ كما تستحيل إلى الحر والبرد والرائحة لا أن جوهرًا داخلها إما استحالة إلى صبغ حقيقي وإما استحالة إلى صبغ خيالي. أعني بالخيالي كما ترى على سطح الماء شبح شيء ملقى فيه غير محاذ للبصر وكما يتخيل من الماء أنه على لون إنائه، وذلك مما إذا كثر وعم أرى جميع وجه الماء بذلك الصبغ وهو فيه قليل. فإن كان هذا الانصباغ على مقتضى القسم الآخر فلا منفعة لهذا الاعتراض في الغرض؛ لأن الماء يكون قد استحال أو تشبح؛ لأن الصبغ القليل نفذ في كله. وقد يستحيل كثير المقدار من كثير القوة قليل المقدار. وبالجملة إن كان حال الهواء في استحالته عن الأشعة هذه الحال عرض ما سلف منا منعه، ووجب أن تكون الأشعة إذا كثرت جدًا ازداد الهواء استحالة نافعة في الإبصار. وإن كان على سبيل التأدية دون الاستحالة فطبيعة الهواء مؤدية للأشباح إلى القوا ل فليؤد أيضًا إلى الإبصار. وإن لم يكن على مقتضى القسم الثاني؛ بل على سبيل القسم الأول فإنا لا يمكننا أن نشك في أن الماء متجز بين أجزاء الزعفران والزعفران متجز بين أجزاء الماء، وأن أجزاء الماء لا محالة أعظم حجمًا من أجزاء الزعفران، وأن بين كل جزئين من أجزاء الزعفران متواليين ماء صرفًا، وأن هذه المياه الصرفة في أكثر المواضع التي بين جزئي الزعفران أعظم كثيرًا من أجزاء الزعفران حتى تكون نسبة الأجزاء إلى الأجزاء إذا أخذت واحدًا إلى الآخر كنسبة الكل إلى الكل، فإذا كانت كذلك كانت مقادير أجزاء الزعفران صغارًا ولم يجز أن تستولى على الماء كله، فما كان ينبغي أن ينصبغ الماء بالكلية؛ بل هذا الوجه باطل.

[187] Su ancak şu iki şeyin birinden dolayı tamamı boyanmış olarak görülür: [a] Ya suyun ve safranın parçalarından her birinin duyunun kendisini idrak edemeyeceği kadar ayrışmış ve küçük olmasından dolayıdır. Bu yol, o ikisinden birinin diğerinden gerçekten daha çok olmasına engel değildir. Çünkü cisim sonsuza kadar bölünür, dolayısıyla suyun bir parçasının safranın bir parçasından bin kere daha zayıf olması mümkündür, bununla birlikte o tekil olarak algılanmayacak küçüklüktedir. Eğer durum böyle ise göz safranın parçaları ile suyun parçaları arasında neredeyse ayrım yapamaz, dolayısıyla o ikisinden bileşen, kırmızı ile şeffaf şey arasında yayılan tek bir boya olarak görülür. İşte bu bir yöndür. [b] Ya da [tamamının boyanmış olarak görülmesi] şundan dolayıdır: Safrandan algılanan parçalar karşılıklı ve paralel konumlarda değildir, aksine safranın iki parçası arasında, miktarı duyumsanan suyun parçasının durumuna bağlı olarak bir tertip meydana geldiğinde yüzeye çıksaydılar ilkiyle birlikte yüzeyi kaplayacak olan alttaki diğer parçalar çeşitli yerlere yerleşir. Bu durumda bir kısmı en üst yüzeyde olduğu için bir kısmı da görüntüsünü en üst yüzeye gönderdiği için görülür ve böylece görüntüler tek bir boya ile tam olurlar. Çünkü su ışığı geçirmesi nedeniyle her birinin rengini iletir ve böylece hepsi tek bir yüzeye bitişik olarak görülür ve suyun üzerini kuşatmış olmadığı hâlde kuşatmış olarak tahayyül edilir. Bu görüşü kalınlığı olmayan ince bir şeydeki boyadan görülen şeyin azlığı ve derin bir yoğunlukta görülen şeyin çokluğu tashih eder. Eğer nispet benzer ise -şöyle ki ince bir şeydeki safranın inceye oranı derin bir şeydeki safranın derine oranı gibidir- bu iki yöne göre az olanın çok olanı kuşatması mümkündür. Hakikatte ise az olan çok olanı nicelik bakımından kuşatamaz, aksine bu dönüştürücü bir nitelikle olabilir.

[188] [Dördüncü kısım:] Gözden çıkanın havaya az bir şekilde nüfuz ettiğini ve görülenle bitişmediğini, sonra uzak havaya ilettiğini, onun da görene ilettiğini kabul ediyorlarsa, havanın ona iletmesi dönüşüm olmaksızın sadece ışığı geçirmesi nedeniyle olabilir: O hâlde neden göz bebeğine iletmiyor da bu konuda ruhun havaya çıkmasının zahmeti ve onu sıkıntılara uğratması yeterli oluyor? Eğer dönüşüm yoluyla ise bu konuda söylenebilecek şeyler söylenmiştir. Sonra ruhun çıkmasına ihtiyaç olmaksızın neden göz bebeğinden dönüşmesin ki?

[١٨٧] وإنما يرى الماء مصبوغًا كله لأحد الأمرين إما لأن كل واحد من أجزاء الماء وأجزاء الزعفران من الصغر بحيث لا يدركه الحس متميزًا. وذلك لا يمنع أن يكون أحدهما أكثر كثيرًا جدًا من الآخر؛ لأن الجسم ينقسم إلى غير النهاية، فيمكن أن يكون جزء من الماء هو ألف ضعف جزء من الزعفران، وهو مع ذلك في الصغر بحيث لا يحسّ مفردًا، فإذا كان كذلك لم يكد البصر يفرّق بين أجزاء الزعفران وبين أجزاء الماء، فيرى منهما صبغًا واحدًا شائعًا بين الأحمر والشاف. فهذا وجه. وإما أن تكون الأجزاء المحسوسة من الزعفران ليست على أوضاع متسامتة متوازية؛ بل إذا حصل بين جزئين من ترتيب بحال جزء من الماء محسوس القدر؛ فإن أجزاء أخرى من تحت تقع مواقع لو رفعت لغطّت سطحًا مع الأول، فيكون بعضها يرى لأنه في السطح الأعلى وبعضها يرسل شبحها إلى السطح الأعلى، فتتوافى الأشباح بصبغ واحد؛ إذ الماء يؤدّي لون كل واحد منها لإشفافه فيرى الجميع متصلاً في سطح واحد ويتخيل مستوليًا على الماء ولا يكون. ويصحح هذا القول قلة ما يرى من الصبغ في الرقيق الذي لا ثخن له وكثرة ما يرى في الكثيف العميق. وإن كانت النسبة متشابهة وكانت نسبة الزعفران الذي في الرقيق إلى الرقيق كنسبة الزعفران الذي في العميق إلى العميق فعلى هذين الوجهين يمكن أن يستولي القليل على الكثير. وأما في الحقيقة فإن القليل لا يستولي على الكثير بالكمية؛ بل عسى بالكيفية المحيلة هذا.

[١٨٨] وأما إن جعلوا الخارج ينفذ قليل نفوذ في الهواء ولا يتصل بالمبصر ثم الهواء البعيد يؤدي إليه ويؤدي هو إلى المبصر فإما أن يؤدي إليه الهواء لإشفافه فقط من غير استحالة، فلم لا يؤدي إلى الحدقة، فيكفي ذلك مؤنة خروج الروح إلى الهواء وتعرّضه للآفات؟ وإن كان بالاستحالة فقد قيل في ذلك ما قد قيل. ثم لم لا يستحيل من الحدقة من غير حاجة إلى الروح؟

ALTINCI FASIL

KENDİ GÖRÜŞLERİNDE SÖYLENEN ŞEYLERDEN HAREKETLE ONLARIN GÖRÜŞLERİNİN GEÇERSİZ KILINMASI

[189] Şimdi onların [yani şua taraftarlarının] vaz' ettikleri şeyler itibariyle kendilerini ilzam eden bazı imkânsızlıkların sayımına yönelelim. Bunlardan birisi, onların gözden çıkan [şuai] parçaların cisimlerden başka cisimlere yansıdığı şeklindeki vaz'larıydı. Buna göre bir cisim gördüğü zaman, ondan başka bir cisme yansır ve göz hem ilk cismi hem de ona yansıyan diğer cismi görür. Mesela aynaya ulaştığı zaman aynayı görür, sonra aynadan başka bir cisme yansıdığı zaman aynı şekilde onu da birlikte görür. Bu durumda tek bir şey, iki şeyi birlikte görür. Böylece iki şeyden birinin onu diğerinde gördüğü tahayyül edilir. Aleyhlerine olan bazı konular, onların bu vaz'larını ilzam eder.

[190] Bu konulardan birincisi şudur: Bu şuanın yansımasının sert ya da pürüzsüz veya bu ikisinden bir araya gelmiş bir şeyden olması gerekir. Bu yansımanın su gibi sert olmayan pürüzsüz bir şeyden gerçekleşebileceği onların düşünebilecekleri şeylerdendir. Dolayısıyla yansımada sertlik şart değildir, aksine geriye yansımanın sebebinin sadece pürüzsüzlük olması kalmıştır. Eğer yansımanın sebebi pürüzsüzlük ise bu durumda ya bunun için rastgele herhangi bir pürüzsüz yüzey yeterli olur ya da parçaları bitişik/sürekli olan pürüzsüz bir yüzeye ihtiyaç duyulur. Eğer şart ikinci kısım ise şuanın sudan yansımasının mümkün olmaması gerekir. Çünkü onlara göre suyun yüzeyinde bir bitişiklik/süreklilik yoktur. Çünkü onlar suda, kendileri sebebiyle suyun arkasının tam olarak görülmesi mümkün olan çok sayıda gözenek kabul ederler. Eğer bitişiklik/süreklilik yansımanın şartı değilse bu durumda bu yansımanın pürüzlü olsalar bile bütün cirmlerden gerçekleşmesi gerekir. Çünkü pürüzlülüğün sebebi köşedir ya da kavisten içe doğru bükülerek köşeye benzeyen bir şeydir. Köşesi olan her

الفصل السادس

في إبطال مذاهبهم من الأشياء المقولة في مذاهبهم

[١٨٩] ولنُقبل الآن على عد بعض المحالات التي تلزمهم بحسب أوضاعه، فمن ذلك وضعهم أن أجزاء الخارج عن البصر تنعكس من الأجسام إلى أجسام أخرى، فإذا رأت جسمًا انعكست عنه إلى جسم آخر فرأته ورأت ذلك الجسم الآخر المنعكس إليه مثلًا لما وصلت إلى المرآة رأت المرآة، ثم لما انعكست عن المرآة إلى جسم آخر رأته أيضًا معًا، فيكون شيء واحد رأى شيئين معًا، فيتخيل أن أحد الشيئين تراه في الآخر، وتلزم وضعَهم هذا مباحثُ عليهم.

[١٩٠] من ذلك أن انعكاس هذا الشعاع هو عن الصلب أو عن الأملس أو عن مجتمعهما؛ لكن هذا العكس مما قد يرونه يقع عن أملس غير صلب مثل الماء، فليست الصلابة هي الشرط؛ بل بقي أن يكون السبب فيه هو الملاسة، فإذا كان السبب فيه هو الملاسة فلا يخلو إما أن يكفي لذلك أيّ سطح أملس اتفق أو يحتاج إلى سطح متصل الأجزاء أملس، فإن كان الشرط هو القسم الثاني لم يجز أن ينعكس عن الماء؛ لأنه لا اتصال لسطحه عندهم؛ لكثرة المسام التي يضعونها فيه التي بسببها يمكن أن يرى ماوراءه بالتمام. وإن كان ليس من شرطه الاتصال فيجب أن يوجد هذا العكس عن جميع الأجرام وإن كانت خشنة؛ لأن سبب الخشونة الزاوية أو ما يشبه الزاوية مما يتقعر عن الحدبة. ولابد في كل ذي زاوية من سطح ليست فيه زاوية فيكون أملس، وإلا لذهبت الزوايا إلى غير النهاية أو

şeyde, kendisinde köşe olmayan ve böylece pürüzsüz olan bir yüzeyin olması gerekir. Aksi takdirde köşeler sonsuza kadar giderdi ya da yüzeyin bir bölümü yüzeyleri olmayan parçalarda son bulurdu ki her ikisi de imkânsızdır. Şu hâlde her cirm, pürüzsüz yüzeylerden oluşmuştur. Dolayısıyla her yüzeyden bir yansımanın olması gerekir.

[191] Ya da [onlar tarafından] şu iki şey söylenebilir: [a] Birincisi, şua küçük yüzeylerden yansımaz. [b] İkincisi, şua konumları farklı yüzeylerden farklı yönlere yansır ve böylece yansıyan dağılır, şua toplanamadığından dolayı da bir şeye ulaşamaz. [Buna karşılık biz şöyle deriz:]

[192] [a] İlk kısım geçersizdir. Zira bilinmektedir ki, tek bir seferde âlemin küresinin yarısına kadar yayılacak bir şekilde gözden bir cisim çıkarsa çıkış esnasında gayet küçük parçalı olur ve dağılır, üstelik yansıdığında ancak gözden çıkan cismin her bir küçük parçası ve ince çizgisinin her ucu şüphesiz kendisine eşit bir parça ile karşılaşır, ondan yansır ve bu noktada bunun ötesindeki şeye ne bir fayda ne da zarar verir. Belki karşılaştığı pürüzsüz yüzeyin kendisinden küçük olması durumunda o yüzeyden yansımaması umulur. Fakat düşündüğümüzde bu anlamın, etrafımızda mevcut olan şeylerde yansımayı engellenmede bir sebep ve şart olmadığını görürüz. Çünkü onun pürüzlü bir şey olması da söz konusu olabilir. Şunu yakînî olarak biliyoruz: Bu pürüzlü şeyin belli bir miktar pürüzsüz yüzeyli parçaları nedeniyle, o pürüzsüz yüzeyli parçaların, çıkan şuaların uçlarının miktarından daha büyük olabileceği konusunda ve buna rağmen ondan yansımadığı konusunda bir şüphemiz yoktur. Bu, kırılmış cam, ezilmiş tuz ve kristal gibidir ki biz bunların parçalarının yüzeyinin pürüzsüz olduğunu ve onların, gözden çıkan şuanın parçalarından daha küçük olacak kadar küçük de olmadıklarını biliyoruz. Bir araya geldikleri zaman o parçalardan ve hatta bunlardan daha büyük şeylerden de şua yansımaz. Ayrıca yoğun olanın parçasının latif olanın benzerine bölündüğü şeyden daha küçük olacağı kadar topraksal yoğun cirmlerin, parçalı şuai cismin kabul ettiği parçalardan daha küçük parçalara bölünmeyi kabul etmesi uzak bir ihtimaldir. Ayrıca eğer pürüzsüzden yansımanın illeti nüfuz edecek bir yerin yokluğu ve orada arkasından bir itmenin varlığı ise bu illet, pürüzlü için mevcuttur. Eğer arkasından iten bir şey ve nüfuz edecek bir yer yoksa bir şeyden yansıması zorunlu olmaz. Zira cismin farklı tarz hareketleri tabii olarak değil ancak zorlama ile meydana gelir. Sen biliyorsun ki, ışık yayan şey cisme tabii olarak meylettiği zaman ancak zorlama ile kırılır. Ayrıca pürüzsüzlük cisimlerde etkin olan heyetlerden değildir ki karşılaştığı şeyin tabiatını değiştirsin ve pürüzsüzlük, bir şeyi kendi

انتهت قسمة من السطح إلى أجزاء ليست بسطوح، وكلاهما محال. فإذن كل جرم فمؤلف السطح من سطوح ملس، فيجب أن يكون عن كل سطح منها عكس.

[١٩١] أو يقال أمران: أحدهما أن السطوح الصغار لا ينعكس عنها الشعاع، والثاني أن السطوح المختلفة الوضع ينعكس عنها الشعاع إلى جهات شتي، فيتشذب المنعكس، ولا ينال شيئًا لعدم الاجتماع.

[١٩٢] فأما القسم الأول فباطل؛ فإن من المعلوم أنه إن كان يخرج من البصر جسم حتى ينتشر في نصف كرة العالم دفعةً أنه يكون عند الخروج في غاية تصغر الأجزاء وتشتتها وأنه إذا انعكس فإنما يلاقي كل جزء صغير منه وكل طرف خط دقيق منه لا محالة جزءًا مساويًا له وينعكس عنه، ولا ينفع ولا يضر في ذلك ماوراءه، عسى أن اتفق أن كان السطح الأملس الذي يلاقيه أصغر منه لم ينعكس عنه؛ لكنا إذا تأملنا لم نجد هذا المعنى هو السبب والشرط في منع الانعكاس في الأشياء الموجودة عندنا؛ لأنه قد يتفق أن يكون شيء خشن نعلم يقينًا أن لأجزائه التي لها سطوح ملس مقدارًا ما لا نشك في أنه أعظم من مقدار أطراف الشعاعات الخارجة ومع ذلك لا تنعكس عنها. وهذا مثل الزجاج المدقوق والملح الجريش والبلور الجريش الذي نعلم أن سطوح أجزائه ملس، وليس بغاية الصغر حتى تكون أصغر من أجزاء الشعاع الخارج. وإذا اجتمعت لم ينعكس عنها الشعاع؛ بل ولا من أشياء أكبر من ذلك أيضًا. ثم من البعيد أن تقبل الأجرام الكثيفة الأرضية تجزيئًا إلى أجزاء أصغر من الأجزاء التي يقبل إليها الجسم الشعاعي التجزي حتى يوجد جزء للكثيف أصغر مما ينقسم اللطيف إلى مثله. ثم إن كان علة العكس عن الأملس عدم المنفذ وهناك حفز من ورائه فذلك موجود للخشن. وإن كان لا حافز من ورائه ولا عدم منفذ فليس يجب أن ينعكس عن شيء؛ فإن الجسم لا تكون له بالطبع حركات مختلفة؛ بل بالقسر. وأنت تعلم أنه إذا كان المضيء قد أماله بالطبع فلا ينعطف إلا بالقسر. ثم الملاسة ليست من الهيئات الفاعلة في الأجسام، فتغير طبيعة ما يلاقيها، ولا هي من القوى الدافعة عن أجسامها شيئًا حتى تقسر الأجسام إلى التبعيد عنها. ولو كانت الملاسة علة لتبعيد الجسم عن

cisminden iten güçlerden de değildir ki cisimleri kendisinden uzaklaşmaya zorlasın. Şayet pürüzsüzlük bir cismin başka bir cisimden uzaklaşmasının illeti olsaydı, hangi konuma temas ederse etsin aralarında bir tür uzaklaşma olurdu, üstelik bu durumda gözün, çizgi hâlinde çıkan şuanın kendisine temas ettiği aynadan yansıması zorunlu olurdu, yoksa sadece aynayla bir uçla karşılaştığında yansıması zorunlu olmazdı. Yansımanın sebebi, arkadaki itme ya da küreye iliştiğindeki gibi tümseklik ise, pürüzsüz olmasa da kendisinde nüfuz edecek bir yer bulunmayan her sert şeyden yansıması gerekir. Görüntü taraftarlarının görüşlerine göre ise bunun [yani küçük olanların engellemesini açıklamak] için bir yön vardır ki o da şudur: Onlar pürüzsüzlüğü görüntüye götürmenin illeti yaparlar. Büyük ya da küçük olan her pürüzsüzlük belli bir görüntüye götürmenin illetidir. Fakat küçük yüzeylerin sebep olduğu görüntüler gözün kendilerini ayrıştırabileceğinden daha küçüktürler ve dolayısıyla duyumsanmazlar. Zira pürüzlü cirmde karanlık, nurla karışır, bu sebeple her oyuk karanlık olur. Duyu ile ayrıştırılan görüntüye sebep olamayacak kadar küçük olan her tümseklik eğer bitişik olsaydı bu ilişmezdi. Yansıma taraftarlarına göre ise bu küçüklük, kendisinden yansıma olmaması bakımından onlar için bir mazeret olamaz.

[193] [b] Eğer onlar [yansımamanın] illeti[ni] küçüklük değil de dağılma yapmışlarsa bu dağılma, aynalar ilminden bilinen şeylerden hareketle, değişik şekillerde şekillenmiş ve kendilerinden şuanın âlemin küresinin yarısına kadar tam olarak yansıdığı aynalarda da mevcuttur. Pürüzlü yüzeyden ise şuanın kendisinden dağılması bakımından o aynaların kendisine ulaştırdığı şeye ulaşan bir yansımanın olmaması, aksine pürüzlüden kaynaklanan çizgilerin tek bir noktada yığılmış olması muhtemeldir. Bu, [onların vaz'larını ilzam eden] konulardan birisidir.

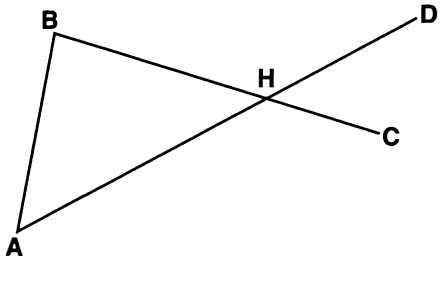
[194] Şua taraftarlarının vaz'larını ilzam eden ikinci konu ise şudur: Şua aynı vakitte hem sudan yansıyıp hem suyun altına geçer. Kristalden yansıma ve geçme de böyledir. Bu durumda iki şeyden birine diğerinden bir eksikliğin dâhil olması gerekir. Bu eksiklik de [i] ya suyun altında görülen şeyin *doğru olarak* görülmemesi, aksine algılama esnasında onun noktalarının yetkin bir sureti olmayan dağılmış şeyler olarak görülmesi şeklinde olur [ii] ya da göze yansıyan şeyin *tam olarak* görülmemesi aksine onun noktalarının duyu esnasında yetkin bir sureti olmayarak dağılmış şeyler olarak görülmesi şeklinde olur ve o ikisinden birisi daha tam olarak görülse de diğeri ona nispetle daha eksik olarak görülür. Oysa gerçekte durum böyle [yani bu iki şıkta anlattığımız gibi] değildir.

الجسم لكان تبعّد ما بينهما وإن تماست على أيّ وضع كان، ولكان يجب أن ينعكس البصر عن المرآة التي يلامسها الشعاع الخارج مخطوطًا عليها لا إذا لاقاها بالطرف فقط. وإن كان السبب في الانعكاس هو الحفز من خلف أو النتوّ كما يعرض للكرة وجب أن ينعكس عن كل صلب لا منفذ فيه وإن لم يكن أملس. وأما على مذهب أصحاب الأشباح فلذلك وجه، وهو: أنهم يجعلون الملاسة علةً لتأدية الشبح. وكل ملاسة عظمت أو صغرت فهي علة لتأدية شبح ما؛ لكن الأشباح التي تؤديها السطوح الصغار تكون أصغر من أن يميّزها البصر فلا تحس؛ فإن الجرم الخشن تختلط فيه الظلمة بالنور، فيظلم كل غور، ويكون كلّ نتوّ أصغر من أن يؤدّي شبحًا يميز بالحس ولو كان متصلًا لم يعرض ذلك. فأما أصحاب العكس فهذا الصغر ليس بعذر لهم في عدم العكس عنه.

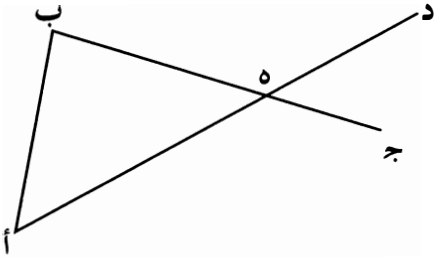
[١٩٣] وأما إن لم يجعلوا العلة الصغر بل التشذّب فإن هذا التشذّب موجود أيضًا عن المرايا المشكلة أشكالاً ينعكس عنها الشعاع إلى نصف كرة العالم بالتمام مما يعلم في علم المرايا. وعسى أن لا يكون العكس عن الخشن يبلغ في تشذّبه للشعاع ما يبلغه تلك المرايا؛ بل تراكمت خطوط منه على نقطة واحدة. فهذا أحد المباحث.

[١٩٤] والبحث الثاني أنه ينعكس عن الماء وقتًا وينفذ تحته وقتًا، وكذلك عن البلور، فيجب إذن أن يدخل أحد الأمرين نقصان عن الآخر: إما أن يكون المبصر تحت الماء لا يرى صحيحًا؛ بل ترى منه نقط عند الحس متفرقة لا صورة كاملة؛ أو المنعكس إليه لا يرى بالتمام؛ بل ترى منه نقط عند الحس متفرقة لا صورة كاملة، وإن رؤى أحدهما أتم رؤى الأخرى بحسبه أنقص. وليس الأمر كذلك.

[195] Onların vaz'larını ilzam eden üçüncü konu ise şudur: Bir şeyden ayrılarak başkasına ulaşan ve sonra da kendisi sebebiyle her ikisinin suretleri birlikte görülen şeklinde bir özelliğe sahip yansıyan şua, şu iki şıktan birinden uzak kalamaz: [a] Ya yansıyan şuanın ayrılması, algılanan [ilk] suretin şuadan soyulmasını gerektirmez [b] ya gerektirir. [a] Eğer gerektirmiyorsa nasıl oluyor da bizim yüz çevirdiğimiz ve şuanın da kendisinden ayrıldığı bir şeyi görmüyoruz? Zira biz orada ancak şuanın kendisiyle yerini başkasıyla değiştirdiği bir illet biliyoruz. [b] Eğer ayrılma o suretin şuadan soyulmasını gerektiriyorsa nasıl oluyor da tek bir zamanda ayna ve sureti birlikte görüyoruz? Eğer [onlara göre] aynada kaim olan şua, aynanın suretini ve aynadan başka bir şeye yansıyanı görüyorsa, o başka şeyin suretini de görüyorsa bu durumda [deriz ki] şuanın her bir parçası, görülen o iki şeyden her birine özgü olmuş olur. Bu durumda o ikisinin birlikte görülmemeleri [bilakis birinin diğerinden ayrı görülmesi] gerekir, nitekim gözün tek bir sefer açılıp kapanması esnasında birlikte Zeyd üzerine düşen şua ve Amr üzerine düşen şua, Zeyd'den görülen şeyin Amr'dan görülen şeye karışmış olarak tahayyül edilmesini gerektirmez. Eğer [onlar tarafından] "Bunun sebebi, sureti o çizginin yolundan nefse götüren şuadır, dolayısıyla ikisini birlikte götüren tek bir çizgidir, tek bir çizgiden iletilen şey de konum bakımından bir olarak görülür" şeklinde denilirse [buna cevap olarak] şöyle denilir: İlk olarak, sen kendi görüşünü geçersiz kıldın ve [gözden] çıkan çizginin dıştan gören olduğunu değil, götüren olduğunu men' ettin. İkinci olarak ise, yansıyan çizgiyle karşılaşan ikinci bir çizginin çıkması ve onunla bitişmesi imkânsız değildir. Eğer kendisine bitişen çizgilerle götürüyorsa ve sonra onu çıkan değil gözdeki güç algılıyorsa bu durumda iki çizgiden gelen şeyin birlikte görülmesi gerekir ve böylece suret, aynanın sureti ve o suretten başka bir suretle birlikte görülür. Ayrıca şeyin katlanmış olarak defalarca görülmesi gerekir, bu da gözdeki bir sebepten dolayı değil de görsel olarak dağılmış çizgilerin tek bir çizgiyle bitişmesinden dolayı olur. Bu, olmayan ve rastlanmayan şeylerdendir. Zira bizim aynada bir şeyi görmemiz ve gözün karşısında olduğu zaman onu tek başına görmemiz mümkündür.



[١٩٥] والبحث الثالث هو أن المنعكس عن الشيء الذي قد فارقه وواصل غيره ثم ترى به صورتهما معًا لا يخلو إما أن تكون مفارقة الشعاع المنعكس لا توجب انسلاخ صورة المحسوس عن الشعاع أو توجب، فإن كانت لا توجب فكيف لا نرى ما أعرضنا عنه وفارقه الشعاع؟ فإنا لا نعرف هناك علة إلا أن الشعاع استبدل به موقعًا غيره. وإن كانت المفارقة توجب انسلاخ تلك الصورة عنه ففي الوقت الواحد كيف نرى المرآة والصورة معًا؟ فإن كان القائم على المرآة من الشعاع يرى صورة المرآة والزائل عنه إلى شيء آخر يرى صورة ذلك الشيء فقد اختص بكل واحد من المبصرين جزء من الشعاع، فيجب أن لا يريا معًا، كما أن الشعاع الواقع على زيد والشعاع الواقع على عمرو في فتح واحد من العين معًا لا يوجب أن يتخيل المرئي من زيد مخالطًا للمرئي من عمرو. فإن قيل: إن السبب فيه أن ذلك الشعاع يؤدي الصورة من طريق ذلك الخط إلى النفس، فيكون خط واحد يؤديهما معًا، وما يؤدّي من خط واحد يرى واحدًا في الوضع، قيل: أما أولًا فقد أبطلت مذهبك، ومنعت أن يكون الخط الخارج مبصرًا من خارج؛ بل مؤديًا. وأما ثانيًا فإنه ليس يمتنع أن يخرج خط ثان يلاقي الخط المنعكس ويتصل به، فإن كان إنما يؤدي بما يتصل به من الخطوط ثم تحس القوة التي في العين لا الخارجة، فحينئذ كان يجب أن يرى الشيء من الخطين معًا، فترى الصورة مع صورة المرآة ومع غير تلك الصورة. وكان يجب أن يتفق مرارًا أن يرى الشيء متضاعفًا؛ لا بسبب في البصر؛ ولكن لاتصال خطوط شتّى بصريّة بخط واحد. وهذا مما لا يكون ولا يتفق. فإنا إنما يمكننا أن نرى الشيء في المرآة ونراه وحده إذا كان مقابلًا للبصر.



Eğer gözün karşısında değilse onu sadece aynada görürüz. Onların esaslarına göre A, görme noktası; B, aynanın yeri olsun. AB çizgisi gözden çıkıyor olsun, sonra C'deki cisme yansısın. Şimdi başka bir AD çizgisi çıkaralım, bu çizgi H noktasında BC çizgisini kessin ve orada onunla bitişsin. Şimdi şöyle diyorum: Onların esaslarına göre D'nin görüntüsünün C ve B'nin görüntüsüyle birlikte görülmesi; C'nin görüntüsünün de H ve B'nin uçlarında ve HA ve BA çizgilerinde görülmesi gerekir. Çünkü gözlerden çıkan bu şuasal çizgilerin parçaları ya bitişiktir ya birbirine temas etmektedir. Eğer bitişikse varsaydığımız üzere bitiştiklerinde birbirlerinin etkisini kabul etmeleri gerekir ki onu göz bebeğine götürebilsin. Etki bir cihete özgü olarak cismin yüzeyinde değil bizatihi şuasal cirmin bütünündedir. Bu götürme ihtiyari ve sınai değil, tabiidir. Etkilenen [yani ikinci çizgi], karşılaşma suretiyle fiil yapan fâille [yani birinci çizgiyle] karşılaştığında ondan etkilenmesi gerekir. Şeylerin cevherlerindeki tabii hazırlıkların fiile çıkmaları hakkındaki hüküm, fâilin tabiatından olan bir şey sebebiyle olmasa da hazırlanma tabiatının etkilenen şeyin zatında bulunmasıdır. Fiilin kendisinden olduğu şey, mesela etkilenen şeyde olmasa da fâilin zatında mevcuttur. Bu meydana geldiğinde bilfiil hâle gelmek o ikisinden birinin diğerine ulaşmasından başka bir şeye bağlı olmaz. Fâil etkilenen şeye ulaştığı, aracılar ortadan kalktığı, birinde fiil gücü, diğerinde infial gücü olduğunda aralarında ortaya çıkan fiil ve infial, bitişme hangi şekilde ise ona göre tabii olarak gerekir. Bu durumda hulûl eden şeyle oluşan açının bir anlamı yoktur. Aynı şekilde nüfuz edilecek gözeneğin ve aynada şeffaflığın yokluğunun da bir etkisi yoktur. Zira ister nüfuz edilecek gözenek yok olsun ve çizgiler ona bitişmiş olsun ister yok olmasın da çizgiler ona bitişsin eşittir. Zira fâilin etkilemesi, münfailin ise etkilenmesi gerekir. Mesela görüntü ve etki, uzanımlı şuai cirmin kendisinde değil, fakat onun yüzeyinde ise ya da cirmin yok olması ve nihayeti olan noktalarında ise, o çizginin o yönden kendisine bitişmesi bakımından o çizginin [yani H] yönünde değilse ondan etkilenir. Bilakis o çizginin uzamamasına göre [yani etkinin sadece şuasal çizginin ucunda olması varsayımına göre] çizginin başı ile sonu arasındaki şeyin etkilenmemesi gerekir. Aksine görüntünün dokunulan yüzeyden ikinci yüzeye parçaların ortada etkilenmesi olmaksızın ansızın olması gerekir. Bu ise imkânsızdır, çünkü bitişik şeyin bilfiil bir kesiti yoktur ya da görüntüyü vermenin doğrusal bir çizgide olması, asla bir açıya götürmemesi gerekir, çünkü açının noktasının doğrusal olandan bir sapması vardır. Bu da söylenmeyen şeylerdendir. Neticede bundan şu açığa çıkmıştır: HA çizgisinin CH çizgisinden etkilenmesi, BA çizgisinin HB çizgisinden etkilenmesi gibidir, hatta o daha uygun ve daha yakındır. Sonuç olarak

وأما إذا لم يكن مقابلًا فإنا نراه في المرآة فقط. فليكن على أصلهم «أ» نقطة البصر، و«ب» موضع المرآة. وليكن خط «أ ب» خرج من البصر، ثم انعكس إلى جسم عند «ج». ولنخرج خط آخر وهو «أ د» ويقطع خط «ب ج» على «هـ» ويتصل به هناك. فأقول: يجب على أصولهم أن يكون شبح «د» يرى مع شبح «ج» و«ب»، ويرى شبح «ج» من طرفي «هـ» و «ب» من خطي «هـ–ا» و«ب–ا»؛ وذلك لأن أجزاء هذه الخطوط الخارجة من الأبصار إما أن تكون متصلةً وإما أن تكون متماسةً، فإن كانت متصلةً وكان من شأن بعضها كما فرضناه أن يقبل الأثر مع بعض إذا اتصلت حتى يؤدّي إلى الحدقة. وكان الأثر في كلية الجرم الشعاعي نفسه لا في سطح منه مختص بجهة. وليس ذلك من التأدية اختياريًا ولا صناعيًا؛ بل طبيعيًا، فإذا حصل المنفعل ملاقيًا للفاعل الذي يفعل بالملاقاة وجب أن ينفعل عنه. فإن الحكم في خروج التهيّآت الطبيعية التي في جواهر الأشياء إلى الفعل هو أن تكون طبيعة التهيؤ موجودة في ذات المنفعل وإن لم تكن بسبب شيء من طبيعة الفاعل. والأمر الذي عنه الفعل موجودًا في ذات الفاعل وإن لم يوجد مثلًا في المنفعل. وإذا حصل ذلك لم يتوقف الخروج إلى الفعل إلا على وصول أحدهما إلى الآخر. فإذا وصل الفاعل إلى المنفعل وارتفعت الوسائط وهذا فيه قوة الفعل وذاك فيه الانفعال وجب الفعل والانفعال الكائن بينهما بالطبع على أي نحو كان الاتصال، ولم يكن للزاوية الكائنة بحال معنى. ولا لفقدان المنفذ وفناء المشف عند المرآة أثر، فإنه سواء فني المنفذ واتصل به خطوط أو كان غير فان واتصل به خطوط؛ فإن الفاعل يجب أن يفعل والمنفعل يجب أن ينفعل. فإن كان الشبح والأثر مثلًا ليس في الجرم الشعاعي الممتد نفسه؛ ولكن في سطح منه أو نقطه هي فناؤه ونهايته، وليس في جهة ذلك الخط بحيث يتصل به ذلك الخط من تلك الجهة فينفعل عنه؛ بل على غير امتداد ذلك الخط فيجب أن لا ينفعل ما بين أول الخط وآخره؛ بل يقع الشبح من السطح الملامس إلى السطح الثاني دفعة من غير انفعال الأجزاء في الوسط. وذلك محال؛ لأن المتصل لا مقطع له بالفعل أو وجب أن يكون الأداء على الخط المستقيم ولا يؤدي على زاوية ألبتة؛ لأن لنقطة الزاوية إعراضًا عن الاستقامة، وهذا مما لا يقال. فبين من هذا أن انفعال

C'nin görüntüsünün HA ve BA çizgilerinin her ikisinden de gelmesi gerekir. Bu durumda da C'nin tek bir şey değil aksine iki şey olarak görülmesi gerekir. Ayrıca C'nin görüntüsüyle birlikte D'nin görüntüsünün de gelmesi gerekir. Onlar B'nin görüntüsünün C'nin görüntüsüyle birlikte geldiğini vaz' ederler. Bu durumda üç görüntünün birlikte görülmesi gerekir. Bunların tamamı, olan şeyler değildir. Bu kıyasa göre eğer şuasal çizgiler birbirine temas ediyorlarsa ve onlardan her bir parça, bütün cirmiyle birlikte bir etki kabul ediyorsa temasıyla, ardından gelen şeyde bir fiil ve etki gerekir. Eğer onların her parçası bütün cirmiyle etkiyi ancak görenin karşısındaki yüzeylerde kabul ediyorsa, görülen şeyden göze gelmesinin o yüzeyden ayrılarak gerçekleştiği açılardan birinde olması mümkün değildir. Bize şöyle sorulabilir: Siz bu görüntünün doğrusal bir şekilde ya da herhangi bir heyete göre gelerek kendisine temas eden sadece belli bazı gözlerde gerçekleşmesine ne cevap verirsiniz? Şöyle deriz: Biz gerçekte havanın, başka bir şeye taşımak için, resimlerden ve görüntülerden bir şeyi alıp başka bir şeye götürmeye kâbil olduğunu asla söylemiyoruz. Aksine biz parlaklığın özelliğinin, kendi görüntüsünün aralarında renkli bir engel olmayıp aksine şeffaf bir aracı varsa karşısındaki şeye ulaşmak olduğunu söylüyoruz. Eğer aracı öncelikle alan sonra götüren olsaydı konumu nasıl olursa olsun onları bütün gözlere götürürdü ki bu tıpkı konumu nasıl olursa olsun her dokunana sıcaklığı götürmesi gibidir.

خط «هـ ا» من خط «ج هـ» كانفعال خط «ب ا» من خط «هـ ب»؛ بل هو أولى وأقرب. فيجب أن يتأدى شبح «ج» من كلا خطي «هـ ا، ب ا». فيجب أن يرى «ج» حينئذ لا شيئًا واحدًا؛ بل شيئين اثنين. وأيضًا يجب أن يتأدى شبح «د» مع شبح «ج» ويضعون أن شبح «ب» متأد مع شبح «ج»، فيجب أن ترى الأشباح الثلاثة معًا. وجميع هذا غير كائن. وعلى هذا القياس إن كانت متماسةً فإنها إن كان كل جزء منها يقبل الأثر بجميع جرمه وجب بمماسته الفعل والتأثير في الذي يليه. وإن كان لا إلا في السطوح التي تقابل المبصر لم يجز في شيء من الزوايا التي تقع حائدة عن ذلك السطح أن يتأدى منها المبصر إلى البصر. فإن سئلنا نحن: أنكم ما بالكم توجبون أن تقع تأدية هذا الشبح على الاستقامة أو على هيئة ما وقوعًا إلى بعض الأبصار المماسة له دون بعض؟ فنقول: أما نحن بالحقيقة فلا نقول: إن الهواء مؤدّ على أنه قابل شيء ألبتة من الرسوم والأشباح من شيء ليحمله إلى شيء؛ بل نقول: إن من شأن النيّر أن يتأدى شبحه إلى المقابل له إن لم يكن بينهما عائق –هو الملون–؛ بل كانت الواسطة بينهما مشفة. ولو كانت الواسطة قابلة أولًا ثم مؤدية لأدّت إلى الأبصار كلها كيف كان وضعها كما تؤدّي الحرارة إلى الملامس كلها كيف كان وضعها.

[196] Ayrıca bu konuda araştırılması gereken [ve onların vaz'larını ilzam eden] şeylerden birisi de şudur: Biz çoğunlukla hem görüntüyü hem de görüntü sahibi şeyleri tek seferde birlikte fakat o ikisini ayrışmış olarak görüyoruz. Yani biz aynada bir şeyin görüntüsünü görüyoruz, aynı şekilde bir taraftan da aynanın kendisini görüyoruz ve bu ikisi birlikte oluyorlar. Belki bu, [a] [ya] bir şuanın birisi doğrusal olarak kendisine ulaşan diğeri yansıma açısında olan iki çizgisi sebebiyle gerçekleşiyordur. [b] [Ya da] bir şey üzerine düşen iki şua sebebiyledir ki bu sebeple biz onu bu yönden iki görüyoruzdur. Bu durumda şimdi şunu anlayalım: Bu [ikinci şık], mümkün müdür yoksa değil midir? Bu konuda şöyle deriz: [i] Görülen şey üzerine iki [şua] parçasının düşmesi tek bir şeyin iki görülmesini gerektirmez. Zira onlara göre şuanın parçaları ne zaman görülen şey üzerinde toplansa ve birikse onun ona yönelik idraki de gerçekleşmek bakımından daha güçlü, sayıda yanılmaktan da daha uzak olur. Hasımlar bunu kabul ediyorlar ve tek bir şuanın tek bir şeyi gördüğü zaman bir olmasını gerekli görmüyorlar. [ii] Eğer görülen üzerine başka bir şua düşüp onunla bitişiyorsa bu şua sebebiyle görmede yanılgı olur, şöyle ki tek bir şeye, birisi asıl diğeri asıl olmayan ya da bunun tersi olan iki şuanın dokunması mümkün değildir. Çünkü şua, onların görüşüne göre cisimdir. Çünkü cisim, cisme nüfuz etmez, aksine ancak bir şua bir şuanın üstüne düşebilir. Biz bu yolu [yani [b] şıkkını] benimsediğimize göre o zaman görme, her iki şuayla dokunma tarzında gerçekleşmez. [Şimdi [a] şıkkı hakkında konuşalım:] Aksine [görme olayında] iki şuanın doğrusal bir şekilde çıkan ya da biri diğerinin aksi istikamette çıkan iki çizginin tarafı olması fark etmeksizin onlardan birisi dokunuyor, diğeri onu alıyordur. O hâlde burada bir sebep varsa bu, iki şuanın tek bir şey üzerine mutlak manada düşmesi değildir, aksine bir şartla düşmesidir. Bu şart da şudur: İki şuadan biri görülen üzerine tek başına düşüyordur, ikinci şua ise onunla birlikte o başkası üzerine düşmüş oluyordur. Ancak bu kısım da birbirine karşıt olarak konulan iki ayna ile geçersiz kılınır. Zira şualar, o ikisinde bu yönden ayrılmazlar, aksine her şua huzmesi ikisi üzerine birlikte düşer. Bununla birlikte göz her aynayı ve onun görüntüsünü tek bir seferde görür. İki şua burada birbirinden ayrılmazlar. Bu durumda bir şuanın bir görüntü, diğer şuanın ilkinden başka bir görüntü getirmesi mümkün değildir. Zira o ikisinden her biri de diğerinin ulaştığına ulaşır ve ulaşılan birdir. Bu durumda ulaşmanın da gelmenin de iki olmaması, aksine her aynanın suretinin tekrarlanmayacak şekilde bir kez göze gelmesi gerekir. Eğer tekrarlanırsa yansıma sebebiyledir. Bunun, kendisini kabul etmekte müsamaha gösterelim diye bir vecih ve zorlayan bir mazereti vardır. Bu durumda bunun tekrar tekrar gerçekleşmesi gerekmez.

[١٩٦] ثم من الأمور التي يجب أن يبحث عنها في هذا الموضع هو أنّ كثيرًا ما نرى الشبح وذا النبح معًا دفعةً واحدةً، ونراهما متميزين، أعني: أنا نرى في المرآة شبح شيء، ونراه أيضًا بنفسه من جانب، وذلك معًا. وعسى أن ذلك إنما يقع بسبب خطي شعاع أحدهما يصير إليه بالاستقامة والآخر على زاوية عكس. ولأن الواقعين على الشيء اثنان فمن جهة ذلك نراه اثنين، فنحصّل الآن هذا: هل هو ممكن أو ليس بممكن؟ فنقول: إن وقوع جزأين على المبصر لا يوجب أن يرى الشيء الواحد اثنين؛ فإن الشعاع عندهم كلما اجتمعت أجزائه على المبصر وتراكمت كان إدراكها إياه أشد تحقيقًا وأبعد عن الغلط في العدد. والخصوم معترفون بهذا، ولا يوجبون أن شعاعًا واحدًا إذا رأى الشيء وحده كان واحدًا. فإن وقع عليه شعاع آخر واتصل به صار في الرؤية بسببه غلط، على أنه لا يمكن أن يلمس شيئًا واحدًا شعاعان معًا لا شعاعًا أصل ولا شعاعًا أصل وعكس. والشعاع جسم على ما يرونه؛ لأن الجسم لا ينفذ في الجسم؛ بل يجوز أن يقع شعاع على شعاع. فإن سلكنا هذه السبيل لم يكن الإبصار بكليهما على سبيل اللمس؛ بل يكون أحدهما يلمس والآخر يقبل منه وسواء كان الشعاعان طرفي خطين خرجًا على الاستقامة أو أحدهما والآخر من جانب العكس. فإذن إن كان هاهنا سبب فليس وقوع شعاعين على واحد مطلقًا؛ بل بالشرط. وهو أن أحد الشعاعين وقع عليه وحده، والشعاع الثاني أيضًا وقع معه على غيره. وهذا القسم يبطل بمرآتين توضعان متقابلتين؛ فإن الأشعة لا تفترق فيهما من هذه الجهة؛ بل كل شعوب شعاع فهو واقع على الاثنين جميعًا. ومع ذلك فإن البصر يرى كل مرآة وشبحها دفعةً. والشعاعان هاهنا لا يفترقان. ولا يجوز أن يؤدّي شعاع شبحًا والآخر غير ذلك الشبح. فإن كل واحد منهما أدرك ما أدرك الآخر والمدرك واحد، فيجب أن لا يكون الإدراك والأداء اثنين؛ بل يجب أن يأتي البصر صورة كل مرآة مرةً غير مكررة، وإن تكررت بسبب العكس. وكان لذلك وجه وعذر متكلف لنسامح في تسليمه، فلا يجب أن يقع تكرار بعد تكرار.

[197] Peki kendilerine pek çok görüntünün geldiği [karşılıklı] iki aynadan her birinin durumu nedir? Öyle ki bu iki aynadan her biri, bu görüntüleri tek bir defada defalarca kez görür, olduğu gibi kendini görür, aynı şekilde gerçekten çok sayıda kendi görüntüsünü de görür.

[198] Eğer [bu soruya cevap olarak] "Şua bu aynadan ikinci aynaya yansıdığında ikincisi bu aynadakini görür. Sonra bir daha ilkine yansıdığında ilki ikincisindekini görür" diyecek olursak bu durumda bir defa daha yansıdığında niçin ilk seferde gördüğü gibi yine diğeri onu görmesin? Onlar ancak şöyle diyebilirler: Birincisi şuanın bir parçası aracılığıyla, ikincisi başka bir parçası aracılığıyla görmüştür. Eğer parçalar gören değil de götüren parçalar ise ona başka şeyleri değil, bizatihi o görüntüyü götürür. Görüntünün belirli tek bir şey olmasından sonra parçaların onun üzerine düşmelerindeki farklılık, görmede farklılığı gerektirmez. Biz bunu da açıklamıştık. Zira onlara göre yansıyan [ışın] parçaları, yansımanın gerçekleştiği görüleni boydan boya aşıp geçer. Bu nedenle görülenin suretinin o parçalarda değişmesi gerekir. Ancak buna rağmen suretin değişmesinden birinci ve ikinci olarak idrak edilen şeyin sayısında bir artış olması gerekmez. Çünkü suretten gelen şey birdir. Eğer ışın parçaları kendinde gören parçalar ise, kendisine yansıyanın görüntüsünü kendisinden yansıyanın görüntüsünde görmenin imkânsızlığı hakkında söylediğimiz şey gerekir. Sonra az bir boyuttan, küçülmüş olan görüntülerin görülmesi neden gerekli olsun ki! Belki şöyle diyebilirler: Şua tekrarlandığı zaman mesafesi uzar ve böylece her seferinde daha küçük olarak görür ve ilki ikincisinden küçüklük bakımından ayrılır. Bu nedenle öncelikle şuai çizgilerin yığıldıklarında ilkinden daha kalın ve daha güçlü tek bir çizgi gibi olmamaları, aksine kırılmış, birbirlerinin yanına konulmuş, kıvamları muhafaza edilen ama birleşmeyen çizgiler olarak kalmaları gerekir. Oysa bu hüküm ilginçtir. Bundan sonra ikinci olarak onlar açının sayısından dolayı bükülen boyut sebebiyle var olan küçüklük için, doğrusal boyuta ait olan şeyi bulamayacaklardır.

[١٩٧] فما بال كل واحدة من المرآتين تتأدى عنها أشباح كثيرة حتى ترى المرآة الواحدة مرارًا كثيرة مرةً واحدةً ترى نفسها كما هي ومرارًا كثيرة جدًا شبحها؟

[١٩٨] فإن قلنا «إن الشعاع لما انعكس من هذه المرآة إلى الأخرى رأى الأخرى في هذه المرآة، ثم لما انعكس مرة أخرى إلى الأولى رأى الأولى في هذه الأخرى» فإذا انعكس مرةً أخرى فلم لا يرى كما رآه مرة أولى؟ إلا أن يقولوا: إن الأول رآه بجزء والآخر رآه بجزء آخر، فإن كانت الأجزاء مؤديةً لا رائيةً فليس تؤدي أشياء أخرى؛ بل ذلك الشبح بعينه، واختلاف وقوعها عليه بعد كونه واحدًا بعينه لا يوجب اختلافًا في الرؤية. فقد بينا ذلك أيضًا. فإن عندهم أن أجزاء المنعكس تجتاز على المبصر المنعكس عنه اجتيازًا، فيجب أن تتبدل صورته في تلك الأجزاء. ومع ذلك فليس يجب من تبدلها عليه أن تزيد في عدد ما يدرك أولًا وثانيًا؛ إذ كان ما يؤدّي من الصورة واحدة، وإن كانت الأجزاء بأنفسها رائيةً وجب ما قلنا في امتناع رؤية شبح المنعكس إليه في شبح المنعكس عنه. ثم لم يجب أن يرى الأشباح عن قليل وقد صغرت! فعسى أن يقولوا: إن الشعاع إذا تردد طالت مسافته فرأى كل مرة أصغر ففارق الأول الثاني بالصغر. فيجب أن يكون أولًا الخطوط الشعاعية إذا تراكمت لا تكون كخط واحد أغلظ وأقوى من الأول؛ بل تبقى خطوطًا معطوفةً موضوعةً بعضها بجنب بعض محفوظة القوام لا تتحد. وهذا الحكم عجيب. وبعد ذلك فإنهم لا يجدون للصغر بالبعد المنعرج من عند عدد الزاوية ما يوجد للبعد المستقيم.

[199] Sonra onlar bizatihi görülen şey hakkında ne söylemektedirler? Zira görülen şey, yansımalar arasındaki alan ölçümün gerektirdiğinden çok fazla uzaklaştırıldığında bu küçüklük nedeniyle görülmez. Mesela göz bir A aynasından B aynasına yansıdığında, A aynasında B suretini görse, sonra göz B aynasından A aynasına yansıdığında B aynasında A suretini görse, sonra göz A aynasından B aynasına yansıyıp A suretini görse, sonra aynı şekilde A aynasında B suretini görse ikisi arasındaki uzaklık iki karış olur. Bu nedenle şuanın, gözle iki aynadan birisi arasındaki bükülmüş mesafeden kestiği şeyin sekiz karış olması gerekir. Biz B aynasını, merkezinden on karış ve daha fazla miktarda uzaklaştırsak o küçüklük nedeniyle onu göremeyiz, şöyle ki zikrettiğimiz şeydeki ilginçlik, bizatihi bir şeyden alınmış suret ile yansıma yoluyla ondan alınmış suret veya iki yansıma ile ondan alınmış suret arasındaki ayrılma nedeniyle olacaktır. Zira bunların hepsi gözde ayrı olurlar. Tek bir maddeden tek bir tarzda alınmış iki suret ne ile ayrılacaklardır? Çünkü suretlerin ayrılması ya tanımlar ve anlamlar ile olur ya da kabillerde/alıcılarda olur. İki suretin anlamı birdir, ilk taşıyıcıları birdir, ikinci alıcıları birdir. Bu durumda suretin iki olmaması gerekir. Bizim görüşümüze göre ise bu çirkinlik lâzım gelmez. Çünkü bize göre iki suret iki kabilden/alıcıdan alınmıştır: Birincisi, o iki suretin ilk taşıyıcısı [olan görülen üzerine doğrudan düşen şuadır]. İkincisi ise, o iki suretin görüntüsünü bir şekilde alan/kabil olan ve o ikisinin suretleriyle göze bir şekilde etki eden cilalı cisimdir.

[200] Ayrıca [karşılıklı aynalarda] şuadan sonra şua meselesi de ilginçtir. Zira mesele "İkinci şuanın birinciye nüfuz etmesi gerekmez, aksine ona dışarıdan temas etmesi gerekir" şeklinde dediğimiz gibiyse bu durumda görülen şeyden yansıyan şua nasıl temas edecek dolayısıyla onu görecektir?! O ancak önceki dokunanın örttüğü şeye dokunur. Eğer ondan bu etkilenme itibariyle onun gördüğünü görüyorsa onunla ittisal sebebiyle de onun aldığı şeyi alıyorsa belirli bir açıda infialin şartı geçersiz olmuş olur. Aynı şekilde idrak ettiği zaman hiçbir şekilde sayıca ilkinden başka bir şeyi değil ancak ilkini idrak etmiş olur. Eğer bir şeyin parçalarından herhangi birine dokunan her şey diğerinin dokunduğundan başka ise, bu durumda o ikisinden hiçbiri de tam bir şekilde idrak ediyor değildir, ayrıca onların idrakleri de tek bir şeye yönelik değildir.

[١٩٩] ثم ما يقولون في ذلك المرئي بعينه؟ فإنه إذا بوعد به أضعاف ما تقتضيه المساحة بين الانعكاسات لم ير بذلك الصغر. مثلًا إذا انعكس البصر من مرآة «أ» إلى مرآة «ب» فرأى صورة «ب» في مرآة «أ»، ثم انعكس البصر من مرآة «ب» إلى مرآة «أ» فرأى صورة «أ» في مرآة «ب»، ثم انعكس البصر من مرآة «أ» إلى مرآة «ب» فرأى صورة مرآة «أ»، ثم كذلك رأى صورة «ب» في مرآة «أ» والبعد بينهما شبران. فيجب أن يكون ما قطعه الشعاع من مسافة المنعرجة ما بين العين وإحدى المرآتين ثمانية أشبار. ولو أنّا بعّدنا مرآة ب من مركزها عشرة أشبار فما فوقها لم يكن نراه بذلك الصغر على أن العجب فيما ذكرناه هو من افتراق الصورة المأخوذة عن الشيء بذاته والمأخوذة عنه بالعكس أو المأخوذة عنه بعكسين؛ فإن جميع ذلك متفرق عند البصر. والصورتان المأخوذتان هما عن مادة واحدة في قابل واحد فبماذا تفترقان؟ لأن افتراق الصور إما بالحدود والمعاني وإما في القوابل. والصورتان معنياهما واحد وحاملهما الأول واحد وقابلهما الثاني واحد، فيجب أن لا تكونا اثنين. أما على مذهبنا فإن هذه الشناعة غير لازمة؛ لأن الصورتين عندنا مأخوذتان عن قابلين: أحدهما حاملهما الأول، والثاني الجسم الصقيل القابل لشبحهما نوعًا من القبول والفاعل بصورهما في العين نوعًا من الفعل.

[٢٠٠] ثم العجب في أمر الشعاع بعد الشعاع فإنه إن كان الأمر على ما قلنا من أن الشعاع الثاني لا يجب أن ينفذ في الأول؛ بل يماسه من خارج، فكيف يلامس الشعاع المنعكس المرئي فرآه! وإنما يلامس ما غطّاه من لامسه السابق، فإن كان يرى ما رآه ذلك بحسب الانفعال منه وقبول ما قبله بسبب الاتصال به بطلت شريطة الانفعال على الزاوية المعينة. وكان أيضًا إنما أدرك ما أدرك الأول لا شيئًا غيره بالعدد بوجه من الوجوه. وإن كان كل يلامس شيئًا من أجزاء الشيء غير ما يلامسه الآخر فليس ولا واحد منهما بمستقصى الإدراك ولا إدراكهما لشيء واحد.

YEDİNCİ FASIL

ONLARIN ORTAYA ATTIKLARI ŞÜPHELERİN GİDERİLMESİ, ŞEFFAF VE CİLALANMIŞ ŞEYLERDE ÇEŞİTLİ KONUMLARI BULUNAN GÖRÜLEN ŞEYLER HAKKINDAKİ GÖRÜŞÜN TAMAMLANMASI

[201] Şimdi zikredilen şüpheleri giderelim. Onların "Yanaşıklık görmeyi engeller; renkler ve şekillerin maddelerinden intikalleri imkânsızdır" şeklinde[3] tutundukları şeye gelince bu ancak, görmenin ya da duyu algılarından herhangi birinin ancak nefsin sureti maddeden alıp onu duyu gücüne nakletmesi anlamında suretin maddeden soyutlanması olduğu söylenirse onlar için doğru olur. Bu ise hiç kimsenin söylemediği bir şeydir, aksine onlar bunun infial yoluyla olduğunu, infialin de münfail olanın fâilin gücünü ya da niteliğini çekip çıkarmak olmadığını aksine onun fâilden benzerini ya da kendisinden başka bir cinsi alması olduğunu söylemişlerdir.

[202] Biz ise şöyle diyoruz: Göz görülen şeyden, ondaki surete benzeyen fakat onun suretinin aynısı olmayan bir sureti kendisine alır. Bu da koklanılan ve dokunulan şeyler gibi yaklaştırma ile algılayan bir güçtür. Bu durumda duyumsayan, bu yolla duyumsadığı şeyin suretini soyup almaz, aksine duyumsayanda ancak duyumsadığı şeyin suretinin benzeri (*misl*) mevcut olur. Fakat bazı şeyler vardır ki kendisinden etkilenmeye götüren sebep karşılaşmadır, bazı şeyler de vardır ki kendisiyle karşılaşıldığında etkisini göstermesi için kendisine ihtiyaç duyulan şey ondan ayrılır. Bu yerde bu şey, suret sahibinin kendi suretinden bir görüntüyü başkasına iletmesi için, görülen surete bitişmeye ihtiyaç duyan şuadır. Suret sahibinin, üzerinde ışık şiddetlendiğinde güçlendirilmiş olan suretin görüntüsünü iletmesi gördüğümüze de uygun olur. Işığın şiddetlenmesi,

[3] 3. Makale, 5. Fasıl, 4. Paragraf.

الفصل السابع

في حلّ الشبه التي أوردوها وفي إتمام القول في المبصرات التي لها أوضاع مختلفة من مشفّات ومن صقيلات

[٢٠١] فلنحلّ الآن الشبه المذكورة. فأما ما تعلّقوا به من أن القرب يمنع الإبصار وأن انتقال الألوان والأشكال عن موادها مستحيل فهذا إنما كان يصح لهم لو قيل إن الإبصار أو شيئًا من الإحساسات إنما هو بنزع الصورة عن المادة على أنه أخذ نفس الصورة من المادة ونقلها إلى القوة الحاسة، وهذا شيء لم يقل به أحد؛ بل قالوا: إن ذلك على سبيل الانفعال، والانفعال ليس أن يسلخ المنفعل قوة الفاعل أو كيفيته؛ بل أن يقبل منه مثلها أو جنسًا غيرها.

[٢٠٢] ونحن نقول: إن البصر يقبل في نفسه صورة من المبصَر مشاكلة للصورة التي فيه لا عين صورته. وهذا الذي يحسّ أيضًا بالتقريب كالمشموم والملموس. فليس يسلب الحاس بذلك صورته؛ بل إنما يوجد فيه مثل صورته؛ لكن من الأشياء ما إلى الانفعال منه سبيل بالملاقاة، ومنها ما إذا لوقي انقطع عنه شيء يحتاج إليه حتى يؤثر أثره. وهو في هذا الموضع هو الشعاع المحتاج إلى اتصاله بالصورة المرئية في أن يلقي ذو الصورة شبحًا من صورته في غيره مناسبًا لما نراه إلقائه شبحه المؤكد إذا اشتد عليه الضوء، حتى أنه يصبغ ما يقابله بصبغه قارًّا فيه متحققًا إذا كان ما يقابله قابلا لذلك ولو بتوسط مرآة أيضًا، ومع الاحتياج إلى استضاءة

-velev ki bir ayna aracılığıyla da olsa- onunla karşılaştığında gerçekleşmiş ve onda karar kılmış olarak karşısındaki şeyi kendi boyasıyla boyar. Görülen şeyin aydınlatılmasına duyulan ihtiyaçla birlikte, ışık da bir organ gibi kendisine yardım edecek bir aracıya ihtiyaç duyar ki bu şeffaflıktır. Aynı zamanda miktarının da kendisinden daha küçük olanın orada gerçekleşmeyeceği belirli bir sınıra sahip olması gerekir.

[203] İdrak edenin idrak edilenden, görülen şeyin suretinin hayalde kalacağı ve böylece istediği zaman onu tahayyül edeceği bir görüntüyü aldığına yönelik delil şudur: [i] Sen tahayyül edilenin, şeyin bizzat sureti olduğunu, o suretin hayale intikal ettiğini ve hayalin de o şeyi suretinden soyutladığını görüyor musun? Hayır, aksine o, başkasının da kendisine uygun olduğu bir şeydir. [ii] Ayrıca güneşe baktığında sonra da gözünü ondan çevirdiğinde, güneşin suretinin gözde uzun bir müddet kalması sana gözün görüntüyü kabul ettiğini gösterir. [iii] Ayrıca damlayan bir katreyi bir çizgi olarak, tekerlekle dairesel bir şekilde hareket eden noktayı da daire olarak tahayyül edersin. Bir tür uzanım görmedikçe senin bunu tahayyül etmen ve görmen mümkün değildir. Zaman olmaksızın ve bir şeyi iki mekânda tahayyül etmeksizin hareketli bir noktadan bir uzanım görmen mümkün değildir. Bu durumda bunun, katrenin önce yukarıda sonra aşağıda bulunmasından ve bu ikisi arasındaki uzanımdan dolayı olması, noktanın döndüğü mesafenin bir ucunda ve diğer ucunda bulunmasından ve noktanın sende görüntüsü tasavvur edilen bir şey arasında uzanımından dolayı olması gerekir. Bu, tek bir an itibariyle değildir. O hâlde bu durumda daha önce geçen görüntünün kendisinden sonra muhafaza edilmesi ve görüntünün ardından kalması gerekir. Sonra ona daha sonra gelen şeyin algılanması katılır ve o ikisi sanki algılanmış bir uzanım gibi bir araya gelirler. Ayrıca bunun sebebi, her ne kadar katre ya da nokta, varsayılan her bir sınırdan yok olsa ve orada bir süre kalmasa da onun suretinin yerleşmiş olmasıdır.

المرئي فإنه يحتاج أيضًا إلى متوسط كالآلة تعينه عليه وهو الإشفاف. وأن يكون للمقدار منه حد محدود لا يقع الأصغر منه فيه.

[٢٠٣] ومن الدليل على أن المدرك يأخذ شبحًا من المدرك ما يبقى في الخيال من صورة المرئي حتى يتخيله متى شاء: أفترى أن ذلك المتخيل هو صورة الشيء في نفسه وقد انتقل إلى الخيال وتجرّد تجرّد الشيء عن صورته؟ كلّا بل هو شيء غيره مناسب له. وأيضًا فإن بقاء صورة الشمس في العين مدة طويله إذا نظرت إليها ثم أعرضت عنها يدلّك على قبول العين للشبح. وكذلك تخيل القطرة النازلة خطًا والنقطة المتحركة على الاستدارة بالعجلة دائرةً. ولا يمكنك أن تتخيل ذلك وتراه إلا أن ترى امتدادًا ما. ولا يمكن أن ترى امتدادًا من نقطة متحركة في غير زمان ولا من غير أن تتخيل الشيء في مكانين. فيجب أن يكون لكون القطرة فوق ثم تحت وامتدادها ما بين ذلك وكون النقطة على طرف من المسافة التي تستدير فيها وعلى طرف آخر وامتدادها فيما بين ذلك متصور الشبح عندك. وليس ذلك بحسب آن واحد. فيجب إذن أن يكون شبح ما تقدم مستحفظًا بعده باقيًا عقيبه. ثم يلحقه الإحساس بما تأخر ويجتمعان امتدادًا كأنه محسوس؛ وذلك لأن صورته راسخة وإن كانت القطرة أو النقطة قد زالت عن أيّ حدّ فرضت ولم تبق فيه زمانًا.

[204] Onların iki gözün arasında tahayyül edilen nur hakkında zikrettikleri[4] görüşteki yanılgılarının sebebi ise şudur: Onlara göre nur ancak tek bir tarzdadır, hatta onlar daha önce zikrettiğimiz parlak şeyler gibi gözün, özünde ışık bulunan bir şey olmasının mümkün olmadığını zannetmişlerdir. Şöyle ki [yine onlara göre] karanlık olduğunda göz parlar ve gözden ayrılan bir şey nedeniyle olmaksızın, göz karanlığı etkileyecek bir nitelikle önünü aydınlatır. Sanki onlar ovalama ve dokunmanın karanlıkta ateşîn latif şualar ortaya çıkarabilmesinin de mümkün olmadığını zannetmişlerdir. Mesela karanlıkta bir tür kedinin sırtına dokunmaktan, eli yastıktan ve sakaldan geçirmekten ortaya çıkan şey böyledir. Bu durumda senin için açığa çıkar ki, bizatihi göz bebeğinin gece parlayan ve aydınlatan, şuasını karşısındakine ileten şeylerden olması uzak bir ihtimal değildir. Zira aslan ve yılan gibi pek çok hayvanın gözü bu niteliktedir. Durum böyle olduğunda gözün karanlığı aydınlatması mümkündür. Bu yüzden çoğu hayvan, gözlerinden yayılan bir nurla bir şeyin karanlığı aydınlatmasından ve gözünün gücünden dolayı karanlığı görür.

[205] Diğer gözün kapatılması esnasında göz bebeğinin dolması hakkındaki söze[5] gelince, kim şunu inkâr edebilir: Ortası boş sinirde görme gücünün yerleştiği şey olan latif bir cisim vardır ve o, gören ruh olarak isimlendirilir. Gören ruh, [ortası boş sinirde] bazen içe doğru kaçarak, bazen dışa doğru çıkarak hareket eder. Öyle ki iki gözden birini yumduğunda âtıl olmaktan ve karanlıktan tabii olarak uzaklaşır ve diğer göze yönelir. Çünkü o ikisindeki gözenekler cerrahların bildiği üzere ortaktır. Bir şey bir şeyle dolduğunda bundan, dolan şeyin tabiatında yeryüzüne doğru aşikâr oluş, çıkış, gidiş ve âlemin sınırlarına seyahat olması gerekmez.

• • • • • • • • • • •

4 3. Makale, 5. Fasıl, 4. Paragraf.

5 3. Makale, 5. Fasıl, 4. Paragraf.

[٢٠٤] وأما ما ذكروه من أمر النور الذي يتخيّل بين يدي العين فالسبب في غلطهم به أن ذلك عندهم ليس يكون إلا على وجه واحد، حتى ظنوا أنه لا يجوز أن تكون العين شيئًا له في جوهره ضوء كالأشياء اللوامع التي ذكرناها فيما سلف، فإذا كانت ظلمة لمع وأضاء ما قدّامه بكيفية تؤثرها لا لشيء ينفصل عنه؛ وكأنّه لا يجوز أيضًا أن يكون الحك واللمس قد يحدث شعاعات نارية لطيفة في الظلمة كما يتفق من مس ظهر السنور وإمرار اليد على المخدّة واللحية في الظلمة. وقد يظهر لك أنه لا يبعد أن تكون الحدقة نفسها مما يلمع ليلًا ويضيء ويلقي شعاعها على ما يقابلها؛ فإن عيون كثير من الحيوان بهذه الصفة، كعين الأسد والحية، فإذا كانت كذلك جاز أن ينير المظلم. ولهذا ما كان كثير من الحيوانات ترى الظلمة لإنارتها الشيء بنور يفيض من عينيها ولقوة عينها.

[٢٠٥] وأما حديث امتلاء الحدقة عند تغميض الأخرى فمن الذي ينكر أن يكون في العصبة المجوّفة جسم لطيف هو مركب القوة الباصرة، وهو الذي يسمى الروح الباصر، أنه يتحرك تارةً مستبطنًا هاربًا وتارة مستظهرًا محدقًا، فإذا غمضت إحدى العينين هربت من التعطل ومن الظلمة طبعًا فمالت إلى العين الأخرى؛ لأن المنفذ فيهما مشترك على ما يعرفه أصحاب التشريح. وليس إذا امتلأ شيء من شيء يجب أن يكون في طبع المالئ بروز وخروج وذهاب في الأرض ومسافرة إلى أقطار العالم.

[206] Ayna hakkındaki söze gelince, onların soruları, algılanan şeyin suretinin aynada intiba ettiğini düşünenlerin hepsini ilzâm eder. Fakat bu sorulara verilebilecek cevaplar üçtür: [a] Bir cevap, meşhur görüş üzerine bina edilmiş gibidir. Bu meşhur görüşe göre suret aynada, maddi suretlerin maddelerinde intiba ettiği ve zıtların maddede bir araya gelmeyeceği şekilde bulunduğu bir heyet üzere intiba etmez, aksine bu suretin tümelliği, aynanın tümelliğinde intiba eder. Aynada hem beyaz hem siyah bir görüntünün bir araya gelmesinde sıkıntı yoktur. Çünkü bu iki zıt şey orada o iki zıtlıkla nitelik kazanma şeklinde değil, aksine makulde olduğu gibi bulunuyordur. Zira akıllar siyahlık ve beyazlığı bir zıtlık ve bölünme olmaksızın akleder. Sonra göze üç şey, yani gören, ayna ve görülen arasındaki nispete göre olan şey gelir. Hepsinin nispeti aynanın her parçasıyla uyuşmaz, aksine aynanın bir parçası bizzat beyazı getirirken, başka bir parçası bizzat siyahı getirir ve görmede aralarında bir sınır belirlenir. Böylece getirme ve belirlemenin bütünü, gözde görülen gibi olan bir suretin bileşkesidir.

[207] Bu, benim söylemediğim, bilmediğim bir cevaptır. Suretin, mevcut olmaksızın maddi bir cisimde nasıl intiba ettiğini ve suret kendisinde intiba ettiği hâlde cismin suretten nasıl yoksun olabildiğini anlamıyorum. O suret cisimde görülmüyor aksine kendisinin görülme özelliği olan başka bir sureti görülüyor olduğu hâlde cisim o suretten nasıl yoksun olmuyor ya da nasıl oluyor da ayakta duran birine değil de diğerine kıyasla yoksun oluyor! Bu uzak bir aşırı gitme ve zorlamadır. Buradaki zorlamalardan biri, onların cisimde, şeklin bir intibaının olduğunu kabul etmemeleridir. Eğer onlar kabul ederlerse şekli belirsiz olarak kabul ederler. Buradaki zorlamalardan biri de onların karalığın suretinin cisme ait bir karalık olmaksızın karalığın suretini cisimde kabul etmeleri ve tek bir vakitte aklığın da orada bir araya gelmesini mümkün görmeleri, karalık suretini karalıktan başka, aklık suretini aklıktan başka kabul etmeleridir. Akıl ve makul hakkındaki sözü ise zamanına bırak.

[٢٠٦] وأما حديث المرآة فيلزم سؤالهم جميع من عنده أن المرآة تنطبع فيها صورة المحسوس؛ لكن الأجوبة التي يمكن أن يجاب بها عن ذلك ثلاثة: جواب كأنّه مبني على مذهب مشهور، وهو أن الصورة لا تنطبع في المرآة على الهيئة التي تنطبع الصورة المادية في موادها وبحيث لا تجتمع فيه الأضداد؛ بل هذه الصورة تنطبع كليتها في كلية المرآة. ولا بأس أن يجتمع فيها شبح بياض وسواد معًا؛ لأنهما فيها لا على سبيل التكيف بهما؛ بل كما يكون في المعقول. والعقول تعقل السواد والبياض من غير تعاند ولا انقسام. ثم إنما يتأدى إلى البصر ما يكون على نسبة ما بين الثلاث، أعني: البصر والمرآة والمبصر. ولا تتفق نسبة الجميع من كل جزء من المرآة؛ بل يكون جزء منها يؤدي البياض بعينه، وجزء آخر يؤدّي السواد بعينه، ويتحدد بينهما حدّ في الرؤية، فتكون جملة الأداء والتحدد محصلة لصورة مثل المبصر في البصر.

[٢٠٧] وهذا الجواب مما لا أقول به ولا أعرفه، ولا أفهم كيف تكون الصورة تنطبع في جسم مادي من غير أن تكون موجودة فيه، وقد يخلو الجسم عنها وهي منطبعة فيه؛ وكيف يكون غير خال عنها وهو لا يرى فيه؛ بل ترى صورته التي له مع أن من شأن ذلك أيضًا أن يرى أو كيف يكون خاليًا بالقياس إلى واقف دون واقف! وهذا اشتطاط وتكلف بعيد. ومما فيه من التكلّف أنهم لا يجعلون للشكل انطباعًا فيه، فإن جعلوا جعلوا الشكل غير محدود. ومما فيه من التكلف أن يجعلوا صورة السواد في جسم من غير أن يكون ذلك سوادًا للجسم وأن يجوّزوا أيضًا اجتماع البياض فيه في وقت واحد، ويجعلوا صورة السواد غير السواد وصورة البياض غير البياض. وأما حديث العقل والمعقول فدعه إلى وقته.

[208] Bir kimsenin kendileriyle [ayna konusuna] cevap vermesinin mümkün olduğu diğer iki cevaptan [b] birincisi aşırı, [c] diğeri ise mutedildir. [b] Bu konudaki aşırı cevaba gelince şöyle denilir: İlk olarak, bir şeyin bir şey üzerindeki etkisinde kendisine ihtiyaç duyulan bir şey varsa, buradaki ayna ve şeffaf şey örneğinde olduğu gibi kendisine muhtaç olunan şeyin kendisiyle üçüncü bir şeyin daha etkilendiği bir infial gibi ilkeden etkilenmesi ve böylece kendisiyle acı verildiğinde kılıcın acı çekmesi, kendisiyle sevindirildiğinde hediyenin sevinmesi gerekli değildir. İkinci olarak, bu ikinci aşırı cevap ne kendinde açıktır ne de zahirdir. Şüphe yoktur ki her fâil cismin dokunulan şeyle karşılaşması zorunludur. Ancak bu, çoğu cisimde tümevarım ile mevcut olsa da her fiil ve infialin karşılaşma ve temas ile olması zaruretine binaen zorunlu değildir. Aksine şeylerin şeyler üzerindeki fiilleri, karşılaşma olmaksızın mümkündür. Nitekim yaratıcı, akıl ve nefs gibi cisim olmayan bir şeyin karşılaşma olmaksızın cisme etki etmesi mümkün olduğu gibi bir cismin karşılaşma olmaksızın bir cisme etki etmesi görülmedik bir şey değildir. O hâlde karşılaşma ile etki eden cisimler olduğu gibi karşılaşma ile olmaksızın etki eden cisimler de vardır. Hiçbir kimse bunun imkânsızlığına yönelik bir burhan getiremez. Yine hiçbir kimse iki cisim arasında karşılaşma olmaksızın birinin diğerine etki etmesinin mümkün olduğu bir yakınlık ve konumun olmasının da mümkün olmadığına dair burhan getiremez. Burada şaşılabilecek bir şey kalır, şöyle ki, bütün cisimlerin birbirlerini etkilemelerinin bu ayrı olan yakınlık gibi şeylerle olması söz konusu olsaydı, karşılaşma ile etki eden bir fâilin görülmesi durumunda şimdi karşılaşma olmaksızın etki edene şaşırıldığı gibi ona da şaşırılırdı. İlk düşünüşte bu imkânsız değilse ve bizim hakkında burhan getirilmiş görüşümüz bunu zorunlu kılıyorsa ve asla görüşümüzü nakzedecek bir burhan da yoksa bu durumda şöyle diyoruz: Bizatihi ışık yayan ve aydınlanan renkli bir cismin özelliği, -eğer görüntüyü gözün kabul etmesi gibi alıyorsa ve aralarında renkli olmayan bir cisim varsa karşısındaki- cisimde bir etki yapmasıdır, bu etki de aracıya herhangi bir şekilde etki etmeksizin cismin sureti gibi bir suret olmasıdır. Çünkü o şeffaf olmasından dolayı alıcı değildir. Bu, kendinde açık değilse ve bir cismin şeffaf bir şey aracılığıyla karşısındaki bir şeye asla etki etmediğine dair bir burhan ikame edilmemişse ve bu ilk düşünüşte mümkün görülen ve bizim idrakin niteliğine dair hakkında burhan getirdiğimiz şeyle açıklık kazanan bir şeyse ve bu imkânsız olmayan bir şeyse bu durumda tek bir aracının yerine birisi bir aracı diğeri başka bir aracı olmak üzere iki aracının olması, tek bir yakınlık ve konum yerine zikredilen yakınlık ve konum ile birlikte başka bir yakınlık ve konumun da olduğu iki yakınlık ve konumun olması da imkânsız değildir. Bu durumda tek başına bu şeffaf aracının yerine şeffaf olmakla birlikte [ayna gibi] cilalanmış, renkli bir aracı olur; bu ışık yayan ve aydınlanan

[٢٠٨] وأما الجوابان الآخران اللذان يمكن أن يجيب بهما مجيب أحدهما متشدّد فيه والآخر مقارب فيه. فأما المتشدد فيه فأن يقال: أما أولًا فليس يجب إذا كان شيء يحتاج إليه أن يفعل شيء في شيء أن يكون المحتاج إليه مثل المرآة أو المشف هاهنا ينفعل من المبدأ مثل الانفعال الذي ينفعل به الثالث فيرى أن السيف إذا أولم به ألم والهدية إذا سر بها سرّت. وأما ثانيًا فليس بيّنًا بنفسه ولا ظاهرًا. لا شك فيه أن كل جسم فاعل يجب أن يكون ملاقيًا للملموس. فإن هذا وإن كان موجودًا بالاستقراء في أكثر الأجسام فليس واجبًا؛ ضرورة أن يكون كل فعل وانفعال باللقاء والتماس؛ بل يجوز أن تكون أفعال أشياء في أشياء من غير ملاقاة. فكما يجوز أن يفعل ما ليس بجسم في الجسم من غير ملاقاة، كالباري والعقل والنفس. فليس ببدع أن يكون جسم يفعل في جسم بغير الملاقاة. فتكون أجسام تفعل بالملاقاة وأجسام تفعل لا بالملاقاة. وليس يمكن أحدًا أن يقيم برهانًا على استحالة هذا. ولا على أنه لا يمكن أن يكون بين الجسمين نصبة ووضع يجوز أن يؤثر أحدهما في الآخر من غير ملاقاة. إنما يبقى هاهنا ضرب من التعجب كما لو كان اتفق أن كانت الأجسام كلها إنما يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النصبة المباينة فكان إذا اتفق أن شوهد فاعل يفعل بالملاقاة يعجب منه كما يتعجب الآن من مؤثر بغير ملاقاة. فإذا كان هذا غير مستحيل في أول العقل وكان صحة مذهبنا المبرهن عليه يوجبه وكان لا برهان ألبتة ينقضه. فنقول: إن من شأن الجسم المضيء بذاته والمستنير الملون أن يفعل في الجسم ـ الذي يقابله إذا كان قابلًا للشبح قبول البصر وبينهما جسم لا لون له ـ تأثيرًا هو صورة مثل صورته من غير أن يفعل في المتوسط شيئًا؛ إذ هو غير قابل لأنه شفاف. فإذا كان غير بيّن بنفسه، ولا قام عليه برهان أن لا يكون جسم يفعل في مقابل له بتوسط شفاف ألبتة، وكان هذا مجوزًا في أول العقل ومتضحًا بما برهّنا عليه من كيفية الإدراك، وكان ذلك غير محال فكذلك غير محال أيضًا أن يكون بدل المتوسط الواحد متوسطان المتوسط ومتوسط آخر وبدل النصبة والوضع نصبتان ووضعان النصبة والوضع المذكوران مع وضع ونصبة أخرى. فيكون بدل هذا المتوسط الشفاف وحده متوسط ملوّن صقيل مع الشفاف وبدل نصبة المقابلة مع

şeyle birlikte olan karşılıklı yakınlık yerine, ışık yayan ve aydınlanan görülen şeyle birlikte zikredilen yakınlık ve konuma sahip cilalı şeyle birlikte olan bir karşılaşma ve yakınlık olur. Bu durumda bu cismin özelliği, şeffaf bir ortamda karşısında olan cilalı ve cismin bir şekilde karşısında olan her şeyi etkilemek olur, -velev ki bu, ikisinin yani cismin kendisi ve karşısındakinin belirli bir konumda bulunmasından sonra sonsuza kadar birbiri ardınca gelen cilalı şeyler şeklinde olsun- bu etki de onun cilalı şeye asla etki etmeksizin olan sureti gibidir. Bu durumda şeffaf ve cilalı olan, bir şeyin başka bir şeye etki etmesi için kendilerine ihtiyaç duyulan iki şeydir ve bu etkinin bizatihi kendisi o ikisinde olmaz. Durum böyle olduğunda ve cilalanmış şeyin hayali, göze, başka bir şeyin hayali ile birlikte geliyorsa ve onlar bakan kimsenin tek bir parçasında birlikte görünüyorsa, hayalin, onların şualar hakkında söylediklerinin tersine, cilalı aynada görüldüğü zannedilir.

[209] [c] Bu konudaki mutedil, kolayı benimseyen tutum ise şöyledir: Her şeyin kendisi gibi olan her şeye etki etmesi zorunlu değildir. Nitekim kendisi gibi olan şeye etki etmesi mümkündür. O hâlde ışık yayan ve aydınlananın, havaya bir şekilde etki etmeleri mümkündür. Bu etki, ışık yayan ve aydınlananın sureti gibi bir görüntüyle görünüyor değildir, aksine o ikisi havaya göz ya da diğer duyu organlarıyla idrak edilemeyecek şekilde etki ediyordur. Aynı şekilde onların cilalı nesnede [yani aynada] ya şeffaf bir şey aracılığıyla ya da bir aracı olmaksızın herhangi bir etki bırakmaları da mümkündür. Sonra şeffaf ya da cilalı şey de ilk olarak görme organına etki eder ya da o kendi etkisi aracılığıyla havanın yüzeyinde kendisinin ardından gelecek bir etki aracılığıyla etki eder. Bu etki de ilk olarak o ikisinden her birine etki eden suret gibidir. Dolayısıyla her iki etki eden de kendisindeki şeyin aksine etki eder. Etki eden iki şeyle de şeffaf veya cilalı şeye etki eden görüleni ve gözde etki eden şeffaf veya cilalı şeyi kastediyorum. Bu gibi durumlar, yani bir şeyin bir şeye tabiatının aksine bir etkide bulunması sonra onun başka bir şeye ilk tabiat gibi etki etmesi gibi durumlar çoktur, mesela hareket böyledir. Zira hareket bir şeyin cirminde sıcaklık ortaya çıkarır ve böylece o şey ısınır. Sonra o sıcaklık sayıca ilk hareketten farklı, türde ona benzer bir hareket ortaya çıkarır. Bunu yansımanın duvara yerleşeceği, bakan kimsenin yerlerine göre yer değiştirmeyeceği, aynı zamanda aynada karar kılıp yerleşik olmayacağı bir şekilde duvara kendisinden bir ışık ve renk yansıyan bir aynada gözlemlemek mümkündür. Sen bilirsin ki duvardaki bu yerleşen şey ayna aracılığıyla duvara gelmiştir. O, aynada görülse bile aynada karar kılıp yerleşmiş olarak görülmez. Böylece ayna, oraya etki eden herhangi bir nitelik gibi etki eder, fakat bu, karar kılıp yerleşmedeki niteliği gibi değildir. Görmenin durumu da buna göredir.

هذا المضيء والمستنير النصبة والمقابلة مع ذلك الصقيل الذي له النصبة والوضع المذكوران مع المضيء المستنير المرئي. فيكون من شأن هذا الجسم أن يفعل في كل ما قابل مقابلًا له صقيلًا يكون مقابله في شفيف ولو صقيل بعد صقيل إلى غير النهاية بعد أن يكونا على وضع محدود فعلًا هو مثل صورته من غير أن يفعل في الصقيل ألبتة. فيكون المشف والصقيل شيئين يحتاج إليهما حتّى يفعل شيء في شيء آخر ولا يكون ذلك الفعل بعينه فيهما. فإذا كان كذلك واتفق أن وافى خيال الصقيل إلى البصر وخيال الشيء الآخر معًا ورؤيا معًا في جزء من الناظر واحد ظن أن الخيال يرى في الصقيل بعكس ما قالوا في الشعاعات.

[٢٠٩] وأما الطريق المساهل فيه فهو أنه ليس يجب أن يؤثر كل شيء في كل شيء مثل نفسه كما يجوز أن يؤثر أيضًا مثل نفسه. فالمضيء والمستنير يجوز أن يؤثّرا في الهواء أثرًا ما. ذلك الأثر ليس أن يتشبح بشبح مثل صورة المضيء والمستنير؛ بل يؤثر فيه أثرًا لا يدرك بالحس البصري أو غيره من الحواس، وكذلك يجوز أن يؤثّر في الصقيل أثرًا ما إما بواسطة المشف أو بغير واسطة. ثم المشف أو الصقيل يفعل في آلة البصر أولًا أو بتوسط فعله في سطح الهواء الذي يليه أثرًا. ذلك الأثر هو مثل صورة ما أثّر في كل واحد منهما أولًا. فيكون كل واحد من المؤثّرين يؤثّر أثرًا خلاف ما فيه، أعني بالمؤثرين: المؤثر المرئي الذي يؤثر في المشف أو الصقيل والمشف أو الصقيل الذي يؤثر في البصر. ومثل هذا كثير، أعني: أن يكون شيء يؤثّر في شيء أثرًا خلاف طبيعته ثم يؤثر هو في شيء آخر مثل طبيعة الأول، مثل الحركة؛ فإنها تحدث في جرم سخونة فتسخّن الشيء. ثم تلك السخونة تحدث حركة غير الحركة الأولى بالعدد ومثلها في النوع. وقد يمكن أن يشاهد هذا بمرآة ينعكس عنها ضوء ولون إلى حائط بحيث يستقر في الحائط ولا ينتقل بحسب مقامات الناظر ولا يكون مستقرًا ألبتة في المرآة. وهذا المستقر تعلم أنه وارد من طريق المرآة إلى الحائط. وهو وإن كان يرى في المرآة فلا يرى مستقرًا فيها. فتكون المرآة أثّرت أثرًا مثل كيفية ما أثّرت فيها، ليس مثل كيفيته في الاستقرار. وعلى ذلك حال البصر.

[210] Sudaki kırılma hakkındaki söze gelince[6] şua taraftarları şöyle demişlerdir: Şua suya düştüğünde ilk olarak yayılıp kırılır, sonra daha fazla bir yer tutar, sonra nüfuz eder ve karşısındaki şeyden daha fazlasıyla birlikte onu görür.

[211] Görüntü [yani intiba] taraftarlarına gelince onlardan bazıları şöyle demiştir: Bunun sebebi, gözün karşısındaki bazı su parçalarının karşılıklıkta bir menfez olması, bazılarının ise ayna olması itibariyle görüntüye götürmeleridir. Hepsinin de ayna olması itibariyle götürdüğünü zannetmek de uzak bir ihtimal değildir. İçerden olan ayna, dışarıdan olan aynadan farklıdır.

[212] Önceki yorumculardan değerli birisi[7] şöyle demiştir: Göze, bir şeyi derin olarak düşünmekten dolayı farkına varmadığı şeyi daha uzakta görme durumu ilişir ve göz, o şeyi düşünmek için ayrıştırır ve onun görüntüsünü büyütür. Bu görüşün şu şeyle güçlendirilmesi de mümkündür: Herhangi bir uzaklıktan, herhangi bir miktarda görülmeye alışılmış şey, olduğundan daha uzak olarak tahayyül edildiğinde ve onun miktarı o uzaklığın tahayyül ettirdiği miktarda görülmeyip aksine gerçekte daha yakın olduğu gerekçesiyle ondan daha büyük olarak görüldüğünde o şeyin uzaklığıyla hak ettiği miktardan daha büyük bir miktarı olduğu görülür. Böylece söz konusu bilinen şeyden daha büyük olarak tahayyül edilir.

[213] Sonra burada asılları soruşturanın kendisini kavramaya ihtiyaç duyduğu araştırılması gereken bir konu vardır ki bu şekilde buradaki doğru görüşün nasıl olması gerektiği o kimseye gizli kalmasın. Ayrıca bu şüphe, iki fırkadan sadece birine lazım gelen şeylerden değildir. Zira kırılma taraftarlarının söylediği kırılma, eğer çarpmadan dolayı ise neden olduğu hâl üzere kalsın, neden bir kere daha dönüp düzleşmesin? Çünkü şuanın tabiatı doğrusal bir şekilde nüfuz etmektir. Eğer bu, suya nüfuz eden şuada imkânsız ise, bir şey onunla karşılaştığı ve derinlik bakımından arttığı zaman, neden derinliğinden dolayı kırılmasında artış oluyor da uzanımı bakımından düzenli artış olmuyor? Zira kıyas, uzanım ile onun için genişlemeyen bir ittisalin ortaya çıkmasını gerekli kılar. Özetle, İlk Muallim şöyle söylediği zaman ne güzel söylemiştir: Görülen şeyin genişlikten darlığa doğru uzanması ve böylece orada toplanması, suretinin orada gerçekleşmesine görenin gözden çıkıp genişlikte yayılmasından daha fazla yardımcı olur.

• • • • • • • • • •

6 Bir şeyin suda olduğundan daha büyük görünmesi konusu için bkz. 3. Makale, 5. Fasıl, 15-17. Fasıllar.

7 İskender el-Afrodîsî.

[٢١٠] وأما حديث الانعطاف عن الماء فقد قال أصحاب الشعاع: إن الشعاع إذا وقع عليه انبسط وانكسر أولًا فأخذ مكانًا أكثر ثم نفذ فرآه مع أكثر مما يحاذيه.

[٢١١] وأما أصحاب الأشباح فقد قال بعضهم: إن السبب فيه أن بعض ما يحاذي يؤدّي على أنه منفذ في المحاذاة وبعضه على أنه مرآة. ولا يبعد أن يظن أن الجميع يؤدّي على أنه مرآة. والمرآة من داخل خلاف المرآة من خارج.

[٢١٢] وقال فاضل قدماء المفسرين: إن البصر يعرض له لما يفوته من استقصاء تأمل الشيء أن يراه أبعد، ويتفرق البصر لتأمله، فيعظم شبحه. ويمكن أن يؤكّد هذا القول بأن الشيء الذي اعتيد أن يرى من بعد ما على قدر ما فإذا تخيل أبعد من حيث هو ولم ير قدره القدر الذي يخيّله ذلك البعد؛ بل أعظم منه؛ لأنه بالحقيقة قريب رؤى له مقدار أعظم من المقدار الذي يستحقه ببعده، فيتخيّل أعظم من المعهود.

[٢١٣] ثم في هذا فضل نظر يحتاج أن يفطن له المتحقق للأصول، ويكون بحيث لا يخفى عليه كيف ينبغي أن يكون الحق في ذلك. ثم هذه الشبهة ليست مما تخص بلزومها إحدى الفرقتين دون الأخرى. فإن الانكسار الذي يقوله أصحاب الانكسار إن كان للصك فلم بقي على حاله، ولم لا يرجع كرّة أخرى فيستوى؟ إذ طبيعة الشعاع أن ينفذ على الاستقامة، فإن كان هذا مستحيلًا في الشعاع النافذ إليه إذا لاقاه ثم ازداد الشيء غورًا فلم يعرض له أن يزداد لغوره انكسارًا ولم لا يزداد بامتداده انتظامًا؟ فإن القياس يوجب أن يحدث له بالامتداد اتصال لا ينبسط. وبالجملة فنعم ما قال المعلم الأول حين قال: لأن يمتد المبصر من سعة إلى ضيق فيجتمع فيه يكون ذلك فيه أعون على تحقيق صورته من أن يخرج الرائي من العين منتشرًا في السعة.

[210] Sudaki kırılma hakkındaki söze gelince[6] şua taraftarları şöyle demişlerdir: Şua suya düştüğünde ilk olarak yayılıp kırılır, sonra daha fazla bir yer tutar, sonra nüfuz eder ve karşısındaki şeyden daha fazlasıyla birlikte onu görür.

[211] Görüntü [yani intiba] taraftarlarına gelince onlardan bazıları şöyle demiştir: Bunun sebebi, gözün karşısındaki bazı su parçalarının karşılıklıkta bir menfez olması, bazılarının ise ayna olması itibariyle görüntüye götürmeleridir. Hepsinin de ayna olması itibariyle götürdüğünü zannetmek de uzak bir ihtimal değildir. İçerden olan ayna, dışarıdan olan aynadan farklıdır.

[212] Önceki yorumculardan değerli birisi[7] şöyle demiştir: Göze, bir şeyi derin olarak düşünmekten dolayı farkına varmadığı şeyi daha uzakta görme durumu ilişir ve göz, o şeyi düşünmek için ayrıştırır ve onun görüntüsünü büyütür. Bu görüşün şu şeyle güçlendirilmesi de mümkündür: Herhangi bir uzaklıktan, herhangi bir miktarda görülmeye alışılmış şey, olduğundan daha uzak olarak tahayyül edildiğinde ve onun miktarı o uzaklığın tahayyül ettirdiği miktarda görülmeyip aksine gerçekte daha yakın olduğu gerekçesiyle ondan daha büyük olarak görüldüğünde o şeyin uzaklığıyla hak ettiği miktardan daha büyük bir miktarı olduğu görülür. Böylece söz konusu bilinen şeyden daha büyük olarak tahayyül edilir.

[213] Sonra burada asılları soruşturanın kendisini kavramaya ihtiyaç duyduğu araştırılması gereken bir konu vardır ki bu şekilde buradaki doğru görüşün nasıl olması gerektiği o kimseye gizli kalmasın. Ayrıca bu şüphe, iki fırkadan sadece birine lazım gelen şeylerden değildir. Zira kırılma taraftarlarının söylediği kırılma, eğer çarpmadan dolayı ise neden olduğu hâl üzere kalsın, neden bir kere daha dönüp düzleşmesin? Çünkü şuanın tabiatı doğrusal bir şekilde nüfuz etmektir. Eğer bu, suya nüfuz eden şuada imkânsız ise, bir şey onunla karşılaştığı ve derinlik bakımından arttığı zaman, neden derinliğinden dolayı kırılmasında artış oluyor da uzanımı bakımından düzenli artış olmuyor? Zira kıyas, uzanım ile onun için genişlemeyen bir ittisalin ortaya çıkmasını gerekli kılar. Özetle, İlk Muallim şöyle söylediği zaman ne güzel söylemiştir: Görülen şeyin genişlikten darlığa doğru uzanması ve böylece orada toplanması, suretinin orada gerçekleşmesine görenin gözden çıkıp genişlikte yayılmasından daha fazla yardımcı olur.

• • • • • • • • • •

[6] Bir şeyin suda olduğundan daha büyük görünmesi konusu için bkz. 3. Makale, 5. Fasıl, 15-17. Fasıllar.

[7] İskender el-Afrodîsî.

[٢١٠] وأما حديث الانعطاف عن الماء فقد قال أصحاب الشعاع: إن الشعاع إذا وقع عليه انبسط وانكسر أولًا فأخذ مكانًا أكثر ثم نفذ فرآه مع أكثر مما يحاذيه.

[٢١١] وأما أصحاب الأشباح فقد قال بعضهم: إن السبب فيه أن بعض ما يحاذي يؤدّي على أنه منفذ في المحاذاة وبعضه على أنه مرآة. ولا يبعد أن يظن أن الجميع يؤدّي على أنه مرآة. والمرآة من داخل خلاف المرآة من خارج.

[٢١٢] وقال فاضل قدماء المفسرين: إن البصر يعرض له لما يفوته من استقصاء تأمل الشيء أن يراه أبعد، ويتفرق البصر لتأمله، فيعظم شبحه. ويمكن أن يؤكّد هذا القول بأن الشيء الذي اعتيد أن يرى من بعد ما على قدر ما فإذا تخيل أبعد من حيث هو ولم ير قدره القدر الذي يخيّله ذلك البعد؛ بل أعظم منه؛ لأنه بالحقيقة قريب رؤى له مقدار أعظم من المقدار الذي يستحقه ببعده، فيتخيّل أعظم من المعهود.

[٢١٣] ثم في هذا فضل نظر يحتاج أن يفطن له المتحقق للأصول، ويكون بحيث لا يخفى عليه كيف ينبغي أن يكون الحق في ذلك. ثم هذه الشبهة ليست مما تخص بلزومها إحدى الفرقتين دون الأخرى. فإن الانكسار الذي يقوله أصحاب الانكسار إن كان للصك فلم بقي على حاله، ولم لا يرجع كرّة أخرى فيستوى؟ إذ طبيعة الشعاع أن ينفذ على الاستقامة، فإن كان هذا مستحيلًا في الشعاع النافذ إليه إذا لاقاه ثم ازداد الشيء غورًا فلم يعرض له أن يزداد لغوره انكسارًا ولم لا يزداد بامتداده انتظامًا؟ فإن القياس يوجب أن يحدث له بالامتداد اتصال لا ينبسط. وبالجملة فنعم ما قال المعلم الأول حين قال: لأن يمتد المبصر من سعة إلى ضيق فيجتمع فيه يكون ذلك فيه أعون على تحقيق صورته من أن يخرج الرائي من العين منتشرًا في السعة.

[214] Bu bağlamda bu konuyla ilişkili şeylerden biri de bizim görülen, gören, ışık ve aynanın konumları hakkında söylediğimiz şeyin durumudur. Şöyle deriz: Görülen, ışık yayan ve gören tek bir şeffaf şeyde ortaya çıkabilir. Işık yayan ve görülenin aralarında yüzeylerin olduğu şeffaf şeylerde olması da söz konusu olabilir. Eğer yüzeyin konumu, gören ile aydınlanmayı yapan ışık yayan şey arasındaki karşılıklı olma durumunda ise o yüzey, felek ve havanın yüzeyi gibi görülmez. Eğer yüzey, suyun yüzeyinde olduğu gibi bunun dışında ise ve biz de havada isek, ışık yayan şey de bu karşılıklı olma durumunda değilse bu durumda ışık yayan şeyden göze gelen ışık o yüzeyden yansır ve böylece o ayrışmış olarak görülür. Sen yansıma ile ne kastettiğimizi öğrenmiştin. Eğer kendisinden yansıyan yüzeyin içinde bir görülen varsa onu olduğu şeyde şeffaf olarak ve ayna olarak gösterir. Oradaki ayna, eğer gören için açıksa görülenin karşısında bulunan şeye mutabık olur. Eğer gören için kapalı ise ve ayna gözden çıkan dış çizgi ile suda görülenden çıkan dış sütunun buluşma noktası olursa bu durumda onun görüntüsü ondan doğrusal olarak gelir. Zira sen yüzüğü leğende görmediğin bir yere atsan sonra leğeni suyla doldursan yüzüğü görürsün. Eğer görülen şey, gören ve aydınlatanın içinde olduğu şeffafın dışındaki aracı bir şeffafın dışında ise bu durumda aracı şeffaf şey onu gösterir. Eğer durum böyle değil de aksine gören açısından ise, o şeffaf şeyin yüzeyi onu göstermez. Ancak yüzey o taraftan konulan bir şeyle ilginç bir renge sahip olduğu kabul edildiğinde onu gösterir ki böylece iki yanından birisi renkli kristal bir küre gibi görülür.

[٢١٤] ومما يتصل بهذا الموضع حال ما نقوله من أوضاع المرئي والرائي والضوء والمرآة. فنقول: قد يعرض أن يكون المرئي والمضيء والرائي في شفّاف واحد. وقد يعرض أن يكون المضيء والمرئي في شفّافات بينها سطوح. فإن كان وضع السطح في المحاذاة التي بين الرائي والمضيء الفاعل للاستنارة لم ير ذلك السطح كسطح الفلك والهواء. وإن كان السطح خارجًا عن ذلك كسطح الماء ونحن في الهواء والمضيء ليس في هذه المحاذاة فإن ذلك السطح ينعكس عنه الضوء الآتي من المضيء إلى البصر فيرى متميزًا. فقد علمت ما نعني بالعكس. وإن كان في داخل السطح المنعكس عنه مرئي أراه ما هو فيه على أنه مشف وأراه على أنه مرآة. وكانت المرآة التي هناك مطابقة لما يحاذي المرئي إن كان مكشوفًا للرائي. وإن كان مستورًا وكانت المرآة ملتقى الخط الخارج من البصر والعمود الخارج من المرئي الذي في الماء فإن شبحه يتأدى عنه على استقامة؛ فإنك إن ألقيت خاتمًا في الطشت بحيث لا تراه ثم ملأته ماء رأيته. وإن كان المرئي خارجًا عن شفاف متوسط غير الشفاف الذي فيه الرائي والمضيء فإن المشف المتوسط يريه. وإن كان ليس كذلك؛ بل هو من جهة الرائي فإن سطح ذلك المشف لا يريه إلا أن يجعل له لون غريب بشيء يوضع من ذلك الجانب حتى يرى ككرة البلور الملون أحد جانبيها.

SEKİZİNCİ FASIL

TEK BİR ŞEYİN İKİ ŞEYMİŞ GİBİ GÖRÜLMESİNİN SEBEBİ

[215] Tek bir şeyin iki şeymiş gibi görülme sebebinin, hakkında düşünülmesi gereken bir mesele olduğunu söyleyelim. Çünkü bu meseleyle ilgili olanların biri yine şua taraftarlarıdır. Onlar şöyle derler: Bir şeyi görmek, gözden çıkıp görülen şeye iletilen bir şeyle olduğuna göre, sonra o şeyin konumu gözde kırılıyor olduğuna göre bu durumda kesinlikle tek bir şeyin iki ayrı şeymiş gibi görünmesi gerekir ve böylece iki görünür. Onlar bunun gerçekte kendileri için bir çirkinliği gerekli kıldığını bilmiyorlardı. Çünkü görme eğer orada bir araya toplanmış şuaların uçlarının temas etmesi ile oluyorsa ve şualar orada toplanıyorsa bu durumda her durumda bir olarak görülmesi gerekir. Bu noktada kırılmış şuaların uçlarının kırılması zarar vermez.

[216] Aksine doğru olan şudur: Görülenin görüntüsü şeffaf bir şey aracılığıyla, alıcı, hazır, pürüzsüz, parlak organa, şeffaf şeyin cevherinin o görüntüyü suret olması itibariyle almaksızın gelir, hatta bu gelme, zamanda değil karşılıklılık itibariyle gerçekleşir. Görülen şeyin görüntüsü intiba eden ilk şey olup bu da ancak gözdeki saydam bir yaşlıkta intiba eder. Gerçekte görme bu saydam yaşlıkta olmaz. Aksi takdirde tek bir şey iki şey olarak görülürdü. Çünkü iki elle dokunulduğu zaman iki dokunma olduğu gibi, görülenin de [iki göze ait] iki saydam tabakada iki görüntüsü vardır. Fakat bu görüntüler, ortası boş iki sinirde bu iki sinirin haç şeklinde buluştukları yere getirilir. Bu iki sinirin durumunu, anatomi hakkında konuştuğumuz zaman açıklayacağız. Vehim olarak dış suretten, açısı saydam yüzeyin arkasına düşünceye kadar ucu incelen bir koni uzandığı gibi, aynı şekilde saydam yüzeydeki görüntü de iki sinirde bulunup kendilerini koni şeklinde buluştukları yere götüren ruh aracılığıyla taşınır. Böylece iki koni orada karşılaşır ve kesişirler. Böylece görme gücünün taşıyıcı

في سبب رؤية الشيء الواحد كشيئين

[٢١٥] لنقل في سبب رؤية الشيء الواحد كشيئين فإنه موضع نظر؛ وذلك لأنه أحد ما يتعلق به أصحاب الشعاعات أيضًا. ويقولون: إنه إذا كان الإبصار بشيء خارج من البصر يلقى المبصر، ثم يتفق أن ينكسر وضعه عند البصر وجب أن يرى الشيء الواحد لا محالة كشيئين متباينين، فيرى اثنين. وليسوا يعلمون أن هذا يلزمهم الشناعة بالحقيقة؛ وذلك لأن الإبصار إن كان بمماسة أطراف الشعاعات وقد اجتمعت عليه فيجب أن يرى على كل حال واحدًا، ولا يضر في ذلك انكسار أطراف الشعاعات المنكسرة.

[٢١٦] بل الحق هو أن شبح المبصر يتأدى بتوسط الشفاف إلى العضو القابل المتهيئ الأملس النيّر من غير أن يقبله جوهر الشفاف أصلًا من حيث هو تلك الصورة؛ بل يقع بحسب المقابلة لا في زمان؛ وأن شبح المبصر أوّل ما ينطبع إنما ينطبع في الرطوبة الجليدية؛ وأن الإبصار بالحقيقة لا يكون عندها؛ وإلا لكان الشيء الواحد يرى شيئين؛ لأن له في الجليدتين شبحين كما إذا لمس باليدين كان لمسين؛ ولكن هذا الشبح يتأدى في العصبتين المجوّفتين إلى ملتقاهما على هيئة الصليب. وهما عصبتان نبيّن لك حالهما حين نتكلم في التشريح. وكما أن الصورة الخارجة يمتد منها في الوهم مخروط يستدق إلى أن توقع زاويته وراء سطح الجليدية كذلك الشبح الذي في الجليدية يتأدى بوساطة الروح المؤدية التي في

ruhundan bir parça nezdinde, o ikisinden tek görüntüsel suret alınır. Sonra bunun da arkasında görülen şeyi götüren bir ruh vardır ki bu ruh görüleni bir kere daha idrak etmez. Aksi takdirde idrak, iki sinirin ayrılmasından dolayı bir kere daha ayrılırdı. Bu götüren şey, görenin cevherinden olup beynin ön boşluğuna dökülmüş ruha nüfuz eder. Böylece görülen suret, ortak duyunun taşıyıcı ruhunda bir kere daha intiba eder. Böylece ortak duyu o sureti alır ki bu görmenin yetkinliğidir. Görme gücü, her ne kadar ortak duyudan kaynaklansa ve ortak duyu kendisinin yöneticisi olsa da ortak duyudan başka bir şeydir. Çünkü görme gücü görür fakat işitmez, koklamaz, dokunmaz, tatmaz. Ortak duyu olan güç ise öğreneceğin üzere görür, işitir, koklar, dokunur ve tadar. Sonra ortak duyu olan güç, sureti, kendisini taşıyan ruhun bir parçasıyla bitişen ruhun bir parçasına götürür. Böylece o suret orada intiba eder ve öğreneceğin üzere aynı zamanda hayal gücü de olan musavirre gücünde muhafaza edilir. O hâlde ortak duyu o sureti alır, hayal gücü muhafaza eder. Zira ortak duyu sureti alır, fakat muhafaza etmez. Hayalî güç ise ortak duyunun aldığı şeyi muhafaza eder. Bunun sebebi, ortak duyunun bulunduğu ruhta hariçten intiba edilmiş olarak alınan suretin, ortak duyu ile görülen arasındaki zikredilen nispet muhafaza edildiği ya da henüz yakın bir zamanda gerçekleşmiş olduğu müddetçe sabit olmasıdır. Görülen şey kaybolduğunda onun sureti de yok olur, dikkate alınacak bir süre kadar bile sabit kalmaz. Yakında sana açıklanacağı üzere hayalin bulunduğu ruhta ise çok zaman sonra bile suret sabit kalır. Suret ortak duyuda olduğu zaman gerçekten orada algılanmıştır, hatta sara hastalarına iliştiği gibi varlıkta yalancı bir suret orada intiba etse bile ortak duyu onu algılar. Suret hayalde olduğu zaman ise tahayyül edilmiştir, ancak duyulur değildir. Sonra hayaldeki bu suret, vehim gücü istediğinde son boşluğa geçer. Böylece iki organ arasında kurtçuk üzümü olarak isimlendirilen şeyin uzaklaştırılmasıyla kurtçuk açılır. Bu durumda suret, insanlarda müfekkire olarak isimlendirilen mütehayyile gücünü taşıyan ruh aracılığıyla vehim gücünü taşıyan ruhla bitişir. Böylece hayaldeki suret vehim gücünün ruhunda da intiba etmiş olur. Mütehayyile gücü vehim gücünün hizmetçisidir, hayalde olan sureti vehim gücüne götürür, ancak bu suret mütevehhime gücünde bilfiil sabit kalmaz, aksine yol açık olup iki ruh karşılaşıp iki güç karşılıklı olduğu müddetçe böyledir. Vehim gücü o suretten yüz çevirdiği zaman bu suret vehimde ortadan kalkar. Bu suretin vehimde meydana gelmesinin onun hayalde meydana gelmesinden başka olduğu görüşünün doğruluğuna delil şudur: Hayal bekçi gibidir. Hayaldeki suret nefs için daima bilfiil tahayyül ediliyor değildir. Aksi takdirde hayalde hangi suret

العصبتين إلى ملتقاهما على هيئة مخروط، فيلتقي المخروطان ويتقاطعان هناك، فتتّخذ منهما صورة شبحية واحدة عند الجزء من الروح الحامل للقوة الباصرة. ثم أن ما وراء ذلك روحًا مؤدّيةً للمبصر لا مدركةً مرةً أخرى. وإلا لافترق الإدراك مرةً أخرى لافتراق العصبتين. وهذه المؤدّية هي من جوهر المبصر وتنفذ إلى الروح المصبوبة في الفضاء المقدم من الدماغ، فتنطبع الصورة المبصرة مرةً أخرى في تلك الروح الحاملة لقوة الحس المشترك، فيقبل الحس المشترك تلك الصورة وهو كمال الإبصار. والقوة المبصرة غير الحس المشترك وإن كانت فائضة منه مدبرًا لها؛ لأن القوة الباصرة تبصر ولا تسمع ولا تشم ولا تلمس ولا تذوق. والقوة التي هي الحاسة المشتركة تبصر وتسمع وتشم وتلمس وتذوق على ما ستعلم. ثم إن القوة التي هي الحاس المشترك تؤدي الصورة إلى جزء من الروح يتصل بجزء من الروح الحامل لها، فتنطبع فيها تلك الصورة وتخزنها هناك عند القوة المصورة وهي الخيالية كما ستعلمها، فتقبل تلك الصورة وتحفظها؛ فإن الحس المشترك قابل للصورة لا حافظ. والقوة الخيالية حافظة لما قبلت تلك. والسبب في ذلك أن الروح التي فيها الحس المشترك إنما تثبت فيها الصورة المأخوذة من خارج منطبعة مادامت النسبة المذكورة بينها وبين المبصر محفوظة أو قريبة العهد، فإذا غاب المبصر انمحت الصورة عنها، ولم تثبت زمانًا يعتد به. وأما الروح التي فيها الخيال فإن الصورة تثبت فيها ولو بعد حين كثير على ما سيتضح لك عن قريب. والصورة إذا كانت في الحس المشترك كانت محسوسة بالحقيقة فيه حتى إذا انطبع فيه صورة كاذبة في الوجود أحسها كما يعرض للممرورين. وإذا كانت في الخيال كانت متخيلةً لا محسوسةً. ثم إن تلك الصورة التي في الخيال تنفذ إلى التجويف المؤخر إذا شاءت القوة الوهمية. ففتحت الدودة بتبعيد ما بين العضوين المحميين أليتي الدودة، فاتصلت بالروح الحاملة للقوة الوهمية بتوسط الروح الحاملة للقوة المتخيلة التي تسمى في الناس مفكرة، فانطبعت الصورة التي في الخيال في روح القوة الوهمية. والقوة المتخيلة خادمة للوهمية مؤدية ما في الخيال إليها إلا أن ذلك لا يثبت بالفعل في القوة المتوهمة؛ بل مادام الطريق مفتوحًا والروحان متلاقيين والقوتان متقابلتين، فإذا أعرضت القوة المتوهمة عنها بطلت عنها تلك الصورة.

bulunursa bulunsun pek çok sureti birlikte tahayyül etmemiz gerekirdi. Hayaldeki bu suretler bilkuvve de değildir. Aksi takdirde dış duyu ile bir kere daha tekrar kazanmamıza ihtiyaç duyardı. Bilakis suretler, hayalde depolanmışlardır. Vehim, müfekkire ve mütehayyile aracılığı ile o sureti nefse sunar. Duyulur suretlerin iletilmesi vehim gücünde sona erer. Hafıza ve hatırlama (*zâkire*) ise daha sonra anlatacağımız üzere başka bir şey içindir. İşte bunlar senin yanında hazır bulunması gereken asıllardır.

[217] Biz amacımıza dönelim ve şöyle diyelim: Tek bir şeyi iki görmenin dört sebebi vardır: Birinci sebep, saydam tabakadaki görüntüyü iki sinirin buluştuğu yere götüren organın çarpıklaşmasıdır. Dolayısıyla iki görüntü tek bir yere doğrusal olarak gelmez, aksine her biri oraya yerleştirilmiş gören ruhun ayrı bir parçasında son bulur. Çünkü iki görüntünün çizgisi, buluşan iki sinirin birliktelikleri esnasında kesişecekleri şekilde nüfuz etmez. Bundan dolayı saydam tabakadan geçen her görüntünün hayalde ayrı olarak, gören ruhun parçasında ayrı olarak intiba etmesi gerekir. Bu durumda bu ikisi dışarıda ayrışmış iki şeyin iki hayali gibi olur. Çünkü o ikisinden çıkıp iki saydam tabakanın merkezine doğru ilerleyen ve iki sinire nüfuz eden iki çizgi birleşmemiştir. Bu sebepten dolayı şeyleri ayrışmış pek çok şey olarak görürsün.

[218] İkinci sebep, gören ruhun hareketi ve sağa sola dalgalanmasıdır. Böylece ruhun idrak eden parçası, tabiatta kendisi için belirlenmiş merkezini, dalgalı ve titreşimli bir şekilde iki saydam tabaka yönünde öne doğru getirir. Dolayısıyla iki koninin kesişmesinden önce görüntü ve hayal bu yeni merkezde resmolunur ve iki görüntü görülür. Bu, güneşin resmolunmuş görüntüsünün akıcı olmayan durgun suda bir kere; dalgalanan suda ise tekrar tekrar resmolunan görüntüsü gibidir. Şöyle ki gözden suya doğru giden çizgiyle güneşten suya –ki bir şeyin bir şey için görülmesi, burada aynadan götürme tarzında olur- doğru giden çizgi arasında meydana gelen açı tek olarak kalmaz bilakis dalga onunla farklı konumlarda karşılaşır. Sonuçta bu açılar çoğalır ve birden fazla görüntü intiba eder.

والدليل على صحة القول بأن حصول هذه الصورة في الوهم غير حصولها في الخيال أن الخيال كالخازن، وليست الصورة التي فيه متخيلة للنفس بالفعل دائمًا. وإلا لكان يجب أن نتخيل معًا صورًا كثيرة أيّ صورة كانت في الخيال. ولا هذه الصور أيضًا في الخيال على سبيل ما بالقوة. وإلا لكان يحتاج إلى أن نسترجع بالحس الخارج مرةً أخرى؛ بل هي مخزونة فيه. والوهم بتوسط المفكرة والمتخيلة يعرضها على النفس. وعنده يقف تأدي الصور للمحسوسة. وأما الذكر فهو لشيء آخر كما نذكره بعد. فهذه أصول يجب أن تكون عتيدة عندك.

[٢١٧] ولنرجع إلى غرضنا فنقول: إن السبب في رؤية الشيء الواحد اثنين أربعة أسباب. أحدها: انفتال الآلة المؤدية للشبح الذي في الجليدية إلى ملتقى العصبتين، فلا يتأدى الشبحان إلى موضع واحد على الاستقامة؛ بل ينتهي كل عند جزء من الروح الباصر المرتب هناك على حدة؛ لأن خطي الشبحين لم ينفذا نفوذًا من شأنه يتقاطعا عند مجاورة ملتقى العصبتين، فيجب لذلك أن ينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية خيال على حدة وفي جزء من الروح الباصرة على حدة، فيكون كأنهما خيالان عن شيئين مفترقين من خارج؛ إذ لم يتحد الخطان الخارجان منهما إلى مركز الجليديتين نافذين في العصبتين. فلهذا السبب ترى الأشياء كثيرة متفرقة.

[٢١٨] والسبب الثاني حركة الروح الباصرة وتموّجه يمنة ويسرة حتى يتقدم الجزء المدرك مركزه المرسوم له في الطبع آخذًا إلى جهة الجليديتين أخذًا متموجًا مضطربًا، فيرتسم فيه الشبح والخيال قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين. وهذا مثل الشبح المرتسم من الشمس في الماء الراكد الساكن مرة واحدة والمرتسم منها في المتموج ارتسامًا متكررًا. وذلك أن الزاوية الحاصلة بين خط البصر إلى الماء وخط الشمس إلى الماء –التي عندها يكون إبصار الشيء على طريق التأدي من المرآة لشيء– لا تبقى واحدة؛ بل يتلقاها الموج في مواضعَ. فتكثر هذه الزاوية فتنطبع أشباح فوق واحد.

[219] Üçüncü sebep, kesişmenin ötesinde bulunun iç ruhun ileri ve geriye doğru hareket ederek dalgalanmasıdır. Böylece onun iki zıt yöne doğru olan iki hareketi olur: Birisi ortak duyuya doğru olan, diğeri ise iki sinirin karşılaştığı yere doğru olan harekettir. Dolayısıyla ortak duyuya duyulurun suretini götüren şey silinmeden önce bir kere daha duyulurun sureti ortak duyuya gider. Öyle görünüyor ki o hareket sureti ortak duyuya getirdiği gibi görme gücünün getirdiği şeyi alan parça oradan döner. Bu ise hızlı hareketten dolayı olur. Bu durumda mesela götüren ruhta bir suret resmolunmuş ve hareket o sureti ortak duyuya nakletmiş olur. Her resmolunan şey için yok oluncaya kadar sabit kalacağı bir zaman vardır. Ruhun ilk alıcısı hareketinin dalgalanmasından dolayı merkezinden ayrıldığı zaman onun ardından başka bir parça gelir ve bu parça, ilk parçadan alınan suret yok olmadan önce ilk parçanın kabul ettiği şekilde sureti kabul eder. Dolayısıyla dalgalanmadan dolayı ruh iki parçaya bölünür. Birincisi görülen şeyin karşısındaki bölgede olan öndeki parçadır ki ruh onu idrak eder ve sonra yok olur, suret ansızın oradan yok olmaz, orada olmaya devam eder. İkincisi ilkinin benzeri bir bölgede meydana gelmesiyle sureti alan ve birinci parçanın ardından sureti idrak eden başka bir parçadır. Sebep, dalgalanmadır. Durum böyle olduğunda o ikisinden her birinde görülen bir suret meydana gelir. Çünkü ilki henüz o sureti ortak duyuya götüren ilk alıcı parçadan ya da oraya götürenden ikincide intiba edinceye kadar silinmemiştir. Bununla önceki kısım arasındaki fark bu dalgalanma hareketinin öne ve arkaya doğru, diğerinin ise sağa ve sola doğru olmasıdır. Bu gibi bir sebepten dolayı iki tarafa da hızlı bir şekilde hareket ettiği görülen bir şey iki gibi görünür. Çünkü onun sureti ortak duyudan silinmeden önce gözün kendisini göreceği bir tarafta, diğeri ise başka bir taraftadır. Böylece o ikisinin idraki iki tarafta birden gerçekleşmiş olur. Ayrıca aynı şekilde renkli bir nokta dairesel bir şeyde dönse dairesel bir çizgi olarak görülür. Hızla doğrusal olarak uzatılsa doğrusal bir çizgi olarak görülür. Ayrıca bunun benzeri baş dönmesi hareketidir. Zira tıp kitaplarında yazan sebeplerden birisi ilişirse bu sebep beynin ön boşluğunda bulunan ruhu döngüsel bir şekilde hareket ettirir. Görme gücü de duyulur bir suret barındıran şeye götürür. Dolayısıyla o sureti alan ruhun parçası yerinde sabit kalmaz aksine intikal eder ve onun ardından yerine o şeyi almasından sonra ve silinip yok olmasından önce o sureti alan başka bir parça gelir. Bu da yine döngüsel bir şekilde olur. Böylece görülen şeylerin görene göre döndükleri ve değiştikleri tahayyül edilir. Gören ancak görülen şeye göre döner ve değişir. Eğer alan şey sabit olup görülen şey hızla hareket ederse, şüphesiz onun alan

[٢١٩] والسبب الثالث من اضطراب حركة الروح الباطن الذي وراء التقاطع إلى قدام وخلف حتى تكون لها حركتان إلى جهتين متضادتين: حركة إلى الحس المشترك وحركة إلى ملتقى العصبتين، فتتأدى إليها صورة المحسوس مرةً أخرى قبل أن ينمحي ما تؤديه إلى الحس المشترك. كأنها كما أدّت الصورة إلى الحس المشترك رجع منها جزء يقبل ما تؤدّيه القوة الباصرة وذلك لسرعة الحركة، فيكون مثلًا قد ارتسم في الروح المؤدية صورة فنقلتها إلى الحس المشترك. ولكل مرتسم زمان ثبات إلى أن ينمحي، فلما زال القابل الأول من الروح عن مركزه لاضطراب حركته يخلفه جزء آخر فقبل قبوله قبل أن ينمحي عن الأول. فتجزّأت الروح للاضطراب إلى جزءٍ متقدم كان في سمت المرئي فأدركه ثم زال ولم تزل عنه الصورة دفعةً؛ بل هي فيه؛ وإلى جزءٍ آخر قابل للصورة أيضًا بحصوله في السمت الذي في مثله يدرك الصورة عاقبًا للجزء الأول. والسبب الاضطراب. وإذا كان كذلك حصل في كل واحد منهما صورة مرئية؛ لأن الأولى لم تنمح بعد عن الجزء القابل الأول المؤدّي إلى الحس المشترك أو عن المؤدي إليه حتى انطبعت في الثاني. والفرق بين هذا القسم والقسم الذي قبله أن هذه الحركة المضطربة إلى قدّام وخلف وكانت تلك إلى يمنة ويسرة. ولمثل هذا السبب ما يرى الشيء السريع الحركة إلى الجانبين كشيئين؛ لأنه قبل أن انمحى عن الحس المشترك صورته وهو في جانب يراه البصر وهو في جانب آخر، فيتوافى إدراكاه في الجانبين معًا. وكذلك إذا دارت نقطة ذات لون على شيء مستدير رؤيت خطًا مستديرًا. وإذا امتدت بسرعة على الاستقامة رؤيت خطًا مستقيمًا. ونظير هذه الحركة الدوار، فإنه إذا عرض سبب من الأسباب المكتوبة في كتب الطب فحرك الروح الذي في التجويف المقدم من الدماغ على الدور. وكانت القوة الباصرة تؤدي إلى ما هناك صورة محسوسة، فالجزء من الروح القابل لها لا يثبت مكانه؛ بل ينتقل ويخلفه جزء آخر يقبل تلك الصورة بعد قبوله وقبل انمحائها عنه. وكذلك على الدور، فيتخيل أن المرئيات تدور وتتبدل على الرائي. وإنما الرائي هو الذي يدور ويتبدل على المرئي. وإذا كان القابل ثابتًا وتحرّك الشيء المبصر بسرعة انتقل لامحالة شبحه الباطن من جزء من القابل إلى جزء آخر، فإنه لو كان الشبح يثبت في ذلك الجزء بعينه لكان

şeyin parçasından olan iç görüntüsü başka bir parçaya intikal eder. Zira eğer görüntü bizatihi o parçada sabit olsaydı, alan şeyin nispeti kabulle birlikte bir ve sabit olurdu. Bu durumda görüntüyü taşıyan şeye yerinden intikal etme durumu ilişirse, şüphesiz görüntü de intikal eder. Böylece onun nispeti dışarıdan bir cisme göre değişmiş olur. Böylece ilişen, dışarıdan olan şeyin intikal etmesi durumunda ilişir. Ayrıca şiddetli bir şekilde akan bir suya bakan kimse bir tarafa yöneldiğini ve o yöne doğru düştüğünü tahayyül eder. Bunun sebebi o kimsenin bütün şeylerin suyun gittiği yönün aksine gittiğini tahayyül etmesidir. Zira hareketin ayrılmanın hızla olmasını gerektirecek kadar şiddetli olması, ayrılmanın iki taraftan birden olduğunu vehmettirir. Sebep, alan şeydeki görüntünün, bir süre varsayılan her bir parçada sabit olmakla birlikte intikal etmesidir.

[220] Bilinmesi gerekir ki, bu sebeplerle birlikte maddi olarak ona yardım eden başka bir sebep daha vardır. Şöyle ki ruhun cevheri, son derece latif olup hareketi kabule son derece hızlı bir şekilde karşılık verebilen bir cevherdir, öyle ki orada görüntünün bir parçadan başka bir parçaya intikalini gerektiren bir sebep ortaya çıktığında, ruhun cevherinin az da olsa o parçanın bölgesine doğru bir şekilde hareket etmesini gerekli kılar. Bunun sebebi şudur: İdrak güçlerinden her biri için tabii olarak idrak ettikleri şeylere yönelik bir yayılımları vardır ki böylece idrak gücü neredeyse o şeyden lezzet alıyor olsun. İdrak gücü idrak edilen tarafına yayıldığında kendisini taşıyan ruh da ona yönelir ya da güç o kendisini taşıyan şeyle idrak ettiğine yönelir. Bu yüzden gören ruh toptan ışığa doğru atılır ve tabii olarak da karanlıktan sıkılır. Görüntü ruhun belli bir parçasına yöneldiğinde güç, organıyla görüntünün yöneldiği tarafa doğru atılır gibi olur. Zira organ, hareketin, gücün istediği yöne doğru olmasını gerektirir. Böylece ruhta letafetinden ve etkiyi çabucak almasından dolayı o yöne doğru bir dalgalanma ortaya çıkar. Sanki o görüntüyü takip ediyor gibidir. Bu sebepten dolayı insan dönen bir şeye uzun süre baktığı zaman o diğer şeylerin de döndüğünü tahayyül eder. Çünkü ruhta, görüntünün intikalini izlemesinden dolayı dairesel bir hareket ortaya çıkar. Ayrıca insan doğrusal bir şekilde hızla hareket eden şeye uzun müddet baktığında ruhta o yönün aksi istikamette doğrusal bir hareket ortaya çıkar. Çünkü şeyin hareket yönü, görüntünün hareket yönüne zıttır. Bu durumda bütün şeyleri o yönün zıddına intikal ediyor gibi görürsün. Çünkü şeylerin görüntüleri sabit kalmaz.

نسبة القابل مع المقبول واحدة ثابتة، فإذن إذا عرض لحامل الشبح أن ينتقل عن مكانه انتقل الشبح لا محالة، فتغيّرت نسبته إلى الجسم الذي من خارج، فعرض ما يعرض لو كان الشيء الذي من خارج ينتقل. وأيضًا فإن الناظر في ماء شديد الجري يتخيل له أنه هو ذا يميل عن جهة ويسقط إليها. والسبب في ذلك أنه يتخيل الأشياء كلها تميل إلى خلاف جهة ميل الماء؛ فإن شدة الحركة الموجبة لسرعة المفارقة توهم أن المفارقة من الجانبين معًا. والسبب انتقال الشبح في القابل مع ثباته في كل جزء تفرضه زمانًا ما.

[٢٢٠] ويجب أن يعلم أن مع هذه الأسباب سببًا آخر معينًا لها ماديًا. وذلك أن جوهر الروح جوهر في غاية اللطافة وفي غاية سرعة الإجابة إلى قبول الحركة حتى أنه إذا حدث فيه سبب موجب لانتقال الشبح من جزء إلى جزء يلزمه أن يتحرك جوهر الروح حركة ما –وإن قلّت– إلى سمت ذلك الجزء. والسبب في ذلك أن لكل قوة من القوى المدركة انبعاثًا بالطبع إلى مدركها حتى أنها تكاد تلتذ به. وإذا انبعثت نحوه مال حاملها إليه أو مالت بحاملها إليه. ولهذا ما كان الروح الباصر يندفع جملة إلى الضوء وينقبض عن الظلمة بالطبع، فإذا مال الشبح إلى جزء من الروح دون جزء كانت القوة كالمندفعة إلى جهة ميل الشبح بآلتها؛ فإن الآلة مجيبة لها إلى نحو الجهة التي تطلبها القوة، فيحدث في الروح تموّج إلى تلك الجهة للطافتها وسرعتها إلى قبول الأثر، كأنها تتبع الشبح. ولهذا السبب إذا أطال الإنسان النظر إلى شيء يدور يتخيل له أن سائر الأشياء تدور؛ لأنه تحدث في الروح حركة مستديرة لاتباعها لانتقال الشبح. كذلك إذا أطال النظر إلى شيء سريع الحركة في الاستقامة تحدث في الروح حركة مستقيمة إلى ضد تلك الجهة؛ لأن جهة حركة الشيء متضادة لجهة حركة الشبح، فحينئذ ترى الأشياء كلها تنتقل إلى ضد تلك الجهة؛ لأن أشباح الأشياء لا تثبت.

[221] Dördüncü sebep, gözdeki göz çukuruna ilişen hareketin dalgalanmasıdır. Zira göz tabakasının, çukurun bazen dışarıya doğru bazen içeriye doğru doğrusal bir şekilde genişleyip daralacağı bir heyete ya da bir yöne doğru hareketi kolaydır. Bu durumda onun dışarıya doğru atılımını kendisine ilişen bir sıkışma ve çukurdan kaynaklanan bir genişleme; içeriye doğru atılımını ise kendisine ilişen bir araya gelme ve çukurdan kaynaklanan bir daralma takip eder. Eğer çukurun daralması söz konusu olursa şey daha büyük olarak görülür ya da çukurun genişlemesi söz konusu olursa daha küçük olarak görülür ya da bir yöne meyletmesi söz konusu olursa başka bir mekânda görülür. Bu durumda sanki ilk durumda görülen, ikinci durumda görülenden başkaymış gibi olur. Özellikle de ilk suretin yok olmasından önce başka bir suret temessül ettiğinde durum böyledir.

[222] Birisi şöyle diyebilir: Niçin, ışığın suretinin alıcının intikaline rağmen tek kalması durumunda olduğu gibi alıcının intikaline rağmen suret tek olarak sabit kalmasın ki? Bu durumda alıcı karşılıklı bulunma hâlinden ayrıldığı zaman suret ondan yok olmakta ve orada onun yerine geçecek bir suret ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla iki suret olmaz ve iki görüş olmaz. Bir çizginin bir noktadan bitişmesi yoktur. Şeyler de dönüyor olarak görülmez. Buna karşılık biz şöyle deriz: Ortak duyuya ait ruhun özelliğinin ancak sadece karşılıklı bulunuş ile suretin zapt edilmek olması uzak bir ihtimal değildir. Eğer uzun bir müddet karşılıklı bulunmadan sonra sureti zapt etmiyorsa, o, ne ışıkla aydınlanmış şeyin ansızın kaybolan bir ışığı zapt etmesi gibi ne de taşın kendisinde uzun süre kalan nakışı zapt etmesi gibi olmayan bir şekilde aksine ikisi arasında bir şekilde zapt ediyordur. Onun suretten arındırılması, herhangi bir süre karşılıklı bulunma hâlinden sonra destekleyen ve yardım eden bir sebep iledir. Bunun nedeni ise bizim benzeri hakkında konuştuğumuz yerde hareketi dinmiş şey hakkında ve tabiatına dönmüş şey hakkında anlatılmış olarak bulacağın sebeplerdir. Bundan da bilinir ki, iç ruhun görülen hayalleri alması, karşılıklı bulunma hâlinin ortadan kalkmasıyla yok olan basit görüntünün alınması gibi değildir. Daha doğrusu duyuların bu meşhur olanlar olması, tabiatın hayvanilik derecesinden daha üstteki bir dereceye intikal etmiyor olması ya da o derecede bulunan şeylerin hepsini yerine getiriyor olmasıdır. Bundan da bütün duyuların bizde meydana gelmiş olması gerekir. Kim bunu zorunlu bir kıyasla açıklamaya yeltenirse zorlamış ve aşırı gitmiş olur. Bu bağlamda söylenilen şeylerin tamamı burhani olarak temellendirilmiş değildir ya da ben onların hakkında burhan getirilen şeyler olduğunu anlamıyorumdur da benden başkası anlıyordur. O hâlde bu bizim sözümüz dışındaki şeylerden öğrenilsin. Tekil duyular ve tekil duyulur şeyler, zikrettiklerimizdir.

[٢٢١] والسبب الرابع اضطراب حركة تعرض للثقبة العنبية؛ فإن الطبقة العنبية سهلة الحركة إلى هيئة تتسع لها الثقبة وتضيق تارةً إلى خارج وتارةً إلى داخل على الاستقامة أو إلى جهة. فيتبع اندفاعها إلى خارج انضغاط يعرض لها واتساع من الثقبة ويتبع اندفاعها إلى داخل اجتماع يعرض لها وتضيّق من الثقبة، فإذا اتفق أن ضاقت الثقبة يرى الشيء أكبر؛ أو اتسعت رؤى أصغر؛ أو اتفق أن مالت إلى جهة رؤى في مكان آخر، فيكون كأنّ المرئي أولًا غير المرئي ثانيًا. وخصوصًا إذا كان قد تمثل قبل انمحاء الصورة الأولى صورة أخرى.

[٢٢٢] ولقائل أن يقول: فلم لا تثبت الصورة واحدة مع انتقال القابل كما تبقى صورة الضوء واحدة مع انتقال القابل، فيكون إذا زال القابل عن المحاذاة بطلت الصورة عنه وحدثت فيما يقوم مقامه؟ فلم تكن صورتان؟ فلم تكن رؤيتان؟ ولا اتصال خط من نقطة ولا رؤيت الأشياء تستدير، فنقول: لا يبعد أن يكون من شأن الروح التي للحس المشترك أن لا تكون إنما تنضبط الصورة بالمحاذاة فقط. وإن كان لا تضبطها بعد المحاذاة مدةً طويلةً فيكون يضبط لا كضبط الممتنير بالضوء للضوء الذي يبطل دفعةً ولا كضبط الحجر للنقش الذي يبقى مدةً طويلةً؛ بل بين بين. وتكون تخليته عن الصورة بسبب تقوى وتعان بعد المحاذاة بزمان ما لأسباب تجدها مذكورة فيما تفتر حركته وفيما يعود إلى طبيعته حيث نتكلم في مثله. ومن هذا يعلم أن قبول الروح الباطن للخيالات المبصرة ليست كقبول الشبح الساذج الذي يزول مع زوال المحاذاة. وبالحري أن تكون الحواس هي هذه المشهورة وأن تكون الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها أو توفى جميع ما يكون في تلك الدرجة. فيجب من ذلك أن تكون جميع الحواس محصلةً عندنا. ومن رام أن يبين هذا بقياس واجب فقد يتكلّف شططًا. وجميع ما قيل في هذا فهو غير مبرهن أو لست أفهمه فهم المبرهن عليه ويفهمه غيري. فلتتعرف ذلك من غير كلامنا. فالحواس المفردة والمحسوسات المفردة ما ذكرنا.

[223] Burada bir de ortak[laşan] duyular ve ortak[laşa] duyulurlar vardır. İlk olarak ortak[laşan] duyulur şeyler hakkında konuşalım. Şöyle diyoruz: Bizdeki duyular bazen, diğer duyularla birlikte başka şeyleri algılayabilirler ki eğer bu duyular tek başlarına olsaydılar onları algılayamazlardı. Bu şeyler miktarlar, konumlar, sayılar, hareketler, sükûnlar, şekiller, yakınlık, uzaklık, dokunma ve bunlara dâhil olan başka şeylerdir. Duyular bunları bilaraz algılıyor değildir. Çünkü bilaraz olarak duyulur olan, gerçekte duyulur olan değildir, fakat gerçekte duyulur olana bitişiktir, mesela "Amr'ın babası" ve "Halit'in babası"nı görmemiz böyledir. Zira duyulur olan, şekil ve renktir. Fakat bu [yani "Amr'ın babası"nı görmemiz], izafe edilen bir şeye bitişik olarak ilişmiştir. Şimdi şöyle diyoruz: Biz izafe edilen şeyi algıladığımızda asla o izafe edilen şeyi algılamayız. Nefslerimizde de Halit'in babası olması açısından Halit'in babasının bir şekilde duyudan alınmış olan bir hayali, vehmi ya da resmi yoktur. Fakat şekil, sayı ve bunun gibi şeyler tek başlarına algılanmasalar da onların resmi ve hayali; renk, sıcaklık ya da soğukluk olarak algılanan ve idrak edilen şeyin hayalini gerektirir, hatta bu gibi şeylerin [yani renk, sıcaklık ve soğukluğun] onlar [yani şekil, sayı hareket ve sükûn] olmaksızın da hayalde resmolunması imkânsızdır. Eğer bir şey, bir şey için, bir şeyde bir şeyin aracılığıyla temessül ve idrak edilmiş değilse, o gerçekte temessül etmemiştir. Zira bil-araz değil de gerçekte olan çoğu şey, aracılar ile olurlar. Bu ortak duyulurların idraki bu duyularla mümkün olunca başka bir duyuya ihtiyaç yoktur, aksine aracı olmaksızın onların idraki mümkün olmayınca kendilerine özgü bir duyunun olması imkânsız olur. Göz, renk aracılığıyla büyüklüğü, şekli, sayıyı, konumu, hareketi, sükûnu idrak eder. Öyle görünüyor ki hareket ve sükûnun idraki de duyudan başka bir güçle karışıktır. Dokunma bunların hepsini sertlik ya da çoğu durumda yumuşaklık aracılığıyla idrak eder. Bu sıcaklık ve soğukluğun aracılığıyla da olabilir. Tatma, büyüklüğü yayılmış pek çok tadı tadarak idrak ederken sayıyı ise cisimlerde pek çok tat bularak idrak eder. Hareket, sükûn, şekil gibi şeyleri ise neredeyse idrak eder, fakat zayıf olarak idrak eder ve bu konuda dokunmadan yardım alır. Koklama ile ise neredeyse büyüklük, şekil, hareket, sükûn koklayanda temessül edecek bir şekilde idrak edilmez. Aksine koklama ile sayı koklayanda temessül edecek şekilde idrak edilir. Fakat nefs bunları bir kıyas türüyle idrak eder ya da vehim aniden kokusu kesilmiş, yok olmuş, kokusu kalmış şeyi sabit olarak bileceği bir şekilde idrak eder. Kulak ise büyüklüğü idrak etmez. Fakat kulak nefse onu sürekli olmayan bir şekilde gösterebilir. Bu, büyük seslerin büyük cisimlere nispet edilebilmeleri açısındandır. Küçük şeylerde ise çoğunlukla tersi

[٢٢٣] وهاهنا حواس مشتركة ومحسوسات مشتركة، فلنتكلم أولًا في المحسوسات المشتركة، فنقول: إن الحواس منا قد تحسّ مع ما تحسّ أشياء أخرى لو انفردت وحدها لم تحسّ. وهذه الأشياء هي المقادير والأوضاع والأعداد والحركات والسكونات والأشكال والقرب والبعد والمماسة وما هو غير ذلك مما يدخل فيه. وليس إنما تحسّ هذه بالعرض؛ وذلك لأن المحسوس بالعرض هو الذي ليس محسوسًا بالحقيقة؛ لكنه مقارن لما يحسّ بالحقيقة، مثل إبصارنا أبا عمرو وأبا خالد؛ فإن المحسوس هو الشكل واللون؛ ولكن عرض أن ذلك مقارن لشيء مضاف. فنقول: إنا أحسسنا بالمضاف ولم نحسّه ألبتة، ولا في أنفسنا خيال أو وهم ولا رسم لأبي خالد من حيث هو أبو خالد يكون ذلك الوهم أو الخيال مستفادًا من الحس بوجه من الوجوه. وأما الشكل والعدد وغير ذلك فإنه وإن كان لا يحسّ بانفراده فإن رسمه وخياله يلزم خيال ما يحسّ وما يدرك بأنه لون أو حرارة أو برودة مثلًا حتى يمتنع ارتسام أمثال هذه في الخيال دونها أيضًا. وليس إذا كان الشيء متمثلاً ومدركًا لشيء في شيء بتوسط شيء فهو غير متمثل بالحقيقة؛ فإن كثيرًا من الأمور التي بالحقيقة وليست بالعرض فإنها تكون بمتوسطات. وهذه المحسوسات المشتركة لما كان إدراكها بهذه الحواس ممكنًا لم يحتج إلى حاسة أخرى؛ بل لما كان إدراكها بلا توسط غير ممكن استحال أن تفرد لها حاسة، فالبصر يدرك العظم والشكل والعدد والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون. ويشبه أن يكون إدراك الحركة والسكون مشوبًا بقوة غير الحس. واللمس يدرك جميع هذا بتوسط صلابة أو لين في أكثر الأمر. وقد يكون بتوسط الحر والبرد. والذوق يدرك العظم بأن يذوق طعمًا كثيرًا منتشرًا ويدرك العدد بأن يجد طعومًا كثيرة في الأجسام. وأما الحركة والسكون والشكل فيكاد أن يدركه أيضًا؛ ولكن ضعيفًا يستعين في ذلك باللمس. وأما الشم فيكاد لا يدرك به العظم والشكل والحركة والسكون إدراكًا متمثلًا في الشام؛ بل يدرك به العدد بأن يتمثل في الشام؛ ولكن النفس تدرك ذلك بضرب من القياس أو الوهم بأن تعلم أن الذي انقطعت رائحته دفعةً قد زال والذي تبقى رائحته هو ثابت. وأما السمع فإن العظم لا يدركه؛ ولكن السمع قد تدلّه النفس عليه دلالة غير مستمرة على الدوام. وذلك

olur. Fakat kulak sayıyı idrak edebilir, yayılmış sese ilişen sebat ve varacağı yer o gibi bir uzaklığın belirlenmesindeki farklılık olan yok olma gibi şeylerle de hareket ve sükûnu idrak eder. Fakat bildiğin üzere bu idrak nefsin alışkanlıktan dolayı idrak ettiği şeyler cümlesindendir. Sakin bir şeyden hareketli bir şeyden işitilen ses heyetine göre bir ses duymak, hareketli bir şeyden sakin bir şeyden işitilen ses heyetine göre bir ses duymak mümkündür. Bu durumda bu delalet kendisine güvenilebilecek bir delalet olmayıp zorunluluk gerektirmez ancak çoğu durumda olur. Kulak sesin şekli hariç cismin şeklini idrak edemez. Boş bir şeyden duyulan şey ise onun boşluğuna bağlıdır. O hâlde bu nefse ilişen ve nefsin istidlal yoluyla bildiği bir şeydir. Bu konudaki alışılmış görüşü düşün. Öyle görünüyor ki gözün durumu da idrak ettiği şeylerin çoğunda böyledir ancak gözün idrak ettiği şeye yönelik idraki daha açıktır. İşte bunlar ortak olarak isimlendirilen duyulurlardır. Çünkü onlarda çok sayıda duyu ortaktır. Sayı ise sanki ortak olarak isimlendirilmeye daha uygundur. Zira bütün duyular sayıda ortaktır.

[224] Bazı insanlar, canlıda bu ortak duyulurlara ait bir duyu olduğunu ve canlıların o duyuda ortak olup onunla idrak ettiklerini zannetmişlerdir. Oysa böyle değildir. Sen bunu şuradan biliyorsun ki, renkle idrak edilen şey, renk olmasaydı idrak edilmezdi; dokunma ile idrak edilen şey, dokunulan şey olmasaydı idrak edilmezdi. Bunlardan bir şeyin, ilk olarak bu duyulardan biri için idrak edilen bir niteliğin aracılığı olmaksızın idrak edilmesi mümkün olsaydı bu mümkün olurdu. Fakat bilinen bir duyu ile idrak eden bir şeyin aracılığı olmadıkça idrak edilmeleri ya da bir duyunun aracılığı olmaksızın istidlâl edilmeleri bizde imkânsız olan şeylerin hiçbir şekilde ortak[laşan] duyusu yoktur.

من جهة أن الأصوات العظيمة قد ينسبها إلى أجسام عظيمة. وكثيرًا ما تكون من أشياء صغيرة وبالعكس؛ ولكن قد يدرك العدد ويدرك الحركة والسكون بما يعرض للصوت الممتد من ثبات أو اضمحلال يكون مصيره إلى ذلك الاختلاف في تحدد مثل ذلك البعد؛ ولكن هذا الإدراك من جملة ما تدركه النفس للعادة التي عرفتها. وقد يمكن أن يسمع الصوت عن الساكن على هيئة الصوت الذي يسمع عن المتحرك وعن المتحرك على هيئة الصوت الذي يسمع عن الساكن، فلا تكون هذه الدلالة مركونًا إليها ولا تجب وجوبًا؛ بل تكون في أكثر الأمر. وأما الشكل فلا يدركه السمع إلا شكل الصوت لا شكل الجسم. وأما الذي يسمع عن المجوّف فيوقف على تجويفه. فهو شيء يعرض للنفس وتعرفه النفس على سبيل الاستدلال. وتأمل مذهب العادة فيه. ويشبه أن يكون حال البصر في كثير مما يدركه هذه الحال أيضًا إلا أن إدراك البصر لما يدركه من ذلك أظهر. فهذه هي المحسوسات التي تسمى مشتركة. إذ قد تشترك فيها عدة من الحواس. والعدد كأنه أولى ما يسمى مشتركًا. فإن جميع الحواس تشترك فيه.

[٢٢٤] وقد ظن بعض الناس أن لهذه المحسوسات المشتركة حاسة موجودة في الحيوان تشترك فيها وبها تدرك. وليس كذلك. فأنت تعلم أن من ذلك ما يدرك باللون لولا اللون لما أدرك وأنّ منه ما يدرك باللمس لولا الملموس لما أدرك. فلو كان يمكن أن يدرك شيء من ذلك بغير المتوسط من كيفية هي تدرك أوّلًا لشيء من هذه الحواس لكان ذلك ممكنًا. وأما أن ما يستحيل فينا إدراكه إلا بتوسط مدرك بحاسة معلومة أو استدلال من غير توسط الحاسة فليس لها حاسة مشتركة بوجه من الوجوه.

DÖRDÜNCÜ MAKALE

BİRİNCİ FASIL

CANLILARIN İÇ DUYULARI HAKKINDA GENEL SÖZ

[225] Ortak duyu, gerçekte "O, ortaklaşa duyulur şeylerin ortak duyusudur" diye zanneden kimsenin düşündüğü gibi [bir duyu] değildir, bunun aksine ortak duyu bütün duyulurların kendisine geldiği bir güçtür.

[226] [Ortak duyunun varlığının delilleri:] [a] Zira eğer renkli olanı da dokunulanı da idrak eden tek bir güç olmasaydı, bunun o olmadığını söyleyerek aralarını ayıramazdık. Farz edelim ki bu ayırma akla ait olsun, bu durumda şüphesiz aklın aralarını ayırabilmesi için ikisini birlikte düşünmesi gerekir. Çünkü daha sonra açıklayacağımız üzere akıl duyulurları, duyulur şeyler olmaları itibariyle ve duyulur şeyden geldikleri şekliyle idrak etmez. Hâlbuki biz onların aralarını ayırt edebiliyoruz. Bu nedenle onların ayırt eden güç nezdinde ya zatları itibariyle ya da başka bir şey itibariyle toplanmaları zorunludur. Öğreneceğin üzere bunun akılda olması imkânsızdır. Dolayısıyla bunun, başka bir güçte olması gerekir. Bunlar, akılları olmayan, mesela "Sureti şu şekilde olan şey tatlıdır" diyerek arzularıyla tatlıya meyleden hayvanların hayalinde bir araya gelmemiş olsalardı hayvan onu gördüğü zaman yemeye yeltenmezdi, nitekim bizde de bu beyazın o şarkıcı olduğuna dair bir şey olmasaydı ona özgü şarkıyı dinlediğimizde onun bireysel gerçekliğini ispat edemezdik, bunun tersi de böyledir. Canlıda kendisinde duyulur şeylerin suretlerinin bir araya geldiği bir şey olmasaydı hayat onun için neredeyse imkânsız olurdu, koku ona tadı gösteren olmazdı, ses onu yiyeceğe götüren olmazdı, bir odun parçası, kendisinden kaçılsın diye acının suretini ona hatırlatmazdı. O hâlde şüphesiz içte bu suretlere ait tek bir toplanma yerinin olması gerekir.

المقالة الرابعة

الفصل الأول

فيه قول كلي على الحواس الباطنة التي للحيوان

[٢٢٥] وأما الحس المشترك فهو بالحقيقة غير ما ذهب إليه من ظنّ أن للمحسوسات المشتركة حسًا مشتركًا؛ بل الحس المشترك هو القوة التي تتأدى إليها المحسوسات كلها.

[٢٢٦] فإنه لو لم تكن قوة واحدة تدرك الملون والملموس لما كان لنا أن نميّز بينهما قائلين إنه ليس هذا ذاك. وهب أن هذا التميز هو للعقل، فيجب لا محالة أن يكون العقل يجدهما معًا حتى يتميّز بينهما؛ وذلك لأنها من حيث هي محسوسة وعلى النحو المتأدى من المحسوس لا يدركها العقل كما سنوضح بعد، وقد نميّز نحن بينهما، فيجب أن يكون لها اجتماع عند مميّز إما في ذاته وإما في غيره. ومحال ذلك في العقل على ما ستعلمه، فيجب أن يكون في قوة أخرى. ولو لم يكن قد اجتمع عند الخيال من البهائم التي لا عقل لها المائلة بشهوتها إلى الحلاوة مثلًا «أن شيئًا صورته كذا هو حلو» لما كانت إذا رأته همّت بأكله، كما أنه لولا أن عندنا نحن أن هذا الأبيض هو هذا المغنّي لما كنّا إذا سمعنا غناه الشخصي أثبتنا عينه الشخصية وبالعكس. ولو لم يكن في الحيوان ما تجتمع فيه صور المحسوسات لتعذرت عليه الحلم يكن الشمّ دالًا لها على الطعم، ولم يكن الصوت دالاً إياها على الطعم ولم تكن صورة الخشبة تذكّرها صورة الألم حتى تهرب منه، فيجب لا محالة أن يكون لهذه الصور مجمع واحد من باطن.

[227] [b] Bu gücün varlığını ve dış duyulardan başka organı bulunduğunu bize gösteren delillerden biri de birtakım şeylerin itibarlarıdır. Bunlardan biri şudur: Başı dönen bir kimsenin "Her şey dönüyor" diye tahayyül ettiğinden bunu anlarız. Bu ya görülen şeylere ilişen bir şeydir ya da görmenin kendisiyle tamamlandığı organa ilişen bir şeydir. Eğer bu görülenlerde değilse şüphesiz başka bir şeydedir. Baş dönmesi ancak beyinde ve beyindeki ruhta bulunan buharın hareketi sebebiyledir ki böylece ruha dönmek ilişir. Bu durumda oraya yerleştirilmiş güce, bizde bulunmayan bir şey ilişir. Bu yüzden, bize haber verildiği üzere, çok dönen bir şeyi düşünmekten dolayı insana baş dönmesi musallat olur. Bu, gözün bir parçasındaki ya da göze dökülmüş ruhta bulunan bir şey sebebiyle değildir.

[228] [c] Daha önce geçtiği üzere, noktasal bir hareketlinin doğrusal ya da dairesel olarak çabucak geçişinin tahayyül edilmesi de böyledir.

[229] [d] Ayrıca yalancı görüntülerin temessülü ve yalancı seslerin işitilmesinin de duyu organları bozulmuş ya da mesela gözlerini kapatmış kimselere ilişebilir olmasıdır. Bundaki sebep, o şeylerin bu ilkede [yani ortak duyuda] temessül etmelerinden başka bir şey değildir. [Örneğin] uykuda gerçekleşen tahayyüller [i] ya onların suretlerini muhafaza eden bir depoda resmolunmalarından dolayıdır. Eğer böyle olsaydı tek başına belli birinin görülüyor veya duyuluyor olabilmesi için orada saklanan her şeyin, sadece birinin değil hepsinin nefste temessül ediyor olması gerekirdi. [ii] Ya da temessülün başka bir güçte nefse ilişmesinden dolayıdır ki bu da ya dış duyu ile olur ya iç duyu ile olur. Fakat dış duyu [ile değildir; çünkü dış duyu] uykuda âtıl hâldedir ve bazen gözleri dağlanmış kimse de herhangi bir rengi tahayyül eden olabiliyor. O hâlde geriye onun iç duyu olması kalmıştır. Bu iç duyunun, başka bir iç duyu değil de ancak dış duyuların ilkesi olan bir iç duyu olması mümkündür. Vehim gücü baskın gelip de depoda saklanan şeylerin getirilmesini istediğinde uykuda olsa bile o şeyler ona getirilir. O şeylerin vehim gücündeki varlıkları güçlendiği zaman sanki görülüyormuş gibi olur. Netice olarak işte bu, ortak duyu olarak isimlendirilen güçtür ve bu güç duyuların merkezidir. Ondan çeşitli şubeler oluşur ve duyular onlara götürür. Gerçekte algılayan işte odur.

[٢٢٧] وقد يدلنا على وجود هذه القوة اعتبارات أمور تدل على أن لها آلة غير الحواس الظاهرة، منها: نراه من تخيل المدور به أن كل شيء يدور، فذلك إما عارض عرض في المرئيات أو عارض عرض في الآلة التي تتمّ بها الرؤية. وإذا لم يكن في المرئيات كان لا محالة في شيء آخر. وليس الدوار إلا بسبب حركة البخار في الدماغ وفي الروح التي فيه فيعرض لتلك الروح أن تدور، فتكون إذن القوة المرتبة هناك هي التي يعرض لها أمر قد فرغنا منه؛ ولذلك يعرض للإنسان دوار من تأمّل ما يدور كثيرًا على ما أنبأنا به. وليس يكون ذلك بسبب أمر في جزء من العين، ولا في روح مصبوب فيه. و

[٢٢٨] كذلك تخيل استعجال المتحرك النقطي مستقيمًا أو مستديرًا على ما سلف من قبل.

[٢٢٩] ولأن تمثل الأشباح الكاذبة وسماع الأصوات الكاذبة قد يعرض لمن تفسد لهم آلات الحس، أو كان مثلًا مغمضًا لعينه، ولا يكون السبب في ذلك إلا لتمثلها في هذا المبدأ. والتخيلات التي تقع في النوم إما أن تكون لارتسام في خزانة حافظة للصور. ولو كان كذلك لوجب أن يكون كل ما اختزن فيها متمثلًا في النفس ليس بعضها دون بعض، حتّى يكون ذلك البعض كأنه مرئي أو مسموع وحده؛ أو أن يكون يعرض لها التمثل في قوة أخرى، وذلك إما حس ظاهر وإما حسّ باطن؛ لكن الحس الظاهر معطل في النوم، وربما كان ذلك الذي يتخيل ألوانًا ما مسمول العين. فبقي أن يكون حسًا باطنًا. وليس يمكن أن يكون إلا المبدأ للحواس الظاهرة. والذي كان إذا استولت القوة الوهمية وجعلت تستعرض ما في الخزانة تستعرضه بها ولو في اليقظة، فإذا استحكم ثباتها فيها كانت كالمشاهدة. فهذه القوة هي التي تسمى الحس المشترك، وهي مركز الحواس. ومنها تتشعب الشعب وإليها تؤدي الحواس. وهي بالحقيقة هي التي تحس.

[230] Fakat ortak duyunun idrak ettiği bu şeylerin tutulması hayal, musavvire, mütehayyile olarak isimlendirilen güç dolayısıyladır. Hayal ile mütehayyile arasında ıstılah itibariyle bir fark olabilir. Biz bununla yani hayaldeki suretle ortak duyudaki suretler arasında ayrım yapan kimselerdeniz. Ortak duyu ve hayal sanki tek bir güç gibidirler ve sanki onlar konuda farklılaşmayıp surette farklılaşıyor gibidirler. [a] Çünkü, almak (kabul etmek), muhafaza etmek değildir. Bu nedenle duyulur şeyin suretini musavvire ve hayal olarak isimlendirilen güç muhafaza eder. [b] Bu güç kesinlikle bir hüküm vermeyip muhafaza eder. Ortak duyu ve dış duyular ise bir açıdan ya da bir hükümle hükmederler. Böylece mesela, "Bu hareketli siyahtır", "Şu kırmızı ekşidir" denilir. Bu muhafaza eden güç, "zatında olan şeyin, şunun suretini barındırdığı" dışında mevcutla ilişkili hiçbir şeye hükmetmez.

[231] Sonra biz kesin olarak bilebiliriz ki, bizim tabiatımızda duyulur şeyleri birbirleriyle birleştirmek ve birbirlerinden ayrıştırmak gücü vardır. Fakat biz bunu dışarıdan bulduğumuz suretlere göre ya da onlardan bir şeyin var olduğuna ya da olmadığına ilişkin bir tasdikle yapmayız. O hâlde bizde sayesinde bunu yapacağımız bir güç gereklidir. Bu da akıl kullandığı zaman müfekkire, hayvani güç kullandığı zaman ise mütehayyile olarak isimlendirilen güçtür.

[232] Sonra biz duyulur şeyler hakkında algılamadığımız birtakım anlamlara hükmedebiliriz, bu anlamlar ise ya tabiatları itibariyle algılanamaz olurlar ya da algılanabilir olmakla birlikte hüküm esnasında algılanmaz olurlar. Tabiatları itibariyle algılanmaz olanlar, koyunun kurdun suretinde idrak ettiği düşmanlık, kötülük ve karşılıklı uyuşmazlık gibidir. Özetle koyunun kurttan sakındığı anlam ile yine koyunun sahibinde idrak ettiği uyum gibi, kısaca koyunun sahibinde aşina olduğu anlamdır. Bunlar hayvani nefsin idrak ettiği şeylerdir. Duyu, onlardan bir şeye delalet etmez. Bu durumda onları idrak eden başka bir güç vardır. Bu güç vehim olarak isimlendirilsin. Tabiatları itibariyle algılanabilir anlamlara gelince mesela biz sarı bir şey görüp onun bal ve tatlı olduğuna hükmederiz. Zira duyu o esnada ona götürmüyordur, hâlbuki o duyulur cinsindendir. Bununla birlikte o hükmün parçaları algılanan şeyler cinsinden olsa da o hükmün bizatihi kendisi asla algılanan değildir. Duyu onu şimdide idrak etmemektedir, o ancak bizim kendisiyle hükmettiğimiz ve belki kendisinde yanılgı olan bir hükümdür. Bu da aynı şekilde o güce [vehim gücüne] aittir.

[٢٣٠] لكن إمساك ما تدركه هذه هو القوة التي تسمى خيالًا وتسمى مصورةً وتسمى متخيلةً. وربما فرق بين الخيال والمتخيلة بحسب الاصطلاح. ونحن ممّن يفصّل ذلك والصورة التي في الحس المشترك. والحس المشترك والخيال كأنهما قوة واحدة، وكأنهما لا يختلفان في الموضوع؛ بل في الصورة؛ وذلك لأنه ليس أن يقبل هو أن يحفظ، فصورة المحسوس تحفظها القوة التي تسمى المصورة والخيال. وليس لها حكم ألبتة؛ بل حفظ، وأما الحس المشترك والحواس الظاهرة فإنها تحكم بجهة ما أو بحكم ما، فيقال: إن هذا المتحرك أسود، وإن هذا الأحمر حامض. وهذا الحافظ لا يحكم به على شيء من الموجود إلا على ما في ذاته بأن فيه صورة كذا.

[٢٣١] ثم قد نعلم يقينًا أنه في طبيعتنا أن نركّب المحسوسات بعضها إلى بعض وأن نفصّل بعضها عن بعض، لا على الصورة التي وجدناها عليها من خارج ولا مع تصديق بوجود شيء منها أو لا وجوده. فيجب أن تكون فينا قوة نفعل ذلك بها. وهذه هي التي تسمى إذا استعملها العقل تسمّى مفكرةً، وإذا استعملتها قوة حيوانية تسمّى متخيلةً.

[٢٣٢] ثم إنا قد نحكم في المحسوسات بمعان لا نحسّها إما أن لا تكون في طبائعها محسوسة ألبتة وإما أن تكون محسوسة؛ لكننا لا نحسّها وقت الحكم. أما التي لا تكون محسوسة في طبائعها فمثل العداوة والرداءة والمنافرة التي تدركها الشاة في صورة الذئب، وبالجملة المعنى الذي ينفّرها عنه والموافقة التي تدركها من صاحبها وبالجملة المعنى يؤنسها به. وهذه أمور تدركها النفس الحيوانية. والحسّ لا يدلّها على شيء منها، فإذن القوة التي بها تدرك قوة أخرى ولتسمّ الوهم. وأما التي تكون محسوسة فإنا نرى مثلًا شيئًا أصفر فنحكم أنه عسل وحلو؛ فإن هذا ليس يؤديه إليه الحاس في هذا الوقت، وهو من جنس المحسوس، على أن الحكم نفسه ليس بمحسوس ألبتة، وإن كانت أجزاؤه من جنس المحسوس. وليس يدركه في الحال إنما هو حكم نحكم به وربّما غلط فيه وهو أيضًا لتلك القوة.

[233] İnsandaki vehim gücünün birtakım özel hasseleri vardır: Bunların cümlesinden biri şudur: Nefs, vehmi, vehimde tahayyül edilmeyen ve resmedilmeyen şeylerin varlığını imkânsız görmeye ve onların tasdikini inkâr etmeye sevk eder. İşte bu güç, şüphesiz bizde mevcuttur. O canlıda başlıca hükmedici bir güçtür. Fakat bu hüküm, akli hükümde olduğu gibi fasıl olan/türü ayırt eden bir hüküm şeklinde olmayıp, tikelliğe ve duyusal surete bitişik olan tahayyülî bir hükümdür. Canlıya özgü fillerin çoğu, o güçten sâdır olur.

[234] Ortak duyunun idrak ettiği şeyin suret, vehmin idrak ettiği şeyin ise anlam olarak isimlendirilmesi âdet olmuştur. Bu ikisinden her birinin bir deposu vardır. Duyu idrakinin deposu hayal gücüdür. Yeri ise beynin ön kısmıdır. Bu yüzden orada bir rahatsızlık meydana geldiği zaman bu tür tasavvurlar bozulur, bu bozulma da ya olmayan suretlerin tahayyül edilmesi ya da onda mevcut olan şeylerin sabit kılınmasının güçleşmesi şeklinde olur. Vehim idrakinin deposu ise hafıza olarak isimlendirilen güçtür. Onun kaynağı beynin arkasıdır. Bu yüzden orada bir rahatsızlık meydana geldiği zaman bu anlamların muhafaza edilmesine özgü şeylerde bozukluk gerçekleşir. Bu güç hatırlayıcı güç (*mütezekkire*) olarak da isimlendirilir. O hâlde bu güç, kendinde bulunan şeyleri muhafaza ettiğinden dolayı hafıza, o şeyleri sabit kılma istidadındaki hızlılığından dolayı ve yok olduklarında onları geri çağırarak tasavvur etmesinden dolayı hatırlayıcı güç (*mütezekkire*) olur. Bu [yani istidadın suretten anlama gidişi], vehim kendi gücüyle mütehayyileye yöneldiğinde ve hayaldeki mevcut suretleri birer birer sunmaya başladığında gerçekleşir ki böylece sanki onların suretlerini görüyor gibi olsun. Bunun sonucunda yok olmuş anlamın birlikte idrak edildiği suret vehme iliştiğinde anlam vehim için dışarıdan göründüğü gibi görünür ve hafıza gücü onları dışarıdan göründüğü zamanki gibi oldukları üzere kendinde sabit kılar. İşte bu hatırlamadır. Bazen de gidiş anlamdan surete doğrudur. Bu durumda hatırlanmak istenenin nispeti, hafıza deposunda olan anlama değil hayal deposunda olan surete olur. Dolayısıyla suretin geri getirilmesi ya hafızadaki anlamlara dönüş şeklindedir -ki böylece anlam suret levhasına ihtiyaç duysun ve böylece nispet hayalde olan surete ikinci kez dönsün- ya da duyuya dönüş iledir. Birincinin [yani vehmin hafızadaki anlamlara dönmesinin] örneği şudur: Anlamı bir surete nispet ettiğinde ve bu nispeti öğrendiğinde o nispetten amaçlanan fiili düşünürsün. Fiili öğrendiğinde, bulduğunda ve hangi tadın, şeklin ve rengin o fiil için elverişli olduğunu öğrendiğinde o fiille olan nispeti sabit kılmış olursun. Yani o sureti bulmuş, onu hayalde bulunan bir surete bir nispet yapmış ve nispeti hatırlamada tekrar etmiş olursun. Zira fiilin deposu

[٢٣٣] وفي الإنسان للوهم أحكام خاصة، من جملتها: حمله النفس على أن تمنع وجود أشياء لا تتخيل ولا ترتسم فيه وتأبيّها التصديق بها. فهذه القوة لا محالة موجودة فينا. وهي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكمًا ليس فصلًا كالحكم العقلي، ولكن حكما تخيليًا مقرونًا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه تصدر أكثر الأفعال الحيوانية.

[٢٣٤] وقد جرت العادة بأن يسمى مدرك الحس المشترك صورةً ومدرك الوهم معنىً. ولكل واحد منهما خزانة، فخزانة مدرِك الحس هي القوة الخيالية، وموضعها مقدم الدماغ؛ فلذلك إذا حدثت هناك آفة فسد هذا الباب من التصور إما بأن تتخيل صورًا ليست أو تصعب استثبات الموجود فيها. وخزانة مدرِك الوهم هي القوة التي تسمى الحافظة. ومعدنها مؤخر الدماغ؛ ولذلك إذا وقع هناك آفة وقع الفساد فيما يختص بحفظ هذه المعاني. وهذه القوة تسمى أيضًا متذكّرةً، فتكون حافظة لصيانتها ما فيها، ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباته، والتصور به مستعيدة إياه إذا فقد. وذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدًا واحدًا من الصور الموجودة في الخيال ليكون كأنه يشاهد الأمور التي هذه صورها، فإذا عرض له الصورة التي أدرك معها المعني الذي بطل لاح له المعنى حينئذ كما لاح من خارج، واستثبتته القوة الحافظة في نفسها كما كانت حينئذ تستثبت فكان ذكر. وربما كان المصير من المعنى إلى الصورة، فيكون المتذكر المطلوب ليست نسبته إلى ما في خزانة الحفظ؛ بل نسبته إلى ما في خزانة الخيال، فكان إعادته إما في وجه العود إلى هذه المعاني التي في الحفظ حتى يضطر المعنى إلى لوح الصورة فتعود النسبة إلى ما في الخيال ثانيًا؛ وإما بالرجوع إلى الحس. مثال الأول: إذا نسبت نسبته إلى صورة وكنت عرفت تلك النسبة تأملت الفعل الذي كان يقصد منها. فلما عرفت الفعل ووجدته وعرفت أنه أي طعم وشكل ولون يصلح له فاستثبت النسبة به، فالفيت ذلك، وحصّلته نسبة إلى صورة في الخيال، وأعدت النسبة في الذكر؛ فإن خزانة الفعل هو الحفظ لأنه من المعنى. فإن كان أشكل ذلك عليك من هذه الجهة أيضًا ولم يتضح فأورد عليك الحس صورة

hafızadır, çünkü fiil anlam cinsindendir. Bu, bu açıdan da sana güç gelirse ve hâlâ açıklık kazanmamışsa duyu sana bir şeyin suretini getirir, o suret yerleşik olarak hayale döner ve nispet ona hafızada karar kılmış olarak döner. Bir suret ile sureti, bir suret ile anlamı, bir anlam ile anlamı terkip eden bu güç, sanki hükmetmesi açısından değil de hükme ulaşmak için amel etmesi açısından konu itibariyle vehim gücü gibidir. Yeri de anlam ve suretin iki deposuyla bir irtibatı olsun diye beynin ortası kılınmıştır.

[235] Öyle görünüyor ki vehim gücü aynıyla müfekkire, mütehayyile ve mütezekkire gücüdür. Yine vehim gücü aynıyla hükmedici güçtür. Dolayısıyla vehim gücü zatı itibariyle hükmedici güç; hareket ve fiilleri itibariyle de mütehayyile ve mütezekkire gücüdür. Yani suret ve anlamlar üzerinde iş görmesi itibariyle mütehayyile, işlevinin kendisinde son bulduğu şey itibariyle de mütezekkiredir. Hafıza ise vehim gücünün deposu olan bir güçtür. Öyle görünüyor ki bir kasıt ile gerçekleşen isteyerek hatırlamanın ise sadece insan için bir anlamı vardır ve öyle görünüyor ki suretin deposu, musavvire ve hayaldir, yine öyle görünüyor ki anlamın deposu hafızadır. Vehim gücünün zatı itibariyle hükmedici güç, hareketleri itibariyle mütehayyile ve hatırlama gücü olması imkânsız değildir.

الشيء عادت مستقرة في الخيال، وعادت النسبة إليه مستقرة في التي تحفظ. وهذه القوة المركِّبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كأنها القوة الوهميّة بالموضوع، لا من حيث تحكم؛ بل من حيث تعمل لتصل إلى الحكم. وقد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة.

[٢٣٥] ويشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمذكّرة؛ وهي بعينها الحاكمة، فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وأفعالها متخيلة ومتذكرة، فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني، ومتذكرة بما ينتهي إليه عملها. وأما الحافظة فهي قوة خزانتها. ويشبه أن يكون التذكر الواقع بالقصد معنى للإنسان وحده، وأن خزانة الصورة هي المصورة والخيال، وأن خزانة المعنى هي الحافظة. ولا يمتنع أن تكون الوهمية بذاتها حاكمة متخيلة وبحركاتها متخيلة ذاكرة.

İKİNCİ FASIL

İÇ DUYULARDAN MUSAVVİRE VE MÜFEKKİRE GÜÇLERİNİN FİİLLERİ; UYKU, UYANIKLIK, SADIK RÜYA VE YALAN RÜYA HAKKINDAKİ GÖRÜŞLER; PEYGAMBERLİĞİN BİR KISIM ÖZELLİKLERİ

[236] İlk olarak musavvire gücü ile ilgili görüşleri toparlayalım. Bu amaçla şöyle diyoruz: Musavvire gücü yani hayal, duyulurların suretlerinin kendisinde yerleştiği şeylerin sonuncusudur. Musavvire gücünü duyulur şeylere yönelten ise ortak duyudur. Ortak duyu, duyuların kendisine getirdiği şeyi depolamak üzere musavvire gücüne gönderir, musavvire de onları depolar. Musavvire gücü duyudan alınmış olmayan şeyleri de depolar. Zira müfekkire gücü birleştirme (*terkîb*) ve ayrıştırma (*tahlîl*) yoluyla musavvire gücündeki suretler üzerinde, o suretler müfekkire gücünün konuları oldukları için, tasarrufta bulunabilir. Dolayısıyla o suretlerden birisi birleştirildiği ya da ayrıştırıldığı zaman onları musavvirede muhafaza etmek mümkün olur. Çünkü musavvire gücünün bu suretlerin deposu olması, bu suretlerin bir şeye nispet edilmiş ve dışarıdan ya da içeriden gelmiş olmaları açısından değildir, aksine musavvire gücü, ancak soyutlamanın bu türüyle olması açısından bu suretin deposudur. Bu suret, dışarıdan gelen ve o güçte gerçekleşen birleştirme ve ayrıştırma tarzında olsaydı da bu güç o suretleri sabit kılıp muhafaza ederdi. Bu suretlerin başka bir sebepten dolayı bu güç için görünür olduklarında da böyledir. Tahayyül ve fikirden ya da semavi oluşumların birinden kaynaklanan bir sebeple musavvirede bir suretin temessül etme durumu ortaya çıkarsa, zihnin de ona bir itibarı yoksa ya da bu itibar durmuşsa bunun bizatihi ortak duyuda aynıyla kendi heyetine göre resmolunması mümkündür. Böylece hariçte, varlıkları da sebepleri de olmayan renkler ve sesler işitir ve görür. Bunun en çok ortaya çıktığı durum, akli güçlerin

في أفعال القوة المصورة والمفكّرة من هذه الحواس الباطنة وفيه القول على النوم واليقظة والرؤيا الصادقة والكاذبة وضرب من خواص النبوة

[٢٣٦] فلنحصّل القول في القوة المصورة أولًا، فنقول: إن القوة المصورة التي هي الخيال هي آخر ما تستقر فيه صور المحسوسات. وإن وجهها إلى المحسوسات هو الحس المشترك. وإن الحس المشترك يؤدّي إلى القوة المصوّرة على سبيل استخزان ما تؤديه إليه الحواس فتخزنه. وقد تخزن القوة أيضًا أشياء ليست من المأخوذات عن الحس؛ فإن القوة المفكرة قد تتصرف على الصور التي في القوة المصوّرة بالتركيب والتحليل لأنها موضوعات لها، فإذا ركّبت صورة منها أو فصّلتها أمكن أن تحفظها فيها؛ لأنها ليست خزانة لهذه الصورة من جهة ما هذه الصورة منسوبة إلى شيء وواردة من داخل أو خارج؛ بل إنما هي خزانة لها لأنها هذه الصورة بهذا النحو من التجريد. ولو كانت هذه الصورة على نحو ما فيها من التركيب والتفصيل ترد من خارج لكانت هذه القوة تستثبتها. فكذلك إذا لاحت لهذه القوة من سبب آخر. وإذا عرض بسبب من الأسباب إما من التخيل والفكر وإما لشيء من التشكلات السماوية أن تمثلت صورة في المصورة وكان الذهن غائبًا أو ساكنًا عن اعتباره أمكن أن يرتسم ذلك في الحس المشترك نفسه بعينه الى تبيانه فيسمع ويرى ألوانًا وأصواتًا ليس لها وجود من خارج ولا أسبابها من خارج. وأكثر ما يعرض هذا عند سكون القوى العقلية أو غفول الوهم وعند اشتغال النفس

durması ya da vehmin gafil olması ile nâtık nefsin hayal ve vehmin gözetimiyle ilgilenmemesi esnasındadır. İşte orada musavvire ve mütehayyile, kendilerine özgü fiillerini gerçekleştirmeye güç yetirirler, böylece suretlerden gelen şeyler algılanmış olarak temessül eder.

[237] Bunu biraz daha açıklayalım. Şöyle diyoruz: Daha sonra açıklayacağımız üzere, bu güçlerin tamamı tek bir nefse ait olup, bu güçler nefsin hizmetçileridir. Bunu konulmuş usul olarak kabul edelim ve bilelim ki, nefsin bu bazı güçlerle meşgul olması kendisini başka güçlerin fiillerine yardım etmekten ya da o güçleri yanlışlıktan korumaktan ya da doğruya götürmekten alıkoyar. Zira nefsin özelliklerinden biri, içsel şeylerle meşgul olduğunda dışsal şeyleri sabit kılmaktan gafil olması, dolayısıyla duyulur şeyleri tam olarak sabit kılamaması ve dışsal şeylerle meşgul olduğunda da iç duyuların kullanımından gafil olmasıdır. Zira nefs, dış duyulurlara tam olarak kulak verdiğinde ve bir süre bunlara yöneldiğinde tahayyülü ve tezekkürü zayıflar. Arzu gücünün fiillerine tutku duyduğunda bundan öfke gücünün fiilleri kırılmaya uğrar. Öfke gücünün fiillerine tutku duyduğunda bundan arzu gücünün fiilleri kırılmaya uğrar. Kısaca hareketle ilgili fiillerin yetkinleştirilmesine tutku duyduğunda/heves ettiğinde idrak fiilleri zayıflar ve bunun tersi durumda da tersi geçerli olur. Nefs, herhangi bir gücün fiillerinden kendisini alıkoyacak güçlerin fiilleriyle meşgul olmadığında, hatta sanki uzlete çekilmiş gibi dingin olduğunda, güçlerin en güçlüsüne ilişir ve üstün kılmak üzere o gücü kullanır. Nefs, herhangi bir güçle ve kendisine ilişen herhangi bir şeyle meşgul olması sebebiyle, aşırı hareketlerini ancak nefsin gözetiminin ya da vehmin kontrol altına aldığı bir gücün düzeltilmesiyle ilgilenmediğinde, bu güç nefsi işgal eder, tabiat itibariyle olan fiillerinde mahir olur, istediği gibi davranır ve düzeltir. Nefse, bir gücün ya da güçlerin fiilleriyle meşgul olmamasından dolayı ilişen bu durum, ya hastalıklarda ve korkuda olduğu gibi yetkinleşmekten alıkoyan bir zayıflık sebebiyle; ya uykuda olduğu gibi bir tür istirahatte olması sebebiyle ya da himmetinin daha çok başka güçlere değil de kendisine yönelmiş gücün kullanımına yönelmesi sebebiyle olur.

النطقية عن مراعاة الخيال والوهم، فهناك تقوى المصورة والمتخيلة على أفعالها الخاصة حتى يتمثل مما تورده من الصور محسوسة.

[٢٣٧] ولنزد هذا بيانًا، فنقول: إنه سنبيّن بعد أن هذه القوى كلها لنفس واحدة، وأنها خوادم للنفس. فلنسلّم ذلك وضعًا، ولنعلم أن اشتغال النفس ببعض هذه يصرفها عن إعانة القوى الأخر على فعلها أو عن ضبطها عن زيفها أو عن حملها على الصواب؛ فإن من شأن النفس إذا اشتغلت بالأمور الباطنة أن تغفل عن استثبات الأمور الخارجة فلا تستثبت المحسوسات حقها من الاستثبات؛ وإذا اشتغلت بالأمور الخارجة أن تغفل عن استعمال القوى الباطنة؛ فإنها إذا كانت تامة الإصغاء إلى المحسوسات الخارجة ففي وقت ما تكون منصرفة إلى ذلك يضعف تخيّلها وتذكّرها. وإذا انصبت إلى أفعال القوة الشهوانية انكسرت منها أفعال القوة الغضبية. وإذا انصبت إلى أفعال القوة الغضبية انكسرت منها أفعال القوة الشهوانية. وبالجملة إذا انصبت إلى استكمال الأفعال الحركية ضعفت الأفعال الإدراكية وبالعكس. فإذا لم تكن النفس مشتغلة بأفعال قوى عن أفعال قوة ما؛ بل كانت وادعة كأنها معزّلة عرض لأقوى القوى وأعملها أن تغلب. وإذا اشتغلت بقوة ما وعارض ما عن تثقيف قوة إنما تضبطها عن حركاتها المفرطة مراعاة النفس أو الوهم إياها استولت تلك القوة ونفذت في أفعالها التي بالطبع قد خلالها الجو وتثقفت. وهذا الذي يعرض للنفس من أن لا تكون مشتغلة بفعل قوة أو قوى فقد يكون لآفة أو لضعف شاغل عن الاستكمال كما في الأمراض وكما في الخوف؛ وإما أن يكون لاستراحة ما كما في النوم؛ وإما أن يكون لكثرة انصراف الهمة إلى استعمال القوة المنصرف إليها من غيرها.

[238] Sonra mütehayyile öyle bir güçtür ki nefs dikkatini, iki şekilde mütehayyileye özgü fiilden ayırır. Nefsin dikkatini mütehayyileden ayırması, [a] bazen nefsin dış duyularla meşgul olduğu anda, ayrıca musavvire gücünün dış duyulara yönelmiş olduğu ve dış duyulardan kendisine gelen şeyi hareket ettirmekle meşgul olduğu, böylece musavvirenin mütehayyile ve müfekkireye teslim olmadığı anda gerçekleşir. Bu durumda mütehayyile kendine özgü fiilinden alıkonulmuştur. Musavvire de aynı şekilde mütehayyile ile tek başına kalmaktan alıkonulmuştur. Bu ikisinin yani mütehayyile ve musavvirenin, ortak duyudan kendisine ihtiyaç duydukları şey sabittir ve dış duyularla meşgul olmada gerçekleşmiştir. Bu bir yöndür. Nefsin dikkatini mütehayyileden ayırması, [b] bazen de nefsin, mütehayyile gücünü, kendisine ayrıştırma ve düşünmenin bitiştiği fiillerinde kullanması esnasında gerçekleşir. Bu da iki şekilde olur: Birincisi nefsin, mütehayyileye baskın gelmesi ve onda nefs için sahih bir maksadın gerçekleşeceği bir yönde bizatihi suretlerin birleştirme ve ayrıştırılmasında hem mütehayyileyi hem ortak duyuyu kullanmasıdır. Bu yüzden mütehayyile, kendi tabiatı gereğince tasarrufta bulunma özelliği olduğu şey üzerinde tasarrufta bulunmaya güç yetiremez, aksine sadece nâtık nefsin tasarrufu ile birlikte tam bir şekilde nâtık nefs tarafına çekilir. İkincisi, nefsin mütehayyileyi hariçteki mevcutlarla örtüşmeyen tahayyüllerden engellemesi ve onları geçersiz kılarak mütehayyileyi onlardan alıkoymasıdır. Bu durumda da mütehayyile onları güçlü bir şekilde görüntülemeye ve temsil etmeye güç yetiremez. Mütehayyile her iki yönle de meşgul olursa kendi fiili zayıflar. Her iki yönle de meşguliyeti ortadan kalkarsa -ki uyku hâlinde böyledir- ya da tek bir yönden meşguliyeti ortadan kalkarsa –ki bedeni zayıflatan ve nefsi akıldan ve temyizden alıkoyan hastalıklarda olduğu gibi ve yine nefsi zayıflatan, olmayan şeyi neredeyse mümkün gören korkuda olduğu gibi ve yine zayıflığından ve bedensel şeylerin gerçekleşmesinin kendisini korkutmasından dolayı tamamıyla akıldan alıkonulmuş olup sanki o aklı ve aklın yönetimini terk etmesinde olduğu gibi- bu durumda tahayyülün güçlenmesi, musavvireye yönelmesi, onu kullanması ve bir araya gelerek birlikte güçlenmeleri mümkün olur. Böylece musavvire fiil bakımından daha açık olur ve musavviredeki suretler ortak duyuda görünür hâle gelir. Sonuçta o sanki hariçte mevcutmuş gibi görünür. Çünkü dışarıdan ve içeriden gelip idrak edilen eser onda temessül eden şey olup bu ancak nispet bakımından farklılaşır. Gerçekte algılanan şey, temessül eden şey olduğunda, temessül ettiğinde onun durumu dışarıdan gelen şeyin durumu gibidir. Bu yüzden deli, korkak, zayıf ve uyuyan insan, açıkça görülemeyen görüntüleri, gerçekten sağlam olduğu durumda gördüğü gibi görür, sesleri de aynı şekilde işitir. Temeyyüz ya da akıl böyle bir şeyi tedarik ederse ve mütehayyile gücünü uyararak kendine çekerse, bu suretler ve hayaller bozulur.

[٢٣٨] ثم إن القوة المتخيلة قوة قد تصرفها النفس عن خاص فعلها بوجهين: تارةً مثل ما يكون عند اشتغال النفس بالحواس الظاهرة وصرف القوة المصورة إلى الحواس الظاهرة وتحريكها بما يورد عليها منها حتى لا تسلم للمتخيلة المفكرة، فتكون المتخيلة مشغولة عن فعلها الخاص، وتكون المصورة أيضًا مشغولة عن الانفراد بالمتخيلة. ويكون ما تحتاجان إليه من الحس المشترك ثابتًا واقعًا في شغل الحواس الظاهرة. وهذا الوجه هو وجه. وتارةً عند استعمال النفس إياها في أفعالها التي تتصل بها من التميّز والفكرة. وهذا على وجهين أيضًا: أحدهما أن تستولي على المتخيلة فتستخدمها والحس المشترك معها في تركيب صور بأعيانها وتحليلها على جهة يقع للنفس فيها غرض صحيح، ولا تتمكن المتخيلة لذلك من التصرف على ما لها أن تتصرّف عليه بطباعها؛ بل تكون منجرّة مع تصريف النفس النطقية إياها انجرارًا. والثاني أن تصرفها عن التخيلات التي لا تطابق الموجودات من خارج، فتكفها عن ذلك استبطالًا لها، فلا تتمكن من شدة تشبيحها وتمثيلها، فإن شغلت المتخيلة من الجهتين جميعًا ضعف فعلها. وإن زال عنها الشغل من الجهتين كلتيهما كما يكون في حال النوم أو من جهة واحدة كما يكون عند الأمراض التي تضعف البدن وتشغل النفس عن العقل والتمييز وكما عند الخوف حتى تضعف النفس وتكاد تجوّز ما لا يكون وتكون منصرفة عن العقل جملةً لضعفها وتخوّفها وقوع أمور جسدانية فكأنها تترك العقل وتدبيره أمكن التخيل حينئذ أن يقوّى ويقبل على المصورة ويستعملها ويتقوى اجتماعهما معًا. فتصير المصورة أظهر فعلاً فتلوح الصور التي في المصورة في الحاس المشترك، فترى كأنها موجودة خارجًا؛ لأن الأثر المدرك من الوارد من خارج ومن الوارد من داخل هو ما يتمثل فيها وإنما يختلف بالنسبة. وإذا كان المحسوس بالحقيقة هو ما يتمثل فإذا تمثل كان حاله كحال ما يرد من خارج. ولهذا ما يرى الإنسان المجنون والخائف والضعيف والنائم أشباحًا قائمةً كما يراها في حال السلامة بالحقيقة ويسمع أصواتًا كذلك، فإذا تدارك التميّز أو العقل شيئًا من ذلك وجذب القوة المتخيلة إلى نفسه بالتنبيه اضمحلّت تلك الصور والخيالات.

[239] Bazı insanlarda gerçekten şiddetli ve baskın bir mütehayyile gücü yaratılmış olabilir, öyle ki duyular mütehayyileye baskın gelemez, musavvire ona karşı çıkamaz. Nefs de mütehayyilenin akla yönelmesinin ve akıl tarafından olan şeyin duyulara tutkusunun iptal edemeyeceği şekilde güçlü olur. İşte bunlar, daha sonra bahsedeceğimiz bir hâlde, başkaları için uykuda olan şeylerin, kendileri için uyanıkken olduğu kimselerdir. Bu hâl, uyuyanın gaibe ait şeyleri gerçekleşiyor oldukları hâlleriyle ya da onların misalleriyle idrak etmesi hâlidir. Zira bazen onlar için, bu gibi şeylerin benzerleri uyanıklıkta da ortaya çıkar. Bu hâl esnasında çoğunlukla onlar için nihai noktada duyulur şeyleri duyumsayamamak söz konusu olur ve kendilerine baygınlık gibi bazı şeyler isabet eder. Bunun, çoğunlukla olmadığı da olur. Yine onlar çoğunlukla bir şeyi olduğu hâl üzere görürler. Çoğu zaman ise, o şeyin benzeri onlara tahayyüli olarak gösterilir ki bunun sebebi daha sonra açıklayacağımız üzere uyuyan kimseye gördüğü şeyin benzerinin tahayyüli olarak gösterilmesidir. Yine çoğunlukla onlar için bir görüntü temessül eder ve onlar idrak ettikleri şeyin, o görüntüden, işitilen, ezberlenen ve okunan lafızlarla olan bir hitap olduğunu tahayyül ederler. Bu, mütehayyile gücüne özgü peygamberliktir. Burada, durumu açıklanacak başka tür peygamberlikler de vardır.

[240] Rüyada ve uyanıkken olan idrak durumlarından herhangi birinden nasibi olmayan hiçbir insan yoktur. Zira nefste ansızın gerçekleşen kalbe doğan düşüncelerin (*havâtır*) sebebi ancak şuurunda olunmayan ve ne önce ne de sonra kendilerine bir şeyin bitişmediği ittisallerdir. Böylece nefs onlardan kendi mecrası dışında başka bir şeye intikal eder. Bu, her cinsten olabilir; istidatlara, âdete ve huya göre makuller, [azap ve belaya dair] uyarılar cinsinden olabilir, şiir ya da başka bir şey olur. Bu havâtır nefste çoğu durumda gizlice ortaya çıkan sebeplerden dolayı olur. Bunlar [yani nefste gizlice ortaya çıkan sebepler,] yerleşiklik kazanmayan ve bu sebeple ancak nefsin üstün bir kontrol ile kendilerine yönelerek isteyerek hatırlayabildiği unutulmuş işaretler (*telvîhât*) gibi olur. [Yerleşik olmamayı ve hatırlamamayı] yapan şeylerin en çoğu ise, tahayyülün, kendisinde bulunan şeye uygun olmayan bir cinsle meşgul olmasıdır.

[٢٣٩] وقد يتفق في بعض الناس أن تخلق فيه القوة المتخيلة شديدة جدًا غالبة، حتى أنها لا تستولي عليها الحواس ولا تعصيها المصورة. وتكون النفس أيضًا قوية لا يبطل التفاتها إلى العقل وما قبل العقل انصبابها إلى الحواس، فهؤلاء يكون لهم في اليقظة ما يكون لغيرهم في المنام في الحالة التي سنخبر عنها بعد، وهي حالة إدراك النائم مغيبات يتحققها بحالها أو بأمثلة تكون لها؛ فإن هؤلاء قد يعرض لهم مثلها في اليقظة. وكثيرًا ما يكون لهم في توسط ذلك أن يغيبوا آخر الأمر عن المحسوسات ويصيبهم كالإغماء. وكثيرًا ما لا يكون. وكثيرًا ما يرون الشيء بحاله. وكثيرًا ما يتخيل لهم مثاله للسبب الذي يتخيل للنائم مثال ما يراه مما نوضحه بعد. وكثيرًا ما يتمثل لهم شبح ويتخيلون أن ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح بألفاظ مسموعة تحفظ وتتلى. وهذه هي النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة. وهاهنا نبوات أخرى سيتضح أمرها.

[٢٤٠] وليس أحد من الناس لا نصيب له من أمر الرؤيا ومن حال الإدراكات التي تكون في اليقظة؛ فإن الخواطر التي تقع دفعة في النفس إنما يكون سببها اتصالات ما لا يشعر بها ولا بما يتصل بها لا قبلها ولا بعدها، فتنتقل النفس منها إلى شيء آخر غير ما كان عليه مجراها، وقد يكون ذلك من كل جنس، فيكون من المعقولات، ويكون من الإنذارات، ويكون شعرًا، ويكون غير ذلك بحسب الاستعدادات والعادة والخلق. وهذه الخواطر تكون لأسباب تعن للنفس مسارقة في أكثر الأمر، وتكون كالتلويحات المستلبة التي لا تتقرّر فتذكر إلا أن تبادر إليها النفس بالضبط الفاضل، ويكون أكثر ما يفعله أن يشغل التخيل بجنس غير مناسب لما كان فيه.

[241] Mütehayyile gücünün özelliklerinden biri, musavvire ve hafıza/hatırlamanın (*zâkire*) depolarıyla sürekli ilgilenmesi; duyulur ya da hatırlanan bir suretten başlayarak bunların karşıtına ya da benzer bir şeye ya da bir sebeple kendinden olan bir şeye intikal ederek suretleri devamlı arz etmesidir. Bu onun tabiatıdır. Fakat onun bir şeyden, benzerine değil de karşıtına ya da karşıtına değil de benzerine intikalinin özel kılınıp tahsis edilmesinin ise sayılamayacak kadar tikel sebepleri vardır. Özetle, bunda asıl sebebin şu olması gerekir: Nefs hem suret hem anlamların gözetilmesini cem ettiğinde anlamdan, o anlama en yakın surete intikal eder -ki bu intikal ya mutlak olur ya da onun müşahedesine yakın bir zamanda duyuda ya da vehimde bir araya gelmelerinden dolayı tesadüfen olur- ve aynı şekilde suretten de anlama intikal eder. Belli bir sureti ve belli bir anlamı özel kılan ilk sebep, ya duyudan gelmiş olup sayesinde bunun özelleştiği bir şeydir veya akıl veya vehimden gelip sayesinde bunun özelleştiği bir şeydir ya da semavi bir şeyden dolayıdır. O bununla özelleşince, onun sürekliliği ve intikali de söz konusu iki ilkenin [yani akıl ve vehim ya da yersel ve semavi etkilerin] özelleştirmesi nedeniyle, âdete bitişik durumlar nedeniyle ya da bazı suret ve anlamların yeni olmaları nedeniyle özelleşir. Bu intikalin özelleşmesi, bazen de semavi durumlardan dolayı olur, bazen de ona izafe edilen birinci özelleşmeden sonra duyu ve akıldan doğan şeylerden dolayı olur.

[242] Bil ki, nutkî düşünce mütehayyile gücüyle talep edilir. Bu da meşgul edenin meşgul etmesi esnasında bu gücün aldatıcı olmasından kaynaklanır. Zira nefs, herhangi bir amaca yönelmiş olarak herhangi bir surette mütehayyile gücünü kullandığında mütehayyile ona uygun olmayan başka bir şeye, oradan da üçüncü bir şeye süratle intikal eder ve nefse ilk olarak kendisinden başladığı şeyi unutturur, ta ki nefs başladığı yere dönmek için tekrar geriye doğru ayrıştırmaya meylederek [isteyerek] hatırlamaya ihtiyaç duyar.

[٢٤١] ومن شأن هذه القوة المتخيلة أن تكون دائمة الإكباب على خزانتي المصورة والذاكرة ودائمة العرض للصورة مبتدئة من صورة محسوسة أو مذكورة منتقلة منها إلى ضد أو ندّ أو شيء هو منه بسبب. وهذه طبيعتها. وأما اختصاص انتقالها من الشيء إلى ضده دون ندّه أو ندّه دون ضده فيكون لذلك أسباب جزئية لا تحصى. وبالجملة يجب أن يكون أصل السبب في ذلك: أن النفس إذا جمعت بين مراعاة المعاني والصور انتقلت من المعنى إلى الصورة التي هي أقرب إليها إما مطلقًا وإما لاتفاق قرب عهد مشاهدته لتألّفهما في حس أو في وهم، وانتقلت كذلك من الصورة إلى المعنى. ويكون السبب الأول الذي يخصّص صورة دون صورة ومعنى دون معنى أمرًا قد ورد عليه من الحس خصّصه به أو من العقل أو الوهم فخصصه به أو لأمر سماوي، فلما تخصص بذلك صار استمراره وانتقاله متخصصًا لتخصيص المبدأين، ولأجل أحوال تقارن من العادة أو لقرب العهد ببعض الصور والمعاني. وقد يكون ذلك لأحوال أيضًا سماوية وقد يكون لطوالع من الحس والعقل بعد التخصيص الأول يضاف إليه.

[٢٤٢] واعلم أن الفكر النطقي ممنوّ بهذه القوة، وهو من غريزة هذه القوة في شغل شاغل، فإنه إذا استعملها في صورة ما استعمالًا موجهًا نحو غرض ما انتقلت بسرعة إلى شيء آخر لا يناسبه ومنه إلى ثالث، وأنست النفسَ أول ما ابتدأت عنه حتى تحوج النفس إلى التذكر نازعة إلى التحليل بالعكس حتى تعود إلى المبدأ.

[243] Nefs, uyanıklık hâlinde iken bir şeyi idrak ettiğinde ya da sonradan tam olarak anlatacağımız üzere, uyku hâlinde bir şekilde melekût âlemiyle ittisal ettiğinde, eğer bu mütehayyile gücüne nefs, kendisinin sakin olması sebebiyle ya da güzelce sabit kılmasından dolayı mütehayyilenin nefs tarafından baskılanması sebebiyle güç yetirirse, ayrıca bu gücün nefse görünür olan tahayyüllerini sabit kılma süreci boyunca mütehayyile nefs üzerinde baskın olmazsa, işte bu durumda nefs o sureti olduğu şekil ve sureti üzere güzel bir şekilde hatırlayabilir. Dolayısıyla uyanık ise [isteyerek] hatırlamaya, uykuda ise tabire, vahiy ise tevile ihtiyaç duymaz. Zira tabir ve tevil burada isteyerek hatırlama yolunu izler. Eğer nefs hatırlama gücünde bundan gördüğü şeyi gerektiği şekilde sabit kılıp korumazsa, aksine mütehayyile gücü uykuda görülen her müfret şeyi müfret ya da mürekkep bir hayal ile eşleştirirse ya da uykuda görülen her mürekkep şeyi müfret ya da mürekkep bir hayal ile eşleştirirse, dolayısıyla orada [yani rüyada] gördüğü şeyi suret ve anlamlardan birleştirilmiş bir taklit (*muhâkât*) ile eşleştirmeye devam ederse bu durumda nefsin gördüğü şeyleri kendinde sabit kılıp muhafaza etmesi, musavvire ve mütezekkirenin, tahayyülün kendilerine getirdiği şeyleri sabit kılıp muhafaza etmesinden daha zayıf olur, dolayısıyla melekûttan görülen şey hatırada sabit kalmaz ve kendisiyle taklit edilen sabit kalır.

[244] Melekûttan çoğunlukla görülen şeyler ilke ve başlangıç gibi şeylerdir. Böylece tahayyül nefse, nefsi gördüğü şeyi tamamlamaktan alıkoyacak bir şekilde baskın gelir ve nefs de ondan sonra birbiri ardınca gelen bir intikalden, bu intikallerle melekûttan görülen şeyi taklit edemeyeceği bir başka intikale intikal eder durur. Çünkü melekûttan görme zaten kesilmiştir. İşte bu, kendisi hakkındaki tabirin çok az olduğu, gerisi ise karmakarışık düşler olduğu bir rüya cinsi olur. Kendisinde tahayyülün sultasının/hakimiyetinin bulunduğu rüya cinsi ise zorunlu olarak tabire ihtiyaç duyar.

[٢٤٣] فإذا اتفق في حال اليقظة أن أدرك النفس شيئًا أو في حال النوم أن اتصلت بالملكوت اتصالاً على ما سنصفه بعد وصفًا؛ فإن هذه القوة إن مكنتها بسكونها أو بانقهارها من حسن الاستثبات ولم تغلبها مقصرة عليها زمان الاستثبات لما يلوح لها من تخيلاتها تمكنت تلك الصورة من الذكر تمكنًا جيدًا على وجهه وصورته، فلم تحتج إن كان يقظة إلى التذكر، وإن كان نومًا إلى تعبير، وإن كان وحيًا إلى التأويل؛ فان التعبير والتأويل هاهنا يذهبان مذهب التذكر. فان لم تستثبت النفس ما رأته من ذلك في قوة الذكر على ما ينبغي؛ بل كانت القوة المتخيلة توازي كل مفرد من المرئي في النوم بخيال مفرد أو مركب أو توازي مركبًا من المرئي في النوم بخيال مفرد أو مركب فلا تزال تحاذي ما يرى هناك بمحاكاة مؤلفة من صور ومعان كان استثبات النفس في ذاتها لما يراها أضعف من استثبات المصورة والمتذكرة لما يورده التخيل، فلم يثبت في الذكر ما أرى من الملكوت وثبت ما حكي به.

[٢٤٤] ويتفق كثيرًا أن يكون ما يرى من الملكوت شيئًا كالرأس وكالابتداء، فيستولي التخيل على النفس استيلاء يصرفها عن استتمام ماتراه وتنتقل بعده انتقالًا بعد انتقال لا تحاكي بتلك الانتقالات شيئًا مما يرى من الملكوت؛ إذ ذلك قد انقطع، فيكون هذا ضربًا من الرؤيا إنما موضع العبارة منه شيء طفيف وباقيه أضغاث أحلام، فما كان من الرؤيا من الجنس الذي السلطان فيه للتخيل فإنه يحتاج إلى عبارة ضرورة.

[245] Bazen insan rüyasının tabirini rüyasında görür. Böylece bu, gerçekten bir isteyerek hatırlama olur. Zira müfekkire gücünün, ilk olarak aralarındaki münasebetten dolayı asıldan taklide intikal edebildiği gibi aynı şekilde taklitten asla intikal etmesi de ihtimal dışı değildir. Bu nedenle [asıl olana intikal olacak şekilde] çoğunlukla, müfekkire gücüne o fiilini bir kere daha tahayyül etmesi ilişir. Böylece sanki bununla kendisiyle konuşan bir muhatapmış gibi görür. Çoğunlukla da böyle olmaz ve nefs melekûtla ittisal etmeksizin, sanki doğru bir şekilde bir şeyi görmüş olur. Hatta taklidin, mütehayyileden alınmış bir taklidi olur. Sonuçta nefs asla döner. Bu cins doğru rüyalar başka bir gücün yardımı olmaksızın tahayyülden kaynaklanabilir. Ondaki asıl bu ise bu durumda döner ve belki başka bir taklit ile bu taklidi oluşturabilir. Böylece bir kere daha bir tabir edicinin tabirine ihtiyaç duyar. Bunlar, zapt edilip kuralı oluşturulamayacak şeyler ve durumlardır.

[246] Bazı insanların rüyası daha doğru olur. Bu, onun nefsi doğruluğu âdet edinip, yalancı tahayyülü yok ettiği zamandadır. Rüyası rüyasında tabir edilen kimselerin çoğu, himmeti gördüğü şeyle meşgul olan kimselerdir. Şöyle ki o, uyuduğunda gördüğüyle meşguliyeti olduğu hâliyle kalır. Bu durumda mütehayyile gücü onu daha önce taklit ettiğinin tersi bir şekilde taklide başlar. Anlatılır ki, kral Heraklius kalbini meşgul eden bir rüya görmüş ve kendisine şifa verecek şeyi tabircilerde bulamamış. Bundan sonra uyuyunca rüyasında bu rüya kendisine tabir edilmiş. Böylece âlemde ve kendi şehrinde, memleketinde olacak şeylere ilişkin haberleri kuşatmış. Bu uyarıları tedvin edip topladığında bunlar rüyasında kendisine tabir edilen şeylere uygun bir tarzda doğru çıkmış. Bu gibi şeyler başkalarında da tecrübe olunmuştur.

[٢٤٥] وربما رأى الإنسان تعبير رؤياه في رؤياه، فيكون ذلك بالحقيقة تذكرًا؛ فإن القوة المفكرة كما أنها قد تنتقل أولًا من الأصل إلى الحكاية لمناسبة بينهما كذلك لا يبعد أن تنتقل عن الحكاية إلى الأصل. فكثيرًا ما يعرض لها أن تتخيل فعلها ذلك مرةً أخرى. فيرى كأن مخاطبًا يخاطبه بذلك. وكثيرًا ما لم يكن كذلك؛ بل كان كأنها تعاين الشيء معاينةً صحيحةً من غير أن تكون النفس اتصلت بالملكوت؛ بل تكون محاكاة من المتخيلة للمحاكاة، فترجع إلى الأصل. وهذا الضرب من الرؤيا الصحيح قد يقع عن التخيل من غير معونة قوة أخرى. وإن كان الأصل فيه ذلك فيرجع وربما حاكت هذه المحاكاة محاكاة أخرى، فتحتاج إلى تعبير المعبر مرة أخرى. وهذه أشياء وأحوال لا تضبط.

[٢٤٦] ومن الناس من يكون أصح أحلامًا، وذلك إذا كانت نفسه قد اعتادت الصدق وقهرت التخيل الكاذب. وأكثر من يتفق له أن يعبّر رؤياه في رؤياه هو من كانت همته مشغولة بما رأى، فإذا نام بقي الشغل به بحاله. فأخذت القوة المتخيلة تحاكيه بعكس ما حاكت أولًا. وقد حكي أن هرقل الملك رأى رؤيًا شغلت قلبه ولم يجد عند المعبرين ما يشفيه، فلما نام بعد ذلك عبر له في منامه تلك الرؤيا، فكانت مشتملة على إخبار عن أمور تكون في العالم وفي خاص مدينته ومملكته، فلما دوّنت تلك الإنذارات خرجت على نحو ما عبر له في منامه. وقد جرّب مثل هذا في غيره.

[247] Bu gibi şeyleri uyanıkken gören kimseler de kısım kısımdır. Bunların bir kısmı, nefsinin değerinden ve gücünden, mütehayyilesi ve mütezekkiresinin gücünden dolayı görür. Bu güçlerin kuvvetli olması sebebiyle duyulur şeyler o güçleri, kendilerine özgü fiillerinden alıkoymaz. Bir kısmı da bunu ayrışmasının yok olması sebebiyle görür. Ayrıca bunun sebebi onun nefsinin ayrışmadan yüz çevirmiş, vazgeçmiş olmasıdır. Bu yüzden onun tahayyülü güçlüdür. Dolayısıyla o uyanıkken bile olmayan şeyleri almaya güç yetirebilir. Zira nefs gaipten taşan şeyi almada iki şeyden dolayı iç duyulara muhtaçtır: Birincisi, nefsin tikel bir anlamı ezberlenmiş bir tasavvur olarak iç duyularda tasavvur edebilmesi içindir; ikincisi iç duyuların nefsin iradesi yönünde nefse yardımcı olmaları içindir, yoksa nefsi kendi yönlerine çekerek onu meşgul etmeleri için değil. Böylece bir yandan gaip, nefs ve mütehayyile iç duyusu arasındaki bir nispete; diğer yandan nefs ile mütehayyile iç duyusu arasındaki nispete ihtiyaç duyulur. Eğer mütehayyileyi duyu ya da anlattığımız üzere akli bir tarzda akıl kullanırsa mütehayyile iç duyusu diğer şeylerden ayrı kalmaz, mesela ayna bir yönden çevrilip/alıkonulup başka bir yöne hareket etmesi böyledir. Zira o aynada birdenbire ve ansızın resmolunma özelliği olan şeylerin çoğu, aralarındaki resmolunmayan bir nispetten dolayıdır. Bu meşguliyet duyudan olabildiği gibi aklın kontrolünden de olabilir. Onlardan biri ortadan kalktığında, kendisine ihtiyaç duyulan bir yandan gaip, nefs ve mütehayyile gücü arasındaki nispet diğer yandan nefs ile mütehayyile gücü arasındaki nispet ortaya çıkar ve böylece görünen gözüktüğü şekilde görünür.

[248] Tahayyül hakkındaki konuşmamız rüya meselesine intikal ettiği için, vaz' ettiğimiz ve ilk felsefe sanatında bize açıklanan şeylerle, uykudaki uyarıların gerçekleştiği ilkeye bir miktar işaret etmemizde bir sakınca yoktur. Bu amaçla şöyle diyoruz: Âlemde geçmişte olan, şimdide olmakta olan ve olması istenen şeylerin tamamının anlamları, bir yönden Yaratıcı'nın (*el-Bârî'*) ilminde ve akli meleklerde, bir yönden de semavi meleklerin nefslerinde mevcuttur. Başka bir yerde sana bu iki yönü açıklayacağız. Beşerî nefslerin bu melekî cevherlerle ilişkisi, onların duyulur cisimlerle olan ilişkisinden daha güçlüdür. Orada bir perde olmadığı gibi bir cimrilik de yoktur. Perde sadece alanlar içindir ki bu da ya cisimlere gömülü olmalarından ya da aşağı tarafa çeken şeylerle kirlenmiş olmalarındandır. Onlar için bu fiillerden en küçük bir uzaklaşma gerçekleştiğinde orada bir şeyin iç yüzüne yönelik bir mütalaa meydana gelir. Dolayısıyla rüyayı sabit kılan en uygun şey, bu insanla, akrabasıyla, ülkesiyle ve bölgesiyle ilişkili olandır. Bu yüzden hatırlanan rüyaların çoğu, onları rüyasında gören

[٢٤٧] والذين يرون هذه الأمور في اليقظة منهم من يرى ذلك لشرف نفسه وقوتها وقوة متخيلته ومتذكرته فلا تشغلها المحسوسات عن أفعالها الخاصة. ومنهم من يرى ذلك لزوال تميّزه. ولأن النفس التي له منصرفة عن التميّز؛ ولذلك فإن تخيله قويّ، فهو قادر على تلقي تلك الأمور الغيبية في حال اليقظة؛ فإن النفس محتاجة في تلقي فيض الغيب إلى القوة الباطنة من وجهين: أحدهما ليتصور فيها المعنى الجزئي تصورًا محفوظًا، والثاني لتكون معينة لها متصرفة في جهة إرادتها لا شاغلة إياها جاذبة إلى جهتها، فيحتاج إلى نسبة بين الغيب وبين النفس والقوة الباطنة المتخيلة ونسبة بين النفس والقوة الباطنة المتخيلة، فإن كان الحس يستعملها أو العقل يستعملها على النحو العقلي الذي ذكرناه لم تفرغ لأمور أخرى، مثل المرآة إذا شغلت عن جهة وحركت نحو جهة؛ فإن كثيرًا من الأمور التي من شأنها أن ترتسم في تلك المرآة مغافصة ومباغتة لنسبة ما بينهما لا ترتسم. وسواء كان هذا الشغل من الحس أو من ضبط العقل، فإذا فات أحدهما أوشك أن تتفق النسبة المحتاج إليها ما بين الغيب وبين النفس والقوة المتخيلة وبين النفس وبين القوة المتخيلة فيلوح فيها اللائح على نحو ما يلوح.

[٢٤٨] ولأنا قد انتقل بنا الكلام في التخيل إلى أمر الرؤيا فلا بأس أن ندلّ يسيرًا على المبدأ الذي تقع الإنذارات في المنام بأمور نضعها وضعًا وإنما يتبين لنا في الصناعة التي هي الفلسفة الأولى. فنقول: إن معاني جميع الأمور الكائنة في العالم مما سلف ومما حضر ومما يريد أن يكون موجودةٌ في علم الباري والملائكة العقلية من جهة، وموجودةٌ في أنفس الملائكة السماوية من جهة. وستتضح لك الجهتان في موضع آخر. وإن الأنفس البشرية أشد مناسبةً لتلك الجواهر الملكية منها للأجسام المحسوسة. وليس هناك احتجاب ولا بخل. إنما الحجاب للقوابل إما لانغمارها في الأجسام وإما لتدنسها بالأمور الجاذبة إلى الجنبة السافلة. وإذا وقع لها أدنى فراغ من هذه الأفعال حصل لها مطالعة لما ثمّ، فيكون أولى ما تستثبته ما يتصل بذلك الإنسان أو بذويه أو ببلده أو بإقليمه؛ فلذلك أكثر

insana ve ona yakın olan kimselere özgü olanlardır. Kimin himmeti makullere ise, makuller onun için görünür olur; kimin himmeti insanların maslahatı ise onu görür ve ona yönlendirilir. Diğerleri de bu kıyasa göredir.

[249] Rüyaların hepsi doğru değildir ya da kendileriyle ilgilenilmeyi gerektirecek şekilde değildir. Zira mütehayyile gücünün taklitlerinin tamamı da sadece melekûttan bir şey nefse feyezan ettiğinde oluyor değildir; aksine melekûttan gelen şeylerin çoğu, ancak mütehayyile gücünün kendisine daha yakın olan şeyleri taklit etmeyi durdurduğu zamandadır. Ona yakın şeylerin de bir kısmı tabiidir, bir kısmı iradidir. [a] Tabii olan; salgı güçlerinin musavvire ve mütehayyile güçlerini taşıyan ruhla karışması ile olur. Zira bunlar, mütehayyile gücünün kendilerini taklit edip kendileriyle meşgul oldukları ilk şeylerdir. Mütehayyile gücü aynı şekilde bedendeki acı ve arazları da taklit eder, mesela spermi atan gücün spermi atmaya yönelik hareketinde olan şey böyledir. Zira bu durumda mütehayyile, nefsi cinsel ilişkiye meylettirme özelliği olan suretleri taklit eder. Kim açsa onun için yiyecekler taklit edilir, kimin fazlalığı atmaya ihtiyacı varsa ona bunun konumu taklit edilir. Onun bir organına sıcak ya da soğuk bir şey sebebiyle sıcaklık ya da soğukluk ilişmişse, o kimse için o organ bir ateşe ya da soğuk bir suya konulmuş gibi taklit edilir. İlginç şeylerdendir ki, nasıl ki spermi atmak için tabiatın hareketinden bir tür tahayyül ilişiyorsa aynı şekilde belki de herhangi bir sebeple arzulanan bir suret için de bir tür tahayyül ilişiyordur. Böylece tabiat spermi toplamaya ve yayılan kokunun cinsel organa göndermeye yönlendirilir ve sık sık sperm atar. Bu hem uykuda hem uyanıkken heyecan ve şiddetli arzu olmasa bile olabilir. [b] İradi olan ise uyanıklık esnasında nefsin himmetinde, nefsin teemmül ve tedebbüre yöneldiği bir şeyin olmasıdır. Hemen ardından uyuduğunda mütehayyile bu şeyi ve bu şeyin cinsinden bir şeyi taklit eder. Bu, uyanıklık esnasındaki fikir kalıntıları cinsindendir –ki bunların hepsi karmakarışık düşlerdir- Bazen semavi cirmlerin etkileri cinsinden de olabilir. Zira semavi cirmler, münasebetleri ve nefslerinin münasebetleri itibariyle istidada göre tahayyüle, gaip ve uyarı âleminden bir şeyin temsili olmayan suretlerini gönderirler.

الأحلام الذي تذكر تختص بالإنسان الذي حلم بها وبمن يليه. ومن كانت همته المعقولات لاحت له، ومن كانت همته مصالح الناس رآها واهتدى إليها. وكذلك على هذا القياس.

[٢٤٩] وليست الأحلام كلها صادقة أو بحيث يجب أن يشتغل بها؛ فإن القوة المتخيلة ليس كل محاكاتها إنما تكون لما يفيض على النفس من الملكوت؛ بل أكثر ما يكون منها ذلك إنما يكون إذا كانت هذه القوة قد سكنت عن محاكاة أمور هي أقرب إليها. والأمور التي هي أقرب إليها منها طبيعية ومنها إرادية: فالطبيعية هي التي تكون من ممازجة قوى الأخلاط للروح التي تمتطيها القوة المصورة والمتخيلة؛ فإنها أول شيء إنما تحكيها وتشتغل بها. وقد تحكي أيضًا آلامًا تكون في البدن وأعراضًا فيه مثل ما يكون عندما تتحرك القوة الدافعة للمني إلى الدفع؛ فإن المتخيلة حينئذ تحاكي صورًا من شأن النفس أن تميل إلى مجامعتها، ومن كان به جوع حكي له مأكولات، ومن كان به حاجة إلى دفع فضل حكي له موضع ذلك. ومن عرض لعضو منه أن سخّن أو برد بسبب حر أو برد حكي له أن ذلك العضو منه موضوع في نار أو في ماء بارد. ومن العجائب أنه كما يعرض من حركة الطبيعة لدفع المني تخيل ما كذلك ربما عرض تخيل ما لصورة مشتهاة بسبب من الأسباب، فتنبعث الطبيعة إلى جمع المني وإرسال الريح الناشرة لآلة الجماع وربما قذفت المني. وقد يكون هذا في النوم واليقظة جميعًا وإن لم يكن هناك هيجان وشبق. وأما الإرادية فان يكون في همة النفس وقت اليقظة شيء تنصرف النفس إلى تأمّله وتدبّره، فإذا نام أخذت المتخيلة تحكي ذلك الشيء وما هو من جنس ذلك الشيء، وهذا هو من بقايا الفكر التي تكون في اليقظة، وهذه كلها أضغاث أحلام، وقد تكون أيضًا من تأثيرات الأجرام السماوية؛ فإنها قد توقع بحسب مناسباتها ومناسبات نفوسها صورًا في التخيل بحسب الاستعداد ليست عن تمثل شيء من عالم الغيب والإنذار.

[250] Tabire ve tevile ihtiyaç duyan rüyalar bu [tabii ve iradi rüyalar] cümlesinden bir şeye nispet edilmeyenlerdir. Bilinir ki o tür rüyaların bir tür delaleti varsa da o rüyalar haricî bir sebepten gerçekleşmişlerdir. Bu yüzden çoğunlukla şairin, yalancının, kötü kimsenin, sarhoşun, hastanın, kederli kimsenin, kötü mizaç veya düşüncenin kendisinde baskın olduğu kimsenin rüyası doğru olmaz. Bu yüzden çoğu durumda seher vaktinde görülen rüya doğru olur. Çünkü kalbe doğan düşüncelerin (*havâtır*) tamamı bu vakitte sakin olur, görüntülerin hareketleri de yatışmış olur. Uyku hâlinde mütehayyile gücü bu gibi bir vakitte bedenle meşgul olmadığında, hafıza ve musavvireden kesilmiş olmadığında, aksine o ikisinde yerleşik olduğunda, uygun olan ve ona yaraşan bu konuda nefse olan hizmetini güzelce yapmasıdır. Çünkü bunlardan nefse gelen şey hakkında, o şeyin suretinin bu güçlerde ya o suretlerin kendileriyle ya onların taklitleri uyumlu olacak bir şekilde resmolunmasına ihtiyaç duyar.

[251] Bilmek gerekir ki rüyası en doğru insan, mizacı en mutedil olan insandır. Zira mizacı kuru olan, iyi muhafaza etse de iyi alamaz. Mizacı yaş olan, hızlı alsa da hızlı terk eder, sanki hiç almamış gibi olur ve iyi de muhafaza edemez. Mizacı sıcak olanın hareketleri karışıktır. Mizacı soğuk olan ise budaladır. Rüyası en doğru insan, doğruluğu alışkanlık hâline getirmiş olan insandır. Zira yalan ve bozuk fikirlere yönelik alışkanlık, hayali; kötü, hareketli ve düşüncenin düzeltmesine karşı itaatsiz yapar, hatta onun durumu, mizacı karışıklığa doğru bozulan kimsenin hayalinin durumuna benzer.

[٢٥٠] وأما الذي يحتاج أن يعبّر وأن يتأول فهو ما لم ينسب إلى شيء من هذه الجملة. فيعلم أنه قد وقع من سبب خارج وأن له دلالة ما؛ فلذلك لا يصح في الأكثر رؤيا الشاعر والكذاب والشرير والسكران والمريض والمغموم ومن غلب عليه سوء مزاج أو فكر؛ ولذلك أيضًا إنما يصح من الرؤيا في أكثر الأمر ما كان في وقت السحر؛ لأن الخواطر كلها تكون في هذا الوقت ساكنة، وحركات الأشباح تكون قد هدأت. وإذا كانت القوة المتخيلة في حال النوم في مثل هذا الوقت غير مشغولة بالبدن ولا مقطوعة عن الحافظة والمصورة بل متمكنة منهما فبالحري أن تحسن خدمتها للنفس في ذلك؛ لأنها تحتاج لا محالة فيما يرد عليها من ذلك أن ترتسم صورته في هذه القوى ارتسامًا صالحًا إما هي بأنفسها وإما محاكياتها.

[٢٥١] ويجب أن يعلم أن أصح الناس أحلامًا أعدلهم أمزجة؛ فإن اليابس المزاج وإن كان يحفظ جيدًا فإنه لا يقبل جيدًا. والرطب المزاج وإن كان يقبل سريعًا فإنه يترك سريعًا، فيكون كأنه لم يقبل ولم يحفظ جيدًا. والحار المزاج متشوش الحركات. والبارد المزاج بليد. وأصحهم من اعتاد الصدق؛ فإن عادة الكذب والأفكار الفاسدة تجعل الخيال رديء الحركات غير مطاوع لتسديد النطق؛ بل يكون حاله حال خيال من فسد مزاجه إلى تشويش.

[252] Eğer bu mesele, uyku ve uyanıklığa taalluk eden şeylerden ise, bu durumda burada kısaca uyku ve uyanıklık durumundan bahsetmek gereklidir. Şöyle diyoruz: Uyanıklık, kendisinde, nefsin dış duyuları veya hareket ettirici güçlerini zorunlu değil de iradi bir şekilde kullandığı bir hâldir. Bu durumda uyku da bu hâlin yokluğu olur. Nefs uykuda dışarıdan içeriye yönelmiştir. Nefsin yönelmesi ya bu yönden kendisine ilişen bir yorgunluktan dolayı olur ya bu yönde kendisine ilişen kederden dolayı olur ya da organların kendisine itaat etmemesinden dolayı olur. Yorgunluktan dolayı olan, yerinde bileceğin üzere, ruh olarak isimlendirilen şeyin çözülmesi/dağılması, zayıflaması ve bu sebeple onun açılıp ferahlamaya güç yetirememesi, böylece kapanıp çekilmesi nefsani güçlerin de onu takip etmesidir. Bu yorgunluk bedensel hareketlerden, düşüncelerden ya da korkudan kaynaklanabilir. Zira korkudan uyku ve ölüm bile ilişebilir. Bazen de düşünceler bu açıdan değil de beyni ısıtması, nemli şeyleri kendisine çekmesi ve böylece beynin dolması ve nemlendirilmesi sebebiyle uyur. İçteki önemli bir şeyden dolayı olan ise, besin ve nemli şeylerin içerde bir araya gelmesidir. Dolayısıyla sindirimin tam olarak gerçekleşmesi için ruh, bütün doğal (*garîzî*) sıcaklığıyla o besinlere yönelmeye ihtiyaç duyar ve bunun sonucunda dış âtıl kalır. Organlar açısından olan ise sinirlerin, sindirilinceye kadar onlara nüfuz eden buharlar ve besinler ile dolması ve kapanması, ruhun da fazla nemlendirilmekten dolayı hareket etmek için ağır kalmasıdır. Uyanıklık ise bu sebeplerin karşıtı sebepler nedeniyle olur. Bu sebeplerden bir kısmı sıcaklık ve kuruluk gibi kurutan sebeplerdir. Bir kısmı meydana gelmiş dinlenme ve istirahat etmedir. Bir kısmı sindirimle meşgul olmaktan kurtulmaktır ki bunun sonucunda ruh yayılmış olarak döner. Bir kısmı ise nefsi dalmaktan alıkoyan, hatta aksine ya kızgınlık ya yakın bir şeye yönelik korku ya da acı veren bir maddenin sıkıntısını çekmek gibi haricî bir şeye çağıran kötü hâldir. Her ne kadar uyku ve uyanıklıktan, duyu sahibi olanın arazları bahsinde bahsetmek yerinde olsa da bu mesele, hakkında konuştuğumuz konuya dolaylı olarak dâhil olmuştur.

[٢٥٢] وإذا كان هذا مما يتعلق بالنوم واليقظة فيجب أن ندل هاهنا باختصار على أمر النوم واليقظة. فنقول: إن اليقظة حالة تكون النفس فيها مستعملة للحواس أو للقوى المحركة من ظاهر بالإرادة التي لا ضرورة إليها، فيكون النوم عدم هذه الحالة. وتكون النفس فيه قد أعرضت عن الجهة الخارجة إلى الجهة الداخلة. وإعراضها لا يخلو من أحد وجوه: إما أن يكون لكلال عرض لها من هذه الجهة؛ وإما أن يكون لمهمّ عرض لها في تلك الجهة؛ وإما أن يكون لعصيان الآلات إياها. والذي يكون من الكلال هو أن يكون الشيء الذي يسمى روحًا –وتعرفه في موضعه– قد تحلل وضعف فلا يقدر على الانبساط، فيغور وتتبعه القوى النفسانية. وهذا الكلال قد يعرض من الحركات البدنية وقد يعرض من الأفكار وقد يعرض من الخوف؛ فإن الخوف قد يعرض منه النوم؛ بل الموت. وربما كانت الأفكار تنوّم لا من هذه الجهة؛ بل بأن تسخّن الدماغ فتنجذب الرطوبات إليه فيمتلئ الدماغ فينوّم بالترطيب. والذي لمهم في الباطن هو أن يكون الغذاء والرطوبات قد اجتمعت من داخل، فتحتاج إلى أن يقصدها الروح بجميع الحار الغريزى ليفى بهضمها التام، فيتعطّل الخارج. والذي يكون من جهة الآلات فأن تكون الأعصاب قد امتلأت وانسدت من أبخرة وأغذية تنفذ فيها إلى أن تنهضم، والروح ثقلت من الحركة لشدة الترطيب. وتكون اليقظة لأسباب مقابلة لهذه. من ذلك أسباب يجفّف مثل الحرارة واليبوسة؛ ومن ذلك جمام وراحة حصلت؛ ومن ذلك فراغ عن الهضم فتعود الروح منتشرة كثيرة؛ ومن ذلك حالة ردّية تشغل النفس عن الغور؛ بل تستدعيها إلى خارج كغضب أو خوف لأمر قريب أو مقاساة لمادّة مؤلمة. وهذا قد دخل فيما نحن فيه بسبيل العرض وإن كان من حق النوم واليقظة أن يتكلم فيه في عوارض ذي الحس.

ÜÇÜNCÜ FASIL

MÜTEZEKKİRE VE VEHİM GÜÇLERİNİN FİİLLERİ, BU GÜÇLERİN HEPSİNİN FİİLLERİNİN CİSMANİ BİR ORGANLA OLMASI

[253] Mütehayyile ve musavvirenin durumu hakkında ayrıntılı konuştuğumuz gibi şimdi de mütezekkirenin durumu, mütezekkire ile müfekkire arasındaki şeyler ve vehim hakkında konuşmamız gerekir. Şöyle diyoruz: Vehim hayvandaki en büyük hükmedicidir. Vehim, [hakkında hükmün verdiği] şeyin gerçekleşmesi olmaksızın, tahayyüli bir yönlendirilme yoluyla hükmeder. Bu, safraya benzemesi sebebiyle insana balı pis bulma durumunun ilişmesi gibidir. Zira vehim balın da safra hükmünde olduğuna hükmeder ve her ne kadar akıl vehmi yalanlasa da nefs, bu vehmi takip eder. Hayvanlar ve insanlardan hayvanlara benzeyenler fiillerinde kendisinde mantıksal bir yön olmayan vehmin bu hükmünü, sadece bir tür yönlendirilme yoluyla takip ederler. Her ne kadar düşünce gücüyle yakınlığı sebebiyle insanın duyularına ve güçlerine, neredeyse insanın iç duyularının düşünsel olması ve hayvanlarınkinden farklı olması ilişebilir olsa da [durum böyledir]. Bu yüzden insana, birleşik sesler, birleşik renkler ve kokular, birleşik tatlar, umut ve temenni cinsinden başka canlılara ulaşmayan şeyler ulaşır. Çünkü düşüncenin nuru sanki bu güçlerin üzerine taşmış ve geziyor gibidir. İnsana ait olan bu tahayyül de hayvanlarda vehmin konusu olmasının ardından, insana ait düşüncenin konusu olur, böylece onunla ilimlerde faydalanılır ve onun muhafaza edilmesi de ilimlerde faydalı olur, mesela ezberleme ve tikel gözlemlerle ve başka şeylerle elde edilen tecrübeler böyledir.

في أفعال القوى المتذكرة والوهمية وفي أن أفعال هذه القوى كلها بآلات جسمانية

[٢٥٣] كما قد استقصينا القول في حال المتخيلة والمصورة فيجب أن نتكلم في حال المتذكرة وما بينها وبين المفكرة وفي حال الوهم. فنقول: إن الوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان. ويحكم على سبيل انبعاث تخيلي من غير أن يكون ذلك محققًا. وهذا مثل ما يعرض للإنسان من استقذار العسل لمشابهته المرارة؛ فإن الوهم يحكم بأنه في حكم ذلك وتتبع النفس ذلك الوهم وإن كان العقل يكذبه. والحيوانات وأشباهها من الناس إنما يتبعون في أفعالهم هذا الحكم من الوهم الذي لا تفصيل منطقيًا له؛ بل هو على سبيل انبعاث ما فقط وإن كان الإنسان قد يعرض لحواسه وقواه بسبب مجاورة النطق ما يكاد أن تصير قواه الباطنة نطقية مخالفة للبهائم؛ فلذلك يصيب من فوائد الأصوات المؤلفة والألوان المؤلفة والروائح والطعوم المؤلفة ومن الرجاء والتمني أمورًا لا تصيبها الحيوانات الأخرى؛ لأن نور النطق كأنه فائض سائح على هذه القوى. وهذا التخيل أيضًا الذي للإنسان قد صار موضوعًا للنطق بعد ما أنه موضوع للوهم في الحيوانات حتى أنه ينتفع به في العلوم، وصار ذكره أيضًا نافعًا في العلوم كالتجارب التي تحصل بالذكر والأرصاد الجزئية وغير ذلك.

[254] Şimdi vehim hakkındaki söze dönüp şöyle diyoruz: Araştırmacının araştırması ve düşünmesi gereken meselelerden biri şudur: Duyu, anlamların hiçbirini ve bu durumda çoğunlukla o anlamlardan faydalı ve zararlı olanları algılamaksızın o anlamların sadece suretlerine ulaştığı anda aklın kendisine eşlik etmediği vehim, tevehhüm hâlinde, nasıl oluyor da duyulur şeylerde bulunan anlamlara ulaşıyor? Bu mesele hakkında şöyle diyoruz: Vehmin çeşitli yönleri vardır. [a] [Vehmî ilhamlar:] Bunlardan biri, ilâhî rahmetten her şeye feyezan eden ilhamlardır. Mesela bebeğin doğduğu vakit göğse tutunması böyledir. Mesela bebeğin ayağa kaldırıldığında neredeyse düşecek gibi olması yüzünden ilâhî ilhamın çocukta var ettiği bir doğa/fıtrat (*garîze*) sebebiyle kendisini tutacak birisine çabucak ulaşma gayreti böyledir. İnsan, gözüne bir toz kaçtığında da gözüne ilişen şeyi anlamadan hemen göz kapaklarını kapatır. Bu itibarla yapması gereken şey kendisinin bir tercihi olmayıp sanki nefsinin bir doğası (*garîze*) gibidir. Aynı şekilde hayvanlar için de doğal/yaratılıştan gelen (*garîzî*) ilhamlar vardır. Bunun sebebi bu nefsler ile ilkeleri arasında mevcut olan ilişkilerdir ki bunlar, mesela aklın kullanımı ve kalbe doğan doğru düşünce gibi bazen olan bazen de olmayan ilişkilerden başka olarak kesilmeyen sürekli ilişkilerdir. Zira her şey oradan gelir, o kaynaktan doğar. Vehim, bu ilhamlar sayesinde, zararlı ve faydalı şeyler konusunda duyulurlarla karışmış anlamlara vakıf olur. Böylece kurt, koyun kendisini asla görmemiş, henüz kurttan koyuna bir zarar isabet etmemiş olsa bile her koyun kurda karşı uyanık olur; pek çok hayvan, aslana karşı tetikte olur; diğer kuşlar yırtıcı kuşlara karşı tetikte olur, herhangi bir tecrübeleri olmaksızın zayıf kuşlar onları kötü görür. Bu bir kısımdır. [b] [Vehmî tecrübe] Vehmin tecrübe gibi bir şey sebebiyle olan başka bir kısmı daha vardır. Şöyle ki hayvana bir acı ya da lezzet isabet ettiğinde ya da ona duyusal bir surete bitişik duyusal bir fayda ya da duyusal bir zarar ulaştığında musavvirede o şeyin sureti ile kendisine bitişik şeyin sureti resmolunur, hatırlamada ise aralarındaki nispetin anlamı ve o ikisi hakkındaki hüküm resmolunur. Zira hatırlama zatı ve tabiatı gereği buna ulaşır. Mütehayyile için bu suret dışarıdan parlayıp göründüğünde musavviredeki şeyle birlikte o surete bitişik olan faydalı ya da zararlı anlamlar, özetle hatırlamadaki anlam, mütehayyile gücünün tabiatındaki intikal etme ve geri getirme aracılığıyla hareket ederler ve böylece vehim onların hepsini birlikte algılar ve o suretle birlikte olan anlamı görür. Bu da tecrübenin bitişikliği ile birliktedir. Bu yüzden köpekler kesekten, odundan ve başka şeylerden korkarlar.

[٢٥٤] ونرجع إلى حديث الوهم فنقول: إن من الواجب أن يبحث الباحث ويتأمل: أن الوهم الذي لم يصحبه العقل حال توهمه كيف ينال المعاني التي هي في المحسوسات عندما ينال الحس صورتها من غير أن يكون شيء من تلك المعاني يحس ومن غير أن يكون كثير منها مما ينفع ويضر في تلك الحال؟ فنقول: إن ذلك للوهم من وجوه: من ذلك الإلهامات الفائضة على الكل من الرحمة الإلهية، مثل حال الطفل ساعة يولد في تعلقه بالثدي، ومثل حال الطفل إذا أُقِلَّ وأقيم فكاد يسقط من مبادرته إلى أن يتعلق بمستمسك لغريزة جعلها فيه الإلهام الإلهي، وإذا تعرض لحدقته بالقذي بادر فأطبق جفنيه قبل فهم ما يعرض له، وما ينبغي أن يفعل بحسبه كأنه غريزة لنفسه لا اختيار معه. وكذلك للحيوانات إلهامات غريزية. والسبب في ذلك مناسبات موجودة بين هذه الأنفس ومبادئها هي دائمة لا تنقطع غير المناسبات التي يتفق أن تكون مرةً، وأن لا تكون كاستعمال العقل وكخاطر الصواب؛ فإن الأمور كلها من هناك. وهذه الإلهامات يقف بها الوهم على المعاني المخالطة للمحسوسات فيما يضر وينفع، فيكون الذئب تحذره كلُّ شاة وإن لم تره قط ولا أصابتها منه نكبة. وتحذر الأسدَ حيواناتٌ كثيرة، وجوارح الطير يحذرها سائر الطير، وتشنّع عليها الطير الضعاف من غير تجربة. فهذا قسم. وقسم آخر يكون لشيء كالتجربة، وذلك أن الحيوان إذا أصابه ألم أو لذة أو وصل إليه نافع حسي أوضار حسي مقارنًا لصورة حسية فارتسم في المصورة صورة الشيء وصورة ما يقارنه، وارتسم في الذكر معنى النسبة بينهما والحكم بينهما؛ فإن الذكر لذاته وبجبلّته ينال ذلك، فإذا لاح للمتخيلة تلك الصورة من خارج تحركت في المصورة، وتحرك معها ما قارنها من المعاني النافعة أو الضارة وبالجملة المعنى الذي في الذكر على سبيل الانتقال والاستعراض الذي في طبيعة القوة المتخيلة، فأحس الوهم بجميع ذلك معًا، فرأى المعنى مع تلك الصورة. وهذا هو على سبيل يقارب التجربة. ولهذا تخاف الكلاب المدر والخشب وغيرها.

[255] Vehmin teşbih yoluyla olan başka hükümleri de olabilir, şöyle ki, herhangi bir şeyin, vehmî bir anlamın bazı duyulur şeylerde kendisine bitiştiği, fakat daima ve hepsinde bitişmediği bir sureti vardır ki vehim o suretin varlığıyla birlikte o suretin anlamlarına bazen yönelebilir ve bazen geride kalabilir. Buna göre vehim canlıda öyle bir hâkimdir ki canlının fiillerinde bu güçlerin kendisine itaat etmesine ihtiyaç duyar. Vehmin en çok ihtiyaç duyduğu şeyler hatırlama ve duyudur. Musavvireye ise hatırlama [*ez-zikr*] ve [isteyerek] hatırlama [*et-tezekkür*] sebebiyle ihtiyaç duyar.

[256] Hatırlama diğer canlılarda da bulunabilir. Fakat [isteyerek] hatırlama -ki [isteyerek] hatırlama yok olmuş şeyi geri getirmektir-, öyle sanıyorum ki sadece insanda bulunur. Çünkü bir şeyin önce var olduğuna ve sonra kaybolduğuna dair istidlal ancak düşünce gücü sebebiyledir. Eğer düşünce gücünün dışında bir şey sebebiyle oluyorsa bunun düşünceyle süslenmiş/donanmış vehim olması umulur. O hâlde diğer hayvanlar hatırlarsa hatırlar, fakat hatırlamazlar ise hatırlamaya iştiyak duymazlar ve bunu akıllarına getirmezler, aksine bu şevk ve talep insana özgüdür.

[257] [İsteyerek] hatırlama, geçmiş bir zamanda nefste mevcut bir şeye izafe edilir. [İsteyerek] hatırlama bir yönden öğrenmeye benzer, bir yönden ise ondan farklılaşır. Öğrenmeye benzerlik yönü şu sebepledir: Bu tür hatırlama dış ya da iç [idrak güçleriyle] idrak edilen şeylerden başka şeylere intikaldir. Öğrenme de böyledir. Zira öğrenme de bilinenden, bilinmesi amacıyla bilinmeyene intikaldir. Fakat [isteyerek] hatırlama, gelecekte, geçmişte meydana gelmiş şeylerin bir benzerinin meydana gelmesini talep etmekten ibarettir. Öğrenme ise sadece gelecekte başka bir şeyin meydana gelmesini talep etmekten ibarettir. Ayrıca [isteyerek] hatırlamada, amacın meydana gelmesini zorunlu olarak gerektiren şeyler nedeniyle amaca gidiş yoktur, aksine amaca en yakın işaretler meydana geldiği zaman nefs işaretler yoluyla bu gibi durumlarda amaca intikal eder. Durum bundan başka olduğunda ise –en yakın şeyin suret ve anlamı hatırlatsa bile- intikal etmesi zorunlu değildir. Aklına kitabın bizzat kendisi gelen kimsenin kitaptan hareketle o kitabı kendisine okutan hocasını hatırlaması gibi, her insanın kitabın suretini ve anlamını hatırlayarak o kitabı kendisine okutan hocayı hatırlaması zorunlu değildir. Bilgiye gelince, bilgiye ulaştıran yolun, bilgiye intikal etmesi zorunludur ki bu yol da kıyas ve tanımdır.

[٢٥٥] وقد تقع للوهم أحكام أخرى بسبيل التشبيه بأن تكون للشيء صورة تقارن معنى وهميًا في بعض المحسوسات وليس تقارن ذلك دائمًا وفي جميعها، فيلتفت مع وجود تلك الصورة إلى معناها وقد تخلف، فالوهم حاكم في الحيوان يحتاج في أفعاله إلى طاعة هذه القوى له. وأكثر ما يحتاج إليه هو الذكر والحس. وأما المصورة فيحتاج إليها بسبب الذكر والتذكر.

[٢٥٦] والذكر قد يوجد في سائر الحيوانات. وأما التذكر وهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس فلا يوجد على ما أظن إلا في الإنسان. وذلك أنّ الاستدلال على أن شيئًا كان فغاب إنما يكون للقوة النطقية. وإن كان لغير النطقية فعسى أن يكون للوهم المزين بالنطق، فسائر الحيوانات إن ذكرت ذكرت، وإن لم تذكر لم تشتق إلى التذكر، ولم يخطر لها ذلك بالبال؛ بل إن هذا الشوق والطلب هو للإنسان.

[٢٥٧] والتذكر هو مضاف إلى أمر كان موجودًا في النفس في الزمان الماضي. ويشاكل التعلم من جهة ويخالفه من جهة. أما مشاكلته للتعلم فلأن التذكر انتقال من أمور تدرك ظاهرًا أو باطنًا إلى أمر غيرها. وكذلك التعلم؛ فإنه أيضًا انتقال من معلوم إلى مجهول ليعلم؛ لكن التذكر هو طلب أن يحصل في المستقبل مثل ما كان حاصلًا في الماضي. والتعلم ليس إلا أن يحصل في المستقبل شيء آخر. وأيضًا: فإن التذكر ليس يصار إلى الغرض فيه من أشياء توجب ضرورة حصول الغرض؛ بل على سبيل علامات إذا حصل أقربها من الغرض انتقلت النفس إلى الغرض في مثل تلك الحال. ولو كانت الحال غير ذلك لم يجب . وإن أخطر صورة الأقرب أو معناه . أن تنتقل كمن يخطر بباله كتاب بعينه فتذكر منه معلّمه الذي قرأ عليه ذلك الكتاب. وليس يجب من إخطار صورة ذلك الكتاب بالبال وإخطار معناه أن يخطر ذلك المعلم بالبال لكل إنسان. وأما العلم فإن السبيل الموصلة إليه ضرورية النقل إليه وهو القياس والحد.

[258] Bazı insanlar için öğrenme [isteyerek] hatırlamadan daha kolay olur, çünkü onlar, intikal etmeyi zorunlu kılan şeylere yatkındırlar. Bazı insanlar için ise durum tersinedir. Bazı insanların ise hatırlaması (*zikr*) güçlüdür, [isteyerek] hatırlaması (*tezekkür*) zayıftır. Çünkü bu tür insanların mizacı kuru olur ve böylece aldığı şeyi muhafaza eder, fakat nefsin hareketliliği, maddeyi tahayyülün fiillerine ve [tahayyüllerini vehim gücüne] sunmasına boyun eğdirmez. Bazı insanlarda ise durum bunun tersinedir. En çabuk hatırlayan insanlar, işaretleri en iyi kavrayan insanlardır. Zira işaretler, duyulurlardan başka anlamlara intikali sağlarlar. Bu nedenle işaretler hususunda kavrayışlı olan kimsenin, [isteyerek] hatırlaması daha çabuk olur. Bazı insanların da anlayışı güçlü, fakat hatırlaması zayıf olur, hatta neredeyse anlayış ve hatırlama birbirine tezat teşkil edecek durumdadır. Zira anlayış, iz bırakması şiddetli olan içsel suretlere ait bir unsura ihtiyaç duyar, buna ise ancak yaşlık yardım eder. Hatırlama ise, kendisinde tasavvur ve temessül edilen şeyin bozulmasının zor olduğu bir maddeye ihtiyaç duyar. Bu da kuru bir maddeye ihtiyaç duyar. İşte bu yüzden iki şeyin bir araya gelmesi zor olur. Bu nedenle hafızası en güçlü olanlar, hareketleri çok olmayan ve himmeti dağılmayanlardır. Çok şeye himmeti olan ve çok hareketli olan iyi belleyip hatırlayamaz. Böylece uygun madde ile birlikte belleme, nefsin, her ikisi de korunmuş olan suret ve anlama hırslı bir şekilde yönelmesine, başka bir şeyle meşgul olarak o ikisinden uzaklaşmamasına ihtiyaç duyar. Bu yüzden çocuklar kendilerindeki yaşlığa rağmen iyi ezberlerler. Çünkü onların nefsleri yetişkinlerin nefslerinin meşgul olduğu şeylerle meşgul değildir. Dolayısıyla başka şeyler onları yöneldikleri şeyden ayırmaz. Fakat mizaçları kuru olmasına rağmen sıcaklıklarından ve hareketlerinin karmaşasından dolayı gençlerin hafızası, çocukların ve yeni gelişmekte olanların hafızası gibi olmaz. Olgun ve yaşlı kimselere de aynı şekilde fazla nem ilişir ve onlar gördükleri şeyleri hatırlayamazlar.

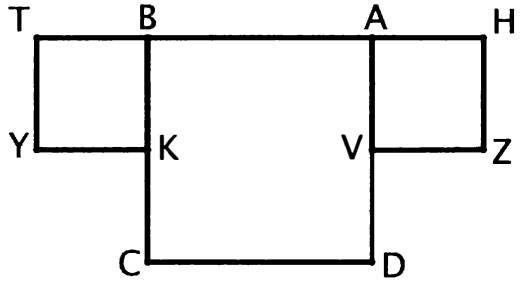
[259] Bazen nefsin kızgınlık, hüzün, keder ve benzeri şeyleri isteyerek hatırlamasıyla birlikte nefse o şeyin gerçekleşmesi hâline benzeyen başka şeyler ilişir. Geçmişte olmuş bir şey hakkında kederin, hüznün ve öfkelenmenin gerçekleşmesinin sebebi ise iç duyuda bu suretin iz bırakmasından başka bir şey değildir. Tekrarlandığı zaman o etkiyi ya da ona yakın bir etkiyi yapar. Temenni ve umut da bu şekilde etki eder. Umut temenniden başkadır. Zira umut, herhangi bir şeyi, o şeyin çoğunlukla olacağına dair [akli] bir hüküm ya da zanla birlikte tahayyül etmektir. Temenni ise, o şeyin olması durumunda lezzet alınacağına hükümle birlikte bir şeyi tahayyül etmektir, onu arzulamaktır. Korku ise zıtlık şeklinde umudun karşıtıdır; ümitsizlik ise umudun yokluğudur. Bunların hepsi vehmin hükümleridir.

[٢٥٨] ومن الناس من يكون التعلم أسهل عليه من التذكر؛ لأنه يكون مطبوعًا على ضروريات النقل. ومن الناس من يكون بالعكس. ومن الناس من يكون شديد الذكر ضعيف التذكر؛ وذلك لأنه يكون يابس المزاج فيحفظ ما يأخذه، ولا يكون حَرِك النفس مطاوع المادة لأفعال التخيل واستعراضاته. ومن الناس من يكون بالعكس. وأسرع الناس تذكرًا أفطنهم للإشارات؛ فإن الإشارات تفعل نقلًا عن المحسوسات إلى معان غيرها، فمن كان فطنًا في الإشارات كان سريع التذكر. ومن الناس من يكون قوى الفهم ولكن يكون ضعيف الذكر، ويكاد أن يكون الأمر في الفهم والذكر بالتضاد؛ فإن الفهم يحتاج إلى عنصر للصور الباطنة شديد الانطباع، وإنما تعين عليه الرطوبة. وأما الذكر فيحتاج إلى مادة يعسر انفساخ ما يتصور فيها ويتمثل. وذلك يحتاج إلى مادة يابسة؛ فلذلك يصعب اجتماع الأمرين. فأكثر من يكون حافظًا هو الذي لا تكثر حركاته، ولا تتفنن هممه. ومن كان كثير الهمم كثير الحركات لم يذكر جيدًا، فيحتاج الذكر مع المادة المناسبة إلى أن تكون النفس مقبلة على الصورة وعلى المعنى المستثبتين إقبالًا بالحرص غير مأخوذة عنهما باشتغال آخر؛ ولذلك كان الصبيان مع رطوبتهم يحفظون جيدًا؛ لأن نفوسهم غير مشغولة بما تشتغل به نفوس البالغين، فلا تذهل عما هي مقبلة عليه بغيره. وأما الشبان فلحرارتهم واضطراب حركاتهم مع يبس مزاجهم لا يكون ذكرهم، كذكر الصبيان والمترعرعين. والمشايخ أيضًا يعرض لهم من الرطوبة الغالبة أن لا يذكروا ما يشاهدون.

[٢٥٩] وقد يعرض مع التذكر من الغضب والحزن والغم وغير ذلك ما يشاكل حال وقوع الشيء، وذلك أنه لم يكن سبب وقوع الغم والحزن والغضب فيما مضى إلا انطباع هذه الصورة في باطن الحواس، فإذا عادت فعلت ذلك أو قريبًا منه. والأماني والرجاء تفعل ذلك. والرجاء غير الأمنية؛ فإن الرجاء تخيل أمر ما مع حكم أو ظن بأنه في الأكثر كائن. وأما الأمنية فهي تخيل أمر وشهوته والحكم بالتذاذ يكون إن كان. والخوف مقابل الرجاء على سبيل التضاد، واليأس عدمه. وهذه كلها تكون أحكامًا للوهم.

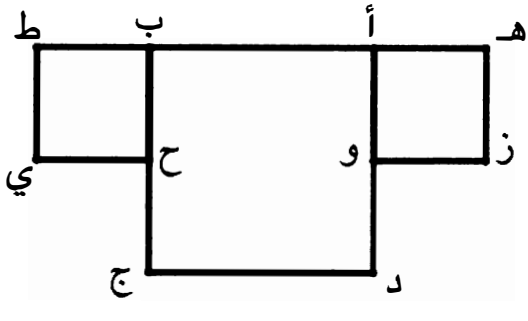
[260] Şimdilik, hayvani idrak güçleri hakkında söylediklerimizle yetinelim ve bunların hepsinin birtakım organlarla fiiller yaptıklarını açıklayalım. Şöyle diyoruz: Dışsal tikel suretleri, maddeden tam bir soyutlama ve ayrıştırmanın olmadığı bir şekildeki bir heyetle ve dış duyuların idrak ettiği gibi maddenin ilişkili olduğu şeylerden kesinlikle soyutlanmamış bir şekildeki bir heyetle idrak eden idrak güçlerinin idraklerinde cismani organlara olan ihtiyaç açık ve kolaydır. Çünkü bu dışsal tikel suretler, ancak maddeler hazır ve mevcut olduklarında idrak edilir. Hazır ve mevcut olan cisim de ancak bir cisimde hazır ve mevcut olur, cisim olmayan bir şeyde bir seferinde hazır olup da bir diğer seferde yok oluyor değildir. Zira onun bulunma ve bulunmama açısından bireyselleştiren bir güce nispeti yoktur. Zira bulunma ve bulunmama esnasında mekânsal bir şeyin, bir mekânda olmayan şeye nispeti olmaz, aksine bulunuş ancak kendisinde bulunulan şeyde bulunana ait bir konum veya boyutta gerçekleşir. Bu da ancak bulunan şey cisim olduğunda, bulunulan şeyin cisim ya da cisimde olan bir şey olması durumunda mümkündür.

[261] Hayal gibi, tikel suretleri maddeden tam bir şekilde soyutlayan, fakat maddi ilişkilerinden soyutlamaksızın idrak eden bir güç de cismani bir organa ihtiyaç vardır. Zira hayal gücünün hayalî sureti tahayyül etmesi, ancak hayalî suretin hayal ile cisim arasında ortak bir şekilde resmolunmasıyla mümkündür.



[٢٦٠] فلنقتصر الآن على ما قلناه من أمر القوى المدركة الحيوانية ولنبين أنها كلها تفعل افعالًا بالآلات. فنقول: أما المدرك من القوى للصور الجزئية الظاهرة على هيئة غير تامّة التجريد والتفريد عن المادة ولا مجردة أصلًا عن علائق المادة كما تدركه الحواس الظاهرة فالأمر في احتياج إدراكه إلى آلات جسمانية واضح سهل؛ وذلك لأن هذه الصور إنما تدرك ما دامت المواد حاضرة موجودة، والجسم الحاضر الموجود إنما يكون حاضرًا موجودًا عند جسم، وليس يكون حاضرًا مرةً وغائبًا أخرى عند ما ليس بجسم، فإنه لا نسبة له إلى قوة مفرّدة من جهة الحضور والغيبة؛ فإن الشيء الذي ليس في مكان لا تكون للشيء المكاني إليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنه؛ بل الحضور لا يقع إلا على وضع أو بعد للحاضر عند المحضور. وهذا لا يمكن إذا كان الحاضر جسمًا إلا أن يكون المحضور جسمًا أو في جسم.

[٢٦١] وأما المدرك للصور الجزئية على تجريد تام من المادة وعدم تجريد ألبتة من العلائق المادية كالخيال فيحتاج أيضًا إلى آلة جسمانية؛ فإن الخيال لا يمكنه أن يتخيل إلا أن ترتسم الصورة الخيالية فيه ارتسامًا مشتركًا بينه وبين الجسم.



[262] [A] Çünkü şekli, yapısı ve âdeta kendilerine bakılıyormuşçasına hayalde birbirinden ayrışan organlarıyla olduğu gibi Zeyd'in bireysel suretinden hayalde resmolunan suretin, bu şekilde olduğu gibi hayal edilmesi ancak o kişinin organlarının parçaları ve yönlerinin bir cisimde resmolunmasının gerekmesi ve o suretin yönlerinin o cismin yönlerinde, o suretin parçalarının da o cismin parçalarında farklılaşmasının gerekmesi durumunda mümkündür. Zeyd'in suretinden, [bir örnek olarak] miktarı, yönü, niteliği ve sayıca açıları farklı tanımlanmış bir ABCD karesinin suretine intikal edelim. A ve B çizgilerine bitişik her biri de diğerinin dengi olan iki kare olsun. Her birinin belirli bir yönü vardır, fakat o iki kare suret bakımından benzerdirler. Böylece bu karelerin toplamından [şekildeki gibi] sayıca bir, tikel, kanatlı bir şeklin sureti hayalde resmolunur ve hayalde yerleşir. Şimdi şöyle diyoruz: AHZV karesinin, BTYK karesinden sayıca başka olarak gerçekleşmesi ve hayalde kendisine işaret edilen tahayyül edilmiş bir konumla sağ tarafta diğer kareden ayrışmış olarak hayalde gerçekleşmesi [1] ya karelik suretinin zatı sebebiyle [2] ya karelik suretinin dışında kare olması bakımından sağ kareye özgü ilişen bir şey sebebiyle [3] ya da kareliğin, kendisinde intiba ettiği bir madde sebebiyle olur. [Şimdi bu ihtimalleri değerlendirelim:] [1] Bizatihi karelik sureti açısından sağ karenin bir başkalığının olması mümkün değildir. Çünkü biz o ikisini eşit ve benzer iki şekil varsaydık. [2] Sağ kareye özgü ilişen bir şey sebebiyle olması da mümkün değildir. [a] Çünkü ilk olarak biz o karenin sağda bulunduğunu tahayyül etmek için maddenin yönlerinin dışında o kareye ilişmiş bir şeyin onda gerçekleşmesine ihtiyaç duymuyoruz. [b] İkinci olarak bu ilişen şey [i] ya kendi zatı gereği sağ karede olan bir şeydir [ii] ya şekli dış mevcutlarda olan şeylere kıyasla sağ kareye ait bir şeydir -ki böylece o, bu hayale ait mevcuttan ayrı bir şekil olabilsin-, [iii] ya da ilişen şey, taşıyıcı maddeye kıyasla sağ kareye ait bir şeydir. [Şimdi bu ihtimalleri değerlendirelim]: [i] İlişenin, bizatihi o sağ kareye özgü arazlardan olması mümkün değildir. Çünkü ilişen ya gerek (*lâzım*) araz olur ya da yok olan/ayrılan (*zâil/mufarık*) bir araz olur. İlişenin, sağ karenin bizatihi lazım arazı olması mümkün değildir, aksi hâlde o ilişen, onun türde dengi olan diğer karenin de lazım arazı olurdu. Zira vaz olarak iki kare tür bakımından birbirine eşittir. Dolayısıyla o karenin lazım arazı olmayan bir şey, bu karenin lazım arazı olmaz. Ayrıca eğer o, cismani güçlerin bölünmesi şeklinde bölünmeyen bir şeyde bulunuyorsa, bir şeyin kendi benzeri olan diğerine değil de sadece buna ilişmesi -üstelik o ikisinin alıcı güçten ibaret olan mahalleri bir olup bölünmüş değilken- mümkün değildir. İlişenin, sağ karenin yok olan/ayrılabilen (*zâil/mufarık*) bir arazı olması da mümkün değildir. Çünkü bu şeyin

[٢٦٢] فإن الصورة المرتسمة في الخيال من صورة شخص زيد على شكله وتخطيطه ووضع أعضائه بعضها عند بعض التي تتميز في الخيال كالمنظور إليها لا يمكن أن تتخيل على ما هي عليه إلا أن تلك الأجزاء والجهات من أعضائه يجب أن ترتسم في جسم وتختلف جهات تلك الصورة في جهات ذلك الجسم وأجزاؤها في أجزائه. ولننقل صورة زيد إلى صورة مربع «أ ب ج د» المحدود المقدار والجهة والكيفية واختلاف الزوايا بالعدد. وليكن متصلًا بزاويتي أ، ب منه مربعان كل واحد منهما مثل الآخر. ولكل واحد جهة معينة، ولكنهما متشابها الصورة، فترتسم من الجملة صورة شكل مجنح جزئي واحد بالعدد مقرّر في الخيال. فنقول: إن مربع «أ هـ ز و» وقع غيرًا بالعدد لمربع «ب ح ط ي» ووقع في الخيال منه بجانب اليمين متميزًا عنه بالوضع المتخيل المشار إليه في الخيال فلا يخلو إما أن يكون لصورة المربعية لذاتها أو لعارض خاص له في المربعية غير صورة المربعية أو يكون للمادة التي هي منطبعة فيها. ولا يجوز أن تكون مغايرته له من جهة صورة المربعية، وذلك انّا فرضناهما متشاكلين متشابهين متساويين؛ ولا يجوز أن يكون ذلك لعارض يخصه، أما أولًا فإنا لا نحتاج الى تخيله يمينًا إلى إيقاع عارض فيه ليس في ذلك غير جهات المادة. وأما ثانيًا فإن ذلك العارض إما أن يكون شيئًا فيه نفسه لذاته؛ أو يكون شيئًا له بالقياس إلى ما هو شكله في الموجودات حتى يكون كأنه شكل منزوع عن موجود هو لهذا الخيال؛ أو يكون شيئًا له بالقياس إلى المادة الحاملة. ولا يجوز أن يكون شيئًا له في نفسه من العوارض التي تخصه؛ لأنه إما أن يكون لازمًا أو زائلًا. ولا يجوز أن يكون لازمًا له بالذات إلا وهو لازم لمشاركه في النوع؛ فإن المربّعين وضعًا متساويين في النوع، فلا يكون لهذا عارض لازم ليس لذلك. وأيضًا: فإنه لا يجوز إن كان هو في قوة غير متجزئة تجزّئ القوى الجسمانية أن يعرض له شيء دون الآخر الذي هو مثله، ومحلهما واحد غير متجزئ، وهو القوة القابلة. ولا يجوز أن يكون زائلًا؛ لأنه يجب إذا زال ذلك الأمر أن تتغير صورته في الخيال، فيكون الخيال أنما يتخيله كما هو لأنه يقرن به

yok olması durumunda sağ karenin hayaldeki suretinin de değişmesi gerekir ve bu durumda hayal sağ kareyi, o ilişen şeyin hayale bitişmesi sebebiyle nasılsa o hâliyle tahayyül eder. Dolayısıyla ilişen yok olduğunda değişir. Hâlbuki hayal sağ kareyi bu şekilde kendisine bitişen bir şey sebebiyle değil de olduğu şekliyle hayal etmektedir. İlaveten bunun yanında hayal, bu ilişen şeyi diğer kareye ekliyor da ilki gibi yapıyor da değildir, aksine o hayalde mevcut olduğu müddetçe bu şekildedir ve hayal de o kareye bitişen başka bir şeyi dikkate almaksızın o kareyi bu şekilde itibara alır. Bu yüzden, makullerdeki benzerinde söylenilmesi mümkün olduğu gibi, bir varsayanın varsaymasının sağ kareyi bu [ayrışmış] duruma getirdiğinin söylenilmesi mümkün değildir. Çünkü tartışma olduğu hâliyle kalır ve bu durumda şöyle denilir: Bu varsayan ona ne yaptı da onu bu hâl ile ikincisinden ayrışmış bir şekilde özelleştirdi? Tümelde ise aklın kareye bitiştirdiği bir şey vardır ki bunlar da sağda olma ve solda olma tanımlarıdır. Bir kareye sağda olma tanımı bitiştiğinde bunun ardından kare sağda olur. Tanım ancak tümel makul bir şey için olur ve dengi hakkında da geçerlidir, çünkü tanım, tasavvurdaki varsayıma tâbi olan varsayımsal bir şeydir. Varsayımla olmayan aksine bir farklılık olmaksızın duyulur bir şeyin sureti olarak hayalde tasavvur edilen, dolayısıyla o sureti, kendisine bakılan ve bizatihi tahayyül edilen bir şey olarak sabit kılan bu tikele gelince, bu tanımın, dengi olan diğeri için değil de sadece bu tikel için bulunduğunu söylemek, ancak dengine değil de sadece buna bu tanımın eklenmesini haklı kılacak bir şey sebebiyle mümkündür. Hayal de sureti, surete bitişmiş bir şartla bu şekilde varsaymaz, üstelik varsaymakla değil, sureti, kendinde olduğu hâliyle defaten o şekilde tahayyül eder. Böylece hayal buna ya da şuna bitişen bir şart sebebiyle olmaksızın bu kareyi sağda diğerini solda olarak tahayyül eder ve ona eklemesinden sonra birini sağda birini solda varsayar. Aklın bölgesinde ise sağlık ve solluk tanımları kareye –ki bu kendisine bir şeyin ilişmediği bir karedir- tümelin tümele katılması şeklinde katılır. Zira akılda, tümelin kendisine bir şey katılmaksızın sabit olması ve kendisine bir şeyin katılmasına hazır olması mümkündür. Hayaldeki anlam ise kendisiyle bireyselleştiği bir şeyle bireyselleşmedikçe hayalde temessül etmez. Bu yüzden aklın kontrol alanında, bir anlamın varsayım yoluyla başka bir anlam ile bitişmesi mümkündür. Hayalde temessül eden şeyin ise tikel ve sınırlı bir konumu olmadıkça hayalde resmolunmaz ve hakkında varsayım işleyen bir şey de olmaz. Böylece bu temyizin, lazım ya da lazım olmayan bir yolla ona ilişen sebebiyle olması da ya da varsayılan sebebiyle olması da geçersiz olmuştur. Şimdi şöyle diyoruz: [ii] İlişenin, ilişenin hayalinden ibaret olan dıştaki mevcut bir şeye kıyasla gerçekleşmesi de mümkün değildir. Çünkü tahayyül

ذلك الأمر، فإذا زال تغير. والخيال إنما يتخيله هكذا لا بسبب شيء يقرنه به؛ بل يتخيله كذلك كيف كان، ولا إلى الخيال أن يلحق بالآخر هذا العارض فيجعله كالأول؛ بل مادام موجودًا فيه يكون كذلك ويعتبره الخيال كذلك من غير التفات إلى أمر آخر يقرنه به. ولهذا لا يجوز أن يقال: إن فرض الفارض جعله بهذه الحال، كما يجوز أن يقال في مثله في المعقولات؛ وذلك لأن الكلام يبقى بحاله، فيقال: ما الذي فعله الفارض حتى خصصه بهذه الحال متميزًا عن الثاني؟ وأما في الكلي فهناك أمر يقرنه به العقل وهو حد التيامن أو حد التياسر، فإذا قرن بمربع حد التيامن صار بعد ذلك متيامنًا. والحد إنما يكون لأمر معقول كلي، وفي مثله يصح؛ لأنه أمر فرضي يتبع الفرض في التصور. وأما هذا الجزئي الذي ليس يكون بالفرض بل إنما تتصور في الخيال صورة عن محسوس من غير اختلاف فتثبت منظورًا إليها متخيلة بعينها فليس يمكن أن يوجد له هذا الحد دون صاحبها إلا لأمر به يستحق زيادة هذا الحد دون صاحبها، ولا الخيال يفرضها كذلك بشرط يقرنه بها؛ بل يتخيلها كذلك دفعة على أنها في نفسها كذلك لا بفرضه، فيتخيل هذا المربع يمينًا وذلك يسارًا لا بسبب شرط يقرن بذلك وبهذا، وبعد لحوقه يفرض ذلك يمينًا وهذا يسارًا. وأما في صقع العقل فإن حد التيامن وحد التياسر يلحق المربع ـ وهو مربع لم يعرض له شيء آخر لحوق الكلي بالكلي، فإنه يجوز أن يثبت في العقل كلي من غير إلحاق شيء به ويكون معدًّا لأن يلحق به ما يلحق. وأما الخيال فما لم يتشخص المعنى فيه بما يتشخص به لم يتمثل للخيال؛ فلذلك يجوز أن يكون في سلطان العقل أن يقرن معنى بمعنى على سبيل الفرض. وأما الخيال فما لم يقع للتمثل فيه وضع محدود جزئي لم يرتسم في الخيال، ولا كان شيئًا يجري عليه فرض، فقد بطل أن يكون هذا التمييز بسبب عارض في ذاته لازم أو غير لازم في ذاته أو مفروض، فنقول: ولا يجوز أن يكون بالقياس إلى الشيء الموجود الذي هو خياله؛ وذلك لأنه كثيرًا ما يتخيل ما ليس بموجود. وأيضًا: فإن وقع لأحد المربعين نسبة إلى جسم وللمربع الآخر نسبة أخرى فليس يجوز أن

edilen çok şey vardır ki mevcut değildir. Ayrıca bir cisme iki kareden birisinin bir nispeti, diğer karenin başka bir nispetinin vaki olması, karelerin mahalleri bölünmemiş iken, gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeydir. Zira iki hayalî kareden biri, iki dış kareden birine nispet edilmesi bakımından diğerinden daha uygun değildir, bu ancak onun taşıyıcısı olan ve ona konu olan cismin dıştaki birine nispetinin gerçekleşip diğerinin bu nispet bakımından gerçekleşmemesi durumunda mümkün olabilir. Bu durumda bunun mahalli diğerinin mahallinden başka olur ve güç bölünür. Fakat bu bizatihi bir şekilde olmaz da içinde olduğu şeyin bölünmesi ile olur. Bu durumda ise güç cismani olur, suret de bir cisimde resmolunmuş olur. Hayaldeki iki karenin, iki mevcut karenin bölünmesiyle ve bu ikisine kıyasla bölünmesi doğru değildir. Geriye bunun ya [2biii şıkkında söylenen] alıcı güçteki iki parçanın bölünmesi sebebiyle olması ya da [3 numaralı şıkta dile getirilen] gücün sayesinde eylemde bulunduğu organdan iki parçayla olması kalmıştır. Nasıl olursa olsun, bu kabil bir şeyden meydana gelen şudur: İdrak ancak cismani bir maddeyle ilgili bir güçle tamam olur. Sonuç olarak açıklık kazanmıştır ki, hayalî idrakler de bir cisimle tam olur.

[263] [B] Hayalî idrakin cismani bir organa ihtiyaç duyduğunu açıklayan şeylerden biri de şudur: Biz insan sureti gibi hayalî suretleri sanki onlara bakıyormuşçasına daha küçük ya da daha büyük olarak hayal ederiz. Şüphesiz bu hayalî suret, bu şeyin aynıyla denginde olmayan bir şeyde daha büyük ve daha küçük olarak resmolunur. Bunun sebebi: [a] Çünkü onlar o şeyin denginde resmolunursa büyüklük ve küçüklük bakımından farklılık, [i] ya suretin kendisinden alındığı şeye kıyasla olur [ii] ya alana kıyasla olur [iii] ya da bizatihi iki suretin kendisinden dolayı olur. [Şimdi bu ihtimalleri değerlendirelim:] [i] Farklılığın, suretin kendisinden alındığı şeye kıyasla olması mümkün değildir. Zira hayalî suretlerin çoğu kesinlikle bir şeyden alınmaz, ayrıca küçük ve büyük olan suretler, tek bir bireyin sureti olabilir. [iii] Farklılığın bizatihi iki suret sebebiyle olması da mümkün değildir. Zira o iki suret, tanım ve mahiyette aynı olup küçüklük ve büyüklük bakımından farklıdırlar. O hâlde bu farklılık, suretlerin kendileri sebebiyle değildir. [ii] O hâlde bu farklılık alan bir şeye kıyasladır.

[264] [C] Ayrıca suret, kendisinden daha büyük bir parçada ve bazen de kendisinden daha küçük bir parçada resmolunur.

تقع ومحلهما غير منقسم؛ فإنه ليس أحد المربعين الخياليين أولى بأن ينسب إلى أحد المربعين الخارجين من الآخر إلا أن يكون قد وقع هذا في نسبة من الجسم الموضوع له الحامل إياه إلى أحد الخارجين لا يقع الآخر فيها، فيكون إذن محل هذا غير محل ذلك، وتكون القوة منقسمة. ولا تنقسم بذاتها؛ بل بانقسام ما فيها، فتكون جسمانية، وتكون الصورة مرتسمة في الجسم، فليس يصح أن يفترق المربعان في الخيال لافتراق المربعين الموجودين وبالقياس إليهما، فبقي أن يكون ذلك إما بسبب افتراق الجزئين في القوة القابلة أو الجزئين من الآلة التي بها تفعل القوة. وكيف كان؛ فإن الحاصل من هذا القبيل أن الإدراك إنما يتم بقوة متعلقة بمادة جسمانية، فقد اتضح أن الإدراك الخيالي هو أيضًا إنما يتم بجسم.

[٢٦٣] ومما يبيّن ذلك أنا نتخيّل الصورة الخيالية كصورة الناس مثلًا أصغر أو أكبر كأنّا ننظر إليهما، ولا محالة أنها ترتسم وهي أكبر وترتسم وهي أصغر في شيءٍ لا في مثل ذلك الشيء بعينه؛ لأنها إن ارتسمت في مثل ذلك الشيء فالتفاوت في الصغر والكبر إما أن يكون بالقياس إلى المأخوذ عنه الصورة، وإما بالقياس إلى الآخذ، وإما لنفس الصورتين. ولا يجوز أن يكون بالقياس إلى المأخوذ عنه الصورة، فكثيرًا من الصور الخيالية غير مأخوذة عن شيء ألبتة، وربما كان الصغير والكبير صورة شخص واحد. ولا يجوز أن يكون بسبب الصورتين في أنفسهما؛ فإنهما لما اتفقتا في الحد والماهية واختلفتا في الصغر والكبر، فليس ذلك لنفسيهما، فإذن ذلك بالقياس إلى الشيء القابل.

[٢٦٤] ولأن الصورة تارةً ترتسم في جزء منه أكبر وتارةً في جزء منه أصغر.

[265] [D] Ayrıca tek bir hayalî görüntüde ona birlikte sirayet etmiş siyahlık ve beyazlığı tahayyül etmemiz de mümkün değildir. Bu, bizim için ancak hayalin, ayrılmış olarak mülahaza ettiği iki görüntü parçasında mümkündür. Eğer görüntünün iki parçası konum bakımından ayrışmamış olsaydı, aksine her iki hayal de bölünmeyen bir şeyde resmolunsaydı, imkânsız olanla mümkün olan arasındaki iş ayırt edilemezdi. O hâlde bu iki parça konum bakımından ayrışmışlardır ve hayal de onları iki parçada ayrışmış olarak tahayyül etmektedir. Bir kimse "Akıl da böyledir" derse bunu şöyle cevaplarız: Akıl siyahlık ve beyazlığı tasavvur bakımından tek bir zamanda birlikte akleder. Tasdik açısından ise onların konularının bir olması imkânsızdır. Hayal ise ne tasavvura kıyasla ne de tasdike kıyasla onları birlikte tahayyül etmez, gerçi hayalin fiili, başka bir şeye değil sadece tasavvura kıyasladır. Hayalin tasavvurun dışında bir fiili de yoktur. Bunu, hayal hususunda öğrendiğine göre, açıkladığımız şekilde, idrak ettiği şeyi ancak hayalî tikel bir suretle ilgili olarak idrak eden vehim hususunda da bilirsin.

[٢٦٥] وأيضًا: فإنه ليس يمكننا نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد ساريين فيه معًا. ويمكننا ذلك في جزئين منه يلحظهما الخيال مفترقين. ولو كان الجزءان لا يتميزان في الوضع؛ بل كان كلا الخياليين يرتسمان في شيء غير منقسم لكان لا يفترق الأمر بين المتعذر منهما والممكن، فإذن الجزءان متميزان في الوضع، والخيال يتخيلهما متميزين في جزئين. فإن قال قائل: وكذلك العقل، فنجيبه، ونقول: إن العقل يعقل السواد والبياض معًا في زمان واحد من حيث التصور. وأما من حيث التصديق فيمتنع أن يكون موضوعهما واحدًا. وأما الخيال فلا يتخيلهما معًا لا على قياس التصور ولا على قياس التصديق، على أن فعل الخيال إنما هو على قياس التصور لا غير، ولا فعل له في غيره. ولما علمت هذا في الخيال فقد علمت في الوهم الذي ما يدركه إنما يدركه متعلقًا بصورة جزئية خيالية على ما أوضحناه.

DÖRDÜNCÜ FASIL

HAREKET ETTİRİCİ GÜÇLERİN DURUMLARI VE PEYGAMBERLİĞİN HAREKET ETTİRİCİ GÜÇ İLE İLGİLİ KISMI

[266] Biz hayvani nefsin idrak güçlerinden bahsettiğimiz için şimdi de hayvani nefsin hareket ettirici güçlerinden bahsetmemiz gerekir. Şöyle diyoruz: Canlı, iştiyak veya tahayyülü ile, şuurunda olduğu veya olmadığı bir şeye yönelik bir iştiyak duymadıkça hareket ederek o şeyin talebine yönelmez. Bu şevk, idrak edici güçlerin biri sebebiyle değildir. Zira bu güçler sebebiyle olan ancak hüküm ve idraktir. Duyu ya da vehim aracılığıyla söz konusu şeye hükmettiğinde veya idrak ettiğinde o şeye iştiyak duyması zorunlu değildir. Zira insanlar algılamaları ve tahayyül etmeleri bakımından algıladıkları ve tahayyül ettikleri şeyleri idrak etmede ortaktırlar fakat algıladıkları ve tahayyül ettikleri şeylere iştiyak duyma noktasında birbirinden farklılaşırlar. Tek bir insanın durumu bile bu konuda farklılaşabilir. Zira o bir yiyecek tahayyül eder ve yiyeceğe açken iştiyak duyar, tokken iştiyak duymaz. Ayrıca güzel ahlaklı kimseler nahoş lezzetleri tahayyül ettiğinde onlara iştiyak duymaz, fakat bir başkası onlara iştiyak duyar. Bu iki hâl (idrak ve şevk ya da iştiyak duyup duymama) sadece insana ait değildir, bilakis canlıların hepsi için böyledir.

الفصل الرابع

في أحوال القوى المحركة وضرب من النبوة المتعلقة بها

[٢٦٦] وإذ قلنا في القوى المدركة من قوى النفس الحيوانية فخليق بنا أن نتكلم في القوى المحركة منها. فنقول: إن الحيوان ما لم يشتق اشتياقًا إلى شيء شعر باشتياقه أو تخيله أو لم يشعر به لم ينبعث إلى طلبه بالحركة. وليس ذلك الشوق هو لشيء من القوى المدركة، فليس لتلك القوى إلا الحكم والإدراك. وليس يجب إذا حكم أو أدرك بحس أو وهم أن يشتاق الى ذلك الشيء؛ فإن الناس يتفقون في إدراك ما يحسون ويتخيلون من حيث يحسون ويتخيلون؛ لكن يختلفون فيما يشتاقون إليه مما يحسون ويتخيلون. والإنسان الواحد قد يختلف حاله في ذلك، فإنه يتخيل الطعام فيشتاقه في وقت الجوع ولا يشتاقه في وقت الشبع. وأيضًا: فإن الحسن الأخلاق إذا تخيل اللذات المستكرهة لم يشتقها والآخر يشتاقها. وليس هذان الحالان للإنسان وحده؛ بل وللحيوانات كلها.

[267] Şevk farklı farklı olabilir. Bir kısmı henüz zayıftır. Bir kısmı ise kesin iradeyi/kesin kararı (*icmâ'*) gerektirecek kadar güçlü olur. Kesin irade (*icmâ'*) şevk değildir. Bir şeye yönelik iştiyak güçlü olabilir fakat asla harekete yönelik kesin irade gerçekleşmeyebilir, nitekim tahayyül güçlü olur, fakat tahayyül ettiği şeye iştiyak duymaz. Kesin irade tamam olduğunda ise kasları kasıp gevşetmekten başka bir şeye sahip olmayan hareket ettirici güçler ona itaat eder. Bu kasları kasıp gevşetme ne iştiyakın ne de kesin iradenin kendisidir. Zira hareketi engellenmiş olan, iştiyakın ve kesin iradenin gücünden dolayı engellenmiş olmaz. Fakat o, sadece hareket ettirme özellikleri olan ve kaslarda bulunan diğer güçlerden kendisine yönelik bir itaat bulamaz.

[268] Bu şevk gücünün şubeleri öfke (*gadab*) ve arzu (*şehvet*) güçleridir. Haz veren şeyi ve çekilmesinin faydalı olduğu tahayyül edilen şeyi iştiyaka sevk eden güç, arzu gücüdür; üstün gelmeyi ve savuşturulmasının faydalı olduğu tahayyül edilen şeyi iştiyaka sevk eden güç ise öfke gücüdür.

[269] Biz hayvanlarda arzularına değil de aksine doğuranın yavrusuna, eğitilenin de eğiten sahibine yönelik meyli ve isteği (*nüzû'*) gibi güdüler (*inbiâsât*) buluyoruz. Hayvanların kafeslerden ve bağlardan kaçmaya yönelik iştiyakları da böyledir. Bunlar, arzu gücünün bir arzusu olmasa da hayalî gücün arzusuna yönelik bir tür iştiyaktır. Zira idrak ettiği şeylerde ve kendisinde müşahede ile yenilenen şeylerin ya da suretlerin değişip dönüştüğü şeylerde idrak gücüne özgü bir haz vardır. İdrak gücü, bunların yoksunluğuyla acı çektiğinde, tabii olarak onlara iştiyak duyar ve kesin irade gücü (*el-kuvvetü'l-icmâiyye*), organları o şeylere doğru hareket ettirme üzerinde karar kılar. Aynı şekilde kesin irade gücünün, arzu ve öfke güçleri sebebiyle karar kılması ve makuller cinsinden güzel şeyler sebebiyle karar kılması da böyledir. Bu durumda haz veren şeye yönelik şiddetli şevk arzu gücüne, kesin irade ise istek gücüne (*en-nüzû'iyye*) aittir; üstün gelmeye yönelik şiddetli şevk öfke gücüne, kesin irade ise istek gücüne aittir. Aynı şekilde tahayyüle özgü olan şey de mütehayyile gücüne, kesin irade ise istek gücüne aittir.

[٢٦٧] والشوق قد يختلف: فمنه ما يكون ضعيفًا بعد؛ ومنه ما يشتد حتى يوجب الإجماع، والإجماع ليس هو الشوق، فقد يشتد الشوق إلى الشيء فلا يجمع على الحركة ألبتة، كما أن التخيل يقوي فلا يشتاق إلى ما يتخيل، فإذا صحّ الإجماع أطاعت القوى المحركة التي ليس لها إلا تشنّج العضل وإرسالها. وليس هذا نفس الشوق ولا الإجماع؛ فإن الممنوع من الحركة لا يكون ممنوعًا من شدة الشوق ومن الإجماع؛ لكنه لا يجد طاعةً من القوى الأخرى التي لها أن تحرك فقط، وهي التي في العضل.

[٢٦٨] وهذه القوة الشوقية من شعبها القوة الغضبية والقوة الشهوانية، فالتي تنبعث مشتاقة إلى اللذيذ والمتخيل نافعًا لتجلبه هي الشهوانية، والتي تنبعث مشتاقة إلى الغلبة وإلى المتخيل منافيًا لتدفعه فهي الغضبية.

[٢٦٩] وقد نجد في الحيوانات انبعاثات لا إلى شهواتها؛ بل مثل نزاع التي ولدت إلى ولدها والذي ألف الى إلفه. وكذلك اشتياقها إلى الانفلات من الأقفاص والقيود، فهذا وإن لم يكن شهوة للقوة الشهوانية فإنه اشتياق ما إلى شهوة للقوة الخيالية؛ فإن القوة المدركة تخصّها فيما تدرك وفيما تنقلب فيه من الأمور التي تتجدد بالمشاهدة أو من الصور مثلاً لذة تخصها. فإذا تألّمت بفقدانها اشتاقت إليها طبعًا، فأجمعت القوة الإجماعية على أن تحرّك إليها الآلات، كما تجمع لأجل الشهوة والغضب، ولأجل الجميل من المعقولات أيضًا، فيكون للشهوة اشتداد الشوق إلى اللذيذ وللقوة النزوعية الإجماع؛ وللغضب اشتداد الشوق إلى الغلبة وللقوة النزوعية الإجماع، وكذلك للمتخيل أيضًا ما يخصّه وللقوة النزوعية الإجماع.

[270] Korku, gam/keder, hüzün gibi şeyler de idrak edici güçlerin ortaklığıyla birlikte öfke gücünün ilişenlerindendir. Öfke gücü akli ya da hayalî bir tasavvura tâbi olarak zayıfladığında korku olur. Eğer korkmazsa güçlenir. Eğer öfkeyi zorunlu kılan şeyi tek bir seferde savuşturmaya güç yetiremiyorsa ya da onun gerçekleşmesinden korkuyorsa öfke gücüne gam/keder ilişir. Sevinç de üstün gelme kısmındandır. Zira o da aynı şekilde öfke gücünün gayesidir. Hırs, oburluk, şehvet, cinsilatife düşkünlük ve benzeri şeyler de hayvani arzu gücüne ilişir. Ünsiyet ve sürur ise idrak güçlerinin ilişenlerindendir. İnsani güçlere de aynı şekilde kendilerine özgü hâller ilişir ki bunlar hakkında daha sonra konuşacağız.

[271] Kesin irade gücü (*el-kuvvetü'l-icmâiyye*) anlatılan bu güçlere tâbi olur. Zira kesin irade gücü, isteği şiddetlendiğinde karar verir. Bunların hepsi de vehim gücüne tâbi olur. Bu, bir şevkin elbette kendisine iştiyak duyulan şeyin tevehhüm edilmesinden sonra olması demektir. Ancak bazen vehim olur, şevk gerçekleşmez. Fakat bazen tabiatın savuşturmaya doğru hareket ettiği bedensel acılar sebebiyle, o hareketin tevehhümü sevke zorlaması durumu ortaya çıkabilir. Böylece bu güçler, tevehhümü kendi gereklerine sevk ederler ki bu tıpkı tevehhümün çoğu durumda o güçleri tevehhüm edilen şeye sevk etmesi gibidir. O hâlde vehmin canlılardaki idrak güçleri alanında bir hakimiyeti; arzu ve öfke güçlerinin ise hareket ettirici güçler alanında hakimiyetleri vardır. Bu ikisini, yani arzu ve öfke güçlerini kesin karar gücü, sonra da kaslardaki hareket ettirici güç takip eder.

[272] Şimdi şöyle diyoruz: Bu fiiller ve arazlar nefse, nefs bedendeyken ilişen, nefsin bedenle ortaklığı olmadığında ilişmeyen arazlardandır. Bu yüzden nefse ilişen bu fiil ve arazlarla birlikte bedenlerin mizaçları da dönüşür ve aynı şekilde bedenlerin mizaçlarının ortaya çıkmasıyla birlikte onlar da meydana gelir. Zira bazı mizaçlar, öfke istidadına, bazı mizaçlar arzu istidadına, bazı mizaçlar ise korku ve endişeye sahiptir. Bir kısım insanların seciyesi kızgınlık seciyesidir, bu nedenle çabuk kızarlar. Bir kısım insanlar ise ürkütülmüş ve korkutulmuş gibidirler, bu nedenle onlar çabucak ürker ve korkarlar. İşte bu hâller ancak nefsin bedenle ortaklığıyla olurlar.

[٢٧٠] والخوف والغم والحزن عن عوارض القوة الغضبية بمشاركة من القوى الدراكة؛ فإنها إذا انخزلت اتباعًا لتصور عقلي أو خيالي كان خوف. وإذا لم تخف قويت، ويعرض لها الغم من الذي يوجب الغضب إذا كان غير مقدور على دفعه أو كان مخوفًا وقوعه. والفرح الذي من باب الغلبة، فإنه غاية لهذه القوة أيضًا. والحرص والنهم والشهوة والشبق وما أشبه ذلك فهي للقوة البهيمية الشهوانية. والاستيناس والسرور من عوارض القوى الدراكة. وأما القوى الإنسانية فتعرض لها أحوال تخصها سنتكلم فيها بعد.

[٢٧١] والقوة الإجماعية تتبع للقوى المذكورة؛ فإنها إذا اشتد نزاعها أجمعت. وهي كلها تتبع أيضًا القوة الوهمية. وذلك أنه لا يكون شوق ألبتة إلا بعد توهم المشتاق إليه. وقد يكون وهم ولا يكون شوق؛ لكنه قد يتفق أحيانًا لآلام بدنية تتحرك الطبيعة إلى دفعها أن توجب تلك الحركة انبعاث التوهم، فتكون تلك القوى سائقة للتوهم إلى مقتضاها، كما أن أكثر التوهم في أكثر الأمر يسوق القوى إلى المتوهم، فالوهم له السلطان في حيز القوى المدركة في الحيوانات، والشهوة والغضب لهما السلطان في حيز القوى المحركة، وتتبعهما القوة الإجماعية، ثم القوى المحركة التي في العضل.

[٢٧٢] فنقول الآن: إن هذه الأفعال والأعراض هي من الأعراض التي تعرض للنفس وهي في البدن. ولا تعرض بغير مشاركة البدن؛ ولذلك فإنها تستحيل معها أمزجة الأبدان وتحدث هي أيضًا مع حدوث أمزجة الأبدان؛ فإن بعض الأمزجة يتبعه الاستعداد للغضب، وبعض الأمزجة يتبعه الاستعداد للشهوة، وبعض الأمزجة يتبعه الجبن والخوف. ومن الناس من سجيته سجية مغضب، فيكون سريع الغضب. ومن الناس من يكون كأنه مذعور مرعوب، فيكون جبانًا مسرعًا إليه الرعب، فهذه الأحوال لا تكون إلا بمشاركة البدن.

[273] Nefsin bedenle ortaklığı sebebiyle ilişen nefsani hâller birkaç kısımdır: [a] Bir kısmı öncelikle bedene ait olan fakat bedenin nefs sahibi olmasından dolayı olan hâllerdir. [b] Bir kısmı ise öncelikle nefse ait olan fakat nefsin bedende olması dolayısıyla olan hâllerdir. [c] Bir kısmı nefs ve bedene eşit derecede ait olan hâllerdir. [a] Uyku, uyanıklık, sağlık, hastalık bedene ait olan ve ilkeleri bedenden olan hâllerdir. O hâlde bunlar öncelikle bedene aittirler, fakat ancak bedenin bir nefse sahip olması sebebiyle bedene aittirler. [b] Tahayyül, arzu, öfke ve bunlar gibi olan şeyler ise bir bedene sahip olması açısından nefse aittirler, öncelikle bedenin nefsine ait olmaları açısından da bedene aittirler. Her ne kadar nefsin bir bedene sahip olması açısından olsalar da ben beden tarafından olduklarını söylemiyorum. Gam, kaygı, hüzün, belleme gibi şeyler de böyledir. Zira bunlar da beden olması itibariyle bedene ilişen şeyler değildirler. Fakat bunlar bedene bitişik bir şeyin hâlleridir ki ancak bedene bitişik olduklarında olurlar. Dolayısıyla bunlar nefs tarafından bedene aittirler. Çünkü bunlar öncelikle nefse aittirler. Her ne kadar beden sahibi olması açısından nefse ait olsalar da ben beden tarafından olduklarını söylemiyorum. [c] Vurmadan ve mizacın değişmesinden doğan acıda ilişen ise, bedende mevcuttur. Çünkü bedenin sürekliliğinin ve mizacın dağılması, beden olması açısından bedenin hâllerindendir. Yine acıda ilişen şey, duyumsaması açısından onu duyumsayan duyuda da mevcuttur, fakat beden sebebiyle mevcuttur. Öyle görünüyor ki açlık ve arzu da bu kabildendirler.

[274] Tahayyül, korku, gam ve kızgınlık gibi bedene ilişen infialler, öncelikle nefse ilişirler. Her ne kadar bedene acı veren bedensel bir infial, kızgınlık ve gamın ardından geliyorsa da kızgınlık ve gam, kızgınlık ve gam olmaları açısından bedene acı veren infiallerden değildirler. Örneğin hararetin yükselmesi ya da düşmesi ve diğer şeyler öfke ve gamın kendisi değildirler, bilakis öfke ve gamı izleyen şeylerdir. Biz bedende olması bakımından nefse ait olması daha uygun olan bir şeyin bulunmasını, sonra bedene özgü infiallerin bedende bu şeyi takip etmesini de reddetmeyiz. Zira tahayyül de idrak olması bakımından birincil bir kasıtla bedene ait olan infiallerden değildir. Sonra tahayyülden bazı organlara yayılma ortaya çıkar. Bu yayılma, mizacın dönüşmesini, hararetin artmasını ve buharın oluşmasını, sonra da organa etki edip orada yayılmasını gerektiren tabii bir sebep nedeniyle değildir, aksine, vehimde bir suret meydana gelince mizaçta sıcaklık, yaşlık ve gaz bakımından bir dönüşümü gerektirir ki bu suret olmasaydı tabiatta, onları hareket ettirecek bir şey olmazdı.

[٢٧٣] والأحوال التي للنفس بمشاركة البدن على أقسام: منها ما يكون للبدن أولاً ولكن يكون لأجل أنه ذو نفس. ومنها ما يكون للنفس أولًا ولكن لأجل أنها في بدن. ومنها ما يكون بينهما بالسوية؛ فالنوم واليقظة والصحة والمرض أحوال هي للبدن ومبادئها منه، فهي له أولًا ولكن إنما هي للبدن بسبب أن له نفسًا. وأما التخيل والشهوة والغضب وما يجرى هذا المجرى فإنها للنفس من جهة ما هي ذات بدن، وللبدن من جهة أنها لنفس البدن أولًا. وإن كان من جهة ما أن النفس ذو بدن لست أقول من قبل البدن. وكذلك الغم والهمّ والحزن والذكر وما أشبه ذلك؛ فإن هذه ليس فيها ما هو عارض للبدن من حيث هو بدن، ولكن هذه أحوال شيء مقارن للبدن لا تكون إلا عند مقارنة البدن فهي للبدن من قبل النفس؛ إذ هي للنفس أولًا، وإن كانت للنفس من قبل ما هي ذات بدن لست أقول من قبل البدن. وأما الألم من الضرب ومن تغير المزاج فإن العارض فيه موجود في البدن؛ لأن تفرق الاتصال والمزاج من أحوال البدن من جهة ما هو بدن. وأيضًا موجود في الحس الذي يحسه من جهة ما يحسه ولكن بسبب البدن، ويشبه أن يكون الجوع والشهوة من هذا القبيل.

[٢٧٤] وأما التخيل والخوف والغم والغضب فإن الانفعال الذي يعرض له يعرض أوّلاً للنفس. وليس الغضب والغم من حيث هو غضب وغم انفعالًا من الانفعالات المؤلمة للبدن وإن كان يتبعه انفعال بدني مؤلم للبدن، مثل اشتعال حرارة أو خمودها وغير ذلك؛ فإن ذلك ليس نفس الغضب والغم؛ بل هو أمر يتبع الغضب والغم. ونحن لا نمنع أن يكون أمرٌ الأخلق به أن يكون للنفس من حيث هي في بدن، ثم تتبعه في البدن انفعالات خاصة بالبدن؛ فإن التخيل أيضًا من حيث كونه إدراكًا ليس هو من الانفعالات التي تكون للبدن بالقصد الأول. ثم قد يعرض من التخيل أن ينتشر بعض الأعضاء، وليس ذلك بسبب طبيعي أوجب أن مزاجًا قد استحال وحرارة قويت وبخارًا تكوّن ونفذ في بعض العضو حتى نشره؛ بل لما حصلت صورة في وهم أوجبت الاستحالة في مزاج أو حرارة ورطوبة وريحًا، لولا تلك الصورة لم يكن في الطبيعة ما يحركها.

[275] Özetle diyoruz ki: Nefsin özelliklerinden biri, cismani bir etki ve etkilenme olmaksızın, mizaca ilişkin bir dönüşümün bedensel unsurda nefs sebebiyle ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla bedende sıcaklık ortaya çıkar ama sıcak bir şeyden kaynaklanmaz, soğukluk ortaya çıkar ama soğuk bir şeyden kaynaklanmaz. Bilakis nefs bir hayali tahayyül edip bu hayal nefste güçlendiğinde bedensel unsur çok geçmeden bu hayal için uygun bir suret veya nitelik kabul eder. Çünkü nefs, maddeleri kaim kılan suretleri maddelere giydiren bazı ilkelerin cevherindendir. Özellikle suretler, bu cevherle başka şeylerden daha yakın ilişkili olduğunda kaim kılarlar. Söz konusu ilkelerin maddelere sureti giydirmesi, maddenin suretlere dönük istidadı tamamlandığında olur. Maddelerin çoğu istidadı ise daha önce söylediğimiz gibi ancak nitelikteki dönüşümler sebebiyle olur. Çoğunlukla da maddeleri dönüştüren zıtlarla dönüşür. Buna göre bu ilkeler, suretle unsur arasında yerleşiklik kazanmış bir nispet sebebiyle, unsura tabii bir türü mukavvim kılan bir suret giydirebiliyorsa o ilkelerin orada, zıtlıktan sâdır olan cismani bir etki ve etkilenme ve bir temas olmasına ihtiyaç duymaksızın maddelere nitelikleri giydirmeleri de uzak bir ihtimal değildir. Doğrusu nefsteki suret, unsurda ortaya çıkan şeylerin ilkesidir. Bu tıpkı doktorun nefsindeki sağaltma suretinin, iyileşme türünden ortaya çıkan şeylerin ilkesi olması gibidir. Aynı şekilde marangozun nefsindeki yatak sureti de böyledir, fakat bu suret, gerektirdiği şeyi ancak alet ve edevatla ortaya çıkarma yoluna gidebilen ilkeler türündendir. Bu aletlere ancak acz ve zayıflık sebebiyle ihtiyaç duyar. Sağlıklı olduğunu tevehhüm eden hastanın ve hasta olduğunu tevehhüm eden sağlıklının durumunu düşün. Zira çoğu zaman bundan şöyle bir durum ilişir: Suret, kişinin nefsinde ve vehminde güçlendiğinde bundan bedenin unsuru etkilenir ve sağlık ya da hastalık meydana gelir. Bu, doktorun alet ve edevatla yaptığından daha açıktır. Bu yüzden mesela insanın yolun ortasına atılmış bir tomruğun üzerinden koşarak geçmesi mümkündür. Fakat tomruk köprü gibi konulmuşsa ve altında bir uçurum varsa insan onun üzerinde rahat ve kolay bir şekilde yürümeye dahi cesaret edemez, ancak yapa yapa korkarak yürür. Çünkü o kimse nefsinde gerçekten güçlü bir şekilde düşmenin suretini tahayyül eder, öyle ki tabiatı ve organlarının gücü, düşme suretine uyum gösterir, bunun zıddı olan sebat ve sürekliliğe uyum göstermez. O hâlde suretlerin varlığı ve onların mevcut olmaları gerektiğine dair bir inanç nefste sağlamlaştığında, etkilenme özelliği olan maddenin bundan etkilenmesi durumu çoğunlukla ilişebilir ve oluşur. Eğer bu suretler, sema ve âlemin küllî nefsinde ise bu küllî nefsin bütün her şeyin tabiatına etki etmesi

[٢٧٥] ونحن نقول بالجملة: إن من شأن النفس أن تحدث منها في العنصر البدني استحالة مزاج تحصل من غير فعل وانفعال جسماني، فتحدث حرارة لا عن حار، وبرودة لا عن بارد؛ بل إذا تخيلت النفس خيالًا وقوى في النفس لم يلبث أن يقبل العنصر البدني صورة مناسبة لذلك أو كيفية؛ وذلك لأن النفس من جوهر بعض المبادئ التي هي تلبس المواد ما فيها من الصور المقومة لها إذا هي أقرب مناسبة لذلك الجوهر من غيره، وذلك إذا استتم استعدادها لها، وأكثر استعداداتها إنما تكون بسبب استحالات في الكيف، كما قلنا فيما سلف. وإنما تستحيل في الأكثر عن أضداد تحيلها، فإذا كانت هذه المبادئ قد تكسو العنصر صورة مقومة لنوع طبيعي لنسبة ممّا تتقرر بينهما، فلا يبعد أيضًا أن تكسوها الكيفيات من غير حاجة إلى أن تكون هناك مماسة وفعل وانفعال جسماني يصدر عن مضادة؛ بل الصورة التي في النفس هي مبدأ لما يحدث في العنصر، كما أن الصورة الصحيّة التي في نفس الطبيب مبدأ لما يحدث من البرء، وكذلك صورة السرير في ذات النجار؛ لكنه من المبادئ التي لا تنساق إلى إصدار ما هو موجب له إلا بآلات ووسائط، وإنما تحتاج إلى هذه الآلات لعجز وضعف. وتأمل حال المريض الذي توهم أنه قد صح والصحيح الذي توهم أنه مرض. فإنه كثيرًا ما يعرض من ذلك أن يكون إذا تأكدت الصورة في نفسه وفي وهمه انفعل منها عنصره فكانت الصحة أو المرض، ويكون ذلك أبلغ مما يفعله الطيب بآلات ووسائط. ولهذا السبب ما يمكن الإنسان مثلًا أن يعدو على جذع ملقى في القارعة من الطريق. وإن كان موضوعًا كالجسر وتحته هاوية لم يجسر أن يمشي عليها دبيبًا إلا بالهوينا؛ لأنه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلًا قويًا جدًا، فتجيب إلى ذلك طبيعته وقوة أعضائه ولا تجيب إلى ضده من الثبات والاستمرار. فالصور إذا استحكم وجودها في النفس واعتقاد أنها يجب أن توجد فقد يعرض كثيرًا أن تنفعل عنها المادة التي من شأنها أن تنفعل عنها وتكون، فإن كان ذلك في النفس الكلية التي للسماء والعالم جاز أن يكون مؤثرًا في طبيعة الكل. وإن كان في نفس جزئية جاز أن يؤثر في الطبيعة الجزئية. وكثيرًا ما تؤثر النفس في بدن آخر كما تؤثر في بدن نفسها تأثير العين العائنة والوهم العامل؛ بل النفس إذا كانت قويةً شريفةً شبيهةً بالمبادئ

mümkün olur. Eğer o tikel bir nefste ise tikel bir tabiata etki etmesi mümkün olur. Çoğu zaman nefs, kendi bedenine etki ettiği gibi, başka bir bedene, kem göz (nazar) ve etkin vehme sahip kimselerin etki etmesi gibi etki eder. Daha doğrusu nefs güçlü, değerli ve [semavi] ilkelere benzer olduğunda âlemdeki unsur ona boyun eğer, ondan etkilenir ve nefste tasavvur edilen şeyler unsurda var olur. Çünkü açıklayacağız ki insani nefs maddesine intiba etmiş değildir, fakat himmetini ona doğru yöneltmiştir. Eğer bu tür bir ilişki nefsin, bedensel unsuru tabiatının gerektirdiği şeyden dönüştürmesini sağlıyorsa gerçekten güçlü ve değerli bir nefsin kendisine özgü bir etkiyle, kendisine ait bedene güçlü bir şekilde dalıp meyletmediğinde ve bununla birlikte seviye bakımından yüksek, meleke bakımından da gerçekten güçlü olduğunda, başka nefslere ait bedenleri etkilemesinde şaşılacak bir şey yoktur. Dolayısıyla bu nefs, hastaları iyileştirir, kötüleri hastalandırır. Bu nefsin emrine tabiatları yok etme ve güçlendirme, unsurları dönüştürme verilmiştir, böylece ateş olmayanı ateşe, toprak olmayanı toprağa dönüştürür. İradesiyle kıtlık ve veba meydana getirdiği gibi yağmurlar ve bereket de meydana getirir. Bunların hepsi de akli zorunluluk bakımındandır. Özetle onun iradesinin emrine zıtlarda unsurun dönüşümüyle ilgili şeylerin varlığının verilmiş olması mümkündür. Zira unsur tabiatı gereği nefse itaat eder ve unsurda nefsin iradesinde temessül eden şeyler oluşur. Çünkü unsur özetle nefse boyun eğer, unsurun nefse itaati, unsur üzerinde etkili olan zıtlara itaat etmesinden daha fazladır. Bu aynı şekilde peygamberlik güçlerinin özelliklerinden biridir. Biz bundan önce peygamberliğin mütehayyile güçleriyle ilgili özelliğini zikretmiştik. O özellik hayvani idrak güçleriyle ilgili bir özelliktir. Bu, peygamberliği yüce olan peygamberin nefsinin hayvani kesin irade edici (*icmâî*) hareket ettirici güçleriyle ilgili bir özelliktir.

[276] Sonuç olarak şöyle diyoruz: Bütün hayvani güçlerin beden olmaksızın herhangi bir fiilin olmayacağı ve güçlerin varlığının da fiil gerçekleştirecek şekilde olacağı açıklık kazanınca, bu durumda hayvani güçler ancak bedensel olmaları hâlinde fiili gerçekleştirecek şekilde olur, o hâlde hayvani güçlerin varlığı bedensel olur. Dolayısıyla hayvansal güçlerin bedenden sonra bekaları yoktur. Biz tabiatları sebebiyle ve sevinme, keder, kızgınlık, kin, haset, selamet gibi durumlarının farklılıkları gereğince farklı olan kişilerin istidatlarının sebepleri hakkında tıp kitaplarımızda konuştuk. Öyle ki daha öncekilerin söyledikleri arasında da ayrıntısı ve bir araya toplanması bakımından bizim söylediklerimizin yerine geçebilecek bir söz yoktur, isteyen yazdıklarımızdan okusun.

أطاعها العنصر الذي في العالم وانفعل عنها ووجد في العنصر ما يتصور فيها؛ وذلك لأن النفس الإنسانية سنبين أنها غير منطبعة في المادة التي لها؛ لكنها منصرفة الهمة إليها، فإن كان هذا الضرب من التعلق يجعل لها أن تحيل العنصر البدني عن مقتضى طبيعته فلا بدع أن تكون النفس الشريفة القوية جدًا تجاوز بتأثيرها ما يختص بها من الأبدان إذا لم يكن انغماسها في الميل إلى ذلك البدن شديدًا قويًا وكانت مع ذلك عالية في طبقتها قوية في ملكتها جدًا، فتكون هذه النفس تبرئ المرضى وتمرض الأشرار، ويتبعها أن تهدّم طبائع وأن تؤكّد طبائع وأن تستحيل لها العناصر، فيصير غير النار نارًا وغير الأرض أرضًا. وتحدث بإرادتها أيضًا أمطار وخصب كما يحدث خسف ووباء. كل بحسب الواجب العقلي. وبالجملة فإنه يجوز أن يتبع إرادته وجود ما يتعلق باستحالة العنصر في الأضداد؛ فإن العنصر بطبعه يطيعه ويتكوّن فيه ما يتمثل في إرادته؛ إذ العنصر بالجملة طوع للنفس وطاعته لها أكثر من طاعته للأضداد المؤثرة فيه. وهذه أيضًا من خواص القوى النبوية. وقد كنا ذكرنا خاصيّة قبل هذه تتعلق بقواها المتخيلة. وتلك خاصية تتعلق بالقوى الحيوانية المدركة. وهذه خاصية تتعلق بالقوى الحيوانية المحركة الإجماعية من نفس النبي العظيم النبوة.

[٢٧٦] فنقول: إنه لما تبين أن جمع القوى الحيوانية لا فعل لها إلا بالبدن ووجود القوى أن يكون بحيث تفعل فالقوى الحيوانية إذن إنما تكون بحيث تفعل وهي بدنية فوجودها أن تكون بدنية، فلا بقاء لها بعد البدن. وقد تكلمنا في كتبنا الطبية في أسباب استعدادات الأشخاص المختلفة بجبلتها وبحسب اختلاف أحوالها للفرح والغم والغضب والحلم والحقد والسلامة وغير ذلك كلامًا لا يوجد للمتقدمين ما يجري مجراه في تفصيله وتحصيله، فليقرأ من هناك.

BEŞİNCİ MAKALE

BİRİNCİ FASIL

İNSANIN FİİL VE İNFİALLERİNİN ÖZELLİKLERİ, İNSANİ NEFSİN NAZARÎ VE AMELÎ GÜÇLERİNİN AÇIKLANMASI

[277] Hayvani güçler hakkındaki sözü de tamamladık. Bu durumda şimdi insani güçlerden bahsetmemiz uygundur. Şöyle diyoruz: İnsan nefsinden kaynaklanan fiillerin diğer canlılarda bulunmayan özellikleri vardır. Bunların ilki şudur: İnsan, kendisinde amaçlanan varlığında, varlığını sürdürmesi için ortaklıktan müstağni olmaması gerektiğinden dolayı diğer canlılar gibi değildir ki diğer canlıların her biri, maişetinin düzeninde kendisiyle ve tabiatta kendisi için olan varlıklarla sınırlı kalır. Tek bir insan ise eğer varlıkta sadece kendisi ve tabiatta kendisi için mevcut olan şeyler bulunsaydı helak olurdu veya geçimi çok kötü olurdu. Bu, başka yerlerde öğreneceğin üzere insanın üstünlüğü ve diğer canlıların eksikliklerinden dolayıdır, hatta insan tabiatta mevcut olan şeylerden daha fazlasına, imal edilen yiyecek ve giyecek gibi şeylere muhtaçtır. Bu şeyler birtakım sanatlarla düzenlenmedikçe insana uygun olmaz ve insanın onlarla geçimi güzel olmaz. Tabiatta mevcut olup giyilmesi mümkün olan şeylerin de insanın giyebilmesi için bir heyet ve nitelikle yapılmaları gerekir. Diğer canlıların her birinin elbisesi ise kendisiyle birlikte tabiattadır. Bu yüzden insanın ihtiyaç duyduğu ilk şey ziraattır. Diğer sanatlara ihtiyaç da böyledir. Tek bir insan bu sanatlardan ihtiyaç duyduğu her şeyi elde etmeye tek başına güç yetiremez, aksine bu ancak ortaklık ile olur ki böylece bu şunun için ekmek yapar, şu bunun için dokuma yapar, şu yabancı ülkelerden buna bir şey getirir, bu da onun karşılığında ona yakın beldeden bir şey verir. Bu sebepten ve daha gizli ve daha güçlü başka sebeplerden dolayı insan, tabiatında, vaz'î bir alametle kendindeki bir şeyi ortağı olan başkasına bildirmeye yönelik bir gücün bulunmasına ihtiyaç duyar. Bunun için elverişli olmaya en uygun şey sestir.

المقالة الخامسة

الفصل الأول

في خواص الأفعال والانفعالات التي للإنسان وبيان قوى النظر والعمل للنفس الإنسانية

[٢٧٧] قد فرغنا من القول في القوى الحيوانية أيضًا. فحري بنا أن نتكلم الآن في القوى الإنسانية، فنقول: إن الإنسان له خواص أفعال تصدر عن نفسه ليست موجودة لسائر الحيوان. وأول ذلك أنه لما كان الإنسان في وجوده المقصود فيه يجب أن يكون غير مستغن في بقائه عن المشاركة، ولم يكن كسائر الحيوانات التي يقتصر كل واحد منها في نظام معيشته على نفسه وعلى الموجودات في الطبيعة له، وأما الإنسان الواحد فلو لم يكن في الوجود إلا هو وحده وإلا الأمور الموجودة في الطبيعة له لهلك أو لساءت معيشته أشد سوء؛ وذلك لفضيلته ونقيصة سائر الحيوان على ما ستعلمه في مواضع أخرى؛ بل الإنسان محتاج إلى أمور أزيد مما في الطبيعة، مثل الغذاء المعمول واللباس المعمول، والموجود في الطبيعة من الأغذية ما لم تدبّر بالصناعات فإنها لا تلائمه ولا تحسن معها معيشته، والموجود في الطبيعة من الأشياء التي يمكن أن تلبس أيضًا فقد تحتاج أن تجعل بهيئة وصفة حتّى مكنها أن يلبسها، وأما الحيوانات الأخرى فإن لباس كل واحد معه في الطباع؛ فلذلك يحتاج الإنسان أول شيء إلى الفلاحة، وكذلك إلى صناعات أخرى، لا يتمكن الإنسان الواحد من تحصيل كل ما يحتاج إليه من ذلك بنفسه؛ بل بالمشاركة، حتى يكون هذا يخبز لذاك، وذاك ينسج لهذا، وهذا ينقل شيئًا من بلاد غريبة إلى ذلك، وهذا يعطيه بإزاء ذلك شيئًا من قريب، فلهذه الأسباب وأسباب أخرى أخفى وآكد من هذه ما احتاج الإنسان أن تكون له في

Çünkü ses bedene ilişen bir sıkıntı olmaksızın kendisinden pek çok terkibin bileştiği harflere ayrılır ve ses, sabit, kalıcı olmayan ve kendisinin farkında olmaya ihtiyaç duymayan kimsenin vakıf olacağına güvenilen bir şeydir. Sesten sonra işaret gelir. Zira işaret de böyledir fakat ses işaretten daha iyi delalet eder. Çünkü işaret ancak görmenin gerçekleştiği yere götürür. Bu da özel bir yönden olur ve haberdar edilmesi amaçlanan kişinin bakışını, işaretin kendileriyle gözetlendiği ve takip edildiği pek çok hareketin olduğu özel bir yöne doğru hareket ettirmesine ihtiyaç duyar. Ses ise kendisinden yardım alınması için özel bir yönden olmasına ihtiyaç duymaz. Ses hareketlerin gözetlenip takip edilmesine de ihtiyaç duymaz. Bununla birlikte ses idrak edilirken, işaretlerin ihtiyaç duyması gibi değil, rengin bir aracıya ihtiyaç duymaması gibi bir aracıya ihtiyaç duymaz. İşte bütün bunlar olunca tabiat, nefse seslerden, başkasına kendisiyle bildirimde bulunulabilecek olan şeyleri telif etme gücü vermiştir. Diğer canlılarda da canlının başkasını kendi durumundan haberdar edebileceği sesler vardır. Fakat bu sesler ancak tabii olarak ve uygun görme ya da hoşlanmama gibi genel şeylere, tam olarak anlaşılmış ve ayrıntılandırılmış olmaksızın delalet eder. İnsana ait olan delalet ise vaz' iledir. Çünkü insani amaçlar, neredeyse sonsuz gibi olduğundan tabiat hâline gelmesi mümkün olanlar da sonsuz seslere göre olur. Mutedil miktarda almaya ve vermeye sevk eden zorunluluk sebebiyle ve başka zorunluluklar sebebiyle bildirmeye ve haberdar etmeye sevk eden bu zorunluluk insana özgü şeylerden biridir.

[278] İnsana özgü şeylerden biri de kurumlar oluşturmak ve sanatlar ortaya çıkarmaktır. Diğer hayvanların ve özellikle kuşların da sanatları vardır. Zira kuşlar, özellikle de arılar, yuva yaparlar. Fakat hayvanlardaki bu durum bir çıkarım ve kıyastan değil, aksine ilhamdan ve bunun kendilerinin hizmetine verilmesinden kaynaklanır. Bu yüzden onlar farklılaşan ve çeşitlenen şeylerden değildir. Yaptıkları çoğu şey de durumlarının düzeltilmesi ve türsel zorunluluklar için olup bireysel zorunluluklar için değildir. İnsan için ise çoğu durum bireysel zorunluluk içindir, yine çoğu durum bizzat bireyin durumunun düzeltilmesi içindir.

[279] İnsanın özelliklerinden biri de nadir şeylere yönelik idraklerini, şaşırma denilen infialin izlemesi ve onu da gülmenin takip etmesi; eziyet verici şeylere yönelik idrakini can sıkıntısı denilen infialin izlemesi ve onu da ağlamanın takip etmesidir.

طبعه قدرة على أن يعلم الآخر الذي هو شريكه ما في نفسه بعلامة وضعية، وكان أخلق ما يصلح لذلك هو الصوت؛ لأنه ينشعب إلى حروف تتركب منها تراكيب كثيرة من غير مؤونة تلحق البدن، ويكون شيئًا لا يثبت ولا يبقى فيؤمن وقوف من لا يحتاج إلى شعوره عليه، وبعد الصوت الإشارة؛ فإنها كذلك، إلا أن الصوت أدل من الإشارة؛ لأن الإشارة إنما تهدي من حيث يقع عليه البصر، وذلك يكون من جهة مخصوصة، ويحتاج أن يكلف المراد إعلامه أن يحرّك حدقته إلى جهة مخصوصة حركات كثيرة يراعي بها الإشارة، وأما الصوت فقد تغنى الاستعانة به عن أن يكون من جهة مخصوصة، وتغنى أيضًا عن أن تراعي تحريكات، ومع ذلك فليس يحتاج في أن يدرك إلى متوسط كما لا يحتاج اللون إليه لا كحاجة الإشارات –فجعلت[1] الطبيعة للنفس أن تؤلف من الأصوات ما يتوصل به إلى إعلام الغير. وفي الحيوانات الأخرى أيضًا أصوات يقف بها غيرها على حال في نفسها؛ لكن تلك الأصوات إنما تدل بالطبع وعلى جملة من الموافقة أو المنافرة غير محصلة ولا مفصلة. والذي للإنسان فهو بالوضع؛ وذلك لأن الأغراض الإنسانية تكاد أن لا تتناهي فما كان يمكن أن تطبع هي على أصوات بلانهاية. فمما يختص بالإنسان هذه الضرورة الداعية إلى الإعلام والاستعلام لضرورة داعية إلى الأخذ والإعطاء بقدر عدل ولضرورات أخرى.

[٢٧٨] ثم اتخاذ المجامع واستنباط الصنائع، وللحيوانات الأخرى وخصوصًا للطير صناعات أيضًا؛ فإنها تصنع بيوتًا ومساكن لا سيما النحل؛ لكن ذلك ليس مما يصدر عن استنباط وقياس؛ بل عن إلهام وتسخير؛ ولذلك ليس مما يختلف ويتنوّع. وأكثرها لصلاح أحوالها وللضرورة النوعية ليست للضرورة الشخصية. والذي للإنسان فكثير منه للضرورة الشخصية وكثير لصلاح حال الشخص بعينه.

[٢٧٩] ومن خواص الإنسان أنه يتبع إدراكاته للأشياء النادرة انفعال يسمى التعجب، ويتبعه الضحك، ويتبع إدراكه للأشياء المؤذية انفعال يسمى الضجر، ويتبعه البكاء.

.....

[1] «فجعلت...» جواب «لما كان الإنسان في وجوده...».

[280] Ortaklıkta insana özgü olan bir şey de maslahatın, yapmasının gerekli olmadığı, hatta insanın bunu küçükken öğrendiği, sonra buna göre büyüdüğü ve küçüklüğünden beri bu fiillerin yapılmaması gerektiğini işitmeye alıştığı ve hatta bu inancın kendisi için doğal (*garîzî*) bir şey gibi olduğu birtakım fiillere ve bunun tersi olan birtakım fiillere götürmesidir. Birincilerine kötü fiiller denir, diğerlerine ise güzel fiiller denir. Diğer canlılar için ise bu yoktur. Eğer diğer canlılar yapmaları gereken fiilleri terk ederlerse, mesela eğitilmiş aslan sahibini ve yavrusunu yemezse bunun sebebi nefsteki bir inanç ve görüş olmayıp nefsani başka bir heyettir. O nefsani heyet; her canlının tabii olarak kendisine haz veren şeyin varlığını ve onun devamlılığını tercih etmesi, onun bakımını üzerine alıp onu doyuran bireyin onun için haz verici olmasıdır. Çünkü her faydalı şey faydalanan nezdinde tabii olarak haz vericidir. Böylece aslanın avına engel olan şey bir inanç değil, aksine bir heyettir ve başka bir nefsani ilişendir. Belki de bu ilişen şey tabiatta olup, ilâhî ilhamdan gerçekleşir. Her canlının, asla bir inanç olmayıp bilakis bazı insanların faydalı ya da lezzetli bir şeyi tahayyül etmeleri ve o şeyin suretinde ürküten bir şey olduğunda ondan kaçması şeklinde yavrusuna yönelik sevgisi böyledir.

[281] Bazen, bir insan yapılması gerekmediğine ilişkin kanaat oluşan herhangi bir şeyi yapmış olup başkasının da onun yaptığının farkında olduğunu fark etmesi durumunda bunun ardından bir infial gelir ki buna utanma denilir. Bu da aynı şekilde insanların özelliklerindendir.

[282] Gelecekteki bir şeyin kendisine zarar vereceği zannı sebebiyle de insana nefsani bir infial ilişebilir ki bu korku diye isimlendirilir. Başka canlıların korkusu ise ancak çoğunlukla an ya da ana bitişik bir şey itibariyledir. İnsanın korkunun mukabilinde bir de ümidi vardır. Diğer canlılar için ancak şimdiki ana bitişen bir şey vardır, onlarda zamanın şimdiki anından uzak bir şey yoktur. Onların dışa vurdukları şeyler, zamanın ve zamanda bulunan bir şeyin şuurunda olmaları sebebiyle değildir, aksine bu da ilhamın bir çeşididir. Karıncanın yiyeceğini hızla yuvasına taşıması, yağacak yağmura ilişkin bir uyarıdır; çünkü karınca hemen o vakitte yağmurun olacağını tahayyül eder ki bu tıpkı hayvanın bir an gelip kendisine hemen vuracağını tahayyül ettiği için karşıtı olan şeyden kaçması gibidir.

[٢٨٠] ويخصه في المشاركة أن المصلحة تدعو إلى أن تكون في جملة الأفعال التي من شأنه أن يفعلها أفعالٌ لا ينبغي له أن يفعلها، فيعلم ذلك صغيرًا وينشأ عليه ويكون قد تعوّد منذ صباه سماع أن تلك الأفعال ينبغي أن لا يفعلها حتى صار هذا الاعتقاد له كالغريزي له؛ وأفعالٌ أخرى بخلاف ذلك. وتسمى الأولى قبيحة والأخرى جميلة. وليس يكون للحيوانات الأخرى ذلك. فإن كانت الحيوانات الأخرى تترك أفعالاً لها أن تفعلها –مثل أن الأسد المعلّم لا يأكل صاحبه ولا يأكل ولده– فليس سبب ذلك اعتقادًا في النفس ورأيًا، ولكن هيئة أخرى نفسانية. وهي أن كل حيوان يؤثر بالطبع وجود ما يلذه وبقاءه، وأن الشخص الذي يمونه ويطعمه قد صار لذيذًا له؛ لأن كل نافع لذيذ بالطبع عند المنفوع، فيكون المانع عن فرسه ليس اعتقادًا؛ بل هيئةً وعارضًا نفسانيًا آخر. وربما وقع هذا العارض في الجبلة ومن الإلهام الإلهي، كحب كل حيوان ولده من غير اعتقاد ألبتة؛ بل على نوع تخيل بعض الإنسان لشيء نافع أو لذيذ أو نفرته عنه إذا كان في صورته ما ينفرّ عنه.

[٢٨١] والإنسان قد يتبع شعوره بشعور غيره أنه فعل شيئًا من الأشياء التي قد أجمع على أنه لا ينبغي أن يفعلها انفعال نفساني يسمى الخجل. وهذا أيضًا من خواص الناس.

[٢٨٢] وقد يعرض للإنسان انفعال نفساني بسبب ظنه أن أمرًا في المستقبل يكون مما يضره وذلك يسمى الخوف. والحيوانات الأخرى إنما يكون لها ذلك بحسب الآن في غالب الأمر أو متصلًا بالآن. وللإنسان بإزاء الخوف الرجاء. ولا يكون للحيوانات الأخرى إلا متصلًا بالآن ولا يكون فيما يبعد عن الآن من الزمان ذلك. والذي تفعله من الاستظهار فليس ذلك لأنها تشعر بالزمان وما يكون فيه؛ بل ذلك أيضًا ضرب من الإلهام. والذي تفعله النمل من نقل الميرة بالسرعة إلى جحرتها منذرة بمطر يكون، فلأنها تتخيل أن ذلك هوذا يكون في هذا الوقت، كما أن الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل أنه هوذا يريد أن يضربه في الوقت.

[283] Bu cinsle bağlantılı şeylerden biri de şudur: İnsanın, gelecek şeyler hakkında bir şeyi yapması mı yoksa yapmaması mı gerektiğine dair düşünme kapasitesi vardır. Böylece insan, bu ya da şu vakitte, düşündüğü şeye karşılık görüşünün yapılmamasını gerektirmesinin uygun olduğu şeyi yapar, bu ya da şu vakitte de düşündüğü şeye karşılık görüşünün yapılmasını gerektirmesinin uygun olduğu şeyi yapmaz. Diğer canlılar ise sadece kendilerinde tabii olarak var edilmiş, gelecek hakkındaki hazırlıklara sahiptirler fakat bu hazırlıklar hayvanların akıbetlerine ya uygundur ya da uygun değildir.

[284] İnsana özgü özelliklerin en özeli, maddeden soyutlanmış tümel akli anlamları anlattığımız ve açıkladığımız tam bir soyutlama ile tasavvur etmesidir, akli bilinenlerin tasavvuru ve tasdiki olarak bilinmeyenlerin bilgisine ulaşmasıdır.

[285] Bu durumlar ve zikredilen fiiller, insanda bulunan şeylerdendir. Bunların çoğu insana özgü olup her ne kadar bazıları bedensel olsa da onlar diğer canlılar için olmayıp insani nefs sebebiyle sadece insan bedeni için mevcuttur.

[286] Hatta biz diyoruz ki: İnsanın bir tikel şeyler hakkında bir de tümel şeyler hakkında tasarrufu vardır. Tümel şeylerde -tümel, bir eylem hakkında olsa bile- sadece bir inanç olur. Zira kim bir evin nasıl yapılması gerektiğine tümel bir şekilde inanırsa sadece bu inançtan özel bir evin yapımı ilksel bir şekilde sadır olmaz. Zira fiiller tikel şeyleri de içerir ve tikel görüşlerden kaynaklanır. Çünkü tümel, tümel olması itibariyle belirli bir şeye özgü değildir. Bunun açıklamasını fenlerin sonunda gelecek olan felsefi sanattaki yani metafizik sanatındaki açıklamaya erteleyelim. Bu durumda insan, bir tümel görüşlere özgü güce; bir de faydalı-zararlı, güzel-çirkin, iyi-kötü gibi yapılması veya terk edilmesi gereken şeylerdeki tikel durumlar hakkında görüş geliştirmeye özgü başka bir güce sahiptir. Bu ise, doğru olsun veya olmasın kıyas ve teemmül türünden bir şey olur ki bu kıyas ve teemmülün gayesi, gelecekte mümkün olabilecek tikel bir şey hakkında bir görüş çıkarmaktır. Çünkü zorunlu ve imkânsız olanlar hakkında var etmek ya da yok etmek için düşünülmez. Geçmiş olması itibariyle, geçmiş bir şeyin varlığa getirilmesi hakkında da düşünülemez. Bu [amelî] güç, tıpkı canlılarda başka güçlerin hükümlerini takip emesi ve tümellere dair güçten yardım alması gibi, bedeni hareket ettirmeye yönelik kesin iradeye ait (*icmâ'î*) gücün hareketinin kendi hükmünü takip etmesine hükmettiğinde, oradan görüş geliştireceği şey hakkındaki büyük öncülleri alır ve tikeller hakkında neticelere ulaşır. Bu durumda insani nefsin ilk gücü, nazara nispet edilen güç olup ona nazarî akıl denilir. Bu ikincisi ise amele nispet edilen güçtür ve amelî akıl

[٢٨٣] ويتصل بهذا الجنس ما للإنسان أن يروّي فيه من الأمور المستقبلة أنه هل ينبغي له أن يفعلها أو لا ينبغي، فيفعل ما يصح أن توجب رويته أن لا يفعله وقتًا آخر أو في هذا الوقت بدل ما روّى؛ ولا يفعل ما يصح أن توجب رويته أن يفعل وقتًا آخر أو في هذا الوقت بدل ما روّى. وسائر الحيوانات إنما يكون لها من الإعدادات للمستقبل ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها أو لم توافق.

[٢٨٤] وأخص الخواص بالإنسان تصور المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد على ما حكيناه وبيناه، والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقًا وتصورًا من المعلومات العقلية.

[٢٨٥] فهذه الأحوال والأفعال المذكورة هي مما يوجد للإنسان. وجلها يختص به الإنسان وإن كان بعضها بدنيًا، ولكنه موجود لبدن الإنسان بسبب النفس التي للإنسان التي ليست لسائر الحيوان.

[٢٨٦] بل نقول: إن للإنسان تصرفًا في أمور جزئية وتصرفًا في أمور كلية. والأمور الكلية إنما يكون فيها اعتقاد فقط ولو كان أيضًا في عمل؛ فإن من اعتقد اعتقادًا كليًا أن البيت كيف ينبغي أن يبنى فإنه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدورًا أوليًا؛ فإن الأفعال تتناول أمورًا جزئية، وتصدر عن آراء جزئية؛ وذلك لأن الكلي من حيث هو كلي ليس يختص بهذا دون ذلك. ولنؤخر شرح هذا معوّلين على ما يأتيك في الصناعة الحكمية في آخر الفنون. فتكون للإنسان إذن قوة تختص بالآراء الكلية وقوة أخرى تختص بالروية في الأمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل ويترك مما ينفع ويضر وفيما هو جميل وقبيح وخير وشر. ويكون ذلك بضرب من القياس والتأمل صحيح أو سقيم غايته أنه يوقع رأيًا في أمر جزئي مستقبل من الأمور الممكنة؛ لأن الواجبات والممتنعات لا يروّى فيها لتوجد أو تعدم. وما مضى أيضًا لا يروّى في إيجاده على أنه ماض. واذا حكمت هذه القوة تتبع حكمَها حركةُ القوة الإجماعية إلى تحريك البدن، كما كانت تتبع أحكام قوى أخرى في الحيوانات وتكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على

denilir. İlki doğru-yanlış için iken, ikincisi tikeller hakkındaki iyi-kötü içindir. İlki zorunlu-mümkün-imkânsız için iken, ikincisi güzel-çirkin-mubah içindir. İlkinin ilkeleri ilksel öncüllerdendir; ikincisinin ilkeleri yaygın (*meşhurât*), kabul edilen (*makbûlât*), zannî (*maznûnât*) ve güvenilir tecrübi öncüllerin dışındaki zannîlerden olan zayıf tecrübi öncüllerdendir.

[287] Bu güçlerden her biri için bir görüş (*re'y*) ve zan vardır. Görüş, hakkında yargıya varılmış bir inançtır. Zan ise ikinci tarafın da mümkün görülmesiyle birlikte kendisine meyledilen inançtır. Her zanneden inanmış değildir, bu tıpkı her algılayanın akletmiş olmaması ya da her tahayyül edenin zannetmiş, akletmiş veya görüşte bulunmuş olmaması gibidir. O hâlde insanda duyusal bir hükmeden vardır, tahayyül kısmından vehmî bir hükmeden vardır, nazarî bir hükmeden vardır, amelî bir hükmeden vardır. İnsanın kesin irade (*icmâ'î*) gücü nedeniyle organların hareket etmesine kaynaklık eden ilkeler, hayalî vehim, amelî akıl, arzu ve öfke olur. Diğer canlılar bunlardan sadece üçüne sahiptir.

[288] Amelî akıl bütün fiillerinde bedene ve bedensel güçlere ihtiyaç duyar. Nazarî aklın da bedene ve onun güçlerine bir tür ihtiyacı vardır fakat bu ihtiyaç sürekli olmadığı gibi bütün yönlerden de değildir, aksine nazarî akıl zatı gereği bedenden ve bedensel güçlerden müstağni olabilir. Bu ikisinden yani nazarî ve amelî akıldan hiçbiri insani nefsin kendisi değildir, aksine nefs, bu güçlere sahip olan şeydir. O tıpkı açıklandığı gibi tek başına bir cevherdir. Onun fiillere yönelik bir istidadı vardır ki bu fiillerden bazıları, ancak birtakım organlarla ve tam olarak kendilerine yönelimle tam olur, bazıları bir şekilde organlara ihtiyaç duyar, bazıları da hiçbir şekilde organlara ihtiyaç duymaz. Bunların hepsini daha sonra açıklayacağız.

الكليات فمن هناك تأخذ المقدمات الكبرى فيما تروّي وتنتج في الجزئيات. فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر فيقال عقل نظري. وهذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال عقل عملي. وتلك للصدق والكذب وهذه للخير والشر في الجزئيات. وتلك للواجب والممتنع والممكن وهذه للقبيح والجميل والمباح. ومبادئ تلك من المقدمات الأولية ومبادئ هذه من المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجربيات الواهية التي تكون من المظنونات غير التجربيات الوثيقة.

[٢٨٧] ولكل واحدة من هاتين القوتين رأي وظن. فالرأي هو الاعتقاد المجزوم به. والظن هو الاعتقاد المميل إليه مع تجويز الطرف الثاني. وليس كل من ظن فقد اعتقد كما ليس كل من أحس فقد عقل أو من تخيل فقد ظن أو اعتقد أو رأى. فيكون في الإنسان حاكم حسي، وحاكم من باب التخيل وهمي، وحاكم نظري، وحاكم عملي. وتكون المبادئ الباعثة لقوته الإجماعية على تحريك الأعضاء وهم خيالي، وعقل عملي، وشهوة، وغضب. وتكون للحيوانات الأخرى ثلاثة من هذه.

[٢٨٨] والعقل العملي محتاج في أفعاله كلها إلى البدن وإلى القوى البدنية. وأما العقل النظري فإن له حاجة ما إلى البدن وإلى قواه؛ لكن لا دائمًا ومن كل وجه؛ بل قد يستغني بذاته. وليس لا واحد منهما هو النفس الإنسانية؛ بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى. وهو كما تبين جوهر منفرد. وله استعداد نحو أفعال بعضها لا يتم إلا بالآلات وبالإقبال عليها بالكلية، وبعضها يحتاج فيه إلى الآلات حاجة ما، وبعضها لا يحتاج إليها ألبتة. وهذا كله سنشرحه بعد.

[289] İnsani nefsin cevheri, bizatihi ve üstündeki şey sebebiyle bir tür yetkinleşmeye istidatlı olup yetkinleşmede altındaki şeye ihtiyaç duymaz. İnsani nefsin bu istidadı nazarî akıl diye isimlendirilen şeyledir. Ayrıca insani nefsin cevheri, yerinde açıklayacağımız üzere kendisine ortaklıktan dolayı ilişen afetlerden kaçınmaya ve ortaklıkta kendisine layık bir şekilde tasarrufta bulunmaya istidatlıdır. İnsani nefsin bu istidadının kendisiyle olduğu güç ise amelî akıl diye isimlendirilir. Amelî akıl nefsin beden yönüne doğru olan güçlerinin reisidir. Onun altındakiler ise bedenin amelî aklı kabul etmesi ve bedenin faydasına yönelik istidadından dolayı amelî akıldan kaynaklanan güçlerdir. Huylar da daha önce işaret ettiğimiz üzere bu güç yani amelî akıl açısından nefse aittir. Bu iki güçten her birinin bir istidat ve bir yetkinliği vardır. Her ikisinin saf istidadı heyulani akıl olarak isimlendirilir ki bu, nazarî olsun amelî olsun böyledir. Bundan sonra bu ikisinden her birine, fiillerinin kendisiyle yetkinleştiği ilkelerin meydana gelmesi ilişir ki bunlar da ya nazarî akla ait olan ilksel öncüller ve onun yerine geçenlerdir ya da amelî akla ait olan yaygın öncüller ve başka heyetlerdir. Bu durumda bu ikisinden her biri bilmeleke akıl olur. Sonra yine bu ikisinden her biri için kazanılmış bir yetkinlik meydana gelir ki biz bunu daha önce açıklamıştık. Bu durumda heyulani akılla makullerin kabulüne hazır olan bu nefsin cisim olmadığını, herhangi bir cisimde kaim bir suret de olmadığını açıklamamız gerekir.

[٢٨٩] فجوهر النفس الإنسانية مستعد لأن يستكمل نوعًا من الاستكمال بذاته وبما فوقه ولا يحتاج فيه إلى ما دونه. وهذا الاستعداد له هو بالشيء الذي يسمى العقل النظري. ومستعد لأن يتحرز عن آفات تعرض له من المشاركة كما سنشرحه في موضعه وأن يتصرف في المشاركة تصرفًا على الوجه الذي يليق به. وهذا الاستعداد له بقوة تسمى العقل العملي. وهي رئيسة القوى التي له إلى جهة البدن. وأما ما دون ذلك فهي قوى تنبعث عنه لاستعداد البدن لقبولها ولمنفعته. والأخلاق تكون للنفس من جهة هذه القوة كما قد أشرنا إليه فيما سلف. ولكل واحد من القوتين استعداد وكمال. فالاستعداد الصرف من كل واحدة منهما يسمى عقلًا هيولانيًا سواء أخذ نظريًا أو عمليًا. ثم بعد ذلك إنما يعرض لكل واحدة منهما أن تحصل لها المبادئ التي بها تكمل أفعالها إما للعقل النظري فالمقدمات الأولية وما يجرى معها وإما للعملي فالمقدمات المشهورة وهيئات أخرى. فحينئذ يكون كل واحد منهما عقلًا بالملكة. ثم يحصل لكل واحد منهما الكمال المكتسب وقد كنا شرحنا هذا من قبل. فيجب أول كل شيء أن نبين أن هذه النفس المستعدة لقبول المعقولات بالعقل الهيولاني ليس بجسم ولا قائم صورة في جسم.

İKİNCİ FASIL

NÂTIK NEFSİN CİSMANİ BİR MADDEDE İNTİBA ETMEKSİZİN KAİM OLDUĞUNUN İSPATI

[290] İnsanda makulleri kabul ederek alan bir şeyin ve cevherin bulunduğu, hakkında şüphe olmayan şeylerden biridir.

[291] Bunu ispat için şöyle diyoruz: [Nâtık nefsin mücerret olduğunun birinci delili:] Makullerin mahalli olan cevher cisim değildir; kendisinde bir güç bulunduğu ya da bir şekilde bir surete sahip olduğu için cisimle de kaim değildir. Zira makullerin mahalli, cisim veya herhangi bir miktar olursa bu durumda makul suret [a] ya bölünür olmayan tek bir şeye yerleşir (*hulûl*) [b] ya da bölünebilir bir şeye yerleşir.

[292] [a] Cisim cinsinden olup da bölünmeyen şey, şüphesiz noktasal uçtur. Şimdi ilk olarak makul suretin mahallinin bölünmeyen bir uç olmasının mümkün olup olmadığını araştıralım. Şöyle diyoruz: Bu [yani makul suretin mahallinin bölünmeyen bir uç yani nokta olması] imkânsızdır. [ai] Çünkü nokta, konumdaki çizgiden ya da kendisinde son bulan miktardan herhangi bir ayrışmanın, kendisi için söz konusu olmadığı bir sondur ki sonda söz konusu olmayan ayrışma öyle bir ayrışmadır ki o ayrışma için nokta, kendisi herhangi bir miktarda bulunmadığı hâlde, kendisinde bir şeyin [yani makul suretin] karar kıldığı bir şey olur. Üstelik nasıl ki nokta bizatihi münferit değil de ancak bizzat miktar olan bir şeyin zatî bir ucu ise aynı şekilde, o noktaya, noktanın uç olduğu miktara yerleşen bir şeyin ucunun yerleştiği bir şekilde söylenebilir. Bu durumda o, o miktarla dolaylı olarak takdir edilmiştir. Nasıl ki o, miktarla dolaylı olarak takdir edilmişse aynı şekilde noktayla birlikte dolaylı olarak sona erer. Bu durumda nokta doğrudan bizzat sonla birlikte olan dolaylı

الفصل الثاني

في إثبات أن قوام النفس الناطقة غير منطبع في مادة جسمانية

[٢٩٠] إن مما لا شك فيه أن الإنسان فيه شيء وجوهر ما يتلقى المعقولات بالقبول.

[٢٩١] [البرهان الأول على تجرد النفس الناطقة:] فنقول: إن الجوهر الذي هو محل المعقولات ليس بجسم ولا هو قائم بجسم على أنه قوة فيه أو صورة له بوجه، فإنه إن كان محل المعقولات جسمًا أو مقدارًا من المقادير فإما أن تكون الصورة المعقولة تحل منه شيئًا وحدانيًا غير منقسم أو تكون إنما تحل منه شيئًا منقسمًا.

[٢٩٢] والشيء الذي لا ينقسم من الجسم هو طرف نقطيّ لا محالة .ولنمتحن أولًا أنه هل يمكن أن يكون محلها طرفًا غير منقسم. فنقول إن هذا محال؛ وذلك لأن النقطة هي نهاية ما لا تميز لها عن الخط في الوضع أو عن المقدار الذي هو منته إليها تميزًا يكون له النقطة شيئًا يستقر فيه شيء من غير أن يكون في شيء من ذلك المقدار؛ بل كما أن النقطة لا تنفرد بذاتها وإنما هي طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار كذلك إنما يجوز أن يقال بوجه ما أنه يحل فيها طرف شيء حال في المقدار الذي هي طرفه، فهو متقدر بذلك المقدار بالعرض. وكما أنه يتقدر به بالعرض كذلك يتناهي بالعرض مع النقطة، فتكون نهاية بالعرض مع نهاية بالذات، كما يكون امتداد بالعرض مع امتداد بالذات. ولو كانت النقطة منفردة تقبل شيئًا

bir son olur ki bu tıpkı doğrudan uzanımla birlikte dolaylı uzanımın da olması gibidir. [aii] Eğer nokta münferit olarak herhangi bir şeyi kabul edebilseydi onun için bir zat ayrışmış olurdu ve bu durumda nokta iki yön sahibi olurdu. Bu yönlerden birisi noktanın kendisinden ayrıştığı çizgi tarafındaki yöndür, diğeri ise o yönün karşısında ondan farklı olan yöndür. Bu durumda nokta kıvamı itibariyle çizgiden ayrılmış olur. Ondan ayrılan çizginin de şüphesiz başkasının kendisiyle karşılaştığı bir sonu vardır. Böylece o nokta bunun değil çizginin sonu olur. O nokta hakkındaki sözle bu nokta hakkındaki söz birdir. Bu da noktaların çizgide ya sonlu olarak ya da sonsuz olarak aracı olmalarına götürür. Bu ise başka yerlerde imkânsızlığı bizim için açıklık kazanmış bir şeydir. Bu durumda şu açıklık kazanmıştır ki, hiçbir cisim noktalar aracılığıyla birleşmez. Ayrıca açıklık kazanmıştır ki noktalar için özel bir konum ayrışmış değildir yani noktalar herhangi bir ayrışmış özel konuma sahip değildir. [aiii] Bunlardan bir uca işaret etmemizde bir sakınca yoktur. Bu durumda diyoruz ki: Tek bir noktanın iki yanında bulunan iki nokta varsayalım. Bu durumda ya ortadaki nokta o iki nokta arasına engel olduğundan onlar birbirlerine temas edemezler. Bu durumda öğrendiğin usullere göre aracının bölünmesi gerekir, bu ise imkansızdır ya da aracı kendisini ihata eden o iki şeyin temasına engel olmaz. Bu durumda makul suret bütün noktalara yerleşmiş olur ve bütün noktalar tek bir nokta gibi olur. Oysa biz bu tek noktayı çizgiden ayrılmış olarak vaz' etmiştik. Çizgi de, başkasının ucunun kendisinden ayrıldığı bir yöne yani uca sahiptir ve o başkası da kendi ucuyla bu çizgiden ayrılır. Böylece o nokta konum bakımından bu noktadan ayrı olur. Oysa noktaların tamamının konum bakımından ortak oldukları vaz' edilmişti ki bu çelişkidir. O hâlde sonuç olarak makullerin bölünmeyen cisimden bir şey olması iptal olmuştur.

من الأشياء لكان يتميز لها ذات، فكانت النقطة إذن ذات جهتين: جهة منها: تلي الخط الذي تميّزت عنه، وجهة منها: مخالفة له مقابلة، فتكون حينئذ منفصلة عن الخط بقوامها. وللخط المنفصل عنها نهاية ولا محالة غيرها تلاقيها، فتكون تلك النقطة نهاية الخط لا هذه. والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد. ويؤدي هذا إلى أن تكون النقط متشافعة في الخط إما متناهية وإما غير متناهية. وهذا أمر قد بان لنا في مواضع أخرى استحالته. فقد بان أن النقط لا يتركب بتشافعها جسم. وبان أيضًا أن النقطة لا يتميز لها وضع خاص. ولا بأس بأن نشير إلى طرف منها. فنقول: إن النقطتين اللتين تليان نقطة واحدة من جنبتيها حينئذ إما أن تكون النقطة المتوسطة تحجز بينهما فلا تتماسان، فيلزم حينئذ أن تنقسم الواسطة على الأصول التي قد علمت، وهذا محال، وإما أن تكون الوسطي لا تحجز المكتنفتين عن التماس؛ فحينئذ تكون الصور المعقولة حالة في جميع النقط وجميع النقط كنقطة واحدة. وقد وضعنا هذه النقطة الواحدة منفصلة عن الخط، فللخط من جهة ما ينفصل عنها طرف غيرها به ينفصل عنها، فتكون تلك النقطة مباينة لهذه في الوضع. وقد وضعت النقط كلها مشتركة في الوضع، وهذا خلف، فقد بطل إذن أن يكون محل المعقولات من الجسم شيئًا غير منقسم.

[293] [b] Geriye –eğer mahalleri cisimde ise- makullerin mahallinin bölünebilen cisimden bir şey olması kalmıştır. Şimdi bölünebilir şeyde makul bir suret varsayalım. Biz bölünebilir bir şeyde kısımlar farz ettiğimizde surete bölünme ilişir. Bu durumda iki parça [bi] ya birbirine benzerdir [bii] ya da birbirine benzer değildir. [bi] Eğer iki parça birbirine benzer ise bu ikisinden, bu ikisi olmayan bir şey nasıl bir araya gelecektir? Çünkü bütün olması açısından bütün parça değildir, ancak o bütün, o ikisinden suret açısından değil de miktarda artma ya da sayıda artma cihetinden meydana gelmiş bir şey olabilir. Bu durumda makul suret herhangi bir şekil ya da herhangi bir sayı olur. Fakat her makul suret, bir şekil ya da sayı değildir. Bu durumda makul değil hayalî suret olur. Sen iki parçadan her birinin bizatihi bütün olduğunun söylenmesinin mümkün olmadığını biliyorsun, ikincinin bütünün anlamına dâhil olup diğer parçanın anlamının dışında kalması nasıl olsun! Bu durumda şu açıktır ki, bu ikisinden birisi tek başına tamamın [yani bütünün] manasının bizatihi kendisine delalet ediyor değildir. [bii] Eğer iki parça birbirine benzemiyorsa bu durumda bunun nasıl mümkün olabileceğini ve makul bir suretin birbirine benzemeyen parçalara sahip olmasının nasıl mümkün olabileceğini inceleyelim. Zira cins ve fasıllardan ibaret olan tanımın parçaları hariç, makul suretin birbirine benzemeyen parçalarının olması mümkün değildir. Bundan da birtakım imkânsızlıklar gerekli olur: Bu imkânsızlıklardan birisi şudur: Cismin her parçası, bilkuvve sonsuz bir şekilde bölünmeyi kabul eder. Bu durumda cins ve fasılların bilkuvve olarak sonsuz olması gerekir ki bu imkânsızdır. Hâlbuki tek bir şeyin zatî cins ve fasıllarının bilkuvve sonsuz olmadıkları sabit olmuştur. Ayrıca bölünmenin tevehhüm edilmesinin cins ve faslı ayırması mümkün değildir, bilakis kendisinden şüphe edilmeyecek şeylerden birisi şudur ki, orada bir mahalde ayrışmayı hak eden cins ve fasıl olduğunda bu ayrışma bölünmenin tevehhüm edilmesine bağlı değildir. Zira bu durumda cins ve fasılların bilfiil olarak da sonsuz olması gerekir. Hâlbuki cinslerin, fasılların ve tek bir şeyin tanımının parçalarının her yönden sonlu oldukları sabit olmuştur. Eğer cins ve fasılların bilfiil sonsuz olmaları mümkün olsaydı onların bir cisimde bu şekilde bir araya gelmeleri mümkün olmazdı. Zira bu, tek bir cismin bilfiil sonsuz parçalarla ayrılmasını gerektirir. Ayrıca diyelim ki bölünme bir açıdan gerçekleşmiş olsun, dolayısıyla bir yandan cinsi, bir yandan faslı ayırmış olsun. Eğer bölünmeyi değiştirseydik bu durumda o bölünme sayesinde ya her bir tarafta yarım cins ve yarım fasıl bulunurdu ya da bu bölünme cins ve faslın iki kısımdan birine intikalini gerektirirdi. Bu durumda cins ve fasıl bölünme-

[٢٩٣] فبقي أن يكون محلها من الجسم ـ إن كان محلها في الجسم ـ منقسمًا. فلنفرض صورة معقولة في شيء منقسم. فإذا فرضنا في الشيء المنقسم أقسامًا عرض للصورة أن تنقسم، فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الجزءان متشابهين أو غير متشابهين. فإن كانا متشابهين فكيف يجتمع منهما ما ليس بهما؟ إذ الكل من حيث هو كل ليس هو الجزء إلا أن يكون ذلك الكل شيئًا يحصل منهما من جهة الزيادة في المقدار أو الزيادة في العدد لا من جهة الصورة. فحينئذ تكون الصورة المعقولة شكلًا ما أو عددًا ما. وليس كل صورة معقولة بشكل أو عدد. وتصير حينئذ الصورة خيالية لا معقولة. وأنت تعلم أنه ليس يمكن أن يقال إن كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل، كيف والثاني داخل في معنى الكل وخارج عن معنى الجزء الآخر! فمن البين الواضح أن الواحد منهما وحده ليس يدل على نفس معنى التمام. وإن كانا غير متشابهين فلننظر كيف يمكن أن يكون ذلك وكيف يمكن أن تكون للصورة المعقولة أجزاء غير متشابهة. فإنه ليس يمكن أن تكون الأجزاء غير المتشابهة إلا أجزاء الحد التي هي الأجناس والفصول. وتلزم عنها محالات: منها: أن كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضًا في القوة قبولًا غير متناه. فيجب أن تكون الأجناس والفصول في القوة غير متناهية وهذا محال. وقد صح أن الأجناس والفصول الذاتية للشيء الواحد ليست في القوة غير متناهية. ولأنه ليس يمكن أن يكون فيه توهم القسمة يفرز الجنس والفصل؛ بل مما لا نشك فيه أنه إذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تميزًا في المحل أن ذلك التميز لا يتوقف إلى توهم القسمة، فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالفعل أيضًا غير متناهية. وقد صح أن الأجناس والفصول وأجزاء الحد للشيء الواحد متناهية من كل وجه. ولو كانت الأجناس والفصول يجوز لها أن تكون غير متناهية بالفعل لما كان يجوز أن تجتمع في الجسم اجتماعًا على هذه الصورة؛ فإن ذلك يوجب أن يكون الجسم الواحد انفصل بأجزاء غير متناهية بالفعل. وأيضًا لتكن القسمة مما قد وقع من جهة فأفرز من جانب جنسًا ومن جانب فصلًا. فلو غيّرنا القسمة لم يخل إما أن يقع بها في كل جانب نصف جنس ونصف فصل أو يوجب انتقال الجنس والفصل إلى القسمين، فيميل الجنس والفصل كل إلى قسم من القسمة، فيكون فرضنا الوهمي

nin herhangi bir kısmına meyleder. Böylece vehmî varsayımımız ya da farazî taksimimiz cins ve faslın mekânı etrafında döner. Cins ve fasıldan her biri, kendisinden müstağni kalınabilecek bir şey olmadığı için kendileri dışındaki bir irade edicinin iradesine göre herhangi bir yöne çekerdi. Zira bizim bir kısımda başka bir kısım gerçekleştirmemiz mümkündür. Ayrıca her makul kendisinden daha basit makullere bölünebiliyor değildir. Zira burada makullerin en basiti olan makuller de vardır. Bu basit makuller diğer makullerdeki bileşimin ilkeleridir. Bunların cins ve fasılları yoktur, bunlar nicelik ve mana bakımından bölünmüş de değillerdir. O hâlde varsayılmış parçaların her birinin bütünün anlamında birbirine benzer olmaları mümkün değildir. Sonuç olarak bütünün manasında, birbirine benzer olduğu farz edilen parçaların olması mümkün değildir; bütün ancak bir araya gelme ile meydana gelir. Onların benzemeyen parçalar olmaları da mümkün değildir. Zira makul suretin bölünmesi mümkün değildir. Makul suretin bölünmesi ve miktarların bölünmez ucuna yerleşmesi mümkün olmadığına göre ve bizde de makul sureti kabul eden bir şeyin olması gerektiğine göre bu durumda bizim makullerin mahallinin cisim olmayan bir cevher olduğuna ve bizde onu alanın cisimdeki bir güç de olmadığına hükmetmemiz gerekir. Zira cisimde bulunan o güce cisme ilişen bölünme gibi şeyler ilişir. Sonra da onu diğer imkânsızlıklar takip eder. Bilakis bizde makul sureti alan, cismani olmayan bir cevherdir.

[294] [Natık nefsin mücerret olduğunun ikinci delili:] Bizim başka bir burhanla nâtık nefsin mücerret olduğuna burhan getirmemiz gerekir. Bu amaçla şöyle diyoruz: Akli güç, makulleri belirli nicelik, mekân, konum gibi daha önce bahsedilen şeylerden soyutlar. Dolayısıyla bir konumdan soyutlanmış bu suretin zatının konumdan nasıl soyutlanmış olduğunu incelememiz gerekir. Bu soyutlama kendisinden alınan şeye kıyasla mıdır yoksa alana kıyasla mıdır, yani bir konumdan soyutlanmış bu makul hakikatin varlığı, haricî varlıkta mıdır, yoksa akıl cevherinde tasavvur edilmiş varlıkta mıdır? Onun haricî varlıkta olduğunu söylememiz imkânsızdır. Geriye onun ancak akılda varlığı esnasında bir konum ve mekândan ayrık olduğunu söylememiz kalmıştır. O akılda var olduğunda konum sahibi olmaz ve kendisinde parçalanma ve bölünmeye yönelik bir işaretin ya da bu anlama benzer bir şeyin gerçekleşeceği bir yerde olmaz. O hâlde onun bir cisimde olması mümkün değildir.

أو قسمتنا الفرضية تدور بمكان الجنس والفصل. وكان يجرّ كل واحد منهما إلى جهة ما بحسب إرادة مريد من خارج فيه، على أن ذلك أيضًا لا يغنى. فإنه يمكننا أن نوقع قسمًا في قسم. وأيضًا ليس كل معقول يمكن أن ينقسم إلى معقولات أبسط منه؛ فإن هاهنا معقولات هي أبسط المعقولات. وهي مبادئ للتركيب في سائر المعقولات. وليس لها أجناس ولا فصول ولا هي منقسمة في الكم ولا هي منقسمة في المعنى. فإذن ليس يمكن أن تكون الأجزاء المفروضة متشابهة كل واحد منها هو في معنى الكل. وإنما يحصل الكل بالاجتماع فقط. ولا أيضًا يمكن أن تكون غير متشابهة، فليس يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة. وإذا لم يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة ولا أن تحل طرفًا من المقادير غير منقسم ولابد لها من قابل فينا فلابد من أن نحكم أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم، ولا أيضًا متلقّيها منا قوة في جسم. فإنها يلحقها ما يلحق الجسم من الانقسام. ثم يتبعه سائر المحالات؛ بل متلقّى الصورة المعقولة منا غير جسماني.

[٢٩٤] [البرهان الثاني على تجرد النفس الناطقة:] ولنا أن نبرهن على هذا ببرهان آخر. فنقول: إن القوة العقلية هوذا تجرد المعقولات عن الكم المحدود والأين والوضع وسائر ما قيل من قبل، فيجب أن ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع. كيف هي مجردة عنه؟ أبالقياس إلى الشيء المأخوذ منه أو بالقياس إلى الشيء الآخذ، أعنى: أن وجود هذه الحقيقة المعقولة المتجردة عن الوضع هل هو في الوجود الخارجي أو في الوجود المتصور في الجوهر العاقل؟ ومحال أن نقول إنها كذلك في الوجود الخارجي. فبقي أن نقول إنها إنما هي مفارقة للوضع والأين عند وجودها في العقل. فإذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع وبحيث تقع إليها إشارة أو تجزّؤ انقسام أو شيء مما أشبه هذا المعنى. فلا يمكن أن تكون في جسم.

[295] [Nâtık nefsin mücerret olduğunun üçüncü delili:] Ayrıca mana bakımından bölünmez şeylerin bölünmeyen birlik sureti, çeşitli yönleri olan ve bölünen bir maddede nakşolduğunda [i] ya onun veya yönlerine göre onda varsayılan parçalarından birinin, maddeden soyutlanmış ve bölünmez tek bir zat olan makul bir şeye nispeti yoktur; [ii] ya onun varsayılan parçalarından her birinin böyle bir nispeti vardır; [iii] ya da onun bazı parçalarının o şeye bir nispeti olup bazılarının yoktur. [i] Onun ve onun parçalarından birinin böyle bir nispeti yoksa onun bütününün de böyle bir nispeti yoktur. Zira birbirinden ayrı şeylerden bir araya gelmiş şey, ayrı bir şeydir. Eğer bazı parçalarının ona nispeti olup bazı parçalarının yoksa herhangi bir nispeti olmayan parçanın o şeyde bulunmasının bir anlamı yoktur. Eğer farz edilen her parçanın bir nispeti varsa ya onda farz edilen her parçanın, olduğu gibi bizzat o zata bir nispeti vardır ya da zatın bir parçasına nispeti vardır. Eğer farz edilen her parçanın, olduğu gibi bizzat o zata bir nispeti varsa bu durumda parçalar makul mananın parçaları olmaz, aksine onlardan her biri kendinde tek başına bir makul olur. Eğer her parça, diğer parçanın zata nispetinden başka bir nispete sahipse ise bu durumda bilinir ki zat makulde bölünmüş olur. Oysa biz onun bölünmez olduğunu vaz etmiştik ki bu çelişkidir. Eğer onlardan her birinin zattan bir şeye nispeti, diğerinin zata nispetinden başka ise zatın bölünmesi daha açıktır. Bundan da şu ortaya çıkar: Cismani bir maddede nakşolmuş suretler, bölünen tikel şeylerin görüntülerinden başka bir şey değildir. O görüntülerin her bir parçası, zatın bir parçasına bilkuvve ya da bilfiil bir nispete sahiptir.

[296] [Nâtık nefsin mücerret olduğunun dördüncü delili:] Ayrıca tanımın parçalarında çoğalmış bir şeyin, tamamlık açısından bölünmeyen bir birliği vardır. Bir olması bakımından bu tekil varlığın bölünmüş şeyde nasıl resm olunduğu incelensin. Bunun hakkındaki söz ile tanımla bölünmeyen şey hakkındaki söz bir olur.

[٢٩٥] [البرهان الثالث على تجرد النفس الناطقة:] وأيضًا: إذا انطبعت الصورة الأحدية الغير المنقسمة التي هي لأشياء غير منقسمة في المعنى في مادة منقسمة ذات جهات فلا يخلو إما أن لا تكون ولا لشيء من أجزائها التي تفرض فيها بحسب جهاتها نسبة إلى الشيء المعقول الواحد الذات الغير المنقسم المجرد عن المادة أو تكون لكل واحد من أجزائها التي تفرض نسبة أو تكون لبعض دون بعض. فان لم تكن ولا لشيء منها فلا لكلّها. فان ما يجتمع عن مباينات مباين. وإن كان لبعضها دون بعض فالبعض الذي لا نسبة له ليس هو من معناه في شيء. وإن كان لكل جزء يفرض نسبة ما فإما أن يكون لكل جزء يفرض فيه نسبة إلى الذات كما هي أو إلى جزء من الذات. فإن كان لكل جزء يفرض نسبة إلى الذات كما هي فليست الأجزاء إذن أجزاء معنى المعقول؛ بل كل واحد منها معقول في نفسه مفردًا. وإن كان كل جزء له نسبة غير نسبة الجزء الآخر إلى الذات فمعلوم أن الذات منقسمة في المعقول. وقد وضعناها غير منقسمة هذا خلف. فإن كان نسبة كل واحد إلى شيء من الذات غير ما إليه نسبة الآخر فانقسام الذات أظهر. ومن هذا تبين أن الصور المنطبعة في المادة الجسمانية لا تكون إلا أشباها لأمور جزئية منقسمة. ولكل جزء منها نسبة بالفعل أو بالقوة إلى جزء منه.

[٢٩٦] [البرهان الرابع على تجرد النفس الناطقة:] وأيضًا: فإن الشيء المتكثر في أجزاء الحد له من جهة التمام وحدة ما لا تنقسم. فلينظر أن ذلك الوجود الوحداني من حيث هو واحد ما كيف يرتسم في المنقسم. ويكون الكلام فيها وفيما لا ينقسم بالحد واحدًا.

[297] [Nâtık nefsin mücerret olduğunun beşinci delili:] Ayrıca bizim için, düşünme gücünün kendilerini teker teker bilfiil akletme özelliğine sahip olduğu varsayımsal makullerin bilkuvve sonsuz olduğu doğruluk kazanmıştır ve bizim için, bilkuvve sonsuz şeyleri yapabilen şeyin cisim olmasının da cisimdeki bir güç olmasının da mümkün olmadığı doğruluk kazanmıştır -ki önceki fenlerde buna burhan getirilmişti-. O hâlde makulleri tasavvur eden zatın bir cisimde kaim olması mümkün olmadığı gibi onun fiili de bir cisimde ve bir cisimle oluyor değildir. Bir kimsenin, "Tahayyül edilen şeylerde de böyledir" demesi söz konusu olamaz. Bu bir hatadır; çünkü kendisine nâtık gücün tasarrufu bitişmedikçe, hayvani gücün sonsuz şeylerden herhangi birini hangi vakitte olursa olsun tahayyül etmesi söz konusu değildir. Bir kimsenin şöyle deme hakkı yoktur: "Bu güç, yani akli güç, fâil değil kâbildir. Oysa siz ancak fâil gücün sonluluğunu ispat ettiniz. İnsanlar ise, heyula için olduğundaki gibi, sonsuz kabil gücün varlığının imkânı noktasında şüphe etmezler." Çünkü biz şöyle deriz: Sen nâtık nefsin, sonsuz pek çok şeyi, fiili bir tasarruftan sonra olacak bir şekilde kabul ettiğini öğreneceksin.

[298] [Nâtık nefsin mücerret olduğunun altıncı delili:] Şimdi de nâtık nefsin cevherliğini ve ona ait en özgü fiili inceleyen sözle açıkladığımız şeye, anlattıklarımızla ilişkisi olan başka fiillerin durumlarından delillerin şahitliğine başvuralım. Bu amaçla şöyle diyoruz: Eğer akli güç kendine özgü fiili ancak bu bedensel organın kullanımıyla tamam olacak şekilde bedensel bir organla akletseydi zatını akletmemesi, organı akletmemesi ve aklettiğini akletmemesi gerekirdi. Zira akletmesi ile zatı arasında bir organ yoktur, zatıyla organı arasında bir organı yoktur ve zatıyla aklettiğini akletmesi arasında bir organı yoktur. Fakat akli güç zatını da kendisi için var olduğu iddia edilen organını da aklettiğini de akleder. Bu durumda akli güç zatını bir organ olmaksızın akleder. Hatta bunu tahkik edebiliriz ve bu amaçla şöyle diyoruz: Akli gücün organını akletmesi [i] ya o organın bir suretinin varlığı sebebiyledir; [ii] ya sayıca organdan farklı başka bir suretin varlığı sebebiyledir ki o farklı suret hem akılda hem onun organında bulunuyordur; [iii] ya da tür bakımından o organın suretinden başka bir suretin varlığı sebebiyledir ki bu başka suret hem akılda hem onun organında bulunuyordur. [i] Eğer aklın organını akletmesi organının suretinin varlığı sebebiyle ise bu durumda organının sureti, organda ve akılda daima ortaklık şeklindedir. Dolayısıyla aklın organını daima akletmesi gerekir. Çünkü aklın organını akletmesi, suretin kendisine ulaşması sebebiyledir. [ii] Eğer aklın organını akletmesi organının sayıca o suretten farklı olan suretinin varlığı

[٢٩٧] [البرهان الخامس على تجرد النفس الناطقة:] وأيضًا: فإنه قد صح لنا أن المعقولات المفروضة التي من شأن القوة الناطقة أن تعقل بالفعل واحدًا واحدًا منها غير متناهية بالقوة. وقد صح لنا أن الشيء الذي يقوى على أمور غير متناهية بالقوة لا يجوز أن يكون جسمًا ولا قوة في جسم. قد برهن على هذا في الفنون الماضية. فلا يجوز إذن أن تكون الذات المتصورة للمعقولات قائمة في جسم ألبتة ولا فعلها كائن في جسم ولا بجسم. وليس لقائل أن يقول كذلك المتخيلات فذلك خطأ؛ فإنه ليس للقوة الحيوانية أن تتخيل أيّ شيء اتفق مما لا نهاية له في أيّ وقت كان ما لم يقرن بها تصريف القوة الناطقة. ولا لقائل أن يقول: إن هذه القوة أي العقلية قابلة لا فاعلة، وأنتم إنما أثبتم تناهي القوة الفاعلة، والناس لا يشكّون في جواز وجود قوة قابلة غير متناهية كما للهيولى. فنقول: إنك تعلم أن قبول النفس الناطقة في كثير من أشياء لا نهاية لها قبول بعد تصرف فعلي.

[٢٩٨] [البرهان السادس على تجرد النفس الناطقة:] ولنستشهد أيضًا على ما بيّناه بالكلام الناظر في جوهر النفس الناطقة وفي أخص فعل له بدلائل من أحوال أفعال أخرى له مناسبة لما ذكرناه. فنقول: إن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص إنما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية لكان يجب أن لا تعقل ذاتها وأن لا تعقل الآلة وأن لا تعقل أنها عقلت. فإنه ليس بينها وبين ذاتها آلة وليس لها بينها وبين آلتها آلة وليس لها بينها وبين أنها عقلت آلة؛ لكنها تعقل ذاتها وآلتها التي تدّعي لها وأنها عقلت. فإذن تعقل بذاتها لا بآلة؛ بل قد نحقق فنقول: لا يخلو إما أن يكون تعقلها آلتها لوجود ذات صورة آلتها تلك أو لوجود صورة أخرى مخالفة لها بالعدد وهي أيضًا فيها وفي آلتها أو لوجود صورة أخرى غير صورة آلتها تلك بالنوع. وهي فيها وفي آلتها. فإن كان لوجود صورة آلتها فصورة آلتها في آلتها وفيها بالشركة دائمًا فيجب أن تعقل آلتها دائمًا؛ إذ كانت إنما تعقلها لوصول الصورة إليها. وإن كان لوجود صورة لآلتها غير تلك الصورة بالعدد فذلك باطل. أما أوّلًا فلأن المغايرة بين أشياء تدخل في حد واحد إما لاختلاف المواد والأحوال والأعراض وإما لاختلاف ما بين الكلي والجزئي

sebebiyle ise bu geçersizdir. İlk olarak çünkü tek bir tanıma dâhil olan şeyler arasındaki başkalık ya maddelerin, hâllerin ve arazların farklılığı sebebiyledir ya da tümel ile tikel, maddeden soyutlanmış olanla maddede mevcut olan arasındaki farklılık sebebiyledir. Hâlbuki burada maddelerin ve arazların farklılığı yoktur. Zira madde birdir ve arazlar tek bir mevcuda aittir. Burada maddeden soyutlama ile maddede mevcut olma türünden bir farklılık da yoktur. Zira her ikisi de maddededir. Burada genellik-özellik farklılığı da yoktur. Çünkü o ikisinden birisi tikellik alırsa bu tikelliği ancak tikel madde sebebiyle ve ondaki madde cihetinden maddeye katılan eklentiler sebebiyle alır. Dolayısıyla bu anlam onlardan sadece birine özgü değildir. Bu nefsin zatını idraki için gerekli değildir. Zira açıkladığımız üzere her ne kadar çoğunlukla kendisiyle birlikte olduğu cisimlerle birlikte olarak zatını idrak ediyor olsa da nefs zatını daima idrak eder. [iii] Sen aklın organını akletmesinin kendi organının suretinden [türce] başka bir suretin varlığı sebebiyle olmasının mümkün olmadığını biliyorsun. Zira bu daha da imkânsız bir durumdur. Çünkü makul suret, akleden cevhere hulûl ettiğinde onu, o suretin kendi sureti olması sebebiyle ya da o suretin kendine izafe edilmesi ve böylece izafe edilen suretin bu surete dahil olması sebebiyle akleden hâline getirir. Oysa bu makul suret bu organın sureti olmadığı gibi o organa bizzat izafe edilen bir şeyin sureti de değildir. Çünkü bu organın zatı cevherdir. Hâlbuki biz onun zatının suretini bulup ona itibar ediyoruz. Kendinde cevher ise izafe edilen bir şey değildir. İşte bu, idrak edici gücün idrak ederken organını bir organla idrak etmesinin mümkün olmadığına dair açık bir burhandır. Bu yüzden duyu, harici bir şeyi algılar, ancak zatını, organını ve algıladığını algılamaz. Aynı şekilde hayal de ne zatını ne fiilini [ne âletini] tahayyül etmez, belki hayal gücü organını tahayyül ederse onun tahayyülü kendine özgü şekilde değildir. Hayalin organı şüphesiz hayale özgüdür, başka bir şeye ait değildir. Ancak duyu, -tabi mümkün olsaydı- ona kendi organının suretini getirir. Bu durumda ancak hayal, kendi nezdinde bir şeye izafe edilmeksizin duyudan alınmış bir hayal olarak tahkiye ve taklit eder ki böylece duyu, onun organı olmasaydı tahayyül etmemiş olacaktı.

والمجرد عن المادة والموجود في المادة. وليس هاهنا اختلاف مواد وأعراض؛ فإن المادة واحدة والأعراض لموجودة واحدة. وليس هاهنا اختلاف التجريد والوجود في المادة. فإن كليهما في المادة. وليس هاهنا اختلاف الخصوص والعموم؛ لأن إحداهما إن استفادت جزئية فإنما تستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق التي تلحقها من جهة المادة التي فيها. وهذا المعنى لا يختص بإحداهما دون الأخرى. ولا يلزم هذا على إدراك النفس ذاتها؛ فإنها تدرك دائمًا ذاتها وإن كانت قد تدركها في الأغلب مقارنة للأجسام التي هي معها على ما بيّناه. وأنت تعلم أنه لا يجوز أن يكون لوجود صورة أخرى غير صورة آلتها؛ فإن هذا أشد استحالةً؛ لأن الصورة المعقولة إذا حلّت الجوهر العاقل جعلته عاقلًا لما تلك الصورة صورته أو لما تلك الصورة مضافة إليه، فتكون صورة المضاف داخلة في هذه الصورة. وهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة ولا صورة شيء مضاف إليها بالذات؛ لأن ذات هذه الآلة جوهر. ونحن إنما نجد ونعتبر صورة ذاته. والجوهر في ذاته غير مضاف ألبتة، فهذا برهان واضح على أنه لا يجوز أن يدرك المدرك بالآلة آلته في الإدراك. ولهذا فإن الحس إنما يحسّ شيئًا خارجًا ولا يحس ذاته ولا آلته ولا إحساسه. وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله ألبتة؛ بل إن تخيل آلته تخيلها لا على نحو يخصه، وأنها لا محالة له دون غيره إلا أن يكون الحس يورد عليه صورة آلته لو أمكن، فيكون حينئذ إنما يحكي خيالًا مأخوذًا من الحس غير مضاف عنده إلى شيء حتى لو لم يكن هو آلته لم يتخيله.

[299] [Nâtık nefsin mücerret olduğunun yedinci delili:] Ayrıca bunu bize gösteren ve bu konuda bizi ikna eden şeylerden biri şudur: Organlarla idrak eden güçlere sürekli çalışmalarından dolayı yorgunluk ilişir, çünkü sürekli hareket organları yorar ve organların cevheri ve tabiatı mesabesinde olan mizaçlarını bozar. İdraki zor olan güçlü şeyler de organları zayıflatır. Hatta bu şeyler bazen idrak organlarını bozar ve idrak gücü, aletler zor olandan derinlemesine etkilendiği için onun ardından daha zayıf bir şeyi idrak edemez. Mesela duyudaki durum böyledir. Zira idrak edilmesi zor olan ve tekrarlanan duyulur şeyler, duyu organını zayıflatır ve bazen bozar. Mesela göz için ışık, kulak için şiddetli gök gürültüsü böyledir. İdraki zor bir şeyin idraki esnasında duyu zayıf şeyin idrakine güç yetiremez. Zira büyük bir ışığı gören onunla birlikte ve onun arkasından zayıf bir nuru göremez. Büyük bir ses işiten onunla birlikte ya da onun arkasından zayıf bir sesi duyamaz. Çok tatlı bir şeyi tadan ondan sonra tadı daha az bir şeyi algılayamaz. Akli güçte ise durum bunun tersidir. Zira onun fiilinin sürekliliği ve daha güçlü şeyleri tasavvuru, kendisine daha sonraki daha zayıf şeylerin kabulü için güç ve kolaylık kazandırır. Eğer bazı zamanlar kendisine bir yorgunluk ya da bıkkınlık ilişirse bu, aklın yorulan organı kullanan hayalden yardım istemesi ve hayalin organının akla hizmet etmemesi sebebiyledir. Eğer bundan başka bir sebeple olsaydı sürekli olarak ya da çoğu zaman gerçekleşirdi. Oysa durum bunun tersinedir.

[300] [Nâtık nefsin mücerret olduğunun sekizinci delili:] Ayrıca bedenin bütün parçaları, büyüme ve olgunluk yaşından sonra güç bakımından zayıflamaya başlar. Bu da kırk yaş civarlarıdır. Makulleri idrak eden bu güç ise çoğu durumda ancak bu yaştan sonra güçlenir. Eğer makulleri idrak eden bu güç bedensel güçlerden olsaydı bu durumda her hâlde sürekli zayıflaması gerekirdi. Fakat bütün hâllerde değil ancak engellerin ortaya çıkması durumlarında böyle olmaktadır. O hâlde makulleri idrak eden güç bedensel güçlerden değildir.

[٢٩٩] [البرهان السابع على تجرد النفس الناطقة:] وأيضًا: مما يشهد لنا بهذا ويقنع فيه: أن القوى الدرّاكة بالآلات يعرض لها من إدامة العمل أن تكلّ لأجل أن الآلات تكلّها إدامة الحركة، وتفسد مزاجها الذي هو جوهرها وطبيعتها. والأمور القوية الشاقة الإدراك توهنها، وربما أفسدتها، ولا تدرك عقيبها الأضعف منها لانغماسها في الانفعال عن الشاق، كالحال في الحس؛ فإن المحسوسات الشاقة والمتكررة تضعفه وربما أفسدته، كالضوء للبصر والرعد الشديد للسمع. ولا يقوى الحس عند إدراك القوى على إدراك الضعيف؛ فإنّ المبصر ضوءًا عظيمًا لا يبصر معه ولا عقيبه نورًا ضعيفًا. والسامع صوتًا عظيمًا لا يسمع معه ولا عقيبه صوتًا ضعيفًا. ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحسّ بعدها بالضعيفة. والأمر في القوة العقلية بالعكس؛ فإن إدامتها للعقل وتصورها للأمور التي هي أقوى تكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو أضعف منها، فإن عرض لها في بعض الأوقات ملال أو كلال فذلك لاستعانة العقل بالخيال المستعمل للآلة التي تكلّ، فلا تخدم العقل. ولو كان لغير هذا لكان يقع دائمًا وفي الاكثر. والأمر بالضد.

[٣٠٠] [البرهان الثامن على تجرد النفس الناطقة:] وأيضًا: فإن أجزاء البدن كلها تأخذ في الضعف من قواها بعد منتهى النشوء والوقوف. وذلك دون الأربعين أو عند الأربعين. وهذه القوة المدركة للمعقولات إنما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر. ولو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائمًا في كل حال أن تضعف حينئذ؛ لكن ليس ذلك إلا في أحوال وموافاة عوائق دون جميع الأحوال، فليست هي إذن من القوة البدنية.

[301] Bu şeylerden sonra açığa çıkar ki, bir organla idrak eden her güç, zatını, organını ve kendi idrakini idrak edemez ve fiilin artması o idrak gücünü zayıflatır. Zayıf güçlünün ardından idrak edemez, güçlü olan onu zayıflatır ve organlarının zayıflamasından dolayı fiilini de zayıflatır. Akli güç ise bütün bunların tersinedir.

[302] Nefsin bedenin hastalığı ve yaşlılık esnasında makulleri unuttuğu ve fiilini yapmadığı, bunun da nefsin fiilinin ancak bedenle tamam olması anlamına geldiği şeklindeki tevehhüme gelince bu ne zorunlu ne de gerçek bir zandır. Zira iki şeyin bir araya gelmesi mümkün olabilir. Buna göre nefs herhangi bir engel olmaması ve bir şeyin kendisini alıkoymaması durumunda zatına özgü bir fiile sahiptir. Ayrıca nefs bedene ilişen bir durum sebebiyle kendine özgü fiilini terk edebilir. Bu durumda kendi fiilini yapmaz ve o fiilden alıkonulmuş olur. Böylece her iki görüş de bir çelişki olmaksızın devam etmiş olur. Eğer durum böyle ise bu itiraza itibar edilmez.

[٣٠١] ومن هذه الأشياء تبيّن أن كل قوة تدرك بآلة، فلا تدرك ذاتها، ولا آلتها، ولا إدراكها. ويضعفها تضاعف الفعل. ولا تدرك الضعيف إثر القويّ. والقوي يوهنها ويضعف فعلها عن ضعف آلات فعلها. والقوة العقلية بخلاف ذلك كله.

[٣٠٢] وأما الذي يتوهم من أن النفس إذا كانت تنسى معقولاتها ولا تفعل فعلها مع مرض البدن وعند الشيخوخة فلذلك لها بسبب أن فعلها لا يتم إلا بالبدن فظنٌّ غير ضروري ولا حقّ. وذلك أنه قد يمكن أن يجتمع الأمران جميعًا، فتكون النفس لها فعل بذاتها إذا لم يعق عائق ولم يصرف عنه صارف. وأنها أيضًا قد تترك فعلها الخاص مع حال يعرض للبدن، فلا تفعل حينئذ فعلها وتصرف عنه. ويستمر القولان من غير تناقض. وإذا كان كذلك لم يكن إلى هذا الاعتراض التفات.

[303] Fakat biz şöyle diyoruz: Nefsin cevherinin iki fiili vardır: Birisi bedene kıyasla olandır, ki bu siyasettir; diğeri de kendi zatına ve ilkelerine kıyasla olan fiilidir, ki bu da akılla idraktir. Bu ikisi birbirine karşıttır ve birbirine manidir. Zira nefs bu iki fiilden biriyle meşgul olduğunda diğerinden vazgeçer. Nefsin iki şeyi birlikte yapması zordur. Nefsin beden yönünden olan meşguliyetleri duyumsama, tahayyül, arzular, öfke, korku, keder, sevinç ve ağrıdır. Sen şunu biliyorsun ki, bir makul hakkında düşünmeye başladığın zaman, onların nefse baskın gelip onu kendi cihetlerine yönlendirerek zorlamaları hariç beden yönünden olan bütün bu şeyler senin için âtıl olur. Yine sen biliyorsun ki duyu, nefsi akletmekten alıkoyar. Zira nefs, duyulur olana odaklandığında aklın organına ya da zatına hiçbir şekilde bir sıkıntı isabet etmiş olmaksızın makulle meşgul olmaktan geri kalır. Yine biliyorsun ki bunun sebebi nefsin belirli bir fiille meşgul olmasıdır. Hastalık esnasında nefse aklın fiillerinin âtıl olması iliştiğinde de durum ve sebep böyledir. Eğer kazanılmış olan akli meleke bir organ sebebiyle iptal olmuş ve bozulmuş olsaydı, organın kendi hâline dönmesi durumunda o melekenin baştan kazanımına ihtiyaç olurdu. Oysa durum böyle değildir. Zira beden eski hâline dönüp selamet bulduğu zaman, nefs melekesine ve heyetine her şeyi bütünüyle oldukları hâl üzere akleden olarak dönebilir. Bu durumda nefsin kazanmış olduğu şey bir şekilde kendinde mevcut bulunmakta fakat nefs ondan alıkonulmaktadır. Sadece nefsin fiilinin iki yönü arasındaki fark, fiillerinde engellenmeyi gerektiriyor değildir, aksine bazen tek bir yönün fiillerinin çoğalması da aynıyla bunu gerektirir. Zira korku, arzudan gafil bırakır; arzu öfkeden alıkoyar, öfke korkudan gafil kılar. Bunların hepsinin sebebi bir olup o sebep de nefsin bütünüyle tek bir şeye yönelmesidir. O hâlde bundan açığa çıkmıştır ki, nefs bir şeyle meşgul olma esnasında kendi fiilinden birini yapmazsa fiilinin fâili olmaması gerekmez, ancak bu şeyin varlığı esnasında onunla meşgul olması bunun dışındadır. Bizim bu meselenin açıklamasını genişletmemiz mümkündür fakat yeterli miktara ulaştıktan sonra matluba dalmak gereksiz zorlamaya nispet edilir, çünkü artık ona ihtiyaç yoktur. Sonuç olarak takrir ettiğimiz usullerden ortaya çıktı ki, nefs ne bedende intiba etmiştir ne de bedenle kaimdir. Bu durumda nefsin bedenle özelleşmesinin, kendisine özgü zatî bir inayetle, kendisinde bulunup onu tikel bir bedenin yönetimiyle meşgul olmaya çeken tikel bir heyetin gereğince olması zorunludur. Nefs onunla, tıpkı heyeti ve mizacıyla kendine özgü bedeninin varlığıyla birlikte mevcut olması gibi bulunur.

[٣٠٣] ولكنا نقول: إن جوهر النفس له فعلان: فعل له بالقياس إلى البدن وهو السياسة، وفعل له بالقياس إلى ذاته وإلى مبادئه وهو الإدراك بالعقل. وهما متعاندان متمانعان، فإنه إذا اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر. ويصعب عليه الجمع بين الأمرين. وشواغله من جهة البدن الإحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والغم والفرح والوجع. وأنت تعلم هذا بأنك إذا أخذت تفكر في معقول تعطّل عليك كل شيء من هذه إلا أن تغلب هي النفسَ وتقسرها رادّة إياها إلى جهتها. وأنت تعلم أن الحس يمنع النفس عن التعقل؛ فإن النفس إذا أكبّت على المحسوس شغلت عن المعقول من غير أن يكون أصاب آلة العقل أو ذاتها آفة بوجه. وتعلم أن السبب في ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل. فكذلك الحال والسبب إذا عرض أن تعطّلت أفعال العقل عند المرض. ولو كانت الملكة العقلية المكتسبة قد بطلت وفسدت لأجل الآلة لكان رجوع الآلة إلى حالها يحوج إلى اكتساب من الرأس. وليس الأمر كذلك؛ فإنه قد تعود النفس إلى ملكتها وهيئتها عاقلة بجميع ما عقلته بحالها إذا عاد البدن إلى سلامته. فقد كان إذن ما كسبته موجودًا معها بنوع ما إلا أنها كانت مشغولة عنه. وليس اختلاف جهتي فعل النفس فقط يوجب في أفعالها التمانع؛ بل تكثّر أفعال جهة واحدة قد يوجب ذلك بعينه؛ فإن الخوف يغفل عن الوجع والشهوة تصدّ عن الغضب والغضب يصرف عن الخوف. والسبب في جميع ذلك واحد وهو انصراف النفس بالكلية إلى أمر واحد. فبين من هذا أنه ليس يجب إذا لم يفعل شيء فعله عند اشتغاله بشيء أن لا يكون فاعلًا فعله إلا عند وجود ذلك الشيء المشتغل به. ولنا أن نتوسع في بيان هذا الباب إلا أن الإمعان في المطلوب بعد بلوغ الكفاية منسوب إلى التكلف لما لا يحتاج إليه. فقد ظهر من أصولنا التي قررنا أن النفس ليست منطبعة في البدن ولا قائمة به، فيجب أن يكون اختصاصها به على سبيل مقتضى هيئة فيها جزئية جاذبة إلى الاشتغال بسياسة البدن الجزئي بعناية ذاتية مختصة به، صارت النفس عليها كما وجدت مع وجود بدنها الخاص بهيئته ومزاجه.

ÜÇÜNCÜ FASIL

İKİ MESELE: İNSANİ NEFSİN DUYULARDAN FAYDALANMASI VE İNSANİ NEFSİN HÜDÛSUNUN İSPATI

[304] Hayvani güçler nâtık nefse çeşitli şeylerde yardım eder. Bunlardan birisi duyunun hayvani güçlerin tamamından nâtık nefse tikelleri getirmesidir. Böylece tikellerden nâtık nefs için dört şey meydana gelir: [a] Birincisi zihnin, tikel şeylerin anlamlarını maddeden, maddenin ilişkili olduğu şeylerden ve eklentilerinden soyutlayarak ve ortaklık ile farklılık durumlarını, varlığı zatî olan ile arazî olanı gözeterek tikellerden müfret tümelleri [yani beş tümeli] soyutlamasıdır. Böylece bundan nefs için tasavvurun ilkeleri meydana gelir. Bu, hayal ve vehmin kullanımının yardımıyla olur. [b] İkincisi, nefsin olumlama ya da olumsuzlama gibi yollarla müfret tümeller arasında ilişkiler kurmasıdır. Eğer orada evveli ve kendinde açık bir şekildeki olumsuzlama ve olumlama yoluyla olan bir telif var ise onu alır, eğer böyle değilse onu orta terimin tesadüf etmesine [yani burhana] bırakır. [c] Üçüncüsü, tecrübi öncüllerin elde edilmesidir. Bu, duyu ile herhangi bir konu için olumlu veya olumsuz bir hükmü gerektiren bir yüklem bulması ya da olumlanan veya olumsuzlanan bir bitişikliği ya da olumlanan veya olumsuzlanan bir ayrıklığı gerektiren bir art bileşen bulmasıdır. Bu sadece belli bazı zamanlarda olmadığı gibi eşitlik yoluyla da değildir, aksine daimidir. Bu bulma öyle bir şekildedir ki nefs "Bu konunun tabiatı ile bu yüklemin tabiatı arasında bu nispet vardır" ile "Bu art bileşenin tabiatı bu ön bileşeni gerektirir ya da tesadüfi olarak değil zatı gereği onunla ayrışır" gibi neticelere ulaşır. Bu durumda bu mantık sanatlarında açıklandığı gibi duyu ve kıyastan meydana gelmiş bir inanç olur. [d] Dördüncüsü, tevatürün şiddetinden dolayı hakkında tasdik gerçekleşen haberlerdir. O hâlde insani nefs, tasavvur ve tasdik için bu ilkelerin elde edilmesi amacıyla bedenden yardım alır.

يشتمل على مسألتين: إحداهما كيفية انتفاع النفس الإنسانية بالحواس والثانية إثبات حدوثها

[٣٠٤] إن القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة في أشياء. منها أن يورد الحس من جملتها عليها الجزئيات. فتحصل لها من الجزئيات أمور أربعة: أحدها انتزاع الذهن الكليات المفردة من الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعلائق المادة ولواحقها ومراعاة المشترك فيه والمتباين به والذاتي وجوده والعرضي وجوده، فتحدث للنفس من ذلك مبادئ التصور. وذلك بمعاونة استعمال الخيال والوهم. والثاني إيقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة على مثل سلب أو إيجاب. فما كان التأليف فيها بسلب أو إيجاب أوليًّا بينًا بنفسه أخذه وما كان ليس كذلك تركه إلى مصادفة الواسطة. والثالث تحصيل المقدمات التجربية. وهو أن تجد بالحس محمولًا لازم الحكم لموضوع ما كان حكمه إيجابًا أو سلبًا أو تاليًا موجب الاتصال أو مسلوبه أو موجب العناد أو مسلوبه. وليس ذلك في بعض الأحايين دون بعض، ولا على سبيل المساواة؛ بل دائمًا وجودًا يمكن النفس إلى أنّ بين طبيعة هذا المحمول وهذا الموضوع هذه النسبة وأن طبيعة هذا التالي تلزم هذا المقدم أو تنافيه لذاته لا بالاتفاق، فيكون ذلك اعتقادًا حاصلًا من حس وقياس كما هو مبين في الفنون المنطقية. والرابع الأخبار التي يقع فيها التصديق لشدة التواتر، فالنفس الإنسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادئ للتصور والتصديق.

[305] Sonra nefs, bunları elde ettiğinde zatına döner. Eğer nefse, getirdiği durumlarla nefsi meşgul edecek bir şekilde altındaki güçlerden birisi musallat olursa, nefsi kendi fiilinden alıkoyar, dolayısıyla nefs kendi fiilinden yüz çevirir. Eğer nefsi alıkoymazsa nefs bundan sonra kendine özgü fiillerinde onlara ihtiyaç duymaz. Ancak nefs, onlara, özellikle, kendisinde bir kere daha hayalî güçlere dönmeye ihtiyaç olan durumlarda ihtiyaç duyar. Bu, meydana gelmiş olandan başka bir ilkenin ele geçirilmesi sebebiyle ya da hayaldeki amacın temsiliyle yardım sebebiyledir ki böylece onun temessülü, hayalin yardımıyla akılda sağlamlaşsın. Bu, başlangıçta olan bir şey olup sonrasında çok az gerçekleşir. Nefs yetkinleşip güçlendiğinde ise o fiilleriyle mutlak anlamda tek başına olur; duyusal ve hayalî güçler ile diğer bedensel güçler nefsi kendi fiillerinden uzaklaştırır, mesela insan amacına ulaşmak için bir binite ve aletlere ihtiyaç duyabilir, fakat amacına ulaştığında, kendisini amacına yaklaşmaktan alıkoyan sebeplerden yüz çevirir, böylece amaca ulaştıran sebebin bizzat kendisi bir engel olur.

[306] Şöyle diyoruz: İnsani nefs bedenlerden ayrı olarak var olmuş da sonra bedenlerde meydana gelmiş değildir. [i] Çünkü insani nefsler tür ve anlamca birdir. Onların, bedenlerin hüdûsuyla hâdis olmayan aksine müfret varlık olan bir varlığa sahip oldukları varsayıldığında nefsin o varlıkta çoğalması mümkün değildir. [ii] Ayrıca şeylerin çoğalması ya mahiyet ve suret açısından olur ya da unsura ve bu unsurla birlikte çoğalmış maddeye nispetle olur ki bu maddenin çoğalmasının sebebi de her maddeyi bir yönde çevreleyen mekânlar, meydana gelmelerinde her bir maddeye özgü zamanlar ve maddeyi bölen illetlerdir. Nefsler mahiyet ve suret bakımından başkalaşmış değildir; çünkü nefslerin suretleri birdir. O hâlde nefsler mahiyeti kabul eden olması veya kendisine has kılınmak suretiyle mahiyetin kendisine nispet edilmiş olması açısından başkalaşırlar ki bu da bedendir.

[307] Nefsin mevcut olup bedenin mevcut olmamasına gelince bu mümkün olduğunda, bir nefsin sayıca [diğer] bir nefsten başka olması mümkün olmaz. Bu bütün her şeyde mutlak anlamda böyledir. Zira zatları sadece mana olan şeylerin türleri bireyleriyle çoğalır. Zira nefsler ancak ya kendilerini taşıyan, kendilerini kabul eden ve onlardan etkilenen şeylerle ya da kendilerine ve sadece zamanlarına nispetle çoğalırlar. Mücerret olduklarında ve bizim dediğimiz şekilde ayrışmadıklarında ise aralarında bir başkalık ve çoğalmanın olması imkansızdır. Bu durumda nefslerin bedenlere girmeden önce sayıca pek çok zat olmaları iptal olmuştur.

[٣٠٥] ثم إذا حصّلتها رجعت إلى ذاتها، فإن تعرّض لها شيء من القوى التي دونها شاغلة إياها بما يليها من الأحوال شغلتها عن فعلها فأضربت عن فعلها، وإن لم تشغلها فلا تحتاج إليها بعد ذلك في خاص أفعالها إلا في أمور تحتاج فيها خاصة إلى أن تعاود القوى الخيالية مرة أخرى؛ وذلك لاقتناص مبدأ غير الذي حصل أو معاونة بتمثيل الغرض في الخيال ليتحكم تمثّله بمعونته في العقل. وهذا مما يقع في الابتداء ولا يقع بعده إلا قليلًا. فأما إذا استكملت النفس وقويت فإنها تنفرد بأفاعيلها على الإطلاق. وتكون القوى الحسية والخيالية وسائر القوى البدنية صارفة إياها عن فعلها، مثل أن الإنسان قد يحتاج إلى دابة وآلات ليتوصل بها إلى مقصد ما، فإذا وصل إليه، ثم عرض من الأسباب ما يعوقه عن مفارقتها صار السبب الموصل بعينه عائقًا.

[٣٠٦] ونقول: إن الأنفس الإنسانية لم تكن قائمة مفارقة للأبدان ثم حصلت في البدن؛ لأن الأنفس الإنسانية متفقة في النوع والمعنى. فإذا فرض أن لها وجودًا ليس حادثًا مع حدوث الأبدان، بل هو وجود مفرد لم يجز أن تكون النفس في ذلك الوجود متكثرة؛ وذلك لأن كثرة الأشياء إما أن تكون من جهة الماهية والصورة وإما أن تكون من جهة النسبة إلى العنصر والمادة المتكثرة بما تتكثر به من الأمكنة التي تشتمل على كل مادة في جهة والأزمنة التي تختص بكل واحد منها في حدوثه والعلل القاسمة إياها. وليست متغايرة بالماهية والصورة؛ لأن صورتها واحدة، فإذن إنما تتغاير من جهة قابل الماهية أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص وهذا هو البدن.

[٣٠٧] وأما إذا أمكن أن تكون النفس موجودة ولا بدن فليس يمكن أن تغاير نفس نفسًا بالعدد. وهذا مطلق في كل شيء؛ فإن الأشياء التي ذواتها معان فقط وقد تكثرت نوعياتها بأشخاصها. فإنما تكثرها بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها أو بنسبة ما إليها وإلى أزمنتها فقط. وإذا كانت مجردة أصلًا لم تتفرق بما قلنا فمحال أن يكون بينها مغايرة وتكثر، فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان متكثرة الذات بالعدد.

[308] Şöyle diyorum: Nefslerin sayıca tek bir zat olması mümkün değildir, çünkü iki beden meydana geldiğinde, iki bedende iki nefs meydana gelir ki bu da ya bu tek bir nefsin iki kısmı olur ki bu durumda bir büyüklüğü ve hacmi olmayan tek bir şey olur, bunun geçersiz olduğu fizik bilimlerinde ve başka yerlerde takrir edilmiş usuller dolayısıyla açıktır; ya da iki bedende sayıca tek bir nefs olur ki bu da geçersiz kılınması için çok fazla zorluğu yüklenmeye ihtiyaç olmayan bir şeydir.

[309] Başka bir şekilde söylersek şöyle deriz: Bu nefsler, ancak nefs olması itibariyle nefsin lazımı olmayan hâllerin yani arazların nefse katılmasıyla türlerinin cümlesinden tek bir nefs hâline gelerek bireyselleşirler. Aksi takdirde tek nefste bütün nefsler ortak olurdu. Başlangıçtan nefse katılan arazlar şüphesiz zamansaldır. Çünkü zamansal arazlar, belli birine ilişen bir sebebi takip ederler. Böylece nefslerin bireyselleşmesi de hâdis bir şey olur, dolayısıyla ezeli kadim bir şey olmaz ve hüdûsları da bedenle birlikte olur. O hâlde şu doğruluk kazanmıştır: Nefsler, nefslerin kullanmalarına elverişli olan bedensel maddeler gibi hâdistirler, sonradan meydana gelirler; sonradan meydana gelmiş beden nefsin memleketi ve organı olur; herhangi bir bedenle -ki bu beden meydana gelmesini ilk ilkelerden almıştır- meydana gelmiş nefsin cevherinde o bedenle meşgul olmaya, onu kullanmaya, onun durumlarına özen göstermeye, ona çekilmeye yönelik olan ve kendine özgü, kendisini o bedenden başka bütün cisimlerden alıkoyacak olan tabii bir eğilim heyeti olur. Bu nedenle o nefs bireyselleşmiş olarak mevcut olduğunda bireyselleşmenin ilkesi, nefse kendisiyle birey olarak taayyün ettiği heyetlerden eklenmektedir. Bu heyet, her ne kadar bu durum ve ilişki bize kapalı kalsa da nefsin bu bedenle özelleşmesini ve ikisinin birbirine uygunluğu için bir ilişkiyi gerektirir. Yetkinleşmenin ilkeleri o beden vasıtasıyla nefs için hazırlanmış olur ve o beden o nefsin bedeni olur.

[٣٠٨] وأقول: ولا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد؛ لأنه إذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان فإما أن تكونا قسمي تلك النفس الواحدة فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقسمًا بالقوة، وهذا ظاهر البطلان بالأصول المتقررة في الطبيعيات وغيرها، وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين وهذا لا يحتاج أيضًا إلى كثير تكلف في إبطاله.

[٣٠٩] ونقول بعبارة أخرى: إن هذه الأنفس إنما تتشخص نفسًا واحدةً من جملة نوعها بأحوال تلحقها ليست لازمة لها بما هي نفس، وإلا لاشترك فيها جميعها. والأعراض اللاحقة تلحق عن ابتداء لا محالة زماني؛ لأنها تتبع سببًا عرض لبعضها دون بع،. فيكون تشخص الأنفس أيضًا أمرًا حادثًا، فلا تكون قديمة لم تزل ويكون حدوثها مع بدن، فقد صح إذن أن الأنفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها، وتكون في جوهر النفس الحادثة مع بدن ما –ذلك البدن استحق حدوثها من المبادئ الأولى– هيئة نزاع طبيعي إلى الاشتغال به واستعماله والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه تخصها وتصرفها عن كل الأجسام غيره، فلابد أنها إذا وجدت متشخصة فإن مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ما تتعين به شخصًا. وتلك الهيئة تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر، وإن خفي علينا تلك الحالة وتلك المناسبة، وتكون مبادئ الاستكمال متوقّعة لها بوساطته، ويكون هو بدنها.

[310] Fakat birisi şöyle diyebilir: Bu şüphe sizin nefslerin bedenlerden ayrılmaları durumunda ya bozulduğunu kabul etmenizi gerekli kılar ki bunu söylemiyorsunuz ya birleşmelerini gerekli kılar ki bu da sizin çirkin bulduğunuz bir şeydir ya da nefslerin çok olarak devam etmelerini gerekli kılar. Oysa size göre nefsler maddelerden ayrılmıştır, bu durumda nasıl çok olarak kalacaklardır? Biz [cevap olarak] şöyle deriz: Bedenlerden ayrıldıktan sonra nefslerin her biri münferit bir zat olarak mevcut olur. Bunun sebebi şüphesiz kendilerine geçmişte ait olan maddelerin farklı olması, meydana gelme zamanlarının farklı olması, farklı bedenleri itibariyle sahip oldukları heyetlerinin farklı olmasıdır. Zira biz yakinen biliyoruz ki tümel bir anlamı, kendisine işaret edilen bir birey olarak var kılanın o tümel anlamı bir birey olarak var kılması, ancak onun türselliğine, hudûsu esnasında ona katılan ve gerek olan anlamlardan –bu anlamları ister bilelim ister bilmeyelim- sayesinde birey olduğu bir anlamı eklemesiyle mümkündür.

[311] Biz biliyoruz ki tek bir nefs, bütün bedenlere ait olamaz. Eğer izafetle bir ve çok olsaydı o bedenlerin hepsinde bilen ya da bilmeyen olurdu ve Amr'ın nefsinde olan Zeyd'e gizli kalmazdı. Çünkü çok şeye izafe edilen tek bir şeyin izafet itibariyle farklılaşması mümkündür. İzafe edilen tek bir şeye ait mevcut şeylerin zatlarında ise herhangi bir farklılaşma olmaz, öyle ki bir baba gençken pek çok çocuğun babası olduğunda, o ancak hepsi itibariyle genç olur. Çünkü kendinde ona ait olan gençlik her izafete dâhildir. Aynı şekilde bilgi, bilgisizlik, zan ve benzeri şeyler de ancak nefsin zatında olur ve nefsle birlikte her izafete dâhil olur. O hâlde nefs tek değildir, sayıca çoktur, türü birdir ve açıkladığımız üzere hâdistir.

[٣١٠] ولكن لقائل أن يقول: إن هذه الشبهة تلزمكم في النفوس إذا فارقت الأبدان فإنها إما أن تفسد، ولا تقولون به؛ وإما أن تتحد وهو عين ما شنّعتم به؛ وإما أن تبقى متكثرة، وهي عندكم مفارقة للمواد، فكيف تكون متكثرة؟ فنقول: أما بعد مفارقة الأنفس للأبدان فإن الأنفس قد وجدت كل واحدة منها ذاتًا منفردةً باختلاف موادها التي كانت وباختلاف أزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التي لها بحسب أبدانها المختلفة لا محالة. فإنا نعلم يقينًا أن موجد المعنى الكلي شخصًا مشارًا إليه لا يمكنه أن يوجده شخصًا أو[٢] يزيدَ له معنى على نوعيّته به يصير شخصًا من المعاني التي تلحقه عند حدوثه وتلزمه علمناها أو لم نعلم.

[٣١١] ونحن نعلم أن النفس ليست واحدة في الأبدان كلها. ولو كانت واحدة وكثيرة بالإضافة لكانت عالمة فيها كلها أو جاهلة ولما خفي على زيد ما في نفس عمرو؛ لأنّ الواحد المضاف إلى كثيرين يجوز أن يختلف بحسب الإضافة. وأما الأمور الموجودة له في ذاته فلا يختلف فيها حتى إذا كان أب لأولاد كثيرين وهو شاب لم يكن شابًا إلا بحسب الكل؛ إذ الشباب له في نفسه فيدخل في كل إضافة. وكذلك العلم والجهل والظن وما أشبه ذلك إنما تكون في ذات النفس وتدخل مع النفس في كل إضافة. فإذن ليست النفس واحدة فهي كثيرة بالعدد ونوعها واحد وهي حادثة، كما بيناه.

[312] Şüphe yok ki nefs bir şeyle bireyselleşir ve insani nefsteki bu şey maddede intiba etmek değildir. Zira bu görüşün geçersizliği bilinmişti Aksine bu şey, herhangi bir heyet, herhangi bir güç, herhangi bir ruhani araz ya da biz bilmesek de bunların bir araya gelmesiyle nefsin bireyselleştiği bir bütündür. Müfret olarak bireyselleşmelerinden sonra o nefs ile sayıca farklı başka bir nefsin tek bir zat olmaları mümkün değildir. Bunun imkânsızlığı hakkında pek çok yerde çokça konuşmuştuk. Fakat şunu yakinen biliyoruz ki, nefs herhangi bir mizacın hudûsuyla birlikte hâdis olduğunda, düşünsel fiil ve infiallerde nefsi hazırlayan o nefse ait hazırlayıcı bir heyetin meydana gelmesi mümkündür, ki böylece nefse ait düşünen heyet iki bedendeki iki mizacın ayrışması şeklinde diğerinden ayrışmış olur. Mümkün olan bir diğer şey de kendisiyle başka bir nefsten ayrıştığı bir tanıma göre bilfiil akıl olarak da isimlendirilen kazanılmış bir heyetin o nefsin tikel zatına yönelik bir şuurunun olması ve o şuurun da o nefsten başkası için olmayan o nefse özgü bir heyet olmasıdır. Yine orada bedensel güçler açısından özel bir heyetin hudûs etmesi de mümkündür. Bu heyet ya huya özgü heyetlerle ilişkilidir ya ne ise o olur ya da aynı şekilde bize gizli kalan ve hudûsleriyle birlikte ve sonrasında nefs için gerekli olan başka özellikler olur ki bu da tıpkı benzerlerinden cismani türlerin bireylerinin gerekli olması ve böylece onlarla diğer şeylerin ayrışması gibidir. Nefsler de böylece beden olsun ya da olmasın kendilerini özelleştiren şeylerle ayrışırlar ki biz bu durumları ya biliriz ya bilmeyiz ya da bir kısmını biliriz.

[٣١٢] فلا شك أنها بأمر ما تشخصت، وأن ذلك الأمر في النفس الإنسانية ليس هو الانطباع في المادة، فقد علم بطلان القول بذلك؛ بل ذلك الأمر هيئة من الهيئات وقوة من القوى وعرض من الأعراض الروحانية أو جملة منها تشخصها باجتماعها وإن جهلناها. وبعد أن تشخصت مفردة فلا يجوز أن تكون هي والنفس الأخرى بالعدد ذاتًا واحدةً. فقد أكثرنا القول في امتناع هذا في عدة مواضع؛ لكنا نتيقن أنه يجوز أن تكون النفس إذا حدثت مع حدوث مزاج ما أن تحدث لها هيئة معدّة تعدّها في الأفعال النطقية والانفعالات النطقية تكون على جملة متميزة عن الهيئة الناظرة لها في أخرى تميّز المزاجين في البدنين، وأن تكون الهيئة المكتسبة التي تسمى عقلًا بالفعل أيضًا على حد ما تتميز به عن نفس أخرى. وأنها يقع لها شعور بذاتها الجزئية وذلك الشعور هيئة ما فيها أيضًا خاصة ليست لغيرها. ويجوز أن تحدث فيها من جهة القوى البدنية هيئة خاصة أيضًا. وتلك الهيئة تتعلق بالهيئات الخلقية أو تكون هي هي أو تكون أيضًا خصوصيات أخرى تخفى علينا تلزم النفوس مع حدوثها وبعده كما تلزم امثالها أشخاص الأنواع الجسمانية فتتمايز بها ما بقيت. وتكون الأنفس كذلك تتميز بمخصصاتها فيها كانت الأبدان أو لم تكن أبدان عرفنا تلك الأحوال أو لم نعرف أو عرفنا بعضها.

DÖRDÜNCÜ FASIL

İNSANİ NEFSİN BOZULMAMASI VE TENASÜH ETMEMESİ

[313] Nefs bedenin ölümüyle ölmez. Çünkü başka bir şeyin bozulmasıyla bozulan her şey o şeyle bir şekilde ilgilidir (*taalluk*) ki bu da [a] ya varlıkta sonra gelenin ilgisi şeklindedir [b] ya varlıkta önce gelenin ilgisi şeklindedir, -ki bu durumda varlıkta önce gelen şey, zaman bakımından değil zat bakımından öncedir- [c] ya da varlıkta kendisine denk olanın ilgisi şeklindedir.

[314] [c] Eğer nefsin bedene ilgisi, varlıkta kendisine denk olana ilgi şeklinde ise bu ilgi nefs için arız olan değil, zatî bir şeydir. Zira bu durumda bu ikisinden her biri, zatın dengine/beraber bulunana izafe edilmesi şeklinde birbirine izafe edilmiştir. Bu durumda ne nefs ne de beden tek başlarına bir cevher değildir, fakat iki cevherdirler. Bu ilgi zatî değil de arazi bir şey ise nefs ve bedenden birisi bozulduğunda ilgili olan diğer şeyin izafeti bozulur, ilgili olan şeyin bu ilgi açısından bozulmasıyla zat bozulmaz.

[315] [a] Eğer nefsin bedenle ilgisi, varlıkta sonra gelenin önce gelenle ilgisi şeklinde ise, bu durumda beden varlıkta nefsin illeti olur. İlletler de dört olup beden [ai] ya nefsin kendisine varlık veren fâil illeti olabilir; [aii] ya bedenin unsurları gibi terkip yoluyla veya put için bakırın illet olması gibi basitlik yoluyla nefsin kabil illeti olur; [aiii] ya nefsin sûrî illeti olur; [aiv] ya da nefsin yetkinliğe özgü [*gaî*] illeti olur. [ai] Bedenin nefsin fâil illeti olması imkânsızdır. Zira cisim olması itibariyle cisim bir şey yapmaz, ancak bir güçle bir şey yapar. Eğer bir güçle değil de zatıyla bir şey yapıyor olsaydı bu fiili, bütün cisimlerin yapması gerekirdi. Ayrıca bütün bedensel güçler ya arazlardır ya da maddi suretlerdir. Maddeyle kaim arazların ve suretlerin, maddede olmayıp kendisiyle kaim bir zatın varlığını ve de mutlak cevherin varlığını vermeleri imkânsız-

الفصل الرابع

في أن الأنفس الإنسانية لا تفسد ولا تتناسخ

[٣١٣] أما أن النفس لا تموت بموت البدن؛ فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعًا من التعلق، فإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود، أو تعلق المتقدم له في الوجود الذي هو قبله في الذات لا في الزمان، أو تعلق المكافئ في الوجود.

[٣١٤] فإن كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ في الوجود وذلك أمر ذاتي له لا عارض. فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه. وليس لا النفس ولا البدن بجوهر؛ لكنهما جوهران. وإن كان ذلك أمرًا عرضيًا لا ذاتيًا فإن فسد أحدهما بطل العارض الآخر من الإضافة، ولم تفسد الذات بفساده من حيث هذا التعلق.

[٣١٥] وإن كان تعلقها به تعلق المتأخر عنه في الوجود فالبدن علة النفس في الوجود. والعلل أربع: فإما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس معطية لها الوجود، وإما أن يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب، كالعناصر للأبدان، أو بسبيل البساطة، كالنحاس للصنم، وإما أن يكون علة صورية، وإما أن يكون علة كمالية. ومحال أن يكون علة فاعلية؛ فإن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئًا، وإنما يفعل بقوة. ولو كان يفعل بذاته لا بقواه لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل. ثم إن القوى الجسمانية كلها إما أعراض وإما صور مادية. ومحال أن تفيد الأعراض والصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة ووجود جوهر مطلق. ومحال

dır. [aii] Aynı şekilde bedenin nefsin kâbil illeti olması da imkânsızdır. Bizim burhan getirip açıkladığımız bir şey şuydu: Nefs bedende hiçbir şekilde intiba etmiş değildir. Bu durumda beden nefsin suretiyle tasavvur edilmez ki bu hem basitlik itibariyle olmaz hem de bedenin parçalarından birinin bir tür terkip ve mizaçla birleşmesi ve böylece orada nefsin intiba etmiş olması şeklinde olduğu gibi terkip aracılığıyla da olmaz. [aiii] Cismin, nefsin sûrî ya da yetkinliğe özgü [gaî] illeti olması da imkânsızdır. Zira daha uygun olan bunun tersinin olmasıdır. O hâlde her ne kadar mizaç ve beden nefsin bilaraz illeti olsalar da nefsin bedenle ilişkisi malûlün zatî bir illetle ilişkisi gibi değildir. Zira nefsin organı ve memleketi olmaya uygun olan bedenin maddesi ortaya çıktığında ayrık illetler tikel nefsi ortaya çıkarır ya da tikel nefs onlardan ortaya çıkar. Zira özelleştirici bir sebep olmaksızın tikel nefslerden birinin değil de diğerinin ortaya çıkması imkânsızdır. Bununla birlikte onda sayıca çokluğun gerçekleşmesi imkânsızdır. Bunun sebebini açıklamıştık. [Bir diğer sebep şudur:] Çünkü başka ilimlerde açıklandığı gibi yokluktan sonra oluşan her şeyi, kendisinde o oluşanı kabule hazırlık ya da oluşana nispeti kabule hazırlık bulunan bir maddenin öncelemesi gerekir. Çünkü, eğer tikel bir nefsin hâdis olup, onun için kendisiyle yetkinleşeceği ve fiil yapacağı bir organın hudûs etmemiş olması mümkün olsaydı, nefsin varlığı âtıl olan bir şey olurdu. Oysa tabiatta âtıl bir şey yoktur. Eğer bu imkânsız ise buna güç yetirilemez. Fakat nispet için bir hazırlık ve organ için bir istidat hâdis olduğunda bu durumda ayrık illetlerden bir şeyin hâdis olması gerekir ki bu da nefstir. Üstelik bu sadece nefs için değildir. Bilakis yokken hâdis olan bütün suretlerin varlığını yokluğuna ancak ona ait maddenin istidadı ve maddenin ona uygun hâle dönüşmesi tercih eder. Bir şeyin hudûsu esnasında başka bir şeyin hudûsu gerekli olduğunda, onun yok olması ile diğerinin de yok olması gerekecek değildir. Bu ancak bir şey o şeyle ve onda kaim olduğunda olur. Bazen şeyler bir şeylerden oluşabilir ve o şeyler yok olabilir eğer bir şeylerin zatları o şeylerde kaim değilse kalabilir. Özellikle de kendi varlığıyla birlikte o şeye varlık vermeyi hazırlayan şeyin dışında diğer bir şey, onlara varlık veren olduğunda kalabilir. Nefsin varlığını veren ise ne cisimdir ne de cisimdeki bir güçtür. Aksine nefse varlık veren, şüphesiz maddeden ve miktarlardan bağımsız kaim bir zattır. Bu nedenle nefsin varlığı bu şeyden geldiğinde ve bedenden de sadece nefsin varlığa hak kazanması vakti meydana geldiğinde nefsin varlığın kendisinde bedenle ilişkisi yoktur, beden onun ancak bilaraz illetidir. O hâlde aralarındaki ilişkinin cismin, illiyet öncelemesi şeklindeki nefsi öncelemesini gerektirecek şekilde olduğunu söylemek mümkün değildir.

أيضًا أن يكون علة قابلية. فقد برهّنا وبيّنا أن النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه، فلا يكون البدن إذن متصورًا بصورة النفس لا بحسب البساطة ولا بحسب التركيب بأن تكون أجزاء من أجزاء البدن تتركب وتمتزج تركيبًا ما وامتزاجًا ما فتنطبع فيها النفس. ومحال أن يكون الجسم علة صورية للنفس أو كمالية. فإن الأولى أن يكون بالعكس. فإذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية وإن كان المزاج والبدن علة بالعرض للنفس. فإنه إذا حدث مادة بدن تصلح أن تكون آلة للنفس ومملكة لها أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية أو حدث عنها ذلك؛ فإن إحداثها بلا سبب يخصص إحداث واحدة دون واحدة محال. ومع ذلك فإنه يمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد لما قد بيناه. ولأنه لابد لكل كائن بعد ما لم يكن من أن تتقدمه مادة يكون فيها تهيّؤ قبوله أو تهيؤ نسبته إليه، كما تبين في العلوم الأخرى. فإنه لو كان يجوز أيضًا أن تكون نفس جزئية تحدث ولم تحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل لكانت معطلة الوجود، ولا شيء معطل في الطبيعة. وإذا كان ذلك ممتنعًا فلا قدرة عليه. ولكن إذا حدث التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة يلزم حينئذ أن يحدث من العلل المفارقة شيء هو النفس. وليس ذلك للنفس فقط؛ بل كل ما يحدث بعد ما لم يكن من الصور فإنما يرجّح وجوده عن لا وجوده استعداد المادة له وصيرورتها خليقة به. وليس إذا وجب حدوث شيء عند حدوث شيء وجب أن يبطل مع بطلانه. إنما يكون ذلك إذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه. وقد تحدث أمور عن أمور، وتبطل تلك الأمور، وتبقى تلك الأمور إذا كانت ذاتها غير قائمة فيها وخصوصًا إذا كان مفيدَ الوجود لها شيءٌ آخر غير الذي إنما تهيأ إفادة وجودها مع وجوده. ومفيد وجود النفس هو غير جسم ولا هو قوة في جسم؛ بل هو لا محالة ذات قائمة بريئة عن المادة وعن المقادير. فإذا كان وجودها من ذلك الشيء، ومن البدن يحصل وقت استحقاقها للوجود فقط فليس له تعلق في نفس الوجود بالبدن، ولا البدن علة له إلا بالعرض. فلا يجوز إذن أن يقال إن التعلق بينهما على نحو يوجب أن يكون الجسم متقدمًا تقدّم العلية على النفس.

[316] Başlangıçta zikrettiğimiz [b] üçüncü ilgi türüne gelince -ki bu nefsin bedenle ilgisinin varlıkta önce gelenin ilgisi şeklinde olmasıydı- bu öncelik de [bi] ya zamansal bir şekilde olur. Bu durumda nefsin varlığının bedenle ilişkisi imkânsızdır, zira zamanda ondan önce gelmiştir; [bii] ya da bu öncelik zamansal değil de zatî bir öncelik olur. Önceliğin bu türü, varlıkta önce gelenin olduğu gibi olmasından ibaret olup varlıkta sonra gelenin zatının varlıkta önce gelenden alınmasının gerekli olmasıdır. Bu durumda varlıkta sonra gelenin yok olduğu varsayıldığında varlıkta önce gelen de mevcut olmaz. Varlıkta sonra gelenin yokluğunu varsaymak, önce gelenin yokluğunu zorunlu kılıyor değildir. Fakat bunun sebebi sonra gelenin, ancak öncelikle tabiatı bakımından önce gelene onu yok eden şeyin ilişmiş olması sebebiyle yok olmasının mümkün olmasıdır. İşte bu durumda sonra gelen yok olmuştur. O hâlde varlıkta sonra gelenin yokluğunun varsayılması, varlıkta önce gelenin yokluğunu gerektirmez. Fakat varlıkta önce gelenin yokluğunun varsayılması varlıkta sonra gelenin yokluğunu gerektirir. Çünkü sonra gelen ancak, önce gelene kendinde yokluk iliştikten sonra yok olarak varsayılabilir. Eğer böyle ise bu durumda yok edici sebebin nefsin cevherine ilişmesi, böylece onunla birlikte bedenin de bozulması ve yine bedenin de kendine özgü bir sebeple bozulmaması gerekir. Hâlbuki bedenin bozulması mizacın ya da terkibin değişmesi gibi kendine özgü bir sebeple olur. Bu durumda nefsin bedenle ilgisinin zatî bakımdan önce gelenin ilişkisi gibi olması, sonra da bedenin nefsindeki bir sebeple bozulması imkansızdır. Bu durumda aralarında bu türden bir ilişki yoktur. Durum bu şekilde ise bütün ilişki türleri geçersiz olmuş, [d] geriye nefsin varlıkta bedenle ilgisinin olmaması kalmıştır. Bilakis onun varlıkta, değişip dönüşmeyen ve bozulmayan başka ilkelerle ilgisi vardır.

[317] Ayrıca şöyle diyorum: Başka bir sebep nefsi asla yok edemez. Çünkü herhangi bir sebeple bozulma özelliği olan her şeyde, bozulan bir güç ile bozulmadan önce devam eden bir fiil vardır. Onun bozulmaya hazırlığı, devam eden fiili ile değildir. Zira gücün anlamı fiilin anlamından başkadır. Bu gücün izafe edildiği şey ile bu fiilin izafe edildiği şey başkadır. Çünkü güç bozulmaya, fiil ise devamlılığa izafe edilir. Bu durumda iki farklı şeye ait, bir şeyde mevcut olan bu iki anlam bulunmaktadır.

[٣١٦] وأما القسم الثالث مما ذكرنا في الابتداء –وهو أن يكون تعلق النفس بالبدن تعلق المتقدم في الوجود– فإما أن يكون التقدم مع ذلك زمانيًا، فيستحيل أن يتعلق وجودها به، فقد تقدمته في الزمان؛ وإما أن يكون التقدم بالذات لا بالزمان. وهذا النحو من التقدم هو أن تكون الذات المتقدمة في الوجود، كما توجد يلزم أن تستفاد عنها ذات المتأخر في الوجود. وحينئذ لا يوجد أيضًا هذا المتقدم في الوجود إذا فرض المتأخر قد عدم لا أن فرض عدم المتأخر أوجب عدم المتقدم، ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عدم إلا وقد عرض أولًا للمتقدم في طبعه ما أعدمه، فحينئذ عدم المتأخر. فليس فرض عدم المتأخر موجب عدم المتقدم، ولكن فرض عدم المتقدم نفسه؛ لأنه إنما يفرض المتأخر معدومًا بعد أن عرض للمتقدم أن عدم في نفسه. وإذا كان كذلك فيجب أن يكون السبب المعدم يعرض في جوهر النفس فيفسد معه البدن وأن لا يكون البدن ألبتة يفسد بسبب يخصه؛ لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه من تغيّر المزاج أو التركيب. فمحال أن تكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات، ثم يفسد البدن ألبتة بسبب في نفسه. فليس إذن بينهما هذا التعلق. وإذا كان الأمر على هذا فقد بطلت أنحاء التعلق كلها، وبقي أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن؛ بل تعلقها في الوجود بالمبادئ الأخرى التي لا تستحيل ولا تبطل.

[٣١٧] وأقول أيضًا: إن سببًا آخر لا يعدم النفس ألبتة. وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما ففيه قوة أن يفسد وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى. وتهيؤه للفساد ليس لفعله أنه يبقى؛ فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل. وإضافة هذه القوة مغايرة لإضافة هذا الفعل؛ لأن إضافة ذلك إلى الفساد وإضافة هذا إلى البقاء، فإذن لأمرين مختلفين ما يوجد في الشيء هذان المعنيان.

[318] Şimdi şöyle diyoruz: Mürekkep ve mürekkepte kaim olan basit şeylerde, devam eden fiil ile bozulan gücün bir araya gelmeleri mümkündür. Zatı ayrık basit şeylerde ise bu iki şeyin bir araya gelmesi mümkün değildir. Mutlak bir şekilde diyorum ki: Zatça bir olan bir şeyde bu iki anlamın bir araya gelmesi mümkün değildir. Çünkü var olmaya devam edecek her şeyin hem bozulacak bir gücü hem de var olmaya devam edecek bir gücü vardır. Çünkü onun var olmaya devam etmesi, zaruri olan bir zorunluluk değildir. Eğer zorunlu değilse mümkün olur. İki tarafı da içeren imkân ise gücün tabiatıdır. Bu durumda onun cevherinde, bir devam eden güç, bir de devam eden fiil vardır. Açıklık kazandı ki, onun devam eden fiili, kesinlikle onun devam eden gücü değildir. Bu açıktır. Bu durumda onun devam eden fiili, devam eden güce sahip bir şeye ilişmiş bir şeydir. O güç, herhangi bir zat için bilfiil olmaz, aksine zatına bilfiil devam etmenin ilişkiği bir şey için olur, yoksa zatının hakikati için değil. Bundan da onun zatının, bulunduğunda sayesinde zatının bilfiil olduğu bir şeyden -ki bu her şeydeki surettir- ve bu fiilin kendisi için meydana geldiği ve tabiatında onun gücünün bulunduğu bir şeyden -ki bu ise onun maddesidir- mürekkep olması gerekir. O hâlde eğer nefs mutlak olarak basit ise madde ve surete bölünmez. Eğer mürekkep ise mürekkebi bırakalım ve onun maddesi olan cevhere bakalım. Şimdi sözü onun maddesinin kendisine yöneltelim ve onun hakkında konuşalım.

[٣١٨] فنقول: إن الأشياء المركبة والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى وقوة أن يفسد. وفي الأشياء البسيطة المفارقة الذات لا يجوز أن يجتمع هذان الأمران. وأقول بوجه مطلق: إنه لا يجوز أن يجتمع في شيء أحديّ الذات هذان المعنيان؛ وذلك لأن كل شيء يبقى وله قوة أن يفسد فله أيضًا قوة أن يبقى؛ لأن بقاءه ليس بواجب ضروري. وإذا لم يكن واجبًا كان ممكنًا. والإمكان الذي يتناول الطرفين هو طبيعة القوة؛ فإذن يكون له في جوهره قوة أن يبقى وفعل أن يبقى. وقد بان أن فعل أن يبقى منه لا محالة ليس هو قوة أن يبقى منه. وهذا بيّن. فيكون فعل أن يبقى منه أمرًا يعرض للشيء الذي له قوة أن يبقى، فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل؛ بل للشيء الذي يعرض لذاته أن تبقى بالفعل، لا أنه حقيقة ذاته. فيلزم من هذا أن تكون ذاته مركبة من شيء إذا كان كانت به ذاته موجودة بالفعل –وهو الصورة في كل شيء– وعن شيء حصل له هذا الفعل وفي طباعه قوته، وهو مادته، فإن كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم إلى مادة وصورة، فإن كانت مركبة فلنترك المركب، ولننظر في الجوهر الذي هو مادته، ولنصرف القول إلى نفس مادته، ولنتكلم فيها،

[319] Şöyle diyoruz: Madde ya sürekli olarak bu şekilde bölünür ve bununla ilgili söz, sürekli olarak sabit olur -ki bu muhaldir-; ya da cevher ve kök olan bir şey bozulmaz. Bizim sözümüz kök ve asıl olan bu şey hakkındadır ki o, nefs olarak isimlendirdiğimiz şeydir. Bizim sözümüz ondan ya da başka bir şeyden bir araya gelmiş bir şey hakkında değildir. Bu durumda açıktır ki, mürekkep değil de basit olan her şeyde ya da mürekkebin aslı ve kökü olan her şeyde zatına kıyasla devam eden bir fiil ve yok olan bir güç bir araya gelmiş değildir. Eğer onda yok olan bir güç varsa bu durumda onda devam eden bir fiilin olması imkansızdır. Onda devam eden bir fiil olduğunda onda yok olan bir güç yoktur. O hâlde açıktır ki, nefsin cevherinde bozulan bir güç yoktur. Bozulan oluşlardaki bozulan şey ise bir araya gelmiş bileşik şeydir. Bozulan veya devam eden güç, bileşiğin kendisiyle bir olduğu anlamda bulunmaz, aksine bilkuvve olarak her iki karşıt şeye de kâbil olan maddede bulunur. Bu durumda bileşik olup da bozulan bir şeyde devam eden bir güç olmadığı gibi bozulan bir güç de yoktur, o hâlde bunlar bileşikte bir araya gelmemişlerdir. Madde ise ya bir topluluğun sandığı gibi sayesinde devamlılığa istidat kazanılan bir güç olmaksızın devam eder ya da bozulan bir güce sahip olmayan, bilakis başka bir şeyin bozduğu ve onda meydana getirdiği bir güce sahip olan ve sayesinde devamlılığa istidat kazanılan bir güçle devam eder. Maddedeki basitlerin bozulmalarına neden olan güç ise maddenin cevherindedir, basitlerin cevherinde değildir. Her oluşan şeyin, devam etme ve yok olmaya yönelik iki gücünün sonluluğu açısından bozulacağını gerektiren burhan, bunu ancak madde ve suretten oluşan bir şeyde gerektirir. Bildiğin üzere, onun maddesinde kendisinde bulunan suretin devam etmesine yönelik bir güç ile bozulmaya yönelik bir güç vardır. Bu durumda insani nefsin asla bozulmayacağı açığa çıkmıştır. Buraya kadar sözümüzü söyledik. Muvaffak kılan Allah'tır.

[٣١٩] ونقول: إن المادة إما أن تنقسم هكذا دائمًا، ونثبت الكلام دائمًا، وهذا محال؛ وإما أن لا يبطل الشيء هو الجوهر والسنخ. وكلامنا في هذا الشيء الذي هو السنخ والأصل وهو الذي نسميه النفس. وليس كلامنا في شيء مجتمع منه ومنه شيء آخر. فبين أن كل شيء هو بسيط غير مركب أو هو أصل مركب وسنخه فهو غير مجتمع فيه فعل أن يبقى وقوة أن يعدم بالقياس إلى ذاته. فإن كانت فيه قوة أن يعدم فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى. وإذا كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد فليس فيه قوة أن يعدم. فبين إذن أن جوهر النفس ليس فيه قوة أن يفسد. وأما الكائنات التي تفسد فإن الفاسد منها هو المركب المجتمع. وقوة أن يفسد أو يبقى ليس في المعنى الذي به المركب واحد؛ بل في المادة التي هي بالقوة قابلة كلا الضدين. فليس إذن في الفاسد المركب لا قوة أن يبقى ولا قوة أن يفسد فلم تجتمعا فيه. وأما المادة فإما أن تكون باقية لا بقوة تستعد بها للبقاء –كما يظن قوم–؛ وإما أن تكون باقية بقوة بها تبقى، وليس لها قوة أن تفسد؛ بل قوة أن تفسد شيء آخر يحدث فيها. والبسائط التي في المادة فإن قوة فسادها في جوهر المادة لا في جوهرها. والبرهان الذي يوجب أن كل كائن فاسد من جهة تناهي قوّتي البقاء والبطلان إنما يوجب فيما هو كائن من مادة وصورة. وتكون في مادته قوة أن تبقى فيه تلك الصورة وقوة أن تفسد هي منه كما قد علمت، فقد بان إذن أن النفس الإنسانية لا تفسد ألبتة. وإلى هذا سقنا كلامنا. والله الموفق.

[320] Biz nefslerin ancak bedenlerin hazırlanması ile hâdis olup çoğaldıklarını açıkladık, şöyle ki bedenlerin hazırlanması nefsin varlığının ayrık illetlerden bedenlere feyezan etmesini gerekli kılar. Bundan da şu ortaya çıkar: Bu, rastlantı ve şans yoluyla olmaz ki böylece hâdis nefsin varlığı, bu mizacın hâdis ve yönetici bir nefsi hak etmesi sebebiyle olsun. Fakat bir nefs var olmuş ve tesadüfen onunla birlikte bir beden de mevcut olmuş, dolayısıyla nefs onunla ilişki kurmuştur. Bunun gibi şeyler asla çoğalma için zatî bir illet olmaz, aksine onun arazî illet olması umulur. Biz öğrenmiştik ki, öncelikle zâtî illetlerin olması gerekir, sonra da onları arazî illetler izleyebilir. Eğer böyle ise, her beden, maddesinin mizacının hudûsu ile birlikte kendisi için bir nefsin hudûsuna hak kazanır. Bir beden nefse hak kazanıyor da başka bir beden nefse hak kazanmıyor değildir. Çünkü türlerin bireyleri, türlerin kendileriyle kâim olduğu şeylerde farklılaşmaz. İnsânî bir bedenin kendisini yetkinleştirecek nefse hak kazanması, fakat tür bakımından onun mîzâcının hükmünde olan başka bir bedenin buna hak kazanmaması aksine denk gelirse olup denk gelmezse olmaması mümkün değildir. Zira bu durumda bu, onun türünden olmaz. Nefsin tenasühünün bedenlerle olduğunu varsaydığımızda ve her beden de bizâtihî kendisi için hüdûs edecek ve kendisiyle ilişki kuracak bir nefse hak kazandığında bu durumda tek bir bedende iki nefs birlikte olacaktır.

[321] Sonra nefsle beden arasındaki ilgi (*alâka*) defalarca açıkladığımız üzere intiba şeklinde değildir, aksine bu ikisi arasındaki ilgi nefsin bedenle meşgul olması şeklinde bir ilişkidir ki böylece nefs bu bedenin şuurunda olsun, beden de bu nefsten etkilensin. Her canlı, kendi bedeni üzerinde tasarruf eden ve onu yöneten tek bir nefs olarak kendi nefsinin şuurunda olur. Eğer orada canlının kendisinin şuurunda olmadığı, kendi nefsi olmayan ve bedenle meşgul olmayan başka bir nefs olsa bu durumda o nefsin bedenle ilişkisi olmaz. Çünkü ilişki ancak bu şekilde olur. Bu durumda tenasüh hiçbir şekilde yoktur. Konu hakkında bu kadar sözden sonra kısa bilgi isteyen kimse için bu kadarı yeter.

[٣٢٠] وقد أوضحنا أن الأنفس إنما حدثت وتكثرت مع تهيؤ من الأبدان، على أن تهيؤ الأبدان يوجب أن يفيض وجود النفس لها من العلل المفارقة. وظهر من ذلك أن هذا لا يكون على سبيل الاتفاق والبخت حتى يكون وجود النفس الحادثة ليس لاستحقاق هذا المزاج نفسًا حادثةً مدبرةً، ولكن قد كان وجدت نفس واتفق أن وجد معها بدن فتعلق بها؛ فإن مثل هذا لا يكون علة ذاتية ألبتة للتكثر؛ بل عسى أن يكون عرضية. وقد عرفنا أن العلل الذاتية هي التي يجب أن تكون أولًا، ثم ربما تليها العرضية. فإذا كان كذلك فكل بدن يستحق مع حدوث مزاج مادته حدوث نفس له. وليس بدن يستحقه وبدن لا يستحقه؛ إذ أشخاص الأنواع لا تختلف في الأمور التي بها تتقوم. وليس يجوز أن يكون بدن إنساني يستحق نفسًا تكمل به وبدن آخر وهو في حكم مزاجه بالنوع لا يستحق ذلك؛ بل إن اتفق كان وإن لم يتفق لم يكن؛ فإن هذا حينئذ لا يكون من نوعه. فإذا فرضنا أن نفسًا تناسختها أبدان فكلّ بدن فإنه بذاته يستحق نفسًا تحدث له وتتعلق به فيكون البدن الواحد فيه نفسان معًا.

[٣٢١] ثم العلاقة بين النفس والبدن ليست هي على سبيل الانطباع فيه، كما بيناه مرارًا؛ بل العلاقة التي بينهما هي علاقة الاشتغال من النفس بالبدن، حتى تشعر النفس بذلك البدن، وينفعل البدن عن تلك النفس. وكل حيوان فإنه يشعر نفسه نفسًا واحدةً هي المتصرفة والمدبرة للبدن الذي له، فإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هو بنفسه ولا تشتغل بالبدن فليست لها علاقة مع البدن؛ لأن العلاقة لم تكن إلا بهذا النحو، فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه. وبهذا المقدار لمن أراد الاختصار كفاية بعد أنّ فيه كلامًا طويلًا.

BEŞİNCİ FASIL

NEFSLERİMİZE ETKİ EDEN AKIL VE NEFSLERİMİZDEN ETKİLENEN AKIL

[322] Şöyle diyoruz: İnsani nefs bazen bilkuvve akleden olur, sonra da bilfiil akleden olur. Kuvveden fiile çıkan her şey ancak kendisini [kuvveden fiile] çıkaran bilfiil bir sebep ile çıkar. O hâlde burada nefslerimizi makullerde kuvveden fiile çıkaran bir sebep vardır. O zaman akli suretlerin verilmesindeki sebep, kendisinde akli suretlerin ilkelerinin soyut olarak bulunduğu bilfiil akıldan başkası değildir. Onun nefslerimize nispeti güneşin gözlerimize nispeti gibidir. Nasıl ki güneş zatıyla bilfiil görünüyor ve görünür olmayan şeyi nuruyla bilfiil gösteriyorsa nefslerimizdeki aklın durumu da böyledir. Zira akli güç hayaldeki tikellere muttali olduğunda ve zikretmiş olduğumuz bizdeki faal aklın nuru onları aydınlattığında, hayaldeki tikeller maddeden ve maddenin ilgili olduğu şeylerden soyutlanmış hâle gelir ve nâtık nefste intiba etmiş olur. Ancak bu onların bizzat kendilerinin tahayyülden bizdeki akla intikal etmesi şeklinde olmadığı gibi ilgilerdeki gizli anlamın da –ki bu anlam hem kendinde hem de zatına itibarla soyuttur- kendisi gibi yapması şeklinde de değildir. Bilakis bu, aklın hayaldeki tikelleri mütalaasının nefsi, soyutu faal akıldan kendisine feyezan etmesine hazırlaması anlamındadır. Zira fikirler ve teemmüller nefsi, bu feyzin kabulüne hazırlayan hareketlerdir ki bu, ileride vakıf olacağın üzere, her ne kadar [bu örneklerin] ilki bir şekilde ikincisi başka bir şekilde olsa da tıpkı orta terimlerin neticeyi daha keskin bir şekilde kabule hazırlaması gibidir. Böylece nâtık nefste, faal aklın aydınlatması aracılığıyla bu suretlere yönelik herhangi bir nispet gerçekleştiğinde orada bir açıdan kendi cinsinden olan bir açıdan ise kendi cinsinden olmayan bir şey hâdis olur, nitekim ışık da renkli şeylere düşmesi durumunda görmede bütün açılardan onların tamamından olmayan bir etki yapar.

الفصل الخامس

في العقل الفعال في أنفسنا والعقل المنفعل عن أنفسنا

[٣٢٢] نقول: إن النفس الإنسانية قد تكون عاقلة بالقوة ثم تصير عاقلة بالفعل. وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فإنما يخرج بسبب بالفعل يخرجه، فهاهنا سبب هو الذي يخرج نفوسنا في المعقولات من القوة إلى الفعل. وإذا هو السبب في إعطاء الصور العقلية فليس إلا عقلًا بالفعل عنده مبادئ الصور العقلية مجردة. ونسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا. فكما أن الشمس تبصر بذاتها بالفعل ويبصر بنورها بالفعل ما ليس مبصرًا بالفعل كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا؛ فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التي في الخيال وأشرق عليها نور العقل الفعال فينا الذي ذكرناه استحالت مجردة عن المادة وعلائقها وانطبعت في النفس الناطقة، لا على أنها نفسها تنتقل من التخيل إلى العقل منا، ولا على أن المعنى المغمور في العلائق –وهو في نفسه واعتباره في ذاته مجرد– يفعل مثل نفسه؛ بل على معنى أن مطالعتها تعدّ النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال؛ فإن الأفكار والتأملات حركات معدة للنفس نحو قبول الفيض، كما أن الحدود الوسطى معدة بنحو أشد تأكيدًا لقبول النتيجة، وإن كان الأول على سبيل والثاني على سبيل أخرى، كما ستقف عليه. فتكون النفس الناطقة إذا وقعت لها نسبة ما إلى هذه الصورة بتوسط إشراق العقل الفعال حدث فيها منه شيء من جنسها من وجه وليس من جنسها من وجه، كما أنه إذا وقع الضوء على الملونات فعل في البصر منها أثرًا ليس على جملتها من كل وجه.

[323] Hayaller, bizzat kendilerinin değil de onlardan alınan şeylerin bilfiil makullere dönüşeceği bilkuvve makullerdir. Hatta nasıl ki ışık vasıtasıyla duyulur suretlerden gelen etki, bu suretlerin kendisi olmayıp aksine karşılaşılan alıcıdaki ışık aracılığıyla doğan uygun başka bir şey ise aynı şekilde nâtık nefs de bu şekilde bu hayalî suretleri mütalaa edip incelediğinde ve faal aklın nuru onunla bir şekilde ittisal ettiğinde, nefs, o suretlerin tortularından soyutlanmış hâllerinin faal aklın ışığından kaynaklanarak kendisinde ortaya çıkmasına hazır hâle gelir.

[324] İnsani akılda ilk ayrışan şeyler, zatî şeyler, arazî şeyler ve kendileriyle o hayallerin birbirine benzeyip birbirinden farklılaştığı şeylerdir. Böylece bunlarla farklılaşmayan anlamlar benzerliğe kıyasla aklın zatında tek bir anlam olur. Fakat onlar kendileriyle farklılaştıkları şeylere kıyasla ise pek çok anlam olurlar ve böylece akılda bir olan anlamı çoğaltmaya, çok olan anlamı birlemeye yönelik bir kudret olur. Çok olanın birlenmesi iki yönden olur: Birincisi, tanımda farklı olmadıklarında, tahayyül edilen şeylerde sayıca farklı pek çok anlamın tek bir anlam olması şeklindedir. İkincisi ise, cins ve fasılların anlamlarından tanım bakımından tek bir anlamın birleşmesi şeklindedir. Çoğaltma yönü de bu iki yönün tersi şeklinde olur.

[٣٢٣] فالخيالات التي هي معقولات بالقوة تصير معقولات بالفعل لا أنفسها؛ بل ما يلتقط عنها؛ بل كما أن الأثر المتأدي بواسطة الضوء من الصور المحسوسة ليس هو نفس تلك الصور؛ بل شيء آخر مناسب لها يتولد بتوسط الضوء في القابل المقابل كذلك النفس الناطقة إذا طالعت تلك الصور الخيالية واتصل بها نور العقل الفعال ضربًا من الاتصال استعدت لأن تحدث فيها من ضوء العقل الفعال مجردات تلك الصور عن الشوائب.

[٣٢٤] فأول ما يتميز عند العقل الإنساني أمر الذاتي منها والعرضي وما به تتشابه تلك الخيالات وما به تختلف، فتصير المعاني التي لا تختلف تلك بها معنىً واحدًا في ذات العقل بالقياس إلى التشابه؛ لكنّه فيه بالقياس إلى ما تختلف به يصير معاني كثيرة، فتكون للعقل قدرة على تكثير الواحد وتوحيد الكثير من المعاني. أما توحيد الكثير فمن وجهين: أحدهما بأن تصير المعاني الكثيرة المختلفة في المتخيلات بالعدد إذا كانت لا تختلف في الحد معنىً واحدًا. والوجه الثاني بأن يركب من معاني الأجناس والفصول معنىً واحدًا بالحد. ويكون وجه التكثير بعكس هذين الوجهين.

[325] Bunlar insani aklın özelliklerindendir. Akıl dışındaki başka güçlerin böyle bir özelliği yoktur. Zira onlar çoğu çok olarak idrak ettikleri gibi, biri de bir olarak idrak ederler. Onların basit biri idrak etmeleri mümkün değildir, aksine onlar bir olanı, şeylerden ve onların arazlarından bileşik bir bütün olması itibariyle idrak ederler. O güçlerin arazî olanları ayırmaları ve onları zatîlerden soyutlamaları da mümkün değildir. Zira bir duyu hayale, hayal de akla herhangi bir sureti sunarsa akıl ondan bir anlam alır. Eğer ona bu türden başka bir suret sunulursa ve o suret ancak sayıca başka bir suret olursa akıl duyulardan aldığı şeyden başka bir sureti asla almaz, aklın bunu alması ancak o araz olması itibariyle buna özgü bir araz olması açısından olur ki bu da onu bazen soyutlanmış olarak bazen de o arazla birlikte alacağı şekildedir. Bu yüzden şöyle denilir: Zeyd ve Amr'ın her ikisine ait insanlık bakımından tek bir anlam vardır, fakat bu Amr'ın özelliklerine bitişen insanlığın, aynıyla Zeyd'in özelliklerine bitişen insanlık olduğu; Zeyd ve Amr'a ait sanki tek bir zât varmış gibi şeklinde değildir. Nitekim sadakat, sahip olma ve başka şeylerde de böyledir. Bilakis varlıktaki insanlık çoktur. Harici varlıkta ortak tek bir insanlığın bir varlığı yoktur ki o bizatihi Zeyd ve Amr'ın insanlığı olsun. Bunu felsefi sanatlarda açıklayacağız. Fakat bunun anlamı şudur: Bu insanlıktan önce olanı, nefse insanlık suretini verdiğinde ikinci insanlık elbette nefse başka bir şey veremez. Bilakis o ikisinden nefste bir olarak müntabi olan anlam, ilk hayalden olur ve ikinci hayalin etkisi olmaz. Zira o ikisinden her biri önce gelebilir ve nefste, insan ve at gibi iki birey olmayacak şekilde bizzat bu etkiyi yapar.

[326] Aklın özelliklerinden biri de kendisinde öncelik ve sonralık bulunan bir şeyi idrak ettiğinde onlarla birlikte zorunlu olarak zamanı da idrak etmesidir. Fakat bu, zamanda değil aksine andadır. Akıl zamanı bir anda akleder. Aklın bir kıyas ve tanımı birleştirmesi ise şüphesiz bir zamanda olur, ancak aklın netice ve tanımlananı tasavvur etmesi defaten olur.

[٣٢٥] فهذه من خواص العقل الإنساني. وليس ذلك لغيره من القوى؛ فإنها تدرك الكثير كثيرًا كما هو والواحد واحدًا كما هو، ولا يمكنها أن تدرك الواحد البسيط؛ بل الواحد من حيث هو جملة مركبة من أمور وأعراضها. ولا يمكنها أن تفصّل العرضيّات وتنزعها من الذاتيات. فإذا عرض الحس على الخيال والخيال على العقل صورةً ما وأخذ العقل منها معنىً، فإن عرض عليه صورة أخرى من ذلك النوع وإنما هي أخرى بالعدد لم يأخذ العقل منها ألبتة صورةً ما غير ما أخذ إلا من جهة العرض الذي يخص هذا من حيث هو ذلك العرض بأن يأخذه مرةً مجردًا ومرةً مع ذلك العرض؛ ولذلك يقال: إن زيدًا وعمروًا لهما معنى واحد في الإنسانية، ليس على أن الإنسانية المقارنة بخواصّ عمرو هي بعينها الإنسانية التي تقارن خواص زيد وكأن ذاتًا واحدةً هي لزيد ولعمرو، كما يكون بالصداقة أو بالملك أو بغير ذلك؛ بل الإنسانية في الوجود متكثرة، فلا وجود لإنسانية واحدة مشترك فيها في الوجود الخارج حتى تكون هي بعينها إنسانية زيد وعمرو. وهذا سنبّين في الصناعة الحكمية. ولكن معنى ذلك أن السابق من هذه إذا أفاد النفس صورة الإنسانية فإن الثاني لا يفيد ألبتة شيئًا آخر؛ بل يكون المعنى المنطبع منهما في النفس واحدًا هو عن الخيال الأول ولا تأثير للخيال الثاني. فإن كل واحد منهما كان يجوز أن يسبق فيفعل هذا الأثر بعينه في النفس ليس كشخصي إنسان وفرس هذا.

[٣٢٦] ومن شأن العقل إذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أن يعقل معها الزمان ضرورة. وذلك لا في زمان؛ بل في آن. والعقل يعقل الزمان في آن. وأما تركيبه القياس والحد فهو يكون لا محالة في زمان إلا أن تصوره النتيجة والمحدود يكون دفعةً.

[327] Aklın makullüğün ve maddeden soyutlanmışlığın son noktasındaki şeyleri tasavvur etmekten aciz olması, bu şeylerin zatındaki bir şey sebebiyle ya da aklın doğasındaki (*garîze*) bir şey sebebiyle değildir. Aksine bu, nefsin bedende bedenle meşgul olması sebebiyledir. Zira nefs çoğu şeyde bedene ihtiyaç duyar ve beden de nefsi en üstün yetkinliklerden uzaklaştırır. Göz, güneşteki bir şey sebebiyle ve onun açık olmaması sebebiyle güneşe bakmaya güç yetiremiyor değildir. Aksine bu, gözün yapısının tabiatındaki bir şey sebebiyledir. Bu gizlilik ve bu engel nefsimizden yok olduğu zaman nefsin bu şeyleri akletmesi, nefsin en üstün, en açık ve en haz verici akletmesi olur. Bu konu hakkındaki sözümüz ancak nefs olması açısından nefs hakkında olduğundan, bu ise nefsin bu maddeye bitişik olması açısından olduğundan felsefi sanatlara intikal edip orada ayrık şeyler hakkında inceme yapıncaya kadar nefsin meadı hakkında konuşmamız –hâlbuki biz tabiat hakkında konuşuyoruz- gerekli değildir. Tabii sanatlara ilişkin inceleme ise tabii şeylere daha uygundur. Onlar da madde ve harekete nispeti olan şeylerdir.

[328] Bilakis şöyle diyoruz: Aklın tasavvuru, şeylerin varlığı itibariyle farklılık gösterir. Varlığı gerçekten de güçlü şeylerin idrakinde onların baskın gelmesinden dolayı akıl yetersiz kalabilir. Hareket, zaman ve heyula gibi varlığı gerçekten zayıf şeylerin tasavvuru ise zor olabilir. Çünkü bunlar varlıkları zayıf olan şeylerdir. Akıl, kendisi mutlak olarak bilfiil iken, yoklukları tasavvur edemez. Çünkü yokluk, melekenin idrak edememesi yönünden idrak edilir. Bu durumda yok olması bakımından yokluktan, kötülük olması bakımından kötülükten idrak edilen, bilkuvve bir şeydir ve yetkinliğin yokluğudur. Eğer akıl onu idrak ederse onu ancak kendisine izafetle bilkuvve olan bir şey olarak idrak eder. Kendisine bilkuvve bir şeyin karışmadığı akıllar ise yokluğu ve kötülüğü, yokluk ve kötülük olarak akletmezler ve onları tasavvur etmezler. Üstelik varlıkta mutlak kötülük olan bir şey de yoktur.

[٣٢٧] والعقل ليس عجزه عن تصور الأشياء التي هي في غاية المعقولية والتجريد عن المادة لأمر في ذات تلك الأشياء، ولا لأمر في غريزة العقل؛ بل لأجل أن النفس مشغولة في البدن بالبدن، فتحتاج في كثير من الأمور إلى البدن فيبعدها البدن عن أفضل كمالاتها. وليست العين إنما لا تطيق أن تنظر إلى الشمس لأجل أمر في الشمس وأنها غير جلية؛ بل لأمر في جبلّة بدنها. فإذا زال عن النفس منا هذا الغمور وهذا العوق كان تعقّل النفس لهذه أفضل التعقلات للنفس وأوضحها وألذها. ولأن كلامنا في هذا الموضع إنما هو في أمر النفس من حيث هي نفس وذلك من حيث هي مقارنة لهذه المادة فليس ينبغي لنا أن نتكلم في أمر معاد النفس ـ ونحن متكلمون في الطبيعة ـ إلى أن ننتقل إلى الصناعة الحكمية وننظر فيها في الأمور المفارقة. وأما النظر في الصناعة الطبيعية فيختص بما يكون لائقًا بالأمور الطبيعية. وهي الأمور التي لها نسبة إلى المادة والحركة.

[٣٢٨] بل نقول: إن تصور العقل يختلف بحسب وجود الأشياء. فالأشياء القوية جدًا قد يقصر العقل عن إدراكها لغلبتها. والأشياء الضعيفة الوجود جدًا كالحركة والزمان والهيولى فقد يصعب تصورها؛ لأنها ضعيفة الوجود. والأعدام لا يتصورها العقل وهو بالفعل مطلقًا؛ لأن العدم يدرك من حيث لا تدرك الملكة، فيكون مدرك العدم من حيث هو عدم والشر من حيث هو شرّ شيء هو بالقوة وعدم كمال؛ فإن أدركه عقل فإنما يدركه لأنه بالإضافة إليه بالقوة. فالعقول التي لا يخالطها ما بالقوة لا تعقل العدم والشر من حيث هو شر وعدم ولا تتصورهما. وليس في الوجود شيء هو شر مطلقًا.

ALTINCI FASIL

AKLIN FİİLLERİNİN MERTEBELERİ VE FİİLLERİN EN ÜST MERTEBESİ OLAN KUTSÎ AKIL

[329] Şöyle diyoruz: Nefs maddeden soyutlanmış makullerin suretini zatına alarak akleder. Suretin soyut oluşu ya aklın sureti soyutlaması yoluyla olur ya da o suretin kendinde maddeden soyutlanmış olması sebebiyle olur. Bu durumda nefs, o suretin soyutlanmasında külfetten kurtulmuş olur. Nefs, kendi zatını tasavvur eder ve onun zatını tasavvuru kendisini akıl, akleden ve makul kılar. Bu suretleri tasavvur etmesi ise kendisini böyle yapmaz. Zira nefs, her ne kadar bazı şeylerde bilfiil hâle gelse de cevheri bakımından bedende daima bilkuvve akıldır. Nefsin zatının makullere dönüştüğü şeklinde söylenen şey ise bana göre imkânsız olan şeyler cümlesindendir. Zira ben onların bir şeyin başka bir şeye dönüştüğü şeklindeki sözlerini anlamıyorum ve bunun nasıl olduğunu düşünemiyorum. Bir suretin çıkarılıp başka bir suretin giyilmesi şeklinde ise bu durumda ilk suret ile bir şey, başka suret ile başka bir şey olur. Gerçekte ise ilk şey, ikinci şey olmaz, aksine ilk şey bozulmuş olur ve onun ancak konusu ya da bir parçası kalır. Eğer böyle değilse nasıl olduğuna bakılsın.

[330] Şöyle diyoruz: Bir şey başka bir şey olduğunda o şey ya var ya da yok olur. Çünkü o, o şey olmuştur. Eğer var ise ikinci şey de ya var ya da yok olur. Eğer [ikincisi de] var ise onlar iki var olurlar, tek bir var değildirler. Eğer [ikincisi] yok ise bu durumda bu var, yok bir şey olmuş olur, var olan başka bir şey değil. Bu da makul değildir. Eğer birincisi yok olmuşsa, başka bir şey olmamış, bilakis o yok olmuş sonra başka bir şey var olmuşsa bu durumda nefs nasıl şeylerin suretleri hâline geliyor! Bu konuda insanların kafasını en çok karıştıran onlara *İsagoci*'yi yazan kimsedir. O, muhayyel, şiirsel ve sufiyane

الفصل السادس

في مراتب أفعال العقل وفي أعلى مراتبها وهو العقل القدسي

[٣٢٩] فنقول: إن النفس تعقل بأن تأخذ في ذاتها صورة المعقولات مجردة عن المادة. وكون الصورة مجردة إما أن يكون بتجريد العقل إياها وإما أن يكون لأن تلك الصورة في نفسها مجردة عن المادة، فتكون النفس قد كفيت المؤنة في تجريدها. والنفس تتصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عقلًا وعاقلًا ومعقولًا. وأما تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك؛ فإنها في جوهرها في البدن دائمًا بالقوة عقل، وإن خرج في أمور ما إلى الفعل. وما يقال من أن ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي؛ فإني لست أفهم قولهم إن شيئًا يصير شيئًا آخر ولا أعقل أن ذلك كيف يكون. فإن كان بأن يخلع صورةً ثم يلبس صورةً أخرى ويكون هو مع الصورة الأولى شيئًا ومع الصورة الأخرى شيئًا. فلم يصر بالحقيقة الشيء الأول الشيء الثاني بل الشيء الأول قد بطل، وإنما بقي موضوعه أو جزء منه. وإن كان ليس كذلك فلينظر كيف يكون.

[٣٣٠] فنقول: إذا صار الشيء شيئًا آخر فإما أن يكون -إذ هو قد صار ذلك الشيء- موجودًا أو معدومًا. فإن كان موجودًا فالثاني الآخر إما أن يكون موجودًا أيضًا أو معدومًا. فإن كان موجودًا فما موجودان لا موجود واحد. وإن كان معدومًا فصار هذا الموجود شيئًا معدومًا لا شيئًا آخر موجودًا. وهذا غير معقول. وإن كان الأول قد عدم فما صار شيئًا آخر؛ بل عدم هو وحصل شيء آخر. فالنفس

sözlerle konuşmaya çok istekliydi ve hem kendisini hem de başkalarını tahayyül ile sınırlıyordu. Temyiz ehli de onun akıl ve makuller ile ilgili kitapları ile nefs ile ilgili kitaplarını bu duruma delil gösterir. Evet, şeylerin suretleri nefse hulûl eder ve nefsi süsler. Böylece nefs heyulani akıl aracılığıyla eşyanın suretlerinin mekânı olur. Eğer nefs herhangi bir mevcudun bilfiil sureti olsaydı -ki suret fiildir, suret zatı bakımından fiildir, suretin zatında bir şeyi almaya yönelik bir güç yoktur, alma gücü ancak bir şeyi alandadır- bu durumda nefsin [ilk aldığı] o suret dışında başka bir sureti almaya yönelik gücünün olmaması zorunlu olurdu. Oysa biz nefsin o suretten başka bir sureti kabul ettiğini görüyoruz. Bu başka suret de diğer ilk suretten farklı olmuyorsa bu ilginç şeylerdendir. Bu durumda alma ya da almama bir olur. Eğer ondan farklı ise bu durumda da nefs -eğer o nefs makul suret ise- şüphesiz zatından başka bir şeye dönüşmüş olur, bundan bir şey olmaz. Bilakis nefs akledendir. Akılla ise ancak onun kendisiyle aklettiği gücü ya da makullerin kendilerindeki sureti kastedilir. Ayrıca onlar nefste makul olur ve böylece akl, akleden ve makul bizim nefslerimizde aynı şey olmaz. Evet, yerinde açıklayacağımız üzere bunun başka bir şeyde olması mümkündür. Aynı şekilde heyulani akıl ile nefsin mutlak istidadı kastedilmişse o bedende olduğumuz müddetçe bizde kalır. Eğer onunla bir şey itibariyle bir şey kastedilmişse bu durumda istidat fiilin varlığıyla beraber ortadan kalkar.

كيف تصير صور الأشياء! وأكثر ما هوّس الناس في هذا هو الذي صنف لهم **إيساغوجي**. وكان حريصًا على أن يتكلم بأقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل. ويدلّ أهل التمييز على ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس. نعم، إن صور الأشياء تحلّ النفس وتحليّها وتزيّنها. وتكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني. ولو كانت النفس صورة شيء من الموجودات بالفعل، –والصورة هي الفعل، وهي بذاتها فعل، وليس في ذات الصورة قوة قبول شيء، إنما قوة القبول في القابل للشيء– وجب أن تكون النفس حينئذ لا قوة لها على قبول صورة أخرى وأمر آخر. وقد نراها تقبل صورة أخرى غير تلك الصورة، فإن كان ذلك الغير أيضًا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب. فيكون القبول واللاقبول واحدًا. وإن كان يخالفه فتكون النفس لا محالة –إن كانت هي الصورة المعقولة– قد صارت غير ذاتها، وليس من هذا شيء؛ بل النفس هي العاقلة. والعقل إنما يعني به قوتها بها تعقل أو يعني به صور هذه المعقولات في أنفسها. ولأنها في النفس تكون معقولةً فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئًا واحدًا في أنفسنا. نعم، هذا في شيء آخر يمكن أن يكون على ما سنلمحه في موضعه. وكذلك العقل الهيولاني إن عني به مطلق الاستعداد للنفس فهو باق فينا أبدًا ما دمنا في البدن. وإن عني بحسب شيء شيء فإن الاستعداد يبطل مع وجود الفعل.

[331] Bu kesinlik kazandıysa şöyle diyoruz: Makullerin tasavvuru üç şekildedir: [a] Birincisi, nefste bilfiil ayrıntılandırılmış ve düzenlenmiş olarak olan tasavvurdur. Belki bu ayrıntılandırma ve düzenleme zorunlu değildir, hatta değiştirilebilir. Mesela sen "Her insan canlıdır" sözünün delalet ettiği lafızların anlamlarını nefsinde ayrıntılandırdığın zaman, onun her anlamını ancak bedensel olmayan bir cevherde tasavvur edilebilen tümel bir anlam olarak bulursun ve onun tasavvurunda öne alma ve sonraya bırakmanın olduğunu görürsün. Bunu, tasavvur edilen anlamların sıralamasının senin "Canlı her insana yüklenir" sözüne karşılık gelen bir sıralama olacak şekilde değiştirdiğinde, sıralama olması itibariyle bu sıralamanın, ancak bedensel olmayan bir cevherde ortaya çıkan tümel anlamlar olduğundan şüphe duymazsın. Eğer aynı şekilde hayaldeki bir yönden ortaya çıkıyorsa o makul açısından değil işitilen açısındandır. Bu durumda iki sıralama farklı, bu iki sıralamanın sırf makulü ise bir olur. [b] Tasavvurun ikinci şekli, tasavvurun meydana gelmiş ve kazanılmış olması, fakat nefsin ondan yüz çevirmesidir. Bu durumda nefs o makule yönelmez de aksine ondan ayrılıp mesela başka bir makule intikal eder. Zira şeyleri tek bir seferde birlikte akletmesi nefslerimizin güç yetirebileceği bir şey değildir. [c] Tasavvurun başka bir türü de sende olan şu durum gibidir: Sana bir mesele hakkında bildiğin ya da bildiğine yakın bir şey sorulur ve onun cevabı zamanda karşına çıkar. Sen herhangi bir ayrıntı olmaksızın bildiklerinden hareketle o soruya cevap vereceğine kesin olarak inanırsın, hatta nefsinde ayrıntı ve sıralamaya, ayrıntı ve sıralamadan önce o şeye dair kesin bilginden sâdır olan cevabı almanla birlikte başlarsın. Böylece ilk tasavvur ile ikincisi arasındaki fark açık olur. İlki, sanki senin depodan çıkardığın ve kullandığın bir şey gibidir. İkincisi ise sanki senin için saklanmış ve dilediğin zaman kullandığın şey gibidir. Üçüncüsü birincisinden farklıdır, şöyle ki o asla düşüncede sıralanmış bir şey değildir, aksine o yakine bitişik olmakla birlikte o sıralanmış olmayan şeyin ilkesi gibidir. Üçüncüsü ikincisinden de farklıdır, şöyle ki o kendisinden yüz çevrilen olmaz, aksine bilfiil yakînî olan bir nazarla kendisine bakılan olur. Çünkü saklanan gibi onunla birlikte onun bir kısmına nispet özelleşir.

[٣٣١] وإذ قد تقرر هذا فنقول: إن تصور المعقولات على وجوه ثلاثة: أحدها التصور الذي يكون في النفس بالفعل مفصّلاً منظّمًا. وربما يكون ذلك التفصيل والنظام غير واجب؛ بل يصحّ أن يغيّر. مثاله أنك فصلّت في نفسك معاني الألفاظ التي يدل عليها قولك كل إنسان حيوان وجدت كل معنى منها كليًا لا يتصور إلا في جوهر غير بدني، ووجدت لتصورها فيه تقديمًا وتأخيرًا، فإن غيّرت ذلك حتى كان ترتيب المعاني المتصورة الترتيب المحاذي لقولك الحيوان محمول على كل إنسان لم تشك أن هذا الترتيب من حيث هو ترتيب معان كلية لم يترتب إلا في جوهر غير بدني. وإن كان أيضًا يترتب من وجه ما في الخيال فمن حيث المسموع لا من حيث المعقول، وكان الترتيبان مختلفين والمعقول الصرف منهما واحد. والثاني أن يكون قد حصل التصور واكتسب؛ لكن النفس معرضة عنه، فليست تلتفت إلى ذلك المعقول؛ بل قد انتقلت عنه مثلًا إلى معقول آخر، فإنه ليس في وسع أنفسنا أن تعقل الأشياء معًا دفعةً واحدةً. ونوع آخر من التصور وهو مثل ما يكون عندك في مسألة تسأل عنها مما علمته أو مما هو قريب من أن تعلمه فحضرك جوابها في الوقت. وأنت متيقن بأنك تجيب عنها مما علمته من غير أن يكون هناك تفصيل ألبتة؛ بل إنما تأخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع أخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل والترتيب. فيكون الفرق بين التصور الأول والثاني ظاهرًا؛ فإن الأول كأنه شيء قد أخرجته من الخزانة وأنت تستعمله. والثاني كأنه شيء لك مخزون متى شئت استعملته. الثالث يخالف الأول بأنه ليس شيئًا مرتبًا في الفكر ألبتة؛ بل هو كمبدأ لذلك مع مقارنته لليقين. ويخالف الثاني بأنه لا يكون معرضًا عنه؛ بل منظورًا إليه نظرًا ما بالفعل يقينًا. إذ تتخصص معه النسبة إلى بعض ما هو كالمخزون.

[332] Eğer birisi "Bu da bilkuvve bilgidir fakat bu fiile yakın bir bilkuvveliktir" derse bu geçersizdir. Çünkü bilginin sahibi için, meydana gelmiş bilfiil bir yakin vardır ki bu meydana gelmesinde uzak ya da yakın bir güce ihtiyaç duymaz. Bu yakin, bir kimse onu bilmeyi dilediğinde bunun onda meydana geleceğini kesin bilmesi sebebiyledir. Dolayısıyla o kimsenin kesin bilgisi, bunun kendisi bilfiil bilinen bir şey olarak meydana gelmesiyle bilfiil olur. Zira meydana gelme bir şeyin meydana gelmesidir. Bu nedenle bizim kendisine işaret ettiğimiz bu şey, bilfiil meydana gelmiştir. Çünkü bilfiil meçhul olan bir şeyin onun nezdinde malum ve saklı olduğunu kesin olarak bilmek muhaldir. O hâlde yakînî olarak bilinmesi açısından bilinmedikçe bir şeyin durumu nasıl yakînî olarak bilinsin! İşaret, bilfiil bilineni içerdiğinde ve bilfiil kesin olarak bilinenden bunun onun nezdinde saklı olduğu anlaşıldığında bu basit tür o kimse nezdinde bilinir. Sonra o, onu başka bir türle bilinir kılmak ister.

[333] Garip olan şeylerden biri şu ki, bu cevap veren, herhangi bir ayrıntı hakkında başkalarını bilgilendirmeye başladığı zaman bu ansızın aklına gelir, öğrettiği şeyle birlikte bilgiyi ikinci bir şekilde öğrenir. Böylece lafızlarının sırayla gerçekleşmesi ile birlikte orada o suret de ardından sıralanır. Bu durumda bu ikisinden birisi, sıralanıp birleştiğinde yetkinleşmenin tamamının ancak kendisiyle olduğu düşünsel bir bilgidir. İkincisi ise basit bilgidir ki bunun o kimsenin nefsinde bir suretten sonra bir suretin gelmesi özelliği yoktur, bilakis basit bilgi suretleri kabul edene suretlerin kendisinden feyezan ettiği tek bir şeydir. İşte bu, bizim düşünsel bilgi olarak isimlendirdiğimiz şeyin fâilinin bilgisi ve onun ilkesidir. Bu, etkin akıllara benzeyen nefsteki mutlak akli güce aittir. Ayrıntı ise nefs olması itibariyle nefse aittir. Nefse ait ayrıntı olmadığı müddetçe nefse ait nefsani bilgi de olmaz. Nâtık nefsin, nefsin bilgisinden başka bir bilgisi olan nefs dışında bir ilkesinin olması ise, senin kendinden hareketle bilmen gerekli olan üzerinde düşünülmesi gereken bir meseledir.

[٣٣٢] فإن قال قائل: إن ذلك علم أيضًا بالقوة، ولكن قوة قريبة من الفعل فذلك باطل؛ لأن لصاحبه يقينًا بالفعل حاصلاً لا يحتاج أن يحصله بقوة قريبة أو بعيدة. فذلك اليقين أَمَا لأنه متيقّن أن هذا حاصل عنده إذا شاء علمه. فيكون تيقّنه بالفعل بأن هذا حاصل تيقنًا به بالفعل؛ فإن الحصول حصول لشيء. فيكون هذا الشيء الذي نشير إليه حاصلاً بالفعل؛ لأنه من المحال أن يتيقّن أن المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون. فكيف يتيقّن حال الشيء إلا والأمر هو من جهة ما يتيقّنه معلوم! وإذا كانت الإشارة تتناول للمعلوم بالفعل ومن المتيقن بالفعل أن هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده. ثم قد يريد أن يجعله معلومًا بنوع آخر.

[٣٣٣] ومن العجائب أن هذا المجيب حين يأخذ في تعليم غيره تفصيل ما هجس في نفسه دفعة يكون مع ما يعلّمه يتعلّم العلم بالوجه الثاني. فيرتّب تلك الصورة فيه مع ترتب ألفاظه. فأحد هذين هو العلم الفكري الذي إنما يستكمل به تمام الاستكمال إذا ترتب وتركب. والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعد صورة ولكن هو واحد تفيض عنه الصور في قابل الصور. فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علمًا فكريًا ومبدأ له. وذلك هو للقوة العقلية المطلقة من النفوس المشاكلة للعقول الفعالة. وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هي نفس، فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني. وأما أنه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس فهو موضع نظر يجب عليك أن تعرفه من نفسك.

[334] Bil ki, bu iki bilgi türünden saf akılda asla çoğalma ve suretlerin birbiri ardınca sıralanması yoktur, bilakis akıl kendisinden nefse feyezan eden her suretin ilkesidir. Buna göre saf ayrık şeylerdeki durumun, onların aklında şeyler olduğuna inanmak gerekir. Zira onların aklı suretlerde etkin olan ve onların yaratıcısı olan faal akıldır ki bu akıl, [akletmesinde tertip bakımından] suretler ya da [birbiri ardınca gelen] suretlerde olan şey değildir. Nefs olması açısından bilenin nefsine ait tasavvur ise ayrıntılandırılmış ve düzenlenmiş bir tasavvurdur. Bu yüzden bütün yönlerden basit değildir. Her akli idrakin zikredilen tarza göre maddeden ve onun maddi arazlarından ayrık bir surete bir tür nispeti vardır. Nefs için bu nispet, onun alıcı, kendisiyle intiba edilen bir cevher olması sebebiyledir. Akıl için bu nispet, onun fâil, yaratıcı, ilke olan bir cevher olması sebebiyledir. Şeylerin suretlerinin ilkesi oluşundan aklın zatına özgü olan şey, aklın bilfiil akliliğidir. Şeylerin suretlerini tasavvurundan ve onları almasından nefse özgü olan şey ise, nefsin bilfiil akliliğidir. Nefsteki suretlerin durumu hakkında bilinmesi gereken şey benim söylediğimdir.

[335] Tahayyül edilen ve onlara bitişen şeyler ise nefs kendilerinden yüz çevirdiğinde saklama için olan güçlerde saklanırlar. O güçler gerçekte idrak edici değildir. Aksi takdirde hem idrak edici hem de saklayıcı olurdu. Doğrusu o güçler saklayıcıdır. Vehim, nefs ya da akıl gibi hâkim idrak edici bir güç döndüğünde bunları meydana gelmiş olarak bulur. Eğer bulmazsa araştırma ve isteyerek hatırlama yoluyla onları tekrar geri getirmeye ihtiyaç duyar. Bu mazeret olmasaydı, her nefsin bir sureti unuttuğunda o suretin mevcut mu yoksa bilkuvve mevcut mu olduğu noktasında şüpheye düşülürdü. Yine aynı şekilde onun nasıl geri getirildiği noktasında da şüpheye düşülürdü. Eğer o nefste olmazsa hangi şeyde olacaktır? Nefs hangi şeye bitişecek ve bu surete geri dönecektir? Fakat hayvani nefsin güçleri ayırılmış, her bir güç için bağımsız bir organ var kılınmış; her bir suret için de vehmin kendisinden gafil olabildiği bir depo var kılınmıştır. Anlamlar için de yine vehmin kendisinden gafil olabileceği bir depo vardır. Çünkü vehmin bu şeylerin kendisinde sabit kalacağı bir yeri yoktur, fakat vehim hakimdir. Bu durumda şunu dememiz gerekir: Vehim bazen iki gücün mekânında saklanmış suret ve anlamları mütalaa edebilir ve bazen onlardan yüz çevirebilir.

[٣٣٤] واعلم أنه ليس في العقل المحض منهما تكثر ألبتة، ولا ترتيب صورة فصورة؛ بل هو مبدأ لكل صورة تفيض عنه على النفس. وعلى هذا ينبغي أن تعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها الأشياء؛ فإن عقلها هو العقل الفعال للصور والخلاق لها لا الذي يكون الصور أو في صور. فالنفس التي للعالم من حيث هي نفس فإن تصوّرها هو التصور المرتب المفصل؛ فلذلك ليست بسيطة من كل وجه. وكل إدراك عقلي فإنه نسبة ما إلى صورة مفارقة للمادة ولأعراضها المادية على النحو المذكور، فللنفس ذلك بأنها جوهر قابل منطبع به، وللعقل بأنه جوهر مبدأ فاعل خلاق، فما يخص ذاته من مبدئيته لها هو عقليته بالفعل، وما يخص النفس من تصورها بها وقبولها لها هو عقليتها بالفعل. والذي ينبغي أن يعلم من حال الصور التي في النفس هو ما أقوله.

[٣٣٥] أما المتخيلات وما يتصل بها فإنها إذا اعرض عنها النفس كانت مخزونة في قوى هي للخزن. وليست بالحقيقة مدركة. وإلا لكانت مدركة وخزانة معًا؛ بل هي خزانة. إذا رجعت القوة الدرّاكة الحاكمة وهي الوهم والنفس أو العقل وجدتها حاصلة، فإن لم تجدها احتاجت إلى استرجاع بتحسس أو بتذكّر. ولولا هذا العذر لكان من الواجب أن يشك في أن كل نفس إذا كانت ذاهلة عن صورة أتلك الصورة موجودة أم ليست بموجودة إلا بالقوة. ويتشكك في أنها كيف ترتجع. وإذا لم تكن عند النفس فعند أي شيء تكون؟ والنفس بأي شيء تتصل حتى تعاود هذه الصورة؟ لكن النفس الحيوانية قد فرّقت قواها وجعلت لكل قوة آلة مفردة فجعلت للصور خزانة قد يغفل عنها الوهم. وللمعاني خزانة قد يغفل عنها الوهم. إذ ليس للوهم موضع ثبات هذه الأمور ولكن الحاكم. فلنا أن نقول: إن الوهم قد يطالع الصور والمعاني المخزونة في حيّزي القوتين وقد يعرض عنها.

[336] Şimdi insani nefsler hakkında ve onların kazandığı ve başkasına dönüp kendilerinden gafil olduğu makuller hakkında ne deriz? Acaba onlar orada tam bir bilfiillik şeklinde mevcuttur da nefsler kesinlikle tam bir bilfiillikle o makulleri aklederler mi, yoksa onların orada kendilerini saklayan bir deposu vardır da bu depo ya onun zatı ya bedeni ya da onun bedensel bir şeyi midir? Oysa biz insani nefsin bedeninin ve bedeniyle ilgili şeylerin makuller için uygun olmadığını söylemiştik. Çünkü bunların makullerin mahalli olması uygun değildir. Akli suretlerin bir konum sahibi olmaları da uygun değildir. Akli suretlerin bedenle ittisalleri, onları bir konum sahibi yapar. Onlar bir konum sahibi olarak bedende olduklarında ise makul olmaları iptal olur. Ya da şöyle deriz: Bu akli suretler kendi zatlarıyla kaim şeyler olup onlardan her bir suret kendi zatıyla kaim başka bir türdür. Akıl bazen onlara bakar, bazen onlardan gafil olur. Onlara baktığı zaman akılda temessül ederler, onlardan yüz çevirdiği zaman ise akılda temessül etmezler. Bu durumda nefs ayna gibi olur. O suretler de haricî şeyler gibi olup bazen aynada görünür bazen görünmez. Bu, nefs ile suretler arasındaki nispetler itibariyledir. Ya da faal ilke nefse, nefsin talebine göre suretler feyz eder, nefs ondan yüz çevirdiğinde ise feyz kesilir. Bu böyle ise, bu durumda neden her seferinde en baştan öğrenmeye ihtiyaç duymuyor?

[٣٣٦] فماذا نقول الآن في الأنفس الإنسانية والمعقولات التي تكتسبها وتذهل عنها إلى غيرها؟ أتكون موجودة فيها بالفعل التام، فتكون لا محالة عاقلة لها بالفعل التام، أو تكون لها خزانة تخزنها فيها، وتلك الخزانة إما ذاتها أو بدنها أو شيء بدني لها؟ وقد قلنا: إن بدنها وما يتعلق ببدنها مما لا يصلح لذلك. إذ لم يصلح أن يكون محلًا للمعقولات. ولا يصلح أن تكون الصور العقلية ذات وضع. وكان اتصالها بالبدن بجعلها ذات وضع. وإذا صارت في البدن ذات وضع بطل أن تكون معقولة. أو نقول: إن هذه الصور العقلية أمور قائمة في أنفسها كل صورة منها نوع آخر قائم في نفسه. والعقل ينظر إليها مرةً ويغفل عنها أخرى. فإذا نظر إليها تمثّلث فيه، وإذا أعرض عنها لم تتمثل، فتكون النفس كمرآة. وهي كأشياء خارجة فتارةً تلوح فيها وتارةً لا تلوح. وذلك بحسب نسب تكون بين النفس وبينها. أو يكون المبدأ الفعال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس وأن يكون إذا أعرضت عنه انقطع الفيض، فإن كان هذا هكذا فلم لا تحتاج كل كرّة إلى تعلّم من رأس.

[337] Şöyle deriz: Doğru olan son kısımdır. Çünkü bizim bu suretlerin nefste tam bir bilfiillikle mevcut olduğunu söylememiz imkânsızdır. Onların akledilmeleri de tam bir bilfiillikle değildir. Çünkü nefsin onları akletmesinin manası ancak suretin onda mevcut olmasından ibarettir. Bedenin akli suretlerin deposu olması imkânsızdır ve nefsin zatının onların deposu olması imkânsızdır. Çünkü nefsin zatının, suret orada makul ve mevcut olmadıkça ve onlarla ilgili olmadıkça onların deposu olması söz konusu değildir. Hafıza ve musavvire ise böyle değildir. Zira bu suretin idraki onların işi değildir, aksine onların işi bu suretin sadece muhafaza edilmesidir. O suretin idraki ise başka bir güçledir. Nasıl ki duyulur şeylerin suretlerinin bir şeydeki varlığı algı/duyumsama değilse, zikredilen ve tasavvur edilen suretlerin bir şeydeki varlığı da idrak değildir. Bu yüzden kendilerinde duyulur şeylerin suretlerinin bulunduğu cisimler de idrak edici değildir, aksine idrak, idrak gücü olan bir şey olduğu için o suretlerin bir tür intiba etmesi özelliğine sahip bir şeyin olmasına ihtiyaç duyar. Hafıza ve musavvirede ise suretler ancak onlar bir organ olduğu için orada intiba etmiş olur. Onların bir cismi vardır; bu cisim, bu idrak edici gücü taşıyana yani vehme yakın bir şekilde o suretleri muhafaza eder ki böylece vehim istediği zaman o suretlere bakabilsin. Nitekim bu cisim, duyunun dilediği zaman inceleyebilmesi için mahsus suretleri duyuya yakın bir şekilde muhafaza eder. Şimdi bu tevili hafıza ve musavvire kaldırır, fakat nefs kaldırmaz. Zira makul suretin nefsteki varlığı, nefsin o sureti idrakinin bizatihi kendisidir. Aynı şekilde daha sonra ilk felsefede açıklayacağız ki bu suret tek başına/bağımsız olarak kaim olmaz. Sonuç olarak geriye doğru kısmın son kısım olması kalmıştır.

[338] Öğrenme ise faal akılla ittisal için tam istidadın talebi olur ki böylece basit akıl faal akıldan kaynaklansın ve böylece ondan da suretler düşünce aracılığıyla ayrıntılı olarak nefse feyezan etsin. Böylece öğrenmeden önceki istidat eksik; öğrenmeden sonraki istidat tam olur. Öğrendiği zaman onun özelliği şöyle olur: Talep edilen makule bitişik bir şeyi hatırladığında ve nefs düşünce yönüne yöneldiğinde –ki düşünce yönü, aklı veren ilkeye dönüştür- onunla ittisal eder. Böylece veren ilkeden, kendisini tafsilin feyzinin takip ettiği soyut/basit akıl gücü feyz olunur. Nefs ondan yüz çevirdiğinde ise döner ve bu suret bilkuvve olur. Fakat bu suret bilfiilliğe gerçekten yakın bir bilkuvveliktir. Böylece ilk öğrenme gözün tedavisi gibidir. Göz sağlıklı olduğunda dilediği zaman kendisinden herhangi bir suret aldığı bir şeye bakar. O şeyden yüz çevirdiğinde ise o şey fiile yakın bir güç olur. Genel beşerî nefs bedende kaldığı müddetçe, onun bir defada faal aklı kabul etmesi imkânsızdır, aksine onun durumu dediğimiz gibidir.

[٣٣٧] فنقول: إن الحق هو القسم الآخر. وذلك أنه من المحال أن نقول إن هذه الصورة موجودة في النفس بالفعل التام، ولا تعقلها بالفعل التام؛ إذ ليس معنى أنها تعقلها إلا أن الصورة موجودة فيها. ومحال أن يكون البدن لها خزانة، ومحال أن تكون ذاتها خزانتها؛ إذ ليس كونها خزانة لها إلا أن تلك الصورة معقولة موجودة فيها وبهذا تعلقها. وليس كذلك الذكر والمصورة؛ فإن إدراك هذه الصورة ليس لهما؛ بل حفظها فقط. وإنما إدراكها بقوّة أخرى. وليس وجود الصورة المذكورة والمتصورة في شيء هو إدراك كما ليس وجود صورة المحسوسات في الشيء هو حس؛ ولذلك ليست الأجسام وفيها صورة المحسوسات بمدركة؛ بل الإدراك يحتاج أن يكون لما من شأنه أن ينطبع بتلك الصورة انطباعا ما بما هو قوة مدركة. وأما الذكر والمصورة فإنما تنطبع فيهما الصور بما هي آلة. ولها جسم يحفظ تلك الصور قريبًا من حامل القوة الدرّاكة وهي الوهم حتى ينظر إليها متى شاء كما يحفظ الصور المحسوسة قريبًا من الحس ليتأملها الحس متى شاء. فهذا التأويل يحتمله الذكر والمصورة ولا تحتمله النفس؛ فإن وجود الصورة المعقولة في النفس هو نفس إدراكها لها. وأيضًا سنبين بعد في الحكمة الأولى أن هذه الصورة لا تقوم منفردةً، فبقي أن يكون القسم الصحيح هو القسم الأخير.

[٣٣٨] ويكون التعلم طلب الاستعداد التام للاتصال به حتى يكون منه العقل الذي هو البسيط فتفيض منه الصور مفصلة في النفس بتوسط الفكرة، فيكون الاستعداد قبل التعلم ناقصًا والاستعداد بعد التعلم تامًا. واذا تعلم يكون من شأنه أنه إذا خطر بباله ما يتصل بالمعقول المطلوب وأقبلت النفس على جهة النظر –وجهة النظر هو الرجوع إلى المبدأ الواهب للعقل– اتصل به، ففاضت منه قوة العقل المجرد الذي يتبعه فيضان التفصيل. وإذا أعرض عنه عادت فصارت تلك الصورة بالقوة؛ لكن قوة قريبة جدًا من الفعل. فيكون التعلم الأول كمعالجة العين. فإذا صارت العين صحيحة فمتى شاءت نظرت إلى الشيء الذي منه تأخذ صورةً ما. وإذا أعرضت عن ذلك الشيء صار ذلك بالقوة القريبة من الفعل. وما دامت النفس البشرية القاسية في البدن فإنه ممتنع عليها أن تقبل العقل الفعال دفعةً؛ بل يكون حالها ما قلنا.

[339] Bir kimsenin makulleri bildiği söylendiğinde bunun anlamı, onun ne zaman isterse o şeyin suretini kendi zihnine getirebilmesi açısındandır. Bunun anlamı da o kimse ne zaman dilerse, zihninde hazır olmayan, aklında daima bilfiil tasavvur edilmiş olmayan ve öğrenmeden önceki gibi de olmayan o makulü kendisinden alıp tasavvur edeceği bir şekilde faal akılla ittisal etmesidir. Bilfiil aklın bu türünün elde edilmesi ile -ki bilfiil akıl, nefs için meydana gelmiş ve nefsin kendisiyle dilediği zaman akledebileceği bir güçtür- nefs istediği zaman ittisal eder ve kendisine makul suret feyezan eder. O suret de gerçekte müstefad akıldır. Bu güç, aklediyor olması itibariyle bizdeki bilfiil akıldır. Müstefad akıl ise, yetkinlik olması itibariyle bilfiil akıldır. Tahayyül edilen şeylerin tasavvuru ise nefsten duyulur şeylerin saklandığı yerlere dönüştür. İlki yukarıya doğru bir bakışken, bu aşağıya doğru bir bakıştır. Eğer bedenden ve bedenin arazlarından kurtulursa bu durumda onun faal akılla tam bir şekilde ittisal etmesi ve yerinde konuştuğumuz üzere orada akli güzelliği, ezeli-ebedi hazzı alması mümkündür.

[340] Bil ki, öğrenme, gerek öğrenen kimsenin dışından meydana gelsin gerek öğrenenin kendisinden meydana gelsin çeşitlilik arz eder. Zira öğrenenlerin bazıları tasavvura daha yakındır, çünkü onun zikrettiğimiz istidattan önceki istidadı daha güçlüdür. Eğer bu, insan için onunla nefsi arasında oluyor ise bu güçlü istidat sezgi olarak isimlendirilir. Bu istidat bazılarında güçlü olabilir ve hatta öyle ki faal akılla ittisalinde pek çok şeye, çıkarıma ve eğitime ihtiyaç duymaz, aksine bundan dolayı bu güçlü istidat sanki onun için meydana gelmiş ikinci bir istidat gibi olur, hatta bu durumda o sanki her şeyi kendinden biliyor gibidir. Bu derece, bu istidadın en üst derecesidir. Heyulani aklın bu durumunun kutsî akıl diye isimlendirilmesi gereklidir. O, bilmeleke akıl cinsinden bir şeydir, ancak o akıl gerçekten de bütün insanların kendisinde ortak olamayacağı kadar yüksektir. Bu durumda kutsî ruha nispet edilen bu fiillerden bir kısmının, o ruhun gücü ve üstünlüğü sebebiyle bir tür feyzle mütehayyileye feyezan etmesi uzak bir ihtimal değildir. Böylece mütehayyile de onları daha önce işaret edildiği şekilde algılanabilir ve işitilebilir sözsel misallerle tahkiye ve taklit eder.

[٣٣٩] وإذا قيل «إن فلانًا عالم بالمعقولات» فمعناه أنه بحيث كلما شاء أحضر صورته في ذهن نفسه. ومعنى هذا أنه كلما شاء كان له أن يتصل بالعقل الفعال اتصالًا يتصور فيه منه ذلك المعقول ليس أن ذلك المعقول حاضر في ذهنه ومتصور في عقله بالفعل دائمًا، ولا كما كان قبل التعلم. وبتحصيل هذا الضرب من العقل بالفعل –وهو القوة تحصل للنفس أن تعقل بها ما تشاء– فإذا شاءت اتصلت وفاضت فيها الصورة المعقولة. وتلك الصورة هي العقل المستفاد بالحقيقة. وهذه القوة هي العقل بالفعل فينا من حيث بها أن نعقل. وأما العقل المستفاد فهو العقل بالفعل من حيث هو كمال. وأما التصور للأمور المتخيلة فهو رجوع من النفس إلى الخزائن للمحسوسات. والأول نظر إلى فوق وهذا نظر إلى أسفل، فإن خلص عن البدن وعوارض البدن فحينئذ يجوز أن يتصل بالعقل الفعال تمام الاتصال ويلقي هناك الجمال العقلي واللذة السرمدية، كما نتكلم عليه في بابه.

[٣٤٠] واعلم أن التعلم سواء حصل من غير المتعلم أو حصل من نفس المتعلم فإنه متفاوت فيه؛ فإن من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور؛ لأن استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى. فإن كان ذلك للإنسان فيما بينه وبين نفسه سمي هذا الاستعداد القوى حدسًا. وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شيء وإلى تخريج وتعليم؛ بل يكون شديد الاستعداد لذلك كأنّ الاستعداد الثاني حاصل له؛ بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه. وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد. ويجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الهيولاني عقلًا قدسيًا. وهي من جنس العقل بالملكة، إلا أنه رفيع جدًا ليس مما يشترك فيه الناس كلهم. ولا يبعد أن يفيض بعض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسية لقوتها واستعلائها فيضانًا على المتخيلة، فتحاكيها المتخيلة أيضًا بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام على النحو الذي سلفت الإشارة إليه.

[341] Bunu tahkik eden şeylerden biri de şudur: Açıkça bilinen bir şeydir ki, kazanımına ulaşılan makul şeyler ancak kıyastaki orta terimin meydana gelmesiyle kazanılır. Bu orta terim de iki şekilde meydana gelebilir: Bazen sezgiyle meydana gelir. Sezgi, zihnin, kendisiyle bizatihi orta terimi elde ettiği bir fiilidir. Zekâ da sezginin gücüdür. Bazen de öğretim ile meydana gelir. Öğretimin ilkeleri sezgidir. Zira şeyler şüphesiz o sezgilerin erbabının elde ettiği sonra da öğrenenlere aktardığı sezgilerde son bulur. Bu durumda öğrenme olmaksızın insanın nefsinde sezginin gerçekleşmesi ve zihninde kıyasın kurulması mümkündür. Bu nicelik ve nitelik bakımından farklılık gösteren bir şeydir. Nicelik bakımından farklılığın sebebi, bazı insanların orta terimlere ilişkin sezgilerinin daha fazla olmasıdır. Nitelik bakımından farklılığın sebebi ise, bazı insanların sezgisinin daha çabuk olmasıdır. Ayrıca bu farklılık bir tanımla sınırlı olmayıp aksine daima fazlalık ve eksiklik kabul eder. Eksiklik tarafı asla sezgisi olmayan kimsede son bulur. Bu durumda fazlalık tarafının da talep edilen her şey veya bu şeylerin çoğu hakkında bir sezgisi olan, en kısa vakitte, en çabuk bir şekilde sezgisi olan kimsede son bulması gerekir. Herhangi bir insanın, temizliğinin ve akli ilkelerle ittisalinin gücünden dolayı, sezgisinin tutuşturulmasına yönelik olarak güçlendirilmiş bir nefsinin olması; yani o nefsin her şeyde faal akıldan aldığı bir şeyin olması ve kendisinde faal akıldaki suretlerin ya tek seferde ya da tek bir sefere yakın bir şekilde taklidî olmayan bir şekilde, aksine orta terimleri de içeren bir tertiple resmolunması mümkündür. Zira ancak sebepleriyle bilinir şeylerdeki taklidiler, akli-yakînî değildir. Bu, peygamberliğin bir türü olup hatta peygamberlik güçlerinin en üstünüdür. Bu gücün kutsî güç diye isimlendirilmesi daha uygundur. O insani güçlerin de en üstün mertebesidir.

[٣٤١] وممّا يحقّق هذا أن من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التي يتوصل إلى اكتسابها إنما تكتسب بحصول الحد الأوسط في القياس. وهذا الحد الأوسط قد يحصل من ضربين من الحصول، فتارةً يحصل بالحدس. والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط. والذكاء قوة الحدس. وتارةً يحصل بالتعليم. ومبادئ التعليم الحدس؛ فإن الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس، ثم أوردوها إلى المتعلمين. فجائز إذن أن يقع للإنسان بنفسه الحدس وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا تعلّم. وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف. أما في الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس للحدود الوسطى. وأما في الكيف فلأن بعض الناس أسرع زمان حدس. ولأنّ هذا التفاوت ليس منحصرًا في حد؛ بل يقبل الزيادة والنقصان دائمًا. وينتهي في طرف النقصان إلى من لا حدس له ألبتة، فيجب أن ينتهي أيضًا في طرف الزيادة إلى من له حدس في كل المطلوبات أو أكثرها وإلى من له حدس في أسرع وقت وأقصره. فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حاسًا أعني قبولًا لها من العقل الفعال في كل شيء وترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال إما دفعةً وإما قريبًا من دفعة ارتسامًا لا تقليديًا؛ بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى؛ فإن التقليديات في الأمور التي إنما تعرف بأسبابها ليست يقينية عقلية. وهذا ضرب من النبوة؛ بل أعلى قوى النبوة. والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية. وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية.

YEDİNCİ FASIL

NEFS, NEFSİN FİİLLERİ VE ONLARIN BİR Mİ ÇOK MU OLDUĞU HAKKINDA ÖNCEKİLERDEN TEVARÜS EDİLEN GÖRÜŞLERİN SAYIMI VE DOĞRU GÖRÜŞÜN TASHİH EDİLMESİ

[342] Nefsin zatı ve fiilleri hakkındaki meşhur görüşler çeşit çeşittir: [a] Bu görüşlerden birisi, nefsin tek bir zât olup bütün fiilleri farklı organlarla kendisinin yaptığını iddia edenlerin görüşüdür. [b] İkinci grup ise nefsin kendisini bilen olduğunu, her şeyi bildiğini, zatındaki şeyleri, sayesinde farkına varacağı (*tenebbüh*) bir sebeple idrak edilen şeylere yakınlaştırıcı olan duyuları ve organları kullandığını iddia ederler. [c] Üçüncü grup ise bunun nefsin idrak edilen şeyleri isteyerek hatırlaması (*tezekkür*) yoluyla olduğunu, sanki onların nefsin arazı gibi olup nefsin onları unuttuğunu söylemişlerdir.

[343] [ai] İlk grubun bir kısmı şöyle demişlerdir: Nefs bir tane değildir, çok sayıdadır. Tek bir bedendeki nefs, algılayan nefsin, öfke duyan nefsin ve arzu eden nefsin toplamıdır. Bunların bir kısmı arzulayan nefsi besleyici nefs yapıp yerini kalp olarak belirlemişler ve o nefsin hem besin hem üreme arzusu olduğunu kabul etmişlerdir. Bir kısmı da üremeyi nefsin parçalarından bu parçanın bir gücü yapmışlar ve onun erkek ve kadındaki yumurtalıklara yayıldığını düşünmüşlerdir. [aii] Bir kısmı ise nefsi tek bir zat kabul edip ondan bu güçlerin feyezan ettiğini, her bir güce özgü bir fiil olduğunu ve nefsin ancak bu güçler aracılığıyla zikredilen şeyleri yaptığını düşünmüşlerdir.

الفصل السابع

في عدّ المذاهب الموروثة عن القدماء في أمر النفس وأفعالها وأنها واحدة أو كثيرة وتصحيح القول الحق فيها

[٣٤٢] إن المذاهب المشهورة في ذات النفس وفي أفعالها مختلفة: فمنها قول من زعم أن النفس ذات واحدة وأنها تفعل جميع الأفعال بنفسها باختلاف الآلات. ومن هؤلاء من زعم أن النفس عالمة بذاتها تعلم كل شيء وإنما تستعمل الحواس والآلات المقربة للمدركات منها بسبب أن تتنبه به لما في ذاتها. ومنهم من قال إن ذلك على سبيل التذكّر لها فكأنها عرض لها عنده أن نسيت.

[٣٤٣] ومن الفرقة الأولى من قال: إن النفس ليست واحدة بل عدة، وأن النفس التي في بدن واحد هي مجموع نفوس نفس حساسة دراكة ونفس غضبية ونفس شهوانية. فمن هؤلاء من جعل النفس الشهوانية هي النفس الغذائية وجعل موضوعها القلب وجعل له شهوة الغذاء والتوليد جميعًا. ومنهم من جعل التوليد لقوة من هذا الجزء من أجزاء النفس فائضة إلى الانثيين في الذكر والأنثى. ومنهم من جعل النفس ذاتًا واحدةً وتفيض عنها هذه القوى تختص كل قوةٍ بفعل وأنها إنما تفعل ما تفعله من الأمور المذكورة بتوسط هذه القوى.

[344] Nefsin zatıyla fâil olan tek bir şey olduğunu söyleyenler [yani birinci grup] zikrettiğimiz son görüş sahiplerinin [ilerde] delil getireceği şekilde delil getirmişlerdir ve sonra şöyle demişlerdir: Eğer nefs tek ise ve cisim değilse organlarda bölünmesi ve çoğalması imkânsızdır. Zira aksi takdirde durumda nefs maddi bir surete dönüşür. Onlara göre şu sabit olmuştur: Nefs, burada kendilerini saymamıza ihtiyaç olmayan kıyaslarla ayrık bir cevherdir. Ayrıca nefsin çeşitli organların yaptığı şeyi bizatihi yaptığını da söylemişlerdir.

[345] Bunlardan [yani nefsin bir olduğunu kabul edenlerden] nefsin zatı gereği bilen olduğunu söyleyenler [yani tenebbüh taraftarları olan ikinci grup] ise delil getirip şöyle demişlerdir: Çünkü nefs cahil olup bilgilerden yoksun olsaydı bu ya kendi cevherinden dolayı ya da kendisine ilişen bir şeyden dolayı olurdu. Eğer cevherinden dolayı ise öğrenmesi kesinlikle imkânsızdır. Eğer kendisine ilişen bir şeyden dolayı ise, ilişen, bir şey için mevcut olan şeye ilişir. Bu durumda şeyleri bilmek nefs için mevcut olmuş fakat bir sebeple onları bilmemek kendisine ilişmiş olur. Bu durumda bu sebep bilgiye değil de bilgisizliğe sebep olur. İlişen sebepleri ortadan kaldırırsak durum zatında olduğu gibi devam eder. Sonra zatı bakımından nefse ait olan şey bilmek ise, nefs basit, ruhani, etkilenmeyen bir şey iken, nefsi bilmiyor duruma getirecek herhangi bir sebebin ona ilişmesi nasıl mümkün olacaktır? Bunun aksine nefste bilginin olması ve nefsin bilgiden yüz çevirerek ondan geri kalmış olması mümkündür. Nefsin dikkati o bilgiye çekildiği zaman ise bilir. Buradaki dikkat çekmenin anlamı, onun zatına ve tabii hâline döndürülmesidir. Böylece kendini her şeyi bilen olarak bulur.

[346] İsteyerek hatırlama (*tezekkür*) taraftarları [yani üçüncü grup] ise şöyle diyerek delil getirmişlerdir: Eğer nefs şimdi bilmediği ve bilmek istediği bir şeyi herhangi bir vakitte biliyor olmasaydı, onu elde ettiği zaman onun talep ettiği şey olduğunu bilmezdi ki bu kaçan köleyi arayan kimse gibidir. Biz bu konudan ve bunun nakzedilmesinden başka bir yerde bahsetmiş ve bundan kurtulmuştuk.

[٣٤٤] فمن قال إن النفس واحدة فعالة بذاتها احتج بما سيحتج به أصحاب المذهب الأخير مما نذكره، ثم قال: فإذا كانت واحدة غير جسم استحال أن تنقسم في الآلات وتتكثر؛ فإنها حينئذ تصير صورةً ماديةً. وقد ثبت عندهم أنها جوهر مفارق بقياسات لا حاجة لنا إلى تعدادها هاهنا. قالوا: فهي بنفسها تفعل ما تفعل بآلات مختلفة.

[٣٤٥] والذين قالوا من هؤلاء إن النفس علاّمة بذاتها احتجوا وقالوا: لأنها إن كانت جاهلة عادمة للعلوم فإما أن يكون ذلك لها لجوهرها أو يكون عارضًا لها. فإن كان لجوهرها استحال أن تعلم ألبتة. وإن كان عرضًا لها فالعارض يعرض على الأمر الموجود للشيء. فيكون موجودًا للنفس أن تعلم الأشياء؛ لكن عرض لها أن جهلت بسبب، فيكون السبب إنما يتسبب للجهل لا للعلم. فإذا رفعنا الأسباب العارضة بقي لها الأمر الذي في ذاتها. ثم إذا كان الأمر الذي لها في ذاتها هو أن تعلم فكيف يجوز أن يعرض لها بسبب من الأسباب أن تصير لا تعلم وهي بسيطة روحانية لا تنفعل؟ بل يجوز أن يكون عندها العلم وتكون معرضة عنه مشغولة، إذا نبّهت علمت. وكان معنى التنبيه ردّها إلى ذاتها وإلى حال طبيعتها، فتصادف نفسها عالمة بكل شيء.

[٣٤٦] وأما أصحاب التذكر فإنهم احتجوا وقالوا: إنه لو لم تكن النفس علمت وقتًا ما تجهله الآن وتطلبه لكانت إذا ظفرت به لم تعلم أنه المطلوب كطالب العبد الآبق. وقد فرغنا عن ذكر هذا في موضع آخر وعن نقضه.

[347] Nefsi çok olarak kabul edenler ise şöyle delil getirmişler ve demişlerdir ki: Bizim nefslerin tamamının tek bir nefs olduğunu söylememiz nasıl mümkün olabilir! Hâlbuki biz bitkileri görüyoruz ve onların arzulayan nefslerinin yani bu fasılda zikrettiğimiz nefslerinin olduğunu fakat onların idrak eden, algılayan, temyiz eden bir nefslerinin olmadığını görüyoruz. Bu durumda şüphesiz bu nefs diğer nefs olmayıp zatı gereği tek olan bir şeydir. Sonra biz hayvanın da öfke duyan, algılayan nefsinin olduğunu fakat orada nâtık nefsin asla olmadığını görüyoruz. Bu durumda bu hayvani nefs tek başına nefs olur. Bu şeyler insanda bir araya geldiği zaman ise biz insanda farklı zatları olan, birbirlerinden ayrılabilen nefslerin bir araya geldiğini, bu yüzden de her birine özgü bir yerin olduğunu, temyiz edenin yerinin beyin, öfke duyan hayvani nefsin yerinin kalp ve arzulayan nefsin yerinin ise karaciğer olduğunu görüyoruz.

[348] İşte bunlar nefsin durumu hakkındaki meşhur görüşlerdir. Bunlardan ancak ilk olarak sayılanların kısımlarından sonuncu görüş [yani aii] doğrudur. Şimdi bu görüşün doğruluğunu açıklayalım, sonra da onların ortaya attıkları şüphelerin çözümüne geçelim.

[٣٤٧] والذين كثّروا النفس فقد احتجوا وقالوا: كيف يمكننا أن نقول إن الأنفس كلها نفس واحدة! ونحن نجد النبات وله النفس الشهوانية، أعني: التي ذكرناها في هذا الفصل، وليس له النفس المدركة الحاسة المميزة، فتكون لا محالة هذه النفس شيئًا منفردًا بذاته دون تلك النفس. ثم نجد الحيوان وله هذه النفس الحساسة الغضبية ولا تكون هناك النفس النطقية أصلاً. فتكون هذه النفس البهيمية نفسًا على حدة. فإذا اجتمعت هذه الأمور في الإنسان علمنا أنه قد اجتمع فيه أنفس متباينة مختلفة الذوات قد يفارق بعضها بعضًا فلذلك تختص كل واحدة منها بموضع فيكون للمميزة الدماغ ويكون للغضبية الحيوانية القلب ويكون للشهوانية الكبد.

[٣٤٨] فهذه هي المذاهب المشهورة في أمر النفس. وليس يصح منها إلا المذهب الأخير مما عدّ أوّلًا. فلنبين صحته ثم نقبل على حلّ الشبه التي أوردوها.

[349] Şöyle deriz: Zikrettiklerimizden açığa çıkmıştır ki, farklı fiiller farklı güçlerledir ve ne ise o olması bakımından her güç, ancak kendisinin ilk fiilinin kendisinden kaynaklanması bakımından farklı fiillere sahip olur. Bu durumda öfke gücü hazlardan; arzu gücü eziyet verici şeylerden, idrak gücü ise öfke ve arzu güçlerinin etkilendiği şeylerden etkilenmez. Öfke ve arzu güçlerinden hiçbiri de kendileri olmaları itibariyle idrak gücüne ait tasavvur edilmiş idrak edilen suretleri alıyor değildirler. Bu karar bulduysa şöyle deriz: Bu güçlerin hepsini toplayan, bir araya gelmelerini sağlayan bir bağın olması ve onun bu güçlere nispetinin hiss-i müştereğin süt çocukları mesabesinde olan duyulara nispeti gibi olması gerekir. Zira biz yakinen biliyoruz ki, bu güçler birbiriyle meşgul olur. Sen bunu geçen şeylerden öğrendin. Eğer bunu kullanan bir bağ olmasaydı dolayısıyla onların birinden dolayı diğeriyle ilgilenmemesi söz konusu olmasaydı ve bu nedenle o birini kullanamaz ve onu yönetemez olsaydı onların biri diğerini fiilinden hiçbir şekilde alıkoyamaz ve ondan yüz çeviremezdi. Çünkü herhangi bir gücün fiilinin başka bir güçle ittisali olmadığında, eğer organ ortak değilse, mahal ortak değilse, bundan başka o ikisini bir araya getirecek şey ortak değilse, bu güç diğer gücü fiilinden alıkoyamaz. Oysa biz algılamanın arzuyu harekete geçirdiğini görüyoruz. Arzu gücü algılanmış olması itibariyle algılanmış şeyden etkilenmez. Eğer algılanmış şey olması itibariyle olmayarak etkilenirse bir arzuya ait olan bu etkilenme, o algılanmış şey değildir. Bu durumda şüphesiz onun algılayan olması gerekir. İki gücün bir olması mümkün değildir. O hâlde iki gücün tek bir şeye ait olduğu açığa çıkmıştır. Bu yüzden algıladığımız zaman arzuladığımızı ya da bu şekilde gördüğümüz zaman kızdığımızı söylememiz doğru olur. Bu güçlerin kendisinde bir araya geldiği bu tek bir şey, her birimizin zatı olarak gördüğü şeydir ki böylece bu itibarla algıladığımız zaman arzulamış da olduğumuzu söylememiz doğru olur.

[٣٤٩] فنقول: قد بان مما ذكرناه أن الأفعال المتخالفة هي بقوى متخالفة، وأن كل قوة من حيث هي فإنما هي كذلك من حيث يصدر عنها الفعل الأول الذي لها. فتكون القوة الغضبية لا تنفعل من اللذات ولا الشهوانية من المؤذيات ولا تكون القوة المدركة متأثرةً مما تتأثر عنه هاتان. ولا شيء من هاتين من حيث هما قابل للصور المدركة متصور لها. فإذا كان هذا متقررًا فنقول: إنه يجب أن يكون لهذه القوى رباط يجمع كلها وتجتمع إليه وتكون نسبته إلى هذه القوى نسبة الحس المشترك إلى الحواس التي هي الرواضع. فإنا نعلم يقينًا أن هذه القوى يشغل بعضها بعضًا. وقد عرفت هذا فيما سلف. ولو لم يكن رباط يستعمل هذه فيشتغل ببعضها عن بعض فلا يستعمل ذلك البعض ولا يدبره؛ لما كان بعضها يمنع بعضًا عن فعله بوجه من الوجوه ولا ينصرف عنه؛ لأن فعل قوة من القوى إذا لم يكن لها اتصال بقوة أخرى لا يمنع القوة الأخرى عن فعلها إذا لم تكن الآلة مشتركةً ولا المحل مشتركًا ولا أمر يجمعهما غير ذلك مشتركًا. ونحن نرى أن الإحساس يثير الشهوة. والقوة الشهوانية لا تنفعل عن المحسوس من حيث هو محسوس، فإن انفعل لا من حيث هو محسوس لم يكن الانفعال الذي يكون لشهوة ذلك المحسوس. فيجب لا محالة أن يكون هو الذي يحس. وليس يجوز أن تكون القوتان واحدة، فبين أن القوتين لشيء واحد. فلهذا يصدق أن نقول إنا لما أحسنا اشتهينا أو لما رأينا كذا غضبنا. وهذا الشيء الواحد الذي تجتمع فيه هذه القوى هو الشيء الذي يراه كل منا أنه ذاته حتى يصدق أن نقول لما أحسسنا اشتهينا.

[350] Bu şeyin cisim olması mümkün değildir. [i] İlk olarak, çünkü cisim olması itibariyle cisme bu güçlerin toplandığı yer olmak lazım gelmez. Aksi takdirde ona ait her cismin böyle olması gerekirdi. Bilakis cisimle olan bir şey nedeniyle bu olur. Bu şey, ilk toplayan olur. Bu da toplanılan yer olması itibariyle cismin yetkinliğidir ve o, cisimden başkadır. Bu durumda toplanılan yer cisimden başka bir şeydir ki o da nefstir. [ii] İkinci olarak, bu güçlerden açığa çıktı ki, cisimde olması mümkün olmayan şeyin cisimde karar kılıp yerleşmesi mümkün değildir. Bundan şüpheye düşülüp "Eğer bu güçlerin, orada birlikte bir araya gelmemelerine rağmen tek bir şeye ait olmaları mümkün ise –çünkü onların bazıları cisimlere hulûl etmezken bazısı eder-, dolayısıyla onların tek bir sıfat olmaksızın ayrılıp dağılmalarına rağmen, tek bir şeye mensup olmaları mümkün ise şimdi neden böyle olmasın ve onların hepsi cisme ya da cismani bir şeye nispet edilmesin?" denilirse, cevap olarak şöyle deriz: Çünkü cisim olmayan bu şeyin, güçlerin kaynağı olması, böylece o güçlerden bazılarının organa feyezan etmesi; bazılarının zatına özgü olması; onların hepsinin bir tür ona ulaştırması; organda olanların, o ilkenin organda topladığı bir ilkede bir araya gelmesi mümkündür -ki organda olanlar, organa ihtiyaç duymayan şeyden feyezan eder-. Nitekim şüphelerin çözümünden sonra bunun durumunu açıklayacağız. Cisme gelince bu güçlerin tamamının cisimden feyezan etmesi mümkün değildir. Zira güçlerin cisme nispeti feyezan yoluyla değil, alma (*kabul*) yoluyladır. Feyezanın, feyzin feyz verenden ayrık olması şeklinde gerçekleşmesi mümkündür. Kabul edip almanın ise bu şekilde olması mümkün değildir. [iii] Üçüncü olarak bu şeyle ilgili ilk ihtimal o cismin bedenin tamamı olmasıdır. Bu durumda bedenden bir şey eksik olduğunda, bizim kendisiyle kendimiz olduğumuzun şuurunda olduğumuz şey mevcut olmaz. Oysa böyle değildir. Zira çeşitli yerlerde geçtiği üzere, ben kendimin el, ayak ya da herhangi bir organımın olduğunu bilmesem de ben olurum, bilakis bu şeylerin bana tâbi olan şeyler olduğunu düşünürüm, onların benim ihtiyaçlar için kullandığım organlarım olduğuna inanırım ki bu ihtiyaçlar olmasaydı onlara ihtiyaç da olmazdı ve yine ben onlar olmam, ben olurdum.

[٣٥٠] وهذا الشيء لا يجوز أن يكون جسمًا. أما أولًا فلأن الجسم بما هو جسم ليس يلزمه أن يكون مجمع هذه القوى، وإلا كان كل جسم له ذلك؛ بل لأمر به يصير كذلك. ويكون ذلك الأمر هو الجامع الأول. وهو كمال الجسم من حيث هو مجمع. وهو غير الجسم. فيكون إذن المجمع هو شيء غير جسم وهو النفس. وأما ثانيًا فقد تبين أن من هذه القوى ما ليس يجوز أن يكون جسمانيًا مستقرًا في جسم. فإن تشكك فقيل: إنه إن جاز أن تكون هذه القوى لشيء واحد مع أنها لا تجتمع معًا فيه؛ -إذ بعضها لا يحل الأجسام وبعضها يحلّها- فتكون مع افتراقها من غير أن تكون بصفة واحدة منسوبةً إلى شيء واحد فلم لا يكون كذلك الآن وتكون كلها منسوبة إلى جسم أو جسماني؟ فنقول: لأن هذا الذي ليس بجسم يجوز أن يكون منبع القوى، فيفيض عنه بعضها في الآلة، وبعضها يختص بذاته، وكلها يؤدّي إليه نوعًا من الأداء، واللواتي تكون في الآلة تجتمع في مبدأ يجمعها في الآلة ذلك المبدأ. وهو فائض عن الغنيّ عن الآلة، كما نبيّن حاله بعد في حل الشبه. وأما الجسم فلا يمكن أن تكون هذه القوى كلها فائضة منه؛ فإن نسبة القوى إلى الجسم ليس على سبيل الفيضان؛ بل على سبيل القبول. والفيضان يجوز أن يكون على سبيل مفارقة الفيض عن المفيض. والقبول لا يجوز أن يكون على تلك السبيل. وأما ثالثًا فإن هذا الجسم إما أن يكون جملة البدن، فيكون إذا نقص منه شيء لا يكون ما نشعر به أنا نحن موجودًا. وليس كذلك. فإني أكون أنا وإن لم أعرف أن لي يدًا ورجلًا أو عضوًا من هذه الأعضاء على ما سلف في مواضع أخرى؛ بل أظن أن هذه توابعي وأعتقد أنها آلات لي أستعملها في حاجات لولا تلك الحاجات لما احتيج إليها وأكون أنا أيضًا أنا ولستُ هي.

[351] Şimdi daha önce zikredilen şeye dönelim. Şöyle deriz: İnsan tek bir seferde ve organları farklı şekilde yaratılmış olsa, organlarını görmese, onlara dokunmasa, onlar da kendisine dokunmasa, birbirlerine temas etmeseler, bir ses duymasa, bütün organlarının varlığından habersiz olur ve bütün bunların hepsinden habersiz olmakla birlikte kendi benliğinin varlığını tek bir şey olarak bilir. Bilinmeyen aynıyla bilinen değildir. Bizdeki bu organlar gerçekte ancak elbiseler gibidir ki elbiseler bizim için sürekli gerekli olmaları nedeniyle bizim parçamız gibi olmuşlardır. Bizler kendimizi tahayyül ettiğimizde çıplak olarak tahayyül etmeyiz, aksine kendimizi giyinmiş cisimlere sahip olarak tahayyül ederiz. Bunun sebebi, karşılıklı gerekliliğin devamıdır. Ancak biz organlar için alışık olmasak da elbiselerden soyunmaya ve onları çıkarmaya alışmışızdır. Bizim, organların bizim parçalarımız olduğuna ilişkin zannımız elbiselerin bizim parçamız olduğu şeklindeki zannımızdan güç kazanır.

[352] Onun mahalli olan cismin bedenin tamamı değil de aksine özel bir organ olmasına gelince bu durumda o organ, ya benim kendisi nedeniyle ben olduğuma inandığım bir şeydir ya da o organ, her ne kadar gerekli olsa da benim kendimin o organ olmadığıma inandığım bir anlamdır. Eğer bu organın zatı –ki o zat, ister kendileri ya da hepsinin toplamının kendisi olsun kalp, beyin ya da bu nitelikteki çok sayıdaki organlardır– kendisinin ben olduğumun kendisiyle şuurunda olduğum bir şey ise bu durumda benim kendime ilişkin şuurumun o şeye ilişkin şuurum olması gerekir. Zira bir şeyin, tek bir yönden hem şuurunda olunan hem de şuurunda olunmayan olması mümkün değildir. Sonra zaten durum böyle değildir. Zira ben bana ait bir kalp ve bir beyin olduğunu, ancak algı, işitme ve tecrübeler ile biliyorum, benim ben olduğumu bildiğim için bunları biliyor değilim. Bu durumda bu organın bizatihi kendisi benim bizzat ben olarak şuurunda olduğum bir şey değildir, aksine o bilaraz ben olur ve kendimden hareketle ben olarak bildiğim şeyle kastedilen, yani "Ben algıladım, aklettim, yaptım ve bu vasıfları topladım" sözümde kastettiğim ben, ben diye isimlendirdiğim şeyden başka bir şey olur. Bunu söyleyen kimse eğer "Sen aynı şekilde onun nefs olduğunu da bilmiyorsun" derse, ben şöyle derim: Ben onu daima benim nefs olarak isimlendirdiğim anlama uygun olarak bilirim ve onun nefs ismiyle isimlendirildiğini bilmeyebilirim. Ben nefs ile ne kastettiğimi anladığımda onun o şey olduğunu; onun hareket ettirici ve idrak edici organları kullandığını anlarım. Ancak ben olmaya devam ettiğim müddetçe nefsin anlamının ne olduğunu bilmiyorum ve anlamıyorum. Kalp ve beynin durumu ise böyle değildir. Zira ben kalp ve beynin anlamını anlıyorum

[٣٥١] ولنعد إلى ما سلف ذكره منا، فنقول: لو خلق إنسان دفعةً واحدةً وخلق متباين الأطراف ولم يبصر أطرافه واتفق أن لم يمسّها ولا تماسّت ولم يسمع صوتًا جهل وجود جميع أعضائه وعلم وجود إنيته شيئًا واحدًا مع جهل جميع ذلك. وليس المجهول بعينه هو المعلوم. وليست هذه الأعضاء لنا في الحقيقة إلا كالثياب التي صارت لدوام لزومها إيانًا كأجزاء منا عندنا. وإذا تخيلنا أنفسنا لم نتخيلها عراة؛ بل نتخيّلها ذوات أجسام كاسية. والسبب فيه دوام الملازمة إلا أنا قد اعتدنا في الثياب من التجريد والطرح ما لم نعتد في الأعضاء. فكان ظننا الأعضاء أجزاء منا آكد من ظننا الثياب أجزاء منا.

[٣٥٢] وأما إن لم يكن ذلك جملة البدن بل كان عضوًا مخصوصًا فيكون ذلك العضو هو الشيء الذي أعتقده أنه لذاته أنا أو يكون معنىً ما أعتقده أنه أنا ليس هو ذلك العضو وإن كان لابد له من العضو. فإن كان ذات ذلك العضو –وهو كونه قلبًا أو دماغًا أو شيئًا آخر أو عدة أعضاء بهذه الصفة هويتها أو هوية مجموعها– هو الشيء الذي أشعر به أنه أنا فيجب أن يكون شعوري بأنا شعوري بذلك الشيء؛ فإن الشيء لا يجوز من جهة واحدة أن يكون مشعورًا به وغير مشعور به. وليس الأمر كذلك؛ فإني إنما أعرف أن لي قلبًا ودماغًا بالإحساس والسماع والتجارب لا لأني أعرف أني أنا. فيكون إذن ليس ذلك العضو لنفسه الشيء الذي أشعر به أنه أنا بالذات؛ بل يكون بالعرض أنا. ويكون المقصود بما أعرفه مني أني أنا الذي أعنيه في قولي أنا أحسست وعقلت وفعلت وجمعت هذه الأوصاف شيئًا آخر هو الذي أسمّيه أنا. فإن قال هذا القائل: إنك أيضًا لا تعرفه أنه نفس، فأقول: إني دائمًا أعرفه على المعنى الذي أسميه النفس، وربما لا أعرف تسميته باسم النفس. فإذا فهمت ما أعني بالنفس فهمت أنه ذلك الشيء وأنه المستعمل للآلات من المحركة والدراكة. وإنما لا أعرف مادمت لا أفهم معنى النفس. وليس كذلك حال قلب ولا دماغ؛ فإني أفهم معنى القلب والدماغ ولا أعلم ذلك؛ فإني إذا عنيت بالنفس أنه الشيء الذي هو مبدأ هذه الحركات والإدراكات التي لي ومنتهاها في هذه الجملة عرفت أنه إما أن يكون بالحقيقة أنا أو يكون

fakat bunu bilmiyorum. Zira ben nefs ile bu bütünde, benim bu hareket ve idraklerimin ilkesi ve gayesi olan şeyi kastettiğimde, bunun ya gerçekte ben olduğumu ya da onun bu bedeni kullanan ben olduğumu biliyorum. Sanki şimdi ben, sadece bene ilişkin şuurum ile onun bedeni kullanan ve bedene bitişik bir şey olduğuna ilişkin şuurumun karışmasını ayırmaya güç yetiremiyorum. Onun cisim ya da cisim olmayan bir şey olmadığı meselesine gelince bana göre onun cisim olması gerekli değildir. O bende asla herhangi bir cisim olarak tahayyül edilmiyor, aksine bende, cisimlik olmaksızın sadece onun varlığı tahayyül ediliyor. Bu durumda ben onu cisim olmaması açısından anlamış oluyorum, çünkü ben onu anlamamla birlikte cisimliği anlamadım. Sonra bunu iyice inceledikten sonra ben ne zaman ki bu fiillerin ilkesi olan bu şeyin cisimliğini aklıma getirsem bu şeyin cisim olması mümkün olmaz. Doğru olan, bu şeyin nefsimdeki ilk temessülünün onun bu görünür şeylerden farklı bir şey olduğu şeklinde olmasıdır; organların birlikteliğinin, onların müşahedesinin ve fiillerin kendilerinden kaynaklanmasının beni yanıltıyor olması dolayısıyla benim onları kendi parçalarım gibi zannediyor olmamdır. Bir şeyde yanılma olduğunda hüküm gerekli oluyor değildir, aksine hüküm, akletmenin gerekli olduğu şeye aittir. Sen onun varlığını ve cisim olmayan bir şey olduğunu talep etmediğinde bunu mutlak bir bilgisizlikle bilmiyor olursun, hatta ondan gafil olursun. Bir şeyi yakından bilmek bu nedenle ondan gafil olmak, bilgisizlik sınırında olmak ve daha uzak bir yerden onu araştırmak çoğunlukla olan şeylerdendir. Bazen de yakın bilgi, uyarı yerine geçer. Bu, kendisindeki hafif bir engelle birlikte bundan gafil olunması gibidir. Dolayısıyla zekâ anlayış zayıflığından dolayı onun yoluna dönmez. Bu durumda uzak bir kaynağın dikkate alınmasına ihtiyaç duyulur. Sonuç olarak bundan şu açığa çıkar ki, bu güçlerin bir toplanma mahalli vardır ki onların hepsi ona götürür. Toplayıcı bu şey, cisimle ortaklaşsa da ortaklaşmasa da cisim değildir. Biz bu görüşün doğruluğunu açıklamıştık. Şimdi zikredilen şüpheleri halletmemiz gerekir.

[353] Birinci şüpheye gelince şöyle diyoruz: Nefsin tek bir zat olması durumunda ondan çeşitli organlara çeşitli güçlerin feyezan etmemesi gerekmez, aksine tohuma ve sperme ondan feyezan eden ilk şeyin inşa gücü olması mümkündür. Böylece bu gücün fiilleriyle uyum içinde organlar ortaya çıkar ve her bir organ ondan özel bir gücün kendisine feyezan etmesine ve bu gücü kabul etmeye hazır olur. Eğer bu olmasaydı bedenin yaratılması sebepsiz boş bir şey olurdu.

هو أنا مستعملًا لهذا البدن. فكأني الآن لا أقدر أن أميز الشعور بأنا مفردًا عن مخالطة الشعور بأنه مستعمل للبدن ومقارن للبدن. وأما أنه جسم أو ليس بجسم فليس يجب عندي أن يكون جسمًا. ولا يتخيل هو لي جسمًا من الأجسام ألبتة؛ بل يتخيل لي وجوده فقط من غير جسمية. فيكون قد فهمته من جهة أنه ليس بجسم؛ إذ لم أفهم الجسمية مع أني فهمته. ثم إذا حققت فإني كلما عرضت جسمية لهذا الشيء الذي هو مبدأ هذه الأفعال لم يجز أن يكون ذلك الشيء جسمًا. فبالحري أن يكون تمثله الأول في نفسي أنه شيء مخالف لهذه الظواهر وأن تغلطني مقارنة الآلات ومشاهدتها وصدور الأفعال عنها فأظن أنها كالأجزاء مني. وليس إذا غلط في شيء وجب له حكم؛ بل الحكم لما يلزم أن يعقل. وليس إذا كنت طالبًا لوجوده ولكونه غير جسم فقد كنت جاهلًا بهذا جهلًا مطلقًا؛ بل كنت غافلًا عنه. وكثيرًا ما يكون العلم بالشيء قريبًا فيغفل عنه ويصير في حد المجهول ويطلب من موضع أبعد. وربما كان العلم القريب جاريًا مجرى التنبيه. وكان مع خفة المؤونة فيه كالمذهوب عنه. فلا ترجع الفطنة إلى طريقه لضعف الفهم. فيحتاج أن يؤخذ فيه مأخذ بعيد. فبين من هذا أن لهذه القوى مجمعًا هو الذي تؤدّي كلها إليه. وأنه غير جسم وإن كان مشاركًا للجسم أو غير مشارك. وإذ قد بينا صحة هذا الرأي. فيجب أن نحل الشبه المذكورة.

[٣٥٣] أما الشبهة الأولى فنقول: إنه ليس يجب إذا كانت النفس واحدة الذات أن لا تفيض عنها في أعضاء مختلفة قوى مختلفة؛ بل من الجائز أن يكون أول ما يفيض عنها في البزر والمني قوة الإنشاء. فتنشئ أعضاء على حسب موافقة أفعال تلك القوة، ويستعدّ كلّ عضو لقبول قوة خاصة لتفيض عنه. ولولا ذلك لكان خلق البدن معطلًا لها.

[354] Şüpheye düşüp nefsin zatı gereği bilen olduğunu kabul eden kimsenin görüşü de bozuktur. Zira nefsin cevheri zatı gereği bilgiden yoksun olduğunda onun için bilginin varlığının imkânsız olması gerekli değildir. Zira bir şeyin cevherinin zatına itibarla bilgiyi gerektirmediğini söylemekle bir şeyin cevherinin bu itibarla bilmemeyi gerektirdiğini söylemek arasında fark vardır. Çünkü bilgisizliğin bu iki görüşten her biri için lüzumu farklıdır. Zira biz nefsin cevheri itibariyle bilgisiz olduğunu kabul ettiğimizde bununla ancak onun cevherinin tek başına olduğunda ve kendisine dışarıdan bir sebep ittisal etmediğinde, onun bilgisizliğinin, tek başına cevher şartıyla değil, cevher şartıyla beraber tek başına olma şartıyla birlikte gerekli olduğunu kastederiz. Bununla biz, onun cevherinin bilgisizlikten uzak bir cevher olduğunu kastetmeyiz. Biz kabul etmesek bilakis nefsin cevheriyle cahil olmasının ona ilişen bir şey olduğunu söylesek de bu gibi ilişen bir şeyin tabii bir şeye gelmesi gerekmez. Zira biz ahşabın yataklık suretinden yoksun olduğunu söylediğimizde bu yokluk onun cevherinden dolayı değildir aksine bu yokluk ona ilişen ve yok olması mümkün olan bir şeydir. Bu durumda bu söz sanki onda yataklık suretinin olmuş olması gerektiğini sonra da bozulmuş olduğunu söylememiz gibidir.

[355] Aynı şekilde şeyin yani nefsin zatına dönmesinden şüphe duyan kimsenin söylediği şey de imkânsız şeylerdendir. Zira bir şey asla zatından gafil olmaz, aksine belki onun zatına özgü ve zatının ancak kendileriyle tamam olduğu fiillerden gafil olduğu söylenebilir. Geniş davranılıp şöyle denilebilir: Bu, bu fiillerin onun için mevcut olmaması hatta asla mevcut olmaması yüzündendir. Fakat onun zatı kendisi için nasıl mevcut olmasın! Gerçekte onun fiillerinden gafil olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü kayıp olan, kendinde mevcut olandır, bir şey için mevcut olan değildir. Bu fiiller ise, kendilerini var kılan şeyin vakti dışında asla mevcut değildirler. Dolayısıyla asla ondan kayıp olamazlar. Bir şey zatından asla kayıp olmaz ve ona dönmez.

[356] İsteyerek hatırlama taraftarlarının delilleri ise mantık sanatında nakzolunmuştur.

[٣٥٤] وأما من تشكك فجعل النفس عالمة لذاتها فهو فاسد، فإنه ليس يجب إذا كان جوهر النفس خاليًا بذاته عن العلم أن يستحيل له وجود العلم. فإنه فرق بين أن يقال إن جوهر الشيء باعتبار ذاته لا يقتضي العلم وبين أن يقال إن جوهره بذلك الاعتبار يقتضي أن لا يعلم؛ فإن لزوم الجهل مع كل واحد من القولين مختلف، فإنا إذا سلمنا أن النفس بجوهرها جاهلة فإنما نعني أن جوهرها إذا انفرد ولم يتصل به سبب من خارج لزمه الجهل بشرط الانفراد مع شرط الجوهر لا بشرط الجوهر وحده. ولسنا نعني بهذا أن جوهرها جوهر لا يعرّي عن الجهل. وإن لم نسلّم بل قلنا إن ذلك أمر عارض لها فليس يجب أن يكون مثل هذا العارض واردًا على الأمر الطبيعي. فإنه ليس إذا قلنا إن الخشبة خالية عن صورة السريرية وأن ذلك الخلو ليس لجوهرها؛ بل أمر عارض لها جائز الزوال. كان هذا القول كانّا نقول يجب أن يكون قد كانت فيه صورة السريرة فانفسخت.

[٣٥٥] من المحال أيضًا ما قاله المتشكك من ارتداد الشيء إلى ذاته؛ فإن الشيء لا يغيب ألبتة عن ذاته؛ بل ربما قيل إنه قد يغيب عن أفعال تختص بذاته وتتم بذاته وحدها. وإنما يتوسع فيقال هذا لأن هذه الأفعال لا تكون موجودةً له؛ بل لا تكون موجودةً أصلًا. وأما ذاته فكيف تكون غير موجودة لنفسها! وبالحقيقة فإن أفعاله لا يجوز أن يقال فيها إنه يغيب عنها؛ لأن الغائب هو موجود في نفسه غير موجود للشيء. وهذه الأفعال ليست موجودةً أصلاً إلا وقت ما يوجدها. فلا يكون غائبًا عنها. وأما ذات الشيء فلا يغيب الشيء عنه ولا يرجع إليه.

[٣٥٦] وأما أصحاب التذكر فقد نقض احتجاجهم في الصناعة الآلية.

[357] Nefsi parçalara ayıran kimselerin delilinde ise geçersiz öncüller alınmıştır. Bunlardan biri onların bitkisel nefsin algılayandan ayrık olarak mevcut olduğu ve bu yüzden insanda ondan başka bir şeyin olması gerektiği şeklindeki sözleridir. Zira bu öncül safsatadır. [i] Çünkü ayrıklık farklı şekillerde tevehhüm edilebilir. Burada kendisine ihtiyaç duyulan iki yöndür. Birisi, onun için ayrıklığın rengin beyazlıktan, canlının insandan ayrıklığı gibi tevehhüm edilmesidir. Çünkü bu tabiat beyazdan başka bir şeyde, diğer tabiat ise insandan başka bir şeyde, hepsi [yani renk ve canlı] başka bir fasla bitişerek mevcut olur. Bazen de ayrıklık bir cisimde beyaza bitişik tatlılık için olduğundaki gibi tevehhüm edilebilir. Zira tatlılık beyazdan ayrı olarak bulunabilir. Zira tatlılık ve beyazlık, tek bir şeyin [yani cinse ait mananın] kendilerini toplayamayacağı iki farklı güçtür. Bitkisel nefsin algılayan nefsten ayrıklığı için daha uygun olan ilk kısımdır. Çünkü hurmada mevcut olan bitkisel nefs tür bakımından insanda mevcut olan büyüme gücü ile asla ortak değildir. Zira [hurmadaki] o büyüme gücü, bitkisel nefs için uygun olması itibariyle hayvani nefse bitişmeye asla elverişli değildir. Hayvandaki büyüme gücü de hurmalık nefsine bitişmeye elverişli değildir. Fakat bu ikisini tek bir anlam toplar. Bu anlam ise, onlardan her birinin beslenmesi, büyümesi ve üremesidir ki her ne kadar sadece arazla değil de kaim kılan ve türü ortaya çıkaran bir fasılla biri diğerinden ayrılsa bile böyledir. O ikisinde [bitki ve hayvanda] birlikte mevcut olan anlam, insan için olan bitkisel güç cinsindendir. O da bir açıdan bu cinsî anlamdan ayrılır. Biz bu güçlerin cinsinin başka şeyler için de var olmasını reddetmiyoruz. Bu, bu güçlerin insanda tek bir nefs için bir araya gelmemelerinin gerekmesinden dolayı değildir, hatta bundan hayvanda mevcut büyüme tabiatının onun hayvani nefsine söylenmeyecek olması da gerekmez ki onun hayvani nefsi o güç olabilsin, bu tıpkı insanın hayvanlık cinsinde kendi payından başka bir şey olmaması gibidir. Bu, mantıkta senin için incelenmiş şeylerdendir. Bu, tek bir nefsin iki gücü olması bir yana insandaki büyüyen nefsin hayvani nefstekinden başka olmasını gerektiriyor değildir. Bu durumda insandaki bitkisellik, türü itibariyle asla insandakinden ayrık olarak mevcut olmaz. Eğer güç türlüğüyle değil de cinsliğiyle ayrılıyorsa onların delil getirmeleri faydasızdır. Bu ikisi farklıdır. Bununla birlikte canlıdaki bitkisel gücü yine canlıdaki hayvani güçten farklı olarak vaz' edelim, sanki onlardan her biri nefsiyle tek, meydana gelmiş bir türdür, onlardan biri diğeri değildir, biri diğerine söyleniyor değildir. Burada kabul edilmeyen şey, hayvandaki iki gücün birlikte hayvan nefsi için olmasıdır, nasıl ki yaşlık havadan başkasında mevcut olduğunda, sıcaklığa bitişik olmadığında bundan havadaki yaşlık ve sıcaklığın tek bir suret ya da tek bir madde için olması gerekmiyorsa aynı şekilde sıcaklık

[٣٥٧] وأما حجة هؤلاء الذين يجزّئون النفس فقد أخذ فيها مقدمات باطلة، من ذلك قولهم إنه توجد النفس النباتية مفارقة للحساسة فيجب أن يكون في الإنسان شيء آخر غيره؛ فإن هذه المقدمة سوفسطائية؛ وذلك لأن المفارقة تتوهم على وجوه. والتي يحتاج إليها هاهنا وجهان: أحدهما أنه قد تتوهم لها مفارقة كما للون عن البياض وللحيوان عن الإنسان؛ إذ توجد هذه الطبيعة في غير البياض وتلك في غير الإنسان بأن يقارن كل فصلًا آخر. وقد تتوهم مفارقة كما للحلاوة المقارنة للبياض في جسم؛ فإنها قد توجد مفارقة له، فتكون الحلاوة والبياض قوتين مختلفتين لا يجمعهما شيء واحد. وأليق المفارقات بالنفس النباتية للنفس الحساسة هو القسم الأول؛ وذلك لأن النفس النباتية الموجودة في النخلة لا تشارك القوة النامية الموجودة في الإنسان ألبتة في النوع؛ فإن تلك القوة ليست بحيث تصلح لأن تقارن النفس الحيوانية ألبتة، ولا القوة النامية التي في الحيوان تصلح لأن تقارن النفس النخليّة. ولكن يجمعهما معنى واحد. وهو أن كل واحدة منهما تغذّي وتنمي وتولّد وإن كانت تنفصل عنه بعد ذلك بفصل مقوّم منوع لا بعرض فقط. والمعنى الموجود فيهما جميعًا هو جنس القوة النباتية التي للإنسان. ويفارق على جهة ما يفارق المعنى الجنسي. ونحن لا نمنع أن يوجد جنس هذه القوى لأشياء أخرى؛ وليس في ذلك أنه يجب أن لا تجتمع هذه القوى في الإنسان لنفس واحدة؛ بل ليس يجب من ذلك أن لا تكون الطبيعة النامية الموجودة في الحيوان مقولة على النفس الحيوانية التي له حتى تكون نفسه الحيوانية هي تلك القوة كما أن الإنسان ليس شيئًا غير حصته في جنس الحيوانية. وهذا شيء قد تحقق لك في المنطق. فهذا ليس يوجب أن تكون النفس النباتية التي في الإنسان غير النفس الحيوانية فضلًا عن أن تكونا قوتي نفس واحدة. فليس إذن النباتية التي في الإنسان توجد ألبتة مفارقة بنوعها للإنسان. واحتجاجهم غير منتفع به إذا كانت القوة لا تفارق بنوعيتها؛ بل بجنسيتها. وهما مختلفان. ومع ذلك فلنضع القوة النباتية في الحيوان مخالفة للقوة الحيوانية فيه كأنّ كل واحدة منهما نوع محصّل منفرد بنفسه وليس أحدهما الآخر ولا مقولًا عليه. فما في ذلك مما يمنع أن تكون القوتان جميعًا في الحيوان لنفس الحيوان كما أنه ليس إذا وجدت الرطوبة في غير الهواء وليست مقارنة للحرارة يجب من ذلك أن لا تكون الرطوبة والحرارة في الهواء لصورة واحدة أو لمادة واحدة وليس

hareketten değil de başka bir sıcaklıktan kaynaklanarak mevcut olduğunda bundan sıcaklığın harekete tâbi olmayarak başka bir yerde olması gerekiyor değildir.

[358] Şöyle deriz: Bu güçlerin tür bakımından farklı olmaları ve kendilerinde bulunan tek bir zata nispet edilmeleri de imkânsız değildir. Bunun tasavvur edilmesinin niteliğine gelince o şudur: Saf karşıtlık, unsuri cisimlerin hayatı kabul etmelerine engel olur. Ne zaman karşıtlığın bir tarafının yıkılmasını engellese ve onu karşıtı olmayan bir orta duruma doğru döndürse semavi cisimlerle benzerliğe çalar. Böylece bununla ayrık, yönetici cevherden hayat verici bir gücü almaya hak kazanır. Sonra ortaya yakınlığı artarsa hayatı kabulü de artar hatta hem ortaya kendisinden daha yakın bir şeyin hem de iki karşıt taraf için kendisinden daha yıkıcı bir şeyin olmasının mümkün olmadığı bir noktaya ulaşır. Böylece semavi cevherlerle olduğu gibi bir açıdan ayrık cevherle de yakın benzerliği olan cevheri kabul eder. Bu durumda ayrık şeyden başka bir şeyde ortaya çıkan şey, cevherin kendisine bitiştiği bu makbul cevherin nefsinden ortaya çıkar. Bunun fizik bilimlerindeki örneği şudur: Ayrık cevherin yerini ateş ya da güneş olarak; bedenin yerini ateşten etkilenen cirm olarak düşünelim. Bir de bir küre olsun. Bitkisel nefsin yeri o küreyi ısıtması; hayvani nefsin yeri o küreyi aydınlatması; insani nefsin yeri ise kürede ateşi tutuşturması olsun. Buna binaen deriz ki: Küre gibi etkilenen o cirmin kendisine etki eden şeye karşı olan konumu, kendisinden ateşin aydınlatmasını ve ışıtmasını değil ateşin tutuşturulmasını kabul edeceği bir konum değil de onun ısıtmasını kabul edeceği bir konum olursa bundan başkasını kabul etmez. Eğer onun konumu ateşin ısıtmasını kabul edecek şekilde ise, bununla birlikte onun için açılmışsa, şeffafsa ya da kendisine yönelik bir nispete göre onunla güçlü bir şekilde aydınlanıyorsa o ondan ısınır ve onunla birlikte aydınlanır. Onda ondan gerçekleşen ışık da aynı şekilde o ayrık şeyle birlikte onu ısıtmanın ilkesidir. Zira güneş ancak bir şua ile ısıtır. Sonra istidat daha güçlü ise ve orada gücüyle ya da şuasıyla yakma özelliği olan bir müessirden tutuşma özelliği olan bir şey varsa tutuşur ve böylece bir açıdan ayrık şeye benzeyen bir cirm olarak alev ortaya çıkar. Bu alev de aynı şekilde ayrık şeyle birlikte hem aydınlatmanın hem ısıtmanın ilkesi olur hatta tek başına kalsa aydınlatma ve ısıtma işi tamam olur. Bununla birlikte ısıtmanın tek başına ya da ısıtma ve aydınlatmanın tek başlarına mevcut olmaları da mümkündür ve o ikisinden sonra gelenin kendisinden önce gelenin feyezan ettiği bir ilke olması söz konusu olmaz. Bunların hepsi bir araya geldiğinde sonra gelen ilke olarak varsayılan, aynı şekilde önce gelen için de olur ve ondan önce gelen feyezan eder. Nefsani güçlerdeki durumu da böyle tasavvur et. Sonraki bazı sanatlarda, hayvanın üremesi hakkında konuşmamız itibariyle buradaki durumun suretini açıklayan şeyler gelecek.

إذا كانت حرارة توجد غير صادرة عن الحركة بل عن حرارة أخرى يجب من ذلك أن الحرارة في موضع آخر ليست تابعة للحركة.

[٣٥٨] ونقول: ليس يمتنع أن تكون هذه القوى متغايرة بالنوع أيضًا وتنسب إلى ذات واحدة هي فيها. فأما كيفية تصور هذا فهو أن الأجسام العنصرية تمنعها صرفية التضاد عن قبول الحياة. فكلما أمعنت في هدم طرف من التضاد وردّه إلى التوسط الذي لا ضد له جعلت تضرب إلى شبه بالأجسام السماوية. فتستحق بذلك قبول قوة محيية من الجوهر المفارق المدبر. ثم إذا ازدادت قربا من التوسط ازدادت قبول حياة حتى تبلغ الغاية التي لا يمكن أن يكون أقرب منها إلى التوسط ولا أهدم منها للطرفين المتضادين. فتقبل جوهرا مقارب الشبه من وجه ما للجوهر المفارق كما للجواهر السماوية. فيكون حينئذ ما كان يحدث في غيره من المفارق يحدث فيه من نفس هذا الجوهر المقبول المتصل به الجوهر. ومثال هذا في الطبيعيات: لنتوهم مكان الجوهر المفارق نارًا أو شمسًا ومكان البدن جرمًا يتأثر عن النار. وليكن كرة ما. وليكن مكان النفس النباتية تسخينها إياها ومكان النفس الحيوانية إنارتها فيها ومكان النفس الإنسانية اشتعالها فيها نارًا. فنقول: إن ذلك الجرم المتأثر كالكرة إن كان ليس وضعه من ذلك المؤثر فيه وضعًا يقبل الاشتعال منه نارًا ولا إضائة وإنارة ولكن وضعًا يقبل تسخينه لم يقبل غير ذلك، فإن كان وضعه وضعًا يقبل تسخينه ومع ذلك هو مكشوف له أو مستشف أو على نسبة إليه يستنير بها عنه استنارة قوية فإنه يتسخّن عنه ويستضيء معًا. ويكون الضوء الواقع فيه منه هو مبدأ أيضًا مع ذلك المفارق لتسخّنه؛ فإن الشمس إنما تسخن بالشعاع. ثم إن كان الاستعداد أشد وهناك ما من شأنه أن يشتعل عن المؤثر الذي من شأنه أن يحرق بقوته أو شعاعه اشتعل فحدثت الشعلة جرمًا شبيهًا بالمفارق من وجه. وتكون تلك الشعلة أيضًا مع المفارق علة للتنوير والتسخين معًا حتى لو بقيت وحدها لاستتم أمر التنوير والتسخين. ومع هذا فقد كان يمكن أن يوجد التسخين وحده أو التسخين والتنوير وحدهما ولم يكن المتأخر منهما مبدأ يفيض عنه المتقدم. وكان إذا اجتمعت الجملة يصير حينئذ كل ما فرض متأخرًا مبدأ أيضًا للمتقدم وفائضًا عنه المتقدم. فهكذا فليتصور الحال في القوى النفسانية. وسيأتي في بعض الفنون المتأخرة ما نشرح صورة الأمر في هذا حيث نتكلم في تولد الحيوان.

SEKİZİNCİ FASIL

NEFSİN ORGANLARININ AÇIKLANMASI

[359] Şimdi de nefsin organları hakkında konuşmamız uygundur. Şöyle deriz: İnsanlar nefsin temel gücünün ilgili olduğu organlar hakkında aşırı gitmişler, karanlıklara dalmışlar ve pek çok zorlama ve taassuplara yönelmişlerdir. Her bir grup bu zorlamalara yönelmiş ve neticede doğrudan ayrılmışlardır. Bu konuda en çok yanılan, nefsi tek bir zat kılıp bununla beraber ana organların çok olduğuna hükmeden kimsedir. Zira o, bu konuda nefsin parçalarının çokluğu görüşünü benimseyen filozoflara muhalefet edip, onların birliğini savunan kimseyle aynı görüşü paylaşınca kendisinin, nefsin ilgi kurduğu ilk şey olan ana organı tek kabul etmesi gerektiğini bilemedi. Nefsin parçalarını çok kabul edenlerin ise her bir parça için özel bir kaynak ve ayrı bir merkez kabul etmeleri gerekli değildir.

[360] Öncelikle şöyle deriz: Bedensel nefsani güçlerin ilk bineği, latif, boşluklardan geçen, ruhani bir cisimdir ve bu cisim ruhtur. Eğer nefsin cisimle ilgili güçleri taşınarak bir cisme nüfuz etmeseydi, yollar hareket, duyu ve mütehayyile güçlerinin nüfuz etmesine kapanmazdı. Oysa tıbbi deneyleri tecrübe eden kimseye göre burada açıkça bir kapanma söz konusudur. Bu cismin karışımların letafetine ve buharlığına nispeti, organların karışımların yoğunluğuna nispeti gibidir. Bu cismin özel bir mizacı vardır ve bu mizacı da kendisiyle çeşitli güçleri taşıyabilmesi için kendisinde gerçekleşen farklılığa olan ihtiyaca göre değişir. Zira öfkelenen mizaç, arzulayan ve algılayan mizaç için elverişli değildir; gören ruh için elverişli olan mizaç da aynıyla hareket ettiren ruh için elverişli değildir. Eğer mizaç tek olsaydı ruhta karar kılmış güçler ve onların fiilleri de tek olurdu. Öyleyse nefs tek olduğunda, onun ilk ilgisinin bedenle olması, bedenin yönetiminin de büyümesinin de buradan doğması, bunun da

الفصل الثامن

في بيان الآلات التي للنفس

[٣٥٩] فبالحريّ أن نتكلم الآن في الآلات للنفس. فنقول: إنه قد أفرط الناس في أمر الأعضاء التي تتعلق بها القوة الرئيسة من النفس إفراطًا في جنبتي اللجاج، وركنوا إلى تعسف كثير وتعصب شديد مال إليه كل واحد من الفريقين حتى خرج من الحق. وأكثرهم غلطًا من جعل النفس ذاتًا واحدةً وقضى مع ذلك أن الأعضاء الرئيسة كثيرة، فإنه لما خالف فيه الفلاسفة القائلة بتكثر أجزاء النفس ووافق من قال بوحدانيتها لم يعلم أنه يلزمه أن يجعل العضو الرئيس واحدًا وهو الذي يكون به أوّل تعلق النفس. وأما المكثّرون لأجزاء النفس فما عليهم أن يجعلوا لكل جزء منه معدنًا مخصوصًا ومركزًا مفردًا.

[٣٦٠] فنقول أولًا: إن القوى النفسانية البدنية مطيتها الأولى جسم لطيف نافذ في المنافذ روحاني، وإنّ ذلك الجسم هو الروح، وإنه لولا أن قوى النفس المتعلقة بالجسم تنفذ محمولة في جسم لما كان سدّ المسالك حابسًا لنفوذ القوى المحركة والحساسة والمتخيلة أيضًا. وهو حابس ظاهر الحبس عند من جرّب التجارب الطبية. وهذا الجسم نسبته إلى لطافة الأخلاط وبخاريتها نسبة الأعضاء إلى كثافة الأخلاط. وله مزاج مخصوص ومزاجه يتغير أيضًا بحسب الحاجة إلى اختلاف يقع فيه ليصير به حاملًا لقوى مختلفة، فإنه ليس يصلح المزاج الذي منه يغضب للمزاج الذي معه يشتهي أو يحس، ولا المزاج الذي يصلح للروح الباصر هو بعينه الذي يصلح للروح المحرك. ولو كان المزاج واحدًا لكانت القوى المستقرة في

bu ruh aracılığı ile olması gerekir. Nefsin ilk yaptığı şey, bu ruhun aracılığıyla, güçlerinin diğer organlarda yayılmasını sağlayan aracı olan bir organı yapmasıdır. Ayrıca bu organın ilk oluşan organ olması, ruhun doğumu için ilk kaynak olması gerekir. Bu da kalptir ki kusursuz bir cerrahi operasyonun tahkik ettiği şey de bunu gösterir. Bunun açıklamasını canlılarla ilgili sanatta fazlaca yapacağız. Bu durumda nefsin ilk ilgisinin kalple olması gerekir. Onun önce kalple, sonra beyinle ilgili olması mümkün değildir. Zira nefs, ilk organla ilgili hâle geldiğinde beden nefsani olur. Şüphesiz, ikinci olan, orada ancak ilkinin aracılığıyla yapılır. Öyleyse nefs canlıya kalp ile dirilik verir. Fakat diğer fiillerin güçlerinin, kalpten diğer organlara feyezan etmesi mümkündür. Çünkü feyzin nefsin ilgili olduğu ilk şeyden kaynaklanması gerekir. Buna göre beyin, duyu ve hareket güçlerini, fiillerinin kendilerinden kaynaklanacağı şekilde diğer organlara taşımaya elverişli olan ruhun mizacının kendisinde tamamlandığı bir şey olur. Beslenme güçlerine kıyasla karaciğerin durumu da böyledir. Fakat kalp, nefsin ilk ilgisinin kendisiyle olduğu ilk ilke olur ve ondan başka organlara geçer ve fiil diğer organlarda olur. Nasıl ki bu görüşün muhaliflerine göre duyunun ilkesi ancak beyinde olup, fakat duyunun fiilleri beyinle ve beyinde değil de deri, göz, kulak gibi diğer organlarda oluyorsa ve bundan da beynin bunların ilkesi olmaması gerekmiyorsa aynı şekilde kalbin de beslenme güçlerinin ilkesi olması ve fakat bu gücün fiillerinin karaciğerde olması; yine tahayyül, isteyerek hatırlama ve tasavvur güçlerinin ilkesi olması fakat bu güçlerin fiillerinin beyinde olması mümkündür. Bilakis farklı güçlerin ilkesinin, bütün fiillerinin kendi kaynağından kaynaklanmaya elverişli olmaması, bunun aksine o fiillerin o organdan sonra şekillenen farklı organlara yayılması gerekir. Sonra da canlıdan bahsederken vakıf olacağın üzere, bu organdan o şubenin mizacına ve istidadına uygun bir güç o organlara feyz olur ki ilke olan organa bir ağırlık söz konusu olmasın. Bu yüzden sinirler beyin için, damarlar karaciğer için yaratılmıştır. Sanki beyin ve karaciğer, duyu, hareket ve beslenmenin ilk iki ilkesi gibidir ya da onlar ikinci ilkedirler. Oluşturma ve yaratma gücü kalpten beyne feyezan ettiğinde beyni oluşturur. Beynin kendisinden, duyu ve hareketin, kendisiyle kalpten yardım istediği bir organı gönderiyor olmasında ya da kalbin, beyne nüfuz eden bir organı gönderip bunun aracılığıyla duyu ve hareketin beyne nüfuz ediyor olmasında çok bir sakınca yoktur. Bu durumda sinirlerin yaratılması meselesinde, onların ilkelerinin kalpten ya da beyinden olmasında, neyin bu gerçekleşmenin sahibi olduğu noktasında bir sıkıntının ortaya çıkması gerekmez. Daha doğrusu biz onun beyinden olduğunu, kalpten

الروح واحدة وأفعالها واحدة. فإذا كانت النفس واحدة فيجب أن يكون لها أول تعلق بالبدن ومن هناك تدبّره وتنميه، وأن يكون ذلك بتوسط هذا الروح، ويكون أول ما تفعل النفس تفعل العضو الذي بوساطته تنبعث قواه في سائر الأعضاء بتوسط هذا الروح، وأن يكون ذلك العضو أول متكوّن من الأعضاء وأول معدن لتولد الروح. وهذا هو القلب، يدل على ذلك ما حققه التشريح المتقن. وسنزيد هذا المعنى شرحًا في الفن الذي في الحيوان. فيجب أن يكون أول تعلق النفس بالقلب. وليس يجوز أن تتعلق بالقلب ثم بالدماغ؛ فإنها إذا تعلقت بأول عضو صار البدن نفسانيًا. وأما الثاني فإنما تفعل لا محالة بتوسط هذا الأول. فالنفس تحيي الحيوان بالقلب؛ لكن يجوز أن تكون قوى الأفعال الأخرى تفيض من القلب إلى الأعضاء الأخرى؛ لأن الفيض يجب أن يكون صادرًا من أول متعلق به، فيكون الدماغ هو الذي يتم فيه مزاج الروح الذي يصلح لأن يكون حاملًا لقوى الحس والحركة إلى الأعضاء حملًا يصلح معه أن تصدر عنها أفعالها. وكذلك حال الكبد بالقياس إلى قوى التغذية. ولكن يكون القلب هو المبدأ الأول الذي أول تعلقه به، ومنه ينفذ إلى غيره، ويكون الفعل في أعضاء أخرى. كما أن مبدأ الحس عند مخالفي هذا القول إنما هو في الدماغ؛ لكن أفعال الحس لا تكون به وفيه؛ بل في أعضاء أخرى، كالجلد وكالعين وكالأذن، وليس يجب من ذلك أن لا يكون الدماغ مبدأ، كذلك أيضًا يجوز أن يكون القلب مبدأ لقوى التغذية، ولكن أفعالها في الكبد، ولقوى التخيل والتذكر والتصور، ولكن أفعالها في الدماغ؛ بل ينبغي أن يكون المبدأ للقوى المختلفة غير صالح لأن يصدر عن معدنها جميع أفعالها؛ بل يجب أن تتفرع في آلات مختلفة تتخلق بعد ذلك العضو تخلقًا. وتفيض من ذلك العضو إليها قوة ملائمة لمزاج ذلك الفرع واستعداده على ما ستقف عليه في ذكر الحيوان حتى لا يكون على العضو الذي هو المبدأ ثقل؛ ولذلك خلقت العصب للدماغ والأوردة للكبد. كأن الدماغ والكبد مبدأين أولين للحس والحركة والتغذية أو كانا مبدأين ثانيين. وإذا فاض من القلب قوة التكوين والتخليق إلى الدماغ فيكوّن الدماغ. فلا كثير بأس بأن يكون الدماغ يرسل من نفسه آلة يستمد بها الحس والحركة من القلب أو يكون القلب ينفذ إليه الآلة التي

ise yardım aldığını kabul ederiz. Nitekim karaciğer de böyledir, o da kendisinde mideden yardım isteyen şeyi, mideye gönderir. Onun da aynı şekilde kendisinden başka organlara uzanan damarları vardır. Bu durumda gücün ilkesinin kendisinde bulunduğu organda, aynı zamanda bu gücün ilk fiillerinin de bulunması gerekmez ve yine o organın bu gücün fiillerinin aleti de olması gerekmez, aksine organın başka bir şeyden yardım istemek için yaratılmış olması ve ancak yaratıldıktan sonra o organdan yardım istemesi mümkündür ki böylece yaratılanların ilki olarak beyin, kendi dışında güçlerden yardım istediği aletin kendisi için yaratılmasından sonra başkasından yardım istediğinde duyu ve bilfiil hareketin ilkesi olmasın, bilakis kendisinden sonraki organların bir tür ilkesi hâline gelmeye istidatlı olsun. Buna göre beyinden kalbe giden sinirler yaratılıp şekillendiğinde duyu ve hareket kalpten yardım ister. Beynin bir gecikme olmaksızın bu nüfuz ettiricinin şekillenmesiyle birlikte oluşması ve beyinden kalbe nüfuz etmeye dair herhangi bir delilin ya da delil benzeri bir şeyin olmaması da mümkündür, hatta nasıl ki beyin yaratılıyorsa onunla birlikte kendi maddesinden kalbe geçen ancak kalbe yabancı olan bir şey yaratılır, duyu ve hareket de ondan yardım ister. Bununla birlikte bu sinirlerin beyinden doğup kalbe ulaşması, beyinle kalp arasındaki sinirlerin kalpten beyne değil beyinden kalbe gittiğini iddia eden kimsenin zannettiği gibi açıkça ortaya çıkan bir şey değildir, nitekim canlının tabiatı hakkındaki sözlerimizin olduğu yerde bunu açıklayacağız ve bunun hakkında sadra şifa ve ikna edici uzunca sözler söyleyeceğiz.

بتوسطها ينفذ اليه الحس والحرك، فلا يجب أن يقع من المضايقة في أمر خلقة العصب أن مبدأها من القلب أو من الدماغ ما هو ذا يقع؛ بل نسلم أنه من الدماغ ويستمد من القلب، كما أن الكبد يرسل إلى المعدة ما يستمد منها فيه. ولها أيضًا عروق تمد غيرها بها، فليس يجب أن يكون العضو الذي هو مبدأ قوة فيه أيضًا أول أفعال تلك القوة، وأن يكون آلة لأفعال تلك القوة؛ بل يجوز أن تكون الآلة خلقت للاستمداد من شيء آخر، وأن يكون إنما يستمد بعد تخلّقها حتى يكون الدماغ أول ما يخلق لم يكن مبدأ للحس والحركة بالفعل؛ بل مستعدًا لأن يصير مبدًا ما للأعضاء التي بعده إذا استمد من غيره بعد أن تتخلق آلة الاستمداد من غيره له. فلما تخلق منه عصب ذاهب إلى القلب استمد الحس والحركة منه حينئذ. ويمكن أن يكوّن مع تخلق هذا المنفذ بلا تأخر فلا تكون في نفوذه عنه إلى القلب حجة أيضًا ولا شبه حجة؛ بل كما يخلق الدماغ يخلق معه من مادته شيء نافذ إلى القلب غريب عن القلب استمد منه الحس والحركة، على أن نبات هذا العصب من الدماغ ومصيره منه إلى القلب ليس شيئًا يظهر الظهور الذي يظنّه مدّعي نبات العصب الذي بين الدماغ والقلب من الدماغ إلى القلب لا من القلب إلى الدماغ، على ما سنوضحه في محلّه من كلامنا في طبائع الحيوان ونطول الكلام فيه طولًا يشفي ويقنع.

[361] Bununla birlikte şimdi başka bir incelemeye dönelim. Şöyle deriz: Bir gücün varlığının ilkesinin bir organda olması oradan da başka bir organa geçmesi, orada gücün tamam olup yetkinleşmesi, sonra da bu ilk organa yönelip ona yardım etmesi imkânsız değildir. Zira beslenme gücü mideden karaciğere gider. Sonra orada belli bir tarzda olduğunda geri döner, karaciğerin üstündeki büyük damardan (*el-ecvef*) ve dalaktan çıkıp mideye yayılan damarlar yoluyla mideyi besler. Bu durumda gücün [hayvani ruhun] ilkesinin mesela kalpten kaynaklanmasında, kalpteki gücün tam olarak yetkinleşmiş olmamasında, sonra da başka bir organda [yani beyin ya da karaciğerde] yetkinleştiğinde kalbe fayda vermesinde bir sıkıntı yoktur. Ortak duyunun durumu da böyledir. Zira tikel algı gücünün ilkesi ondandır. Sonra o bir fayda ile ona döner. Ancak bizatihi kalbin duyusu, özellikle de dokunmanın duyusu, bizatihi beynin duyusundan daha büyüktür. Bu yüzden de kalbin ağrılarına tahammül edilemez. Üstelik güçlerin ilkelerinin dışındaki şeylerde daha güçlü ve daha şiddetli olma durumu imkânsız değildir. Bu, kendilerini bu duruma koyan maddelerle karşılaşması sebebiyledir. Öyle görünüyor ki kirişlerin (tendon) uçlarındaki çekim gücü, sinirlere bitişik başlangıç noktalarının güçlerinden daha güçlüdür. Sonuç olarak kalp kendisinden güçlerin beyne feyezan ettiği ilk ilkedir. Bu güçlerin bazılarının fiilleri de beyinde ve beynin parçalarında tamam olur. Mesela tahayyül, tasavvur ve başka şeyler böyledir. Bazılarınınki de beyinden beynin dışındaki organlara feyezan eder. Nitekim göz bebeğine ve hareket ettirici kaslara feyezan etmesi böyledir. Beslenme gücü kalpten karaciğere, sonra da karaciğerden damarlar aracılığıyla bütün bedene feyezan eder ve üstelik kalbi de besler. Bu durumda gücün ilkesi kalpten, besinin maddesinin ilkesi ise karaciğerden olmuş olur.

[362] Beyinsel güçlere gelince, [a] görme saydam nemli tabakayla tamam olur ki o saf su gibidir. Böylece görülenlerin suretlerini alıp onları gören ruha gönderir. Anatomiden ve gözün durumunun tarifinden anlaşılacağı üzere tam bir görme, ortası boş sinirlerin buluşması anında olur. [b] Koklama, beynin önündeki göğüs uçları gibi iki çıkıntıyla olur. [c] Tatma, dile ve damağa gelen ve o ikisine duyu ve hareket getiren beyinsel sinirlerledir. [d] İşitme de işitme kanalına gelen ve böylece kendisini kuşatan yüzeyi örten beyinsel sinirler iledir. [e] Dokunma, bedenin bütününe yayılan beyinsel ve iliklerdeki sinirler iledir.

[٣٦١] ومع ذلك فلنعد إلى معاملة أخرى. فنقول: إنه ليس بمستحيل أن يكون مبدأ وجود قوة هو في عضو، فينفذ من ذلك العضو إلى عضو آخر، وهناك يتم القوة، ويستكمل، ثم تنعطف إلى هذا العضو الأول، فيرفده؛ فإن الغذاء إنما يصير إلى الكبد من المعدة. ثم إذ صار هناك على نحو ما عاد، فغذّا المعدة في عروق تنبعث عن الطحال والأجوف وتنبث في المعدة، فلا ضير أن يكون مبدأ القوة ينبعث من القلب مثلًا، ولا تكون القوة في القلب كاملة تامة، ثم إنها تفيد القلب إذا استكملت في عضو آخر. وهكذا حال الحس المشترك؛ فإن مبدأ القوة الحساسة الجزئية منها. ثم إنها تعود إليه بالفائدة على أن حس القلب نفسه –وخصوصًا اللمس– أعظم من حس الدماغ نفسه –ولذلك أوجاعه لا تحتمل– وعلى أنه ليس بممتنع في القوى أن تصير أقوى وأشد في غير مبادئها لمصادفة مواد تجعلها بتلك الحال. ويشبه أن تكون قوة أطراف الأوتار على الجذب أشد من قوة أوائلها التي تلي العصب، فالقلب مبدأ أول تفيض منه إلى الدماغ قوى، فبعضها تتم أفعالها في الدماغ وأجزائه كالتخيل والتصور وغير ذلك. وبعضها تفيض من الدماغ إلى أعضاء خارجة عنه كما تفيض إلى الحدقة وإلى العضل المحركة. وتفيض من القلب إلى الكبد قوة التغذية، ثم تفيض من الكبد بتوسط العروق في جميع البدن، وتغذو القلب أيضًا، فتكون القوة مبدؤها من القلب والمادة مبدؤها من الكبد.

[٣٦٢] وأما القوى الدماغية فإن البصر يتم بالرطوبة الجليدية التي هي كالماء الصافي، فتقبل صور المبصرات، وتؤديها إلى الروح الباصر، ويكون تمام الإبصار عند ملتقى العصبة المجوفة على ما علم من تشريحه وتعريف حاله. وأما الشم فبزائدتين من مقدم الدماغ، كحلمتي الثدي. وأما الذوق فبأعصاب دماغية تأتي اللسان والحنك، وتؤتيهما قوة الحس والحركة. وأما السمع فبأعصاب دماغية أيضًا تأتي الصماخ فتغشي السطح المحيط به. وأما اللمس فبأعصاب دماغية ونخاعية تنتشر في البدن كله.

[363] Duyu sinirlerinin çoğu beynin önündendir. Çünkü beynin önü daha yumuşaktır. Yumuşaklık ise duyuda daha faydalıdır. Beynin önü arkaya ve iliklere ilerledikçe daha sert olur ki bu, sertliğe duyarlılığının yardımcı olması gereken iliğe doğru yavaş yavaş ilerlemesi içindir. Beyindeki hareket sinirlerinin çoğu ancak beynin arkasından kaynaklanır. Çünkü orası daha serttir. Sertlik ise harekette daha faydalı olup, harekete daha fazla yardımcıdır. Hareket sinirleri çoğu durumda oradan çıkıp kaslara gider. Kasları aştığı zaman ise ondan ve bağlardan kirişler ortaya çıkar. Kirişlerin uçları en çok kemiklere bitişiktir. Kemiklerden başka yerlere de bitişebilir. Kasın kendisi bir kirişin aracılığı olmaksızın hareket ettirici bir organa da bitişebilir. İlikler beynin bir parçası gibi omurların gözeneklerine nüfuz ederler ki bu, organların sinirlerinden ortaya çıkan şeye uzak olmaması, aksine ondan kaynaklanan sinirlerin kendisiyle olmaya muhtaç yerin yakınlarına gönderilmesi içindir.

[364] Musavvire [hayal] ve ortak duyu güçleri bu boşluğun doldurduğu ruhta, beynin önündedir. Bu ikisi çoğu beynin önünden kaynaklanan duyulara ulaşmak için oradadırlar. Geriye son iki boşluktaki fikir ve hafıza güçleri kalmıştır. Fakat hafızanın yeri arkasıdır, böylece müfekkire ruhunun yeri, sureti saklayan yer ile anlamı saklayan yer arasında olsun ve ikisi arasındaki mesafe de aynı olsun. Vehim ise beynin bütününe yayılmıştır. Onun yöneticisi ise ortadadır.

[365] Birisinin şüpheye düşüp "Bir dağın hatta âlemin suretinin musavvire gücünü taşıyan zayıf bir organda resmolunması nasıl olabilir?" demesi uygundur. Biz ona karşılık şöyle deriz: Cisimlerin sonsuza kadar bölünmesini kavramak bu şüphenin azığı olmak için yeter. Zira âlem de kendisinde resmolunduğu şeyin bölünmesi ile, o bölünme itibariyle küçük bir aynada ve göz bebeğinde resmolunur. Çünkü küçük cisim, her ne kadar miktar bakımından bir kısım diğerinden farklı olsa da büyüğün sayı ve şekil bakımından bölünmesi şeklinde bölünür. Hayalî suretlerin maddelerinde resmolunması da böyledir. Sonra kendilerinde hayalî suretlerin resmolunduğu şeylerin, resmolundukları büyüklük ve küçüklükte birbirlerine nispeti, dışarıdan iki şeyin bu ikisinin büyüklük ve küçüklüklerine nispeti gibidir, tabii ki bu noktada uzaklıktaki benzerlikleri gözetilmiş olmalıdır.

[٣٦٣] وأكثر عصب الحس من مقدم الدماغ؛ لأن مقدم الدماغ ألين. واللين أنفع في الحس. ومقدم الدماغ كما يتأدي إلى خلف وإلى النخاع فيصير أصلب ليتدرّج إلى النخاع الذي يجب أن تعين دقّته الصلابة. وأكثر عصب الحركة التي من الدماغ إنما ينبت من مؤخر الدماغ؛ لأنه أصلب. والصلابة أنفع في الحركة وأعون عليها. والعصب التي للحركة في أكثر الأمر تتولد منها العضل. فإذا جاوزت العضل حدث منها ومن الرباطات الأوتار. وأكثر اتصال أطرافها بالعظام. وقد تتصل في مواضع بغير العظام. وقد تتصل العضلة نفسها بالعضو المحرك من غير توسط وتر. والنخاع كجزء من الدماغ ينفذ في ثقب الفقارات لئلا يبعد ما يتولّد من العصب من الأعضاء؛ بل يتولد منها العصب مرسلة بالقرب إلى الموضع المحتاج كونها به.

[٣٦٤] وأما القوة المصورة والحس المشترك فهما من مقدم الدماغ في روح يملأ ذلك التجويف. وإنما كانا هناك ليطلا على الحواس التي أكثرها إنما تنبعث من مقدم الدماغ. فبقي الذكر والفكر في التجويفين الآخرين؛ لكن الذكر قد تأخر موضعه ليكون مكان الروح المفكّرة متوسطًا بين خزانة الصورة وخزانة المعنى. وتكون مسافته بينهما واحدة. والوهم مستول على الدماغ كله. وسلطانه في الوسط.

[٣٦٥] وأخلق بأن يتشكك فيقول كيف ترتسم صورة جبل؛ بل صورة العالم في الآلة اليسيرة التي تحمل القوة المصورة؟ فنقول له: إن الإحاطة بانقسام الأجسام إلى غير نهاية تكفي مؤونة هذا التشكك. فإنه كما يرتسم العالم في مرآة صغيرة وفي الحدقة بأن ينقسم ما يرتسم فيه بحذاء اقسامه؛ إذ الجسم الصغير ينقسم بحسب قسمة الكبير عددًا وشكلًا وإن كان يخالف القسم القسم في المقدار. فكذلك حال ارتسام الصور الخيالية في موادها. ثم تكون نسبة ما يرتسم فيه الصورة الخيالية بعضها إلى بعض في عظم ما يرتسم فيه وصغر ما ترتسم فيه نسبة الشيئين من خارج في عظمهما وصغرهما مع مراعاة التشابه في البعد.

[366] Öfke gücü ve bununla ilişkili şeylerde ise ilkenin dışında bir organa ihtiyaç duyulmamıştır. Çünkü öfke gücünün fiili tek bir fiil olup, sıcak, güçlü mizaca uygun olur ve ona ihtiyaç duyar. Bazen uyumlu olan mizacın etkisi, aşırı bir şekilde tutuşmasından korkulacak kadar düşünce ve harekete bitişik mizacın etkisi gibi değildir. Çünkü bu bazen ilişen şeylerden olup lazım gibidir ki mesela anlayış, düşünme ve bunlara benzer şeyler gibi sebat ve kabule ihtiyaç duyan şeyler böyledir. Bunun için hazırlanmış organın daha yaş ve daha soğuk olması gerekir ki bu da beyindir, bunun sebebi de doğal (*garîzî*) sıcaklığın şiddetli bir şekilde tutuşmaması ve hareketle oluşan tutuşmaya direnebilmesi içindir.

[367] Besinle dolup onu boşaltması için, duyunun olmadığı, besini alıp boşaltma işleminin ve kendisine nüfuz eden, kendisine gelen ve kendisinden başka bir şeye doğru giden şeylerin kendisine acı vermediği bir organla olması ve ayrıca dengeleme ve direnç yoluyla güçlü sıcaklığı muhafaza edebilmesi için gerçekten de en yaş organ olması gerektiğinden dolayı beslenmenin organı karaciğer kılınmış; üreme gücü ise, şiddetli bir şekilde arzu duyarak cinsel ilişkiyi talep etmeye yardım etmesi için duyusal olarak güçlü başka bir organa konulmuştur. Aksi takdirde cinsel ilişkide bir haz ve kendisine yönelik şiddetli bir arzu olmamış olsaydı üreme gücünün yerleştirildiği organ bunu yapmak için kendini zorlamazdı. Çünkü bireysel devamlılıkta o organa ihtiyaç yoktur. Haz, algılayan bir organla ilgilidir. Buna binaen o organ için testis ve yumurtalıklar var kılınmış ve bazısı maddenin alımı için bazısı maddenin atılması için olan başka organlarla bu ikisine yardım edilmiştir ki bunlar canlıdan bahsettiğimiz yerde sana anlatılacak.

[368] Burası fizik bilimlerinin altıncı fenni olan nefs kitabının sonudur.

[٣٦٦] وأما قوة الغضب وما يتعلق بها فلم تحتج إلى عضو غير المبدأ؛ لأن فعلها فعل واحد ويلائم المزاج الشديد الحر وتحتاج إليه. وليس تأثير المتفق منه أحيانًا تأثير المتصل من الفكرة والحركة حتى يخاف أن يشتعل اشتعالًا مفرطًا؛ وذلك لأنه مما يعرض أحيانًا ذلك كاللازم ومثل الفهم والفكرة وما يشبههما مما يحتاج إلى ثبات وإلى قبول. ويجب أن يكون العضو المعدّ لهما أرطب وأبرد وهو الدماغ لئلا يشتعل الحار الغريزي اشتعالًا شديدًا وليقاوم الالتهاب الكائن بالحركة.

[٣٦٧] ولما كانت التغذية مما يجب أن يكون بعضو عديم الحس حتى يمتلئ من الغذاء ويفرغ منه فلا يوجعه ذلك ولا يتألّم كثيرًا بما ينفذ فيه ومنه وإليه وأن يكون أرطب جدًا كيما يحفظ الحار القوى بالمعادلة والمقاومة فجعل ذلك العضو الكبد وجعل قوة التوليد في عضو آخر شديد الحس ليعين على الدعاء إلى الجماع بالشبق. وإلا لم يكن بتكلف ذلك لو لم يكن فيه لذة وإليه شبق. إذ لا حاجة إليه في بقاء الشخص. واللذة تتعلق بعضو حساس. فجعل له الأنثيان وأعينتا بآلات أخرى بعضها لجذب المادة وبعضها لدفعها كما يأتيك ذكره حيث نتكلم في الحيوان.

[٣٦٨] هذا آخر كتاب النفس وهو الفن السادس من الطبيعيات.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Türkçe Dizin

A

Acı; 94, 138, 152, 158, 170, 270, 320, 324, 328, 346, 350, 466

Acılık; 160

Açı; 226, 236, 282

Açılar; 210, 282

Adet; 104, 292, 300, 310, 312, 322

Afet; 366

Ağır; 128, 148, 150, 154, 212, 324

Ağırlık; 148, 150, 458

Ağlama; 112

Ağrı; 386, 462

Ahlak; 56

Akıcı; 170, 176, 282

Akıcı olmayan durgun su; 282

Akıl; 52, 68, 78, 100, 112, 116, 118, 144, 268, 270, 294, 298, 308, 310, 312, 318, 326, 342, 362, 364, 366, 374, 396, 410, 414, 416, 418, 420, 426, 428, 430, 432

Akıl gücü; 100, 430

Akılla idrak; 386

Akıllar; 118, 268, 416

Akleden cevher; 380

Akledilir; 60

Akletme; 100, 116, 378, 380, 386, 416, 422, 426, 430, 448

Aklı veren ilke; 430

Aklın fiilleri; 386

Akli; 68, 86, 98, 112, 114, 136, 300, 306, 318, 332, 348, 354, 362, 374, 378, 382, 384, 386, 410, 424, 426, 428, 430, 432, 434

Akli güç; 31, 374, 378, 382, 384, 410

Akli güçler; 304

Akli güzellik; 432

Akli idrak; 86, 426

Akli ilkeler, 434

Akli meleke; 386

Akli melekler; 318

Akli şeyler; 98

Akli tasavvur; 68

Akli zorunluluk; 354

Alan; 128, 158, 166, 182, 254, 260, 284, 286, 340, 368, 374

Alanlar; 318

Alev; 454

Algılayan; 172, 232, 238, 262, 296, 436, 440, 442, 452, 456, 466

Algılayan nefs; 436, 440, 452

Alkali; 214

Alma; 134, 146, 156, 420, 422, 444

Âlem; 54, 204, 224, 236, 246, 248, 266, 314, 316, 320, 352, 354, 464

Alıcı (kabil) güç; 336, 340

Amaç; 240

Amel; 302

Ameli akıl; 112, 114, 118, 362, 364, 366

Ameli güç; 362,

Anlam; 64, 68, 90, 92, 108, 116, 130, 176, 182, 196, 198, 230, 298, 300, 302, 328, 338, 380, 402, 410, 412, 414, 422, 452

Anlamlar; 260, 298, 302, 328, 412, 422, 426

Anlayış; 332, 448, 466

Anlayışı güçlü; 332

Antik filozoflar; 78

Ara renkler; 84, 86, 200

Aracı; 142, 144, 150, 154, 156, 158, 160, 162, 164, 176, 234, 238, 254, 270, 272, 276, 290, 370, 458

Aracı hava; 176

Aracılar; 252, 290

Aracılık; 154, 158, 232

Aralıklı ses; 180

Araştırma; 104, 426

Araştırmacı; 98

Araz; 64, 80, 94, 290, 336, 396, 414

Arazi; 398

Arazlar; 224, 348, 380, 392

Art bileşen; 388

Artma; 372

Arzu; 98, 106, 118, 306, 320, 346, 348, 350, 364, 386, 436, 442, 466

Arzulayan nefs; 436, 440

Arzu gücü; 98, 106, 306, 442

Arzular; 386

Asıllar; 274, 282

Asli mizaçlar; 152

Aşağı; 60, 114, 318

Aşağı türler; 60

Aşırı gitme; 268

Ateş; 76, 80, 84, 126, 128, 150, 164, 184, 188, 204, 212, 354, 454

Ateş böceği; 204

Ay; 192, 194, 202, 204

Aydınlanabilir; 184, 198

Aydınlanan; 198, 270, 272

Aydınlanma; 186, 216

Aydınlanmış; 184, 186, 196, 204, 288

Aydınlatıcı; 190, 216

Aydınlatma; 200, 454

Aydınlık; 192

Ayırma; 168, 294

Ay ışığı; 192

Ayna; 228, 250, 256, 264, 268, 270, 272, 274, 276, 318, 428

Aynalar; 226, 248

Aynanın oyukluğu; 228

Aynanın yüzeyi; 226, 228

Ayrı; 60, 82, 234, 250, 260, 270, 278, 282, 318, 336, 370, 376, 390, 452, 456

Ayrık; 62, 94, 374, 400, 404, 408, 416, 426, 438, 444, 452, 454

Ayrık illetler; 400

Ayrıklık; 452

Ayrık nefs; 62

Ayrık şeyler; 416

Ayrık yönetici cevher; 454

Ayrılma; 230, 250, 260

Ayrıntı; 422, 424

Ayrıştırma; 112, 212, 304, 308

B

Bağlar; 102

Bakire sütü; 214

Basit; 60, 116, 234, 288, 374, 404, 406, 414, 424, 426, 430, 438

Basit şeyler; 404

Basit bilgi; 424

Basit bir; 60, 234

Basit fasıl; 60

Basit olmayan fasıl; 60

Basitler; 130, 156

Basitlik; 398, 400

Baş dönmesi hareketi; 284, 296

Başkalık; 380, 390

Baskın gelme; 76, 84

Başlıca hükmedici; 300

Baygınlık; 310

Beden; 66, 92, 128, 350, 354, 366, 386, 392, 396, 398, 400, 408, 416, 458

Bedenler; 56, 66, 82, 126, 348, 354, 390, 394, 408

Bedeni bilmek; 56,

Bedenlerin mizaçları; 348

Bedensel; 56, 92, 94, 114, 118, 140, 142, 144, 308, 348, 350, 352, 354, 362, 364, 378, 382, 390, 392, 396, 398, 422, 428, 456

Bedensel acı; 348

Bedensel durumlar; 56

Bedensel fiiller; 56

Bedensel güçler; 114, 390, 396, 398

Bedensel hareketler; 324

Bedensel ilgi; 118

Bedensel madde; 392

Bedensel nefsani güçler; 456

Bedensel şeyler; 308

Bedensel unsur; 352

Benzer; 76, 82, 92, 112, 126, 150, 236, 242, 272, 312, 324, 330, 336, 354, 372, 374, 466

Besin; 74, 98, 104, 122, 124, 126, 146, 324, 436

Besin gücü; 122, 124

Beslenen; 58, 90, 102

Beslenme; 54, 68, 92, 94, 98, 102, 106, 120, 122, 124, 126, 128, 146, 458, 462

Beslenme gücü; 94, 102, 106, 120, 122, 124, 126, 146, 462

Beşer; 64

Beşeri nefs; 430

Beşeri nefsler; 318,

Beyaz; 84, 100, 194, 198, 208, 210, 212, 214, 216, 218, 220, 230, 268

Beyazlatma; 218

Beyazlık; 84, 86, 182, 184, 186, 198, 200, 210, 212, 214, 216, 452

Beyin; 440, 446, 458, 460, 462

Beyinsel güçler; 462

Beyinsel sinirler; 462

Beynin arkası; 300, 464

Beynin önü; 464

Bilen; 84, 112, 114, 238, 394, 436, 438, 450

Bilen güç; 112

Bileşik; 84, 236, 406, 414

Bilfiil; 58, 60, 62, 66, 68, 70, 76, 82, 86, 88, 90, 100, 106, 116, 118, 136, 144, 174, 184, 186, 196, 198, 200, 202, 220, 234, 252, 280, 372, 376, 378, 396, 404, 410, 412, 416, 418, 420, 422, 424, 426, 432, 460

Bilfiil akıl; 68, 116, 118, 396, 432

Bilfiil akleden; 410

Bilfiil duyulur; 136

Bilfiil makul; 412

Bilfiil renk; 184

Bilgi; 394, 408, 424, 426, 448

Bilgiler; 438

Bilginler; 98

Bilgisizlik; 394, 448

Bilinen; 150, 160, 172, 234, 248, 274, 292, 424, 434, 446

Bilkuvve; 60, 62, 66, 82, 100, 106, 116, 118, 136, 144, 174, 184, 186, 196, 200, 216, 282, 372, 376, 378, 406, 410, 412, 416, 418, 424, 426, 430

Bilkuvve akleden; 410

Bilkuvve makul; 412

Bilkuvve renkli; 184

Bilmeleke akıl; 116, 118, 366, 432

Bir araya gelme; 84, 288, 374

Birey; 94, 126, 132, 208, 340, 360, 390, 392, 394, 408, 414, 466

Bireysel: 294, 336

Bireyselleşme; 334, 338, 392, 396

Bireysel devamlılık; 466

Bireysel zorunluluk; 358

Bir grup tabiatçı filozof; 138

Birinci; 48, 50, 52, 54, 58, 66, 68, 86, 100, 110, 116, 122, 146, 178, 182, 190, 196, 212, 222, 226, 228, 236, 240, 252, 258, 282, 284, 294, 312, 356, 368, 438, 448

Birincil; 108, 152, 350

Birincil (ilk) duyulur; 136, 152,

Birincil idrak; 108

Birincil kasıt; 100, 350

Birinci makul; 116

Birinci makuller; 116

Birinci nitelikler; 54

Birinci (ilk) yetkinlik; 66, 70

Birleşik kokular; 326

Birleşik renkler; 326

Birleşik sesler; 326

Birleşik tatlar; 326

Birlikler; 82

Bitişikliğin dağılması; 150, 152

Bitişiklik; 244

Bitişme; 252

Bitki; 54, 56, 58, 60, 62, 68, 88, 122, 128, 130, 452

Bitkiler; 54, 70, 128

Bitkilere dair şeyler; 54

Bitkilerin durumları (halleri); 56

Bitkinin fiilleri; 128

Bitkisel; 48, 54, 56, 60, 68, 88, 90, 92, 102, 104, 106, 120, 122, 128, 130, 452, 454

Bitkisel fiiller; 102

Bitkisel güç; 128, 452

Bitkisel güçler; 120

Bitkisel nefs; 90, 106, 452, 454

Bizzat duyulur; 150

Bıkkınlık; 382

Bordo; 214

Boş; 154, 210, 220, 266, 278, 292, 448, 462

Boşluk; 142, 170, 218, 238

Boyun eğilen heyetler; 114

Bozulma; 300, 402

Bozuluş; 54

Bölünme; 216, 268, 372, 374, 464

Buhar; 76, 162, 164

Buharlaşma; 162, 164

Buharsal; 76

Bulunma; 288, 308, 334

Bulunmama; 334

Burhan; 66, 112, 270, 288, 374, 378, 400, 406

Burhan sanatı; 66

Burukluk; 160

Büyük yıldızlar; 238

Büyüklük; 98, 100, 236, 290, 340, 464

Büyüme; 54, 68, 92, 98, 106, 120, 122, 124, 126, 128, 382, 452

Büyüme gücü; 98, 106, 120, 124, 126, 452

Büyüyen; 58, 90, 92, 452

Büzülme hareketi; 148

C

Can sıkıntısı; 358

Cansız; 54, 208

Cansız varlıklar; 54

Cerrahi operasyon; 458

Cerrahlar; 266

Cevap; 72, 148, 150, 190, 216, 238, 250, 254, 258, 268, 270, 394, 422, 424, 444

Cevher; 48, 60, 62, 64, 66, 74, 88, 94, 114, 234, 240, 368, 374, 380, 398, 406, 426, 450

Cevherler; 252, 318, 454

Cevherleşmiş zatlar; 54

Cevhersel; 64

Cins; 96, 98, 118, 198, 206, 316, 372, 374, 412

Cinsler; 98, 372

Cinsel ilişki; 150, 466

Cinsel organ; 320

Cinslik anlamı; 54, 66

Cins olan mutlak renk; 198

Cinsin yetkinleşmesi; 60

Cirm; 182, 184, 246, 454

Cirmler; 54, 320

Cisim; 50, 54, 60, 66, 68, 70, 72, 74, 76, 80, 82, 86, 88, 90, 92, 100, 102, 128, 138, 140, 162, 166, 176, 184, 186, 188, 190, 198, 200, 218, 224, 232, 236, 242, 244, 246, 256, 266, 268, 270, 334, 366, 368, 370, 374, 378, 398, 430, 438, 444, 448, 456, 464

Cisimler; 58, 68, 106, 140, 184, 186, 188, 190, 202, 204, 270, 430

Cisimlik; 448

Cismani cevher; 234

Cismani etki (fiil); 352

Cismani etkilenme (infial); 352

Cismani güçler; 336

Cismani hareket; 190

Cismani madde; 52, 340, 368

Cismani maddeler; 134
Cismani miktar; 236
Cismani organ; 334
Cismani türler; 396

Ç

Çabuk hatırlayan; 332
Çabuk kızan; 348
Çap; 220
Çekme gücü; 120
Çekiç; 106
Çekilme; 346, 392
Çelişik; 198
Çıkarım; 104, 112, 358
Çıkıntı; 148
Çift; 80
Çiftler; 82
Çirkin; 84, 100, 232, 362, 364, 394
Çizgi; 110, 224, 238, 248, 252, 258, 264, 276, 282, 284, 370
Çizgiler; 238, 252, 254, 258
Çizginin izdüşümü; 226
Çizgisel şua; 224
Çocuklar; 332
Çoğalma; 132, 408, 426
Çukur; 148

D

Daire; 110, 264
Dairesel; 86, 110, 264, 284, 286, 296
Dairesel çizgi; 284
Dalak; 462
Dalgalanma; 172, 174, 176, 178, 180, 284, 286
Dalgalanma hareketi; 284, 288
Damarlar; 458, 462
Daralma; 102, 148, 288
Daralma hareketi; 148
Değerli; 274, 354
Değişim; 80, 90
Delalet; 62, 70, 98, 142, 146, 164, 190, 196, 226, 292, 298, 358, 372, 422
Deli; 308
Delik; 210, 220
Delil; 80, 162, 222, 224, 226, 264, 280, 420, 438, 440, 452, 460
Demokritos; 138
Denk; 398, 408
Depo; 426, 428
Depolar; 304
Deri; 154, 458
Derinlik; 72, 106, 136, 274
Devam; 82, 88, 116, 122, 124, 126, 146, 164, 178, 226, 284, 314, 384, 394, 402, 404, 406, 438, 446
Dış; 72, 92, 106, 108, 110, 118, 276, 278, 282, 296, 298, 306, 308, 324, 330, 334, 336, 340
Dış duyu; 108, 110, 282, 296
Dış duyular; 298
Dışsal şeyler; 306
Dışsal tikel suretler; 334
Dil; 138, 158
Direnen hava; 176
Doğa; 176, 216, 328
Doğal; 76, 214, 324, 328, 360, 466
Doğal ilham; 328
Doğal sıcaklık; 76, 128

Doğru; 52, 62, 70, 78, 82, 86, 98, 104, 106, 126-130, 140, 144, 148, 150, 158, 168, 174, 190, 202-206, 218, 222, 224, 244, 248, 262, 266, 274, 278, 282-288, 312, 316, 320, 322, 328, 340, 346, 348, 354, 358, 362-366, 430, 432, 436, 442, 444, 448, 454, 464, 466

Doğrudan (zati) uzanım; 370

Doğruluk; 378, 392

Doğrusal; 110, 220, 252, 254, 256, 258, 274, 276, 282, 284, 286, 288, 296

Doğrusal çizgi; 110, 284

Dokunma; 48, 108, 140, 146, 148, 150, 152, 154, 156, 158, 160, 168, 170, 174, 180, 256, 278, 290, 292, 462

Dokunma duyusu; 48, 146, 148, 150, 152, 154, 170

Dokunma duyusuyla ilgili hazlar; 150

Dokunma güçleri; 154

Dokunma gücü; 108

Dokunma organı; 156

Dokunmayla ilgili haz; 152

Dokunulan şeyler; 262

Dokunulur; 138, 140, 146, 148, 152

Dokunulur nitelikler; 146

Dokunulur şeyler; 148

Dokunulur duyulurlar; 140, 152

Dolaylı uzanım; 370

Dolma; 266, 324

Doluluk; 220

Dönüşüm; 78, 80, 162, 164, 166, 214, 216, 218, 230, 238, 240, 242

Dönüşümler; 352

Dört nitelik; 120

Dört tabii güç; 120

Dört unsur; 76

Durum; 54, 62, 88, 100, 124, 136, 138, 150, 152, 154, 156, 170, 172, 180, 186, 190, 194, 196, 200, 202, 212, 216, 222, 224, 226, 234, 240, 242, 248, 266, 272, 276, 284, 288, 304, 306, 326, 330, 332, 352, 358, 382, 384, 386, 392, 402, 422, 438, 446

Durumlar; 56, 132, 140, 272, 312, 362

Düşmanlık; 298

Düşünce; 312, 326, 328, 330, 430, 466

Düşünce gücü; 330

Düşünceden kaynaklanan keder; 94

Düşünceden kaynaklanan sevinç; 92

Düşünceler; 112, 324

Düşünme; 362, 378, 466

Düşünmek; 274, 296

Düşünsel bilgi; 424

Düşünsel fiiller; 396

Düşünsel infial; 396

Duyu; 54, 68, 70, 84, 90, 92, 102, 108, 110, 118, 132, 134, 136, 138, 142, 144, 146, 148, 150, 154, 164, 172, 190, 224, 248, 262, 272, 280, 282, 292, 294, 296, 298, 300, 302, 304, 312, 318, 324, 328, 344, 380, 382, 386, 388, 414, 456, 458, 460, 462, 464

Duyu algıları; 262

Duyu güçleri; 464

Duyu idrakinin deposu; 300

Duyular; 102, 144, 146, 288, 290, 292, 296, 298, 310

Duyulur; 60, 70, 112, 124, 134, 136, 138, 140, 148, 150, 152, 154, 156, 158, 164, 172, 174, 178, 186, 188, 190, 222, 238, 244, 280, 282, 284, 288, 290, 294, 298, 304, 306, 310,

312, 318, 328, 330, 338, 382, 386, 412, 430, 432, 448

Duyulur nitelikler; 136, 138, 172

Duyulur suret; 282

Duyulur suretler; 282

Duyulur olmayan anlamlar; 112, 136

Duyulur zaman; 190

Duyum; 62, 66, 144, 146, 150, 152, 156, 172

Duyumsayan; 58, 82, 86, 136, 154, 164, 170, 262, 350

Duyu organları; 296

Duyusal; 98, 136, 300, 328, 364, 390, 466

Duyusal fayda; 328

Duyusal güçler; 390

Duyusal şeyler; 98

Duyusal zarar; 328

Düzen; 94

E

Edilgin (infiali) heyet: 114

Eflatun rengi; 138, 216

Eğri; 86

Eklenti; 132, 134, 136, 380, 388

Eklentiler; 380

Ekşi; 160

Eksik; 96, 230, 248, 430, 444

Eksiklik; 84, 96, 214, 248, 434

Ekşilik; 160

Empedokles; 76

Engellenme; 36

En üst gaye; 118,

Erdemli huylar; 114

Eş anlamlı lafız; 70

Eşitlik; 148, 388

Esneklik; 148

Etki; 52, 92, 108, 136, 138, 140, 142, 162, 172, 174, 184, 192, 198, 200, 252, 254, 260, 270, 272, 332, 350, 352, 354, 410, 412, 454

Etkilenen (edilgin) akıl; 410

Etkilenen nitelikler; 128

Etkilenme; 72, 84, 142, 150, 152, 156, 260, 352, 442

Etkiler; 140

Etkin akıllar; 424

Etkin (fiili) heyet; 114, 246

Etkin vehim; 354

Evveli (ilksel) öncüller; 364, 366

Eyleyen güç; 112

Ezeli-ebedi haz; 432

F

Faal akıl; 410, 426, 430, 432, 434

Faal aklın aydınlatması; 410

Faal ilke; 428

Fail illet; 398

Fail ilke; 62

Fail; 106

Fantazya; 110, 118

Fantazya gücü; 110

Farazi taksim; 374

Farkında olunan şey; 72

Farklı; 82, 84, 94, 98, 100, 118, 128, 132, 138, 142, 178, 190, 192, 206, 214, 246, 272, 282, 326, 336, 346, 354, 370, 378, 394, 396, 402, 412, 420, 422, 436, 440, 442, 446, 448, 452, 454, 458, 464

Farklılık; 84, 214, 258, 292, 338, 340, 380, 388, 416, 434

Fasıl; 54, 60, 130, 160, 300, 372, 374, 452

Fasıllar; 56, 82, 130, 274, 372, 374, 452

Faydalı; 106, 240, 326, 328, 346, 360, 362, 464

Faydalı anlamlar; 328

Fazlalık; 84, 96, 98, 102, 434

Felek; 68, 176, 232, 234, 238, 276

Felekler; 232, 238

Feleki nefs; 68, 70,

Felsefe; 80, 318

Fen; 46, 54, 56

Fenler; 362, 378

Feyz; 428, 430, 444, 458

Fiil; 52, 68, 96, 104, 108, 112, 126, 200, 212, 216, 232, 252, 254, 270, 300, 302, 308, 348, 354, 356, 396, 400, 402, 404, 406, 436, 458, 466

Fiilin deposu; 302

Fiilin ilkesi; 62, 100, 130

Fiille birlikte olan idrak; 110

Fiille birlikte olmayan idrak; 110

Fiiller; 58, 98, 100, 102, 334, 348, 360, 362, 442, 450

Fikri seçim; 104

Filozoflar; 78, 456

Fizik; 46, 54, 66, 392, 454, 466

Fizik bilimi; 54, 66

Fizik bilimleri; 54, 392, 454, 466

G

Gaye; 62, 68

Gece karanlığı; 192

Geçersizlik; 78, 80, 86, 138, 142, 172, 214, 226, 232, 240, 246, 338, 396, 402, 424

Genellik-özellik farklılığı; 380

Genel anlam; 130

Genel duyu; 110

Genel şeyler; 54

Genişleme; 102, 148, 288

Genişleme hareketi; 148

Genişlik; 72, 124, 220

Gerçek; 162, 210, 240, 384

Gerçek duyulur; 144, 308

Gerçek renk; 210

Gerekli; 86, 92, 108, 124, 142, 174, 220, 238, 240, 256, 258, 270, 274, 278, 286, 360, 372, 380, 394, 396, 400, 402, 408, 416, 424, 446, 448, 450, 456

Geri getirme; 328

Gevreklik; 148

Gökyüzü; 54

Gölge; 192, 194

Gören ruh; 266, 286, 456

Görme; 50, 106, 140, 160, 182, 210, 220, 222, 230, 232, 236, 252, 256, 266, 272, 274, 278, 280, 284, 314, 358, 462

Görülen hayaller; 288

Görülen suret; 280

Görülen şeyler; 50, 166, 192, 204, 262, 314

Görülme; 184, 186, 268, 278

Görülür; 138, 142, 182, 186, 194, 202, 204, 208, 212, 236, 242, 248, 250, 274, 276, 278, 282, 284, 288

Görülürler; 194, 204

Görüntü; 162, 226, 236, 248, 252, 256, 274, 278, 282, 286, 310, 342

Görüntüler; 242, 248, 278

Görüntü taraftarları; 248

Görüntüleme; 308

Görüş; 66, 68, 80, 96, 100, 104, 140, 142, 190, 192, 210, 220, 222, 228, 230, 234, 268, 288, 360, 362, 364, 384, 438, 440

Görüşler; 50, 112, 188, 304, 436

Götüren ruh; 278

Götürme; 252, 282

Göz; 84, 102, 138, 144, 152, 166, 182, 186, 194, 196, 202, 214, 224, 228, 234, 236, 238, 242, 244, 252, 256, 260, 262, 266, 272, 274, 288, 290, 328, 354, 382, 416, 430, 458, 462, 464

Göz bebeği; 238, 242, 252, 266, 462, 464

Göz çukuru; 288

Gözenek; 218, 220, 232, 244, 252

Gözenekler; 210, 220, 266

Gri; 214

Grileşme; 214, 216

Grup; 78, 138, 140, 194, 210, 222, 224, 436, 438, 456

Gücün (kuvvenin) yetkinliği; 116

Güç; 50, 60, 62, 66, 82, 92, 96, 98, 100, 102, 104, 106, 108, 110, 112, 114, 116, 118, 120, 122, 126, 128, 136, 144, 154, 156, 180, 204, 206, 216, 218, 236, 250, 280, 286, 294, 296, 298, 300, 302, 304, 306, 308, 314, 318, 324, 334, 340, 344, 346, 348, 356, 362, 366, 368, 374, 378, 382, 384, 396, 400, 402, 404, 406, 410, 416, 420, 422, 426, 432, 434, 442, 446, 448, 452, 458

Güçler; 54, 92, 94, 98, 100, 102, 104, 114, 120, 126, 156, 230, 306, 344, 346, 348, 354, 356, 388, 390, 396, 398, 426, 436, 442, 456

Güçlerin fiilleri; 306, 458

Güçlü değerli nefs; 354

Güdü; 346

Güdüler; 346

Gülme; 112

Güneş; 184, 192, 194, 204, 234, 410, 454

Güzel; 100, 104, 160, 274, 314, 344, 346, 356, 360, 362, 364

Güzel ahlak; 344

H

Hadis nefs; 408

Hafif; 128, 154, 448

Hafiflik; 148, 150

Hafıza deposu; 300

Hafıza gücü; 112, 300

Hakikat; 138

Hareket; 50, 58, 62, 68, 70, 74, 76, 78, 80, 82, 86, 90, 92, 96, 98, 100, 102, 104, 106, 112, 118, 124, 128, 144, 148, 166, 170, 174, 176, 186, 190, 216, 224, 264, 266, 272, 284, 286, 290, 292, 302, 308, 318, 324, 328, 344, 346, 348, 350, 354, 358, 362, 364, 382, 416, 446, 448, 456, 458, 460, 462, 464

Hareket eden; 58, 82, 86, 100, 264, 286

Hareket ettiren ruh; 456

Hareket ettirici; 50, 62, 74, 78, 80, 100, 102, 106, 118, 324, 344, 346, 348, 354, 446, 462, 464

Hareket ettirici güç; 50, 62, 100, 102, 106, 118, 344, 348

Hareket ettirici güçler; 346, 348

Hareket ettirme; 96, 98, 104, 346

Hareket güçleri; 102, 148, 458

Hareket gücü; 102, 148

Hareketler; 98, 100, 290

Hareketli; 74, 76, 78, 264, 292, 298, 322, 332

Hareket organları; 382

Hariç; 146, 148, 206, 234, 292, 372, 386

Harici varlık; 414

Hastalık; 150, 350, 352, 386

Hata; 84, 126

Hatırlama; 112, 282, 302, 314, 316, 328, 330, 332, 426, 438, 450, 458

Hatırlama gücü; 112, 302

Hatırlama taraftarları; 450

Hatırlaması zayıf; 332

Hatırlatma; 294

Hatırlayıcı güç; 300

Hava; 76, 162, 164, 166, 170, 176, 182, 184, 186, 208, 212, 214, 218, 222, 230, 232, 234, 236, 238, 240

Havaya özgü; 172, 212

Havaya özgü dalgalanma; 172

Haya; 112

Hayal; 72, 110, 112, 118, 134, 220, 280, 282, 298, 300, 304, 306, 314, 334, 336, 338, 340, 342, 352, 380, 388, 414, 464

Hayaller; 308, 412

Hayali güç; 118, 280, 390

Hayali tasavvur; 348

Hayal deposu; 300

Hayali suret; 334, 340, 372, 412, 464

Hayat; 68, 70, 74, 76, 102, 234, 294, 454

Hayat fiilleri; 68

Hayatta kalma arzusu; 126

Hayvan; 54, 56, 58, 60, 62, 68, 88, 90, 104, 122, 128, 266, 294, 328, 452

Hayvani; 54, 56, 60, 88, 90, 92, 102, 104, 106, 110, 112, 118, 120, 128, 130, 146, 298, 334, 344, 348, 354, 356, 378, 388, 426, 440, 452, 454, 462

Hayvani cevher; 60

Hayvani cins; 118

Hayvani güçler; 120, 354, 356, 388

Hayvani idrak güçleri; 334

Hayvani kesin irade edici hareket ettirici güçler; 354

Hayvani istek gücü; 112

Hayvani nefs; 56, 106

Hayvanlar; 54, 68, 128, 162, 194, 202, 204, 326, 328, 330

Hayvanlara dair; 54

Haz; 78, 106, 150, 152, 154, 346, 360, 416, 466

Hazım gücü; 120, 122

Hazırlanma; 252

Hazırlık; 400

Hazırlıklar; 362

Hazır olma; 140

Heyecan; 320

Heyet; 88, 98, 114, 150, 230, 268, 356, 360, 392, 396

Heyetler; 84, 112, 114

Heyula; 94, 378, 416

Heyulani akıl; 116, 366, 420

Himmet; 306, 316, 320, 332, 354

Himmeti çok şeye olan; 332

Hudûs; 190, 396, 400

Hüküm; 156, 172, 230, 252, 258, 298, 300, 328, 332, 344, 448

Huy; 114

Huylar; 114, 366

Huya özgü heyetler; 396

Hüzün; 30, 332, 348, 350

I

Isıtma; 150, 324, 454

Istılah; 60, 298

Işık; 50, 182, 184, 194, 198, 200, 202, 214, 216, 276

Işık veren; 200

Işık yayan; 276

Işıma; 100

Işıtma; 204, 206, 454

İ

İç; 50, 72, 106, 108, 110, 186, 212, 220, 284, 286, 288, 294, 296, 304, 306, 318, 326, 330, 332

İçsel suret; 332

İçsel şeyler; 306

İç duyu; 108, 296, 332

İç duyular; 110, 306, 318, 326

İç güçler; 108

İç ruh; 284, 288

İdrak; 48, 62, 68, 70, 72, 74, 76, 80, 84, 86, 92, 94, 96, 98, 104, 106, 108, 110, 112, 132, 136, 138, 140, 142, 144, 146, 152, 154, 158, 160, 162, 174, 180, 182, 184, 204, 222, 228, 236, 238, 242, 258, 260, 264, 272, 280, 282, 284, 286, 290, 292, 294, 298, 300, 306, 308, 310, 314, 330, 334, 340, 342, 344, 346, 348, 350, 354, 358, 380, 382, 384, 414, 416, 426, 430, 436, 440, 442, 446

İdrak çeşitleri; 49, 133

İdrak eden; 86, 98, 106, 108, 112, 264, 282, 284, 292, 294, 298, 334, 342, 382, 384, 440

İdrak edilen; 98, 108, 110, 140, 222, 258, 286, 290, 292, 308, 330, 416, 436, 442

İdrak fiilleri; 306

İdrak güçleri; 106, 132, 286, 334, 348

İdrak gücü; 98, 106, 286, 346, 382, 430, 442

İdrakler; 98, 136, 260, 334, 340, 358, 448

İhtilaf; 64, 74, 162

İhtiyari hareket; 80

İkinci dönüşüm; 126

İkinci makul; 116

İkinci yetkinlik; 66

İkincil duyulur; 150

İkincil idrak; 108

İkincil kasıt; 100

İlaç; 214

İlahi ilham; 328, 360

İleten; 236, 238, 240, 266

İletme; 238, 240

İlgi; 118, 398, 402, 408, 456

İlham; 328, 358, 360

İlhamlar; 328

İlikler; 464

İlimler; 114, 326, 400

İlişen; 92, 132, 134, 140, 146, 148, 170, 172, 180, 192, 196, 198, 286, 288, 292, 296, 306, 324, 328, 336, 338, 348, 350, 358, 360, 366, 374, 384, 392, 438, 450, 466

İlişki; 150, 354, 392, 402, 408

İlişkiler; 328, 334, 388

İlk duyulur; 136

İlke; 60, 62, 76, 78, 80, 82, 84, 154, 174, 314, 426, 428, 454, 458

İlkeler; 84, 352, 364

İlk Felsefe; 80, 318

İlk Hareket Ettirici; 74

İlk İlke; 60, 78, 458, 462

İlk ilkeler; 118, 392,

İlk Muallim; 238, 274

İlksel; 66, 74, 76, 82, 102, 104, 106, 128, 150, 156, 362, 364, 366

İlksel bir hareket ettirici; 74

İlksel fiil; 102, 156

İlksel öncüller; 366

İlksel organ; 82

İllet; 230, 246, 250, 398, 408

İlletler; 398, 400, 408

İmkan; 404

İmkansız; 220, 236, 370, 390, 402, 406

İmkânsız; 56, 98, 140, 176, 198, 204, 214, 236, 238, 250, 270, 274, 290, 292, 294, 300, 302, 342, 362, 364, 380, 400, 418, 450, 454, 462

İmkânsızlık; 78, 174

İnanç; 92, 96, 352, 360, 362, 388

İnayet; 386

İnceleme; 66, 80, 416

İnceltme; 218

İnfial; 92, 228, 252, 262, 270, 350, 360

İnfialler; 54, 66, 70, 350, 396

İnfiali heyet; 114

İnşa gücü; 448

İnsan; 52, 54, 64, 66, 78, 84, 102, 104, 112, 130, 132, 134, 136, 138, 154, 156, 160, 186, 204, 206, 220, 224, 226, 228, 286, 302, 308, 310, 316, 322, 328, 340, 348, 352, 356, 358, 360, 362, 366, 388, 390, 398, 410, 412, 414, 422, 432, 446, 452

İnsani; 52, 54, 102, 104, 112, 114, 118, 130, 134, 348, 354, 356, 358, 362, 364, 366, 388, 390, 396, 398, 406, 410, 412, 414, 428, 434, 454

İnsani akıl; 412

İnsani amaçlar; 358

İnsani güç; 118, 348

İnsani güçler; 348

İnsani nefs; 54, 104, 112, 114, 130, 354, 362, 364, 366, 388, 390, 396, 406, 428, 454

İnsani suret; 134

İnsanlık mahiyeti; 132

İnsanlık türü; 118

İntiba; 52, 222, 224, 226, 228, 268, 274, 278, 280, 282, 284, 336, 354, 368, 386, 396, 400, 408, 410, 426, 430

İntiba etmiş; 228, 280, 354, 400, 410, 430

İntikal; 80, 142, 148, 152, 170, 174, 180, 188, 190, 192, 224, 264, 284, 286, 288, 310, 312, 314, 316, 318, 328, 330, 332, 336, 410, 416, 422

İntikal hareketi; 142, 148, 180

İrade; 58, 70, 78, 104, 346, 348, 354, 364, 374

İrade ile hareket eden; 58

İradi; 54, 68, 100, 148, 320, 322, 324

İradi hareket; 100, 148

İrtibat; 82, 84, 302

İsagoci; 64, 418

İsim; 62, 70, 112, 160, 176, 186

İspat; 58, 68, 70, 72, 220, 294, 368, 378

İstek; 106, 112, 118, 346

İstek gücü; 118

İsteyerek hatırlama; 314, 316, 426, 438, 450, 458

İstidadın yetkinliği; 116

İstidat; 118, 122, 200, 210, 366, 400, 406, 420, 430, 432, 454

İşaret; 72, 170, 318, 336, 358, 366, 370, 394, 424, 432

İşaretler; 310, 330, 332

İşitilen; 174, 292, 310, 422

İşitme; 48, 50, 106, 168, 170, 172, 174, 180, 446, 462

İşitme kanalı; 170

İştiyak; 330, 344, 346, 348

İtibar; 178, 304, 380, 386

İtibarlar; 82

İtidal; 156

İtme; 120, 248

İtme gücü; 120

İyi; 62, 100, 134, 210, 322, 332, 358, 362, 364

İzafet; 58, 230, 394

İzafi anlam; 230

K

Kabil illet; 398

Kabiliyetler; 100

Kabul; 60, 68, 70, 74, 76, 80, 82, 84, 86, 90, 92, 102, 104, 110, 114, 116, 118, 120, 128, 138, 140, 142, 156, 158, 172, 176, 180, 192, 194, 204, 208, 210, 214, 216, 218, 230, 232, 234, 236, 240, 242, 244, 246, 252, 254, 256, 264, 268, 270, 276, 284, 298, 306, 352, 364, 366, 368, 370, 372, 374, 378, 390, 394, 420, 424, 430, 434, 436, 438, 440, 444, 448, 450, 452, 454, 456, 460

Kabul eden; 70, 110, 114, 192, 210, 214, 230, 236, 374, 390, 450

Kabul edenler; 80, 440

Kabul edilen öncüller (makbulat); 364

Kabulün ilkesi; 62

Kalbe doğan doğru düşünce (hatır); 328

Kalbin cevheri; 154

Kalp; 154, 436, 440, 446, 458, 460, 462

Kan; 76, 86

Kanatları benekli canlı; 82

Kanlı canlı; 122

Kandil; 202

Karaciğer; 440, 458, 460, 462, 466

Karanlık; 144, 184, 186, 192, 194, 198, 204, 210, 248, 266

Karanlık hava; 184

Karanlık olan; 184

Kare; 336, 338

Kareler; 82

Karışım; 84, 150, 166, 194, 200, 202, 212, 214, 216, 218, 236

Karışımlar; 122, 156, 198, 456

Karıştırma; 106, 200
Karmakarışık düşler; 314
Karşılaşma; 190, 252, 270, 272
Karşılıklı olma; 276
Karşıt; 108, 234, 256, 406, 454
Karşıtlık; 454
Kas; 74, 100, 102, 106, 118, 346, 348, 462, 464
Kaslar; 74, 100, 102, 106, 118, 346, 348, 462, 464
Kasri hareket; 79
Kategoriler; 64
Kavrayış; 96, 332
Kaynama; 150, 152
Keder; 94, 332, 348, 354, 386
Kekrelik; 160
Kendinde soyut; 114
Kesin irade; 346, 348, 354, 364
Kesin irade gücü; 346, 348
Kesin karar; 348
Kesit; 236
Keskinlik; 160
Kirişler; 464
Kitap; 56, 62, 112, 160, 284, 330, 354, 420
Kırılma; 274, 278, 306
Kırılma taraftarları; 274
Kırmızılık; 182, 184, 186, 198, 200, 216
Kısık ses; 180
Kısım; 50, 98, 110, 142, 148, 166, 236, 242, 244, 246, 256, 284, 304, 318, 348, 374, 430, 464
Kıvam; 158
Kıyas; 192, 274, 290, 330, 362, 414
Kimyacılar; 214
Koklama; 48, 152, 158, 160, 162, 164, 168, 290, 462
Koklanan şeyler; 162
Koku; 108, 160, 162, 164, 166, 176, 294
Kokular; 140, 160, 162, 166, 326
Koni; 222, 278
Konu; 60, 64, 70, 88, 90, 94, 158, 234, 248, 250, 274, 302, 340, 388, 408, 416
Konum; 82, 132, 134, 140, 228, 250, 270, 334, 342, 370, 374, 428, 454
Konumlar; 290
Konuşma; 54, 56, 142, 196
Koparma; 168, 170
Korku; 324, 332, 348, 350, 360, 386
Koruma; 126, 314
Koruyan; 92
Kötü; 100, 114, 134, 152, 160, 322, 324, 328, 356, 360, 362, 364
Kötü huylar; 114
Kötülük; 298, 416
Kötü mizaç; 152, 322
Kötü tat; 160
Koyu mor; 216
Kristal; 200, 246, 276
Kulak; 144, 152, 290, 292, 306, 382, 458
Kullanma; 94
Kuran fasıl; 130
Küre; 68, 74, 276, 454
Kurtçuk; 280
Kurşun oksidi; 214
Kurşun oksit peltesi; 214

Kuru; 108, 146, 150, 212, 322, 332

Kuru mizaçlı; 322, 332

Kurucu; 70

Kurucu fasıl; 130

Kurucu olmayan; 68-70

Kuruluk; 120, 128, 148, 150, 160, 324

Kurumlar; 358

Kuşku; 96

Kutsi akıl; 432

Kutsi güç; 434

Kutsi ruh; 432

L

Lacivert; 216

Lafız; 70

Latif cisim; 142, 224, 266,

Lezzetli; 146, 360

Lif; 154

Lifsel damarlar; 154

Lifsel parçalar; 154

M

Madde; 60, 88, 90, 100, 102, 120, 126, 132, 134, 136, 140, 332, 336, 380, 404, 406, 416, 452

Maddeler; 334, 392

Maddelik anlamı; 66

Maddenin eklentileri; 134, 136

Maddenin ilgileri; 114, 136

Maddi; 100, 102, 132, 134, 136, 268, 286, 334, 398, 426, 438

Maddi olmayan; 134, 136

Maddi suret; 132, 268

Mağripliler; 164

Mahiyet; 25, 390

Makale; 48, 50, 52, 58, 122, 178, 182, 262, 266, 274, 294, 356

Makul; 86, 118, 268, 338, 368, 370, 372, 374, 376, 380, 386, 418, 420, 422, 428, 430, 432, 434

Makuller; 310, 320, 346, 374, 420, 428

Makul suret; 368, 370, 372, 374, 380, 420, 432

Mana; 374, 376, 390

Mantık; 62, 64, 112, 388, 450

Mantık kitapları; 112

Mantık sanatı; 64

Matematik; 56

Mecazi lafız; 190, 192

Mefhum; 70

Mekan; 78, 80, 94, 132, 134, 136, 148, 164, 178, 264, 288, 334, 374, 390, 420, 426

Mekânsal hareket; 78

Melekler; 318

Meleki cevherler; 318

Meleke; 96, 98, 354, 386, 416

Melekut; 314, 316, 320

Menfez; 186, 274

Menfezler; 210, 218

Meşgul olma; 386

Meşhur görüşler; 436

Metafizik; 362

Mevcut; 64, 68, 70, 72, 82, 88, 90, 102, 112, 122, 132, 134, 136, 142, 152, 154, 168, 170, 172, 184, 186, 196, 204, 210, 214, 218, 224, 230, 246, 262, 268, 270, 300, 328, 330, 334, 338, 340, 352, 356, 380, 386, 390, 392, 394, 402, 408, 426, 430, 438, 444, 450, 452, 454

Meydana gelme; 110, 394, 424

Meyil; 148

Miktar; 216, 230, 236, 246, 318, 368, 464

Miktarlar; 126, 290

Mizaç; 72, 76, 86, 88, 94, 128, 142, 152, 156, 322, 400, 456

Mizaçlar; 54, 152, 348

Mizaci suret; 90

Mizacın bozulması; 150

Mizacın korunması; 82

Mutlak; 62, 90, 92, 102, 116, 118, 144, 158, 198, 256, 312, 390, 398, 404, 416, 420, 424, 448

Mutlak akli güç; 424

Mutlak bilgisizlik; 448

Mutlak ve heyulani güç; 116

Müfekkire; 50, 112, 280, 282, 298, 302, 304, 316, 326, 464

Müfekkire gücü; 304

Müfret hayal; 314

Müfret tümeller; 388

Mukavvim; 352

Mülahaza; 342

Mülhitler; 78

Mümkün; 54, 56, 64, 72, 74, 78, 80, 84, 86, 88, 92, 98, 100, 102, 110, 116, 128, 134, 140, 142, 146, 156, 160, 162, 164, 168, 176, 188, 190, 192, 204, 206, 208, 210, 212, 214, 216, 218, 220, 224, 228, 234, 238, 240, 244, 254, 256, 264, 266, 268, 270, 290, 292, 304, 308, 336, 338, 340, 342, 352, 354, 356, 358, 362, 364, 368, 372, 374, 378, 380, 384, 390, 392, 396, 400, 402, 404, 408, 414, 438, 440, 442, 444, 446, 448, 450, 454, 458

Mümkün şeyler; 362

Mümkün kılan güç; 116

Mürekkep; 60, 76, 84, 314, 404, 406

Mürekkepler; 130

Mürekkep hayal; 314

Mürekkep şeyler; 404

Müşahede; 346

Musavvire; 50, 110, 298, 302, 304, 306, 308, 310, 312, 314, 320, 430, 464

Musavvire gücü; 110, 304

Müstefad akıl; 118, 432

Müşteri; 238

Mütehayyile; 100, 112, 118, 280, 282, 298, 302, 306, 308, 310, 312, 314, 316, 318, 320, 322, 326, 328, 346, 354, 432, 456

Mütehayyile gücü; 100, 280, 310, 312, 314, 316, 318, 320, 322

Mütehayyile iç duyusu; 318

N

Nağmeler; 76

Nakşolma; 114

Nakşolmuş; 60, 108, 110, 376

Nakşolmuş suret; 60, 110, 376

Natık; 374

Natık nefs; 374

Nazar; 354, 362, 422

Nazari; 52, 112, 114, 116, 118, 364, 366

Nazari akıl; 112, 118, 362, 364, 366

Nazari akıllar; 118

Nazari güç; 114, 116

Nefret; 76

Nefs; 46, 48, 54, 56, 58, 62, 64, 66, 68, 70, 82, 84, 88, 90, 128, 130, 140, 146, 154, 158, 170, 174, 196, 198, 230, 262, 346, 350, 352, 354, 372, 390, 392, 394, 396, 400, 404, 412, 416, 424, 426, 430, 432, 436, 440, 446, 452, 454

Nefsler; 68, 70, 82, 88, 94, 130, 146, 318, 320, 328, 332, 354, 390, 392, 394, 400, 408, 410, 420, 422, 428, 440

Nefsani; 54, 78, 92, 102, 104, 324, 350, 360, 424, 454, 456, 458

Nefsani bilgi; 424

Nefsani güçler; 54, 102, 104, 454

Nefsani durumlar; 56

Nefsani hareket; 78

Nefsani idrak edilenler; 92

Nefsani infial; 360

Nefse özgü tabiat; 82

Nefsin cevheri; 48, 66, 74, 366, 386, 450

Nefsin durumu; 440

Nefsin hallerini bilmek; 56

Nefsin meadı; 416

Nefsin temel gücü; 456

Nefsin zatı; 60, 74, 418, 436, 438, 450

Nemli; 76, 106, 324, 462

Netice; 174, 206, 296, 414

Nicelik; 78, 132, 134, 136, 238, 242, 374, 434

Niceliksel hareket; 78

Niteliksel hareket; 78

Nispet; 48, 62, 68, 70, 78, 92, 102, 104, 110, 114, 116, 122, 134, 150, 160, 166, 196, 234, 242, 280, 290, 300, 302, 304, 308, 318, 322, 340, 352, 362, 386, 388, 390, 400, 410, 422, 426, 432, 444, 454

Nispetler; 428

Nitelik; 50, 82, 100, 102, 120, 132, 134, 136, 146, 150, 152, 160, 172, 178, 188, 202, 210, 212, 214, 230, 234, 268, 272, 352, 434

Nitelikler; 54, 128, 136, 138, 140, 146, 150, 156, 172, 186, 202, 210, 216, 352

Nokta; 13, 82, 264, 284, 368, 370

Noktalar; 82, 370

Noktasal uç; 368

Nutfe; 76

Nutki düşünce; 312

Nüfuz; 94, 102, 122, 124, 140, 148, 158, 162, 164, 176, 186, 208, 210, 218, 220, 238, 240, 242, 246, 248, 252, 256, 260, 274, 280, 282, 324, 456, 458, 460, 464, 466

Nur; 50, 182, 184, 186, 188, 190, 192, 194, 196, 202, 224, 266

Nutk; 68

O

Olumlama; 388

Olumsuzlama; 388

Oluş; 54, 70, 100, 104, 112, 170, 266

Oluşan şeyler; 54

Oluş bozuluşa uğrayan şeyler; 100

Oluşturma ve yaratma gücü; 458

Oluşum; 54, 124

Oran; 76, 86, 124

Organ; 72, 82, 122, 128, 140, 154, 156, 158, 232, 234, 264, 280, 286, 320,

378, 386, 400, 426, 430, 442, 446, 448, 458, 466

Organik; 68, 104

Organlar; 68, 84, 86, 100, 102, 124, 130, 140, 324, 446, 448, 456

Ortak; 54, 56, 68, 98, 100, 110, 112, 128, 132, 134, 142, 156, 176, 280, 284, 288, 290, 292, 294, 296, 298, 300, 304, 308, 334, 370, 392, 414, 432, 442, 452, 462, 464

Ortak duyu; 110, 142, 280, 288, 294, 296, 298, 300, 304, 462, 464

Ortak duyulurlar; 98

Ortak duyunun idrak ettiği şey; 300

Ortaklık; 102, 134, 160, 356, 378, 388

Ortası boş sinir; 266

Orta terim; 434

Ortaya çıkma; 196, 200

Ortaya çıkan renk; 51, 197

Ovalama; 162, 266

Oyuk; 106, 248

Ö

Öfke; 98, 106, 118, 306, 346, 348, 350, 364, 386, 436, 440, 442, 466

Öfke duyan; 436, 440

Öfke duyan nefs; 436, 440

Öfke gücü; 106, 306, 348, 442, 466

Öğrenme; 330, 332, 430, 432, 434

Öğretim; 434

Ölçü; 86

Ön bileşen; 388

Önce gelen; 54, 78, 148, 398, 402, 454

Öncekiler; 74

Önceki yorumcular; 274

Öncelik; 402, 414

Öncelikli sebep; 176

Öncül; 232, 452

Öncüller; 112, 366, 452

Öne alma; 422

Örs; 106

Özel açı; 226

Özel anlam; 92

Özel mizaç; 88

Özel nefs; 128

Özellik; 138, 172, 234, 354, 380

Özellikler; 84, 396

P

Parça; 60, 64, 82, 106, 176, 246, 254, 280, 284, 342, 372, 376, 456

Parçalama; 84, 212

Parçalar; 68, 90, 154, 200, 214, 242, 258, 374, 376

Parıltı; 152, 182, 192, 194, 198, 200

Parıltılar; 194

Parıltılı; 192

Parlak; 50, 106, 184, 192, 194, 196, 202, 204, 206, 266, 278

Parlaklık; 194

Parlak siyahlık; 194

Parlak cisimler; 106

Pas moru; 216

Pes ses; 180

Peygamber; 354

Peygamberlik; 310, 354, 434

Peygamberlikler; 310

Peygamberlik güçleri; 354, 434

Pırasa rengi; 216

Pürüzlü; 108, 148, 150, 176, 244, 246, 248

Pürüzlülük; 126, 148, 150

Pürüzsüz; 108, 148, 150, 178, 180, 244, 246, 248, 278

Pürüzsüz yüzey; 246

Pürüzsüzlük; 126, 148, 176, 244, 246, 248

Pürüzsüz ses; 180

R

Rengin açığa çıkışı; 200

Rengin gizli kalması; 198, 200

Renk; 50, 100, 134, 138, 144, 150, 170, 172, 182, 184, 186, 192, 194, 196, 198, 200, 202, 210, 212, 226, 236, 272, 290, 292, 452

Renkler; 50, 140, 186, 208, 220, 234, 262, 304, 326

Renkli; 184, 186, 188, 192, 198, 202, 204, 206, 210, 218, 220, 254, 270, 276, 284, 294, 410

Renkli şeyler; 184, 188, 192, 204, 206, 410

Resm; 104, 290

Resmolunma; 318

Ruh; 142, 224, 266, 278, 280, 284, 286, 324, 456, 458

Ruhani; 396, 438, 456

Ruhani arazlar; 396

Ruhani cisim; 456

Rüya; 50, 304, 314, 316, 318, 322

S

Sabit yıldızlar; 224, 232

Sadık rüya; 50, 304

Saf akıl; 426

Saf akli evveli öncüller; 112

Saf ayrık şeyler; 426

Saf istidat; 366

Safran; 240

Safsata; 452

Sağda olma; 338

Sağlık; 150, 338, 350, 352

Saik; 100

Salgı; 320

Salgılar; 86

Sanat; 64, 66, 80, 100, 116, 216, 318, 362, 450, 458

Sanatlar; 100, 112, 356, 358, 388, 414, 416, 454

Sarılık; 184, 216

Saydam; 106, 236, 278, 282, 462

Saydam yüzey; 236

Sayı; 76, 80, 82, 98, 100, 290, 292, 372, 464

Sayılar; 76, 126, 290

Sayısal; 80

Sebat; 292, 352, 466

Sebep; 54, 88, 92, 102, 176, 178, 246, 248, 256, 262, 282, 284, 286, 288, 296, 312, 350, 386, 400, 402, 410, 438, 450

Sebepler; 138, 234, 284, 286, 304, 310, 312, 324, 354, 356, 390, 434, 438

Seçim; 96, 104

Semavi cevherler; 454

Semavi cirmler; 320

Semavi cisimler; 68

Semavi melekler; 318

Semavi oluşumlar; 304

Sert; 102, 108, 124, 174, 178, 180, 206, 244, 248, 464

Sertlik; 148, 150, 168, 176, 244, 290, 464

Sert ses; 180

Ses; 100, 144, 168, 170, 172, 174, 176, 178, 180, 222, 292, 294, 358, 382, 446

Sesler; 162, 180, 290, 296, 304, 308, 326, 358

Sesle ilgili duyulur; 172

Sevgi; 76, 84, 360

Sevinç; 92, 94, 348, 386

Sevk; 106, 118, 300, 346, 348, 358

Sevk eden; 106, 346, 358

Seyreltme; 212

Sezgi; 16, 36, 37, 38, 96, 432, 434

Sıkışan hava; 176

Sınai cisim; 66

Sinir; 124, 154

Sinirler; 35, 154, 458, 460, 462

Sinirsel lif; 154

Siyah; 84, 100, 184, 198, 208, 210, 214, 216, 218, 268

Siyahlık; 84, 182, 184, 194, 198, 210, 214, 216, 268, 342

Siyaset; 114, 386

Sıcak; 108, 146, 150, 154, 156, 158, 320, 322, 352, 466

Sıcaklık; 70, 76, 120, 128, 138, 148, 150, 162, 272, 290, 320, 324, 350, 352, 454

Sıcak mizaçlı; 322

Sıkışma; 288

Sınıflandırma; 48, 104

Sırf makul; 422

Sırf parıltı; 198

Soğuk; 108, 146, 150, 154, 156, 162, 320, 322, 352, 466

Soğukluk; 76, 120, 128, 148, 150, 290, 320, 352

Soğuk mizaçlı; 322

Solda olma; 338

Solgun; 206

Soluma; 76

Solunum; 74

Son; 100, 108, 112, 120, 124, 166, 174, 176, 194, 204, 212, 214, 218, 222, 240, 246, 280, 282, 286, 302, 368, 370, 416, 430, 434, 438, 464

Sonra gelen; 264, 402, 454

Sonralık; 414

Sonuç; 90, 114, 126, 148, 164, 220, 232, 252, 254, 340, 354, 370, 374, 386, 430, 448, 462

Soyut; 114, 116, 118, 136, 140, 410, 418, 430

Soyutlama; 132, 136, 334, 362, 374, 380

Soyutlama sınıfları; 132

Soyutlanmış; 114, 132, 134, 136, 362, 374, 376, 380, 410, 412, 414, 418

Soyutlama ile soyutlanmış; 114

Soyutlanmış suret; 134

Söz; 50, 54, 60, 64, 68, 70, 80, 84, 88, 92, 102, 110, 114, 118, 124, 128, 138, 140, 142, 144, 150, 156, 170, 172, 174, 186, 188, 190, 198, 200, 212, 218, 224, 228, 230, 238, 246, 270, 274, 276, 288, 294, 310, 312, 344, 352, 354, 368, 370, 376, 378, 406, 430, 442, 450, 454, 456, 458

Sperm; 126, 320, 448

Su; 76, 80, 110, 162, 170, 176, 182, 184, 198, 208, 210, 214, 240, 242, 244, 274, 294, 462

Sudûr; 58, 60, 68, 70, 102, 362, 448,

Sufiyane; 420

Sükûn; 98, 180, 290

Süreklilik; 244

Suret; 54, 60, 62, 64, 66, 90, 94, 108, 110, 126, 132, 134, 140, 224, 226, 250, 260, 262, 268, 270, 272, 278, 280, 282, 284, 288, 300, 302, 304, 312, 314, 320, 328, 330, 332, 336, 340, 350, 352, 366, 368, 370, 372, 378, 380, 390, 414, 418, 420, 424, 426, 428, 430, 432, 452

Suretin deposu; 302

Suretler; 54, 84, 88, 116, 118, 136, 282, 298, 304, 308, 334, 340, 352, 376, 426, 428, 430

Suri illet; 398, 400

Ş

Şans; 408

Şeffaf; 50, 106, 140, 176, 182, 184, 186, 188, 196, 198, 202, 204, 208, 210, 212, 214, 216, 218, 220, 222, 226, 228, 234, 238, 242, 254, 262, 270, 272, 276, 278

Şeffaf cisimler; 106

Şeffaf hava; 238

Şeffaf olma; 176, 204

Şeffaf şey; 182, 188, 220, 222, 242, 270, 276

Şeffaf şeyler; 210

Şehvet; 30, 346, 348

Şekil; 98, 100, 128, 134, 138, 140, 178, 224, 290, 314, 336, 372, 464

Şekiller; 86, 126, 138, 290

Şekilleri benimseyenler; 138

Şevk; 106, 330, 344, 346, 348

Şevk gücü; 106, 330, 346

Şey; 50, 54-66, 70-72, 78-86, 92-102, 108, 110, 114-118, 124, 126, 132, 136, 138, 140-150, 154, 156, 158, 160-174, 178, 182-202, 208-232, 236-246, 250, 252-298, 302, 308, 310, 314, 318-322, 328-340, 346, 350-362, 366-380, 386-392, 396-406, 410-426, 430, 434, 438, 442-460

Şeyler; 17, 21, 23-25, 28, 30, 31, 39, 50, 54, 58, 66, 68, 76, 80-86, 94, 98, 100, 104, 114, 126, 132, 134, 136, 140, 148, 154, 160, 162, 166, 184, 186, 188, 192, 198, 202-210, 230, 234, 242, 244, 248, 254, 262, 266, 270, 272, 288-298, 306, 310, 314-318, 326-332, 346-350, 354, 356, 360, 362, 374, 380, 382, 386, 394, 400, 408, 412, 416, 418, 426, 428, 434, 440, 444, 452, 456, 462, 466

Şiddetli arzu; 320

Şiir; 310

Şiirsel; 418

Şua; 50, 182, 188, 190, 192, 194, 198, 222, 224, 226, 228, 236, 238, 244, 246, 248, 250, 256, 258, 260, 274, 278, 454

Şualar; 222, 224, 240, 256, 266, 272, 278

Şualı; 192

Şuanın intikali; 190

Şua taraftarları; 190, 222, 226, 228, 248, 274

Şuai cisim; 246

Şuai çizgiler; 258

Şüphe; 60, 62, 88, 172, 180, 202, 228, 240, 270, 274, 368, 372, 378, 394, 396, 422, 450

Şüphe duyan; 450

Şüpheler; 50, 188

Şuur; 54, 72, 116, 310, 344, 360, 396, 408, 444, 446, 448

Şart; 204, 244, 246, 256, 338

Şaşırma; 270, 358

T

Tabiat; 78, 122, 136, 206, 230, 272, 306, 320, 358, 416, 452

Tabiat alemi; 54

Tabiatçı filozoflar; 138

Tabii cisim; 90

Tabii hareket; 78

Tabii organ; 154

Tabii sanatlar; 416

Tabii şeyler; 416

Tabir; 314, 316

Tadılan şey; 160

Tadılan şeyler; 160

Tahayyül; 72, 74, 82, 86, 98, 100, 102, 106, 112, 134, 162, 174, 182, 186, 192, 208, 212, 226, 228, 240, 242, 244, 250, 264, 266, 274, 280, 282, 284, 286, 296, 300, 304, 310, 314, 316, 318, 320, 326, 332, 334, 336, 338, 340, 342, 344, 346, 350, 352, 360, 364, 378, 380, 386, 412, 420, 426, 432, 446, 448, 458, 462

Tahayyül edilen insan; 134

Tahayyül edilen şey; 378, 432

Tahayyül edilen şeyler; 378, 432

Tahayyüller; 102, 296

Tahkik; 110, 378, 434, 458

Takdim; 116

Taklidi; 316

Taklidiler; 434

Taklit; 314, 316, 320, 380, 434

Taksim; 104, 106, 374

Talep; 146, 148, 312, 330, 430, 434, 438, 448, 466

Tam; 58, 60, 62, 84, 96, 118, 132, 134, 140, 142, 220, 242, 244, 248, 260, 306, 308, 314, 324, 334, 340, 358, 362, 364, 428, 430, 432, 462

Tam istidat; 430

Tam soyutlama; 132

Tanım; 68, 134, 338, 340, 412

Tanrı; 78

Tarif; 62, 66, 122, 202

Tartışma; 64, 70, 338

Tasarruf; 92, 110, 112, 124, 408

Tasarruf eden; 112, 408

Tasavvur; 68, 112, 136, 144, 160, 264, 300, 318, 332, 338, 342, 354, 362, 374, 378, 388, 400, 414, 416, 418, 422, 426, 430, 432, 442, 454, 458, 462

Tasdik; 92, 116, 342, 388

Taşıyan; 162, 182, 188, 224, 226, 280, 286, 320, 390, 464

Taşıyıcı; 280, 336

Taşıyıcı madde; 336

Taşıyıcı ruh; 278-280

Tat; 100, 138, 140, 146, 150, 156, 158, 160, 290

Tada özgü nitelik; 160

Tatlar; 76, 140, 146, 160, 326

Tatlılık; 160, 176, 452

Tatma; 48, 108, 146, 152, 158, 160, 168, 290, 462

Tatsızlık; 160

Tecrübe; 316, 328, 456

Tecrübeler; 326, 446

Tecrübi öncüller; 364, 388

Teemmül; 320, 362

Teemmüller; 410

Tek başına olma; 450

Tekil varlık; 376

Tekilleşme; 88

Telif; 76, 86, 358, 388

Temas; 72, 106, 108, 154, 158, 160, 168, 170, 172, 174, 222, 232, 238, 248, 252, 254, 260, 270, 278, 352, 370, 446

Temas ettirme; 168

Temenni; 326, 332

Temsil; 308

Temyiz; 66, 90, 420, 440

Temyiz eden; 440

Temyiz ehli; 420

Tenasüh; 52, 398, 408

Tendon; 462

Terim; 434

Terkip; 92, 142, 150, 302, 398, 400

Tertip; 102, 138, 242, 426

Tesadüf; 100, 388

Testis; 466

Tevatür; 388

Tevil; 314

Tıbbi deneyler; 456

Tıp kitapları; 160, 284, 354

Tikel; 100, 110, 112, 136, 312, 318, 326, 334, 336, 338, 342, 352, 354, 362, 376, 380, 386, 388, 396, 400, 462

Tikeller; 362, 364, 410

Tikel görüşler; 362

Tikel nefs; 400

Tikel suretler; 334

Tikel şeyler; 362

Tikel tabiat; 354

Titreşim; 170, 178, 222

Tiz ses; 180

Tohum; 126

Toprak; 76, 84, 128, 354

Topraksal; 84, 246

Topraksal yoğun cirmler; 246

Toz; 74, 206, 328

Tükürük bezi; 158

Tümel; 90, 96, 104, 114, 230, 338, 362, 380, 394, 422

Tümeller; 31, 388

Tümel akli anlamlar; 362

Tümel görüşler; 96, 362

Tümel makul; 338

Tümel suret; 114

Tümel şeyler; 362

Tümseklik; 248

Tümsek parçalar; 148

Tür; 60, 66, 82, 84, 90, 92, 94, 98, 108, 116, 118, 134, 144, 148, 150, 152, 168, 192, 200, 206, 240, 248, 264, 266, 300, 306, 310, 320, 322, 326, 330, 332, 336, 346, 354, 364, 366, 378, 390, 400, 408, 424, 426, 430, 432, 444, 452, 454, 460

Türsel nefs; 90

Türsel zorunluluk; 358

Türler; 60
Türleştiren; 54
Türleştiren fasıllar; 54
Tutma gücü; 120
Tutuşma; 454

U

Uç; 368
Uçlar; 210
Umut; 326, 332
Unsur; 234, 352, 354
Unsuri; 80, 454
Unsuri ilke; 80
Unsurlar; 76, 80, 128, 210
Ustukus; 80
Utanma; 112, 360
Uyanıklık; 50, 304, 314, 320, 324, 350
Uyarılar; 310
Uygun mizaç; 152
Uyku; 50, 304, 308, 314, 322, 324, 350
Uyum; 160, 298, 448
Uyuşmazlık; 298
Uyumlu; 54, 134, 322, 466
Uyumsuz; 134
Uzak duyulur; 144
Uzak konu; 88, 90
Uzaklık; 224, 228, 260, 290
Uzanım; 110, 264, 274
Uzunluk; 72, 168

Ü

Üçgen; 86
Ümitsizlik; 332
Üreme; 54, 98, 120, 126, 436, 466
Üreme gücü; 120, 126, 466
Üstübeç; 218

V

Vahiy; 314
Varlık; 90, 168, 390, 398, 400
Varlıkta önce gelen; 398, 402
Varlıkta sonra gelen; 402
Varsayımsal makul; 378
Var olan; 136, 258, 418
Vehim; 50, 112, 118, 134, 136, 144, 278, 280, 282, 290, 296, 298, 300, 302, 312, 326, 328, 330, 332, 342, 344, 348, 364, 426, 430, 464
Vehim gücü; 112, 280, 296, 302
Vehim idrakinin deposu; 300
Vehmedilen (mevhum) koni; 236
Vehmin idrak ettiği şey; 300
Vehmi anlam; 330
Vehmi varsayım; 374
Vurma; 150, 168, 170, 178

Y

Yağlılık; 160
Yakin; 424
Yakın bilgi; 448
Yakın duyulur; 144
Yakın konu; 88
Yakınlık; 270, 272, 290
Yakma; 160, 454
Yalan; 50, 112, 218, 304, 322
Yalan rüya; 50, 304
Yalancı görüntüler; 296
Yalancı tahayyül; 316

Yankı; 168, 178
Yanlış; 364
Yanlışlık; 138, 226, 306
Yansıma; 190, 208, 248, 256, 260, 276
Yansımalar; 260
Yansıma taraftarları; 248
Yapışkanlık; 148
Yaratıcı; 270, 318, 426
Yaratma; 106, 458
Yardım; 56, 68, 146, 170, 176, 184, 264, 286, 288, 290, 306, 332, 358, 362, 382, 388, 390, 458, 460, 462, 466
Yaş; 108, 146, 170, 176, 322, 382, 466
Yaş mizaçlı; 322
Yaşlık; 120, 128, 148, 150, 158, 160, 176, 332, 350, 452
Yaşlılık; 218, 384
Yaygın; 112, 364
Yaygın (meşhur) öncüller; 112, 366
Yayılma; 148, 150, 222, 350
Yayılma hareketi; 148
Yenilenme; 192
Yer; 82, 166, 192, 196, 204, 226, 246, 248, 272, 274, 292, 444, 464
Yersel; 146, 156, 312
Yersel canlı; 156
Yersel nefs; 146
Yeşillik; 182, 184, 216
Yetkinleşme; 60, 106, 144, 306, 366, 424, 462
Yetkinleşmenin ilkeleri; 392
Yetkinliğe özgü; 118, 398, 400
Yetkinliğe özgü (gaî) illet; 398
Yetkinliğe özgü güç; 118
Yetkinlik; 60, 62, 64, 66, 70, 104, 366, 432
Yığılma; 188
Yıldız; 68, 202, 204, 206, 236, 238
Yıldızlar; 204, 206, 224, 232
Yırtılma; 176
Yoğunlaşma; 160
Yoğunluk; 160, 176
Yoğun ses; 180
Yokluk; 96, 402, 416, 450
Yoksunluk; 102, 206, 252, 346
Yok olma; 190, 292
Yön; 78, 170, 196, 240, 248, 326, 370
Yöneten; 66, 408
Yönetim; 124, 126
Yönetme; 92
Yorgunluk; 324, 382
Yunanlar; 164
Yüce ilkeler; 114
Yüklem; 388
Yüksek; 60, 166, 170, 180, 190, 354
Yüksek türler; 60
Yükseklik; 166
Yüksek ses; 180
Yumurtalıklar; 466
Yumuşak; 102, 108, 168, 170, 176
Yumuşaklık; 148, 290, 464
Yüzey; 210, 244, 276
Yüzeyler; 210

Z

Zaman; 116, 118, 134, 142, 160, 174, 178, 184-194, 210, 212, 222, 224, 228, 232, 234, 238, 240, 244, 246,

250, 256-260, 264, 274, 278, 280, 284-288, 294-300, 304, 310, 330, 332, 352, 354, 382, 386, 398, 410, 416, 422, 424, 428, 430, 432, 438, 440, 442, 448, 454, 464

Zamanlar; 382, 390

Zamansal; 168, 392, 402

Zamansal öncelik; 402

Zamansal varlık; 168

Zan; 96, 364, 394

Zanni öncüller; 364

Zararlı anlamlar; 328

Zat; 102, 108, 370, 376, 390, 392, 394, 396, 398, 404, 436, 446, 448, 456

Zati; 66

Zati fasıllar; 56

Zati illet; 400, 408

Zati inayet; 386

Zati öncelik; 402

Zati uç; 368

Zatı ayrık basit şeyler; 404

Zatı gereği hareketli; 74, 76, 78

Zatlar; 54

Zeka; 448

Zıt; 96, 98, 128, 140, 150, 152, 180, 268, 284

Zıtlar; 38, 86, 156

Zıtlık; 268, 332

Zihin; 304, 388, 432, 434

Ziraat; 356

Zorlama; 190, 246, 456

Zorunlu; 56, 82-92, 96, 98, 106, 126, 128, 132, 134, 138, 140, 142, 154, 156, 164, 172, 174, 178, 182, 220, 230, 246, 248, 270, 272, 288, 314, 324, 330, 332, 344, 348, 362, 364, 384, 402, 404, 414, 420, 422

Zorunluluk; 292, 354, 358, 404

Zulüm; 112

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ا

أبيض; ٨٥, ٢٠٩, ٢١٣, ٢١٥, ٢١٩, ٢٢١, ٢٣١

اتصال; ٢٤٥, ٢٧٥, ٢٨٩, ٣٠٣, ٤٤٣, ٤٦٥

اتصالات; ٣١١

أثر; ١٣٩, ٢٥٣

آثار; ١٤١

إثبات; ٤٩, ٥٣, ٥٩, ٧٣, ٨١, ١٣٧, ٣٦٩, ٣٨٩

اجتماع; ٢٣٣, ٢٦٩, ٢٨٩, ٢٩٥, ٣٣٣

إجماع; ١٠١, ٣٤٧, ٣٤٩

إحالة; ١٣٧, ١٦٥, ٢٣١, ٢٣٥

إحراق; ٧١

اختصاص; ٣١٣

اختلاط; ٢٠١, ٢٠٣

اختلاط امتزاج الكيفيات; ٢٠٣

اختلاط تركيب أجزاء; ٢٠٣

اختلاف; ٤٩, ٥١, ٨٧, ٩٧, ٩٩, ١٣٩, ١٤١, ٢١٥, ٢٢٣, ٢٢٥, ٢٢٧, ٣٣٩, ٣٥٥, ٣٨١, ٣٨٧, ٤٥٧

اختلاف التجريد; ٣٨١

اختلاف الخصوص والعموم; ٣٨١

اختيار; ٣٢٩

الاختيار الفكري; ١٠٥

إدراك; ٦٩, ٧٥, ٧٧, ٨١, ٨٧, ٩٥, ٩٧, ٩٩, ١٠٥, ١١١, ١٣٣, ١٤١, ١٤٣, ١٤٥, ٢٢٧, ٢٥٧, ٢٦١, ٢٧١, ٢٨١, ٢٩٣, ٣٤١, ٣٨١, ٣٨٣, ٣٨٧, ٤٣١

إدراكات; ٩٩

أصناف الإدراكات; ٤٩, ١٣٣

إدراك عقلي; ٤٢٧

الإدراك العقلي; ٨٧

إدراك بالعقل; ٣٨٧

إدراك لا مع الفعل; ١١١

إدراك مع الفعل; ١١١

مدرك; ٧١, ٨٧, ٢٩٣, ٣٠١, ٤١٧

مدرك الحس المشترك; ٣٠١

اصطلاح; ٦١, ٢٩٩
أصول; ٢٨٣
إضافة; ٥٩, ٢٣١, ٣٩٥, ٤٠٣
اضطراب; ٢٨٥, ٢٨٩
أضغاث أحلام; ٣١٥, ٣٢١
اضمحلال; ٢٩٣
اعتبار; ٦٥, ١١٣
اعتبارات; ٢٩٧
اعتدال; ١٥٧
اعتساف; ١٩١
اعتقاد; ٩٣, ٩٧, ٣٦١, ٣٦٣
إعلام; ٣٥٩
آفات; ٣٦٧
اكتساب; ١١٧, ١١٩, ٣٨٧
ألم; ٩٥, ١٥٣, ٢٧١, ٣٢٩
ألم بدني; ٩٥
آلة; ١٠٣, ١٠٩, ١٢٩, ١٣٧, ١٣٩, ١٤١, ١٤٣, ١٥٧, ١٥٩, ١٦١, ١٦٥, ١٧٣, ٢٣٣, ٢٧٣, ٢٩٧, ٣٣٥, ٣٧٩, ٣٨٧, ٤٠١, ٤٢٧, ٤٣١, ٤٥٩, ٤٦١
آلات; ٦٩, ٩١, ٩٩, ١٠١, ١٤١, ٢٩٧, ٣٣٥, ٣٨٥, ٤٤٥, ٤٥٩
الآلة الأولية; ٨٣
الآلات البدنية; ١٤٣, ١٤٥
آلة جسدانية; ١٤١
الآلة الجسدانية; ٣٧٩
الآلات الجسدانية; ١٤٥
آلات جسمانية; ٣٣٥
آلة الجماع; ٣٢١
آلات الحركة; ١٠١
المدركات النفسانية; ٩٣
إرادة; ١١٣
إرادية; ٥٥, ٦٩, ٩١, ١٠١, ١٤٩, ٣٢١
ارتفاع; ١٦٧
ارتكام; ١٨٩
أرجوانية; ١٣٩
أرض; ٦٧
أرضية; ٨٥, ١٤٧
استحالة; ٧٩, ٨١, ١٢٣, ١٦٣, ١٦٥, ١٨٧, ٢١٥, ٢١٧, ٢٣١, ٢٣٩, ٢٤١, ٢٤٣, ٢٧١, ٣٥٣
استحالات; ٣٥٣
الإستحالة الثانية; ١٢٧
استرجاع; ٤٢٧
استعداد; ٩٣, ٣٦٥, ٣٦٧, ٤٠١
استعدادات; ٣٥٥
الاستعداد التام; ٤٣١
الاستعداد الصرف; ٣٦٧
استعمال; ٣٠٧, ٣٠٩, ٣٨٩
استنباط; ١١٣, ٣٥٩
أسطقس; ٢٣٣
أسطقسات; ٩٣
أسطقسي ٨١
اسم; ٥٩, ٦٩, ١٦١, ١٧٧, ١٧٩, ٢١٧
أسود; ٨٥, ١٨٥, ٢١٧, ٢٩٩
إشارة; ٧٣, ٣٧٥
إشارات; ٣٣٣, ٣٥٩
اشتطاط; ٢٦٩
إشراق; ٢١٧, ٤١١
إشراق العقل الفعال; ٤١١

أمر جزئي; ٣٦٣
أمور جزئية; ٣٦٣
أمور كلية; ٣٦٣
الأمور الكلية; ١٠٥
أمور جسدانية; ٣٠٩
أمور غريبة; ١٣٣
الأمر الطبيعي; ٤٥١
الأمور الطبيعية; ١١٥
الأمور الخارجة; ٣٠٧
الأمور العامّة; ٥٥
الأمور الكائنة; ٥٥, ١١٣, ٣١٩
الأمور الكائنة الفاسدة; ١١٣
الأمور المعقولة; ٤٣٥
الأمور المفارقة; ٤١٧
الأمور الممكنة; ٣٦٣
إمساس; ١٦٩
أنباذقلس; ٧٧
انبعاث; ٣٢٧, ٣٤٩
انبعاثات; ٣٤٧
انبعاث تخيلي; ٣٢٧
انتزاع; ٣٨٩
انتشار; ٢٢٣
انتفاع; ٥٣, ٣٨٩
انتقاض; ٨٧
انتقال; ١٤٣, ١٤٩, ١٨١, ١٩١, ١٩٣, ٢٦٣, ٢٨٧, ٢٨٩, ٣١٥, ٣٣١, ٣٧٣
انجذاب; ١٧١
إنسان; ٦٥, ٦٧, ٨٥, ١٣٣, ١٣٥, ١٣٩, ١٨٧, ٣٣١, ٤١٥, ٤٢٣, ٤٤٧
الإنسان المتخيل; ١٣٥
آلات الحس; ٩١, ٢٩٧
الآلة الحاسة; ١٥١
الآلة الطبيعية; ١٥٥, ١٥٧
آلة العقل; ٣٨٧
الآلة اللامسة; ١٥٥
آلي; ٦٩, ١٠٥
الإله; ٧٩
إلهام; ٣٥٩
إلهامات; ٣٢٩
إلهامات غريزية; ٣٢٩
إلهام إلهي; ٣٢٩, ٣٦١
امتداد; ٢٥٣, ٣٦٩
امتداد بالذات; ٣٦٩
امتداد بالعرض; ٣٦٩
امتناع; ٢٥٩, ٣٩٧
ممتنع; ٤٣١
أمثال; ١٣٧, ٢٩١
إمكان; ٤٠٥
ممكن; ٢٥٧, ٢٩١
أمر; ٥١, ٥٣, ٥٥, ٥٧, ٦٧, ٧١, ٧٧, ٧٩, ٨٧, ٩٣, ١٠١, ١٦٥, ١٦٩, ١٧١, ١٧٣, ١٨٧, ١٨٩, ١٩١, ١٩٣, ٢٠٣, ٢٠٩, ٢١٩, ٢٦١, ٢٦٧ ٢٩٧, ٣١١, ٣١٩, ٣٢٥, ٣٣١, ٣٣٣, ٣٣٥, ٣٣٩, ٣٥١, ٣٦٣, ٣٧١, ٣٨٧, ٣٩٩, ٤١٣, ٤١٧, ٤٣٧, ٤٤١, ٤٤٣, ٤٥١, ٤٥٥, ٤٥٧, ٤٦١
أمور; ٥٥, ٩٧, ١٣٣, ١٣٥, ١٤٧, ٢٩٧, ٢٩٩, ٣٠٩, ٣١٧, ٣٢١, ٣٣١, ٣٥٧, ٣٦٣, ٣٧٩, ٣٨٩, ٣٩١, ٤٠١, ٤١٥, ٤١٩, ٤٢٩
أمور النباتات; ٥٥

٢٨٩, ٣١٩, ٣٦١, ٣٦٥, ٣٩٣, ٤٠١, ٤١٩, ٤٣١, ٤٣٥, ٤٣٧, ٤٤٩, ٤٥٧

أوائل; ٧٥, ١٤١

أوّلية; ٦٧

الأوليات العقلية المحضة; ١١٣

إيجاب; ٣٨٩

إيساغوجى; ٤٢١

أين; ٢٣٥

ب

باطن; ٩٩, ١٠٩, ٢٩٥, ٢٩٧, ٣٣٣

باطن الحواس; ٣٣٣

باعثة; ١٠٧

بالفعل; ٥٩, ٦١, ٦٣, ٦٧, ٦٩, ٧١, ٧٧, ٨٣, ٨٧, ٨٩, ٩١, ١٠١, ١٠٧, ١١٧, ١١٩, ١٣٧, ١٤٥, ١٧٥, ١٨٥, ١٨٧, ١٩٧, ١٩٩, ٢٠١, ٢٠٣, ٢٢١, ٢٣٥, ٢٥٣, ٢٨١, ٢٨٣, ٣٧٣, ٣٧٧, ٣٧٩, ٣٩٧, ٤٠٥, ٤١١, ٤١٣, ٤١٧, ٤٢١, ٤٢٣, ٤٢٥, ٤٢٧, ٤٢٩, ٤٣١, ٤٣٣, ٤٦١

بالقوة; ٥٩, ٦٣, ٦٧, ٨٣, ١٠١, ١٠٧, ١١٧, ١١٩, ١٣٧, ١٤٥, ١٦٩, ١٧٥, ١٧٧, ١٨٥, ١٨٧, ٢٠١, ٢٨٣, ٣١١, ٣٧٧, ٣٧٩, ٣٩٣, ٤٠٧, ٤١١, ٤١٣, ٤١٧, ٤١٩, ٤٢٥, ٤٢٧, ٤٣١

باهرة; ٢٠٧

بحث; ٦٥

بخار; ١٦٥

بخاري; ٤٥٧

بدن; ٨٣, ٩٣, ٣٥١, ٣٥٣, ٣٩١, ٣٩٣, ٤٠١, ٤٠٩, ٤٣٧

أبدان; ٨٣, ٣٩٧, ٤٠٩

الإنسانية; ٥٣, ٥٥, ١٠٥, ١١٣, ١١٥, ١١٩, ١٣١, ١٣٣, ١٣٥, ٣٤٩, ٣٥٥, ٣٥٧, ٣٥٩, ٣٦٥, ٣٦٧, ٣٨٩, ٣٩١, ٣٩٧, ٣٩٩, ٤٠٧, ٤١١ ٤١٥, ٤٢٩, ٤٣٧, ٤٥٥

انصراف; ٣٠٧, ٣٨٧

انضغاط; ٢٨٩

منضغط; ١٧٧

انطباع; ٢٢٧, ٣٣٣

منطبعة; ٦١, ١٠٩, ١١١, ٣٧٧

انفعال; ٩٣, ١٤٣, ١٤٥, ١٥١, ١٥٣, ٢٢٩, ٢٣٣, ٢٥٣, ٢٥٥, ٣٥١, ٣٥٩, ٣٦١

انفعالات; ١٣٩, ٣٥١

انفعال جسماني; ٣٥٣

انفعال نفساني; ٣٦١

الانفعالات النطقية; ٣٩٧

انقسام; ١٥٧, ٢٦٩, ٣٧٥

انكسار; ٢٧٩

أصحاب الانكسار; ٢٧٥

أهل التمييز; ٤٢١

أهل الحيلة; ٢١٥

أول; ٤٩, ٥١, ٥٣, ٥٥, ٥٩, ٦١, ٦٧, ٧١, ٧٥, ٧٩, ١٠١, ١٠٥, ١١١, ١٢٣, ١٣٧, ١٤٧, ١٥٣, ١٧٩, ١٨١, ١٨٣, ١٨٥, ١٩٧, ٢٠٥, ٢١١, ٢١٣, ٢١٧, ٢٢٧, ٢٣٧, ٢٣٩, ٢٤١, ٢٤٣, ٢٤٧, ٢٥٩, ٢٦١, ٢٧٣, ٢٧٥, ٢٨٥, ٢٩٥, ٣٠١, ٣١٣, ٣٥١, ٣٥٧, ٣٦٩, ٤١١, ٤١٥, ٤١٩, ٤٢٣, ٤٣١, ٤٤٣, ٤٤٥, ٤٤٩, ٤٥٣, ٤٥٩, ٤٦٣

أولى; ٥٥, ٥٧, ٧٩, ٨١, ٩٥, ١٠٥, ١٠٧, ١١٧, ١٤٧, ١٨٥, ٢٥٩, ٢٧٣, ٢٨٥,

تأمل; ٥١, ١٨٥, ٢٠٩, ٢٧٥
تأويل; ٣١٥, ٤٣١
تالي; ٣٨٩
تام; ٦٣, ٣٢٥, ٤٢٩, ٤٣١
تجربة; ٣٢٩
تجارب; ٣٢٧, ٤٤٧, ٤٥٧
التجارب الطبية; ٤٥٧
التجربيات الواهية; ٣٦٥
التجربيات الوثيقة; ٣٦٥
تجريد; ٣٣٥, ٣٨٩
تجريد تام; ٣٣٥
أصناف التجريد; ١٣٣
مجردة; ١٠١, ١١٥, ١٣٣, ٣٣٥, ٣٧٥, ٣٩١, ٤١١, ٤١٩
مجردة بتجريده; ١١٥
مجردة بذاتها; ١١٥
تجويف; ١٠٧, ١٧١
التجويف الأوسط (من الدماغ); ١١٣
التجويف المؤخر(من الدماغ); ١١٣, ٢٨١
التجويف المقدم (من الدماغ); ١١١, ٢٨٥
تخصيص; ٣١٣
التخصيص الأول; ٣١٣
تحقيق; ٤٩, ١٢٣, ١٣٣, ٢٢١, ٢٧٥
تخليق; ١ ٢٧
تخيل; ٧٥, ٨٣, ١٩٣, ٢٦٥, ٢٧٥, ٢٩٧, ٣٢١, ٣٣٣, ٣٤٥, ٣٦١, ٣٦٥, ٣٨١
التخيل الكاذب; ٣١٧
متخيلة; ١١٣, ٢٨٣, ٣٠٣, ٣٠٥, ٣٣٩
متخيلات; ١١٣, ٣٧٩, ٤١٣, ٤٢٧
تدبير; ١٢٧
أجزاء البدن; ٩٥, ٣٨٣, ٤٠١
بدن إنساني; ٤٠٩
البدن الجزئي; ٣٨٧
بدنية; ٣٤٩, ٣٥٥, ٣٩٣
العلاقة البدنية; ١١٩
براقية; ١٩٣
برد; ١٥١, ٢٣٥, ٣٢١
بردية; ١٥٥
برهان; ٢٧١, ٣٨١
برودة; ٧٧, ١٥١, ٢٩١
بريق; ١٩٣, ١٩٥
بسيط; ٦١, ٤١٥, ٤٢٥, ٤٣١
بسائط; ٨٧
بشر; ٦٥
بصر; ٢٠٧, ٢٢٧, ٢٣١, ٢٣٣
إبصار; ٢٠٣, ٢٨٣
بطلان; ٨١, ٨٧, ١٩١, ٢٢٧, ٣٩٧
بلورة; ٢٠١
بنطاسيا; ١١١, ١١٩
بياض; ٨٧, ١٦١, ١٨٣, ١٨٥, ٢١٣, ٢١٥, ٢١٧ , ٢١٩, ٢٦٩
بياضية; ١٩٩

ت

تأثر; ٨٥, ١٧٣
التأثير اللمسي; ١٦١
تأخر; ٢٦٥, ٤٦١, ٤٦٥
المتأخر في الوجود; ٤٠٣
تأدية; ١٦٥, ١٦٧, ٢٤١, ٢٥٣, ٢٥٥
تأليف; ٧٧, ٨٥, ٨٧, ٢١٧

التقدم بالذات; ٤٠٣
التقدم بالزمان; ٤٠٣
متقدم; ٧٧, ١٤٩, ٢٨٥
المتقدمة في الوجود; ٤٠٣
تقدير; ١٣٥
تقليديات; ٤٣٥
تقويم; ٩٥
تكثر; ٩٧, ٣٣٣, ٤٢٧
تكلف; ١١٩, ٣٩٣
تلويحات; ٣١١
تمانع; ٣٨٧
تمثيل; ٣٠٩, ٣٩١
تموّج; ١٠٧, ١٧١, ١٧٣, ١٧٥, ١٧٧, ١٧٩, ١٨١, ٢٨٧
التموج الهوائي; ١٧٣
تمييز; ٣٣٩, ٤٢١
تناسخ; ٤٠٩
تنفس; ٧٥
تهيؤ; ٤٠١, ٤٠٩
تواتر; ١٧٩, ٣٨٩
توسط; ١٤١, ١٥٣, ١٥٥, ٢٩١, ٢٩٣, ٣١١, ٤٦٥
توليد; ١٢٧
توليد البزر والمني; ١٢٧
تيامن; ٣٣٩
تياسر; ٣٣٩

ث

ثبات; ٢٨٥, ٢٩٣, ٤٢٧, ٤٦٧
ثقبة; ٢٢٥, ٢٨٩
تربية; ١٢٥
ترتيب; ٢٤٣, ٤٢٣, ٤٢٧
تركيب; ٢٠٣, ٢١٥, ٣٠٩
تركيبات; ٨٥
تسخين; ١٦٥, ٤٥٥
تشريح; ٢٦٧, ٢٧٩, ٤٥٩, ٤٦٣
التشريح المتقن; ٤٥٩
أصحاب التشريح; ٢٦٧
التشكلات السماوية; ٣٠٥
تصديق; ٢٩٩
تصرف; ٣٧٩
تصرف فعل; ٣٧٩
متصرفة; ١١٣, ٤٠٩
تصور; ١٦١, ٣٦٣, ٤١٧, ٤٢٣, ٤٥٥
تصور عقلي;٦٩
تصور خيالي;٣٤٩
تعاند; ٢٦٩
تعبير; ٣١٥, ٣١٧
تعجب; ٢٧١, ٣٥٩
تعديد; ٤٩, ١٠٥
تعريف; ٦٣, ١٨١
تعسف; ٤٥٧
تعلق; ٣٩٩, ٤٠١, ٤٠٣, ٤٥٧, ٤٥٩
تغير; ٩١, ١٤٥, ٣٣٩, ٣٥١
تفاوت; ١٨٣
تفرق الاتصال; ١٥١, ٣٥١
تفريق; ١٦٩
تفصيل; ٣٢٧, ٤٢٣, ٤٢٥
تقدم; ٨٩, ١٢٧, ٢٦٥, ٤١٥

٢٥٧, ٢٦٧, ٢٦٩, ٢٧١, ٣٣٥, ٣٣٧,
٣٣٩, ٣٦٧, ٣٦٩, ٣٧١, ٣٧٥, ٣٧٧,
٣٧٩, ٣٩٩, ٤٠١, ٤٣١, ٤٣٩, ٤٤٥,
٤٤٩, ٤٥٣, ٤٥٧

أجسام; ٥٥, ٦٩, ٧١, ٧٥, ٨١, ١٠٣,
١٠٧, ١٠٩, ١٣٧, ١٣٩, ١٤١, ١٨٣,
١٨٥, ١٨٧, ١٨٩, ١٩١, ١٩٣, ٢٠٥,
٢١١, ٢١٧, ٢٣٧, ٢٤٥, ٢٤٧, ٢٧١,
٢٩١, ٣١٩, ٣٩٣, ٤٣١, ٤٤٥, ٤٤٩,
٤٥٥, ٤٦٥

جسم روحاني; ٤٥٧

جسم لطيف; ١٤٣, ٢٦٧, ٤٥٧

جسمية; ٤٤٩

الجسم الشعاعي; ٢٤٧

الجسم الصناعي; ٦٧

الجسم الطبيعي; ٦٧, ٩١

الأجسام السماوية; ٦٩, ٧٥, ٢٣٧

الأجسام الشفافة; ١٠٧

الأجسام الصقيلة; ١٠٧

الأجسام العنصرية; ٤٥٥

الأجسام المتضادة; ١٢٩

الأجسام النباتية; ١٠٣

جلد; ١٠٩, ١٥٥

جمادية; ٨٩

جمادات; ٥٥

جماع; ٤٦٧, ١٥١

جميل; ٣٦٣

الجمال العقلي; ٤٣٣

جنس; ١١٥, ١٥٧, ١٧١, ١٧٣, ٢٠٥,
٢٠٧, ٢٢٥, ٢٩٩, ٣١١, ٣٢١, ٣٧٣,
٤٣٣, ٤٥٣

أجناس; ٣٧٥

ثقب; ٤٦٥

الثقبة العنبية; ٢٢٥, ٢٨٩

ثقل; ٢٣٩, ٤٥٩

ثقيل; ١٥١, ١٥٧, ١٨١

ج

جاذبة; ٣١٩

جبلّة; ٤١٧

جرم; ١٠٩, ١٦٣, ١٨٥, ٢٤٧, ٢٧٣

أجرام; ٥٥, ٧٥, ١٨٧, ٢١٧, ٢٤٥, ٢٤٧,
٣٢١

أجرام الأفلاك; ٢٣٩

الأجرام السماوية; ٣٢١

الأجرام الكثيفة الأرضية; ٢٤٧

جزء; ٥٩, ٦١, ٦٧, ٦٩, ٨٣, ٩٥, ١٥٥,
١٧٧, ٢٠١, ٢٢٥, ٢٤٣, ٢٤٧, ٢٥١,
٢٥٥, ٢٦٩, ٢٧٣, ٢٨١, ٢٨٣, ٢٨٥,
٢٨٧, ٢٩٧, ٣٤١, ٣٤٣, ٣٧٣, ٣٧٧,
٤١٩, ٤٥٧

أجزاء; ٦٩, ٨٥, ٩٥, ١٥٥, ١٥٩, ١٧٧,
٢٠٣, ٢٠٩, ٢١٥, ٢٣٣, ٢٤١, ٢٤٣,
٢٤٥, ٢٤٧, ٢٥٣, ٢٥٩, ٢٦١, ٣٧٣,
٣٧٧, ٣٨٣, ٤٠١, ٤٣٧, ٤٤٧, ٤٥٧

جزئي; ٢٤١, ٣٣٧, ٣٣٩, ٣٦٣

جزئية; ١٠١, ٣١٣, ٣٤٣, ٣٥٣, ٣٦٣,
٣٧٧, ٣٨١, ٣٨٧, ٤٠١

جزئيات; ١٠٥, ٣٦٣, ٣٦٥, ٣٨٩, ٤١١

الاجزاء الناتية; ١٤٩

جسم; ٦١, ٦٧, ٦٩, ٧٣, ٧٥, ٨١, ٨٣,
٩١, ١٠٣, ١٠٥, ١٣٩, ١٤١, ١٤٣,
١٦٣, ١٦٩, ١٨٣, ١٨٥, ١٨٧, ١٩٣,
١٩٩, ٢١١, ٢١٣, ٢١٩, ٢٢١, ٢٢٥,
٢٣٣, ٢٣٧, ٢٣٩, ٢٤٥, ٢٤٧, ٢٥٣,

ح

حال; ٥٧, ٩٩, ١١١, ١٢٣, ١٤٧, ١٥٣, ١٦٣, ٢٩٣, ٣٠٩, ٣١١, ٣١٥, ٣١٩, ٣٢٥, ٣٢٧, ٣٢٩, ٣٣١, ٣٣٩, ٣٥٩, ٣٨٧, ٤٢٧

أحوال; ٥١, ٥٥, ٥٧, ٣١٣, ٣٤٥, ٣٤٩, ٣٥١, ٣٧٩, ٣٨٣

أحوال الحيوان; ٥٧

أحوال النبات; ٥٧

الأحوال البدنية; ٥٧

حال النفس; ٥٧

الأحوال النفسانية; ٥٧

حامض; ١٥٩, ٢٩٩

حامل; ٤٣١

حوامل; ٣٩١

حب الدوام; ١٢٧

حد; ٦٧, ٦٩, ١٠٥, ١٣٣, ١٣٥, ١٦٥, ٢٦٥, ٣٣٩, ٣٧٩, ٣٩٧, ٤٣٥, ٤٤٩

الحد الأوسط; ٤٣٥

الحدود الوسطى; ٤١١, ٤٣٥

حدس; ٤٣٥

حدوس; ٤٣٥

حدوث; ١٧١, ١٧٥, ١٩٧, ٢٠٩, ٢٣١, ٣٤٩, ٣٩١, ٣٩٧, ٤٠١, ٤٠٩

حدقة; ١٣٩, ٢٢٧, ٢٣٩, ٢٤٣, ٢٥٣, ٢٦٧, ٤٦٣, ٤٦٥

حر; ١٥١, ٢٨٥, ٣٢١

حرارة; ٧٧, ١٥٣, ٢٩١, ٣٥١, ٣٥٣, ٤٥٥

حرارة غريزية; ٧٧

حزن; ٣٣٣, ٣٤٩, ٣٥١

حرافة; ١٦١

الجنس الحيواني; ١١٩

جهة; ٥٥, ٥٩, ٦١, ٦٣, ٦٥, ٧٥, ٧٩, ٨٣, ٨٥, ٩١, ١٠٣, ١٠٥, ١٠٧, ١١١, ١٢١, ١٢٣, ١٢٥, ١٢٧, ١٣٣, ١٣٥, ١٣٩, ١٥١, ١٥٥, ١٦١, ١٧١, ١٧٥, ١٩١, ٢١١, ٢٢١, ٢٢٩, ٢٥٣, ٢٥٧, ٢٧٧, ٢٨٣, ٢٨٧, ٢٨٩, ٢٩٣, ٣٠٥, ٣٠٩, ٣١٩, ٣٢٥, ٣٣١, ٣٣٥, ٣٣٧, ٣٥١, ٣٥٩, ٣٦٧, ٣٧١, ٣٧٣, ٣٧٥, ٣٧٧, ٣٨١, ٣٨٧, ٣٩١, ٣٩٧, ٤٠٧, ٤١٥, ٤٢٥, ٤٣١, ٤٤٧, ٤٤٩, ٤٥٣

الجهة السفلية; ١١٥

الجهة الفوقانية; ١١٥

جهل; ٤٤٧

جهل مطلق; ٤٤٩

جواب; ٦٩, ٩١, ٢٣٩, ٢٦٩, ٣٥٩

جوهر; ٦١, ٦٣, ٦٥, ٦٧, ٧٧, ٨٩, ٩١, ٩٥, ١١٥, ١٢٣, ١٢٧, ١٥٥, ٢٣٥, ٢٧٩, ٢٨١, ٢٨٧, ٣٥٣, ٣٦٥, ٣٧٥, ٣٧٩, ٣٨١, ٣٨٧, ٣٩٣, ٣٩٩, ٤٠٣, ٤٠٧, ٤٢٣, ٤٢٧, ٤٣٩, ٤٥١

جواهر; ٢٥٣

جوهر القلب; ١٥٥

جوهر المغتذي; ١٢٣

جوهر جسماني; ٢٣٥

جوهر جسماني شعاعي; ٢٣٥

جوهر نباتي; ٦١

الجوهر العاقل; ٣٧٥, ٣٨١

الجوهر المفارق المدبر; ٤٥٥

الجواهر السماوية; ٤٥٥

الجواهر الملكية; ٣١٩

محركة أولية; ٧٥, ٧٧

حس; ٥٥, ١٤٧, ١٤٩, ١٥١, ١٥٧, ١٧١, ١٧٣, ٢٩٧, ٣١٣, ٣٨٩, ٤٣١, ٤٦٣

حواس; ٢٩١

حاسة; ٤٩, ٥١, ١٤٥, ١٥٥, ١٦٩, ٢٩١, ٢٩٣

إحساس; ٦٣, ٨٥, ٩٧, ١٠١, ١٣٧, ١٤١, ١٤٣, ١٤٥, ١٤٧, ١٥١, ١٥٣, ١٥٧, ٢٦٥, ٣٨٧, ٤٤٣

إحساسات; ٢٦٣

حساسةً; ٢٣٣

حسي; ١٣٧, ٣٢٩, ٣٦٥

حسيات; ٩٩

نافع حسي; ٣٢٩

ضار حسي; ٣٢٩

الحواس الخمس; ١٠٧, ١١١, ١١٩

الحواس الجزئية الخمس; ١١١

حس اللمس; ١٤٧, ١٤٩, ١٧١

حس اللمسي; ١٥٥

الحاسة اللمسية; ٤٩, ١٤٧

الحس الباطن; ١٠٩

الحواس الباطنة; ٥١, ٢٩٥, ٣٠٥

الحس الظاهر; ١٠٩, ١١١, ٢٩٧

الحواس الظاهرة; ٢٩٧, ٣٠٩, ٣٣٥

الحس العام; ١١١

الحس المشترك; ١١١, ١١٣, ٢٨١, ٢٨٥, ٢٩٥, ٢٩٧, ٢٩٩, ٣٠١, ٣٠٥, ٣٠٩, ٤٤٣, ٤٦٣, ٤٦٥

الحاس المشترك; ١٤٣, ٢٨١, ٣٠٩

حواس مشتركة; ٢٩١

حركة; ٥٥, ٧٥, ٧٩, ١٠١, ١٤٣, ١٤٩, ١٧١, ١٧٥, ١٨١, ١٨٧, ١٩١, ١٩٣, ٢٢٥, ٢٧٣, ٢٨٣, ٢٨٥, ٢٨٧, ٢٨٩, ٢٩٧, ٣٢١

حركات; ١٠١, ١٧١, ٣٢٣, ٣٢٥, ٣٣٣, ٤٤٧

حركة اختيارية; ٨١

حركة إرادية; ٥٥

حركة امتداد; ١٤٩

حركة انتقال; ١٤٣, ١٤٩, ١٨١

حركة انباسط; ١٤٩

حركة انقباض; ١٤٩

حركة التواء; ١٤٩

حركة جسمانية; ١٩١

(حركة) طبيعية; ٧٩

(حركة) قسرية; ٧٩

(حركة) كمية; ٧٩

(حركة) كيفية; ٧٩

(حركة) مكانية; ٧٩

(حركة) نفسانية; ٧٩

الحركة الدوار; ٢٨٥

الحركة المضطربة; ٢٨٥

الحركات البدنية; ٣٢٥

تحريك; ٦٣, ٦٩, ٧٥, ٩٧, ٩٩, ١٠١, ١٠٧, ١١٩

متحرك; ٧١, ٧٧, ٧٩, ١٩١

متحرك بالإرادة; ٧١

المتحرك بذاته; ٧٥

متحرك لذاته; ٧٧

محرك; ٧٥, ٧٩, ١١٣

المحرك الأول; ٧٥

حكم عقلي; ٣٠١
الرئيسة الحاكمة; ٣٠١
حاكم نظري; ٣٦٥
حاكم عملي; ٣٦٥
حاكم حسي; ٣٦٥
الحاكم الحسي; ١٣٧
الحاكم الخيالي; ١٣٧
الحاكم العقلي; ١٣٧
الحاكم الوهمي; ١٣٧
الحكمة الأولى; ٤٣١
حكاية; ٣١٧
محاكاة; ٣١٧, ٣٢١
حلم; ٣٢١
حمرة; ١٨٣, ١٨٥, ١٨٧, ٢٠١, ٢١٧
حموضة; ١٥٩, ١٦١
حامض; ١٥٩, ١٦١, ٢٩٩
حلاوة; ١٣٩, ١٦١, ٢٩٥, ٣٨٣, ٤٥٣
حياء; ١١٣
حياة; ٦٩, ٧١, ٧٥, ٧٧, ٨٧, ٩٩, ١٤٧, ٤٥٥
حيوان; ٥٧, ٧٧, ٩٣, ١٤٧, ١٤٩, ١٦٧, ٣٢٩, ٣٦١, ٤٠٩, ٤٢٣
حيوانات; ٦٩, ٧١, ٩١, ١٠١, ١٣١, ١٥٧, ١٦١, ١٦٣, ١٦٧, ٢٦٧, ٣٢٧, ٣٣١, ٣٤٧, ٣٤٩, ٣٥٧, ٣٥٩, ٣٦١, ٣٦٣
حيواني; ٦١
حيوانية; ٥٥, ٥٧, ٨٩, ٩١, ٩٣, ١٠٣, ١٠٥, ١٠٧, ١١١, ١١٣, ١١٩, ١٢١, ١٣١, ٢٨٩, ٢٩٩, ٣٠١, ٣٣٥, ٣٤٥, ٣٥٥, ٣٥٧, ٣٧٩, ٣٨٩, ٤٢٧, ٤٤١, ٤٥٣, ٤٥٥
حيوان أرضي; ١٤٧, ١٤٩
محسوس; ٩٩, ١٤١, ١٥١, ١٥٧, ١٧٥, ١٩١, ٢٢٥, ٢٤٣, ٢٦٥, ٣٣٩, ٤٤٣
محسوسة; ٦١, ١١٣, ١٣٥, ١٣٧, ١٣٩, ١٤٥, ١٧٣, ١٨٩, ٢٤٣, ٢٨١, ٢٨٥, ٢٩٥, ٢٩٩, ٣٠٧, ٣١٣, ٣١٩, ٤١٣, ٤٣١, ٤٣٣
محسوس بالذات; ١٥١
محسوس بالحقيقة; ١٤٥, ٣٠٩
محسوس بالعرض١٥١
المحسوسات الجزئية; ١١٣
المحسوسات اللمسية; ١٥٣
المحسوسات المشتركة; ٩٩, ٢٩١, ٢٩٣
المحسوس الأول; ١٥٣
محسوس ثاني; ١٥١
المحسوس بالفعل; ١٣٧, ١٤٥
المحسوسة البعيدة; ١٤٥
المحسوسة القريبة; ١٤٥
حصول; ٦٧, ٧٩, ٨١, ١١١, ٢٣٥, ٢٨٣, ٣٣١, ٤٢٥
حضور; ١٨٥
حفز; ٢٤٩
حفظ; ٨٣, ٢٩٩
حافظ; ٢٨١
حافظة; ٩٣, ١٢٩, ٢٨١, ٢٩٧, ٣٠١
حقيقة; ٨٥, ١٣٩, ١٧١, ١٧٣, ٢١١, ٢٢٧, ٤٠٥
حقائق; ١٣٩
حكم; ١٢٧, ١٦٥, ٢٠٥, ٢٩٩, ٣٢٧, ٣٣٣, ٣٤٥, ٤٠٩, ٤٤٩
أحكام; ١١٥, ١٦٩, ٢١٥, ٣٠١, ٣٣١, ٣٦٣
حكم تخيلي; ٣٠١

خطوط; ٢٢٥, ٢٤٩, ٢٥١, ٢٥٣
خط مستدير; ٢٨٥
خط مستقيم; ١١١, ٢٨٥
الخطوط الشعاعية; ٢٥٩
خطأ; ٨٧, ٣٧٩
خفة; ٤٤٩
خفيف; ١٢٩, ١٥١, ١٥٥, ٤٤٨
خلاء; ٧٣, ١٤٣, ٢١٩, ٢٢١, ٢٣٩
خلاق; ٤٢٧
خلط; ١٥٩, ١٩٥, ٢١٧
أخلاط; ٨٧, ١٢٣, ٣٢١, ٤٥٧
كثافة الأخلاط; ٤٥٧
لطافة الأخلاط; ٤٥٧
خلق; ٦٥, ٧٣, ١١٥, ٤٤٧, ٤٤٩
أخلاق; ١١٥
أخلاق رذيلة; ١١٥
أخلاق فضيلة; ١١٥
الحسن الأخلاق; ٣٤٥
خواص; ٥١, ٥٣, ١٥٥, ٣٠٥, ٣٥٥, ٣٥٧, ٣٥٩, ٣٦١, ٤١٥
خواص النبوة; ٥١, ٣٠٥
خوف; ٣٢٥, ٣٤٩
خيال; ٢٧٣, ٢٨٣, ٢٩١, ٣٢٣
خيالات; ٢٨٩, ٣٠٩, ٤١٣
خيال مفرد; ٣١٥
خيال مركب; ٣١٥
خير; ١٣٥

د

دائرة; ١١١, ٢٦٥
الحيوان الدموي; ١٢٣
الحيوان المخرّز; ٨٣

خ

خارج; ٧٣, ٩٥, ٩٧, ١٠٧, ١١٩, ١٤٣, ١٥٩, ١٧٣, ١٧٥, ١٨٥, ١٩٧, ٢٠٧, ٢١٥, ٢٢٩, ٢٣٣, ٢٣٩, ٢٥١, ٢٦١, ٢٧٥, ٢٧٩, ٢٨١, ٢٨٣, ٢٨٧, ٢٨٩, ٢٩٩, ٣٠١, ٣٠٥, ٣٠٩, ٣٢٣, ٣٢٥, ٣٢٩, ٣٧٥, ٤٥١, ٤٦٥
خاصية; ٧٣, ١٣٩, ١٧٣, ٢٣٥, ٣٥٥
خاطر; ٣٢٩
خواطر; ٣١١, ٣٢٣
خاطر الصواب; ٣٢٩
خجل; ١١٣, ٣٦١
خزانة; ٢٩٧, ٣٠١, ٣٠٣, ٣٠٥, ٤٢٧, ٤٢٩, ٤٣١, ٤٦٥
خزانة الحفظ; ٣٠١
خزانة الخيال; ٣٠١
خزانة الصورة; ٣٠٣, ٤٦٥
خزانة الفعل; ٣٠١
خزانة المعنى; ٣٠٣, ٤٦٥
خزانة مدرِك الحس; ٣٠١
خزانة مدرِك الوهم; ٣٠١
خشن; ٢٤٧
خشونة; ١٢٧, ١٤٩, ١٧٥, ٢٤٥
خاصية; ٧٣, ١٣٩, ١٧٣, ٢٣٥, ٣٥٥
خصوصيات; ٣٩٧
خضرة; ١٨٥, ٢٠١
خط; ٢٣٩, ٢٤٧, ٢٥١, ٢٥٣, ٢٥٥, ٢٨٣, ٢٨٩

ضعيف الذكر; ٣٣٣
متذكّرة; ٥١, ٣٠١, ٣٠٣, ٣١٥, ٣٢٧
أصحاب التذكر; ٤٣٩, ٤٥١
ذكاء; ٤٣٥
ذهن; ٣٠٥, ٣٨٩, ٤٣٣, ٤٣٥
ذوق; ١٥٩, ١٦١
مذوق; ١٠٣

ر

رائحة; ١٠٩, ١٦١, ١٦٣, ١٦٥
روائح; ١٤١
الروائح المؤلفة; ٣٢٧
رأي; ٣٦٥
آراء; ٣٦٣
آراء جزئية; ٣٦٣
الآراء الكلية; ٩٦, ٣٦٢
رؤيا; ٣٢٣
الرؤيا الصادقة; ٥١, ٣٠٥
الرؤيا الكاذبة; ٥١, ٣٠٥
رؤية; ٥١, ١٨٥, ٢٥٩, ٢٧٩, ٢٨٣
مرئي; ١٨٧, ٢١٥, ٢٢٥, ٢٢٧, ٢٧٧, ٢٩٧
رباطات; ٤٦٥
رجاء; ٣٢٧, ٣٣٣, ٣٦١
الرحمة الإلهية; ٣٢٩
رداءة; ٢٩٩
رسم; ١٠٥, ٢٩١
ارتسام; ٢٩١, ٤٦٥
رطوبة; ٧٧, ١٥١
رطب; ١٧١
دافعة; ٢٤٧, ٣٢١
داع; ١٠١
دسومة; ١٦١
دلالة; ٦٣, ٧١, ١٤٣, ٢٩٣
دم; ٨٧
دماغ; ٤٤٧
مؤخر الدماغ; ٣٠١, ٤٦٥
مقدم الدماغ; ١٠٩, ٣٠١, ٤٦٣, ٤٦٥
دواء; ٢١٥
دوام; ٧٥, ٤٤٧
دودة; ١١٣, ٢٨١
دود; ٢٠٥
ديمقراطيس; ١٣٩

ذ

ذائعة; ١١٣
ذات; ٥٩, ٦١, ٦٣, ٦٧, ١١٧, ١٢٩, ١٤١, ٢٣٥, ٢٥٣, ٢٨٥, ٣٥١, ٣٥٣, ٣٧١, ٣٧٥, ٣٧٧, ٣٧٩, ٣٨١, ٣٩٥, ٣٩٩, ٤٠١, ٤٠٣, ٤١٣, ٤١٧, ٤١٩, ٤٢١, ٤٢٩, ٤٣٧, ٤٤٧, ٤٥١, ٤٥٥
ذوات; ٥٥, ٦١, ٤٤١
متجوهرة الذوات; ٥٥
ذاتي; ٦٧, ٣٦٩, ٣٩٩
ذاتية; ٥٧, ٣٧٣, ٤٠٩
ذاتيات; ٤١٥
ذاكرة; ١١٣, ١١٩, ٣٠٣, ٣٠٥
ذكر; ٤٩, ٦٩, ٧٥, ٢١٣, ٣٠١, ٤٣٩, ٤٥٩
تذكر; ٣٢١, ٣٣١
سريع التذكر; ٣٣٣

أسباب; ٢٣٥, ٢٨٣, ٣١٣, ٣٢٥, ٣٥٥
سراج; ١٩٣, ٢٠٣
سرعة; ٢٨٧
سرور; ٩٣
سطح; ١٠٧, ٢٢٧, ٢٣٧, ٢٤١, ٢٤٣, ٢٤٥, ٢٤٧, ٢٥٣, ٢٧٣, ٢٧٧, ٢٧٩
سطوح; ١٠٧, ٢٤٧, ٢٧٧
سطح جليدية; ٢٣٧
سكون; ١٨١, ٣٠٥
سكونات; ٧٩
سلب; ٣٨٩
سماء; ٥٥, ١٤٣, ١٦١, ٢٢٣, ٣٥٣
سمع; ١٧٣
مسموع; ١٧٥, ٢٩٧
سواد; ١٨٣, ١٨٥, ٢١٧
السوداء الصقيلة; ١٩٥
سوادية; ١٩٩
سوفسطائية; ٤٥٣
سياسة; ٣٨٧
سيال; ١٧١

ش

شبح; ٢٢٧, ٢٤١, ٢٤٩, ٢٥٣, ٢٥٥, ٢٥٧, ٢٥٩, ٢٦٥, ٢٦٩, ٢٧٩, ٢٨٣, ٣١١, ٣٤٣
أشباح; ١٦٣, ١٦٧, ٢٥٩, ٢٨٣, ٢٨٥, ٢٨٧
الأشباح الكاذبة; ٢٩٧
أصحاب الأشباح; ٢٢٧, ٢٣٧, ٢٤٩, ٢٧٥
شبق; ٤٦٧
الرطوبة الجليدية; ١٠٧, ٢٧٩
الرطوبة اللعابية; ١٥٩
روح; ٢٨١, ٢٩٧, ٤٦٥
الروح الباصر; ٢٦٧, ٢٨٣, ٢٨٧, ٤٦٣
الروح الباطن; ٢٨٥, ٢٨٩
الروح الحاملة; ٢٨١
الروح القدسية; ٤٣٣
الروح المؤدية; ٢٧٩, ٢٨٥
الروح المحرك; ٤٥٧
روحانية; ٤٣٩

ز

زاوية; ٢٢٧, ٢٤٥, ٢٥٣, ٢٥٧
زوايا; ٢٤٥, ٢٥٥, ٣٣٧
زاوية مخصوصة; ٢٢٧
زعفران; ٢٤١, ٢٤٣
زمان; ١٧٥, ١٧٧, ١٧٩, ١٨١, ١٩١, ٢٢٥, ٢٦٥, ٢٧٩, ٢٨٥, ٣١٥, ٣٤٣, ٤١٥, ٤٣٥
أزمنة; ٣٩٥
زمان محسوس; ١٩١
زماني; ١٦٩, ٣٩٣
زوج; ٨١
أزواج; ٨٣
زيادة; ١٠٧, ١٢٥, ١٢٩, ١٤٣, ١٩٥, ٣٣٩

س

سافلة; ٦١, ٣١٩
سبب; ٥١, ٩١, ١٠١, ٢٠٥, ٢١٣, ٢٤٥, ٢٥٧, ٢٧٩, ٢٨٥, ٢٨٧, ٣٠٥, ٣٢٣, ٣٣٣, ٣٦١, ٤٠١, ٤١١, ٤٥١

شفيف; ٢٧٣

مشف; ٢١٩, ٢٧٧

مشفات; ٢١١

شك; ٥٩, ٦٣, ٨٩, ١٧٣, ١٨٧, ٢٠٣, ٢٧١, ٣٦٩, ٣٩٧

شكوك; ٩٩

شكل; ٩٩, ١٤١, ٢٩٣, ٣٣٧

أشكال; ٨٧, ١٣٩

أصحاب الأشكال; ١٣٩

شم; ٤٩, ١٠٩, ١٥٣, ١٥٩, ١٦١, ١٦٣, ١٦٥, ١٦٧, ١٦٩, ٢٢٣, ٢٩١, ٤٦٣

تشمم; ١٦٧, ١٦٩

مشموم ;١٦٥, ٢٦٣

مشمومات; ١٦٣

شمس; ١٨٣, ١٨٥, ١٨٩, ١٩١, ١٩٣, ١٩٥, ٢٠٣, ٢٠٧, ٢١٧, ٢٣٥, ٢٦٥, ٢٨٣, ٤١١, ٤١٧, ٤٥٥

شهوانية; ١٠٧, ٤٣٧

شهوة; ١٤٧, ٣٤٧, ٤٣٧

شهوات; ٣٤٧

شوق; ٣٤٩

اشتياق; ٣٤٧

شيء; ٥٩, ٦٣–٦٧, ٧١, ٧٧–٨١, ٨٥, ٨٧, ٩١– ٩٥, ٩٩, ١١١, ١١٥, ١١٧, ١٢٥, ١٢٧, ١٣٣, ١٣٥, ١٣٩–١٤٣, ١٥١, ١٥٣, ١٥٩– ١٦٣–١٧٣, ١٧٩, ١٨٣, ١٨٥, ١٩١, ١٩٥, ١٩٩, ٢٠١, ٢١١, ٢١٥, ٢١٧, ٢٢٣–٢٣١, ٢٣٥, ٢٣٧, ٢٤١, ٢٤٥, ٢٤٧, ٢٥١–٢٥٧, ٢٦٣–٢٦٧, ٢٧١, ٢٧٣, ٢٨٥, ٢٨٧, ٢٩١, ٢٩٣, ٢٩٧, ٢٩٩, ٣٠٥, ٣١١– ٣١٥, ٣٢١, ٣٢٣, ٣٢٩, ٣٣١, ٣٣٧, ٣٣٩, ٣٤١–٣٤٥, ٣٥١, ٣٥٧, ٣٦٧, ٣٦٩, ٣٧٣, ٣٧٥–٣٨١, ٣٨٧, ٣٩١, شبهة; ٢٢٩, ٢٧٥, ٣٩٥, ٤٤٩

شبه; ٤٥٥, ٤٦١

شخص; ١١٧, ٢٠٩, ٣٣٧, ٣٤١, ٤٣٥

أشخاص; ١٣٣, ١٣٥, ٣٩٧, ٤٠٩

شخصية; ٢٩٥, ٣٥٩

تشخص; ٣٣٩, ٣٩٣, ٣٩٧

بقاء الشخص; ١٢٣, ٤٦٧

جوهر الشخص; ١٢٧

شر; ٤١٧, ٤١٩

شرط; ١٠٥, ١٥١, ٢٠٥, ٢٣٣, ٣٣٩, ٤٥١

شعاع; ١٨٣, ١٩٣, ١٩٥, ٢٠٧, ٢١١, ٢٢٣, ٢٥٧

شعاعات; ٢٢٣, ٢٢٥, ٢٦٧

الأشعة; ٢٤١, ٢٥٧

شعاعية; ١٩٣, ٢٥٩

الشعاع الخطي; ٢٢٥

أصحاب الشعاع; ١٩١, ٢٢٥, ٢٧٥, ٢٧٩

أصحاب الشعاعات; ٢٧٩

انتقال الشعاع; ١٩١

شعر; ٣٤٥

شعرية; ٤٢١

شعور; ٥٥, ٣٩٧, ٤٤٧, ٤٤٩

المشعور به; ٧٣

مستشعر; ٧٣

شعلة; ٤٥٥

شغل; ٣٠٩, ٣١٣

اشتغال; ٣٠٥, ٣٠٧, ٣٠٩, ٣٨٧

شفاف; ١٨٥, ١٨٧, ١٨٩, ٢٠٣, ٢٢١, ٢٧١, ٢٧٧

شاف; ١٤١, ١٨٥, ١٨٧, ٢٤٣

صناعة البرهان; ٦٧
صناعة الفلسفة الأولى; ٨١
صناعة المنطق; ٦٥
الصانع العام; ٩٣
الصناعات الإنسانية; ١١٣
الصناعة الآلية.; ٤٥١
الصناعة الحكمية; ٣٦٣, ٤١٥, ٤١٧
الصناعة الطبيعية; ٤١٧
المصنوع العام; ٩٣
المصنوع المعين; ٩٣
المصنوع النوعي; ٩٣
صوت; ١٠٧, ١٥٣, ١٦٩, ١٧١, ١٧٣, ١٧٥, ١٧٩
أصوات; ٣٥٩
الصوت الأملس; ١٨١
الصوت الثقيل; ١٨١
الصوت الجهير; ١٨١
الصوت الحاد; ١٨١
الصوت الخافت; ١٨١
الصوت الصلب; ١٨١
الصوت المتخلل; ١٨١
الصوت المتكاثف; ١٨١
الأصوات المؤلفة; ٣٢٧
صورة; ٥٥, ٦١, ٦٣, ٦٥, ٨٩, ٩١, ١٠٧, ١١٧, ١٢٩, ١٣٣–١٣٧, ١٤٥, ٢٢٣, ٢٢٧, ٢٣٩, ٢٤٩, ٢٥١, ٢٥٧, ٢٦١–٢٦٥, ٢٦٩–٢٧٣, ٢٨١–٢٨٥, ٢٨٩, ٢٩٥, ٢٩٩–٣٠٥, ٣١٣, ٣٢٩, ٣٣١, ٣٣٧, ٣٣٩, ٣٤١, ٣٥١, ٣٥٣, ٣٦٧, ٣٦٩, ٣٧٣, ٣٧٩, ٣٨١, ٤١٥, ٤١٩, ٤٢١, ٤٢٥, ٤٢٧, ٤٢٩, ٤٣١, ٤٥١, ٤٥٥, ٤٦٥
٣٩٩, ٤٠١–٤٠٧, ٤١١, ٤١٣, ٤١٧, ٤١٩, ٤٢١, ٤٢٣, ٤٢٧–٤٣٩, ٤٤٣, ٤٤٥, ٤٤٩, ٤٥٣, ٤٦١
أشياء; ٨١, ٩٩, ١٤١, ٢٤٧, ٢٥٩, ٢٧١, ٢٩١, ٢٩٣, ٣٠١, ٣٠٥, ٣١٧, ٣٣١, ٣٧٩, ٣٨٩, ٤١٥
الأشياء البسيطة; ٤٠٥
الأشياء البسيطة المفارقة الذات; ٤٠٥
الأشياء المركبة; ٤٠٥
شيخوخة; ٣٨٥

ص

صبغ حقيقي; ٢٤١
صبغ خيالي; ٢٤١
صحة; ٧٧, ٢٠٩, ٢٢٧, ٢٢٩, ٢٧١, ٢٨٣, ٤٤٩
صحة الحياة; ٧٧
صدق; ٣١٧, ٣٢٣, ٣٦٥, ٤٤٣
صدور; ٦١, ٧١
صدى; ١٧٩
صفاء; ٤٣٥
صفات; ٨٣
صفرة; ٢١٧
صقيل; ٢٧١, ٢٧٣
صقيلات; ٥١, ٢٦٣
صلابة; ١٥١, ١٦٩, ٢٩١
صلب; ١٠٣, ٢٤٥, ٢٤٩
صلاح; ١٤٧, ٣٥٩
صماخ; ١٠٧, ١٧١, ١٧٣, ٤٦٣
صناعة; ٦٥, ٦٧, ٨١
صناعات; ٣٥٧, ٣٥٩

ضروري; ٣٨٥, ٤٠٥

ضوء; ١٧٩, ١٨٣, ١٨٥, ١٩٥, ١٩٩, ٢٠١, ٢٠٥, ٢٠٧, ٢١٧, ٢٦٧, ٢٧٣, ٤١٣

أضواء; ٢٢١

مضيء; ١٠١, ١٨٥, ١٨٧, ١٨٩, ١٩١, ١٩٣, ١٩٩, ٢٠١, ٢٠٣, ٢٠٥, ٢١١, ٢٢٣, ٢٤٧, ٢٧١, ٢٧٣, ٢٧٧

مضيئات; ١٩١

إضاءة; ٢٠٩

استضاءة; ٢٦٣, ٢٦٥

ط

طباع; ١٢٩, ١٥٥

طبع; ٢٦٧

الطبيعي; ٥٥, ٥٧, ٦٧, ٩١, ٤٥١

الطبيعيات; ١٩, ٤٩, ٥٥, ٣٩٣, ٤٥٥, ٤٦٧

طبيعة; ٦١, ٦٧, ٨٣, ٨٧, ٩١, ١١٥, ١٢٣, ١٣٣, ١٣٧, ١٧٧, ١٩٩, ٢٣١, ٢٣٩, ٢٤٧, ٢٥٣, ٢٧٣, ٢٧٥, ٣٢٩, ٣٥٣, ٣٨٩, ٤٠٥

الطبيعة الجزئية; ٣٥٣

الطبيعة النفسية; ٨٣

طبيعيين; ١٣٩

طائفة من الطبيعيين; ١٣٩

طحال; ٤٦٣

طرف; ٢٤٧, ٢٦٥, ٣٦٩, ٣٧١, ٤٣٥, ٤٥٥

أطراف; ٢٤٧, ٢٧٩, ٤٦٣

طرف ذاتي; ٣٦٩

طرف نقطيّ; ٣٦٩

طعم; ١٥١, ١٥٩, ١٦١, ٣٠١

صور; ٨٩, ١٠١, ١٠٩, ١٣٧, ٢٩٥, ٣٠٥, ٣٠٩, ٣١٥, ٣٩٩, ٤٢١, ٤٢٧, ٤٦٣

الصورة الإنسانية; ١٣٣, ١٣٥

صورة جمادية; ٨٩

الصور الباطنة; ٣٣٣

الصور الجزئية; ٣٣٥

الصور الجزئية الظاهرة; ٣٣٥

الصورة الخيالية; ٣٣٥, ٣٤١, ٤٦٥

الصورة المادية; ١٣٣, ٢٦٩

صور مادية; ٣٩٩

الصورة المرتسمة في الخيال; ٣٣٧

صورة محسوسة; ٢٨٥, ٣١٣

الصور المحسوسة; ٦١, ١١٣, ٤١٣, ٤٣١

الصورة المرئية; ٢٨١

الصورة المزاجية; ٩١

الصورة المعقولة; ١١٩, ٣٦٩, ٣٧٣, ٣٧٥, ٣٨١, ٤٢١, ٤٣١, ٤٣٣

الصور الكلية المجردة عن المادة; ١١٥

الصورة المنزوعة; ١٣٥

الصورة المنطبعة; ٦١

صوفية; ٤٢١

ض

ضجر; ٣٥٩

ضد; ١٤٥, ٢٠٩, ٢٣٥, ٢٨٧, ٣١٣, ٤٥٥

أضداد; ٣٥٣

ضرورة; ١٥٧, ٢٧١, ٣١٥, ٣١٧, ٣٢٥, ٣٣١, ٤١٥

الضرورة الشخصية; ٣٥٧

الضرورة النوعية; ٣٥٧

عبارة; ٣١٥, ٣١٧

عداوة; ٢٩٧

عدد; ٧٧, ٨١, ٨٣, ٩٧, ٢٥٩, ٣٧٣, ٤٣٥

أعداد; ٧٧

عددية; ٨٣

عدم; ٩٧, ١٠٣, ١٤٣, ١٤٥, ١٦١, ١٦٧, ١٨٧, ١٩١, ٢٤٧, ٢٤٩, ٣٢٥, ٤٠٣, ٤١٧, ٤١٩

عرض; ٥٩, ٦٣, ٦٥, ٦٧, ٧٩, ١٢٥, ١٣٣, ١٣٥, ١٣٧, ١٧٥, ٢٠٩, ٢١٥, ٢٢٥, ٢٤١, ٢٨٥, ٢٨٧, ٢٩١, ٢٩٧, ٣٠١, ٣٠٥, ٣٠٧, ٣٢١, ٣٢٥, ٣٧٣, ٣٨٣, ٣٨٧, ٣٩١, ٣٩٣, ٤٠٣, ٤١٥, ٤٣٧, ٤٣٩

أعراض; ٨٩, ١٨١, ٣٩٩

عارض; ٥٩, ٩٣, ٩٥, ١٧٣, ٣٣٧, ٣٣٩, ٣٥١, ٣٦١, ٣٩٩, ٤٥١

عوارض; ٣٢٥, ٣٢٧, ٣٤٩

الأعراض الروحانية; ٣٩٧

العرضي; ٦٥

عروق; ١٥٥, ٤٦١, ٤٦٣

عروق ليفية; ١٥٥

العصبة المجوفة; ١٠٧, ٤٦٣

أعصاب; ٧٥, ١٠٣, ١٠٧, ١٠٩, ٣٢٥

أعصاب دماغية; ٤٦٣

عضلة; ١٠١, ٤٦٥

عضلات; ١٠٧

عضل; ٧٥, ١٠١, ١٠٣, ١٢١, ٣٤٧, ٣٤٩, ٤٦٣, ٤٦٥

عضو; ١٢٣, ١٢٥, ١٣١, ١٥٥, ٤٤٩, ٤٥٩, ٤٦٣, ٤٦٧

طعوم; ١٤١

الطعوم المؤلفة

مطعومات; ١٤٧, ١٦١

طلب; ٨٧, ٣٣١, ٤٢٩, ٤٣١

طول; ٧٣, ١٠٧, ١٢٥, ١٦٩, ٢٢١

ظ

ظاهر; ٧١, ١٠١, ١٣٧, ١٩١, ١٩٥, ١٩٧, ١٩٩, ٢٠٣, ٢٣٩, ٢٩٧, ٣٢٥, ٣٩٣, ٤٥٧

ظواهر; ٤٤٩

ظل; ١٩٣

انتقال الظل; ١٩١

إظلال; ١٨٥

ظلم; ١١٣

ظلمة; ١٨٧, ١٩٥, ١٩٩, ٢٠٥, ٢٦٧

الظلمة الليلية; ١٩٣

المظلم; ١٨٥, ٢٦٧

ظن; ٦٥, ٦٧, ٧٩, ٨١, ٨٧, ١٢٧, ١٤٣, ١٥١, ١٨٩, ٢٧٣, ٢٩٣, ٣٣٣, ٣٦٥

مظنونات; ٣٦٣

ظهور; ١٨٩, ١٩٣, ١٩٥, ١٩٧, ١٩٩, ٢٠١, ٢٠٣, ٢٠٥

ع

عادة; ١٠٥, ٢٩٣, ٣٠١, ٣١١, ٣١٣, ٣٢٣

عارف; ٧٣

عاقلة بالفعل; ٤١١

عاقلة بالقوة; ٤١١

عالم; ٥٥, ٨٥, ٣٢١, ٤٣٣

عالم الطبيعة; ٥٥

عقلية; ١١٣, ٣٠٥, ٣١٩, ٣٦٣, ٣٧٥, ٣٧٩, ٣٨٣, ٣٨٥, ٣٨٧, ٤١١, ٤٢٥, ٤٢٩, ٤٣٥

عقليات; ٩٩

عاقلة بالقوة; ٤١١

عاقلة بالفعل; ٤١١

معقول; ١٠١, ٢٦٩, ٣٧٧, ٣٨٧, ٤٢٣, ٤٣٣

معقولة; ٦١, ١١٩, ٣٦٩, ٣٧١, ٣٧٣, ٣٧٥, ٣٨١, ٤٢١, ٤٣١, ٤٣٣, ٤٣٥

معقولات; ١٠١, ١١٧, ٣١١, ٣٢١, ٣٣٩, ٣٤٧, ٣٦٧, ٣٦٩, ٣٧١, ٣٧٥, ٣٧٩, ٤١١, ٤١٩, ٤٢١, ٤٢٣, ٤٢٩

معقولات بالفعل; ٤١٣

معقولات بالقوة; ٤١٣

المعقول الصرف; ٤٢٣

معقول كلي; ٣٣٩

المعقولة الأولية; ١١٩

المعقولات الأولى; ١١٧

المعقولات الثانية; ١١٧

المعقولات المفروضة; ٣٧٩

تعقل; ١٠١, ٣٧٩, ٣٨٧, ٤١٧, ٤٣١, ٤٣٣

عفوصة; ١٦١

عكس; ٢٤٧, ٢٥٧

انعكاس; ٢٤٥

انعكاسات; ٢٦١

أصحاب العكس; ٢٤٩

عالية; ٦١, ١١٥, ١٧١

علاقة; ٦٧, ٨٧, ٤٠٩

علائق; ١١٥, ١٣٧, ٣٣٥

علاقة الاشتغال; ٤٠٩

أعضاء; ٥٥, ٧٥, ٨٥, ٨٧, ٩٣, ٩٩, ١٠٣, ١٠٧, ١٢٥, ١٣١, ١٤٩, ١٥٥, ٣٥١, ٣٦٥, ٤٤٥, ٤٤٧, ٤٤٩, ٤٥٧, ٤٥٩, ٤٦١, ٤٦٣, ٤٦٥

العضو الرئيس; ٤٥٧

الأعضاء الرئيسة; ٤٥٧

الأعضاء الصلبة; ١٢٥

عظم; ٢٣٧, ٣٩٣, ٤٦٥

عظام; ١٢٥, ٤٦٥

عقل; ٥٣, ٦٩, ٩٩, ١١٣, ١١٥, ١١٩, ١٤٥, ٢٦٩, ٢٧١, ٢٩٥, ٢٩٩, ٣٠٩, ٣١١, ٣١٣, ٣١٩, ٣٢٧, ٣٢٩, ٣٣٩, ٣٤٣, ٣٦٥, ٣٦٧, ٣٧٥, ٣٨٣, ٣٨٧, ٣٩١, ٤١١–٤٢١, ٤٢٧, ٤٣١, ٤٣٣, ٤٣٥

عقل بالفعل; ٦٩

العقل بالفعل; ٦٩, ١١٩, ٤٣٣

عقل بالملكة; ١١٧, ١١٩, ٣٦٧, ٤٣٣

عقل عملي; ٣٦٥

العقل العملي; ١١٣, ١١٩, ٣٦٧

عقل نظري; ٣٦٥

العقل النظري; ١١٣, ١١٩, ٣٦٥, ٣٦٧

عقول نظرية; ١١٩

العقل الإنساني; ٤١٣, ٤١٥

العقل الفعال; ٥٣, ٤١١, ٤١٣, ٤٢٧, ٤٣١, ٤٣٥

العقول الفعالة; ٤٢٥

العقل المنفعل; ٤١٠

العقل القدسي; ٥٣, ٤١٩

العقل المحض; ٤٢٧

العقل المستفاد; ١١٩, ٤٣٣

العقل الهيولاني; ٤٢١, ٤٣٣

تعليم; ٤٢٥
عمق; ١٢٥, ٢٠٩
عمل; ٣٦٣
عناية; ٣٨٧
عناية ذاتية; ٣٨٧
عنصر; ٣٣٣
العناصر; ٥٥, ٧٧, ١٢٩, ٣٥٥
العنصر البدني; ٣٥٣, ٣٥٥
العناصر الأربعة; ٧٧
عوديّة; ٢١٥
عيار; ٨٧
عين; ٨١, ٢٦٣, ٣٨٩, ٣٩٥

غ

غائرة; ١٤٩
غبرة; ٢١٥
طريق الغبرة; ٢١٥
طريقة الاغبرار; ٢١٧
غاية; ١٢٥, ١٧٧, ١٩٥, ٢١٣, ٢١٥, ٢٤٧, ٢٨٧, ٣٤٩, ٤١٧
الغاية القصوى; ١١٩
غذاء; ٧٥, ١٠٥, ١٢٧
غاذية; ١٢٣, ١٢٥, ١٢٩, ١٤٧
غذاء الأبدان; ١٢٧
تغذي; ٩١, ١٠٣, ١٢٧
المغتذي; ١٢٣
جوهر المغتذي; ١٢٣
غرض; ٣٠٩, ٣١٣
غريزة; ٣٢٩, ٤١٧
غضب; ٣٥١
علة; ٨٩, ٩١, ١٧٧, ٢٣١, ٢٤٧ , ٢٤٩, ٢٥١, ٣٩٩, ٤٠١, ٤٠٩, ٤٥٥
علل; ٢٣١, ٣٩١, ٣٩٩, ٤٠١, ٤٠٩
علة أولية; ١٧٧
علة بالعرض; ٤٠١
علة ذاتية; ٤٠٩
علة صورية; ٣٩٩, ٤٠١
علة فاعلية; ٣٩٩
علة قابلية; ٣٩٩, ٤٠١
علة كمالية; ٣٩٩
العلل المفارقة; ٤٠١, ٤٠٩
علم; ٥٥, ٥٧, ٧٥, ٨٧, ١٦٥, ١٧٣, ٢١٧, ٢٤٩, ٣١٩, ٣٩٧, ٤٢٥, ٤٦٣
علوم; ١١٥, ٣٢٧, ٣٧٧, ٤٣٩
علماء; ٩٩
علم الباري; ٣١٩
علم النفس; ٥٥, ٧٥, ٤٢٥
علم نفساني; ٤٢٥
العلم الإلهي; ٥٧
العلم البسيط; ٤٢٥
العلم الرياضي ٥٧;
العلم الطبيعي; ٥٥, ٥٧, ٦٧
العلم الفكري; ٤٢٥
العلم القريب; ٤٤٩
معلوم; ٣٣١, ٤٢٥
معلومة; ١٥١, ١٧٣, ٢٩٣
المعلومات العقلية; ٣٦٣
تعلم; ٧٣, ٨١, ٨٣, ٨٥, ٨٧, ٨٩, ١٠٣, ١٦٧, ١٧٧, ١٨١, ٢٠٥, ٢٤٧, ٢٧٣, ٢٩١, ٢٩٣, ٣٧٣, ٣٧٩, ٣٨١, ٣٨٧, ٤٣١, ٤٣٧, ٤٣٩

الفصول الذاتية; ٥٧

فعل; ٥٥, ٥٧, ٦٣, ٨٣, ٩٣, ١٠١, ١٠٣, ١١١, ١١٣, ١٢٣, ١٢٧, ١٣١, ١٤٣, ١٤٥, ١٦٣, ١٩٩, ١٠١, ٢١٣, ٢٢٣, ٢٢٧, ٢٧١, ٣٤٣, ٣٥٣, ٣٥٥, ٣٦١, ٣٦٣, ٣٧٩, ٣٨٥, ٣٨٧, ٤٠٣, ٤٠٥, ٤٠٧, ٤١١, ٤٢١, ٤٣٥, ٤٤٣, ٤٦٧

أفعال; ٥١, ٥٣, ٥٥, ٦٩, ٩٣, ١٠١, ١١١, ١٢٣, ١٢٩, ١٣١, ١٥٧, ٢٧١, ٣٠٥, ٣٠٧, ٣٢٧, ٣٥٧, ٣٦٥, ٣٧٩, ٣٨٧, ٤١٩, ٤٤٩, ٤٥١, ٤٥٩, ٤٦١

أفاعيل; ٤٩, ٥٩, ٦٣, ٩٧, ٩٩

فعل النمو; ٥٥

فعل أوّلي; ١٠٣

فعل جسماني; ٣٥٣

فعل نباتي; ١٣١

أفعال النبات; ١٢٩

الأفعال النباتية; ١٠٣

أفعال البدنية; ٥٧

أفعال الحياة; ٦٩

أفعال العقل; ٥٣, ٣٨٧, ٤١٩

أفعال القوى; ٥١, ١٢٣, ٣٢٧

الأفاعيل الجزئية; ١١٣

الأفاعيل الكائنة; ١٠٥

الأفعال الإدراكية; ٣٠٧

الأفعال الحركية; ٣٠٧

الأفعال النطقية; ٣٩٧

فقدان; ١٠٣, ٢٠٧, ٢٥٣, ٣٤٧

فكر; ٣٢٣

فكرة; ٣٠٩, ٤٣١, ٤٦٧

أفكار; ٣٢٣, ٣٢٥, ٤١١

الفكر النطقي; ٣١٣

سريع الغضب; ٣٤٩

غضبية; ١٠٧, ٤٣٧

غلبة; ٨٥, ٢١٧

غم; ٩٣, ١٩١

الغم النطقي; ٩٥

غيبة; ١١١, ١٤١

ف

فاضل; ٢٧٥

فاعلة; ١٠٧, ٣٧٩

فخت; ١٩٣

فرح; ٩٣, ٣٤٩, ٣٥٥, ٣٨٧

الفرح النطقي; ٩٣

فرد; ٨١

أفراد; ٨٣

انفراد; ٢٠٩

المتفرد بالجبروت; ١٢٧

فرض وهمي; ٣٧٥

فساد; ٨٧, ١٣٩, ١٥١, ٢٣٩, ٤٠٣

فساد التركيب; ١٥١

فساد المزاج; ١٥١

فطنة; ٤٤٩

فصل; ٥٥, ٦١, ١٣١, ١٦١, ٣٠١, ٣٧٣, ٣٧٥, ٤٥٣

الفصول; ٥٧, ٨٣, ١٣١, ٣٧٣, ٣٧٥, ٤١٣

فصل بسيط; ٦١

الفصل البسيط; ٦١

الفصل غير البسيط; ٦١

الفصل المقوم; ١٣١

الفصول المنوعة; ٥٥

قرب; ٣١٣

قرع; ١٦٩, ١٧١, ١٧٩

قارع; ١٠٧, ١٧٧

مقروع; ١٠٧, ١٦٩, ١٧٥, ١٧٧

قسم; ٥٥, ٥٩, ٦١, ٨٣, ٩٣, ١٨٥, ٢٠٥, ٢٣١, ٢٣٧, ٢٤١, ٢٤٥, ٢٤٧, ٢٥٧, ٢٨٥, ٤٠٣, ٤٣١, ٤٥٣, ٤٦٥

قسمة; ٢٤٧, ٤٦٥

قسمة فرضية; ٣٧٥

منقسمة في الكم; ٣٧٥

منقسمة في المعنى; ٣٧٥, ٣٧٧

قطر; ٢٢١

قطع; ٨٣

القصد الأول; ١٠١, ٣٥١

القصد الثاني; ١٠١

قلب; ٤٤٧

قلع; ١٦٩

قلي; ٢١٥

قمر; ٢٠٥

قوام; ٥٣, ٧٣, ١٢٣, ١٩٧, ٢٢٩, ٣٦٩

قوام البدن; ١٢٣

مقوم; ٦٩

غير مقوم; ٦٩

قوة; ٦١, ٦٣, ٧٣, ٨٣, ٨٥, ٩٣, ٩٧–١١٩, ١٢٣, ١٢٧–١٣١, ١٤٧, ١٤٩, ١٥٥, ١٥٧, ١٧٧, ١٧٩, ٢١٩, ٢٢١, ٢٣٣, ٢٥٣, ٢٦٣, ٢٨١, ٢٨٧, ٢٩٥, ٢٩٧, ٢٩٩, ٣٠٣, ٣٠٧, ٣٠٩, ٣١٥, ٣١٧, ٣٣٥, ٣٣٧, ٣٦٣, ٣٦٥, ٣٦٩, ٣٧٥, ٣٧٩, ٣٨٣, ٣٨٥, ٤٠١–٤٠٧, ٤٢١, ٤٢٥, ٤٢٧, ٤٣١, ٤٣٥, ٤٣٧, ٤٤٣, ٤٤٩, ٤٥٥, ٤٥٩, ٤٦١– ٤٦٧

فلسفة; ٨١, ٣١٩

الفلسفة الأولى; ٨١, ٣١٩

فلاسفة; ٤٥٧

فلك; ٢٣٣, ٢٣٩, ٢٧٧

أفلاك; ٢٣٣, ٢٣٩

فلكية; ٦٩, ٧١

فلاحة; ٣٥٧

فن; ٤٧, ٥٥, ٥٧

فنون; ٥٧, ٣٦٣, ٣٧٩

الفنون المنطقية; ٣٨٩

فهم; ١٧١, ١٩٧, ٢٨٩, ٣٢٩

مفهوم; ٧١

فيض; ٣١٩, ٤٢٩

فيضان; ٤٣١

ق

قابل; ١٠١, ١٠٣, ١١٥, ١٨٥, ٢١١, ٢١٩, ٢٥٥, ٢٦١, ٢٧١, ٢٧٣, ٢٨١, ٢٨٥, ٣٧٥, ٣٩١, ٤٢٥, ٤٢٧, ٤٤٣

قوابل; ١٠١, ٢٤١, ٢٦١, ٣١٩, ٣٩١

قاطيغورياس; ٦٥

قبض; ١٠٣

قبول; ٦٣, ٧١, ١١١, ١٣٧, ١٤٥, ١٥٩, ١٧٧, ٢٣١, ٢٦٥, ٢٧١, ٢٨٧, ٢٨٩, ٣٧٩, ٣٨٣, ٤١١, ٤٢١, ٤٥٥, ٤٦٧

قبيح; ١١٣, ٢٣٣

قتمة; ٢١٧

قدماء; ٢٧٥

قدماء المفسرين; ٢٧٥

القدماء الأقدمين; ٧٩

قوة الشهوة; ٩٩
قوة شهوانية; ١٠٧
القوة الشهوانية; ٣٠٧, ٣٤٧
القوة الشوقية; ١٠١, ٣٤٧
القوة العاقلة; ١٠١
القوة العقلية; ٣٧٥, ٣٧٩, ٣٨٣, ٤١١
القوة العقلية المطلقة; ٤٢٥
القوى العقلية; ٣٠٥
القوة العملية; ١١٥
قوة عاملة; ١١٣
قوة الغضب; ٩٩, ٤٦٧
القوة الغضبية; ٣٠٧, ٣٤٧, ٣٤٩, ٤٤٣
القوة الفعالة; ١٠٣
القوة القابلة; ٣٣٧, ٣٤١
القوة الكمالية; ١١٩
قوة عالمة; ١١٣
قوة قدسية; ٤٣٥
القوة اللمسية; ١٥١
قوى اللمس; ١٥٥
القوة المتخيلة; ١٠١, ٣٠٩, ٣١١, ٣١٣, ٣١٥, ٣١٧, ٣١٩, ٣٢١, ٣٢٣, ٣٢٩
القوة المتوهمة; ٢٨١
القوة المدركة; ١٠٧, ٣٤٧, ٣٨٣, ٤٤٣
القوى الدراكة; ٣٤٩
القوى المدركة الحيوانية; ٣٣٥
القوة المربية; ١٢٥
القوة المصورة; ٥١, ٢٨١, ٣٠٥, ٣٠٩, ٣٢١, ٤٦٥
القوة المفكرة; ٣٠٥, ٣١٧
القوة المولدة; ١٢٧
قوى; ٤٩, ٥٣, ٩٣, ٩٥, ٩٩, ١٠١, ١٠٥, ١٠٧, ١٠٩, ١١٣, ١١٥, ١٢٣, ١٤٧, ١٤٩, ١٥٥, ١٨١, ٣٠٧, ٣٢١, ٣٣٣, ٣٤٥, ٣٥٧, ٣٦٣, ٣٦٧, ٤٢ ٧, ٤٣٥, ٤٤٩, ٤٥٧, ٤٥٩, ٤٦٣
قوة الإنشاء; ٤٤٩
القوة الإجماعية; ٣٤٧, ٣٤٩, ٣٦٣
القوة الإنسانية; ١١٩
القوى الإنسانية; ٣٤٩, ٣٥٧, ٤٣٥
القوة البدنية; ٣٨٣, ٣٨٥
القوى البدنية; ١١٥, ٣٦٥, ٣٨٣, ٣٩١, ٣٩٧
قوة بنطاسيا; ١١١
قوة التغذية; ١٢٩, ٤٦٣
قوة غاذية; ١٤٧
القوة الغاذية; ١٠٣, ١٢٣, ١٢٥, ١٢٧
قوة التكوين والتخليق; ٤٥٩
قوة التوليد; ٤٦٧
القوة الحافظة; ١١٣, ٣٠١
القوة الحافظة الذاكرة; ١١٣
قوة الذكر; ٣١٥
قوة الحركة; ١٠٣, ١٤٩
قوة محركة; ١٠١
القوى المحركة; ٥١, ٣٤٥, ٣٤٧, ٣٤٩, ٤٥٧
القوة الحيوانية النزوعية; ١١٣
القوى الحيوانية; ١١٩, ١٢١, ٣٥٥, ٣٥٧, ٣٨٩
القوى الحيوانية المحركة الإجماعية; ٣٥٥
القوة الخيالية; ١١٩, ٣٠١
القوى الخيالية; ٣٩١
القوة الدافعة; ٣٢١
القوة الرئيسة من النفس; ٤٥٧

ك

كبد; ١٥٥, ٤٤١, ٤٥٩, ٤٦١, ٤٦٣, ٤٦٧

كتاب; ٥٧, ٣٣١, ٤٦٧

كتب; ١١٣, ١١٥, ٢٨٥

كتب الطب; ٢٨٥

الكتب المنطقية; ٦٣

كذب; ١١٣, ٣٢٣, ٣٦٥

كرة; ٦٩, ٢٢١, ٢٢٣, ٢٤٧, ٢٤٩, ٤٥٥

كرات; ٦٩

كراثية; ٢١٧

كلال; ٣٨٣

كلام; ٥٥, ٥٧, ١٤٣, ١٩٧

كلي; ٥١, ٩١, ٢٩٥, ٣٣٩, ٣٦٣

كليات; ٣٦٥, ٣٨٩

الكليات المفردة; ٣٨٩

كم; ٨٣, ١١٥, ١١٩, ١٣٧

كمال; ٦١, ٦٣, ٦٥, ٦٧, ٦٩, ٧١, ٩٥, ١٠٥, ١٠٧, ١١٧, ٢٠٣, ٢٨١, ٤١٧, ٤٣٣, ٤٤٥

كمالات; ٦٥, ١٢٩

كمال الاستعداد; ١١٧

كمال القوة; ١١٧

كمال أول; ٦٧, ٦٩, ١٠٥

كمال ثان; ٦٧

استكمال; ٦١, ١٤٥, ٣٠٧

استكمال الجنس; ٦١

كوكب; ٦٩, ٢٣٩

الكواكب الثابتة; ٢٢٥, ٢٣٣

الكواكب العظام; ٢٣٩

كون; ٥٥, ٧١

القوة المنمية; ١٠٧

قوة نامية; ٩٩

القوة النامية; ٩٣, ١٢٥, ١٢٧, ٤٥٣

قوة النمو; ١٢٩

القوة النباتية; ٩٣, ٤٥٣

القوى النباتية; ١٢٣, ١٢٥

القوة النزوعية; ١٠٧, ١١٩, ١٢١, ٣٤٧

القوة النزوعية الشوقية; ١٠٧

القوة النظرية; ١١٥, ١١٧

القوة النطقية; ٣٣١

القوة الوهمية; ١١٣, ٢٨١, ٢٩٧, ٣٠٣, ٣٤٩

القوة الباطنة المتخيلة; ٣١٩

القوى الباطنة; ١٠٩, ١١١, ٣٠٧

القوى الجسمانية; ٣٣٧, ٣٩٩

القوى الحاسة; ١٣٣

القوى الحسية; ٣٩١

القوى الدماغية; ٤٦٣

القوى الطبيعية الأربع; ١٢١

قوى النبوة; ٤٣٥

القوى النبوية; ٣٥٥

القوى النفسانية; ١٠٣, ١٠٥, ٣٢٥, ٤٥٥, ٤٥٧

القوى النفسانية البدنية; ٤٥٧

قول; ٥١, ٧٧, ٢٠٣, ٢٩٥, ٤٣٧

أقاويل; ٨٧

الأقاويل الكلية; ٩٧

مقالة; ٤٩, ٥١, ٥٣, ٥٩, ١٢٣, ١٨٣, ٢٩٥, ٣٥٧

قوي الفهم; ٣٣٣

قياس; ٣٤٣

لسان; ١٠٣, ١٠٩, ١٣٩, ١٥٧, ١٥٩, ٤٦٣
لفظة; ٧١
لفظة مرادفة; ٧١
لفظ مجازي; ١٩٣
ألفاظ مجازية; ١٩١
لمس; ١٤٩, ٢٧٩
ملموس; ١٤٩
ملامسة; ١٥٩, ١٧٣
مماسة; ١٥٥, ١٦٩, ٣٥٣
لمعان; ١٩٥, ٢٠٣
لوامع; ١٩٥, ٢٠٧, ٢٦٧
لامع; ٥١, ١٩٧
لامعات; ٢٠٣
لاحقة; ٣٩٣
لواحق; ١٣٥, ١٣٧
اللواحق العارضة; ١٣٥
لون; ١٣٩, ١٥١, ١٥٣, ١٧٣, ١٨٧, ١٩٥, ١٩٧, ١٩٩, ٢٠١, ٢٠٣, ٢١١, ٢١٣, ٢٣١, ٢٤١, ٢٤٣, ٢٧١, ٢٧٧, ٢٨٥, ٢٩١
ألوان; ١٤١, ٢٠٣
لون حقيقي; ٢١١
اللون الظاهر; ٥١, ١٩٧
اللون المطلق الجنسي; ١٩٩
اللون بالفعل; ١٨٥, ١٩٧, ٢٠١
الألوان المؤلفة; ٣٢٧
الألوان المتوسطة.; ٢٠١
ملون; ١٨٥, ١٨٧, ١٨٩, ١٩٩, ٢٠٣, ٢٠٥, ٢١٩, ٢٥٥, ٢٧١, ٢٧٧, ٢٩٥
ملونات; ١٩٣, ٢٠٧, ٤١١
تكوّن; ٣٥١
كائن; ١١١, ٢٥٥, ٣٣٣, ٣٧٩, ٤٠١, ٤٠٧
كائنات; ١٠١, ٤٠٧
كهوبة زنجارية; ٢١٧
كيف ٨٣, ١١٩, ١٤٩, ١٥١, ١٧٥, ١٩١, ٢٢١, ٢٣١, ٢٣٥, ٢٣٧, ٢٣٩, ٢٥١, ٢٥٥, ٢٥٧, ٢٦٩, ٢٧٥, ٣٢٩, ٣٣٩, ٣٦٣, ٣٧٣, ٣٧٥, ;٣٧٧, ٤١٩, ٤٢١, ٤٢٥, ٤٢٧, ٤٤١, ٤٦٥
كيفية; ٥١, ٥٣, ٨٣, ١٠٣, ١١٥, ١٤٥, ١٥١, ١٥٣, ١٨٣, ١٨٥, ١٨٩, ٢٠٣, ٢٢١, ٢٣١, ٢٣٥, ٢٧١, ٢٧٣, ٢٩٣, ٣٥٣, ٣٨٩, ٤٥٥
كيفيات; ٥٥, ١٢١, ١٢٩, ١٣٧, ١٣٩, ١٤٧, ١٥١, ١٥٥, ١٥٧, ١٧٣, ١٨٧, ٢٠٣, ٢١١, ٢١٧, ٣٥٣
الكيفيات الأربع; ١٢١
الكيفيات الأولى; ٥٥
الكيفيات المحسوسة; ١٣٧, ١٣٩
الكيفيات الملموسة; ١٤٧
الكيفيات المنفعلة; ١٢٩
الكيفية الطعمية; ١٦١

ل

لازمة; ٢٦١, ٣٩٣
ملازمة; ١٨٩
لبن العذراء; ٢١٥
لذة; ١٥٣, ٣٢٩, ٣٤٧, ٤٦٧
لذة لمسية; ١٥٣
اللذة السرمدية; ٤٣٣
لذيذ; ٣٦١
لزوجة; ١٤٩

الماهية الإنسانية; ١٣٣

مبدأ; ٥٩, ٦١, ٦٣, ٦٧, ٧١, ٧٧, ٨١, ٨٣, ٨٩, ٩٧, ١٠١, ١١٣, ١٣١, ١٣٧, ١٦٩, ١٧٥, ٣٥٣, ٣٩١, ٣٩٣, ٤٢٥, ٤٢٧, ٤٤٥, ٤٤٧, ٤٤٩, ٤٥٥, ٤٥٩, ٤٦١, ٤٦٣

مبادئ; ٥٩, ٨١, ١٠١, ٣٦٥, ٣٧٥, ٣٨٩, ٣٩٣, ٤١١

مبدئية; ٤٢٧

مبادئ الاستكمال; ٣٩٣

مبدأ فاعلي; ٦٣

المبدأ الفعال; ٤٢٩

مبدأ فعل; ٦٣, ١٣١

مبدأ قبول; ٦٣

المبادئ الأولى; ٣٩٣

المبادئ الأولية; ١١٩

المبادئ العالية; ١١٥

المبادئ العقلية; ٤٣٥

المبدأ الأسطقسي; ٨١

المبدأ الواهب للعقل; ٤٣١

مبهورة; ٢٠٧

متباين; ٤٤٧

متوسطات; ١٦١

مثل ٧١, ٨١–٨٥, ٨٩, ٩٧, ١٠١, ١٠٩, ١١٣, ١١٧, ١٣٧, ١٤٥, ١٤٩, ١٥١, ١٦٣–١٦٧, ١٧٣, ١٧٥, ١٧٩, ١٨٣, ١٨٧, ٢٠١, ٢١٧, ٢٢٥, ٢٣١, ٢٣٩, ٢٤١, ٢٤٥, ٢٤٧, ٢٦٣, ٢٦٩–٢٧٣, ٢٨٣, ٢٩١, ٢٩٣, ٣٠٩, ٣١٧–٣٣١, ٣٣٧, ٣٤١, ٣٤٧, ٣٥١, ٣٥٧, ٣٦١, ٣٨٩, ; ٣٩١, ٤٠٩, ٤١١, ٤٢٣, ٤٥١

أمثال; ٨٧, ١٣٧, ١٦٣, ٢٩١

مثلث; ٨٧

الملون بالقوة; ١٨٥

خفاء اللون; ١٩٩, ٢٠١

ظهور اللون; ١٩٣, ١٩٥, ١٩٧, ١٩٩, ٢٠١, ٢٠٣

ليف; ١٥٥

ليف عصبي; ١٥٥

أجزاء ليفية; ١٥٥

ليّن; ١٠٣

م

ماء; ١٧١, ١٧٧, ١٩٩, ٢١٥, ٢٤١, ٢٧٧, ٢٨٧, ٣٢١

الماء الراكد الساكن; ٢٨٣

مادة; ٥٣, ٦١, ٩١, ١٢١, ١٢٧, ١٣٣, ١٣٥, ١٣٧, ٢٦١, ٣٣٣, ٣٦٩, ٣٧٧, ٣٩١, ٣٩٣, ٣٩٩, ٤٠١, ٤٠٥, ٤٠٧

مواد; ٨٣, ٩٩, ٣٨١, ٤٦٣

مادية; ١٠١, ١٠٣, ١٣٥, ١٣٧, ٣٩٩

مادة بدنية; ٣٩٣

المادة الجسمانية; ٥٣, ٣٤١, ٣٦٩, ٣٧٧

مواد جسمانية; ١٣٥

المادة الحاملة; ٣٣٧

علائق المادة; ١١٥, ١٣٧, ٣٣٥

العلائق المادية; ٣٣٥

غير مادية; ١٣٥, ١٣٧

لواحق المادة; ١٣٥, ١٣٧

مؤدية; ١٥٥, ٢٣٩, ٢٤١, ٢٥٥, ٢٨١

مؤلف; ٨٧

ماسكة; ١٢١

ماهية; ٧٣, ٨١, ١٣٣, ٣٤١, ٣٩١

المزاج الملائم; ٨٣
البارد المزاج; ٣٢٣
الحار المزاج; ٣٢٣
الرطب المزاج; ٣٢٣
اليابس المزاج; ٣٢٣
حفظ المزاج; ٨٣
سوء مزاج; ٣٢٣
سوء المزاج المتفق; ١٥٣
سوء المزاج المختلف; ١٥٣
مساحة; ٢٦١
مسام; ٢١٩, ٢٢١
مستحيل; ٢٣٩, ٢٦٣, ٢٧١
مستدير; ٢٨٥
مستديرة; ٢٨٧
مستقيمة; ٢٢١, ٢٨٧
مستنير; ١٨٧
مسقط الخط; ٢٢٧
مشاركة; ٣٤٩
مشاكلة; ١٠٧, ١٤٥, ٢٦٣
مشاهدة; ٧٣
مشترك; ٢٦٧, ٤١٥
مشتري; ٢٣٩
مشرق; ٢١٧
مشهورة; ١١٣
مطلق; ١٠٣, ٣٩١, ٣٩٩, ٤٠١, ٤٠٥, ٤٢١
معاد; ٤١٧
معاد النفس; ٤١٧
معرفة; ٥٥, ٥٧, ٨١, ١٤٧, ١٧٣, ٣٦٣
معرفة الأحوال النفسانية; ٥٧
محاذاة; ٢٧٥, ٢٧٧, ٢٨٩
مجنون; ٣٠٩
محمول; ٤٢٣
مخالف; ٩٩, ١٠٣, ٤٤٩
مخروط; ٢٣٧
المخروط الموهوم; ٢٣٧
مدبرة; ٦٧, ١٣١
مذهب; ٦٩, ١٣٩, ١٩٩, ٢٠٩, ٢٢٣, ٢٢٧, ٢٣٧, ٢٤٩, ٢٦٩, ٣ ٢٩, ٣١٥
مذاهب; ٥١, ١٨٩, ٢٠٩, ٢٢٣, ٢٣٩
المذاهب المشهورة; ٢٢٣, ٤٣٧, ٤٤١
مرآة; ٢٥٧, ٢٦١, ٢٦٣, ٢٧٥, ٢٧٧, ٤٦٥
مرايا; ٢٢٧, ٢٤٩
غور المرآة; ٢٢٩
سطح المرآة; ٢٢٧
مربع; ٣٣٧, ٣٣٩
مربعات; ٨٣
مرتك; ٢١٥
مرداسنج; ٢١٥
مرض; ٣٥٣, ٣٨٥
مركبة; ٦١, ٤٠٥
مزاج; ٧٧, ٣٢٣, ٣٥١, ٣٥٣, ٣٩٧, ٤٠٩, ٤٥٧, ٤٥٩
أمزجة; ١٥٣, ٣٤٩
امتزاج; ٢٠٣, ٢١٧
مزاج خاص; ٨٩
أمزجة الأبدان; ٣٤٩
الأمزجة الأصلية; ١٥٣
الأمزجة الرديئة; ١٥٣
الأمزجة الموافقة; ١٥٣

مقاوم; ١٠٧, ١٧٧

مقبولات; ٣٦٥

مقدار; ١٠٥, ٢٣٧, ٢٣٩, ٢٤٧, ٢٧٥, ٣٦٩

مقادير; ٢٤١

مقدار جسماني; ٢٣٧

المقدار الجسماني; ٢٣٧

مقدم; ١٠٩, ٣٠١, ٤٦٣, ٤٦٥

مقدمة; ٤٩, ٥٥

مقدمات; ٤٥٣

المقدمات الأولية; ٣٦٥

المقدمات التجريبية; ٣٨٩

المقدمات المشهورة; ١١٣, ٣٦٧

مقولة; ٥١, ٧١, ٢٤٥

مكان; ١٤٩, ١٥٥, ١٦٩, ١٧٧, ٢٠٣, ٢٨٩, ٣٣٥, ٤٥٥, ٤٦٥

ملاء; ٢٢١

امتلاء; ٢٦٧

ملائكة; ٣١٩

الملائكة السماوية; ٣١٩

الملائكة العقلية; ٣١٩

ملكوت; ٣١٥, ٣١٧, ٣٢١

الملحدون; ٧٩

ملاحظة; ٧٣

ملاسة; ٢٤٩

أملس; ١٧٩, ٢٤٥, ٢٤٩

ملاقاة; ١٦٥, ٢٧١

ملكة; ٩٧, ٩٩, ٣٥٥, ٣٨٧, ٤١٧

الملكة العقلية; ٣٨٧

ملال; ٣٨٣

معرفة البدن; ٥٧

المعلم الأول; ٢٣٩, ٢٧٥

معنى ٥٥, ٦٥, ٦٩, ٩١, ٩٣, ١٠٩, ١١١, ١٣٣, ١٣٧, ١٥٣, ١٨٣, ١٩٧, ١٩٩, ٢٠١, ٢٤٧, ٢٩٩, ٣٠١, ٣٠٣, ٣١٣, ٣١٩, ٣٢٩, ٣٣٣, ;٣٣٩, ٣٧٥, ٣٧٧, ٣٨١, ٣٩٥, ٤٠٧, ٤١١, ٤١٥, ٤٤٧, ٤٥٣, ٤٥٩, ٤٦٥

معاني; ١٠٩, ١٣٧, ١٨٣, ٣١٩, ٤١٣, ٤٢٣

المعنى الجنسي; ٥٥, ٤٥٣

المعنى العام; ٩١, ٩٣

المعنى المادي; ٦٧

المعاني الكلية العقلية; ٣٦٣

المعاني النافعة; ٣٢٩

المعاني الضارة; ٣٢٩

معاني غير محسوسة; ١٣٧

المعاني غير المحسوسة; ١١٣

معنى إضافي; ٢٣١

معنى خاص; ٩٣

معنى وهمي; ٣٣١

مغلطات; ٧٣

مغاربة; ١٦٥

مغايرة; ٣٩١, ٤٠٣

مفارق; ٦١, ٩٥, ٤٣٩

مفارقة; ٦٣, ٩١, ٩٥, ٢٣١, ٢٥١, ٢٨٧, ٣٧٥, ٣٩١, ٣٩٥, ٤٠١, ٤٠٥, ٤٠٩, ٤١٧, ٤٢٧, ٤٤٥, ٤٥٣المفارقات المحضة; ٤٢٧

مفارقات; ٤٥٣

المفارقات المحضة; ٤٢٧

مفكرة; ١١٣, ٢٨١

نباتية; ٤٩, ٥٥, ٥٧, ٦٩, ٨٩, ٩١, ٩٣, ١٠٣, ١٠٥, ١٠٧, ١٢١, ١٢٣, ١٢٥, ١٢٩, ١٣١, ٤٥٣, ٤٥٥

نباتي; ٦١, ١٣١

نبوة; ٣١٠

نبوات; ٣١١

خواص النبوة; ٥١, ٣٠٥

النبي العظيم; ٣٥٥

نتوّ; ٢٤٩

نزاع; ٣٤٧, ٣٩٣

نسبة; ٥٥, ٥٧, ٦٣, ٧٩, ١١٥, ١١٧, ١١٩, ١٢٣, ١٢٥, ١٣٥, ١٦٧, ١٧٣, ١٩٧, ٢٢٥, ٢٣٣, ٢٤١, ٢٤٣, ٢٦٩, ٢٨٧, ٣٠١, ٣١٩, ٣٣٥, ٣٣٩, ٣٤١, ٣٧٧, ٤١١, ٤١٧, ٤٢٧, ٤٤٣, ٤٤٥, ٤٥٥, ٤٥٧, ٤٦٥

نسب; ١١٧, ٤٢٩

نسبة معقولة; ٨٧

نشوء; ١٠٧, ١٢٥, ٣٨٣

نطفة; ٧٧

نظام; ٣٥٧

نظر; ٦٧, ١٥٩, ٢٧٥, ٢٧٩, ٤٢٥, ٤٢٩, ٤٣٣

نظري; ٣٦٥

نفس٤٩, ٥٥, ٥٧, ٥٩, ٦٣, ٦٥, ٦٧, ٦٩, ٧١, ٨٣, ٨٥, ٨٩, ٩١, ١٢٩, ١٣١, ١٤١, ١٤٧, ١٥٥, ١٥٩, ١٧١, ١٧٥, ١٩٧, ٢٦٣, ٢٣١, ١٩٩ ٣٤٧, ٣٥١, ٣٥٣, ٣٥٥, ٣٧٣, ٣٩١, ٣٩٣, ٣٩٥, ٣٩٧, ٤٠١, ٤٠٥, ٤٠٩, ٤١٣, ٤١٧, ٤٢٥, ٤٢٧, ٤٣١, ٤٣٣, ٤٣٧, ٤٤١, ٤٤٧, ٤٥٣, ; ٤٥٥

نفوس ٨٣, ٣٣٣, ٤٣٧;

ممرورين; ١٥٩, ٢٨١

مناسبات; ٣٢٩, ٣٨٩

منافرة; ١٥٣

المنافع; ٧١

مناقشة; ٥٧, ٧١

منحنى; ٨٧

منطق; ٦٥, ٦٧, ١١٣, ١١٥, ٤٥٣

منطقية; ٦٣, ٣٨٩

مني; ١٨٥, ٤٤٧, ٤٤٩

موافق; ١٣٥

موافقة; ٤٤٩

موضوع; ٦٥, ٦٧, ٩١, ١٨٥, ٢١١, ٣٢١, ٣٢٧

الموضوع البعيد; ٨٩

الموضوع القريب; ٨٩

مولدة; ٩٩, ١٠٧, ١٢١, ١٢٧

ميل; ١٥١, ٢٨٧

ن

نار; ٦٧, ٨٥, ١٢٧, ٢٠٥, ٣٢١

نافع; ٣٢٩, ٣٦١

نافعة; ٢٤١

نافع حسي; ٣٢٩

ناقصة; ٦١

نامية; ٩٩

نبات; ٥٥, ٥٧, ٦١, ٦٩, ٧١, ٨٣, ٨٩, ٩١, ٩٣, ١٢٣, ٩ ١٢, ٤٤١

نباتات; ٥٥

النفس الفلكية; ٦٩

النفس المدركة الحاسة المميزة; ٤٤١

النفس المفارقة; ٦٣

النفس الناطقة; ٥٣, ١٠٥, ١١٣, ٣٦٩, ٣٧٥, ٣٧٧, ٣٧٩, ٣٨٣, ٣٨٩, ٤١١, ٤١٣

النفس النطقية; ٣٠٧, ٣٠٩, ٤٤١

النفس النوعية; ٩١

نفوذ; ٢٤٣

منفذ; ٢٤٧, ٢٤٩, ٢٧٥

منافذ; ٢٢١

نقصان; ٢٤٩

نقض; ٤٥١

نقيض; ٩٧

مناقضة; ٥١, ٨٧, ١٩٧

نقط; ٨٣, ٢٤٩

نقطة; ٨٣, ٢٤٩, ٢٥٣, ٢٦٥, ٢٨٥, ٢٨٩, ٣٧١

نمو; ٥٥, ١٢٧, ١٢٩, ١٥٧

نهاية; ٨٧, ١١٣, ١٢٧, ١٢٩, ٣٦٩, ٣٧١, ٣٧٩, ٤٦٥

نور; ١٨٣, ١٩٣, ٢٠٣, ٣٢٧, ٤١١, ٤١٣

منير; ١٨٥

إنارة; ١٩٣, ٢٠١, ٤٥٥

استنارة; ٤٥٥

مستنير; ١٨٥, ١٨٧, ١٩١, ١٩٩, ٢٠٥, ٢٧١, ٢٧٣, ٢٨٩

تنوير; ٤٥٥

نوع; ٦١, ٦٧, ٨٣, ٩٧, ١١٩, ١٣١, ١٤٩, ٢٠٧, ٣٦١, ٤٢٩, ٤٥٣

أنواع; ٦٣

جوهر النفس; ٧٧, ٣٧٩, ٣٨٧, ٣٩٣, ٤٠٣, ٤٠٧, ٤٥١

ذات النفس; ٦١, ٦٣, ٦٧, ٣٩٥, ٤١٩, ٤٣٧

نفسانية; ٥٥, ٣٦١

النفس الإنسانية; ٥٣, ٥٥, ١٠٥, ١١٣, ١١٥, ١٣١, ٣٥٥, ٣٦٥, ٣٦٧, ٣٨٩, ٣٩٧, ٤٠٧, ٤١١, ٤٥٥

الأنفس الإنسانية; ٥٣, ٣٩١, ٣٩٩, ٤٢٩

النفس البشرية; ٤٣١

الأنفس البشرية; ٣١٩

نفس أرضية; ١٤٧

نفس جزئية; ٣٥٣, ٤٠١

نفس حساسة; ٤٣٧

نفس حيوانية; ١٤٧

النفس الحيوانية; ٥٥, ٥٧, ٨٩, ٩١, ٩٣, ١٠٥, ١١٣, ١٣١, ٢٩٩, ٣٤٥, ٤٢٧, ٤٥٣, ٤٥٥

نفس النبات; ٥٥, ٩١

نفس نباتية; ٩١, ١٢٩, ١٣١

النفس النباتية; ٤٩, ٥٥, ٦٩, ٨٩, ٩١, ٩٣, ١٠٥, ١٢٣, ١٣١, ٤٥٣, ٤٥٥

النفوس النباتية; ١٣١

النفس البهيمية; ٤٤١

النفس الجزئية; ٤٠١

النفس الحادثة; ٣٩٣, ٤٠٩

النفس الحساسة الغضبية; ٤٤١

النفس الخاصة; ١٢٩

النفس الشريفة القوية; ٣٥٥

النفس الشهوانية; ٤٣٧, ٤٤١

النفس الغذائية; ٤٣٧

هيئة نزاع طبيعي; ٣٩٣
هيئات انقيادية; ١١٥
الهيئات الخلقية; ٣٩٧
الهيئات الفاعلة; ٢٤٧
هيجان; ٣٢١
هيولى; ٦٥

و

واجب; ٢٨٩, ٤٢٣
الواجب العقلي; ٣٥٥
الواحد البسيط; ٤١٥
واسطة; ١٤٥, ١٥٧, ١٥٩, ٢٣٣, ٢٧٣
وتر; ٤٦٥
أوتار; ١٠٧, ٤٦٣, ٤٦٥
وجود; ٥٩, ٦٥, ٦٧, ٦٩, ٧١, ٧٣, ٨٩, ٩١, ١٣٥, ١٣٧, ١٤١, ١٦٩, ١٧٣, ١٨٣, ١٨٥, ١٨٧, ١٩٧, ٢١٩, ٢٣١, ٢٣٥, ٢٩٧, ٣٠١, ٣٠٥, ٣٣١, ٣٥٥, ٣٦١, ٣٧٥, ٣٧٩, ٣٨٧, ٣٩١, ٣٩٩, ٤٠١, ٤٠٩, ٤١٥, ٤١٧, ٤٢١, ٤٢٣, ٤٣١, ٤٤٧, ٤٥١, ٤٦٣
وجود زماني; ١٦٩
الوجود الخارجي; ٣٧٥
الوجود المتصور في الجوهر العاقل; ٣٧٥
الوجود الوحداني; ٣٧٧
موجود; ١٣٧, ١٧٣, ١٩٧, ٢١٩, ٢٢١, ٢٢٥, ٢٤١, ٢٤٧, ٢٤٩, ٣٣٧, ٣٥١, ٣٦٣, ٤١٩, ٤٥١
موجودات; ١٣٧, ٢٢١
وجع; ٣٨٧, ٤٦٣
وحدات; ٨٣, ٨٥
وحي; ٣١٤
النوع الإنساني; ١١٩
الأنواع الجسمانية; ٣٩٧
الأنواع السافلة; ٦١
الأنواع العالية; ٦١
المنوعة; ٥٥
نوم; ٥١, ٢٩٧, ٣٠٥, ٣٠٧, ٣٠٩, ٣١٥, ٣٢١, ٣٢٥, ٣٥١
نيلية; ٢١٧

هـ

هاضمة; ١٢٣
همة; ٣٠٧, ٣٢١, ٣٥٥
همم; ٣٣٣
كثير الهمم; ٣٣٣
هواء; ٦٧, ٧٣, ١٧١, ١٧٧, ١٧٩, ١٨١, ١٨٥, ١٨٧, ٢١٥
الهواء الصافي; ٢٣١
الهواء الكدر; ٢٣١
الهواء المتوسط; ١٧٧, ٢٣٩
الهواء المشف; ٢٣٩
هواء مظلم; ١٨٧
الهواء المظلم; ١٨٥
هوائية; ٢١٣
هوية; ٤٤٧
هيئة; ٦٥, ٩٩, ١١٥, ١٧٧, ٢٢٣, ٢٣١, ٢٥٥, ٢٧٩, ٢٨١, ٢٨٩, ٢٩٣, ٣٣٥, ٣٦١, ٣٨٧, ٣٩٣, ٣٩٧
هيئات; ٨٥, ١١٣, ١١٥
هيئة انفعالية; ١١٥
هيئة فعلية; ١١٥

ي

يأس; ٣٣٣

يابس; ٣٣٣

يابس المزاج; ٣٣٣

ياقوت; ٢٢١

يبوسة; ١٥١

يقظة; ٣١٥

يقين; ٤٢٣

يقينية عقلية; ٤٣٥

المتيقن بالفعل; ٤٢٥

يونانيين; ١٦٥

واسطة; ١١٧, ١٤٥, ١٥٧, ١٥٩, ١٦١, ١٦٣, ١٦٥, ٢٢٩, ٢٣٣, ٢٥٥, ٢٧٣, ٣٧١, ٣٨٩, ٤١٣

وسائط; ١٤١, ١٤٥

وضع; ٨٣, ١٤١, ١٨٣, ٢٢٩, ٢٤٩, ٢٧١, ٢٧٣, ٢٧٧, ٣٣٥, ٣٣٩, ٣٧١, ٣٧٥, ٤٢٩

أوضاع; ٥١, ١٣٩, ١٤١, ٢٤٣, ٢٦٣, ٢٧٧

أوضاع الأجسام; ١٤١

وقت; ٢٦٩, ٢٩٩, ٣٠٧, ٣٢١, ٣٢٣, ٣٤٥, ٣٧٩, ٤٠١, ٤٣٥, ٤٥١

وقوع; ١٣٥, ٢٣٣, ٢٥٧, ٣٠٩, ٣٣٣, ٤٠١

وهم; ٢٩١, ٣١٣, ٣٤٥, ٣٤٩, ٣٥١, ٣٦٥

الوهم العامل; ٣٥٥

Klasik dönem filozoflarının metinlerinde ortaya konulduğu haliyle "nefs teorisi", varlığa ve insana canlılık ve hareketin nasıl eklemlendiğini, nefsle beden arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu açıklamaya çalışan bir teoridir. İbn Sînâ'nın, Türkçede ilk kez okuyucuyla buluşan *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*'i, İslam felsefesinin klasik çağında "nefs" üzerine yazılmış ve uzun bir süre boyunca sadece İslam felsefesinde değil genel olarak felsefe tarihinde de son derece etkili olmuş yetkin bir felsefi çözümleme olarak dikkat çekiyor.

Ortaya çıktığı dönemin en kuşatıcı ve kapsamlı felsefe külliyatının bir parçası olarak yazılan elinizdeki eser; insanın "biyolojik", "fiziksel", "bedensel", "duyusal" ve "zihinsel" her türlü yaşamsal etkinliğinin nasıl gerçekleştiğine ilişkin makul ve bütüncül bir çerçeve sunmaya çalışıyor. Kitapta incelenen temel problemler, bambaşka bir tarihsel durum içinde olduğumuz şu zamanlarda bile "bilincin gizemi" veya "zor problem" gibi nitelemelerle zihin felsefesinde tartışılmaya devam ediyor.

İbn Sînâ, bu temel problemlere ilgi duyan okuyucusunu, klasik bir metinden beklenebilecek şekilde lafzi düzeyde tamamlanmış fakat problematik düzeyde sürekli olarak yeniden yorumlanmayı bekleyen bu eserle zor ama ufuk açıcı bir yolculuğa çıkarıyor.

TÜRK-İSLAM
BİLİM KÜLTÜR
MİRASI DİZİSİ
34

TÜBA
TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ

ISBN: 978-605-2249-72-7
9 786052 249727